



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارحم الراحمين
عليهم يا صابغ

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

مِيقَاتُ الْحَجِّ وَالْوُصُولِ

إِلَى عَتَمَةَ الْأَصْحَابِ

لِلْحَجَّةِ الْبَلَدِ

تَأَلَّفَتْ

لِلْأَمَامِ الْخَمِينِيِّ

وَتَلَبَّهَ

الطَّبِيبُ الْإِسْلَامِيُّ

مِيقَاتُ الْحَجِّ وَالْوُصُولِ
إِلَى عَتَمَةَ الْأَصْحَابِ
لِلْحَجَّةِ الْبَلَدِ

٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

موسوعة الامام الخميني قدس سره الشريف المجلد 1 و 2 منهاج الوصول الى علم الاصول

كاتب:

آيت الله العظمى سيد روح الله موسى خميني قدس سره

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
15	موسوعة الامام الخميني قدس سره الشريف المجلد 2 منهاج الوصول الى علم الاصول المجلد 2
15	هوية الكتاب
15	المقدمة
15	اشارة
23	المطلب الأول في المهمّ ممّا استدلّ به الأشعري على مطلوبه
23	الاستدلال بالأوامر الامتحانية على اختلاف الطلب والإرادة
27	الاستدلال بتكليف العصاة على اختلاف الطلب والإرادة
29	فصل : في مسألة الجبر والتفويض
31	فصل : في إبطال مذهبي التفويض والجبر
35	فصل : في بيان المذهب الحقّ
36	تبيه: في شرك التفويضي وكفر الجبري
37	إرشاد: في استناد الأفعال إلى الله
38	تمثيل
39	تمثيل أقرب
40	تأليدات نقلية
44	فصل في ذكر بعض الشبهات الواردة وجوابها
44	شبهة عدم إرادية الإرادة الإنسانية
49	تحقيق به يدفع الإشكال
51	تبيه : في عدم تعلّق الإرادة بالإرادة
51	شبهة استلزام قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» الجبر
56	شبهة منافاة الإرادة الأزلية لكون الإنسان مختاراً
59	المطلب الثاني في بيان حقيقة السعادة والشقاوة وتوضيح بعض الاشتباهات الواقعة من بعض المحقّقين

59	الأمر الأول: في المراد من الذاتي في قاعدة «الذاتي لا يعلل»
60	الأمر الثاني: في فقر وجود الممكنات وعوارضه ولوازمه
62	الأمر الثالث: في استناد الكمالات إلى الوجود
62	الأمر الرابع: في معنى السعادة والشقاوة
64	التحقيق: كون السعادة والشقاوة غير ذاتيتين
65	المطلب الثالث في شمة من اختلاف خلق الطينات
65	توهم كون الجبر مقتضى أخبار الطينة
65	موضوع حكم العقلاء في صحة العقوبة وعدمها
66	إفاضة الفيض الوجودي بمقدار قابلية المواد
67	منشأ اختلاف النفوس في الميل إلى الخير أو الشر
69	تبييه: حول مفاد بعض الأحاديث
71	خاتمة: حول فطرة العشق إلى الكمال والتنفر عن النقص
76	الفهارس العامة
76	إشارة
78	1 - فهرس الآيات الكريمة
84	2 - فهرس الأحاديث الشريفة
86	3 - فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام
88	4 - فهرس الأعلام
89	5 - فهرس الكتب الواردة في المتن
90	6 - فهرس مصادر التحقيق
98	7 - فهرس الموضوعات
101	الفصل الخامس في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده
101	إشارة
102	الأمر الأول: في أصولية المسألة
103	الأمر الثاني: في معنى الاقتضاء في عنوان المسألة

104 الأمر الثالث : في الاستدلال على القول بالافتضاء في الضدّ الخاصّ
104 اشارة
104 الوجه الأول: - وهو العمدة - من جهة المقدّمية
111 الوجه الثاني: من جهة الاستلزام
114 الأمر الرابع في ثمرة المسألة
114 اشارة
115 مقالة الشيخ البهائي في إنكار الثمرة بعدم الأمر بالمهمّ وما أُجيب عنها
115 اشارة
115 تصوير المحقّق الثاني الأمر بالمهمّ بالأمر المتعلّق بنفس الطبيعة
116 التحقيق في تصوير الأمر بالمهمّ بلا تشبّث بالترتّب
124 تصوير المحقّق الثاني الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب
145 تمسّك المحقّق الثاني ببعض الفروع الفقهية على الترتّب
147 تقرير الذي أورده المحقّق الأصفهاني لتصحيح الترتّب
148 تقرير المحقّق العراقي لتصحيح الترتّب
151 الفصل السادس في جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط
154 الفصل السابع في متعلّق الأوامر والنواهي
154 اشارة
154 تحرير محلّ النزاع
156 مقتضى التحقيق: تعلّق الأوامر والنواهي بالطابع
157 المراد من البعث نحو المأمور به
158 تبينه: في تعلّق الأمر بنفس الماهية
160 نقد وتحصيل: في سراية الأمر من العنوان إلى الأفراد والحصص
162 تحقيق: في الكلّي الطبيعي
168 الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
168 اشارة

168	المقام الأول: في إمكان بقائه عقلاً
170	المقام الثاني: في مقتضى الأدلة إثباتاً بعد فرض إمكانه
171	المقام الثالث: في استصحاب الجواز عند الشك في بقائه
173	الفصل التاسع في الواجب التخييري
173	إشارة
176	تبيه: في التخيير بين الأقل والأكثر
176	إشارة
176	التخيير بين الأقل والأكثر في التدريجات
178	التخيير بين الأقل والأكثر في الدفعيات
180	الفصل العاشر في الواجب العيني والكفائي
183	الفصل الحادي عشر في الواجب المطلق والموقت
183	إشارة
184	تتميم: في عدم كون القضاء بالأمر الأول
188	المقصد الثاني في النواهي وفيه فصول:
188	إشارة
190	الفصل الأول في مفاد هيئة النهي
190	متعلق الطلب في النهي
191	دلالة النهي على التكرار
195	الفصل الثاني في جواز اجتماع الأمر والنهي
195	إشارة
195	الأمر الأول: في تحرير محل النزاع
196	الأمر الثاني: في الفرق بين المقام وبين النهي في العبادة
197	الأمر الثالث: في أصولية مسألة جواز الاجتماع
198	الأمر الرابع: في اعتبار قيد المندوحة
200	الأمر الخامس: في عدم ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطابع

- 201 الأمر السادس: في عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط
- 203 الأمر السابع: في ثمره النزاع على القول بالجواز
- 207 الأمر الثامن: في ثمره النزاع على القول بالامتناع
- 210 الأمر التاسع: في شروط جريان النزاع في المقام
- 212 مقتضى التحقيق هو القول بجواز الاجتماع
- 212 اشارة
- 216 دفع الإشكالات الواردة على القول بالجواز
- 220 تنبيه: في التضاد بين الأحكام الخمسة
- 223 استدلال المجوزين بوقوع العبادات المكروهة
- 223 كيفية العبادات المكروهة
- 227 تنبيه: في توسط الأرض المغصوبة
- 232 الفصل الثالث في أنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساده ؟
- 232 اشارة
- 232 الأمر الأول: في الاختلاف في عنوان البحث
- 233 الأمر الثاني: في كون المسألة عقلية لفظية
- 234 الأمر الثالث: في تحرير محلّ النزاع
- 234 الأمر الرابع: في المراد من العبادات والمعاملات
- 235 الأمر الخامس: في مساوقة الصحة والفساد للنقص والتمام
- 235 اشارة
- 236 تنبيه: في مجعولية الصحة والفساد
- 237 الأمر السادس: في تحقيق الأصل في المقام
- 239 التحقيق في دلالة النهي على الفساد
- 239 اشارة
- 239 دلالة النهي على الفساد عرفاً مع عدم إحراز حال النهي
- 241 في اقتضاء النهي الفساد عقلاً مع إحراز حال النهي

245 في التمسك بالروايات على فساد المعاملة المنهي عنها
247 تذييب: في دعوى دلالة النهي على الصحة
250 تبييه في حكم تعلق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها
252 المقصد الثالث في المفاهيم
252 اشارة
254 مقدّمة في تعريف المفهوم
258 الفصل الأول في دلالة الجمل الشرطية على المفهوم
258 اشارة
264 الأمر الأوّل في الإشكال فيما إذا كان مفاد الجزء معنىً حرفياً
266 الأمر الثاني في تعدّد الشرط واتّحاد الجزء
269 الأمر الثالث في تداخل الأسباب والمسبّبات
269 اشارة
269 الأولى: في تحرير محلّ النزاع
269 الثانية: في المراد من تداخل الأسباب والمسبّبات
270 الثالثة: في اختصاص النزاع بالماهية القابلة للتكرّر
271 الرابعة: في إمكان التداخل وعدمه
272 الخامسة: في أنحاء تعدّد الشرط
272 اشارة
273 تداخل الأسباب والمسبّبات فيما إذا تعدّدت الأسباب نوعاً
273 الاستدلال على عدم تداخل الأسباب
283 الاستدلال على تداخل المسبّبات ثبوتاً وإثباتاً
285 تداخل الأسباب والمسبّبات فيما إذا تعدّدت الأسباب شخصاً
286 تتمّة الإشكال في العامّ الاستغراقي في المقام
289 الفصل الثاني في مفهوم الوصف
292 الفصل الثالث في مفهوم الغاية

292	اشارة
292	المقام الأول: في دلالة الغاية على ارتفاع الحكم بعدها
295	المقام الثاني: في أنّ الغاية داخلية في المعنى أو لا ؟
298	الفصل الرابع في مفهوم الاستثناء
300	المقصد الرابع فيالعامّ والخاصّ
300	اشارة
302	الأمر الأول في تعريف العامّ
304	الأمر الثاني في الفرق بين المطلق والعامّ
305	الأمر الثالث في عدم احتياج العامّ إلى مقدّمات الحكمة
307	الأمر الرابع في أقسام العموم
307	اشارة
309	تنبيه: في نقد كلام المحقّق الخراساني في وجه انقسام العموم
310	الأمر الخامس في الألفاظ الدالّة على العموم
312	الفصل الأول في حجّية العامّ المخصّص في الباقي
316	الفصل الثاني في سراية إجمال المخصّص إلى العامّ
316	التمسك بالعامّ في الشبهة المفهومية
318	التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقية للمخصّص اللفظي
319	حول الاستدلال على جواز التمسك بالعامّ في المقام
323	تتميم: في التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقية للمخصّص اللبّي
325	تبيهات:
325	التبيه الأول في التمسك بالعامّ إذا كان الخاصّ معللاً
325	التبيه الثاني في العامين من وجه المتنافي الحكم
326	التبيه الثالث في إحراز المصدّق بالأصل في الشبهة المصدّاقية
326	اشارة
329	التحقيق في جريان الأصل المحرز لموضوع العامّ

329	اشارة
329	الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة
330	الثانية: مناط الصدق والكذب في القضايا
331	الثالثة: القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع
332	الرابعة: ضرورة كون موضوع الحكم مفرداً
333	الخامسة: في اعتبارات موضوع العام المخصّص
334	التحقيق في المقام
338	التبني الرابع في التمسك بعمومات النذر وأمثاله لكشف حال الفرد
339	التبني الخامس التمسك بالعام لكشف حال الفرد عند الشك بين التخصيص والتخصّص
340	التبني السادس في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص لإجمال الخاصّ
342	الفصل الثالث هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص ؟
342	اشارة
343	الاستدلال على وجوب الفحص عن المخصّص بمعرضية العام للتخصيص
346	الاستدلال على وجوب الفحص عن المخصّص بالعلم الإجمالي
349	مقدار الفحص عن المخصّص
350	الفصل الرابع في عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين
350	اشارة
354	التحقيق في المقام
357	تتمّة: في ثمره النزاع
359	الفصل الخامس في تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده
363	الفصل السادس في تخصيص العام بالمفهوم
363	اشارة
363	المقام الأول: في المفهوم الموافق
367	المقام الثاني: في المفهوم المخالف
370	الفصل السابع في الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة

370	اشارة
370	المقام الأول: في إمكان الرجوع إلى الجميع
371	المقام الثاني: في حاله إثباتاً
376	المقصد الخامس في المطلق والمقيّد
376	اشارة
378	الفصل الأول في تعريف المطلق والمقيّد
381	الفصل الثاني في اسم الجنس والماهية وأقسامها
381	اشارة
386	تميم: في اسم الجنس وعلمه
389	الفصل الثالث في مقدّمات الحكمة
389	اشارة
392	تميم: في الأصل عند الشكّ في مقام البيان
393	الفصل الرابع في حمل المطلق على المقيّد
393	الصور المتصوّرة في ورود المطلق والمقيّد
394	تحرير محطّ البحث
395	أحكام الصور المهمّة في المسألة
402	الفهارس العامّة
402	اشارة
404	1 - فهرس الآيات الكريمة
406	2 - فهرس الأحاديث الشريفة
408	3 - فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام
410	4 - فهرس الأعلام
416	5 - فهرس الكتب الواردة في المتن
418	6 - فهرس مصادر التحقيق
430	7 - فهرس الموضوعات

موسوعة الامام الخميني قدس سره الشريف المجلد 2 منهاج الوصول الى علم الاصول المجلد 2

هوية الكتاب

عنوان واسم المؤلف: موسوعة الامام الخميني قدس سره الشريف المجلد 2 منهاج الوصول الى علم الاصول المجلد 2 / [روح الله الامام الخميني قدس سره].

مواصفات النشر: طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني قدس سره، 1401.

مواصفات المظهر: 334 ص.

الصقيع: موسوعة الامام الخميني قدس سره

ISBN: 9789642123568

حالة القائمة: الفيضا

ملاحظة: البليوغرافيا مترجمة.

عنوان: الخميني، روح الله، قائد الثورة ومؤسس جمهورية إيران الإسلامية، 1279 - 1368.

عنوان: الفقه والأحكام

المعرف المضاف: معهد الإمام الخميني للتحليل والنشر (س)

ترتيب الكونجرس: BP183/9/خ8 الف47 1396

تصنيف ديوي: 297/3422

رقم البليوغرافيا الوطنية: 3421059

عنوان الإنترنت للمؤسسة: <https://www.icpikw.ir>

ص: 1

المقدمة

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين

وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

وبعد، فلمّا انتهى بحثنا في أصول الفقه إلى مسألة الطلب والإرادة، المنتهية إلى مسألة الجبر والتفويض، أردنا أن نتركها لأهلها ومحلّها؛ لعدم إمكان أداء حقّها كما هو في هذه المظانّ؛ لكثرة مقدّماتها، ودقّة مطالبها، وبُعدها عن أفهام الأكثر.

إلّا أنّ إصرار بعض المولّعين بتتقيح المباحث ألجأني إلى التعرّض لبعض أطراف المسألة ممّا يناسب المقام، والإشارة إلى ما هو التحقيق ممّا ساق إليه البرهان، من غير ذكر البراهين غالباً؛ إيكالاً إلى العلم الأعلى المعدّ لتحقيق

هذه المباحث.

ولمّا رأيت أنّ المسألة مع ذلك صارت طويلة الذيل، أفرزتها من بين المباحث رسالة مفردة مشتملة على مقدّمة ومطالب.

ص: 1

اعلم: أنّ مبنى الاختلاف في الطلب والإرادة هو الاختلاف في الكلام النفسي، ومبنى ذلك هو اختلاف أصحاب الكلام في أوصاف الواجب تعالى شأنه. فذهبت الأشاعرة(1) إلى جانب الإفراط بإثبات صفات قديمة زائدة على ذاته تعالى، قائمة بها؛ قياماً حلولياً ثابتة لها في الأزل، والمعتزلة(2) إلى جانب التفريط من نفي الصفات عنه تعالى؛ قائلين: إنّ ذاته نائبة مناب الصفات، من قبيل «خذ الغايات، واترك المبادي».

والقول الفحل الوسط(3) هو إثبات الصفات المتّحدة مع الذات؛ لأنّ صرف الوجود صرف كلّ كمال وجمال، لا تشدّ عنه حيثية كمالية، بل يرجع كلّ كمال

ص: 2

-
- 1- المطالب العالية 3: 223 - 224؛ شرح المقاصد 4: 69 - 77؛ أنظر شرح المواقف 8: 44 - 49.
 - 2- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار: 80 و118؛ الملل والنحل 1: 49؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 3: 558.
 - 3- الشفاء، الإلهيات: 362؛ الحكمة المتعالية 6: 133؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 3: 552.

وجمال إلى حقيقة الوجود بحسب الخارج، وإلا يلزم الأصلان أو الأصول، والتركيب في ذاته، والخلف في صرافة الوجود، والإمكان في الوجود الواجبي... إلى غير ذلك ممّا يطول ذكرها وذكر البراهين عليها.

ولمّا انتهى بحثهم إلى الكلام طال الشاجر بين الفريقين، ولعلّ تسميتهم بالمتكلّمين لذلك.

فذهبت المعتزلة(1) ومتكلّموا الإمامية(2) إلى أنّ توصيف الباري بالمتكلّم لأجل إيجاده الكلام في شيء مثل شجرة موسى عليه السلام، أو نفس نبيّ، أو ملك.

وقال بعض أهل التحقيق(3): إنّ إطلاقه عليه لقيام التكلّم به، لا الكلام؛ قياماً صدورياً لا حلولياً، كما أنّ إطلاقه علينا أيضاً كذلك، إلا أنّ الفرق: أنّ إيجادنا

بالآلة، دونه تعالى.

وذهبت الأشاعرة(4) إلى أنّ كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف، بل هو معنى قائم بذاته تعالى في الأزل، يسمّى الكلام النفسي، وهو مدلول الكلام اللفظي المركّب من الحروف، ومنه الطلب القائم بنفسه، وهو غير الإرادة.

والقول الحقّ الموافق للبرهان: أنّ إطلاق المتكلّم عليه تعالى ليس لذاك ولا لذا.

ص: 3

1- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار: 365؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل 7: 3.

2- كشف المراد: 289؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 208؛ گوهر مراد: 275.

3- الحكمة المتعالية 7: 4؛ نهاية الدراية 1: 261 - 268.

4- المطالب العالية 3: 201؛ شرح المواقف 8: 93؛ شرح المقاصد 4: 147.

أما فساد قول المعتزلة: فلأن إحداهن الكلام المتجدد والمتصرم بلا وسط مستلزم لمفاسد كثيرة؛ منها التجدد في صفاته وذاته، تعالى عنه. وقضية إحياء الوحي وإنزال الكتب إلى الأنبياء والمرسلين عليهم السلام من العلوم العالية الربانية التي قلما يتفق لبشر أن يكشف مغزاها كتكلمه تعالى مع موسى عليه السلام، ولقد أشار إلى بعض أسرارها قوله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (1) وقوله تعالى: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (2) وقوله تعالى: (إِنَّهُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (3) إلى آخره، فأشار إلى كيفية الوحي ونزول الكتاب بوجه موافق للبرهان، غير منافٍ لتنزيهه تعالى عن شوب التغيير، ووصمة الحدوث.

ولعمري إن الأسرار المودعة في هذا الكلام الإلهي المشير إلى كيفية الوحي، ودنور روحانية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى مقام «التدلي»، والمقام المعبر عنه ب (قاب قوسين)، وما يشار إليه بقوله: (أَوْ أَدْنَى) (ثم تحقق الوحي، مما لم يصل إليه فكر البشر إلا الأوحدي الراسخ في العلم بقوة البرهان المشفوع إلى الرياضات ونور الإيمان.

والمقصود: دفع توهم كونه تعالى متكلماً بإيجاد الكلام المتصرم في

ص: 4

1- الشعراء (26): 193 - 194.

2- الواقعة (56): 77 - 79.

3- النجم (53): 4 - 11.

شجرة أو غيرها، أو بقيام التكلم به قياماً صدورياً، والفرق بيننا وبينه: أن إيجادنا بالآلة وإيجاده بغيرها؛ فإن ذلك أيضاً ملازم للتصرّم والتغيّر في الصفات والذات.

وما قرع سمعك من بعض أصحاب الحديث(1) اغتراراً بطواهر بعض الأحاديث من غير الغور إلى مغزاها - من كون إرادته تعالى حادثة مع الفعل، ومن صفات الفعل - ممّا يدفعه البرهان المتين، جلّ جنبه تعالى أن يكون في ذاته خلواً عن الإرادة التي هي من صفات الكمال للموجود بما أنه موجود، وكونه كالطباع في فعله الصادر من ذاته؛ للزوم التركيب في ذاته، وتصوّر ما هو الأكمل منه، تعالى قدسه.

شكّ ودفع: ربّما يقال(2): إن إرادته تعالى لا يمكن أن تكون عين علمه تعالى؛ فإنّه يعلم كلّ شيء، ولا يريد شراً ولا ظلماً ولا شيئاً من القبائح، فعلمه

متعلّق بكلّ شيء دون إرادته، فعلمه غير إرادته، وعلمه عين ذاته، فيجب أن تكون إرادته غير ذاته، فهو مريدٌ، لا بإرادة ذاتية (أزلية - خ. ل)، وعالم بعلم ذاتي.

فيدفع بما في مسفورات أنمة الفلسفة(3) بأنّ إفاضة الخيرات غير منافية لذات الجواد المطلق، بل اختيارها لازم ذاته، وكون إفاضة الخيرات مرضياً بها بحسب ذاته هو معنى إرادته، ووزان الإرادة المتعلّقة بالخيرات بالإضافة إلى العلم وزان

ص: 5

1- الكافي 1: 111 - 112؛ التوحيد، الصدوق: 148.

2- الكافي 1: 111 - 112.

3- القبسات: 325؛ الحكمة المتعالية 6: 343 - 344.

السمع والبصر؛ فإنَّهما عين ذاته تعالى مع أنَّهما متعلَّقان بالمسموعات والمبصرات.

فذاته تعالى علم بكلِّ معلوم، وسمع بكلِّ مسموع، وبصر بكلِّ مُبْصَر. وكذلك الإرادة الحَقَّة مع كونها متعلَّقة بالخيرات عين ذاته.

ولنا مسلك آخر في دفعه نشير إليه إجمالاً، والتفصيل - كالبرهان عليه - موكول إلى محلّه (1)، وهو: أنَّ العلم الذي هو عين ذاته تعالى - وهو كشف

تفصيلي في عين البساطة والوحدة حقيقته حقيقة الوجود الصرف الجامع لكلِّ وجود بنحو الوحدة والكشف التامّ المتعلِّق بتبع كشفه عن الأشياء - إنَّما هو كشف عن الوجود بما هو وجود بالذات.

وجهات الشرور والنقائص الراجعة إلى الأعدام لا يمكن أن يتعلَّق بذاتها العلم بالذات؛ لنقص فيها، لا في العلم. وإنَّما يتعلَّق العلم بها بوجه على جهة التبعية وبالعرض، كما أنَّ الإرادة أيضاً متعلَّقة بها كذلك، فوزان الإرادة بعينها وزان العلم في التعلُّق الذاتي والعرضي.

فما قيل (2): من أنَّ العلم يتعلَّق بكلِّ شيء دون الإرادة، غير تامٍّ، بل كلُّ ما يتعلَّق به العلم بالذات تتعلَّق به الإرادة كذلك، وكلُّ ما يتعلَّق به بالعرض تتعلَّق هي أيضاً به بالعرض.

فتحصّل ممَّا ذكر: أنَّ الإرادة فيه تعالى من صفات الذات. نعم هذه الإرادة

المتصرّمة المتجدّدة التي لنا منفيّة عنه تعالى، كما أنَّ سائر الأوصاف بحدودها

ص: 6

1- راجع الحكمة المتعالية 6: 344.

2- تقدّم تخريجه في الصفحة 5، الهامش 1.

الإمكانية منفيّة عنه. وللأخبار الواردة(1) في المقام، الموهمة خلاف ما ذكرنا توجيه لطيف لا يسع المقام ذلك.

وبالجملة، فلا يمكن إثبات التكلّم له تعالى بما ذكره المعتزلة، وتبعه بعض الإمامية.

كما أنّ ما ذهب إليه الأشاعرة(2)، من قيام صفات على ذاته - ومنها الكلام - باطل؛ فإنّ القيام الحلولي مستلزمٌ للقوّة والنقص والتركيب، تعالى عنه. كما أنّ خلوّ الذات عن صفات الكمال مستلزم لذلك، ولكونه تعالى ذا ماهية، ولانقلاب الوجوب الذاتي إلى الإمكان، إلى غير ذلك من المفاسد.

نعم، إنّ تعالى متكلّم بوجه آخر - حتّى في مرتبة ذاته - يعرفه الراسخون في الحكمة(3) ولو أطلق على ذلك، الكلام النفسي لا مشاحة فيه، لكن الأشعري لا يستشعره، وأفهام أصحاب الكلام من المعتزلة والأشاعرة بعيدة عن طور هذا الكلام، والإعراض عنه أولى.

ص: 7

1- الكافي 1: 109 - 110 / 3 - 7؛ التوحيد، الصدوق: 146 - 148 / 15 - 19، و336 - 337 / 1 - 5.

2- المطالب العالية 3: 223؛ شرح المقاصد 4: 69؛ أنظر شرح المواقف 8: 44.

3- راجع الحكمة المتعالية 7: 4 - 5؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 3: 634.

المطلب الأول في المهمّة ممّا استدَلّ به الأشعري على مطلوبه

وهو أمور:

الاستدلال بالأوامر الامتحانية على اختلاف الطلب والإرادة

منها(1): أنّ الطلب اللفظي قد يتحقّق من غير أن تكون الإرادة مبدأً له، كالأوامر الامتحانية والإعذارية، ولا بدّ له من مبدأ، وليس من الصفات النفسانية شيء يصلح للمبدئية له إلاّ الطلب النفساني القائم بالنفس، فإذا ثبت إمكانه في موردٍ فليكن كذلك في سائر الموارد، بل في مطلق الكلام؛ طلباً كان أو لا.

والجواب عنه: أمّا في الأوامر الامتحانية والإعذارية فينا، فالمبدأ هو الإرادة. بيانه: أنّ كلّ فعل اختياري صدر ممّا مسبق بالتصوّر والتصديق بالفائدة بنحو؛ فإن كان موافقاً لتمايلات النفس ومشتهياتها، تشتاق إليه وبحسب اختلاف

ص: 8

1- شرح المقاصد 4: 149؛ شرح المواقف 8: 94.

مراتب الملائمة يشتد الاشتياق إليه، ثم بعد الاشتياق قد تختاره وتصطفيه فتعزم

على إتيانه وتهم إليه فتحرك الأعضاء التي تحت سلطانها نحوه فتأتي به. وإن لم يكن ملائماً لمشتهاها لكنّ العقل يرى أصلحية تحقّقه وإتيانه يحكم - على رغم مشتهايات النفس - بإتيانه، فتختار النفس وجوده وتعزم عليه وتهم وتحرك الأعضاء، كشرب الدواء النافع وقطع اليد الفاسدة، فإنّ العقل يحمل النفس على الشرب والقطع مع كمال كراهتها.

فما في كلام القوم: من أنّ الإرادة هو الاشتياق الأكيد(1) أو أنّ الاشتياق من مقدّماتها(2) ليس على ما ينبغي، بل ليس التصديق بالفائدة أيضاً من المقدّمات الحتمية، ولا يسع المقام تفصيل ذلك.

ثمّ إنّ الأوامر الصادرة من الإنسان، من جملة أفعاله الاختيارية الصادرة منه بمباديها. والفرق بين الأوامر والنواهي الامتحانية والإعذارية وبين غيرها ليس في المبادي ولا في معاني الأوامر والنواهي؛ فإنّها بما هي أفعال اختيارية محتاجة إلى المبادي من التصوّر إلى تصميم العزم وتحريك عضلة اللسان، والهيئة مستعملة في كليهما استعمالاً إيجابياً؛ أي تكون مستعملة في البعث إلى المتعلّق أو الزجر عنه، وإنّما الفارق بينهما بالدواعي والغايات، فالداعي للأوامر الغير الامتحانية وما يكون باعثاً للأمر وغاية له هي الخاصية المدركة من

ص: 9

1- راجع شرح المنظومة، قسم الحكمة 3: 647؛ أنظر كفاية الأصول: 86؛ فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 132؛ نهاية الدراية 1: 279.

2- راجع كشف المراد: 123؛ گوهر مراد: 250؛ بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الأملي 1: 207.

المتعلّقات، فالداعي إلى الأمر بإتيان الماء للشرب هو الوصول إلى الخاصّة المدركة. وأمّا الداعي إلى الأوامر الامتحانية والإعذارية فهو امتحان العبد واختباره أو إعداره نفسه.

فما ذهب إليه الأشعري من أنّ المبدأ لها ليست الإرادة⁽¹⁾، إن كان مراده إرادة الفعل الصادر من المأمور فهو صحيح، لكن في الأوامر الغير الامتحانية أيضاً لا تتعلّق الإرادة بالفعل الصادر من المأمور؛ لأنّ فعل الغير ليس متعلّقاً لإرادته،

وإن كان مراده إرادة بعث الغير إلى الفعل فهي حاصلة في الأوامر الامتحانية والإعذارية أيضاً، إلا أنّ الدواعي مختلفة فيها وفي غيرها، كما أنّ الدواعي في مطلق الأوامر مختلفة.

وبالجملة: ما هو فعل اختياري للآمر هو الأمر الصادر منه وهو مسبق بالمبادي الاختيارية، سواء فيه الأوامر الامتحانية وغيرها.

هذا كلّ في الأوامر الصادرة من الموالي العرفية.

أمّا الأوامر والنواهي الإلهية ممّا أوحى الله إلى أنبيائه، فهي ليست كالأوامر الصادرة ممّا في كيفية الصدور ولا في المعلّلية بالأغراض والدواعي؛ لأنّ الغايات والأغراض والدواعي كلّها مؤثّرات في الفاعل وبصير هو تحت تأثيرها وهو غير معقول في المبادي العالية الروحانية، فضلاً عن مبدأ المبادي جلّت عظمتها؛ لاستلزامه للقوّة التي حاملها الهيولى، وتركّب الذات من الهيولى والصورة والقوّة والفعل والنقص والكمال وهو عين الإمكان والافتقار تعالى عنه،

ص: 10

1- تقدّم تخريجه في الصفحة 8، الهامش 1.

فما هو المعروف بينهم «أنَّه تعالى يفعل للنفع العائد إلى العباد»⁽¹⁾، مشترك في الفساد والامتناع مع فعله للنفع العائد إليه.

ولا يلزم ممّا ذكرنا أن يكون فعله لا لغرض وغاية فيكون عبثاً؛ لأنَّ الغاية في فعله وهو النظام الأتمّ التابع للنظام الربّاني هو ذاته تعالى، والفاعل والغاية فيه تعالى واحد لا يمكن اختلافهما، لا بمعنى كونه تعالى تحت تأثير ذاته في فعله؛ فإنّه أيضاً مستحيل لوجوه، بل بمعنى أنّ حبّ ذاته مستلزم لحبّ آثاره استجراراً وتبعاً لا استقلالاً واستبداداً، فعلمه بذاته علم بما عدها في مرتبة ذاته،

وعدّة لعلمه بما عدها في مرآة التفصيل، وحبّه بذاته كذلك، وإرادته المتعلقة بالأشياء على وجه منزه عن وصمة التغيّر والتصرّم لأجل محبوبية ذاته وكونها مرضيّة، لا محبوبية الأشياء وكونها مرضيّة استقلالاً، وإلى ذلك أشار الحديث القدسي المعروف: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ»⁽²⁾ فحبّ ظهور الذات ومعروفيتها حبّ الذات لا الأشياء.

وليعلم: أنّ إحياء الوحي وإنزال الكتب وإرسال الرسل جزء من النظام الأتمّ الكياني التابع للنظام الأجل الربّاني، وكيفية تعلّق الإرادة بها ككيفية تعلّقها بالنظام الكياني بنحو التبعية والاستجرار للنظام الربّاني؛ أي حضرة الأسماء والصفات وهي الكنز المخفيّ المحبوب بالذات، والمحبّ والمحبوب والحبّ عين الذات.

ص: 11

1- كشف المراد: 306؛ نهج الحقّ وكشف الصدق: 89؛ گوهر مراد: 308؛ شرح المواقف 8: 203.

2- جامع الأسرار: 102؛ كلمات مكنونة: 33؛ بحار الأنوار 84: 344.

فتحصّل ممّا ذكرنا وهن تمسّك الأشعري لإثبات مطلوبه بالأوامر الامتحانية؛ فإنّه مع ما عرفت بطلانه لو فرض كلام نفسي وطلب نفسي لنا فيها، لا يمكن تصوّره في ذات القيوم الواجب جلّ وعلا، وهل هذا إلاّ قياس الحقّ بالخلق، والتراب وربّ الأرباب، ولعلّ النملة ترى أنّ لله تعالى رُبانين(1).

كما اتّضح وهن كلام المحقّق الخراساني رحمه الله عليه (2)؛ من أنّه ليس في الأوامر الامتحانية إرادة حقيقية ولا طلب حقيقي، بل فيها إرادة إنشائية وطلب إنشائي؛ فإنّه - مضافاً إلى ما عرفت - يرد عليه أنّه لا معنى محصّل للإرادة الإنشائية، بل لا معنى للوجود الإنشائي والاعتباري للحقايق المتحقّقة كالسمااء والأرض والإنسان. نعم، يعتبر العقلاء أموراً لا حقيقة لها لمسيس الحاجة إليها، كالزوجة والملكية وسائر الاعتبارات، فليس للإرادة والطلب فرد حقيقي وفرد إنشائي.

الاستدلال بتكليف العماء على اختلاف الطلب والإرادة

ومن متمسّكات الأشاعرة(3) لإثبات اختلاف الطلب والإرادة: أنّه يلزم بناءً

على اتّحادهما في تكليف الكفّار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان: إمّا أن لا يكون تكليف جدّي وهو فاسد بالضرورة، أو تخلف مراد الله تعالى عن إرادته

ص: 12

-
- 1- الأربعون حديثاً، الشيخ البهائي: 81؛ القبسات: 343؛ الرواشح السماوية: 206؛ علم اليقين 1: 74.
 - 2- كفاية الأصول: 86.
 - 3- المحصول في علم أصول الفقه 1: 252.

وهو أفسد، وحيث لا بدّ في هذه التكاليف من مبدأ ولا يمكن أن يكون الإرادة، وليس شيء آخر مناسباً للمبدئية غير الطلب، فهو مبدأ. وبعبارة أخرى: لو كانت الإرادة الواجبة مبدأً للطلب اللفظي لزم حصول المطلوب بالضرورة؛ لا امتناع تخلف مراده تعالى عن إرادته. ولمّا رأينا التخلف علمنا أنّ المبدأ غيرها، ولم يكن غير الطلب صالحاً لها فهو المبدأ، فيكون في سائر الموارد أيضاً كذلك.

وأجاب المحقّق الخراساني رحمه الله عليه (1) عنه بكلام مجمل ثمّ أردفه ب- «إن قلت قلت»، حتّى انتهى الأمر إلى عويصة الجبر والتفويض، وأجاب عنها بما يزيد الإشكال، فلا محيص عن طرح المسألة على ما هي عليها وبيان الحقّ فيها إجمالاً.

فيتمّ الكلام في ضمن فصول:

ص: 13

1- كفاية الأصول: 88 - 89.

فصل : في مسألة الجبر والتفويض

إنّ المسألة بما هي معنونة في مسفورات أهل الكلام فرع من فروع أصل المسألة العقلية ونطاق البحث العقلي أوسع منه بل من بين السماء والأرض كما سيّضح، ولعلّه إليه الإشارة فيما ورد أنّ بين الجبر والتفويض منزلة أوسع ممّا بين السماء والأرض (1)، تأمل.

فقول: هل المعلولات الصادرة من عللها، والآثار والخواصّ المترتبة على الأشياء، والمسببات المربوطة بالأسباب، والأفعال الصادرة عن الفواعل - سواء في عالم الملك أو الملكوت، والمجرّدات أو المادّيات، وسواء صدرت عن الفواعل الطبيعية كإشراق الشمس وإحراق النار، أو الحيوانية والإنسانية، أو الآثار والخواصّ المترتبة على الأشياء كحلاوة العسل ومرارة الحنظل، وسواء كان الفاعل مختاراً أو لا، وبالجملة: كلّ ما يترتب على شيء بأيّ نحو كان - هل هو مترتب عليه وصادر منه على سبيل الاستقلال والاستبداد؛ بحيث لا يكون للحقّ - جلّ شأنه - تأثير فيها، وإنّما شأنه تعالى خلق المبادي فقط، ونسبته إلى العالم كالبناء والبناء؛ بحيث يكون بعد الإيجاد منعزلاً عن التأثير والتدبير، ويكون الشمس في إشراقها والنار في إحراقها والإنسان في أفعاله والملائكة في شؤونها مستقلّات ومستبدّات ويكون وجود الباري وعدمه - العياذ بالله - في

ص: 14

فاعلية العبد ومنشئية الموجودات للآثار على السواء، وأنه تعالى أوجد العقل مثلاً وفوض الأمر إليه أو أوجد المكلف وفوض أفعاله إليه.

أو أنه تعالى كما هو فاعل المبادي فاعل للآثار بلا وسط ولا فاعلية ولا تأثير لشيء من الأشياء، ولا علية لموجود بالنسبة إلى غيره، ولا خاصية لموجود، بل الأشياء كلها منعزلة عن العلية والتأثير والخواص والآثار، ولكن جرت عادة الله بإيجاد أشياء عقيب أشياء كالإشراق عقيب وجود الشمس، والإحراق عقيب النار، والإرادة والقدرة في الإنسان، والفعل عقيب الإرادة، والعلم بالنتائج عقيب الأقيسة، والأشياء كلها على السواء في عدم التأثير لكن الجاهل بالواقع يرى ترتب الآثار على المؤثرات غفلة عن حقيقة الأمر، حتى أن قوله: كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم لا ينتج كل إنسان جسم، وكانت نسبتها إلى النتيجة كنسبة ضرب فعل ماضٍ ويضرب فعل مضارع بالنسبة إليها لكن جرت عادة الله على إيجادها عقيب الأوليين لا الأخيرتين؟

فالتفويضي يرى انعزاله تعالى عن التأثير مطلقاً إلا في المبادي(1)، والجبري يرى انعزال الخلق عنه واستناد الكل إليه تعالى بلا وسط وينحو المباشرة(2).

ص: 15

1- المغني في أبواب التوحيد والعدل 8: 3؛ أنظر نقد المحصل: 325؛ كشف المراد: 308.

2- شرح المقاصد 4: 223؛ أنظر شرح المواقف 8: 145.

فصل : في إبطال مذهبي التفويض والجبر

أمّا التفويض: فلأنّ استقلال موجود في الإيجاد إنّما يعقل إذا سدّت العلة جميع الأعدام الممكنة على المعلول وإلاّ لم يكن مستقلاًّ فيه، فإذا توقّف وجود المعلول على ألف شرط وكان في قدرة الفاعل إيجاد ما عدا واحد منها، فسدّ عدم المعلول من ناحية ما عدا الواحد منها، لم يكن علةً تامّةً مستقلّةً ولا فاعلاً بالاستبداد والاستقلال في الإيجاد. وهذه المقدّمة ضرورية لا تحتاج إلى الإثبات. ومن الأعدام الممكنة على المعلول عدمه بعدم فاعله ومقتضيه، وليس في شأن ممكن من الممكنات مجرداً كان أو مادياً سدّ هذا العدم وإلاّ انقلب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات.

وأيضاً المعلول بالذات في الفاعل الإلهي؛ أي فاعل الوجود، بتمام هويته وحقّ حقيقته وذاتيته متعلّق ومفتقر إلى العلة، ويكون ذاته بذاته عين الافتقار والتعلّق وصرف الربط والاحتياج، ولو كان شيئاً له الافتقار حتّى يكون افتقاره زائداً على ذاته وتعلّقه بالعلة عارضاً على أصل هويته يلزم أن يكون واجباً في وجوده وجوهره وعرضه المعلولية، وهو واضح الاستحالة.

ومرادنا من المعلول بالذات هو وجود الممكن الذي هو أثر جعل الجاعل، وإلاّ فالماهيات ليست مجعولةً ولا موجودةً إلاّ بالعرض؛ لكونها اعتبارات وانتزاعات من حدود الوجود، والوجود المعلولي ذاته الافتقار والتعلّق، ولو

استغنى في حيشية من الحيشيات لانقلب من الإمكان والافتقار الذاتي إلى الوجوب والاستغناء، وهو مستحيل بالضرورة.

وأيضاً المستقل في الإيجاد لا بد وأن يكون مستقلاً في الوجود؛ لأن الإيجاد

فرع الوجود، ولا يمكن أشرفيته عنه، فالتفويض بمعنى جعل ممكن مستقلاً في الفاعلية مستحيل ومستلزم للانقلاب المستحيل، سواء في ذلك المجرد والمادي، والفاعل المختار وغيره، فلا يعقل تفويض الإيجاد والفعل والأثر والخواص إلى موجود (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْأَلُ بِهِمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ * مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (1)).

وأما إبطال الجبر: فمع أن تحقيقه كت تحقيق إبطال التفويض على ما هو عليه موكول إلى بيان مقدمات مبرهنة في العلم الأعلى، لكن لا محيص عن الإشارة إلى بعض الوجوه منه.

منها: أن الوجود لـ ما كان أصلاً في التحقق وبسيطاً لا جنس له ولا فصل، ومن ذاته أن يكون ذا مراتب ومشككاً بالتشكيك الخاص، فلا محالة يتعلق كل مرتبة ناقصة بالمرتبة المتلوّة تعلقاً ذاتياً غير متجافية عنها؛ بحيث يكون تعلقها

بمرتبة أخرى غيرها موجباً ومساوقاً للانقلاب الذاتي المستحيل، ومقدمات هذا البرهان تطلب من مظانته (2).

ص: 17

1- الحجج (22): 73 - 74.

2- راجع الحكمة المتعالية 1: 38 و50 و427؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 64 و105 و179.

ومنها: أنه تعالى لَمَا كان بسيطاً في غاية البساطة، وجميع صفاته وشؤونه الذاتية يرجع إلى الوجود الصرف البسيط، فلا يتصوّر في ذاته وصفاته التجدد والتصرّم والتغيّر، وإلاّ لانتقلب البسيط مركّباً، والفعلية الصرفة قوّة، والوجوب بالذات إمكاناً. ولازم بساطة الذات والصفات أنّ ما يصدر منه يكون صادراً من حاقّ ذاته وتمام هويته وصرف حقيقته، فلو صدر المتجدّدات والمتصرّمات عنه تعالى من غير وسط وبالمباشرة والمزاولة يلزم منه التصرّم والتغيّر في ذاته وصفاته التي هي ذاته.

وقد تقدّم (1) فساد كون الإرادة من صفات الفعل لا الذات، فما صدر عنه تعالى لا يمكن أن يصدر من إرادته لا من ذاته، أو من ذاته دونها فإنّها عين ذاته، فإذن صدور المتغيّر والمتصرّم منه تعالى مستلزم لحدوث القديم، أو قدم الحادث بالذات وثبات المتغيّر بالذات.

ومنها: أنّ صدور الكثير بلا وسط عن الواحد البسيط من جميع الجهات مستلزم للتركيب والتكثير فيه وهو خلف.

وما قيل: إنّ ذلك مستحيل في غير الفاعل المختار وأمّا هو فله أن يفعل باختياره كلّ ما أراد (2)، فليس بشيء؛ فإنّ الاختيار والإرادة عين الذات البسيطة

وما صدر عنهما صدر عنها، وتحقّق الكثرة والتجدّد في الإرادة عين تحقّقهما في الذات. وقياس إرادته تعالى وفعله الإرادي وكذا صدور الفعل عنه تعالى على الإنسان مع الفارق. وغالب الاشتباهات منشأه هذا القياس الباطل، فأين

ص: 18

1- تقدّم في الصفحة 5.

2- أنظر كشف المراد: 116 و178؛ شرح المواقف 4: 125.

الإنسان الناقص الكثير المتكثّر المتغيّر المتصرّم ذاتاً وصفاتاً وربّ الأرباب

البسيط الذات والصفات!؟ وما قد يتوهم أنّه يلزم من ذلك قصور في قدرته تعالى ومغلولية يده(1)، فاسد سيأتي ما يدفعه.

ومنها: أنّ حقيقة الوجود ذاتها عين منشأية الآثار، ولا يمكن سلب الأثر مطلقاً عن ذاته لمساوقته لسلب ذاته، فلا يمكن أن يكون موجود مسلوباً عنه الآثار، بل سلب الأثر عن وجود مستلزم لسلبه عن كافة الوجودات حتّى وجود الواجب لبساطة حقيقة الوجود واشترائه المعنوي، فتدبر جيّداً.

ص: 19

1- المطالب العالية 4: 389؛ أنظر نقد المحصّل: 300؛ كشف المراد: 116 و283؛ شرح المواقف 8: 49 - 61.

فصل : في بيان المذهب الحقّ

وهو الأمر بين الأمرين والمنزلة بين المنزلتين، وفيه طرق:

منها: أنّه بعد ما علم أنّ التفويض وهو استقلال الممكن في الإيجاد والفاعلية، والجبر وهو سلب التأثير عن الموجود ومزاولته تعالى للأفعال والآثار مباشرة وبلا وسط، مستحيلان، أتضح سبيل الأمر بين الأمرين وهو كون الموجودات الإمكانية مؤثّرات لكن لا بالاستقلال، وفيها الفاعلية والعليّة والتأثير لكن من غير استقلال واستبداد. وليس في دار التحقّق فاعل مستقلّ سوى الله تعالى.

وسائر الموجودات كما أنّها موجودات لا-بالاستقلال بل روابط محضّة ووجودها عين الفقر والتعلّق ومحض الربط والفاقة تكون في الصفات والآثار والأفعال كذلك. فمع أنّها ذات صفات وآثار وأفعال لم تكن مستقلّات في شيء منها كما تقدّم برهانه(1).

فمن عرف حقيقة كون الممكن ربطاً محضاً عرف أنّ فعله مع كونه فعله فعل الله سبحانه. فالعالم بما أنّه ربط صرف وتعلّق محض ظهور قدرة الله وإرادته وعلمه وفعله، وهذا عين المنزلة بين المنزلتين والأمر بين الأمرين.

ولعلّه إليه أشار في قوله - وهو الحقّ - : (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ

ص: 20

1- تقدّم في الصفحة 16.

رَمَى (1) حيث أثبت الرمي من حيث نفاه فقال: «رميت وما رميت»، فإن الرمي كونه منه لم يكن بقوته واستقلاله بل بقوة الله وحوله، وقوله: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (2) فأثبت المشيئة لله من حيث كونها لهم، لا بأن يكون المؤثر مشيئتين أو فعلين بالاشتراك بل بما أن مشيئة الممكن ظهور مشيئته تعالى وعين الربط والتعلق بها.

تنبيه: في شرك التفويضي وكفر الجبري

التفويضي أخرج الممكن عن حده إلى حدّ الواجب بالذات فهو مشرك، والجبري حطّ الواجب تعالى عن علوّ مقامه إلى حدود بقعة الإمكان فهو كافر، ولقد سمّى مولانا عليّ بن موسى الرضا القائل بالجبر كافراً، والقائل بالتفويض مشركاً على رواية صدوق الطائفة كما عن «عيونه» (3)، والأمر بين الأمرين هو الطريقة الوسطى التي للأمة المحمدية صلى الله عليه وآله وسلم وهي حفظ مقام الربوبية والحدود الإمكانية.

فالجبري ظلم الواجب حقّه بل الممكنات حقّها، والتفويضي كذلك، والقائل بالأمر بين الأمرين أعطى كلّ ذي حقّ حقّه. الجبري عينه اليمنى عمياء فسرى عماه منها إلى اليسرى، والتفويضي عينه اليسرى عمياء فسرى منها إلى اليمنى، والقائل بالمنزلة بين المنزلتين ذو العينين. الجبري مجوس هذه الأمة حيث نسب

ص: 21

1- الأنفال (8): 17.

2- الإنسان (76): 30؛ التكوير ((81)): 29.

3- عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 124 / 17؛ بحار الأنوار 5: 12 / 18.

الخصائص (الخبائث - خ. ل) والنقائص إلى الله تعالى، والتفويضي يهود هذه الأمة حيث جعل يد الله تعالى مغلولة (عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) (1) والقائل بالأمر بين الأمرين على الحنفية الإسلامية.

إرشاد: في استناد الأفعال إلى الله

مع أنّ أثر كلّ ذي أثر وفعل كلّ فاعل منسوب إلى الله تعالى وإليها كما عرفت، لكن خيراتها وحسناتها وكمالاتها وسعاداتها كلّها من الله وهو تعالى أولى بها منها، وشروطها وسيئاتها ونقائصها وشقاواتها ترجع إلى نفسها وهي أولى بها منه تعالى؛ فإنّه تعالى لمّا كان صرف الوجود فهو صرف كلّ كمال وجمال، وإلاّ يلزم عدم كونه صرفاً وهو يرجع إلى التركيب والإمكان، وأيضاً يلزم منه أن يكون في التحقّق أصلاً: الوجود ومقابله، مع أنّ مقابله العدم والماهية، وحالهما معلومة.

فهو تعالى صرف الوجود وصرف كلّ الكمالات، والصادر من صرف الوجود لا يمكن أن يكون غير الوجود والكمال، والنقائص والشروط لوازم ذوات المعاليل من غير تخلّل جعل؛ لعدم إمكان تعلّقه إلاّ بالوجود وهو نفس الكمال والسعادة والخير.

فالخيرات كلّها مجعولات ومبدأ الجعل فيها هو الحقّ تعالى، والشروط التي في دار الطبيعة المظلمة من تصادمات الماديات وضيق عالم الطبيعة وكلّها ترجع إلى عدم وجود أو عدم كماله. والأعدام مطلقاً غير متعلّقة للجعل، بل المضافة منها من لوازم المجعول، وتضائق دار البوار، وتصادم المسجونين في سجن

ص: 22

الطبيعة وسلاسل الزمان، فكُلُّها ترجع إلى الممكن.

فما أصابك من حسنة وخير وسعادة وكمال فمن الله، وما أصابك من سيئة وشرّ ونقص وشقاء فمن نفسك (1). لكن لَمَّا كانت النقائص والشُرور اللازمة للوجودات الإمكانية من قبيل الأعدام المضافة، والحدود والماهيات كان لها وجود بالعرض، وما كان كذلك فمن عند الله لكن بالعرض، فالخيرات من الله بالذات ومنسوبة إلى الممكنات بالعرض، والشُرور من الممكنات بالذات ومنسوبة إليه تعالى بالعرض، فحينئذٍ يصحّ أن يقال: كلُّ من عند الله، فإنّه لولا الإيجاد والإفاضة وبسط الخيرات لم يكن وجود ولا حدّه ولا طبيعة ولا ضيقها. ولعلّ تغيير الأسلوب وتخلّل لفظة «عند» في قوله تعالى: «قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ (2)» للإشارة إلى المجعولية بالعرض.

تمثيل

والمثال يقرب من وجه لا من جميع الوجوه. إذا أشرقت الشمس على مرآة ووقع النور منها على جدار، فنور الجدار ليس من المرآة بذاتها لعدم نور لها، ولا من الشمس المطلقة أي بلا وسط وبلا قيد، بل هو نور شمس المرآة، فمن نظر إلى المرآة غافلاً عن الشمس يزعم كونه للمرآة، ومن نظر إلى الشمس غافلاً عن المرآة يزعم كونه من الشمس بلا وسط، ومن كان ذا العينين يرى الشمس والمرآة، يرى أنّ النور من شمس المرآة ومع ذلك يحكم بأنّ النور - وما هو من

ص: 23

1- راجع النساء (4): 79.

2- النساء (4): 78.

سنخه - للشمس بالذات وللمرآة بالعرض، ومحدودية النور حسب حدّ المرآة للمرآة بالذات وللنور بالعرض، ومع ذلك لولا الشمس وإشراقها لم يكن نور ولا حدّ، فالنور وحدّه من عند الشمس.

فالأنوار الطالعة من أفق عالم الغيب إنّما هي لنور الأنوار، (وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ (1)). فنور الوجود من حضرة الرحموت وظلّ نور الله تعالى؛ (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (2))، ولا نور إلاّ نوره ولا ظهور إلاّ ظهوره ولا وجود إلاّ وجوده ولا إرادة إلاّ إرادته ولا حول ولا قوّة إلاّ به وإلاّ بحوله وقوّته، والحدود والتعيّنات والشُرور كلّها من حدود الإمكان ومن لوازم الذوات الممكنة وضيق المادّة وتصادم المادّيات.

تمثيل أقرب

فانظر قوى النفس المنبثّة في تلك الصيصية البدنية من غيبها، فإنّها بما هي متعلّقات بذات النفس وروابط محضّة بها فعلها فعل النفس، بل هي ظهورها وأسمائها وصفاتها، فمع صحّة نسبة الرؤية إلى البصر، والسمع إلى السمع وهكذا، تصحّ نسبتها إلى النفس فبالسمع تسمع وبالبصر تبصر، فلا يصحّ سلب الانتساب عن القوى ولا عن النفس؛ لكونها روابطها وظهورها. وليعلم أنّ فناء نور الوجود في نور الأنوار أشدّ من فناء قوى النفس فيها بما لا نسبة بينهما؛ لأنّ النفس بما أنّها موجودة متعيّنة ذات ماهية وحدّ - والماهية من ذاتها التباين

ص: 24

1- النور (24): 40.

2- النور (24): 35.

والغيرية - تُصحَّح الغيرية والتباين مع قواها، ومع ذلك تكون النسبة إليهما حقيقية لأجل الحظّ الوجودي الذي لهما، فكيف بموجود بريء من جهات النقص والتعيين، ومنزّه عن الماهية ولوازمها، ومقدّس عن شوائب الكثرة ومصحّحات الغيرية والتضادّ والتباين؟!

تأييدات نقلية

وهي أكثر من أن يذكر، فالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة مشحونة بذكر هذه اللطيفة الربّانية والحقيقة الإلهية تصرّيحاً وتلويحاً، تنصيماً وكناية.

فمن الآيات - مضافاً إلى ما قدّمنا من قوله تعالى: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ) (1) وقوله تعالى: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (2) وقوله تعالى: (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ... (3) الآية - الآيات (4) الواردة في قضية خضر وموسى - على نبينا وآله وعليهما السلام - فإنّ فيها إشارة لطيفة إلى هذه الحقيقة.

والآيات التي وردت فيها نسبة التوقّي تارة إلى الله تعالى فقال: (اللَّهُ يَتَوَقَّى

الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا) (5)، وأخرى إلى ملك الموت فقال: (قُلْ يَتَوَقَّأَكُم مَلَكُ

ص: 25

1- الأنفال (8): 17.

2- الإنسان (76): 30؛ التكوير ((81)): 29.

3- النساء (4): 79.

4- الكهف (18): 60 - 82.

5- الزمر (39): 42.

الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ (1)، وثالثة إلى الملائكة فقال: (وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ) (2).

والآيات التي تنسب الإضلال تارة إلى الله تعالى فقال: (وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ) (3)، وأخرى إلى إبليس فقال: (إِنَّهُ عَادُو مُضِلُّ مُبِينٌ) (4)، وثالثة إلى العباد فقال: (وَأَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ) (5)، وقال: (وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ) (6).

وأنت إذا كنت ذا قلب متتور بنور فهم القرآن بعد تطهيره من أرجاس التعلق إلى الطبيعة ف(إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (7)، لوجدت هذه اللطيفة في آيات لا يمسه بها العامة، فهذا قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (8) قصر جميع المحامد عليه تعالى وأرجع كل محمده إليه، فلولا أن كل كمال وجمال كماله وجماله بالذات وبحسب الحقيقة لم يكن وجه لصحة هذا القصر. ولو أضفت إلى ذلك ما عند أهل المعرفة (9) من

ص: 26

1- السجدة (32): 11.

2- الأنفال (8): 50.

3- إبراهيم (14): 27.

4- القصص (28): 15.

5- طه (20): 79.

6- طه (20): 85.

7- الواقعة (56): 77 - 79.

8- الفاتحة (1): 2.

9- الفتوحات المكية 1: 422؛ شرح توحيد الصدوق 1: 613.

أَنَّ قَوْلَهُ: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) متعلق بقوله: (الْحَمْدُ لِلَّهِ) (تري أَنَّ المحامد من كلِّ حامدٍ إنما يقع باسم الله، فباسمه يكون كلُّ حمد لله تعالى، فهو الحامد والمحمود.

هذه شمةٌ من الآيات ذكرناها أنموذجة لغير ما ذكر.

وأما الروايات من طريق أهل بيت الوحي والتنزيل عليهم السلام فكثيرة جداً، جمع

المحقق البارع الداماد - جزاه الله عن الحقيقة خيراً - شرطاً منها(1)، فقال في آخر الإيقاظ الرابع من «الإيقاظات»: «وإذ أحاديث هذا الباب كثيرة وفيما أوردناه كفاية للمتبصّر، فلنكتف الآن بما حواه هذا الإيقاظ، وذلك اثنان وتسعون حديثاً»(2) انتهى، فمن شاء فليراجع إليها وإلى الكتب الناقلة لأحاديث العترة الطاهرة عليهم السلام.

فالآن نتبرك بذكر رواية صحيحة منها هي ما رواه الشيخ الكليني في جامعه «الكافي» عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «قال الله: يا بن آدم بمشييتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سمياً بصيراً قوياً» ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وذلك أتى أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني، وذلك أتى لا أسئل عما أفعل وهم يسألون»(3). ولقد شرحنا هذا

ص: 27

1- مصنّفات ميرداماد، الإيقاظات (الإيقاظات) 1: 227 - 255.

2- مصنّفات ميرداماد، الإيقاظات (الإيقاظات) 1: 255.

3- الكافي 1: 152 / 6.

وأنت إذا تأملت ما تقدّم متّ ترى أنّ الروايات الشريفة متوافقة المضمون غير متعارضة الحقيقة وإن كان الجاهل يزعم الاختلاف، فلا منافاة بين قول أبي عبدالله عليه السلام في رواية أبي بصير «من زعم أنّ الخير والشرّ إليه فقد كذب على الله» (2)، وقوله عليه السلام: «من زعم أنّ الخير والشرّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله عن سلطانه» (3)، وكذا بين ما ورد «أنّ الشرّ ليس إليه والخير بيديه» (4) وما ورد من «أنّ الخيرات والشرور كلّها ممّا أجرى الله تعالى على يدي العباد» (5)... إلى غير ذلك.

ص: 28

1- شرح چهل حديث، امام خميني قدّس سرّه : الحديث الخامس والثلاثون.

2- الكافي 1: 156 / 2.

3- الكافي 1: 158 / 6؛ التوحيد، الصدوق: 2 / 359.

4- راجع الكافي 3: 310 / 7؛ كنز العمّال 11: 434 / 32042.

5- راجع الكافي 1: 154، باب الخير والشرّ.

فمنها - وهي أصعبها - : أن الإرادة الإنسانية إن كانت واردة من الخارج بأسباب وعلل منتهية إلى الإرادة القديمة كانت واجبة التحقق من غير دخالة العبد في ذلك فيكون مضطراً وملجأً في إرادته، ولازمه الاضطرار في فعله؛ لأن ما يكون علته التامة اضطرارية يكون هو أيضاً كذلك. وإن كانت إرادته بإرادته تنقل الكلام إلى إرادة إرادته، فإما أن يتسلسل أو يلزم الاضطرار والجبر(1).

ولقد أجاب عنها أساطين الفلسفة وأئمة الفنّ بما لا يخلو عن التكلف

والإشكال، فتصدى السيّد المحقق الداماد - نصر الله تربته - لجوابها: «بأن الإرادة حالة شوقية إجمالية متأكدة بحيث إذا ما قيست إلى نفس الفعل وكان هو الملتفت إليه باللحاظ بالذات كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إليه، وإذا ما قيست إلى إرادته والشوق الإجماعي إليه وكان الملتفت إليه باللحاظ بالذات تلك الإرادة والشوق لا نفس الفعل كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوق آخر مستأنف وإرادة أخرى جديدة، وكذلك الأمر في إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة إلى سائر المراتب. فإذن كلٌّ من تلك الإرادات المفصلة

ص: 29

1- المطالب العالية 9: 21 - 22؛ نقد المحصّل: 170؛ أنظر القبسات: 473؛ الحكمة المتعالية 6: 388.

يكون بالإرادة والاختيار، وهي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الإجماعية المعبر عنها بإرادة الفعل واختياره»(1)، انتهى كلامه رفع مقامه.

ثمّ حاول(2) مقايسة الإرادة في ذلك بالعلم بالشيء تارةً، وبالعلم بذواتنا أخرى، وبالنية في العبادة ثالثةً، وباللزوم ولزوم اللزوم رابعةً، وبالإرادة المتعلّقة

بالمسافة القابلة للانقسام إلى غير النهاية خامسةً، ولك قياسها بالإمكان في الممكنات والوجوب في الواجب وضرورة القضايا الضرورية إلى غير ذلك.

وأنت خبير بما فيه وفي مقايساته؛ فإنّ الإرادة بما أنّها صفة موجودة حقيقية تحتاج إلى عدّة موجدة؛ إمّا إرادة أخرى أو شيء من خارج، فيتسلسل أو يلزم الاضطرار والجبر. ولا يمكن أن يقال: إنّ عدّة تحقّق الإرادة نفس ذاتها بالضرورة، كما أنّ العلم بالغير أو بذواتنا ليس معلولاً لنفسه بل لأمر آخر. نعم، إذا لاحظنا علمنا بصورة، يكون معلوماً بواسطة هذا اللحظ وتنقطع اللحظات بتركها، وكذا في اللزومات؛ فإنّ اللزوم أمر اعتباري إذا لوحظ طرفاً يعتبر لزوم آخر بينه وبين الموضوع وتنقطع بانقطاع الاعتبار، وأمّا الإرادة المتعلّقة بالشيء فلا تكون اعتبارية وتابعة للحظ.

وبالجملة: فقياساته مع الفارق خصوصاً بالإرادة المتعلّقة بالمسافة كما لا يخفى. وأمّا القياس بالنية في العبادة فغير معلوم الوجه؛ فإنّ النية فيها لا تلزم أن تكون منوية وإلاّ فيرد عين الإشكال فيها أيضاً، ولا يدفع بما ذكر. واتّضح بطلان قياسنا بالإمكان والوجوب والضرورات أيضاً.

ص: 30

1- القبسات: 473؛ مصنّفات ميرداماد، الإيقاضات (الإيقاضات) 1: 209 - 210.

2- راجع القبسات: 474؛ مصنّفات ميرداماد، الإيقاضات (الإيقاضات) 1: 210.

وبالجملة: ما أفاده لا يغني من الجواب عن الشبهة.

وأشكل عليه تلميذه الأكبر رحمه الله عليه: بأنّ لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشدّ عنها شيء ونطلب أن علّتها أيّ شيء هي؟ فإن كانت إرادة أخرى لزم الجبر في الإرادة(1).

أقول: هذا نظير ما يقال في الاستدلال على وجود غنيّ بالذات: إنّه لو فرض سلسلة غير متناهية في الوجود يكون كلّ فرد فرد فيها فقيراً ممكناً لنا أن نحيط بعقلنا على السلسلة إجمالاً، فنقول: السلسلة الغير المتناهية من الفقراء لا يمكن أن تدخل ولا فرد منها في الوجود إلاّ بإفاضة غنيّ بالذات، وإلاّ فالفقير الفاقد للشيء لا يمكن أن يكون معطياً ومغنياً، فكلّ موجود دلّ على الغنيّ بالذات، فسدّ فقر الفقير لا يمكن إلاّ بالغنيّ. والعجب أنّ المحقّق الداماد

كان متبهاً على هذا الإشكال في تقريره أصل الشبهة ومع ذلك أجاب بما عرفت.

وأجاب المحقّق الخراساني رحمه الله عليه عن أصل الشبهة بأنّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلاّ أنّ بعض مبادئه غالباً يكون بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة(2).

وفيه: أنّ الفعل الاختياري على الفرض ما كان مبادئه بالاختيار، فحينئذٍ نقل الكلام إلى تلك المبادئ التي ادّعى أنّها بالاختيار، هل تكون الإرادة المتعلقة بها بالإرادة واختيارها بالاختيار فيتسلسل أو يلزم المحذور.

ص: 31

1- الحكمة المتعالية 6: 390.

2- كفاية الأصول: 300.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عمّا ذكره شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من أنّ الإرادة قد تتحقّق لمصلحة في نفسها؛ لأنّنا نرى بالوجدان إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في مكان عشرة أيّام ويكون الأثر مترتباً على القصد لا على البقاء(1)، فإنّه بذلك لا تنحسم مادّة الإشكال؛ فإنّنا ننقل الكلام إلى إرادة الإرادة هل هي إرادية أو لا؟ فيتسلسل أو عاد المحذور. مضافاً إلى امتناع تعلّق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة فيه، وفي المثال لا محيص إلّا من تعلّق رجحان ولو بالعرض والواسطة بالبقاء وإلّا فتعلّق الإرادة به بلا ترجيح واصطفاء ممّا لا يعقل.

وقد يقال: إنّ إرادية الفعل بالإرادة لكن إرادية الإرادة بنفسها لا بإرادة أخرى، كموجودية الوجود ومنوورية النور(2).

وفيه: أنّ ذلك خلط بين الجهات التقييدية والتعليلية؛ فإنّ معنى موجودية الوجود بذاته أنّه لا يحتاج في صدق المشتقّ عليه إلى حيثية تقييدية وإن احتاج إلى حيثية تعليلية إذا كان ممكناً، وبهذا المعنى لو فرض كونها مرادة بذاتها لا تستغني عن العلة، والإشكال في أنّ علّتها هل هي إرادة أخرى منه أو أمر من خارج؟

وأسدّ ما قيل في المقام هو ما أجاب عنه بعض الأكابر(3) وإيّ كنت معتمداً عليه سابقاً، وبيانه بتوضيح ممّا: أنّ الإرادة بما هي من الصفات الحقيقية

ص: 32

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 338.

2- نهاية الأصول: 122.

3- راجع الحكمة المتعالية 6: 388.

ذات الإضافة، وزانها وزان سائر الصفات الكذائية، فكما أنّ المعلوم ما تعلّق به العلم لا ما تعلّق بعلمه العلم، والمحبوب ما تعلّق به الحبّ لا- ما تعلّق بحبه الحبّ... وهكذا، كذلك المراد ما تعلّق به الإرادة لا ما تعلّق بإرادته الإرادة، والمختار من يكون فعله بإرادته واختياره لا إرادته واختياره، والقادر من يكون بحيث إذا أراد الفعل صدر عنه وإلا فلا، لا من يكون إذا أراد إرادة الفعل فعل، ولو توقّف الفعل الإرادي على كون الإرادة المتعلقة به متعلّقة للإرادة لزم أن لا يوجد فعل إرادي قطّ حتّى ما صدر عن الواجب.

إن قلت: هذا مجرد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحّة العقوبة على الفعل الإلجائي الاضطراري؛ فإنّ مبدأ الفعل وهو الإرادة إذا لم يكن إرادياً اختيارياً يكون الفعل اضطرارياً ومعه لا تصحّ العقوبة.

قلت: هاهنا مقامان؛ أحدهما: تشخيص الفعل الإرادي من الاضطراري وثانيهما: تشخيص مناط صحّة العقوبة عند العقلاء.

أمّا المقام الأوّل، فلا- إشكال في أنّ مناط إرادية الفعل في جميع الأفعال الإرادية الصادرة من الفاعل واجباً كان أو ممكناً في مقابل الاضطراري الإلجائي هو تعلّق الإرادة به لا بإرادته، والاضطراري كحركة المرتعش ما لا تتعلّق به الإرادة، فهذا تمام مناط الإرادية لا غير، كما أنّ تمام مناط المعلوماتية هو كون الشيء متعلّقاً للعلم لا مباديه ولا العلم المتعلّق به.

وأما المقام الثاني، فلا ريب في أنّ العقلاء من كلّ ملّة يفرّقون بين الحركة الارتعاشية والإرادية في صحّة العقوبة على الثانية دون الأولى، وليس ذلك إلّا لحكمهم كافّة على أنّ الفعل الاختياري صادر عن إرادته واختياره من

دون إلقاء واضطرار وإجبار، وهذه الشبهات في نظر العقلاء سوفسطائية وفي مقابل البدئية.

تحقيق به يدفع الإشكال

اعلم: أن الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس على ضربين:

أحدهما: ما يصدر منها بتوسط الآلات الجرمانية كالكتابة والصياغة والبناء، ففي مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أولاً وللأثر الحاصل منها ثانياً وبالعرض، فالبناء إنما يحرك الأحجار والأخشاب من محل إلى محل ويضعها على نظم خاص وتحصل منه هيئة خاصة بنائية وليست الهيئة والنظم من فعل الإنسان إلا بالعرض، وما هو فعله بالآلة هو الحركة القائمة بالعضلات أولاً وتوسّطها بالأجسام، وفي هذا الفعل تكون بين النفس المجردة والفعل وسائط ومبادٍ من التصوّر إلى العزم وتحريك العضلات.

والضرب الثاني: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسماني ك بعض التصوّرات التي يكون تحقّقها بفعالية النفس وإيجادها - لو لم نقل جميعها كذلك - مثل كون النفس لأجل الملكة البسيطة الحاصلة لها من ممارسة العلوم خلافة للتفاصيل، ومثل اختراع نفس المهندس صورة بدعية (بدية - خ. ل) هندسية؛ فإنّ النفس مع كونها فعّالة لها بالعلم والإرادة والاختيار لم تكن تلك المبادي حاصلة بنحو التفصيل كالمبادي للأفعال التي بالآلات الجسمانية؛ ضرورة أنّ خلق الصور في النفس لا يحتاج إلى تصوّرها والتصديق بفائدتها والشوق والعزم وتحريك العضلات، بل لا يمكن توسط تلك الوسائط بينها وبين

النفس؛ بدهة عدم إمكان كون التصوّر مبدأً (مبدأً - خ. ل) للتصوّر بل نفسه حاصل بخلاّفة النفس وهي بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلّي؛ لأنّها مجردة والمجرد وجد لفعليات ما هو معلول له في مرتبة ذاته، فخلاّفته لا تحتاج إلى تصوّر زائد بل الواجدية الذاتية في مرتبة تجرّدها الذاتي الوجودي تكفي للخلاّفة كما أنّه لا يحتاج إلى إرادة وعزم وقصد زائد على نفسه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ العزم والإرادة والتصميم والقصد من أفعال النفس ولم يكن سبيلها سبيل الشوق والمحبة من الأمور الانفعالية، فالنفس مبدأ الإرادة والتصميم ولم تكن مبدئيّتها بالآلات الجرمانية بل هي موحدة لها بلا وسط جسماني. وما كان حاله كذلك في صدوره من النفس لا يكون بل لا يمكن أن يكون بينه وبينها إرادة زائدة متعلّقة به، بل هي موحدة له بالعلم والاستشعار الذي في مرتبة ذاتها وبالعزم والإرادة والاختيار الحاصلة في تلك المرتبة؛ لأنّ النفس مبدؤها وفاعل إلهي بالنسبة إليها والفاعل الإلهي وجد لأثره بنحو أعلى وأشرف، فكما أنّ المبدأ للصور العلمية وجد لها في مرتبة ذاته البسيطة بنحو أعلى وأشرف وأكمل فكذا الفاعل للإرادة، لكن لما كانت النفس ما دامت متعلّقة بالبدن ومسجونة في الطبيعة غير تامّة التجرد تجوز عليها التغيّرات والتبدّلات والفاعلية تارةً وعدمها أخرى، والعزم وعدمه، فلا يجب أن تكون فعّالة بالدوام ولا عالمة (عاملة - خ. ل) وعازمة كذلك. نعم، لو فرض حصول التجرد التام لها تصير مبدأً للصور الملكوتية من غير تخلف عنها إلاّ بوجه الظهور والبطون ممّا يعرفه الراسخون في العلم.

إن هاهنا نكتة لعلها أقرب إلى بعض الأفهام لدفع الشبهة، وهي أنّ النفس في الأفعال الخارجية الصادرة منها لما كان توجهها الاستقلالي إليها وتكون المبادي من التصوّر إلى العزم والإرادة منظوراً بها؛ أي بنحو التوسّل إلى الغير وبنعت الآلية لم تكن متصوّرة ولا مرادة ولا مشتاقاً إليها بالذات بل المتصوّر والمراد والمشتاق إليه هو الفعل الخارجي الذي يتوسّل بها إليه، فلا معنى لتعلق الإرادة بالإرادة ولو فرض إمكانه؛ لعدم كونها متصوّرة ولا مشتاقاً إليها ولا معتقداً فيها النفع، فتدبّر.

شبهة استلزام قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» الجبر

ومن الإشكالات في المقام: أنّه من المقرّر في الفلسفة «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»⁽¹⁾ ووجوب الشيء ضرورة تحقّقه وامتناع لا تحقّقه، فحينئذٍ

يكون صدور الفعل عن الفاعل واجب التحقّق، وما كان كذلك يكون الفاعل مضطراً في إيجاده ملجأً في فعله.

وقد فصلّ جمع من المتكلّمين⁽²⁾ بين ما يصدر عن الفاعل المختار فمنعوا القاعدة لئلاّ ينسّد باب إثبات الاختيار للواجب، وبين غيره لئلاّ ينسّد باب إثبات الصانع تعالى، فكأنّهم بنوا جريان القاعدة العقلية على أهوائهم لا على ما ساق

ص: 36

1- الحكمة المتعالية 1: 221؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 272.

2- راجع الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسي 3: 122؛ الحكمة المتعالية 6: 320.

إليه البرهان، فكأن النتائج دعوتهم إلى قبول البراهين لا هي هدتهم إلى النتائج،

فانظر ماذا ترى!

وكان الأولى والأجدر ترك التعرّض لأقوالهم، لكن لما اغترّ بقولهم بعض الأعيان من أهل التحقيق رحمه الله عليه (1) وتبعه غيره (2) من غير تدقيق، دعانا ذلك إلى تعرّض إجمالي لمعنى القاعدة فنقول:

التحقيق: أنّها قاعدة تامّة مبرهنة مؤسّسة على الأوليات كلّية عامّة لجميع الممكنات والحوادث الذاتية والزمانية - صدرت من فاعل مختار أو لا - غير مصادمة لاختيار الفاعل المختار.

أمّا كونها تامّة عامّة فيتّضح بعد ذكر أصول:

الأول: إنّ كلّ ما يتعقل ويتصوّر إمّا ضروري التحقّق، أو ضروري اللا تحقّق،

أو لا ضروري التحقّق واللا تحقّق. الأول هو الواجب، والثاني الممتنع، والثالث الممكن. والتقسيم بينها حاصر دائر بين النفي والإثبات، ولا يعقل قسم آخر؛ للزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.

وهذا التقسيم بحسب مقايضة ذات الشيء ومفهومه، وأمّا بحسب نفس الأمر فكلّ شيء ممكن إمّا واجب التحقّق أو ممتنع؛ لأنّ علته التامّة إمّا محقّقة فيجب تحقّقه وإلا لم تكن تامّة، أو غير محقّقة فيمتنع وإلا ما فرض عدّة ليس بعدّة وسيأتي بيانه، ولا ثالث لهما بحسب نفس الأمر، فحينئذٍ كلّ ما خرج عن أحد القسمين دخل في القسم الآخر.

ص: 37

1- أجود التقريرات 1: 139.

2- محاضرات في أصول الفقه 2: 52.

الثاني: إنَّ كلَّ ممكن بالنظر إلى ذاته وماهيته، نسبة الوجود والعدم إليه على السواء لا يترجّح إحداهما على الأخرى، ويستحيل ثبوت الأولوية الذاتية لها؛ سواء كانت بالغة حدّ الوجوب كافية في الوجود أو لا. أمّا الأولى فواضحة؛ للزوم انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات، وأمّا الثانية فلأنَّ الممكن قبل تحقّقه وبالنظر إلى ذاته وماهيته ليس بشيء، بل هو اعتبار محض واختراع عقلي صرف؛ فإنَّ ما ليس بموجود ليس محضاً لا يمكن أن يثبت له شيء حتّى ذاته وذاتيته، والأولوية خصوصية وجودية تجعل الماهية أقرب إلى التحقق، وما ليس بموجود - أي معدوم صرف - لا يعقل فيه ثبوت أمر عدمي له فضلاً عن ثبوت ولا يتصوّر فيه اقتضاء رأساً، والماهية من حيث هي ليست إلاّ هي بل في حال العدم ليست هي.

الثالث: بعد ما لم يكن للممكن اقتضاء ذاتي مطلقاً وتكون نسبة الوجود والعدم إليه على السواء، لا بدّ في تحقّقه ووجوده من علّة مؤثّرة، وهي إمّا أن تسدّ جميع الأعدام الممكنة عليه أو لا. فعلى الثاني لا يمكن أن يصير موجوداً للزوم الأولوية الذاتية ووجودية المعلول بلا علّة مؤثّرة والترجّح بلا مرجّح وهو اجتماع النقيضين.

وبعبارة أخرى: لو كان لموجوديته ألف شرط فوجد الجميع إلاّ واحد منها لا يمكن أن يصير موجوداً؛ للزوم الخلف، بل مع عدم واحد من شروطه لا يمكن أن يصير أولى بالوجود؛ لأنّه بعد في حال العدم فلا يعقل أنصافه بصفة وجودية وجهة اقتضائية ولو غيرية.

وبعد تحقّق جميع ما يحتاج إليه في وجوده وحصول علّته التامة لا يمكن

عدم تحقّقه؛ للزوم الخلف وسلب الشيء عن نفسه، فلا بدّ أن ينضمّ إليها ما يخرج الممكن عن الامتناع الوقوعي وهو بتمامية علته. فإذا خرج من الامتناع، ينسلك في الوجوب؛ لامتناع الوسطة بينهما بحسب متن الواقع؛ لأنّه إمّا بقي بعدد على حاله الأول ولم تؤثر العلة فيه وهذا عين الامتناع، وإمّا أثرت فيه وسدّت الأعدام الممكنة عليه وهذا عين الوجوب الغيري. وهذا الوجوب لمّا لم يكن ذاتياً فلا محالة يكون من قبل العلة وإيجابه. فإذا اعتبر في جانب العلة وقيس إليها يكون العلة فاعلاً موجباً - بالكسر - وهو الوجوب السابق، وإذا اعتبر في جانب المعلوم وقيس إليه يكون المعلوم واجباً وهو الوجوب اللاحق، فالفاعل أو العلة أو جب الشيء فأوجده، والفعل أو المعلوم وجب فوجد.

إذا عرفت ما ذكر يتّضح لك: أنّ القاعدة تامّة مؤسّسة على الأوليات وعمامة لجميع الماهيات الممكنة ويكون الممكن - أيّ ممكن كان - من طباع ذاته ذلك سواء كان أثر الجاعل المختار أو لا، ولا يكون موضوع القاعدة المبرهنة ممكناً خاصّاً، وفعل الفاعل المختار ممكن أيضاً يأتي فيه ما ذكر، ولا يعقل تخصيصها إلاّ على أهواء بعض أصحاب الجدل. هذا حال القاعدة.

وأما عدم منافاتها لمختارية الفاعل المختار: فهو أيضاً بمكان من الوضوح بعد فهم مفادها؛ فإنّ مقتضى القاعدة أنّ الممكن ما لم يصر واجباً لم يصر موجوداً، والعلة التامة باقتضاءها أو جب المعلوم فأوجده، فأية منافاة بين هذا وبين كون الفاعل مختاراً؛ لأنّ الفاعل المختار يارادته واختياريته وفعاليته أو جب الفعل فأوجده، وهذا يؤكّد اختياريّة الفاعل.

وبعبارة أخرى: أنّ العلة موجبة - بالكسر - فإذا كان الموجد فاعلاً مختاراً

يكون موجباً - بالكسر - باختياره. والمتكلم لعدم استشعاره بموضوع القاعدة وبرهانها ومفادها زعم أن الإيجاب والوجوب ينافيان الاختيار مع أن الإيجاب بالاختيار لا يعقل أن يصير علّة ومنشأً للاضطرار، والوجوب الإلجائي من قبل العلّة يستحيل أن يؤثر فيها.

ومما ذكرنا يعلم: أن جواز الترجيح بلا مرجح أو عدم جوازه غير مربوط بمفاد القاعدة وصحتها؛ فإنه لو سلمنا جوازه أو منعه، لا تنهدم بهما القاعدة؛ لأن معنى جوازه أن الفاعل يجوز أن يختار أحد طرفي الفعل من غير أن يكون فيه ترجيح بل يختار أحد المتساويين من جميع الجهات، فإذا اختار أحدهما أراده وأجده. فالفاعل بعد اختياره أحد المتساويين بلا مرجح موجب - بالكسر - لوجوده فموجد، فيكون اختيار الفعل بلا ترجيح أو مع ترجيح مقدماً على الإرادة، وبعد الاختيار تكون النفس فاعلاً موجباً - بالكسر - للإرادة، وبها تكون فاعلاً موجباً - بالكسر - لتحريك العضلات، وتوسطها لتحريك الأعيان الخارجة. فامتناع الترجيح بلا مرجح لا يجعل الفاعل مضطراً وموجباً - بالفتح - كما أن جوازه لا يجعله مختاراً. فالفاعل المختار علّة باختياره وإرادته للفعل بعد حصول المقدمات الأخرى، وموجب - بالكسر - للفعل مع كونه مختاراً.

نعم، هنا نكتة أخرى - قد تبهنا عليها - ينبغي تذكّرها وهو أن العلّة المستقلة التامة ما تسدّ بذاتها جميع الأعدام الممكنة على المعلول وبهذا المعنى لم يكن ولا يكون في نظام الوجود ما يستقلّ بالعلية والتأثير إلا ذات واجب الوجود - علت قدرته - وغيره تعالى من سگان بقعة الإمكان ليس له هذا الشأن؛ لكونهم

فقرأ إلى الله (وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (1) ولعلّ في توصيف الغنيّ بالحميد في المقام في القرآن الكريم إشارة لطيفة إلى ما أشرنا سابقاً (2) من أنّ المحامد كلّها من مختصّات ذات الواجب الغنيّ الذي بغناه الذاتيّ أعطى كمال كلّ ذي كمال وجمال كلّ ذي جمال. فمبادي المحامد والمدائح منه وإليه ف (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (3).

شبهة منافاة الإرادة الأزلية لكون الإنسان مختاراً

ومن الإشكالات (4): أنّ نظام الكيان - بقضه وقضيضه - تابع إرادة الله تعالى وقضائه، وتنتهي سلسلة الوجود في الغيب والشهود إلى إرادة أزلية واجبة بالذات لا يمكن تخلف المراد عنها، فيجب صدور ما صدر من العبد بالقضاء السابق الإلهي والإرادة الأزلية، فيكون مضطراً في أفعاله في صورة المختار.

وإليه يرجع مغزى قول من يقول (5): إنّ علمه تعالى بالنظام الأتمّ مبدأ له؛ فإنّه تعالى فاعل بالعبادة والتجليّ. فنفس تعلق علمه مبدأ لمعلوماته وهي تابعة لعلمه لا العكس، كما في العلوم الانفعالية، بل العلم والإرادة والقدرة فيه - تعالى شأنه - متحقّقات بحقيقة واحدة بسيطة، والوجود الصّرف صرف

ص: 41

-
- 1- فاطر (35): 15.
 - 2- تقدّم في الصفحة 26.
 - 3- الحديد (57): 3.
 - 4- راجع المطالب العالية 9: 58؛ شرح المواقف 8: 174؛ القيسات: 471 - 472؛ الحكمة المتعالية 6: 384 - 389.
 - 5- راجع الشفاء، الإلهيات: 414؛ القيسات: 416؛ الحكمة المتعالية 7: 55.

كلّ كمال. وليست القدرة فيه تعالى كقدرة الإنسان تستوي نسبتها إلى الفعل والترك؛ لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، واستواء النسبة جهة إمكانية يستحيل تحقّقها في ذاته البسيطة الواجبة، بل قدرتها أحدية التعلّق كإرادته، وهما عين علمه بالنظام الأتمّ، فالنظام الكياني تابع لعلمه العنائي.

وبما قرّرنا يدفع ما قد يقال (1): إنّ العلم تابع للمعلوم ولا يمكن أن يكون علّة له؛ فإنّ ذلك شأن العلوم الانفعالية، لا مثل علمه تعالى الذي هو فعلي وفعل محض.

والتحقيق في الجواب عن الشبهة، ما أسلفناه في تحقيق الأمر بين الأمرين (2) ونزيدك بياناً: أنّ علمه وإرادته تعلّقاً بالنظام الكوني على الترتيب العليّ والمعلولي، ولم يتعلّق بالعلّة في عرض معلوله وبالمعلول بلا وسط حتّى يقال: إنّ الفاعل مضطرّ في فعله. فأول ما خلق الله تعالى هو حقيقة بسيطة روحانية بوحدتها كلّ كمال وجمال وجفّ القلم بما هو كائن، وتمّ القضاء الإلهي بوجوده، ومع ذلك لمّا كان نظام الوجود فانياً في ذاته ذاتاً وصفةً وفعلاً، يكون كلّ يوم هو في شأن.

فحقيقة العقل المجرد والروحانية البسيطة المعبر عنها بنور نبينا صلى الله عليه وآله وسلم (3)

ص: 42

-
- 1- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار: 295 و347؛ المطالب العالية 9: 64؛ وراجع نقد المحصّل: 328؛ القبسات: 471؛ الحكمة المتعالية 6: 384.
 - 2- تقدّم في الصفحة 20.
 - 3- راجع عوالي اللاكي 4: 140 / 99؛ بحار الأنوار 15: 28 / 48، و54: 199 / 145.

والملك الروحاني(1) صادر منه تعالى بلا وسط وهي بما أنّها صرف التعلّق

والربط ببارئه - تعالى شأنه - تعلقاً لا يشبه التعلّقات المتصوّرة وربطاً لا

يمائل الروابط المعقولة يكون ما صدر منها صدر منه تعالى بنسبة واحدة؛ لعدم بينونة عزلة بينه تعالى وبين شيء؛ لكونه تعالى صرف الوجود من غير ماهية وهي مناط بينونة عزلة، وسائر الموجودات والعلل المعانقة لها لم تكن مع معاليلها بهذه المثابة، فالحقيقة العقلية ظهور مشيئته وإرادته كما أنّ الطبيعة يد الله المبسوطة: «خَمَرَتْ طِينَةَ آدَمَ بِيَدَيِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً»(2). فمن عرف كيفية ربط الموجودات على ترتيب سببي ومسببي إليه تعالى، يعرف أنّها مع كونها ظهوره تعالى تكون ذات آثار خاصّة، فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً ظلّ الفاعل المختار وفاعليته ظلّ فاعليته تعالى (وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ(3)).

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ تعلق إرادته تعالى بالنظام الأتمّ لا ينافي كون الإنسان فاعلاً مختاراً، كما أنّ كون علمه العناني منشأً للنظام الكياني لا ينافيه بل يؤكّده، هذا.

ص: 43

1- راجع الكافي 1: 21 / 14؛ بحار الأنوار 1: 109 / 7.

2- مرصاد العباد: 65؛ عوالي اللآلي 4: 98 / 138.

3- الإنسان (76): 30؛ التكوير ((81)): 29.

المطلب الثاني في بيان حقيقة السعادة والشقاوة وتوضيح بعض الاشتباهات الواقعة من بعض المحققين

ويتم ذلك برسم أمور:

الأمر الأول: في المراد من الذاتي في قاعدة «الذاتي لا يعلل»

إنّ الذاتي الذي يقال: إنّه لا يعلل (1) هو ما اصطلح عليه في باب البرهان وهو أعمّ من الذاتي في باب إيساغوجي؛ لشموله أجزاء الماهية ولوازمها، وفي مقابله العرضي في ذلك الباب وهو أخصّ من عرضي باب إيساغوجي؛ لاختصاصه بالمفارقات (2).

وسرّ عدم معللية الذاتي ومعللية العرضي: أنّ مناط الافتقار إلى العلة هو

ص: 44

1- راجع المباحث المشرقية 1: 55؛ الحكمة المتعالية 1: 398؛ شرح المنظومة، قسم المنطق 1: 177.

2- راجع الجوهر النضيد: 15 و209؛ شرح المنظومة، قسم المنطق 1: 177 - 180.

الإمكان، كما أنّ مناط الاستغناء عنها هو الوجوب، فأبى محمول يلاحظ ويقاس إلى موضوعه فلا يخلو من إحدى الجهات الثلاث: الإمكان والوجوب والامتناع.

فإن كانت نسبته إليه بالإمكان ففي اتّصافه به يحتاج إلى العلة؛ لأنّ ما يمكن أن يتّصف بشيء وأن لا يتّصف لا يمكن أن يتّصف به بلا علة؛ للزوم الترجيح (الترجح - خ. ل) بلا مرجح، وهو يرجع إلى اجتماع النقيضين. فالإنسان لما كان ممكن الوجود واجب الحيوانية ممتنع الحجرية، يكون في وجوده مفتقراً إلى العلة دون حيوانيته وحجريته؛ لتحقّق مناط الافتقار في الأوّل ومناط الاستغناء وهو الوجوب في الأخيرين إن أرجعنا الامتناع إلى الوجوب، وإلا فالامتناع أيضاً مناط عدم المجعولية بذاته. والأربعة ممكنة الوجود واجبة الزوجية واللا فردية ممتنعة الفردية، فتعلّل في الأوّل دون الأخيرتين. والجسم ممكن الوجود والأبيضية والأسودية، فيعلّل فيها وهكذا.

ثمّ إنّ عدم معلّلية الممكن في ذاته ولوازمها لا يخرجها عن الإمكان؛ لأنّ الماهية ولوازمها اعتبارية لا حقيقة لها فهي بلوازمها دون الجعل ولا يمكن تعلّق الجعل بالذات بها كما هو المقرّر في محلّه (1).

الأمر الثاني: في فقر وجود الممكنات وعوارضه ولوازمه

إنّ الوجود وعوارضه ولوازمه ليست ذاتية لشيء من الماهيات الإمكانية وإلاّ لانقلب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات واللا مقتضي بالذات إلى

ص: 45

1- راجع الحكمة المتعالية 1: 38 و421؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 64 و221.

المقتضي بالذات. فالماهيات الإمكانية في اتّصافها بالوجود وعوارضه مفتقرة إلى العلة. كما أنّ في مراتب الوجود ما كان مستغنياً عن العلة هو الوجود القيوم بالذات - تعالى شأنه - وسائر الوجودات مفتقرة إليه تعالى بل نفس الفقر والربط إليه بلا وسط أو معه.

فالماهيات الإمكانية في موجوديتها تحتاج إلى حيثية تعليلية وتقييدية؛ لأنّها مجعولة وموجودة بالعرض، والوجودات الإمكانية مستغنية عن التقييدية دون التعليلية؛ لأنّها مجعولات بالذات لا بالعرض ومفتقرات إلى العلة بذاتها، فنفس ذاتها معللة مفتقرة وذاتيتها (ذاتها - خ. ل) الافتقار

والتعلّق.

فلم يكن شيء متّصفاً بالوجود في نظام التحقّق وكيان التقرّر بلا جهة تعليلية إلا الواجب - تعالى شأنه - فالواجب تعالى ذاته الوجوب والوجود، فلم يكن مفتقراً ولا معللاً بوجه، والوجودات الإمكانية ذاتها التعلّق والافتقار فلم تكن معللة في افتقارها بأن يكون افتقارها لأجل شيء آخر وراء ذاتها. فهي معللة بالذات غير معللة في المعللية، والماهيات غير معللة في ذاتها وذاتياتها معللة في تحقّقها، ولوازم الماهيات غير معللة في لزومها معللة في تحقّقها، ولوازم الوجود معللة في تحقّقها، فالمعلول بالذات لازم ذات العلة التامة بالذات لزوماً بالعلية والتأثير، فلزوم المعلول لعلته عين معلوليته ومعلليته ولم تكن معللة في

هذه بمعللية أخرى غير ذاتها.

ص: 46

الأمر الثالث: في استناد الكمالات إلى الوجود

إنّ الماهيات الإمكانية بما أنّها أمور اعتبارية لا حقيقة لها، لم تكن ذات أثر واقتضاء بالذات، ولزوم اللوازم لها ليس بمعنى اقتضاءها لها، بل بمعنى عدم انفكاكها عنها من غير تأثير وتأثر. كيف؟! وما ليس بموجود لم يثبت له ذاته وذاتياته فضلاً عن ثبوت اقتضاء وتأثير وتأثر له ممّا هو من الحثيات الوجودية، فالماهيات خلوّ عن كلّ كمال وجمال وخير وسعادة.

فماهية العلم لا تكشف عن الواقع ولم تكن كمالاً، وكذا ماهيات القدرة والحياة وغيرها. وإنّما الكمال والخير والجمال والسعادة كلّها في الوجود وبالوجود، وهو مبدأ كلّ خير وكمال وشرف، والعلم بوجوده شرف وشريف. وكذا سائر الكمالات والفضائل كلّها ترجع إلى الوجود ومبدأ الوجود، وصرفه مبدأ كلّ كمال وصرفه، والوجودات الخاصّة الإمكانية لها آثار وخواصّ وكمال وشرف بقدر حظّها من الوجود، ولماهياتها آثار وخواصّ وكمال بالعرض وبتبع وجوداتها وهذه المذكورات من الأصول المبرهنة تركنا براهينها حذراً من التطويل.

الأمر الرابع: في معنى السعادة والشقاوة

السعادة لدى العرف والعقلاء عبارة عن جمع (جميع - خ. ل) موجبات اللذة والراحة وحصول وسائل الشهوات والأميال وتحقق ملائمتها النفس بقواها دائماً أو غالباً، والشقاوة في مقابلها. فمن حصل له موجبات لذات النفس وكان

في روح وراحة بحسب جميع قوى النفس دائماً يكون سعيداً مطلقاً، وبإزائه الشقيّ المطلق، وإلاّ فسعيد وشقيّ بالإضافة.

ولمّا كان في نظر المؤمنين بعالم الآخرة لذات الدنيا بحذافيرها ومشتهياتها

بأجمعها بالقياس إلى لذات الآخرة والجنة التي فيها ما تشتهيهِ الأنفس وتلذّ الأعين دائماً أبداً، تكون شيئاً حقيراً ضعيفاً (طيفياً - خ. ل) كيفية وكمّية، بل في

الحقيقة لا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي، تكون السعادة لديهم ما يوجب دخول الجنة، والشقاوة ما يوجب دخول النار) فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٍ مَجْدُودٍ (1) فمن ختم له بالخير وقدر له الجنة فهو سعيد ولو كان في الدنيا في تعب ومرض وشدة وفقر وفاقة، ومن ختم له - والعياذ بالله - بالشرّ وقدر له النار فهو شقيّ ولو كان

في الدنيا في عيش ولذة وروح وراحة؛ لعدم النسبة بين لذات الدنيا والآخرة وعذابهما شدة وعدة ومدة.

وقد تطلق السعادة لدى طائفة على الخير المساوق للوجود (2)، فالوجود خير وسعادة. وتفاوت مراتب السعادات حسب تفاوت كمال الوجود، فالخير المطلق سعادة مطلقة والموجود الكامل سعيد على الإطلاق، وفي مقابله الناقص حسب مراتب نقصه.

ص: 48

1- هود (11): 106 - 108.

2- التحصيل: 832؛ الحكمة المتعالية 9: 121.

ثم إنَّ السعادة والشقاوة بالمعنى المتقدمَّ أمران يحصلان للإنسان حسب عمله وكسبه (فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَأَثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (1)).

التحقيق: كون السعادة والشقاوة غير ذاتيتين

إذا عرفت ما تلوناه عليك: اتضح لك أنَّ السعادة والشقاوة ليستا ذاتيتين غير

معللتين؛ لعدم كونهما جزء ذات الإنسان ولا لازم ماهيته، بل هما من الأمور الوجودية التي تكون معللة بل مكسوبة باختيار العبد وإرادته. فمبدأ السعادة هو العقائد الحقَّة والأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة، ومبدأ الشقاوة مقابلاتها ممَّا يكون لها في النفس آثار وصور، ويرى جزاءها وصورها الغيبية في عالم الآخرة على ما هو المقرَّر في لسان الشرع والكتب العقلية المعدَّة لتفاصيل ذلك (2).

فتحصَّل ممَّا ذكرنا: أنَّ السعادة والشقاوة لمَّا كانتا منتزعتين من الحثثيات الوجودية وهي كما عرفت معللة كلُّها، لا سبيل إلى القول بأنَّها من الذاتيات الغير المعللة، والمحقَّق الخراساني رحمه الله عليه قد أخذ هذه القضية من محالِّها واستعملها في غير محلِّها فصار غرضاً للإشكال (3).

ص: 49

1- النزاعات (79): 37 - 41.

2- راجع الحكمة المتعالية 9: 225 و290؛ المبدأ والمعاد: 423؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 5: 352 - 358.

3- راجع كفاية الأصول: 68.

المطلب الثالث في شمة من اختلاف خلق الطينات

توهم كون الجبر مقتضى أخبار الطينة

ربّما يتوهم: أنّ اختلاف خلق طينة السعيد والشقيّ موجب لاختيار السعيد السعادة والشقيّ الشقاوة كما دلّت عليه الأخبار الكثيرة(1)، فعادت شبهة الجبر.

فلا بأس لدفعه بصرف عنان القلم إلى توضيح ذلك بعد بيان مقدّمة وهي:

موضوع حكم العقلاء في صحّة العقوبة وعدمها

إنّه لا إشكال في أنّ موضوع حكم العقلاء كافّة - من أيّة ملّة ونحلة - في صحّة العقوبة هو المخالفة الاختيارية للقوانين شرعية كانت أو سياسية (أو - خ. ل) مدنية من أرباب السياسات، بعد صحّة التكليف بحصول مقدّماته وشرائطه من العقل والتميّز (التميّز - خ. ل) بين الحسّن والقبیح ووصول

ص: 50

1- الكافي 1: 152، باب السعادة والشقاوة؛ و2: 1، باب طينة المؤمن والكافر؛ بحار الأنوار 64: 77 - 130.

التكليف إلى المكلف. فالعقل المميّز بين الإنسان والحيوان شرفه بالتكليف وبه يعاقب ويثاب؛ لأنه بالعقل يحكم بوجوب طاعة مولى المولى وقبح مخالفته، وبه يعرف المولى وحقه ودار الثواب والعقاب. فإذا خالفه باختياره وإرادته من غير اضطرار وإلجاء، يحكم عقله وعقل كافة العقلاء بصحة عقوبته، كما أنّ الأمر كذلك في مخالفة القوانين التجارية في الممالك المتمدّنة. فما هو الملاك في صحة العقوبة فيها هو الملاك في صحة العقوبة على مخالفة مولى المولى. فلا بدّ للناظر في كيفية اختلاف طينة أفراد الإنسان والأخبار الواردة فيه من كون ما ذكر - من ملاك صحة العقوبة في كلّ ملة ونحلة - نصب عينيه، فإن اختلّ بواسطة خلق الإنسان من طينة عليين وسجّين، أحد أركان موضوع حكم العقلاء بصحة العقوبة، حكم بعدم صحتها وإلّا فحكم العقل والعقلاء بحاله.

إفاضة الفيض الوجودي بمقدار قابلية الموادّ

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ واجب الوجود بالذات لَمّا كان واجباً من جميع الجهات والحشيات، يمتنع عليه قبض الفيض عن الموضوع القابل، فإنّ قبضه بعد تمامية الاستعداد وعدم نقص في جانب القابل مستلزم لنقص في الفاعل أو جهة إمكان فيه - تعالى عنه - وهذا اللزوم والوجوب كلزوم عدم صدور القبيح وامتناع صدور الظلم عنه اختياري إرادي لا يضرب بكونه مريداً مختاراً قادراً، فإذا تمّت الاستعدادات في القوابل أفيضت الفيوضات والوجودات من المبادي العالية. وإتّما إفاضة الفيض الوجودي بمقدار الاستعداد وقابلية الموادّ؛

للتناسب بين المادة والصورة للتركيب الطبيعي الاتحادي بينهما لا يمكن قبولها

صورة اللف وأكمل من مقتضى استعدادها كما لا يمكن منعها عما استعدت له كما عرفت.

منشأ اختلاف النفوس في الميل إلى الخير أو الشر

ثم اعلم: أن منشأ اختلاف نفوس الإنسان في الحنين إلى الخيرات أو الشرور والميل إلى موجبات السعادة أو الشقاوة أمور كثيرة نذكر مهماتها:

منها: اختلافها في نفسها، ومنشأ اختلافها الإفاضة على المواد المستعدة لها، ومنشأ اختلاف المواد - أي النطف التي تستعد لقبول الصورة الإنسانية - أن النطف تحصل من الأغذية الخارجية بعد عمل القوى فيها أعمالها فتفرز القوة المولدة من فضول الأغذية أجزاء لتوليد المثل هي في الحيوان النطفة. ولما كانت الأغذية مختلفة غاية الاختلاف في اللطافة والكثافة والصفاء والكدورة، فلا محالة تختلف النطف الحاصلة منها فيها. فإذا حصلت النطفة من أغذية لطيفة صافية يكون لها استعداد خاص لقبول الصورة غير ما للمواد الكثيفة الكدرة أو المختلطة من اللطيفة والكثيفة. ولا يخفى عليك أن للاختلاط والتمزيج أنواعاً كثيرة لا يحيط بها إلا الله تعالى، وقد عرفت أن الإفاضات

على المواد إنما هي على مقدار استعداداتها لا تتعداها ولا يمكن ذلك كما لا يمكن قصور الإفاضة عليها (عنها - خ. ل).

ومنها: شموخ الأصلاب وعدمه، وطهارة الأرحام وعدمها؛ فإن لهما دخالة كاملة في اختلاف الاستعدادات والإفاضات، وقد أشار (أشير - خ. ل) إلى ما

ذكر في زيارة سيدنا أبي عبدالله الحسين - صلوات الله وسلامه عليه - حيث تقول: «أشهد أنك كنت نوراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة»⁽¹⁾ فسَمِّي النطفة لكَمال لطافتها وصفائها نوراً.

ومنهما: مراعات آداب النكاح والمقاربة وأوقاتها ومراعات آداب زمان الحمل والرضاع وانتخاب الزوجة والمرضعة إلى غير ذلك ممّا له دخالة كاملة في مزاج بدن الطفل وروحه كما أنّ للمحيط والمربي والمعلم والصاحب والمعاشر والعلوم المختلفة إلى غير ذلك ممّا يعسر حصرها ويطول ذكرها تأثيرات عجيبة مشاهدة.

وبالجملة: الإنسان بما أنّه واقع في دار الهيولى من بدو خلقه بل قبله حسب اختلاف المواد السابقة إلى زمان انتقاله من هذه النشأة واقع تحت تأثير الكائنات، لكن كلّ ذلك لا يوجب اضطرابه وإلجاءه في عمل من أعماله الاختيارية بحيث تعدّ حركاته لدى العقل والعقلاء كحركة المرتعش خارجة عن قدرته واختياره ويكون في أعماله غير مؤاخذ عند العقلاء. فمن حصل له جميع أسباب التوفيق من لطافة المادّة وشموخ الأصلاب وطهارة الأرحام إلى آخر ما عدّدناه وغيرها ممّا لم نحصها مع من حصل له مقابلاتها في قوّة العقل والتميّز (التمييز - خ. ل) والاختيار والإرادة وما هو دخيل في صحّة العقوبة لدى العقل والعقلاء على السواء، لا ذلك مضطرّ وملجأ في فعال الخير، ولا ذاك في فعال الشرّ بالضرورة والعيان. فما هو موضوع حكم العقلاء في جميع الأعصار

ص: 53

1- تهذيب الأحكام 6: 114 / 201؛ مصباح المتهجد: 549؛ بحار الأنوار 98: 200 / 32.

والأمصار في صحّة العقوبة من صدور الفعل عن علمه وإرادته واختياره بلا اضطرار وجهل وإلجاء، حاصل في كليهما بلا تفاوت في ذلك، فباختلاف الطينات لا يختلّ ركن من أركان صحّة العقوبة. وأخبار الطينة(1) على كثرتها تحوم حول هذه الحقائق أو ما يقرب منها ممّا لا يضرّ بما هو موضوع حكم العقل الصريح وكافّة العقلاء، وما يكون ظاهره الجبر لا بدّ من تأويله أو حمله على التقيّة بعد مخالفته لصريح البرهان وصراح الحقّ والأخبار المتظاهرة الناصّة على نفي الجبر والتفويض(2)، بل لا يبعد أن يكون الأمر بين الأمرين من الضروريات من مذهب الأئمّة عليهم السلام الغير المحتاجة إلى البرهان.

تنبيه: حول مفاد بعض الأحاديث

وممّا ذكرنا ظهر مغزى قوله - صلوات الله وسلامه عليه - : «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة»(3) فإنّه كناية عن اختلاف نفوس البشر في جواهرها (جوهرها - خ. ل) صفاءً وكدورة كاختلاف المعادن في الصور النوعية والخاصية.

وكذا قوله - صلوات الله وسلامه عليه - : «السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقيّ شقيّ في بطن أمّه»(4)، فإنّ من ينتهي أمره إلى الراحة الدائمة الغير المتناهية

ص: 54

1- الكافي 1: 152، باب السعادة والشقاوة، و2: 1، باب طينة المؤمن والكافر؛ بحار الأنوار 64: 77 - 130.

2- الكافي 1: 155؛ التوحيد، الصدوق: 359.

3- الكافي 8: 197 / 177؛ كنز العمّال 10: 149 / 28761.

4- التوحيد، الصدوق: 3 / 356؛ بحار الأنوار 5: 157 / 10؛ كنز العمّال 1: 107 / 491.

واللذات الغير المنقطعة والعطاء الغير المجذوذ، فهو سعيد من أول أمره وإن كان في أيام قلائل - لا نسبة بينها وبين الغير المتناهي - في تعب وشدة، وكذا في جانب الشقاوة.

ويمكن أن يكون المراد منه ما تبهنا عليه من اختلاف النفوس في بدو النشو؛ فإن النفس المفاضة على المادة اللطيفة لطيفة نورانية تكون ممن تحنّ إلى الخيرات وموجبات السعادة، فهي سعيدة خيرة، وعكس ذلك ما يفاض على المادة الكثيفة. وقد عرفت أن هذا الحنين والميل لا يخرج النفوس عن الاختيار والإرادة.

ولا ينافي ما ذكرناه ما عن «التوحيد» للشيخ الصدوق رحمه الله عليه بسنده عن محمد بن أبي عمير، قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه». فقال: «الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل عمل الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء». قلت له: فما معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له» فقال: «إن الله - عزّ وجلّ - خلق الجنّ والإنس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله - عزّ وجلّ -: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (1) فيسر كلاً لما خلق له. فالويل لمن استحَبّ العمى على الهدى» (2).

فإن من علم الله أنه سيعمل عمل الأشقياء هو الذي ينتهي أمره إلى الشرّ وإلى

ص: 55

1- الذاريات (51): 56.

2- التوحيد، الصدوق: 3/ 356.

النار وهو الذي تكوّن طينته من السجّين والنطفة التي كانت مبدأه القابلي نطفة خبيثة صلبة كدرة، وكذا في جانب السعادة. ولا ينافيان الاختيار والإرادة كما أشار إليه في ذيل الحديث الشريف.

خاتمة: حول فطرة العشق إلى الكمال والتنفر عن النقص

اعلم: أنّ الله تعالى وإن أفاض على الموادّ القابلة ما هو اللائق بحالها من غير ضنّة وبخل - والعياذ بالله - ولكنّه تعالى فطر النفوس سعيدها وشقيّها، خيرها وشريرها على فطرة الله؛ أي العشق بالكمال المطلق، فحببت النفوس بقصّتها وقضيضها إلى الحنين إلى كمال لا نقص فيه وخير لا شرّ فيه ونور لا ظلمة فيه وإلى علم لا جهل فيه وقدرة لا عجز فيها.

وبالجملة: الإنسان بفطرته عاشق الكمال المطلق، وتبع هذه الفطرة فطرة أخرى فيها هي فطرة الانزجار عن النقص؛ أي نقص كان.

ومعلوم: أنّ الكمال المطلق والجمال الصرف والعلم والقدرة وسائر الكمالات على نحو الإطلاق بلا شوب نقص وحدّ، لا توجد إلاّ في الله تعالى، فهو هو المطلق وصرف الوجود وصرف كلّ كمال، فالإنسان عاشق جمال الله تعالى ويحنّ إليه وإن كان من الغافلين.

وفي الروايات فسّرت الفطرة بفطرة المعرفة وفطرة التوحيد(1) (ألاًّ يذكّر الله

ص: 56

1- راجع الكافي 2: 12، باب فطرة الخلق على التوحيد؛ التوحيد، الصدوق: 328، الباب 53.

تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ(1) وإليه المرجع والمآب والمصير وهو تعالى غاية الغايات

ونهاية المآرب، فهو تعالى بلطفه وعنايته فطر الناس على هاتين الفطرتين: الفطرة الأصلية هي فطرة العشق بالكمال المطلق، والفطرة التبعية هي فطرة الانزجار عن النقص؛ لتكونا براق سيره ورفرف معراجه إلى الله تعالى، وهما جناحان بهما يطير إلى وكره وهو فناء الله وجنابه.

وقد فصّلنا أحكام الفطرة في بعض الرسائل والكتب(2) سيّما ما كتبنا سابقاً في «شرح حديث جنود العقل والجهل»(3) ولقد جفّ قلبي في خلال شرحه ولم يشملني إلى الآن التوفيق منه تعالى لإتمامه وابتلاني الله تعالى وله الحمد والشكر بالدخول في أحكام الكثرة وإليه المشتكى وعليه المعوّل.

ثم إنّ الله تعالى لم يترك الإنسان بفطرته؛ لعلمه تعالى بأنّه سيحجب عن الفطرة المخمورة بابتلائه بالقوى الحيوانية الشهوية والغضبية والقوة الوهمية الشيطانية، وهذه القوى معه منذ فطره؛ لاحتياجه إليها في عيشه وبقائه شخصاً ونوعاً، وفي رقاہ وسيره وسلوكه إلى الله تعالى، لكنّ الحنين الجبليّ إليها حجبته عن فطرته ومنعه عن سيره، فبعث الله تعالى رسلاً مبشّرين ومنذرين

ص: 57

1- الرد (13): 28.

2- راجع شرح جهل حديث، امام خميني قدس سره، الحديث الحادي عشر؛ و آداب الصلوة، مقاله دوم، مقصد اول، فصل دوم: «در اشاره به مراتب طهور است» و مقصد پنجم، فصل دوم: «در بعضی از آداب قلبیه استقبال است».

3- راجع شرح حديث جنود عقل و جهل، مقاله ششم، مقصد اول: «در بیان خیر و شر»، و مقصد دوم، فصل چهارم: «در بیان آنکه ایمان بر طبق فطرت است و کفر خارج از طریق فطرت است».

تكون أحكامهم على طبق مقتضى الفطرة لرفع الحجب عنها وإعانتها في سيره وسلوكه.

فأحكامهم: إما على مقتضى الفطرة الأصلية ابتداءً أو مع الوسطة كالدعوة إلى الله ومعارفه وأسماءه وصفاته، وإلى فضائل النفس وكمالاتها وكالصلاة التي هي معراج المؤمن إلى الله تعالى والحجّ الذي هو الوفود إليه تعالى وأشباهها.

أو مقتضى الفطرة التابعة كالزجر عن الكفر والشرك وعبادة الأوثان والتوجه إلى غيره وعن الأخلاق الذميمة والأفعال القبيحة ممّا تمنع النفس عن الوصول إلى الله والأمر بالتقوى والصوم الذي هو تقوى النفس ويكون لله وهو جزاؤه.

وبالجملة: جلّ أحكام الله تعالى مطابق لمقتضى الفطرة؛ أي مربوط برفع حجبها وإحياء مقتضاها. والمقصود الأصلي والمقصد الأسنى هو المعرفة والوصول إلى باب الله تعالى، كلّ ذلك من عناياته تعالى على عباده؛ لتخلصهم عن سجن الطبيعة وإرجاعهم إلى مأوى المقرّبين ومقرّ المخلصين. فالتكاليف ألطف إلهية وأدوية ربّانية لعلاج الأرواح المريضة والقلوب العليلّة، والأنبياء عليهم السلام أطباء النفوس ومرّبي الأرواح ومخرجها من الظلمات إلى النور ومن النقص إلى الكمال.

بل البرازخ والمواقف في القيامة من عنايات الله تعالى على العباد؛ لئلاّ ينتهي أمرهم إلى النار. فلا يزال يخرجهم من مستشفى إلى آخر؛ لشفاء

عللهم الروحية. فإن لم تشف بتلك الأدوية فأخر الدواء الكي، فلا بد من دخول

النار - والعياذ بالله - للتصفية مع الإمكان، وإلا فللقرار فيها. فالنار بالنسبة إلى أهل العصيان من المؤمنين لطف وعناية وطريق إلى جوار الله، وبالنسبة إلى الكفار وأصحاب النار جزاء وغاية، فهم أصحاب النار ومأويهم النار وهم ناريتون لهيبون مصيرهم النار (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ... (1) الآية).

هذا بعض الكلام في مسألة الجبر والقدر حسبما يناسب المقام.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وقد وقع الفراغ عن تبييضه يوم الخميس

لخمس بقين من شهر الله المبارك سنة 1371 في مدينة همدان.

ص: 59

اشارة

1 - الآيات الكريمة

2 - الأحاديث الشريفة

3 - أسماء المعصومين عليهم السلام

4 - الأعلام

5 - الكتب الواردة في المتن

6 - مصادر التحقيق

7 - الموضوعات

ص: 61

الآية رقمها الصفحة

الفاتحة (1)

(بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) 27 1

(الْحَمْدُ لِلّٰهِ) 27 2

(الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ) 26 2

النساء (4)

(قُلْ كُلُّ مِْنْ عِنْدِ اللّٰهِ) 23 78

(مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِْنِ اللّٰهِ) 25 79

(مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِْنِ اللّٰهِ وَمَا

أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِْنِ نَفْسِكَ) 27 79

المائدة (5)

(عُلَّتْ أَيْدِیْهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ

يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) 22 64

ص: 63

الآية رقمها الصفحة

الأعراف (7)

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ

وَالْإِنْسِ) 59 179

الأنفال (8)

(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) 20 17، 25

(وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا

الْمَلَائِكَةَ) 26 50

هود (11)

(فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا

زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا

دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ

رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا

الَّذِينَ سَعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ

فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا

مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ) 106 – 108 48

الرعد (13)

(أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) 28 56

إبراهيم (14)

(وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ) 27 26

ص: 64

طه (20)

(وَأَصْلًا فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ) 26 79

(وَأَصْلَهُمُ السَّامِرِيُّ) 26 85

الحج (22)

(إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ

يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ

يَسْلُبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ

مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ * مَا

قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ

عَزِيزٌ) 17 74 - 73

النور (24)

(اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) 24 35

(وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ

مِنْ نُورٍ) 24 40

الشعراء (26)

(نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ

لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) 4 194 - 193

القصص (28)

(إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ) 26 15

السجدة (32)

قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ

بِكُمْ) 25 11

فاطر (35)

(وَاللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ) 41 15

الزمر (39)

(اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا) 25 42

الذاريات (51)

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

لِيَعْبُدُونِ) 55 56

النجم (53)

(إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ

شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى *

وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى

* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى *

فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا

كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) 4 - 11 4

الآية رقمها الصفحة

الواقعة (56)

(إِنَّهُ لَقَرِيبٌ أَنْ نُكْرِيمَ * فِي كِتَابٍ

مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) 77 - 79، 4، 26

الحديد (57)

(هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) 3، 41

الإنسان (76)

(وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) 30، 21، 25، 43

النازعات (79)

(فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ

الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى *

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ

عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) 37 - 41، 49

التكوير (81)

(وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) 29، 21، 25، 43

ص: 67

أشهد أنك كنت نوراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة 53

اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له 55

إنّ الله - عزّ وجلّ - خلق الجنّ والإنس ليعبدوه 55

خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً 43

السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقيّ شقيّ في بطن أمّه 54

الشقيّ من شقيّ في بطن أمّه والسعيد من سعد في بطن أمّه 55

الشقيّ من علم الله وهو في بطن أمّه أنّه سيعمل عمل الأثقياء 55

قال الله: يابن آدم بمشيّتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء 27

كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف 11

من زعم أنّ الخير والشرّ إليه فقد كذب على الله 28

من زعم أنّ الخير والشرّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله عن سلطانه 28

الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة 54

والسعيد من علم الله وهو في بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال السعداء 55

3 - فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام

رسول الله، نبيّنا، محمّد صلى الله عليه وآله وسلم = محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم، نبي الإسلام

محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم، نبي الإسلام 1، 4، 21، 25، 42، 55

أبو عبدالله الحسين عليه السلام = الحسين بن علي عليه السلام، الإمام الثالث

الحسين بن علي عليه السلام، الإمام الثالث 53

أبو عبدالله عليه السلام = جعفر بن محمّد عليه السلام، الإمام السادس

جعفر بن محمّد عليه السلام، الإمام السادس 28

أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام = موسى بن جعفر عليه السلام، الإمام السابع

موسى بن جعفر عليه السلام، الإمام السابع 55

أبو الحسن الرضا عليه السلام = علي بن موسى عليه السلام، الإمام الثامن

علي بن موسى عليه السلام، الإمام الثامن 21، 27

آدم 43

خضر، النبي 25

موسى، نبي اليهود 3، 4، 25

ص: 71

الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن الحسين 12، 13، 31، 49

ابن أبي عمير، محمد 55

ابن بابويه، محمد بن علي 21، 55

أبو بصير 28

أحمد بن محمد بن أبي نصر = البزنطي، أحمد بن محمد

البزنطي، أحمد بن محمد 27

الحائري، عبدالكريم 32

الخراساني = الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن الحسين

الداماد، مير محمد = الميرداماد، محمد باقر بن محمد

شيخنا العلامة = الحائري، عبدالكريم

الصدوق = ابن بابويه، محمد بن علي

العلامة الحائري = الحائري، عبدالكريم

الكليني، محمد بن يعقوب 27

محمد بن أبي عمير = ابن أبي عمير، محمد

محمد بن يحيى العطار 27

ص: 73

محمّد بن يحيى = محمّد بن يحيى العطار

الميرداماد، محمّد باقر بن محمّد 27، 29، 31

5 - فهرس الكتب الواردة في المتن

القرآن الكريم 4، 26، 41

الأربعين للإمام الخميني (سلام الله عليه) 28

الإيقات (الإيقات) 27

التوحيد للصدوق 55

شرح حديث جنود العقل والجهل للإمام الخميني (سلام الله عليه) 57

العيون = عيون أخبار الرضا عليه السلام

عيون أخبار الرضا عليه السلام 21

الكافي 27

ص: 74

«القرآن الكريم».

«أ»

1 - آداب الصلاة، ضمن «موسوعة الإمام الخميني قدس سره». = موسوعة الإمام الخميني قدس سره .

2 - أجود التقريرات (تقريرات المحقق النائيني). السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (1317 - 1413)، تحقيق مؤسسة صاحب الأمر (عج)، الطبعة الأولى، 4 مجلدات، قم، مطبعة ستارة، 1419 ق.

3 - الأربعون حديثاً. أبو الفضائل محمد بن الشيخ حسين الجبعي العاملي المعروف ب«الشيخ البهائي» (953 - 1031)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415 ق.

4 - إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلبي (م 826)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1405 ق.

5 - الإشارات والتنبيهات، مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسي وشرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي. الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (370 - 427)، الطبعة الثانية، 3 مجلدات، طهران، دفتر نشر كتاب، 1403 ق.

«ب»

6 - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. العلامة محمد باقر بن محمدتقي المجلسي (1037 - 1110)، الطبعة الثانية، إعداد عدة من العلماء، 110 مجلد (إلا

ص: 75

6 مجلدات، من المجلد 29 - 34) + المدخل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403 ق / 1983 م.

7 - بدائع الأفكار في الأصول (تقريرات المحقق العراقي). الشيخ هاشم الآملي (1282 - 1371 ش)، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، 1370 ق.

«ت»

8 - التحصيل. بهمنيار بن المرزبان (م 458)، تعليق و تصحيح استاد شهيد مرتضى مطهري، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، 1375 ش.

9 - التوحيد. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م 381)، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1398 ق.

10 - تهذيب الأحكام. أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (385 - 460)، إعداد السيد حسن الموسوي الخراساني، الطبعة الرابعة، 10 مجلدات، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1365 ش.

«ج»

11 - جامع الأسرار ومنبع الأنوار. سيد حيدر الآملي (م القرن الثامن)، تحقيق هنري كربن، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات علمي و فرهنگي، 1368 ش.

12 - الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد. العلامة الحلبي جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهر (648 - 726)، قم، انتشارات بيدار، 1413 ق.

«ح»

13 - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي (م. 1050)، الطبعة الثانية، 9 مجلدات، قم، مكتبة المصطفوي.

«د»

14 - درر الفوائد. العلامة الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، تعليق آية الله الشيخ محمد علي الأراكي والمؤلف، تحقيق الشيخ محمد المؤمن القمي، الطبعة الخامسة، جزءان

في مجلّد واحد، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1408 ق.

«ر»

15 - الرواشح السماوية في شرح أحاديث الإمامية. السيّد محمّد باقر بن شمس الدين محمّد الحسيني الأسترآبادي المعروف ب «الميرداماد» (م 1041)، تحقيق غلامحسين قيصريه ها ونعمة الله الجليلي، الطبعة الأولى، قم، دار الحديث للطباعة والنشر،

1422 ق / 1380 ش.

«ش»

16 - شرح الأصول الخمسة. القاضي أبو الحسن عبد الجبّار الأسدآبادي (م 415)، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، الطبعة الأولى، بيروت، انتشارات دار الإحياء التراث العربي، 1422 ق / 2001 م.

17 - شرح المقاصد. مسعود بن عمر بن عبد الله المعروف ب «سعد الدين التفتازاني» (712 - 793)، تحقيق عبد الرحمان عميرة، الطبعة الأولى، 5 أجزاء في 4 مجلّدات، قم، منشورات الشريف الرضيّ، 1370 - 1371 ش.

18 - شرح المنظومة. المولى هادي بن مهديّ السبزواري (1212 - 1289)، تصحيح وتعليق وتحقيق حسن حسن زاده الأملي ومسعود الطالبلي، الطبعة الأولى، 5 مجلّدات، طهران، نشر ناب، 1369 - 1379 ش.

19 - شرح المواقف. السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني (م 812)، تصحيح السيّد محمّد بدر الدين النسعاني، الطبعة الأولى، 8 أجزاء في 4 مجلّدات، قم، منشورات الشريف الرضيّ، 1412 ق / 1370 ش، «بالأفست عن طبعة مصر، 1325».

20 - شرح توحيد الصدوق. القاضي سعيد محمّد بن محمّد مفيد القميّ (1049 - 1107)، تصحيح الدكتور نجفقلي حبيبي، الطبعة الأولى، 3 مجلّدات، طهران، مؤسّسة الطباعة والنشر، 1405 ق.

ص: 77

21 - شرح جهل حديث (أربعين حديث)، ضمن «موسوعة الإمام الخميني قدس سره». = موسوعة

الإمام الخميني قدس سره .

22 - شرح حديث جنود عقل و جهل، ضمن «موسوعة الإمام الخميني قدس سره». = موسوعة الإمام الخميني قدس سره .

23 - الشفاء. الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (370 - 427)، تحقيق عدّة من الأساتذة، 10 مجلّداً (الإلهيات + المنطق
4 مجلّداً + الطبيعيات 3 مجلّداً + الرياضيات مجلّداً)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1405 ق.

«ع»

24 - علم اليقين في أصول الدين. محمّد محسن الملّقب بالفيض الكاشاني (م 1091)، مجلّدان، قم، انتشارات بيدار، 1358 ش / 1400 ق.

25 - عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية. محمّد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور (م - أوائل القرن
العاشر)، تحقيق مجتبي العراقي، الطبعة الأولى، قم، مطبعة سيّد الشهداء، 1403 ق.

26 - عيون أخبار الرضا عليه السلام . أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، الشيخ الصدوق (م 381)، تصحيح السيّد
مهديّ الحسيني اللاجوردي، الطبعة الثانية، منشورات جهان.

«ف»

27 - الفتوحات المكية. أبو عبدالله محمّد بن علي الحاتمي الطائي المعروف بابن العربي (560 - 638)، 4 مجلّداً، بيروت، دار إحياء
التراث العربي.

28 - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني). الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني (1309 - 1365)، الطبعة الأولى، 4 مجلّداً،
قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1404 ق.

«ق»

29 - القبسات. السيّد محمّد باقر بن شمس الدين محمّد الحسيني الأسترآبادي المعروف

ص: 78

ب- «الميرداماد» (م 1041)، تحقيق الدكتور مهديّ المحقّق، الطبعة الثانية، طهران،

انتشارات و چاپ دانشگاه طهران، 1374 ش.

«ك»

30 - الكافي. ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م 329)، تحقيق علي أكبر الغفّاري، الطبعة الخامسة، 8 مجلّدت، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1363 ش.

31 - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. العلامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، تحقيق الشيخ حسن حسن زاده الأملي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1414 ق.

32 - كفاية الأصول. الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين الهروي (1255 - 1329)، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

33 - كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة. محمد محسن الملقّب بالفيض الكاشاني (م 1091)، تصحيح عزيزالله العطاردي، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات فراهاني، 1360 ش.

34 - كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال. علاء الدين علي المتّقّي بن حسام الدين الهندي (888 - 975)، إعداد بكري حيّاني وصفوة السقا، الطبعة الثالثة، 16 مجلّداً + الفهرس، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1409 ق / 1989 م.

«گ»

35 - گوهر مراد. ملاّ عبدالرزاق قيّاض لاهيجي (م 1072)، الطبعة الأولى، طهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1372 ش.

«م»

36 - المباحث المشرقية. الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (م 606)، الطبعة الثانية، قم، مكتبة بيدار، 1411 ق.

37 - المبدأ والمعاد. صدر المتألّهين محمد بن إبراهيم الشيرازي (م 1050)، تصحيح السيّد

ص: 79

جلال الدين الآشتياني، طهران، انجمن فلسفه ايران، 1354 ش.

38 - محاضرات في أصول الفقه (تقريرات المحقق السيّد الخوئي). محمّد إسحاق الفيّاض، الطبعة الثالثة، 5 مجلّادات، قم، دار الهادي للمطبوعات، 1410 ق.

39 - المحصول في علم أصول الفقه. فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسين الرازي (م 606)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، الطبعة الثانية، 4 مجلّادات، بيروت، المكتبة العصرية، 1420 ق / 1999 م.

40 - مرصاد العباد من المبدء إلى المعاد. نجم الدين أبو بكر بن محمّد بن شاهاور بن انوشروان رازي معروف به دايه (م 654)، به اهتمام دكتور محمّد امين رياحي، چاپ دوم، طهران، شركة انتشارات علمي و فرهنگي، 1365 ش.

41 - مصباح المتهدّد وسلاح المتهدّد. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (385 - 460)، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1418 ق / 1998 م.

42 - مصتفات ميرداماد. السيّد محمّد باقر بن شمس الدين محمّد الحسيني الأسترآبادي المعروف ب- «الميرداماد» (م 1041)، تحقيق عبدالله نوراني، چاپ اول، 2 جلد، طهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، 1381 ش.

43 - المطالب العاليه من العلم الإلهي. محمّد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي (544 - 606)، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، 9 أجزاء في 5 مجلّادات، بيروت، دار الكتب العربي، 1407 ق / 1987 م.

44 - المغني في أبواب التوحيد والعدل. القاضي أبو الحسن عبد الجبّار الأسدآبادي (م 415)، إشراف الدكتور طه حسين، الطبعة الأولى، 20 جزءاً عثر منها حتّى الآن على أربعة عشر جزءاً وطبعت.

45 - الملل والنحل. أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (479 - 548)، تخريج محمّد بن فتح الله بدران، الطبعة الثانية، جزءان في مجلّد واحد، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1375 ق / 1956 م.

46 - موسوعة الإمام الخميني قدس سره . تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ، 1434 ق / 1392 ش.

«ن»

47 - نقد المحصل (تلخيص المحصل). الخواجه نصير الدين الطوسي (م 672)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء، 1405 ق / 1985 م.

48 - نهاية الأصول (تقريرات المحقق البروجردي). الشيخ حسين علي المنتظري، الطبعة الأولى، قم، نشر تفكر، 1415 ق.

49 - نهاية الدراية في شرح الكفاية. الشيخ محمد حسين الأصفهاني (1296 - 1361)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 4 مجلدات، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1414 ق.

50 - نهج الحق وكشف الصدق. العلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر (648 - 726)، تحقيق الشيخ عين الله الحسيني الأرموي، الطبعة الرابعة، قم، دار الهجرة، 1414 ق.

ص: 81

الطلب

والإرادة

المقدمة *** 2

المطلب الأول: في المهمّ ممّا استدلّ به الأشعري على مطلوبه

منها: الاستدلال بالأوامر الامتحانية على اختلاف الطلب والإرادة *** 8

منها: الاستدلال بتكليف العصاة على اختلاف الطلب والإرادة *** 12

فصل: في مسألة الجبر والتفويض *** 14

فصل: في إبطال مذهبي التفويض والجبر *** 16

فصل: في بيان المذهب الحقّ *** 20

تنبيه: في شرك التفويضي وكفر الجبري *** 21

إرشاد: في استناد الأفعال إلى الله *** 22

تمثيل *** 23

تمثيل أقرب *** 24

تأييدات ثقلية *** 25

فصل: في ذكر بعض الشبهات الواردة وجوابها *** 29

ص: 83

شبهة عدم إرادية الإرادة الإنسانية *** 29

تحقيق به يدفع الإشكال *** 34

تنبيه: في عدم تعلّق الإرادة بالإرادة *** 36

شبهة استلزام قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» الجبر *** 36

شبهة منافاة الإرادة الأزلية لكون الإنسان مختاراً *** 41

المطلب الثاني: في بيان حقيقة السعادة والشقاوة

ويتمّ ذلك برسم أمور:

الأمر الأوّل: في المراد من الذاتي في قاعدة «الذاتي لا يعلّل» *** 44

الأمر الثاني: في فقر وجود الممكنات وعوارضه ولوازمه *** 45

الأمر الثالث: في استناد الكمالات إلى الوجود *** 47

الأمر الرابع: في معنى السعادة والشقاوة *** 47

التحقيق: كون السعادة والشقاوة غير ذاتيتين *** 49

المطلب الثالث: في شمة من اختلاف خلق الطينيات

توهم كون الجبر مقتضى أخبار الطينة *** 50

موضوع حكم العقلاء في صحّة العقوبة وعدمها *** 50

إفاضة الفيض الوجودي بمقدار قابلية الموادّ *** 51

منشأ اختلاف النفوس في الميل إلى الخير أو الشرّ *** 52

تنبيه: حول مفاد بعض الأحاديث *** 54

خاتمة: حول فطرة العشق إلى الكمال والتنفّر عن النقص *** 56

- 1 - فهرس الآيات الكريمة *** 63
- 2 - فهرس الأحاديث الشريفة *** 69
- 3 - فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام *** 71
- 4 - فهرس الأعلام *** 73
- 5 - فهرس الكتب الواردة في المتن *** 74
- 6 - فهرس مصادر التحقيق *** 75
- 7 - فهرس الموضوعات *** 83

الفصل الخامس في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده

إشارة

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ فيه أقوال.

وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور:

الأمر الأول: في أصولية المسألة

جمع بعض الأعظم بين كون المسألة أصولية وأنها من المسائل العقلية الغير

المستقلة - أي يكون البحث فيها عن الملازمات - وبين تعميم الاقتضاء في العنوان إلى كونه على نحو العينية، أو التضمّن، أو الالتزام بالمعنى الأخصّ، أو الأعمّ. وعلّل التعميم بأنّ لكلّ وجهاً بل قاتلاً(1).

ولا يخفى ما فيه من التهافت لو قلنا بأنّ المسائل اللغوية - كالمشتقّ - خارجة عن الأصولية؛ لأنّ في الجمع بين الأصولية والتعميم كذلك تهافتاً؛ لأنّ التعميم لأجل إدخال تمام المذاهب والوجوه في العنوان، والقول بالعينية

ص: 1

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 301.

والتضمّن على بعض الوجوه والآراء يرجع إلى الدلالة اللغوية الوضعية، بل الأمر كذلك مع الدلالة الالتزامية بناءً على المشهور من كونها لفظية(1). نعم، لو قلنا بأنّ كون المسألة لغوية لا ينافي الأصولية مع اختلاف الجهة المبحوث عنها - كما هو الحقّ - فيدخل المشتقّ وبعض المباحث اللغوية - كدلالة الأمر والنهي - في الأصولية، لم يرد هذا الإشكال.

وكذا في الجمع بين كون المسألة عقلية وبين ذلك التعميم تهافت؛ لأنّ التعميم لأجل إدخال مذهب القائل بإحدى الدلالات اللفظية.

الأمر الثاني : في معنى الاقتضاء في عنوان المسألة

الاقتضاء في عنوان البحث ليس بمعناه الحقيقي في المقام على أيّ حال، ولا جامع بين المعاني التي ذكروها في مقام التعميم(2) حتّى يكون مستعملاً فيه، مضافاً إلى أنّ الاقتضاء بمعنى العينية ممّا لا محصّل له رأساً.

فالأولى إسقاط بعض المذاهب والوجوه التي [هي] واضحة البطلان، كالقول بالعينية والتضمّن، وجعل المسألة أصولية عقلية، ومعه يمكن إبقاء الاقتضاء وإرادة الاستلزام منه ولو بنحو من المسامحة، أو تبديله بالاستلزام،

ص: 2

1- الشفاء، قسم المنطق، الفنّ الأوّل 1: 43؛ شرح المنظومة، قسم المنطق 1: 103؛ الجوهر النضيد: 8.

2- كفاية الأصول: 160؛ فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 301.

فيقال: هل الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده؟ أو يقال: هل إرادة الشيء مستلزمة لإرادة ترك ضده؟

الأمر الثالث: في الاستدلال على القول بالقتضاء في الضد الخاص

إشارة

إن الأقوال في المسألة كثيرة، لكن ما يعتد به من بينها هو القول بالقتضاء في الضد الخاص، والأولى صرف الكلام إليه، فأقول: قد استدلل عليه بوجهين:

الوجه الأول: - وهو العمدة - من جهة المقدمة

وهي تتم بإثبات أمور:

أحدها: مقدّمة ترك الضدّ لفعل ضده.

ثانيها: إثبات وجوب المقدّمة.

ثالثها: إثبات اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام؛ أي نقيضه، فإنّه المراد بالضدّ العامّ، وجودياً كان أو عدمياً، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد وضوح المراد.

فمع عدم تمامية واحد منها لا يثبت المطلوب.

واستدلّ لإثبات المقدّمة بأنّ الضدّين متمانعان، وعدم المانع من المقدّمات (1).

وأجيب عنه بوجه:

الأول: أنّ التمانع لا يقتضي تقدّم ترك أحدهما على الآخر، وحيث لا منافاة

ص: 3

1- أنظر هداية المسترشدين 2: 223.

بين أحد العينين وتقيض الآخر وبديله - بل بينهما كمال الملاءمة - كان أحد

العينين مع تقيض الآخر في رتبة واحدة(1).

وأنت خبير بأن كمال الملاءمة لا يوجب اتحاد الرتبة.

ويمكن أن يقال في تقريره: إن تقيض أحد العينين يحمل على عين الآخر بالحمل الشائع ولو عرضياً، وهو يقتضي الاتحاد، ولا يعقل أن يكون المتحدان مختلفين في الرتبة. بيان صدق أحد النقيضين على عين الآخر: أن السواد لا يصدق على البياض، وإلا اجتمع الضدان، ومع عدم صدقه لا بد وأن يصدق عليه تقيضه، وإلا ارتفع النقيضان، والصدق يقتضي الاتحاد، وهو ينافي التقدم والتأخر رتبةً، فثبت اتحادهما رتبة.

والجواب: أن تقيض صدق البياض على السواد عدم صدقه عليه على أن يكون السلب تحصيلياً، لا صدق عدمه عليه بنحو الإيجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول، فالبياض إذا لم يصدق عليه أنه سواد صدق عليه أنه ليس بسواد بالسلب التحصيلي، وهو تقيض الإيجاب، لا صدق عدم السواد؛ لأن تقيض صدق الشيء عدم صدقه، لا صدق عدمه حتى يلزم اتحادهما في الوجود ولو بالعرض. وأما توهم صدق قولنا: «إن البياض لا سواد أو عدم سواد» فهو فاسد إن أريد أن الأمر العدمي والباطل المحض ثابت وصادق على شيء ومتحد معه؛ لأنها أوصاف وجودية لا يمكن ثبوتها للعدم.

وما يقال: من أن للأعدام المضافة حظاً من الوجود(2)، كلام مسامحي

ص: 4

1- كفاية الأصول: 161.

2- راجع الحكمة المتعالية 1: 344؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 152.

لا- يعوّل عليه؛ فإنّ حيثية العدم لا يمكن أن تكون ذات حظّ من الوجود، بل الإضافات الواقعة بينها وبين غيرها إنّما هي في الذهن، وفي وعائه تكون الأعدام المطلقة أيضاً موجودة بالحمل الشائع وإن كانت أعداماً بالحمل الأوّلي، فلا حقيقة للعدم - أيّ عدم كان - حتّى يتّصف بوصف وجودي أو اعتباري أو عدمي، فالعدم لا يثبت له العدم أيضاً.

وما يقال: من أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت(1)، ليس المراد منه أنّ الجهات العدمية - بما هي كذلك - يمكن أن تثبت لشيء؛ بحيث يكون التصادق والاتحاد بينهما كاتحاد شيء مع شيء، وإلاّ يلزم كذب قاعدة الفرعية أيضاً؛ لأنّ ثبوت الثابت بهذا النحو إثبات صفة ثبوتية له، فيلزم صدق قولنا: العدم ثابت للوجود وصادق عليه، وهو فرع ثبوت المثبت له.

وبالجملة: ليس للعدم حيثية، والقضايا الصادقة في باب الأعدام لا بدّ وأن ترجع إلى السالبات المحصّلات، وإن كانت بحسب الظاهر موجبات.

الثاني من وجوه عدم تقدّم الترك: دعوى وحدة الرتبة بين ترك الضدّ ووجود ضده أيضاً(2)؛ بأن يقال: إنّ النقيضين في رتبة واحدة، والضدّين كذلك، ولازم ذلك كون أحد الضدّين مع نقيض الآخر في رتبة واحدة؛ لأنّ ما يتّحد رتبةً مع أحد المتّحدّين كذلك يتّحد مع الآخر أيضاً.

أمّا كون النقيضين في رتبة واحدة فلاّ أنّ نقيض الشيء بديله، فنقيض شيء في زمان أو رتبة، عدمه الذي في ذلك الزمان وتلك الرتبة، وإلاّ يلزم اجتماع

ص: 5

1- راجع الحكمة المتعالية 1: 370؛ شرح المنظومة، قسم المنطق 1: 248.

2- كفاية الأصول: 161؛ حاشية كفاية الأصول، المحقّق القوجاني 1: 112.

النقيضين، فالمعلول معدوم في رتبة العلة وموجود في رتبة متأخرة، فنقيض الوجود في رتبة العلة العدم في رتبته، وبهذا البيان يلزم أن يكون الضدان في رتبة واحدة. وأما المقدمة الثالثة فمرّ بيانها.

والجواب: منع كون النقيضين في رتبة واحدة؛ لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض البياض في المرتبة رفعه على أن يكون القيد للمسلوب لا للسلب، فإذا لم يصدق كون المعلول في رتبة علته، صدق عدم كونه في رتبته بنحو السلب التحصيلي مفاد الهلية المركبة أو بنحو السلب المحمولي للمقيّد على أن يكون القيد للمسلوب وإن كذب كون عدمه في رتبته، فنقيض كون المعلول في رتبة العلة عدم كونه في رتبته، لا كون العدم في رتبته.

وأما لزوم كون الضدين في رتبة واحدة فهو أوضح فساداً؛ لأنّهما يمتنع اجتماعهما في الوجود الخارجي، ولا ربط للرتبة العقلية في ذلك، فلو فرض أنّ البياض والسواد مختلفا الرتبة عقلاً، كان اجتماعهما الوجودي في موضوع واحد محالاً، فهل ترى إمكان عليّة سواد لبياض في الموضوع الذي هو فيه؟!

ولو سلّم كون النقيضين والضدين في رتبة واحدة، فلإنكار لزوم كون أحد العينين في رتبة نقيض الآخر مجال واسع؛ لعدم البرهان على أنّ الرتب العقلية حكمها حكم الزمان في الخارج، بل البرهان على خلافه؛ لأنّ للرتب العقلية ملاكات خاصّة ربّما يكون الملاك موجوداً في الشيء دون متّحده في الرتبة؛ ألا ترى أنّ ما مع علة شيء لا يكون مقدّماً عليه رتبة؛ لفقدان ملاك التقدّم فيه، وهو كون وجوب الشيء من وجوبه، ووجوده من وجوده؟!

الثالث: أنه لو توقّف وجود الضدّ على عدم ضده لزم الدور؛ لأنّ التوقّف لأجل التمانع من الطرفين، فعدم أحد الضدّين أيضاً متوقّف على وجود الآخر توقّف العدم على وجود مانعه (1).

وفيه: أنّ التمانع إذا اقتضى توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر توقّف الشيء على عدم المانع، يقتضي - بمقتضى المقابلة - توقّف وجود الضدّ الآخر على عدم ضده أيضاً، لا توقّف عدمه على وجوده؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يتوقّف تحقّقه على شيء.

والتحقيق: أنّ التوقّف مطلقاً باطل فيهما؛ لأنّ العدم ليس بشيء بل باطل محض، فلا يمكن أن يكون دخيلاً في تحقّق شيء أو متأثراً من شيء، فما لا شيء له يسلب عنه بالسلب التحصيلي جميع الأمور الثبوتية، ولا شكّ أنّ التوقّف من طرف الموقوف والموقوف عليه ثبوتي، وثبوت له فرع ثبوت المثبت له، بل ثبوت كلّ شيء لشيء فرع ثبوت، فما لا شيء له لا تقدّم له ولا تأخّر ولا مقارنة، فكلّ الحثيات مسلوبة عنه سلباً تحصيلياً، لا بمعنى سلب شيء عن شيء، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق: بأنّه لا يخبر عنه؛ لأجل التوسّل بالعناوين المتحصّلة في الذهن.

وما في بعض التعليقات: من أنّ عدم الضدّ من مصحّحات قابلية المحلّ لقبول الضدّ؛ لعدم قابلية الأبيض للسواد ولا الأسود للبياض، وأنّ القابليات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات وإن كان لا مطابق لها في الخارج، لكنّها من الأمور الانتزاعية وحيثيات وشؤون لأمر خارجية، وثبوت شيء

ص: 7

لشيء لا يقتضي أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت (1).

فيه ما لا يخفى؛ لأنَّ قابلية المحلِّ من شؤونه في وجوده من غير دخالة عدم شيء فيها، فالجسم قابل للسواد - كان موصوفاً بالبياض أو لا - ولا يتوقَّف قابليته له على عدمه، وعدم قبوله في حال اتّصافه به لأجل التمانع بين الوجودين لا لتوقَّف القابلية على عدم الضدِّ؛ ضرورة أنَّ العدم واللا شيء لا يمكن أن يكون مؤثراً في تصحيح القابلية، بل لا يكون شأن الأمور الخارجية ولا منتزعاً منها، فما اشتهر بينهم من أنَّ للأعدام المضافة حظاً من الوجود (2)، كلام مسامحي؛ لأنَّ العدم لا يمكن أن يكون مضافاً ولا مضافاً إليه، والإضافة بينه وبين الوجود إنّما هي في ظرف الذهن بين عنوان العدم والوجود، لا بين العدم حقيقةً والوجود.

وما هو المعروف في لسان أهل الفنِّ [من] أنَّ عدم المانع من أجزاء العلة (3)، فليس مرادهم منه أنَّ العدم حقيقةً علةٌ وله جزئيةٌ لشيء، بل من قبيل التسامح في التعبير بعد وضوح المطلب لديهم، فعبروا عن مزاحمة المقتضيات والتمانع بين الوجودات بأنَّ عدم المانع كذلك، وإلا فلا شبهة في أنّه لا يتّصف بالجزئية، ولا يصير علةً ولا جزءها.

وما في كلام المحشّي المحقّق - من التسوية بين القابليات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات - لم يقع في محلّه، كيف؟! والقابليات

ص: 8

1- نهاية الدراية 2: 183 - 184.

2- الحكمة المتعالية 1: 344؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 152.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 307؛ نهاية الأفكار 1: 361.

والاستعدادات بل والإضافات لها نحو وجود؛ بخلاف أعدام الملكات؛ فإنّ لملكاتها نحو تحقّق، لا لحيشية الأعدام. فتحصّل ممّا ذكرنا: بطلان تقدّم الترك على فعل الضدّ، وكذا فعل الضدّ على الترك.

هذا كلّ حال أوّل الأمور المتقدّمة، وقد مرّ بطلان الأمر الثاني - أي وجوب المقدّمة - في محلّه.

وأما ثالثها: - أي اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن نقيضه - فللمنع فيه مجال:

أمّا مع بقاء البحث على ظاهره فواضح؛ لأنّ البعث لا يكون عين الزجر ولا متضمناً له.

وأما كون النهي عن النقيض لازماً للأمر، كما قد يقال: إنّ نفس تصوّر الوجوب والإلزام يكفي في تصوّر النهي عن الترك والحرمة(1).

ففيه: أنّه إن أُريد الانتقال التصرّوي، فمع ممنوعيته لا يفيد، وإن أُريد اللزوم الواقعي؛ بأن يدعى أنّ المولى إذا أمر بشيء فلازمه أن ينهى عن نقيضه، فهو واضح الفساد؛ ضرورة أنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر.

ومع عدم بقاء البحث على ظاهره؛ بأن يقال: إنّ الإرادة المتعلّقة بشيء مستلزمة للإرادة المتعلّقة بتركه، فإن أُريد العينية والتضمّن فهو أيضاً واضح الفساد؛ ضرورة أنّ ترك الترك ليس عين الشيء بالحمل الأوّلي، ولا جزءه المقوم له، وانطباقه عليه في الخارج - مع فساده في نفسه - لا يفيد.

وأما الاستلزام بالمعنى الذي قيل في باب المقدّمة(2)؛ بأنّه إذا تعلّقت إرادة

ص: 9

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 303.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 262.

تشريعية بشيء، فمع الالتفات إلى تركه تتعلّق إرادة تشريعية بتركه، فهو وإن كان

أسلم من غيره، لكنّه أيضاً غير تامّ؛ لأنّه بعد تعلّق الإرادة التشريعية الإلزامية

بشيء، لا- معنى لتعلّق إرادة أخرى بترك تركه؛ لعدم تحقّق مبادئ الإرادة وغايتها؛ فإنّ غايتها التوصل إلى المبعوث إليه، ومع إرادة الفعل والبعث إليه لأجله لا معنى لبعث إلزامي آخر لأجله، فلا غاية للإرادة التشريعية.

نعم، بناءً على ما ذكرنا في المقدمة - إنّ تعلّقها بها قهري(1) - فله وجه، لكنّ المبنى فاسد، كما مرّ(2).

فتحصّل ممّا ذكرنا: بطلان اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاصّ من ناحية المقدّمية، واتّضح ضمناً عدم اقتضائه للنهي عن ضده العامّ أيضاً.

الوجه الثاني: من جهة الاستلزام

وهو أيضاً يبتني على ثلاث مقدمات:

إحداها: أنّ وجود كلّ من العينين مع عدم ضده متلازمان.

ثانيها: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محالة.

ثالثها: أنّ الأمر بالشيء مقتضى للنهي عن ضده العامّ.

والدليل على الأولى: أنّ الضدّ لا- يصدق مع ضده؛ لبطلان اجتماعهما، فإذا لم يصدق هو، لا بدّ من صدق نقيضه؛ لبطلان ارتفاع النقيضين، ولمّا لم يمكن

ص: 10

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النابيني) الكاظمي 1: 262؛ بدائع الأفكار ((تقارير المحقّق العراقي)) الأملي 1: 399.

2- تقدّم في الجزء الأول: 342 - 344.

الصدق الذاتي بين الوجود والعدم، فلا بدّ وأن يكون عرضياً بنحو التلازم في الصدق، وهو المطلوب.

والجواب عنه: أنّ نقيض صدق إحدى العينين على الأخرى، عدم صدقها عليها على نعت السلب التحصيلي، لا الإيجاب العدولي، وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين؛ ضرورة كذب الإيجاب العدولي أيضاً؛ للزوم كون العدم صادقاً على الوجود ومتلازماً معه فيه.

هذا، مع أنّه لا شئبة له حتّى يكون ملازماً لشيء.

مضافاً إلى أنّ التلازم في الوجود يقتضي عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين، فالغلط ناشٍ من عدم اعتبار الحيثيات وتقديم الحمل على السلب وعدم [التفريق] بين السوالب المحصّلة والموجبات المعدولة، وكم له من نظير.

والدليل على الثانية: أنّ المتلازم مع وجوب ملازمه إن لم يكن واجباً، فلا بدّ وأن يكون محكوماً بحكم آخر؛ لعدم خلوّ الواقعة عن حكم، والجامع بين ما عدا الوجوب هو جواز الترك، ومع جوازه يلزم إمّا خروج الواجب عن كونه واجباً، وإمّا التكليف بما لا يطاق.

والجواب أمّا أولاً: أنّ العدم ليس من الوقائع؛ فإنّه بطلان محض لا يمكن أن يكون بما هو محكوماً بحكم، وما ترى من نسبة الحكم إلى بعض الأعدام لا بدّ من إرجاعه إلى مقابلاته، كوجوب تروك الإحرام وتروك المفطرات.

وثانياً: لم يقدّم دليل على عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ الواقعة لو لم يكن لها اقتضاء أصلاً، ولم يكن لجعل الإباحة أيضاً

مصلحة، فلا بدّ وأن لا تكون محكومة بحكم، والإباحة العقلية غير الشرعية المدّعاة، ومع خلوّها عن الجواز الشرعي لا يلزم المحذور المتقدّم.

هذا، مع أنّه لو سلّم فلزوم ما ذكر ممنوع.

وقد مرّ الجواب عن الثالثة(1).

ثمّ إنّّه ربّما يفرّق بين الضدّين اللذين لا ثالث لهما وبين غيرهما؛ بدعوى الاقتضاء فيهما عرفاً؛ لأنّ عدم السكون هو الحركة في الخارج عرفاً وإن لم يكن كذلك عقلاً، ويكون الأمر بأحدهما عين الأمر بالآخر، ولا يرى العرف فرقاً بين «تحرك» و«لا تسكن»(2).

وفيه: أنّه إن كان المدّعى أنّ العرف لا يفرّق بين الحركة وعدم السكون؛ بحيث يكون في نظره الحركة حيثيةً عدميةً، أو حيثيةً عدم عين حيثيةً الوجود، ولم يفرّق بين الأمر والنهي، ويكون في نظره «تحرك» عين «لا تسكن»، فهو ظاهر البطلان، مع أنّه غير منتج.

وإن كان المدّعى أنّه لا يفرّق بينهما نتيجةً للعقل أيضاً كذلك، ولكن لا ربط له بما نحن فيه؛ لعدم لزوم ذلك اقتضاء الأمر بالحركة لنهي متعلّق بالسكون لا عرفاً ولا عقلاً.

واعلم أنّ ما ذكرنا من الدليلين وابتناء أولهما على ثلاث مقدّمات، إنّما هو بناءً على وجوب المقدّمة المطلقة، وأمّا بناءً على وجوب الموصلة، فلا بدّ من مقدّمة أخرى في الدليل الأوّل، وهو لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم

ص: 12

1- تقدّم في الصفحة 9 - 10.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 304.

واحد؛ لما عرفت في باب المقدمة (1) من أن تقيض الترك الموصل هو ترك هذا الترك المقيّد، فإذا وجب الترك الموصل يحرم تركه بمقتضى المقدمة الثالثة، ولا يلزم حرمة الفعل إلا مع تمامية دليل الاستلزام؛ لأنّ ترك الترك المقيّد ملازم

للوجود، فحينئذٍ لا يتمّ الدليل الأول إلا بضمّ الثاني إليه، وهو موجب لسقوط أحدهما، فلا يكون في الباب دليلاً مستقلاً.

الأمر الرابع في ثمرة المسألة

إشارة

تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة - وهي النهي عن الضدّ بناءً على الاقتضاء - بضميمة أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد، تنتج فساده إذا كان عبادة.

ويمكن إنكارها؛ فإنّ اقتضاء النهي للفساد: إمّا لأجل كشفه عن مفسدة في المتعلّق، أو لأجل أنّ الإتيان بمتعلّق النهي مخالفة للمولى ومبعد عن ساحته، فلا يمكن أن يقع مقرباً، والنهي فيما نحن فيه لا يكشف عن المفسدة، بل العقل يحكم بتحقق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم؛ لعدم المزاحمة بين المقتضيات.

وأيضاً النهي الاستلزامي الذي يكون من جهة ملازمة شيء للمأمور به بالأمر المقدمي، لا يكون موجباً للبعد عن ساحة المولى، فلا يوجب الفساد، فالثمره ساقطة.

ص: 13

1- تقدّم في الجزء الأول: 334.

إشارة

وأما الشيخ البهائي فأنكرها بدعوى كفاية عدم الأمر للفساد(1).

ورّد بوجه:

الوجه الأوّل: كفاية الرجحان والمحبووية الذاتية في صحّة العبادة(2).

تصوير المحقّق الثاني الأمر بالمهمّ بالأمر المتعلّق بنفس الطبيعة

الوجه الثاني(3): أنّ ذلك صحيح في المضيقين، وأما إذا كان أحدهما موسّعاً فتظهر الثمرة؛ لإمكان الأمر بالموسّع والمضيق، فحينئذٍ: إن اقتضى الأمر بالشيء النهي عن الضدّ لا يمكن أن يقع مصداق الموسّع صحيحاً؛ وإلّا يقع صحيحاً.

وتوضيح الإمكان: أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع، والخصوصيات الشخصية كلّها خارجة عن متعلّقاتها؛ لعدم دخالتها في الغرض، وما هو كذلك لا يمكن أن يؤخذ في المتعلّق ولا يمكن سريّة النهي إليه، وما هو مضادّ للمأمور به هو المصداق لا الطبيعة، وما هو المأمور به هي الطبيعة لا المصداق.

وهذا من غير فرق بين الأفراد العرضية والطولية، ولا بين صيرورة الوقت

ص: 14

1- زبدة الأصول: 117 - 118؛ الاثنا عشرية في الصلاة اليومية: 55، الهامش 193.

2- كفاية الأصول: 166.

3- جامع المقاصد 5: 13؛ أنظر فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 313.

مضيّقاً أو لا؛ فإنّ الأمر لا يتجافى عن متعلّقه بصيرورة الوقت مضيّقاً. نعم، في آخر الوقت ومع انحصار الفرد يحكم العقل بإيجادها فوراً وفي ضمنه من غير تغيير في ناحية الأمر، فيمكن قصد الأمر المتعلّق بالطبيعة مع الإتيان بالفرد المنحصر وفي الوقت المضيّق ولو زاحم الضدّ الأهمّ.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ ملاك استحالة الأمر بالضدّين - وهو التكلّف بالمحال - موجود مع تضيق الوقت، أو انحصار الفرد، أو كون الأفراد طولية؛ فإنّ معنى تعلّق الأمر بالطبيعة هو البعث إلى إيجادها، والأمر وإن تعلّق بنفس الماهية، لكنّ البعث إليها هو البعث إلى إيجادها، فمع ضيق الوقت إن كان البعث إلى إيجادها فعلياً وكذلك إلى ضدّ مصداقها، ينتهي الأمر إلى التكلّف بالمحال؛ لأنّ إيجاد الطبيعة وضدّ المصداق ممّا لا يمكن في الوقت المضيّق، وكذا الحال مع انحصار المصداق، بل مع كون الأفراد طولية؛ فإنّ فعلية الأمر بالطبيعة في وقت يكون فرداً مبتلى بالضدّ الواجب لازمها التكلّف بالمحال.

هذا، لكن سيأتي تحقيق الحال بما يدفع الإشكال، فانظر.

التحقيق في تصوير الأمر بالمهمّ بلا تشبّث بالترتّب

الوجه الثالث: ما سلكناه في هذا المضمّار، وهو تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ في عرض واحد بلا تشبّث بالترتّب، وهو يبتني على مقدّمات: المقدّمة الأولى: أنّه سيأتي في محلّه أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع، وأنّ الخصوصيات الفردية مطلقاً خارجة عن المتعلّق وإن كانت متّحدة معها خارجاً (1).

ص: 15

1- يأتي في الصفحة 55.

المقدمة الثانية: أن الإطلاق بعد تمامية مقدماته يبين العموم في أن الحكم فيه لم يتعلّق إلا بنفس الماهية أو الموضوع من غير دخالة فرد أو حال أو قيد فيه، وليس الحكم متعلّقاً بالأفراد والحالات والطوارئ، ففي قوله: «اعتق الرقبة» تكون نفس الطبيعة - لا أفرادها أو حالاتها - موضوعاً للحكم؛ فإنّ الطبيعة لا يمكن أن تكون حاكية ومرآة للأفراد والخصوصيات وإن كانت متّحدة معها خارجاً، وهذا بخلاف العموم؛ فإنّ أدواته وضعت لاستغراق أفراد المدخول، فيتعلّق الحكم فيه بالأفراد المحكيّة بعنوان الكلّ والجميع، وسيأتي في محله توضيح الحال فيه (1).

المقدمة الثالثة: أن التراحات الواقعة بين الأدلّة بالعرض لأجل عدم قدرة المكلف على الجمع بين امثالها، كالتراحم بين وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ووجوب الصلاة، حيث تكون متأخرة عن تعلّق الحكم بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلف بالواقعة، لم تكن ملحوظة في الأدلّة، ولا تكون الأدلّة متعرّضة لها، فضلاً عن التعرّض لعلاجها، فقوله: «أزل النجاسة عن المسجد» مثلاً، لا يكون ناظراً إلى حالات الموضوع - كما عرفت في المقدمة المتقدّمة - فضلاً عن أن يكون ناظراً إلى حالاته مع موضوع آخر ومزاحمته معه، فضلاً عن أن يكون ناظراً إلى علاج المزاحمة، فاشتراط المهمّ بعصيان الأهمّ الذي هو من مقدّمات الترتّب، لا يمكن أن يكون مفاد الأدلّة إن كان المراد شرطاً شرعياً مأخوذاً في الأدلّة، ولا يكون بنحو الكشف عن الاشتراط؛ لما سيأتي من عدم

ص: 16

لزومه بل عدم صحته (1)، وسيأتي حال حكم العقل.

المقدمة الرابعة: أنّ الأحكام الشرعية القانونية المترتبة على موضوعاتها على قسمين:

أحدهما: الأحكام الإنشائية، وهي التي أنشئت على الموضوعات ولم تبق على ما هي عليه في مقام الإجراء، كالأحكام الكلية قبل ورود المقيدّات والمخصّصات ومع قطع النظر عنهما، أو لم يأن وقت إجرائها، كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى وليّ العصر - عجلّ الله فرجه - ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره؛ لمصالح [تقتضيها] العناية الإلهية.

ثانيهما: الأحكام الفعلية، وهي التي آن وقت إجرائها، وبلغ موقع عملها بعد تمامية قيودها ومخصّصاتهما، ف (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (2) بهذا العموم حكم إنشائي، والذي بقي بعد ورود المخصّصات عليه بلسان الكتاب والسنة هو الحكم الفعلي، ونجاسة بعض الطوائف المنتحلة للإسلام وكفرهم حكمان إنشائيان في زماننا، وإذا بلغ وقت إجرائهما يصيران فعليين.

وأما الفعلية والشأنية بما هو معروف - من أنّ الحكم بالنسبة إلى الجاهل والغافل والساهي والعاجز يكون شأنياً، وبالنسبة إلى مقابلهم يصير فعلياً - فليس لهما وجه معقول؛ لأنّ الاشتراط الشرعي في بعضها غير معقول، مع عدم الدليل عليه في جميعها، والتصرّف العقلي غير معقول، كما سيّضح لك.

وبالجملة: إنّ الأحكام المضبوطة في الكتاب والسنة لا يعقل فيها غير هاتين

ص: 17

1- يأتي في الصفحة 22.

2- المائدة (5): 1.

المرتبتين، فقلوه: (للهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ... (1) إلى آخره لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولا معنى للفعلية والشأنية في هذا الحكم المجعول المنضبط، وكذا لا يعقل تغيير إرادة الله - تعالى - الصادع بالشرع؛ لامتناع تغييرها، كما هو معلوم لدى أهله.

وأما الاقتضاء والتنجز فليسا من مراتب الحكم: أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلاّنه حكم عقلي غير مربوط بمراتب الأحكام المجعولة، ومعنى تنجزه قطع عذر المكلف في المخالفة، وعدمه كونه معذوراً فيها، من غير تغيير وتبديل في الحكم ولا في الإرادة.

المقدمة الخامسة: أنّ الأحكام الكلية القانونية تقترب عن الأحكام الجزئية من جهات، صار الخلط بينهما منشأً لاشتباهاً:

منها: حكمهم بعدم منجزية العلم الإجمالي إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ بتوهم أنّ الخطاب بالنسبة إليه مستهجن.

وقد ذكرنا في محله: أنّ الاستهجان ليس في الخطابات الكلية المتوجهة إلى عامّة المكلفين، فراجع (2).

ومنها: توهم أنّ الخطاب لا يعقل أن يتوجه إلى العاجز والغافل والساهي؛ ضرورة أنّ الخطاب للانبعاث، ولا يعقل انبعاث العاجز ومثله.

وهذا أيضاً من موارد الخلط بين الحكم الكلي والجزئي؛ فإنّ الخطاب الشخصي إلى العاجز ومثله لغو ممتنع صدوره من الملتفت، وهذا بخلاف

ص: 18

1- آل عمران (3): 97.

2- أنوار الهداية 2: 204.

الخطابات الكلية المتوجهة إلى العناوين الكلية، كالناس والمؤمنين، فإنّ مثل تلك الخطابات تصحّ من غير استهجان إذا كان فيهم من ينبعث عنها، ولا يلزم أن تكون باعثة أو ممكنة البعث بالنسبة إلى جميعها في رفع الاستهجان.

ألا ترى أنّ الخطاب الشخصي إلى من كان عاصياً، أو الكليّ إلى عنوان العصاة، مستهجن غير ممكن الصدور من العاقل الملتفت، ولكنّ الخطاب العمومي غير مستهجن بل واقع؛ لأنّ الضرورة قائمة على أنّ الخطابات والأوامر الإلهية شاملة للعصاة؛ وأنّ المحقّقين على أنّها شاملة للكفّار أيضاً، مع أنّ الخطاب الخصوصي إلى الكفّار المعلومي الطغيان من أقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبعاث، فلو كان حكم الخطاب العامّ كالجزئي فلا بدّ من الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم، وهو كما ترى.

وكذا الحال في الجاهل والغافل والنائم وغيرهم ممّا لا يعقل تخصيصهم بالحكم، ولا يمكن توجيه الخطاب الخصوصي إليهم، وإذا صحّ في مورد فليصحّ فيما هو مشترك معه في المناط، فيصحّ الخطاب العمومي لعامة الناس من غير تقييد بالقادر، فيعمّ جميعهم، وإن كان العاجز والجاهل والناسي والغافل وأمثالهم معذورين في مخالفته، فمخالفة الحكم الفعلي قد تكون لعذر كما ذكر، وقد لا تكون كذلك.

والسرّ فيما ذكرنا: هو أنّ الخطابات العامة لا ينحلّ كلّ [منها] إلى خطابات بعدد نفوس المكلفين؛ بحيث يكون لكلّ منهم خطاب متوجّه إليه بالخصوص، بل يكون الخطاب العمومي خطاباً واحداً يخاطب به العموم، وبه يفترق عن الخطاب الخصوصي في كثير من الموارد.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإرادة التشريعية ليست إتيان المكلف وانبعائه نحو العمل، وإلاّ يلزم في الإرادة الإلهية عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يراعى الصحّة العقلانية بملاحظة الجعل العمومي القانوني، ومعلوم أنّه لا تتوقف صحّته على صحّة الانبعاث بالنسبة إلى كلّ الأفراد، كما يظهر بالتأمل في القوانين العرفية.

المقدّمة السادسة: أنّ الأحكام الشرعية غير مقيّدة بالقدرة، لا شرعاً ولا عقلاً:

أمّا شرعاً فظاهر؛ فإنّه ليس في الأدلّة ما يوجب التقييد بالقدرة العقلية، ولو فرض التقييد الشرعي للزم الالتزام بجواز إيجاد المكلف العذر لنفسه، ولا أظنّ التزامهم به، وللزم جريان البراءة عند الشكّ في القدرة، ولا يلتزمون به، وليس ذلك إلاّ لعدم تقييد شرعي. ومن ذلك يعلم عدم كشف التقييد الشرعي عقلاً.

وأما التقييد العقلي - بمعنى تصرّفه في الأدلّة - فهو لا يرجع إلى محصل، بل تصرّف العقل في إرادة المولى أو جعله، ممّا لا معنى معقول له، والتقييد والتصرّف لا يمكن إلاّ للجاعل لا لغيره.

نعم، للعقل الحكم في مقام الإطاعة والعصيان، وأنّ مخالفة الحكم في أيّ مورد توجب استحقاق العقوبة، وفي أيّ مورد لا - توجب؛ لمعذورية العبد، وليس للعقل إلاّ الحكم بأنّ الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك الواجب أو إتيان الحرام، من غير تصرّف في الدليل.

المقدّمة السابعة: أنّ الأمر بكلّ من الضدّين أمر بالمقدور الممكن، والذي

يكون غير مقدور هو جمع المكلف بين الإتيان بمتعلّقيهما، وهو غير متعلّق للتكليف، فإذا أمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد وأمر بالصلاة، لا يكون له إلاّ أمر بهذه وأمر بتلك، ومجموع الأمرين ليس موجوداً على حدة، والأمر بالجمع أو المجموع غير صادر من المولى، وقد تقدّم (1) أنّ الأمر لا يتعلّق إلاّ بنفس الطباع، من غير نظر إلى الخصوصيات والحالات الطارئة وجهات التراحم وعلاجه.

إذا عرفت ما ذكر فاعلم: أنّ متعلّقي التكليفين قد يكونان متساويين في الجهة والمصلحة، وقد يكون أحدهما أهمّ.

فعلى الأوّل: لا إشكال في حكم العقل بالتخيير؛ بمعنى أنّ العقل يرى أنّ المكلف مخيّر في إتيان أيّهما شاء، فإذا اشتغل بأحدهما يكون في مخالفة الأمر الآخر معذوراً عقلاً، من غير أن يكون تقييد واشتراط في التكليف والمكلف به، ومع عدم اشتغاله بذلك لا يكون معذوراً في ترك واحد منهما؛ فإنّه قادر على إتيان كلّ واحد منهما، فتركه يكون بلا عذر؛ فإنّ العذر عدم القدرة، والفرص أنّه قادر على كلّ منهما، وإنّما يصير عاجزاً عن عذر إذا اشتغل بإتيان أحدهما، ومعه معذور في ترك الآخر، وأمّا مع عدم اشتغاله به فلا يكون معذوراً في ترك شيء منهما، والجمع لا يكون مكلفاً به حتّى يقال: إنّ غير قادر عليه، وهذا واضح بعد التأمل.

وأما إذا كان أحدهما أهمّ: فإنّ اشتغل بإتيان الأهمّ فهو معذور في ترك المهمّ؛ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضدّه بحكم العقل، وإن اشتغل بالمهمّ فقد أتى

ص: 21

بالمأمور به الفعلي، لكن لا يكون معذوراً في ترك الأهمّ، فيثاب بإتيان المهمّ ويعاقب بترك الأهمّ.

فقد اتّضح ممّا ذكرنا أمران:

أحدهما: أنّ الأهمّ والمهمّ كالمساويين في الأهمّية؛ كلّ منهما مأمور به في عرض الآخر، والأمران العرضيان فعليان متعلّقان بعنوانين كليّين من غير تعرّض لهما لحال التراحم وعجز المكلف، والمطاردة التي تحصل في مقام الإتيان لا توجب تقييد الأمرين أو أحدهما أو اشتراطهما أو اشتراط أحدهما بحال عصيان الآخر لا شرعاً ولا عقلاً، بل تلك المطاردة لا توجب عقلاً إلاّ المعذورية العقلية عن ترك أحد التكاليفين حال الاشتغال بالآخر، وعن ترك المهمّ حال اشتغاله بالأهمّ.

فظهر: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي عدم الأمر بضدّه في التكاليف الكليّة القانونية كما فيما نحن فيه. فما ادّعى شيخنا البهائي (1) ليس على ما ينبغي، كما أنّ ما أجابوا عنه بنحو الترتّب وتصوير الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ ممّا لا أساس له، كما سيّضح لك.

وثانيهما: أنّ المكلف مع ترك الأهمّ والمهمّ يستحقّ عقابين؛ لما تقدّم تفصيله.

ولو تأمّلت فيما تقدّم تأمّلاً صادقاً، وتدبّرت فيه تدبّراً أكيداً، يسهل لك التصديق بما ذكرنا، والله وليّ الأمر.

ص: 22

1- زبدة الأصول: 117 - 118؛ الاثنا عشرية في الصلاة اليومية: 55، الهامش 193.

الوجه الرابع: تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب؛ ولقد تصدّى الأعظم لبيانه وتوضيحه، وبالغوا في الفحص والتحقيق حوله بتقديم مقدّمات كثيرة، ونحن نتعرّض لبعضها الذي [هو] أمتن ما في الباب، وهو ما عن السيّد المجدّد الشيرازي - طاب ثراه - (1) وشيّد أركانه سيّد أساتيدنا المحقّق الفشاركي رحمه الله عليه (2)، وبالغ في تنقيحه وتثبيته بعض أعظم العصر رحمه الله عليه (3)، ونحن نذكر خلاصة مقدّماته وبعض محالّ الأنظار فيها:

المقدّمة الأولى: أنّ المحذور إنّما ينشأ من إيجاب الجمع بين الضدّين المستلزم للتكليف بما لا يطاق، ولا بدّ من سقوط ما هو موجب لذلك لا غير، فإذا كان الخطابان طوليين لا يلزم منه ذلك، فيقع الكلام في أنّ الموجب لذلك هو نفس الخطابين حتّى يسقطا، أو إطلاقهما حتّى يسقط إطلاق خطاب المهمّ فقط مشروطاً بعصيان الأهمّ؟

ثمّ قال: والعجب من الشيخ الأنصاري مع إنكاره الترتّب (4) ذهب في تعارض الخبرين - على السببية - إلى ما يلزم منه الالتزام بخطابين مترتّب كلّ منهما على

ص: 23

1- تقريرات المجدّد الشيرازي 3: 121 - 123.

2- الرسائل الفشاركية: 187 - 189.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيبي) الكاظمي 1: 336 - 357؛ أجود التقريرات 2: 55 - 79.

4- مطارح الأنظار 1: 285 - 286؛ فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 440.

عدم امتثال الآخر (1)، فليت شعري لو امتنع ترتّب أحد الخطابين على عدم امتثال الآخر، فهل ضمّ ترتّب إلى مثله يوجب ارتفاع المحذور ؟! إلا أنّ الاشتباه من الأساطين غير عزيز (2).

أقول: هذه المقدمة بصدد بيان محطّ البحث، ولا إشكال فيها من هذه الجهة، إلا أنّ الاعتراض على الشيخ الأعظم من أغرب الأمور، ناشٍ من عدم التأمل في كلامه، ونحن نذكره لكي يتأمل فيه:

قال قدّس سرّه بعد إيراد شبهة في وجوب الأخذ بأحد المتعارضين بناءً على السببية: «إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما، ليس لأجل شمول اللفظ لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع؛ لأنّ ذلك غير ممكن، كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة، لكن لما كان امتثال التكليف [بكلّ] منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلاّ منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل...» (3) إلى آخره، انتهى.

ص: 24

1- فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 27: 35.

2- أجود التقريرات 2: 57؛ فرائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 336 - 339.

3- فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 27: 35 - 36.

وأنت إذا تأملت فيه تجد أنّ مقصوده أنّ العقل يتصرّف في مقام الامتثال، بلا تصرّف في نفس الأدلة كما عرفت - فيما تقدّم (1) - تحقيقه مدّاً، وأنّ التقييد العقلي إنّما هو في وجوب الامتثال، وهو حكم عقلي ليس للشارع تصرّف فيه وتعبّد بالنسبة إليه، وهو أجنبي عن الترتّب المتقوم باشتراط التكليف بعصيان الآخر، فضلاً عن الترتّبين ممّا تحكم بديهية العقل بامتناعهما؛ للزوم تقدّم الشيء على نفسه.

هذا، مع أنّ الترتّب يتقوم باشتراط الأمر بعصيان الآخر، وما ذكره الشيخ لو فرض أنّ نظره التصرف في الأدلة، يكون التصرف بتقييد كلّ من الدليلين بعدم إتيان متعلّق الآخر، لا بعصيانه، وفرق بين بينهما؛ لأنّ الثاني مناط الترتّب، والأوّل نتيجته التخيير، والعجب من الخلط بينهما، إلاّ أنّ الاشتباه من الأساطين غير عزيز.

المقدّمة الثانية: أنّ الواجب المشروط لا يخرج إلى المطلق بعد حصول شرطه؛ لأنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى قيود الموضوع، والحكم المجعول على موضوعه لا ينقلب عمّا هو عليه، ولا يخرج الموضوع عن كونه موضوعاً.

والسرّ فيه: أنّ القضايا الشرعية على نهج القضايا الحقيقية لا الخارجية، فالقائل بالانقلاب قوله مساوق للقول بأنّ الموضوع بعد وجوده ينسلخ عن موضوعيته، ولا يبعد أن يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل وعلة التشريع؛ بتوهم أنّ شرط التكليف خارج عن موضوعه، بل هو من قبيل

ص: 25

الداعي لجعل الحكم على موضوعه، فبعد وجوده يتعلّق الحكم بموضوعه، ولا يبقى للاشتراط مجال.

وقد بيّنا: أنّ كون شرط الحكم من قبيل دواعي الجعل، يبتني على أن تكون القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعية من قبيل الإخبار عن إنشاء تكاليف عديدة، يتعلّق كلّ واحد منها بمكلف خاصّ عند تحقّق شرطه، وهذا الخلط وقع في جملة من المباحث، منها ما نحن فيه؛ فإنّه توهم فيه أنّه بعد عصيان الأمر بالأهمّ يكون الأمر بالمهمّ مطلقاً⁽¹⁾.

أقول أولاً: عدم خروج الواجب المشروط إلى المطلق حقّ لا يحتاج إلى تبعيد المسافة وإرجاع شرائط الحكم إلى الموضوع، من غير فرق بين حقيقتات القضايا أو خارجياتها؛ لأنّ صيرورة الحكم المشروط مطلقاً: إمّا بتبدّل الإرادة إلى إرادة أخرى، وذلك مستحيل؛ لامتناع تغيير إرادته تعالى، بل يمتنع تبدّل إرادة إلى أخرى مطلقاً؛ فإنّها بسيطة، والبسائط لا يمكن أن يدخلها التبدّل.

وإمّا بأن تتعلّق إرادة جديدة بالحكم رأساً، وهو أيضاً مستحيل؛ لامتناع تجلّد الأحوال فيه تعالى، مع أنّه خروج عن فرض صيرورة المشروط مطلقاً.

وإمّا بأن تتبدّل إرادة التشريع بأخرى، وذلك أيضاً مستحيل؛ لما ذكر، ولانتهاء أمد التشريع بتحقيقه، فلا تبقى إرادة تشريعية حتّى تتبدّل لو فرض جواز هذه الأمور في حقّه تعالى.

وإمّا بتبدّل الحكم المنشأ على نحو المشروط إلى الإطلاق، وهو مستحيل أيضاً؛ لأنّ ما شرّع لا ينقلب عمّا هو عليه.

ص: 26

1- أجود التقريرات 2: 58؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 339.

وإما بإنشاء حكم آخر مطلق بعد حصول الشرط، وهو خلاف المفروض والواقع.

فخروج الحكم المجعول عمّا هو عليه ممّا لا معنى معقول له. نعم، قبل تحقّق الشرط لم يأنّ أمثاله، وبعده يصير وقته ويصير حجة على العبد مع كونه مشروطاً، فعدم صيرورة المشروط مطلقاً لا يتوقّف على ما ذكره.

وثانياً: ما ذكره من رجوع جميع شرائط التكليف إلى الموضوع لم يقدّم [عليه] دليل بعد اختلاف الواجب المشروط والمطلق ثبوتاً، كما ذكرنا في محلّه (1)، وبعد كون الواجب المشروط من الاعتبارات المعتمدة لدى العقلاء، بل لا يجوز الإرجاع بعد كونه معتبراً عقلاً ولدى العقلاء واختلاف الآثار بينهما في الأحكام أحياناً.

وما قيل: من أنّ لازم ذلك كون السبب أو الشرط أمراً تكوينياً مؤثراً في المسبّب والمشروط تكوينياً وخروج زمام أمرهما من يد الشارع، واضح الفساد؛ لأنّ جعل السببية والشرطية تشريعاً لشيء لا يوجب انقلاب التشريع إلى التكوين ولا خروج الأمر عن يد الجاعل، كما هو واضح.

هذا لو قلنا بجعل السببية والشرطية.

وأما لو قلنا بجعل الحكم مترتباً على شيء، فالأمر أوضح.

وبالجملة: لا وجه لرفع اليد عن ظواهر الأدلّة من غير دليل واضح.

وثالثاً: أنّ ما ذكره - من توهم الخلط بين موضوع الحكم وبين داعي الجعل وعلة التشريع؛ بتوهم أنّ شرط التكليف من قبيل الداعي لجعل الحكم - واضح البطلان؛ لأنّ شرط التكليف غير قيود الموضوع وغير دواعي الجعل، بل هو رحمه الله عليه

ص: 27

1- تقدّم في الجزء الأول: 282.

خلط بين شرائط المجعول ودواعي الجعل، مع أنّهما مفترقان؛ لأنّ دواعي الجعل هي غايات جعل الأحكام، وضعية كانت أو تكليفية، مطلقة أو مشروطة، وشرائط التكليف - أي المجعول - ما يكون الحكم معلقاً عليه ومنوطاً به، وهي غير مربوطة بقيود الموضوع ودواعي الجعل.

واتّضح ممّا ذكرنا: أنّ ما أتعب نفسه به في هذه المقدّمة غير تامّ في نفسه، وغير محتاج إليه لإثبات المطلوب.

ثمّ إنّ كون القضايا حقيقية لا - خارجية أجنبيّ عن المطلب، كما أنّ القول بالانقلاب لا يساوق انسلاخ الموضوع عن موضوعيته، وإرجاع الشرائط كلّها إلى قيود الموضوع إنكار للواجب المشروط، والتفصيل يوجب الملال.

المقدّمة الثالثة: التي هي من أهمّ المقدّمات وعليها يدور رحى الترتّب، وإن ظنّ المستدلّ أنّها غير مهمّة، وهي أنّ الواجب المضيق على قسمين:

قسم أخذ فيه الشيء شرطاً للتكليف بلحاظ حال الانقضاء، كالقصاص والحدود، فإنّ القصاص مترتب على مضيّ القتل وانقضائه ولو أنّاً ما.

وقسم أخذ فيه الشيء شرطاً بلحاظ حال وجوده، فيثبت التكليف مقارناً لوجود الشرط، ولا يتوقّف ثبوته على انقضائه، بل يتحدّد زمان وجود الشرط وزمان التكليف وزمان الامتثال كأغلب الواجبات المضيقّة كالصوم.

ففي مثله يستحيل تخلف التكليف عن الشرط ولو أنّاً ما؛ لما عرفت من رجوع كلّ شرط إلى الموضوع، ونسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، فلازم التخلف: إمّا عدم موضوعية ما فرض موضوعاً للحكم، أو تخلف الحكم عن موضوعه.

وكذا يستحيل تخلف زمان الامتثال عن التكليف؛ لأنّ التكليف يقتضي الامتثال، فنسبة اقتضاء التكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح.

نعم، الفرق بين المقام والعلل التكوينية هو دخل العلم والإرادة في الامتثال، دون العلل التكوينية.

وبالجملة: مقتضى البرهان هو أن لا يتخلف التكليف عن الشرط ولا الامتثال عن التكليف زماناً، بل يتقارنان في الزمان وإن كان بينهما تقدّم وتأخر ترتبي (1).

ثمّ شرع في الإشكال والجواب إلى أن قال:

إذا عرفت ذلك: ظهر لك دفع بعض الإشكالات في المقام:

منها: أنّه يتوقف صحّة الخطاب الترتبي على صحّة الواجب المعلق.

وأجاب عنه: بأنّ ذلك مبنيّ على مبنى فاسد، وهو لزوم تأخر زمان الامتثال عن الأمر، وقد عرفت فساده.

ومنها: أنّ خطاب المهمّ لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهمّ لزم خروج المقام عن الترتب، ولو كان مشروطاً بعنوان انتزاعي؛ أي كون المكلف ممّن يعصي، لزم الأمر بالجمع بين الضدّين، وهو محال.

وأجاب عنه: بأنّنا نختار الشقّ الأوّل، وتوهم استلزامه تأخر طلب المهمّ عن عصيان الأمر بالأهمّ زماناً إنّما يتمّ على القول بلزوم تأخر الخطاب عن شرطه، وأمّا على ما حقّقناه من مقارنة الخطاب لوجود شرطه، فلا بدّ من فعلية خطاب المهمّ في زمان عصيان خطاب الأهمّ بلا تقدّم وتأخر بينهما خارجاً.

ص: 29

1- أجدد التقريرات 2: 60 - 63؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 341 - 343.

أو نختار الشق الثاني، ولا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين؛ بدهة أن عنوان المتعقب بالمعصية إنما ينتزع من المكلف بلحاظ تحقق عصيانه في ظرفه المتأخر، فإذا فرض وجود المعصية في ظرفها وكون التعقب بها شرطاً لخطاب المهم، يكون الحال فيه بعينه الحال في فرض كون نفس العصيان شرطاً لطلب المهم.

وبالجملة: فرض تحقق امتثال طلب الأهم في ظرفه هادم لشرط خطاب المهم، فكيف يمكن أن يكون المهم مطلوباً في ظرف وجود الأهم؛ ليرجع الأمر إلى طلب الجمع بين الضدين (1)؟!!

أقول: ما ذكره من عدم تأخر الحكم عن شرطه زماناً متين، سواء رجعت الشرائط إلى قيود الموضوع أو لا، ولو سلمنا المقدمة الثانية أيضاً - وهي عدم إمكان تخلف البعث عن اقتضاء الانبعاث زماناً - وأنكرنا الواجب التعليقي، كما [أجدته] المقدمتان؛ لأن كل شرط إنما يتقدم على مشروطه رتبة في ظرف تحققه، لا حال عدمه.

وبعبارة أخرى: أن وجود الشرط يتقدم على المشروط تقدماً رتيباً، فقبل وجود الشرط لا يمكن تحقق المشروط بالضرورة، فحينئذ يلاحظ؛ فإن كان الشرط أمراً زمانياً فلا بد من تحققه في زمانه حتى يتحقق بعده مشروطه بلا تخلل آن بينهما، وكذا لو كان غير زمني.

فإذا فرضنا واجبين مضيقين أحدهما أهم، كإتقاد الابن في أول الزوال وإتقاد

ص: 30

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 346 - 348؛ أجود التقريرات 2: 63.

العم في أوله، ويكون ظرف إنقاذ كلّ منهما ساعة بلا نقيصة ولا زيادة، فمع أمر

المولى بإنقاذ الابن مطلقاً لا يعقل تعلق أمره بإنقاذ العمّ مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ؛ لأنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلا عذر في مقدار من الوقت يفوت به الإتيان به، ولا- محالة يكون ذلك في زمان، ولا- يعقل أن يكون الترك في غير الزمان - أي في ظرفه - محققاً للمعصية؛ لعدم محققية الفوت به، ففوت الأهمّ المحقق لشرط المهمّ لا يتحقق إلاّ بمضيّ زمان لا يتمكّن المكلف من إطاعة أمره، ومضيّ هذا الزمان كما أنّه محقق لفوت الأهمّ، محقق لفوت المهمّ أيضاً، فلا يُعقل تعلق الأمر بالمهمّ في ظرف فوته، ولو فرض الإتيان به قبل عصيان الأهمّ يكون بلا أمر، وهو خلاف مقصود القائل بالترتب.

وبالجملة: قد خلط المحقق المتقدم بين عدم تخلف الشرط عن التكليف والتكليف عن اقتضاء البعث، وبين لزوم كون الشرط بوجوده مقدماً على المشروط، وظنّ أنّ التقدّم الرتبي يدفع الإشكال؛ غفلةً عن أنّ العصيان ما لم يتحقق لا يعقل تعلق الأمر بالمهمّ؛ لامتناع تحقق المشروط قبل شرطه، وبتحققه يفوت وقت الأهمّ والمهمّ في المضيّتين، ولو فرض زمان إطاعة المهمّ بعد زمان عصيان الأهمّ يخرج عن فرض الترتب.

والعجب أنّه تنبّه للإشكال، وأجاب بما هو أجنبىّ عن دفعه، وتخيّل أنّ التأخّر الرتبي يدفعه، مع أنّه لا يدفع إلاّ بصيرورة العصيان غير زمني، وأنت خبير بأن لا معنى للعصيان الرتبي؛ لأنّ ترك المأمور به بمقدار يفوت به ذلك من الأمور الزمانية، لا الرتب العقلية، مع أنّه لا يعقل بقاء التكليف على فعليته مع عصيانه، وأنّ كونه رتبياً [لا يصحّح المطلب].

وهذا الإشكال يهدم أساس الترتب، سواء في مضيقين، أو مضيق وموسع:

أمّا الأول: فقد عرفت.

وأما الثاني: فبعين ما ذكرنا؛ لأنّه إذا فرض كون أحدهما موسّعاً، لكن يكون أوّل زمانه أوّل الزوال الذي [هو] ظرف إتيان المضيق، لا يعقل تعلق الأمر بالموسع أوّل الزوال مشروطاً بعصيان المضيق؛ لما عرفت من أنّ العصيان ترك المأمور به في مقدار من الزمان يفوت به الأهمّ، فلا بدّ من تعلق الأمر بالموسع بعد مضيّ زمان يتحقّق به العصيان، وهو هدم أساس الترتب.

وكذا الحال لو فرض أنّ العصيان آنيّ الوجود؛ لأنّه قبل مضيّ هذا الآن لا يتحقّق شرط المهمّ، فيكون ظرف تحقّق أمر الأهمّ فقط، ويتحقّقه سقط أمر الأهمّ بحصول العصيان ومضيّ أمد اقتضائه، ولا يعقل بقاءه على فعليته بعد عصيانه ومضيّ وقته، فتفويت متعلّق الأهمّ في رتبة متقدّمة أو أنّ متقدّم على تعلق أمر المهمّ، وسقوط أمر الأهمّ وثبوت أمر المهمّ في رتبة واحدة أو أنّ واحد، فأين اجتماعهما؟!

وإن شئت قلت: إنّ اجتماعهما مستلزم لتقدّم المشروط على شرطه، أو بقاء فعلية الأمر بعد عصيانه ومضيّ وقته، وهما باطلان.

هذا كلّه إذا كان العصيان بوجوده الخارجي شرطاً، كما أصرّ عليه المستدلّ.

وأما إذا كان العنوان الانتزاعي - كـ «الذي يعصي» - شرطاً، فلا إشكال في لزوم مفسدة طلب الجمع؛ لأنّ العنوان الانتزاعي ثابت للمكلّف من أوّل الأمر، ففي أوّل زمان ظرف الامتثال يكون أمر المهمّ فعلياً لحصول شرطه، ولا يكون أمر الأهمّ ساقطاً؛ لعدم الامتثال والعصيان وعدم مضيّ وقته، فلا محالة يتوجّه

إلى المكلف أمران فعليان: أحدهما: بعنوان «الذي يعصي»، فيأمره بإتقاد العمّ في أوّل الزوال، وثانيهما: بعنوان آخر، فيأمره بإتقاد الابن فيه.

ومجرّد أخذ العنوان الانتزاعي من العاصي بلحاظ ظرف العصيان لا يدفع التضادّ؛ لأنّ ملاك دفع التضادّ بين الأمر المشروط بالعصيان وأمر الأهمّ ليس إلاّ عدم اجتماعهما في آن واحد، لا كونهما في رتبتين، كما تخيّل المستدلّ، وسيأتي فساده في المقدمة الرابعة.

المقدمة الرابعة: التي عدّها أهمّ المقدمات وأنّ عليها يبنى أساس الترتّب، وسيتّضح عدم دخالتها في دفع الإشكال، ومحصلها: أنّ انحفاظ كلّ خطاب بالنسبة إلى ما يتصوّر من التقادير على أنحاء:

النحو الأوّل: ما يكون انحفاظه بالإطلاق والتقييد اللحاظيين؛ وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير يمكن لحاظه عند الخطاب، وهي التقادير المتصورة في المتعلّق مع قطع النظر عن الخطاب، كقيام زيد وعوده؛ حيث يكون الأمر بالصلاة محفوظاً عنده بالإطلاق اللحاظي، وكالوقت؛ حيث يكون الأمر محفوظاً معه بالتقييد اللحاظي.

النحو الثاني: أن يكون الانحفاظ بنتيجة الإطلاق والتقييد، كالتقادير التي تلحق المتعلّق بعد تعلّق الخطاب به، كالجهل والعلم بالخطاب، فلا يمكن فيها الإطلاق والتقييد اللحاظيان، بل لا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق، كما في العلم والجهل بالحكم بعد قيام الضرورة والأدلة على اشتراك العالم والجاهل بالأحكام وامتناع الإهمال الثبوتي، وإمّا أن يكون الملاك محفوظاً في تقدير خاصّ، فلا بدّ من نتيجة التقييد.

النحو الثالث: ما كان انحفاظ الخطاب لا بالإطلاق والتقييد للحاظيين ولا بنتيجة الإطلاق والتقييد، وذلك في التقدير الذي يقتضيه نفس الخطاب، وهو الفعل والترك؛ حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتي الفعل والترك بنفسه، لا بإطلاقه لحاظاً أو نتيجة؛ إذ لا يعقل الإطلاق والتقييد بالنسبة إليهما، بل يؤخذ المتعلق معرّى عن حيثيتهما؛ لأنّه مع التقييد بالفعل يلزم طلب الحاصل، وبالترك طلب الجمع بين النقيضين، ومع الإطلاق كلا المحذورين، فليس في الخطاب بالنسبة إليهما إطلاق وتقييد مطلقاً، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظاً بالافتضاء الذاتي في كلتا الحالتين ما لم يتحقّق العصيان والطاعة.

والفرق بين هذا القسم والسابقين من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ نسبة تلك التقادير السابقة إلى الخطاب نسبة العلة إلى المعلول؛ لمكان رجوعها إلى قيود الموضوع، وهي تتقدّم على الحكم تقدّم العلة على المعلول، والإطلاق أيضاً يجري مجرى العلة؛ من حيث إنّ الإطلاق والتقييد في رتبة واحدة، فالإطلاق في رتبة علة الحكم، وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلق وتركه، فإنّ التقدير معلول الخطاب؛ لأنّ الخطاب يقتضي فعل المتعلق وطرده تركه.

الوجه الثاني: أنّ الخطاب في التقادير السابقة يكون متعرّضاً لبيان أمر آخر غير تلك التقادير، غاية أنّه تعرّض لذلك الأمر عند وجودها، وهذا بخلاف تقديري الفعل والترك، فإنّ الخطاب بنفسه متكفّل لبيان هذا التقدير؛ حيث إنّّه يقتضي فعل المتعلق وعدم تركه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يترتّب على ما ذكرناه طولية الخطابين؛ وذلك لأنّ

خطاب الأهمّ يكون متعرّضاً لموضوع خطاب المهمّ ومقتضياً لهدمه ورفعته تشريعاً؛ لأنّ موضوع خطاب المهمّ هو عصيان خطاب الأهمّ، فالأهمّ يقتضي طرد موضوع المهمّ، والمهمّ لا يتعرّض لموضوعه، وليس بينهما مطاردة، وليس في رتبة واحدة، بل خطاب الأهمّ مقدّم على خطاب المهمّ برتبتين أو ثلاث، ومع هذا الاختلاف في الرتبة لا يعقل عرضيتهما (1).

أقول: في هذه المقدّمة مواقع للنظر، نذكر مهمّاتها:

الأول: ما ذكر من الفرق بين الإطلاق والتقييد للحاظيين وما هو نتیجتها - وأنّ الثاني لا يمكن فيه الإطلاق والتقييد، ولا بدّ لإثبات نتیجة الإطلاق من التشبّث بدليل آخر، ولا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات الحكم للجاهل والعالم - فمنظور فيه؛ لأنّ معنى الإطلاق ليس إلاّ جعل طبيعة - مثلاً - متعلّقاً أو موضوعاً للحكم من غير تقييدها بقيد، وهو - بما أنّه فعل اختياري للمتكلّم الملتفت - كاشف عن كونها تمام الموضوع، وهذا ليس من الدلالات اللفظية، ولا يتقوم باللحاظ وبإمكانه في هذا اللفظ الصادر منه.

فإذا قال: «يجب على المظاهر عتق رقبة» ولم يقيدها بشيء، يحكم العقلاء بأنّ تمام الموضوع للوجوب على المظاهر عتق الرقبة من غير دخالة شيء فيه، وأنّ الظهار سبب لوجوب العتق من غير قيد، فموضوع احتجاج العقلاء هو أخذ شيء بلا قيد موضوعاً أو متعلّقاً أو سبباً وهكذا، مع إمكان بيان القيد ولو بدليل آخر، فلو سلّم عدم إمكان تقييد الموضوع أو غيره بما يتأخّر عن الحكم في

ص: 35

1- أجود التقريرات 2: 66 - 73؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 348 - 352.

هذا الكلام لم يضرب بجواز التمسك بالإطلاق بعد إمكان بيان القيد بدليل آخر،

فالتمسك بإطلاق الأدلة لإثبات الأحكام للعالم والجاهل ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

وما قد يقال في بيان الفرق بين ما يمكن التقييد في اللفظ وبين غيره: من أنّ

الأول إطلاق لفظي والآخر حالي - مع أنّه لا يرجع إلى محصل؛ ضرورة أنّ الإطلاق ليس من المفاهيم الدالّ عليها اللفظ، فليس الإطلاق في كلا القسمين إلاّ معنّى واحداً - لا يضرب بالمطلوب؛ لجواز التمسك بالإطلاق الحالي لرفع احتمال القيد.

هذا، مضافاً إلى منع عدم إمكان التقييد في مثل الجهل والعلم بالخطاب؛ فإنّ التقييد غالباً يكون بلحاظ مستقلّ ونظر مستأنف، فإذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» لا تكون إفادة التقييد بنفس الرقبة، بل بقيد المؤمنة، وهو منظور إليه استقلالاً، ولا إشكال في إمكان النظر المستأنف إلى الحكم المجعول في الكلام وتقييده بقيد الجهل والعلم، ولا فرق بين قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» و«أعتق رقبة معلومة الحكم» في جواز التقييد ولا جوازه، وقد فرغنا من جواز أخذ ما يأتي من قبل الأمر في متعلّقه في باب التعبدي والتوصلي (1)، فهذا التقسيم ممّا لا يترتب عليه أثر.

نعم، فيما لا- يمكن التقييد مطلقاً - مثل الإتيان والترك - لا- يجوز التمسك بالإطلاق والاحتجاج العقلائي، لا من باب أنّ الإطلاق لا يمكن، كما زعم المستدلّ أنّ الإطلاق مستلزم لطلب الحاصل وطلب الجمع بين النقيضين؛

ص: 36

1- تقدّم في الجزء الأول: 209 - 210.

ضرورة بطلان ما ذكر؛ لأن الإطلاق ليس الجمع بين التقييد حتى يلزم ما ذكر، بل هو عبارة عن عدم التقييد بقيد، أمكن تقييده أم لا.

وأما ما تكرّر في كلامهم من أن الإطلاق عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، فهو صحيح في محله؛ لأن موضوع كلامهم في باب المطلق والمقيّد هو الإطلاق الذي يحتجّ به على المتكلّم والمخاطب، وقد عرفت أن موضوع الاحتجاج إنّما هو قسم من الإطلاقات؛ أي ما يمكن تقييده، وليس المقصود أن ما لا يمكن تقييده ليس إطلاقاً، بل هو أيضاً إطلاق ويتقابل مع التقييد تقابل الإيجاب والسلب، لا العدم والملكة.

وبالجملة: لا يلزم من الإطلاق في القسم الثالث شيء من المحذورات المتوهمة إلا أن يرجع الإطلاق إلى التقييدات، وهو كما ترى.

الثاني: أن الدافع لطلب الجمع ليس كون أمر الأهمّ والمهمّ في رتبتين، بل الدافع هو سقوط أمر الأهمّ بعصيانه ومضيّ وقته، وعدم ثبوت أمر المهمّ إلا بعد سقوط الأهمّ أو مساوياً له.

ولو كان نفس ترتّب الأمرين دافعاً لذلك لوجب الدفع مع الاشتراط بإطاعة الأهمّ؛ فإنّها متأخّرة عن أمره، ولو جعلت شرطاً تصير مقدّمة على أمر المهمّ تقدّم الموضوع على حكمه، مع أن ذلك يقتضي الجمع على مبناه، فيكشف ذلك عن أن مناط دفع طلب الضدّين أمر آخر غير نفس الترتّب، وهو ما ذكرنا، وسيأتي مزيد بيان له (1) إن شاء الله.

ص: 37

الثالث: أنّ العصيان لا يكون متأخراً رتبةً عن الأمر؛ لعدم ملاك التأخر الرتبي فيه؛ فإنه إما من ناحية العلوية والمعلولية، أو كون شيء جزءاً للعلّة أو جزءاً للماهية أو شرطاً للتأثير أو التأثر، وكلّها مفقود بالنسبة إلى العصيان.

لا يقال: إنّ إطاعة كلّ أمر متأخرة عن الأمر رتبةً؛ لأنّها عبارة عن الانبعاث عن البعث، ولا إشكال في تأخر الانبعاث عن البعث رتبةً متأخر المعلول عن علته أو عن جزئها، والعصيان عبارة عن ترك الامتثال بلا عذر، وهو مصداق نقيض الإطاعة، والماهية ومصداقها ليسا في رتبتين؛ لمكان اتّحادهما الذاتيّ، فالعصيان في رتبة نقيض الإطاعة، ونقيض الإطاعة في رتبته؛ لأنّ النقيضين في رتبة واحدة، وما مع المتأخر رتبةً متأخر كذلك، فينتج أنّ العصيان متأخر عن الأمر.

وأيضاً: إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ، فالأمر بالأهمّ دافع للعصيان وعلّة لرفعه، وعلّة الشيء مقدّمة عليه، والعصيان ورفعه في رتبة واحدة؛ لكونهما نقيضين، وما مع المعلول مؤخر عن العلة.

فإنّه يقال: كون النقيضين في رتبة واحدة ممنوع، مرّ الكلام فيه (1)، وكون ما مع المتأخر متأخراً رتبةً ممنوع أيضاً؛ لأنّ مناط التأخر الرتبي هو ما قدّمناه، ومع فقدانه لا وجه للتأخر، وقياس التأخر الرتبي الذي يدركه العقل لأجل بعض المناطات بالتأخر الزماني الخارجي، مع الفارق. فاتّضح الجواب عن الشبهتين، وقد أغمضنا عن بعض الشبهات الواردة عليهما.

ص: 38

نعم، العصيان يتأخر عن الأمر زماناً لو أغمض عن الإشكال الآتي، وهو غير التأخر الرتبي.

هذا، مضافاً إلى أنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلا عذر، وهو معنىٌ عدمي لا يمكن أن يتّصف بحيشية وجودية مطلقاً، وقد تكرر منّا(1): أنّ القضايا الصادقة التي موضوعاتها أمور عدمية لا بدّ وأن تكون من السالبة المحصّلة أو ترجع إليها، والموجبات مطلقاً لا تصدق في الأعدام إلاّ بتأول وفي بعض القضايا الغير المعتمدة، كقوله: «العدم عدم»، فالعصيان بما أنّه عدمي لا يمكن أن يتأخر عن شيء أو يتقدّم، ولا يمكن أن يكون موضوعاً لحكم ولا شرطاً لشيء أو مانعاً عنه.

وبما ذكرنا ينهدم أساس الترتب؛ لأنّه مبني على التقدّم والتأخر الرتبيين،

وهما بين الأمر وإطاعته - على تأمل فيه أيضاً - لا بينه وبين عصيانه. اللهمّ إلاّ أن يجعل الموضوع [هو] الذي لا يأتي بالمأمور به بلا عذر، لكن مع ذلك لا يكون التقدّم رتبياً.

المقدّمة الخامسة: الموضوع للحكم إمّا غير قابل للوضع والرفع التشريعيين كالعقل والبلوغ، أو قابل لهما، والثاني إمّا قابل للدفع والرفع أو قابل للدفع فقط، وعلى التقديرين إمّا أن يكون قابلاً للرفع الاختياري للمكلّف أيضاً أو لا، والرفع التشريعي إمّا أن يكون بنفس التكليف أو بامثاله.

ومحلّ البحث في الأهمّ والمهمّ هو هذا الأخير، وهو ما إذا كان امتثال التكليف رافعاً لموضوع الآخر حيث يتحقّق اجتماع كلّ من الخطابين في

ص: 39

الفعلية؛ لأنَّه ما لم يتحقَّق امتثال أحد الخطابين - الذي فرضنا أنَّه رافع لموضوع الآخر بامتناله - لا يرتفع الخطاب الآخر، فيجتمع الخطبان في الزمان والفعلية بتحقيق موضوعهما.

والتحقيق: أنَّ اجتماع مثل هذين الخطابين لا يوجب إيجاب الجمع، ولا بدَّ أولاً من معرفة معنى الجمع وما يوجب إيجابه، فنقول:

أمَّا الجمع فهو عبارة عن اجتماع كلِّ منهما في زمان امتثال الآخر؛ بحيث يكون ظرف امتثالهما واحداً، وأمَّا الذي يوجب الجمع فهو أحد أمرين: إمَّا تقييد كلِّ من المتعلِّقين أو أحدهما بحال إتيان الآخر، وإمَّا إطلاق كلِّ من الخطابين كذلك.

والدليل على عدم إيجاب الجمع أمور:

الأمر الأوَّل: أنَّه لو اقتضيا إيجاب الجمع والحال هذه للزم المحال في طرف المطلوب؛ لأنَّ مطلوية المهمِّ إمَّا تكون في ظرف عصيان الأهمِّ، فلو فرض وقوعه على صفة المطلوية في ظرف امتثاله - كما هو لازم إيجاب الجمع - لزم الجمع بين النقيضين؛ إذ يلزم أن لا يكون مطلوباً قبل العصيان ومطلوباً قبله.

الأمر الثاني: أنَّه يلزم المحال في طرف الطلب؛ لأنَّ خطاب الأهمِّ يكون من علل عدم خطاب المهمِّ؛ لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع الخطبان في رتبة لزم اجتماع الشيء مع علَّة عدمه، أو خروج العلَّة عن العلَّة، أو خروج العدم عن كونه عدماً، وكلُّ ذلك خلف محال.

الأمر الثالث: أنَّ البرهان المنطقي أيضاً يقتضي عدم إيجاب الجمع؛ فإنَّ الخطاب الترتيبي بمنزلة المنفصلة المانعة الجمع في النسبة الطلبية في جانب المهمِّ

والنسبة التلبسية في جانب الأهم، فصورة القضية هكذا: إما أن يكون الشخص

فاعلاً للأهم، وإما أن يجب عليه المهم، ومعه كيف يعقل إيجاب الجمع (1)؟!

أقول: - بعد الغض عن الإشكال ببعض ما ذكره - إن ما ذكره من عدم اقتضاء هذين الخطابين الجمع، ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام في مناط عدم الاقتضاء، فلا بدّ من استقصاء العناوين التي يتصوّر أخذها شرطاً لخطاب المهمّ أو موضوعاً له؛ حتّى يتّضح موارد اقتضاء الجمع وعدم اقتضائه والمناط فيهما، فنقول:

الشرط إمّا أن يكون العصيان الخارجي، أو التلبس بالعصيان والأخذ والشروع فيه، كما تشبّث به المستدلّ في خلال كلامه، أو العنوان الانتزاعي من العاصي، كـ «الذي يعصي» أو «الذي يتعبّه العصيان». وتلك العناوين إمّا يكون ظرف تحقّقها أو انتزاعها ظرف تحقّق العصيان، أو ظرف الشروع فيه، أو قبلهما:

فإن كان العصيان الخارجي أو ما يساوقه خارجاً - أيّ عنوان كان - يلزم الخروج عن بحث الترتّب وإن لم يلزم إيجاب الجمع؛ وذلك لأنّه ما دام عدم تحقّق العصيان لا يكون أمر المهمّ فعلياً، وبتحقّق العصيان يسقط أمر الأهمّ بخروج متعلّقه عن إمكان الإتيان به؛ إذ مع إمكانه لا يتحقّق العصيان، ومع عدم إمكانه لا يعقل بقاء الأمر الفعلي، من غير فرق بين كون العصيان زمنيّ التحقّق أو آتية، ففي الثاني أيضاً قبل تحقّق الآن ظرف أمر الأهمّ فقط، وبتحقّقه يتحقّق العصيان، ويسقط أمر الأهمّ، ويثبت أمر المهمّ، فأين اجتماعهما؟!

فلازم اجتماعهما في الفعلية: إمّا تخلف المشروط عن شرطه بتقدّمه عليه إن

ص: 41

تعلّق أمر المهمّ قبل تحقّق المعصية، أو بقاء أمر الأهمّ مع تحقّق المعصية وعجز المكلف عن الإتيان به، وهما محالان.

وأما توهم كون العصيان في الرتبة العقلية فواضح الفساد؛ لأنّ العصيان تركّ المأمور به بلا عذر خارجاً، ولا ربط له بالرتبة العقلية.

وهذا الإشكال وارد أيضاً على جعل الشرط ما يكون مساوفاً للعصيان خارجاً طابق النعل بالنعل.

وأما إن جعل الشرط التلبّس بالعصيان بمعنى الأخذ والشروع فيه - فمضافاً إلى أنّ العصيان فيما نحن فيه ليس من الأمور الممتدّة أو المركّبة ممّا يتصوّر فيه

الأخذ والشروع، بل إذا ترك المأمور به إلى حدّ سلب القدرة ينتزع منه العصيان في حين سلب القدرة، ولا ينتزع قبله، فتحقّق العصيان آنّي وإن كان محتاجاً في بعض الأحيان إلى مضيّ زمان حتّى تسلب القدرة، فالعصيان بنفسه لا يكون متدرّج الوجود حتّى يأتي فيه الشروع والختم - يرد عليه: أنّ الشروع فيه إمّا مُحقّق العصيان، أو لا، ولا ثالث لهما.

فالأوّل هو القسم الأوّل بعينه، ويرد عليه ما تقدّم، والثاني يأتي حكمه في القسم الآتي.

وإن جعل الشرط أمراً انتزاعياً من العصيان الخارجي فلازمه طلب الجمع؛ لأنّ الأمر الانتزاعي متحقّق قبل وقت امتثال الأهمّ وقبل عصيانه، فأمر المهمّ صار فعلياً باعثاً نحو المأمور به، وأمر الأهمّ لم يسقط وبقي على باعثه قبل تحقّق العصيان، فهذا باعث نحو إنقاذ الابن - مثلاً - أوّل الزوال بعنوان «المكلف»، وذلك إلى إنقاذ الأب كذلك بعنوان «الذي يكون عاصياً فيما بعد»،

والمكلف الذي يكون عاصياً فيما بعد مبعوث فعلاً نحو ذلك، وغير قادر على ذلك، ومجرد اختلاف العنوانين وطولية موضوع الأمرين لا يدفع طلب الجمع؛ ألا ترى أن عنوان المطيع أيضاً مؤخر عن الأمر، فلو جعل شرطاً يكون مقدماً على أمر المهم، فيصير أمر الأهم مقدماً عليه برتبتين، ومع ذلك لا يدفع ذلك طلب جمع الضدين.

وبذلك يتضح أن التقدم الرتبي ليس مناطاً لدفع التضاد، والعصيان إذا جعل

شرطاً مع عدم تأخره عن أمر الأهم - كما مر - يدفع به التضاد؛ لا للتقدم، بل لعدم جمع الأمرين الفعلين؛ لما عرفت من أن ثبوت أمر المهم مساوق لسقوط أمر الأهم، وهذا هو تمام المناط لرفع التضاد وطلب الجمع، وهو هدم أساس الترتب، وكذا يتضح حال سائر العناوين المساوقة لهذا الأمر الانتزاعي.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أن ما يدفع به التضاد وطلب الجمع خارج عن أساس الترتب رأساً.

وما قد يقال: من أن المكلف لو جمع بين الأهم والمهم لم يقع على صفة المطلوبة، وهذا آية عدم الأمر بالجمع (1).

مدفوع: بأن الذي يعصي يمتنع عليه الجمع بينهما؛ للزوم اجتماع النقيضين، وإلا فلو فرض جواز الجمع - بمعنى أن العاصي مع كونه عاصياً أتى بالأهم - وقع كلّ منهما على صفة المطلوبة؛ لأن الذي يعصي مع كونه عاصياً في ظرفه مطلوب منه الإتيان بالأهم؛ لعدم سقوط أمره بالضرورة ما لم يتحقّق العصيان خارجاً، والفرض أن شرط المهم حاصل أيضاً، فيكون مطلوباً.

ص: 43

إن قلت: أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه، وقد وقع في الشرعيات ما لا محيص عن الالتزام به، مع أنّها من الخطاب الترتبي:

منها: ما لو فرض حرمة الإقامة على المسافر من أول الفجر إلى الزوال، فلو فرض أنّه عصى هذا الخطاب وأقام، فلا إشكال في وجوب الصوم عليه، فيكون في الآن الأول الحقيقي من الفجر قد توجه إليه كلّ من حرمة الإقامة ووجوب الصوم، لكن مترتباً؛ يعني أنّ وجوب الصوم يكون مترتباً على عصيان حرمة الإقامة، ففي حال الإقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الإقامة بالخطاب الترتبي.

ومنها: لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أول الزوال، فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان وجوب الإقامة؛ حيث إنّ لو عصى ولم يقصد الإقامة توجه إليه خطاب القصر، وكذا لو فرض حرمة الإقامة؛ فإنّ وجوب التمام مترتب على عصيان حرمة الإقامة.

ومنها: وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب أداء الدين إذا لم يكن الدين من عام الربح، إلى غير ذلك (1).

قلت: فيه أولاً: أنّ الخطابات التي فرض ترتبها على عصيان خطابات أخر تكون فعليتها بعد تحقّق العصيان، وبتحقّق العصيان خارجاً تسقط تلك الخطابات، فلا يمكن اجتماع الخطابين الفعلين في حال من الأحوال،

فلا يعقل تعلّق خطاب الصوم المترتّب على عصيان الإقامة إلى الزوال في الأوّل

الحقيقي من الفجر؛ فإنّ أوّل الفجر لم يكن ظرف العصيان، ومع عدم تحقّقه لا- يعقل فعلية المشروط به، وكذا الحال في سائر الفروع المفروضة.

وثانياً: أنّ خطاب الصوم والإتمام والقصر لم يترتّب على عصيان حرمة الإقامة أو وجوبها، بل مترتّب على عزم الإقامة وعدمه، ومع عزمها لا يعقل إيجاب الخروج وإيجاب الصوم عليه؛ للزوم طلب الضدّين، وكذا الأمر بالصلاة فعلاً تماماً والخروج أمر بالضدّين.

وثالثاً: أنّ خطابات الصوم وإتمام الصلاة وقصرها لم تكن مترتّبة على عصيان حرمة الإقامة أو وجوبها، بل على عزم الإقامة - كما تقدّم - أو نفسها فرضاً، وليس شيء منهما متأخراً عن تلك الخطابات؛ فإنّ المتأخّر عن الأمر أو النهي - بعد التسليم - عصيانهما، دون ذات الإقامة أو عزمها؛ لعدم ملاك التأخّر فيهما، فالعصيان لا ينتزع من نفس الإقامة بما هي، بل من حيثية زائدة عليها، وهي كونها مصداقاً عرضياً لمخالفة المأمور به أو المنهوي عنه، وهذه حيثية متأخّرة عن الأمر والنهي، لا ذات الإقامة بما هي أو عزمها بما هو، فالنقض كلّها أجنبيّة عن باب الترتّب (1).

وأما وجوب الخمس فلم يكن مترتّباً على عصيان وجوب الدين في آية أو رواية، بل الخمس إنّما يتعلّق بالغنيمة أو الفائدة الزائدة عن مؤونة السنة، ومع أداء الدين لم تبق فائدة حتّى يتعلّق بها الخمس، من غير أن يكون

ص: 45

1- هذا كلّ مع الغصّ عن أنّ تلك العناوين ليست بذاتها واجبة أو محرّمة، ومع تعلّق النذر وشبهه [بها] لم تصرّ واجبةً أو محرّمةً كما مرّ نظيره. [منه قدّس سرّه]

خطابه مترتباً على عصيان خطاب آخر، فإيفاء الدين رافع لموضوع الخمس، لا أن خطابه مترتب على عصيانه.

تقرير الذي أورده المحقق الأصفهاني لتصحيح الترتب

ومما ذكرنا من الإيراد على الترتب يظهر النظر في تقرير آخر لعدم المطاردة بين الأمرين، وهو: إن اقتضاء كل أمر لطاعة نفسه في رتبة سابقة على طاعته، وهي مرتبة أثره؛ فإن كل علة منعزلة عن التأثير في رتبة أثرها، وإنما اقتضاؤها في مرتبة ذاتها، ولما كان العصيان نقيض الطاعة فيجب أن يكون في رتبته، فيلزم تأخره عن الأمر، فإذا أنيط أمر بعصيان هذا الأمر فلا تعقل المزاحمة بينهما؛ إذ في رتبة تأثير أمر الأهم لا وجود لأمر المهم، وفي رتبة الأمر بالمهم لا يكون اقتضاء للأمر بالأهم، فلا يقتضي مثل هذين الأمرين إلقاء المكلف فيما لا يطاق(1).

وفيه: أن الإناطة بالعصيان وإن ترفع التضاد والمزاحمة بينهما، لكن لا لمناط التقدم الرتبي، بل لسقوط فعالية الأمر بالأهم لأجل العصيان وعدم فعالية أمر المهم إلا بعد العصيان، فلا يجتمع الأمران في حين من الأحيان، وهذا هدم أساس الترتب.

هذا، مع ورود ما يرد على التقرير المتقدم - من عدم تأخر العصيان عن الأمر - على هذا أيضاً.

ص: 46

وقد قرّر عدم المطاردة بعض مدققي العصر رحمه الله عليه بعد الإشارة إلى الترتب وتصديقه بأنّه في غاية المتانة والنظر فيه بأنّ ذلك لا يقتضي طولية الأمر واشتراط أحدهما بعصيان الآخر قائلاً بأنّه: لا إشكال في حكم العقل بالتخيير في صورة تساوي المصلحتين، وليس مرجع التخيير إلى اشتراط وجوب كلّ بعصيان الآخر؛ للزوم تأخّر كلّ عن الآخر رتبةً، وليس مرجعه أيضاً إلى اشتراط كلّ أمر بعدم وجود غيره؛ إذ في مثل ذلك وإن لم يلزم المحذور المتقدم ولا محذور إيجاب الضدّين بنحو المطاردة في ظرف عدم الضدّين؛ إذ لازم الاشتراط أن لا- يقتضي كلّ أمرٍ إيجاد مقتضاه حال وجود الآخر، ولم يخرج الطلب المشروط عن كونه مشروطاً، لكن مع ذلك لا داعي على تقييد الطلب وإناطته بعد إمكان توجّه الطلب الناقص إلى سائر الجهات، الملازم لتحقق الجهة الملازمة لعدم الآخر من باب الاتّفاق، فيرجع ما ذكرنا إلى أنّ كلّ طلب في ظرف المزاخمة يقتضي المنع عن بعض أنحاء التروك، قبال الطلب التامّ المقتضي لجميع أنحاءه، مع اشتراكهما في إطلاق الطلب.

فلنا أن نقول: إنّ الطلب بالنحو المزبور إذا لم يكن بينهما مطاردة لنقص فيهما، كذلك لم يكن بينهما مطاردة لو فرض نقص الطلب من طرف واحد ولو لم يشترط الناقص بعصيان التامّ؛ إذ مقتضى الطلب الناقص حفظ سائر الجهات في ظرف انسداد الباب الملازم لوجود الضدّ، فكيف يقتضي الطلب

التأم طرد هذا المقتضى؟! إذ نتيجة طرده منع انسداد تلك الجهة، وفي ظرفه لا اقتضاء للطلب الناقص، فأين المطاردة من طرف واحد، فضلاً عن الطرفين؟! (1)، انتهى.

ولا يخفى: أنه يرد عليه ما يرد على الوجهين المتقدمين؛ لاشتراكه معهما في نقطة الضعف وإن فارقهما في جهة أخرى، فنقول:

إنه قبل تحقق إطاعة الطلب التأم وعصيانه لا شبهة في اقتضائه البعث نحو متعلقه فعلاً؛ لعدم سقوطه بهما، فطلب الناقص هل يؤخذ على نحو يكون في هذا الحين باعثاً نحو متعلقه أو لا؟

فعلى الأول: يلزم طلب الجمع بين الضدين.

وعلى الثاني: يخرج عن محط البحث ويكون باعثية المهم بعد سقوط أمر الأهم، وأما قبله فلما لم تكن الجهة الملازمة لعدم الآخر من باب الاتفاق متحققة لم يكن أمر المهم فعلياً.

وبعبارة أخرى: أن الطلب الناقص المتوجه إلى سائر الجهات، الملازم لتحقيق

الجهة الملازمة لعدم الآخر من باب الاتفاق، قبل تحقق هذه الجهة الملازمة لعدم الآخر لم يكن باعثاً فعلاً، وأمر الأهم في هذا الحال باعث فقط، وإذا تحققت الجهة الملازمة لعدم الآخر خارجاً - أي صار العصيان متحققاً - خرج أمر الأهم عن الفعلية، وصار أمر المهم فعلياً، وعدم المطاردة بهذا المعنى لا إشكال فيه، لكنّه خارج عن محط البحث وهادم لأساس الترتب.

ص: 48

ولو أخذ النقصان لا من هذه الجهة بل من الجهة الملازمة لكون الآخر معدوماً في محلّه؛ أي بعنوان انتزاعي، ورد عليه: لزوم المطاردة، فرغ المطاردة مرهون بتحقق العصيان خارجاً، وهو ملازم لسقوط أمر الأهم، وهادم لأساس الترتب، وكذا لأساس ما أفاد ذلك المحقق.

وبالجملة: هذا الوجه عين الوجه الأول وجهاً وإيراداً، ومفترق عنه بجهات، منها كون الأول مشتملاً على التطويل المملّ، وهو على التقصير المخلّ.

ص: 49

الفصل السادس في جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه؟

في تقرير محطّ البحث احتمالات، بعضها مناف لعنوان البحث، كاحتمال كون الجواز بمعنى الإمكان الذاتي؛ لأنّ علم الأمر غير ممكن الدخّل في الإمكان الذاتي وامتناعه، وبعضها معلوم العدم، كاحتمال ذكره في «الفصول» (1)، وتبعه المحقّق الخراساني رحمه الله عليه (2) وجعله وجه التصالح بين الفريقين؛ ضرورة أنّ أدلّتهما

تنافي ذلك التصالح، وإن كان بعضها لا يخلو من مناسبة لما ذكر.

ولا- يبعد أن يكون هذا البحث من تتمة بحث الطلب والإرادة؛ فإنّ الإمامية (3) لمّا اختاروا بطلان الكلام النفسي وجعلوا الإرادة مبدأ للطلب - أيّ طلب كان - ذهبوا إلى امتناع توجّه الإرادة إلى ما لا يمكن تحقّقه؛ إمّا لفقدان شرط

ص: 50

1- الفصول الغروية: 109 / السطر 17.

2- كفاية الأصول: 170.

3- كشف المراد: 289؛ نقد المحصّل: 289 - 292.

المأمور به أو لعدم قدرة المكلف(1).

والأشاعرة(2) لَمَّا جعلوا الطلب غير الإرادة ولم يجعلوها من مبادئه جَوَّزوا ذلك، وقالوا: قد يطلب المولى شيئاً ولا يريد، وقد ينهى عنه وهو يريد(3).

ثم إنَّ البحث قد يقع في الأوامر الشخصية، كأمره تعالى للخليل عليه السلام وقد يقع في الأوامر الكليَّة القانونية.

فعلى الأول: فلا إشكال في امتناع توجُّه البعث لغرض الانبعاث إلى من علم الأمر فقدان شرط التكليف فيه، بل لا يمكن ذلك بالنسبة إلى من يعلم أنَّه لا ينبعث ولو عصياناً بل إلى من يعلم أنَّه أت بنفسه بمتعلِّق الطلب ولا يكون الطلب مؤثراً فيه بوجه؛ ضرورة أنَّ البعث لغرض الانبعاث إنَّما يمكن فيما يحتمل أو يعلم تأثيره فيه، ومع العلم بعدم التأثير لا يمكن البعث لغرض الانبعاث، وكذا الحال في الزجر والنهي.

ولا يخفى: أنَّ مناط امتناع إرادة البعث لغاية الانبعاث في هذه الموارد واحد، وهو عدم تحقُّق مبادئ الإرادة، من غير فرق بين امتناع الانبعاث ذاتاً أو وقوعاً أو إمكانه مع العلم بعدم وقوعه.

هذا كلُّه في الإرادة الشخصية المتوجَّهة إلى أشخاص معيَّنين.

وأما الإرادة التشريعية القانونية فغايتها ليست انبعاث كلِّ واحد واحد، بل

ص: 51

1- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 163؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول 1: 607؛ معالم الدين: 82.

2- شرح المواقف 8: 91 - 92؛ شرح المقاصد 4: 143.

3- راجع المستصفي من علم الأصول 2: 17؛ المحصول في علم أصول الفقه 2: 435.

الغاية فيها - بحيث تصير مبدأ لها - هي أنّ هذا التشريع بما أنّه تشريع قانوني

لا يكون بلا أثر، فإذا احتتمل أو علم تأثيره في أشخاص مختلطة في [المجتمع] في الأعصار والأمصا، تتحقّق الإرادة التشريعية على نعت التقنين، ولا يلزم فيها احتمال التأثير في كلّ واحد؛ لأنّ التشريع القانوني ليس تشريعات مستقلة بالنسبة إلى كلّ مكلف؛ حتّى يكون بالنسبة إلى كلّ واحد بعثاً لغرض الانبعاث، بل تشريع واحد متوجّه إلى عنوان منطبق على المكلفين، وغرض هذا التشريع القانوني لا بدّ وأن يلاحظ بالنسبة إليه، لا إلى كلّ واحد مستقلاً، وإلاّ لزم عدم تكليف العصاة والكفّار، بل والذي يأتي [بمتعلّق الأمر] ويترك متعلّق النهي بإرادته بلا تأثير لتكليف المولى فيه، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، وقد عرفت أنّ مناط الامتناع في البعث الشخصي في العاجز والقادر العاصي واحد، فإنّ ما لا يجوز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط فيه هو الأوامر الشخصية المتوجّهة إلى أشخاص معيّنين، وأمّا الأوامر الكليّة القانونية المتوجّهة إلى عامّة المكلفين، فلا تجوز مع فقد عامتهم للشرط، وأمّا مع كون الفاعد والواجد مختلطاً وموجوداً في كلّ عصر ومصر - كما هو الحال خارجاً - فلا يلزم تقييد التكليف بعنوان الواحد مثلاً، وإلاّ يلزم تقييده بعنوان غير العاصي وغير [الجاهل] وغير النائم، وهكذا، وهو كما ترى.

وإن شئت قلت: لا يكون الخطاب العامّ خطابات مستقلة لكلّ منها غاية مستقلة، فتدبّر.

ص: 52

هل الأوامر والنواهي تتعلّق بالطبائع أو الأفراد؟

تحرير محلّ النزاع

لا تخلو كلمات القوم في تحرير محلّ النزاع من اضطراب، فيظهر من بعضها: أنّ المسألة عقلية صرفة أو مبنية عليها، وأنّ الإرادة والاشتياق والطلب لا يمكن أن تتعلّق بما لا يكون منشأً للآثار، فعلى القول بأصالة الوجود لا بدّ من تعلّقها به، وعلى القول بأصالة الماهية لا بدّ أن تتعلّق بها، أو أنّها مبنية على

وجود الطبيعي وعدمه، فعلى الأوّل تتعلّق بها، وعلى الثاني بالفرد؛ لامتناع تعلّقها بما لا وجود له (1).

ويظهر من بعضها: أنّ النزاع في أنّها تتعلّق بالطبائع أو بالوجود الخارجي؛ حيث أبطل الثاني بأنّه طلب الحاصل (2).

ص: 53

1- أنظر نهاية الدراية 2: 253 - 255.

2- الفصول الغروية: 109 / السطر 6؛ أنظر كفاية الأصول: 172.

ومن بعضها: أنّها مسألة لغوية؛ حيث تشبّث بالتبادر في إثبات تعلّقها بالطبائع(1).

ومن بعضها: أنّ النزاع في سريّة الإرادة للخصوصيات اللاحقة للطبيعة في الخارج وعدمها(2)... إلى غير ذلك.

والتحقيق: أنّ محطّ البحث ليس في تعلّقها بالكلّي الطبيعي أو أفرادها ممّا هو المصطلح في المنطق؛ فإنّ الماهيات الاعتبارية المخترعة كالصلاة والحجّ ليست من الكليّات الطبيعية، ولا مصاديقها مصاديق الكلّي الطبيعي؛ فإنّ الماهيات المخترعة وكذا أفرادها ليست موجودة في الخارج؛ لأنّ المركّب الاختراعي - كالصلاة والحجّ - لم يكن تحت مقولة واحدة، ولا يكون لمجموع أمور وجود حتّى يكون مصادقاً لماهية وكلّي طبيعي.

وبه يظهر أنّ المسألة أجنبيّة عن أصالة الوجود والماهية، بل المراد من الطبيعي هاهنا هو العنوان الكلّي، سواء كان من الطبائع الأصيلّة أم لا.

ولا يختصّ البحث بصيغة الأمر والنهي، بل الكلام في متعلّق الطلب بأيّ دالّ كان؛ ولو بالجملة الإخبارية في مقام الإنشاء.

ثمّ لا يبعد أن يكون محطّ البحث: أنّ الأمر إذا تعلّق بماهية بالمعنى المتقدّم، هل يسري إلى الأفراد والمصاديق المتصوّرة بنحو الإجمال منها؛ بحيث تكون الطبيعة وسيلة إلى تعلّقه بالمصاديق الملحوظة بنحو الإجمال، لا بما هي ملحوظة ومتصوّرة بل بنفس ذاتها، كما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ،

ص: 54

1- الفصول الغروية: 107 / السطر 37.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 417.

فيكون معنى «صلّ»: أوجد فردها ومصدقها، لا الفرد الخارجي ولا الذهني، بل ذاته المتصوّرة إجمالاً؛ فإنّ الأفراد قابلة للتصوّر إجمالاً قبل وجودها، كما أنّ الطبيعة قابلة له قبله، وما ذكرنا نزاع معقول.

مقتضى التحقيق: تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع

والتحقيق: أنّ الأوامر والنواهي مطلقاً متعلّقة بالطبائع؛ بمعنى أنّ الأمر قبل تعلق أمره بشيء يتصوّره بكلّ ما هو دخيل في غرضه، ويبعث المكلف نحوه ليوجده في الخارج؛ ضرورة أنّ البعث الحقيقي لا يمكن أن يتعلّق بما هو أوسع أو أضيق ممّا هو دخيل في الغرض؛ للزوم تعلق الإرادة والشوق بغير المقصود أو به مع الزيادة جزافاً، فإذا لم تكن للخصوصيات الفردية دخالة في غرض الأمر لا يمكن أن يبعث نحوها؛ لأنّ البعث تابع للإرادة التشريعية التابعة للمصالح، وتعلّقها بما هو غير دخيل في تحصيلها ممتنع، كتعلّقها ابتداءً بأمر بلا غاية.

وتوهم تعلّقها تبعاً بما هو من ملازمات المراد باطل؛ لأنّه مع خروجه عن محطّ البحث - لأنّ الكلام ليس في استلزام إرادة لإرادة أخرى كباب المقدّمة، بل في متعلّق الأمر - قد فرغنا عن بطلانه.

وإن شئت قلت: إنّ الطبيعة - أية طبيعة كانت - لا يعقل أن تكون مرآةً لشيء من الخصوصيات الفردية اللاحقة لها في الخارج، ومجرّد اتّحادها معها خارجاً لا يوجب الكشف والدلالة، فلا يكون نفس تصوّر الماهية كافيّاً في تصوّر الخصوصيات، فلا بدّ للأمر من تصوّرها مستقلاً بصورة أو صور غير صورة الطبيعي ولو بالانتقال من الطبيعي إليها، ثمّ تتعلّق الإرادة بها مستقلاً غير الإرادة

المتعلّقة بنفس الطبيعة، وهذه الإرادة جزاف محض.

بل يمكن أن يقال: إنّ تصوّر الأفراد غير تصوّر الطبيعة؛ ضرورة أنّ تصوّر الخاصّ الجزئي من شؤون القوى النازلة للنفس، وتعلّق الطبيعة من شؤون العاقلة بعد تجريد الخصوصيات، فربّما يتصوّر الأفراد مع الغفلة عن نفس الطبيعة وبالعكس.

فالآمر إذا أراد توجيه الأمر إلى الطبيعة لا بدّ من لحاظها في نفسها، وإذا أراد الأمر بالأفراد لا بدّ من لحاظها: إمّا بعنوان إجمالي، وهو مبين لعنوان الطبيعة في العقل، وإمّا تفصيلاً مع الإمكان، وهو أيضاً غير لحاظ الطبيعة.

فإذا فرض كون الطبيعة ذات مصلحة ولو بوجودها الخارجي فلا بدّ للآمر من تصوّرها وتصورّ البعث إليها وإرادته، ففي هذا اللحاظ لا تكون الأفراد ملحوظة لا إجمالاً ولا تفصيلاً، ولا تكون ملازمة بين اللحاظين، وصرف اتّحاد الخصوصيات الخارجية مع الطبيعة خارجاً لا يوجب الملازمة العقلية، فلا بدّ لتعلّق الأمر بها من لحاظ مستأنف وإرادة مستأنفة جزافاً.

المراد من البعث نحو المأموره

ثمّ إنّ البعث نحو المأموره به، سواء كان بصيغة الأمر أو بدلاً آخر وكذا الزجر في النهي، هل هو عبارة عن طلب الوجود في الأمر، وطلب تركه أو الزجر عنه في النهي؛ بمعنى وضع الهيئة لطلب الإيجاد أو الوجود مثلاً، أو استعمالها فيه؟

أو أنّ البعث يتعلّق بوجود الطبيعة؛ بمعنى أنّ الهيئة موضوعة لنفس البعث، ولّمّا كان البعث إلى الطبيعة لا معنى له، فُدّر الوجود؟

أو لا ذا ولا ذاك، بل البعث إلى الطبيعة لازمه العقلي أو العرفي تحصيلها في

الخارج، فقولُه: «صلّ» يفيد البعث إلى الطبيعة، ولكن الطبيعة لا تكون طبيعة حقيقة وبالحمل الشائع إلّا بوجودها الخارجي، فنفس الطبيعة ليست بشيء، وفي الوجود الذهني ليست هي هي حقيقة، فيكون البعث المتعلّق بنفس الطبيعة بعثاً إلى تحصيلها، وهو لا- يكون إلّا بإيجادها خارجاً عقلاً وعرفاً. وبعبارة أخرى: إنّ إطاعة التحريك نحو الطبيعة والانبعث عن البعث إليها بإيجادها وتحصيلها خارجاً؟ وجوه:

الظاهر هو الأخير؛ لأنّ الهيئة لم توضع إلّا لإيقاع البعث نحو المادّة بحكم التبادر، والمادّة هي الطبيعة، والمتفاهم عرفاً من الأمر هو طلب المأمور به؛ أي البعث نحو المادّة؛ ولهذا لا يفهم من مثل «أوجد الصلاة» إيجاد وجود الصلاة، بل يفهم منه البعث إلى الإيجاد.

تنبيه: في تعلّق الأمر بنفس الماهية

هل يتعلّق الأمر بنفس الماهية، أو بما هي ملحوظة مرآة للخارج بالحاظ التصوّري وإن كان اللاحظ يقطع بخلافه بالنظر التصديقي؟

قد يقال: إنّ محطّ البحث في تعلّق الأمر بالطبيعة هو الطبيعة على النحو الثاني، وأمّا نفس الطبيعة فلا يعقل تعلّق الأمر بها؛ لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي؛ لا تكون مطلوبة ولا مأموراً بها، فلا بدّ أن تؤخذ الطبيعة بما هي مرآة

للخارج باللحاظ التصوّري؛ حتّى يمكن تعلق الأمر بها(1).

ولا يخفى أنّ هذا ناشٍ من الغفلة عن معنى قولهم: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي»(2)، ولهذا زعم أنّ الماهية لا يمكن أن يتعلّق بها أمر أو يلحقها شيء آخر، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل معنى هذا أنّ الأشياء كلّها منتفية عن مرتبة ذات الماهية، ولم يكن شيء عيناً لها ولا جزءاً مقوماً، وأنّ كلّ ما ذكر يلحق بها وخارج عن ذاتها وذاتياتها، وهذا لا ينافي لحوق شيء بها، فالماهية وإن كانت من حيث هي ليست إلا هي؛ أي في مرتبة ذاتها لا تكون إلا نفس ذاتها، لكن تلحقها الوحدة والكثرة والوجود وغيرها من خارج ذاتها، وكلّ ما يلحقها ليس ذاتاً ولا ذاتياً لها؛ أي ذاتي باب إيساغوجي.

فالأمر إنّما يتعلّق بنفس الماهية من غير لحاظها متّحدة مع الخارج، بل لَمّا

رأى المولى أنّ الماهية في الخارج منشأ الآثار - من غير توجه نوعاً إلى كون الآثار لوجودها أو لنفسها في الخارج - ولم تكن موجودة، يبعث الأمور إلى إيجادها وصيرورتها خارجية، فالمولى يرى أنّها معدومة، ويريد بالأمر إخراجها من المعدومية إلى الموجدية بوسيلة المكلف. فلحاظ الاتحاد التصوّري مع القطع بالخلاف تصديقاً - مع كونه لا - محصّل له رأساً - لا يفيد شيئاً، ومع الغفلة عن القطع بالخلاف منافٍ لتعلّق الأمر وتحريك الأمور نحو الإيجاد.

وبالجملة: هذا التكلّف ناشٍ من توهم عدم إمكان تعلق الأمر بالماهية؛

ص: 58

1- نهاية الأفكار 1: 380 - 381؛ بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الأملي 1: 404 - 405.

2- كشف المراد: 86؛ الحكمة المتعالية 2: 3 - 8؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 333.

لتخيّل منافاة ذلك لما اشتهر بينهم من القول المتقدّم، مع أنّه أجنبيّ عنه.

فالتحقيق الذي يساعد عليه الوجدان: أنّ الأمر متعلّق بنفس الماهية في حين توجّه الأمر إلى معدوميتها، ويريد بالأمر سدّ باب إعدامها، وإخراجها إلى الوجود بوسيلة المكلف.

هذا كلّه، مع أنّ مرآة الماهية للأفراد غير معقولة، كما مرّ مراراً (1).

نقد وتحصيل : في سراية الأمر من العنوان إلى الأفراد والحصص

قد استأنف بعض المحقّقين - بعد بنائه على تعلّق الأمر بالطبيعة - فصلاً محصّله: أنّه إذا تعلّق الأمر بعنوان على نحو صرف الوجود، فهل يسري إلى أفراد تبادلاً، فتكون الأفراد بخصوصياتها تحت الطلب، أم لا ؟

وعلى الثاني فهل يسري إلى الحصص المقارنة للأفراد كما في الطبيعة السارية، أم لا، بل الطلب يقف على نفس الطبيعة ؟

قال: توضيح المراد يحتاج إلى مقدّمة وهي: أنّ الطبيعي حسب أفراد يتحصّص وكلّ فرد منه مشتمل على حصّة منه مغايرة للحصّة الأخرى باعتبار محدوديتها بالمشخصّات الفردية، ولا ينافي ذلك اتحاد تلك الحصص بحسب الذات، وهذا معنى قولهم: إنّ نسبة الطبيعي إلى أفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، وإنّ مع كلّ فرد أباً من الطبيعي غير الآخر، ويكون الآباء مع اختلافها بحسب المرتبة متّحدة ذاتاً.

ص: 59

ثم قال: التحقيق يقتضي وقوف الطلب على نفس الطبيعة، وأقام عليه دليلين، ثم قال: لا يخفى أن عدم سراية الطلب إلى الحصص إنما هو بالقياس إلى الحيثية التي تمتاز بها الحصص الفردية بعضها عن البعض الآخر المشترك معه في الجنس والفصل القريبين، وأما بالنسبة إلى الحيثية الأخرى التي بها تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن أفراد النوع الآخر المشاركة لها في الجنس القريب، وهي الحيثية التي بها قوام نوعيتها، فلا بأس بدعوى السراية إليها، بل لعلّه لا محيص عنها؛ من جهة أن الحصص بالقياس إلى تلك الحيثية واشتمالها على مقومها العالي ليست إلا عين الطبيعي، ونتيجة ذلك كون التخيير بين الحصص شرعياً لا عقلياً.

إن قلت: إن الطلب تعلق بالعناوين والصور الذهنية، لا المعنونات الخارجية، فيستحيل سرايته إلى الحصص الفردية؛ حيث إنها تباين الطبيعي ذهنياً، وإن كان كل من الحصص والطبيعي ملحوظاً بنحو المرآتية.

قلت: إن المدعى هو تعلق الطلب بالطبيعي بما هو مرآة للخارج، ولا ريب في أن وجود الطبيعي في الخارج لا يمتاز عن وجود الحصص، بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص، والمرئي بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج ليس إلا تلك الجهة الجامعة بين الحصص، وهذا مرادنا من سراية الطلب من الطبيعي إلى حصصه، بل التعبير بها مسامحي؛ إذ بالنظر الدقي يكون الطلب المتعلق بالطبيعي الملحوظ مرآة متوجّهاً إلى الجهة الجامعة بين الحصص، فمتعلق الطلب في الحقيقة هي تلك الجهة الجامعة بعينها(1)، انتهى بطوله.

ص: 60

الظاهر أنه أشار في تحقيق الكلّي الطبيعي إلى ما اشتهر بين تلامذته نقلاً عنه: من أنّ الحصص بالنسبة إلى الأفراد كالأبّاء والأولاد، والطبيعي هو أبّ الآباء، وهو الجهة المشتركة بين الحصص، ويكون الطبيعي مرآة لهذه الجهة المشتركة الخارجية.

وزعم أنّ المراد بقول بعض أهل فنّ المعقول: «إنّ الطبيعي بالنسبة إلى الأفراد

كالآباء والأولاد» هو حصصه، وافترض آباءً هي الحصص، وأبّ الآباء وهو القدر المشترك بينها الذي يكون الطبيعي مرآة له، غفلةً عن أنّ ما ذكروا - من أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء - فرار عن الأب الواحد الذي التزم به الرجل الهمداني الذي صادف الشيخ الرئيس، ففي الحقيقة جمع هذا المحقق بين الالتزام بمقالة الرجل الهمداني وبين ما ذكر جواباً له؛ غفلةً عن حقيقة الأمر.

ولمّا كان ذلك منشأً لاشتباه كثير منهم في كثير من المباحث، فلا بأس بالإشارة الإجمالية إلى مراد الرجل الهمداني، ومراد القوم في مقابله.

تحقيق: في الكلّي الطبيعي

فبقول: زعم الرجل أنّ معنى وجود الطبيعي في الأعيان هو أنّ ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكلّ واحد من المقارنات المختلفة موجودة بنعت الوحدة في الخارج، وأنّ ما به الاشتراك الذاتي بين الأفراد متحقّق خارجاً بما هو الجهة المشتركة. وكأنّه توهم - من قولهم: إنّ الأشخاص تشترك في حقيقة واحدة هي الطبيعي، وقولهم: إنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج - أنّ مقصود القوم

هو موجودة الجهة المشتركة بما هي كذلك في الخارج، قائلاً: هل بلغ من عقل الإنسان أن يظنّ أن هذا موضع خلاف بين الحكماء؟! على ما حكى عنه (1).

وربّما يستدلّ (2) لما توهمه الرجل تارةً: بأنّ الطبيعي معنّى واحد منتزع من الخارج، ولا يمكن أن يكون الكثير بما هو كثير منشأً لانتزاع الواحد، فلا بدّ من جهة اشتراك خارجي بنعت الوحدة؛ حتّى يكون الطبيعي مرآة لها ومنتزعاً منها.

وأخرى: بأنّ العلل المختلفة إذا فرض اجتماعها على معلول واحد، لا بدّ فيها من جهة وحدة خارجية مؤثّرة في الواحد بمقتضى قاعدة لزوم صدور الواحد عن الواحد.

وربّما يمثّل لذلك بأمثلة جزئية، كتأثير بندقتين في قتل شخص، وتأثير قوى أشخاص في رفع حجر، وتأثير النار والشمس في حرارة الماء... إلى غير ذلك من هوساتهم.

وهذا معنّى كون الطبيعي كأب واحد بالنسبة إلى الأبناء؛ أي يكون بنعت الوحدة والاشترك موجوداً في الخارج.

وفي مقابله قول المحقّقين (3)، وهو أنّ الطبيعي موجود في الخارج لا- بنعت الوحدة والنوعية واشترك الكثرة فيه، بل من حيث طبيعته وماهيته، وأنّ العموم والاشترك لاحق له في موطن الذهن، والجهة المشتركة ليس لها موطن إلاّ

ص: 62

1- رسائل ابن سينا 1: 471؛ الحكمة المتعالية 1: 273.

2- مقالات الأصول 1: 72.

3- رسائل ابن سينا 1: 462؛ أنظر الحكمة المتعالية 1: 273؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 347 - 348.

العقل، والخارج موطن الكثرة، والطبيعي موجود في الخارج بوجودات متكثرة، وهي متكثرة حسب تكثر الأفراد والوجودات، لا-بمعنى تحصّصه بحصص؛ فإنّه لا محصّل له، بل بمعنى أنّ كلّ فرد متّحد في الخارج مع الطبيعي بتمام ذاته؛ لأنّ ذاته غير مرهونة بالوحدة والكثرة، فهو مع الكثير كثير [ومع الواحد واحد].

فزيد إنسان لا حصّة منه، وعمرو إنسان آخر لا حصّة أخرى منه، وهكذا، وإلّا لزم كون زيد بعض الإنسان لا الإنسان، وعمرو كذلك، وهو ضروري الفساد.

فلو وجدت الجهة المشتركة في الخارج لزم أن تكون موجودة بنعت الوحدة؛ لأنّ الوجود مساوق للوحدة، فلزم إمّا وحدة جميع الأفراد وجوداً وماهية، أو كون الواحد كثيراً وكون كلّ فرد موجوداً بوجودين: أحدهما بحيثية الجهة المشتركة، فيكون كلّ الأفراد واحداً في الوجود الخارجي من هذه الحيثية، وثانيهما وجوده بالحيثية [المميّزة له عن] قرنائه.

وهذا - أي كون الإنسان غير موجود بنعت الوحدة والاشتراك بل بنعت الكثرة المحضّة - مرادهم من أنّ الطبيعي مع الأفراد كالأب مع الأولاد، لا الأب مع الأبناء.

وهذا الفاضل الأصولي لمّا لم يصل إلى مغزى مرامهم، جمع بين الآباء والأب، فجعل للأفراد أباً وجداً هو أب الآباء، ولهذا تراه صرّح في جواب «إن قلت»: بأنّ وجود الطبيعي في الخارج هو الجهة المشتركة، وأنّ المرئي بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج ليس إلّا تلك الجهة الجامعة بين الحصص (1)، وهذا بعينه

ص: 63

قول الرجل الهمداني الذي أفرد شيخ المشائين رسالة لرده (1).

وقد نقل نصّ الشيخ بأنّ الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتاً واحدة، وكذلك الحيوانية، لا كثرة باعتبار إضافات مختلفة، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواصّ زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواصّ عمرو، فهما إنسانيتان: إنسانية قارنت خواصّ زيد، وإنسانية قارنت خواصّ عمرو، لا غيرية باعتبار المقارنة حتّى تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول (2)، انتهى.

وهذه العبارة - كما ترى - ناصّة على خلاف ما زعم هذا المحقّق، مع أنّ البرهان قائم على خلافه.

وأما ما أيّدنا به قول الهمداني: من حديث انتزاع الواحد عن الواحد، فبعد الغصّ عن أنّ الطبيعي ليس من الانتزاعات - بل من الماهيات المتأصّلة الموجودة في الخارج تبعاً للوجود تحقّقاً وتكثّراً، وأنّ معنى موجوديتها موجوديتها ذاتاً تبعاً للوجود، لا موجودة منشأ انتزاعها، وأنّ كثرة الوجود منشأ تكثّرها خارجاً؛ لأنّها بذاتها لا كثيرة ولا واحدة، فالكثرة تعرضها خارجاً؛ بمعنى صيرورة ذاتها كثيرة بتبع الوجود خارجاً، والوحدة تعرضها في العقل عند تجريدتها عن كافّة اللواحق - أنّ الانتزاع هاهنا ليس إلاّ عبارة عن إدراك النفس من كلّ فرد بعد تجريده عن المميّزات ما تدرك من فرد آخر.

فإذا جرّدت النفس خصوصيات «زيد» تدرك منه معنى الإنسان؛ أيّ طبيعيّه

ص: 64

1- رسائل ابن سينا 1: 462.

2- الحكمة المتعالية 1: 274.

من غير اتّصافه بنعت الوحدة المشتركة النوعية، وكذا إذا جرّدت خصوصيات (عمرو) تنال منه ما تنال من «زيد» بلا تفاوت، وبعد لحاظ كونه مشتركاً بين الأفراد تحكم بأنّه الجهة المشتركة، فالوحدة تعرضه في العقل عند التحليل والتجزئة، لا في الخارج ولا في حاقّ الذهن.

وأما حديث تأثير الواحد في الواحد ففي غاية السقوط، منشؤه مقياسه الفاعل الإلهي البسيط بالفواعل الطبيعية، مع عدم التأمل فيها أيضاً؛ ضرورة أنّ العلّة البسيطة الإلهية يكون معلولها عين التعلّق بها، ويكون بتمام هويته وحقيقته ربطاً محضاً بعلّته، لا يمكن أن يكون له حيثية غير مرتبطة بها، وإلاّ لزم الاستغناء الذاتي وهو ينافي الإمكان، وفي مثله لا يمكن أن يجتمع عليه علّتان حتّى يبحث في كفيته، ولا يعقل تفويض الفاعل الإلهي أثره إلى غيره، أو تعلّق المعلول بالذات بغير علّته الخاصّة به.

وبالجملة: لا يعقل ربط المعلول البسيط تارةً بهذه العلّة وأخرى بهذه وثالثة بالجامع بينهما؛ للزوم الانقلاب الذاتي في البسيط.

وأما الفواعل الطبيعية فهي بالنظر إلى شخص الأثر الخاصّ بها كذلك؛ فإنّ شخص الحرارة القائمة بشعاع الشمس لا يمكن أن يكون متعلّقاً بالنار وبالعكس، فإذا اجتمعت الشمس والنار على التأثير في ماء واحد يكون كلّ منهما مؤثراً فيه بقدر أثره الخاصّ به؛ فإنّ الماء غير بسيط، بل مركّب ذو امتداد يتأثر من هذه وهذه، ولا إشكال في تأثر مثل هذا الواحد الطبيعي القابل للتجزئة والتركيب بعلّتين، فأثر كلّ علّة غير أثر الأخرى، وتأثر الماء بكلّ غير تأثره بآخر. وهكذا الأمر في اجتماع أشخاص على رفع الحجر؛ فإنّ كلّ واحد يؤثّر

فيه أثراً خاصاً به، حتّى يحدث في الحجر - بواسطة القواسر العديدة - ما يغلب

على ثقله الطبيعي أو جاذبة الأرض، وهذا واضح جداً.

إذا عرفت ذلك: أتضح لك الخلل فيما زعمه رحمه الله عليه من البناء على هذا المبنى الفاسد.

وأما ما ترى في خلال كلامه: من أنّ الحيشية التي تشترك بها هذه الحصص، وتمتاز عن أفراد النوع الآخر، هي الحيشية التي بها قوام نوعيتها، وهي متّحدة مع الطبيعي.

ففيه: أنّ الطبيعي لا يمكن أن يتحصّص بنفس ذاته، بل التحصّص يحصل عن تقيّده بقيود عقلية، مثل الإنسان الأبيض والأسود. وبالجملة: لا- يمكن التحصّص - على فرضه - بلا- لحوق شيء للطبيعي، فحينئذٍ لا- يمكن أن تكون الحصص نفس الطبيعي في اللحاظ العقلي، والاتّحاد الخارجي كما يكون بين الحصص والطبيعي يكون بين الأفراد والطبيعي، والاتّحاد الخارجي لا يوجب سراية الأمر، وما به الامتياز - بين حصص نوع مع حصص نوع آخر - ليس بالفصل المقوم فقط، بل به وبالتقيّدات الحاصلة من القيود اللاحقة المحصّلة للحصص، والامتياز بالفصل المقوم فقط إنّما يكون بين نوع ونوع آخر، لا حصصهما.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعي لا يمكن أن يسري إلى الأفراد، ولا إلى الحصص التي تخيلت للطبيعي.

الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إشارة

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز؟ والكلام يقع في مقامات:

المقام الأول: في إمكان بقاءه عقلاً

قد يقال بإمكانه؛ بدعوى أنّ الوجوب وإن كان بسيطاً، إلاّ أنّه يتضمّن مراتب عديدة، وهي: أصل الجواز، والرجحان، والإلزام، فيمكن أن يرتفع بعض المراتب ويبقى الآخر. وبما أنّ الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا حاجة في إثبات مرتبة بعد ارتفاع الأخرى إلى دليل على الفصل؛ فإنّه بعد ذهاب مرتبة منه يتحدّد قهراً بالأخرى، نظير الحمرة الشديدة التي تزول مرتبة منها فتبقى مرتبة أخرى (1).

وفيه أولاً: أنّ الوجوب أمر انتزاعي من البعث الناشئ من الإرادة الحتمية، والأُمور الانتزاعية ليست ذات مراتب حتّى يأتي فيها ما ذكر، والتفاوت

ص: 67

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 413.

بين البعث الإلزامي والاستجابي ليس في نفس البعث، بل في منشئه الذي هو الإرادة.

نعم، لو كان الوجوب هو الإرادة المظهرة(1)، فباعتبار الإرادة يكون ذا مراتب، لكنّ المبنى فاسد.

وثانياً: لو كان بسيطاً وذا مراتب لم يلزم منه إمكان ذهاب مرتبة وبقاء الأخرى؛ لأنّ معنى كون البسائط ذات مراتب ليس أنّ كلّ مرتبة منها كذلك. مثلاً: أنّ الوجود - عند أهله - حقيقة ذات تشكيك(2)، وليس لازمه أنّ الوجود الواجبي أيضاً ذو مراتب، والوجود العقلي كذلك، بل المراد أنّ نفس الحقيقة تصدق على الواجب - الذي هو مرتبة بسيطة كاملة منها عندهم - وعلى المراتب الأخر دونه صدقاً مشككاً، لا أنّ كلّ هوية ذات مراتب.

فنعول: كون الوجوب في المقام ذا مراتب معناه أنّ مرتبة منه الوجوب، ومرتبة منه الوجوب الأكيد، وأخرى أكد منهما... وهكذا، ومفهوم الوجوب يصدق عليها صدقاً مشككاً، لا أنّ كلّ وجوب ذو مراتب.

نعم، ينتزع من الوجوب الجواز بالمعنى الأعمّ والرجحان بمعناه، لا بمعنى وجودهما في ضمنه، بل بمعنى أنّ طبيعى الجواز والرجحان موجود بعين وجود الوجوب، فالوجوب هو الجواز والرجحان، ومع ذهابه يذهبان بعين ذهابه.

وثالثاً: لو فرضنا أنّ المنظور من الوجوب ومراتبه هو الإرادة المظهرة، فهي

ص: 68

1- مقالات الأصول 1: 98 و311؛ نهاية الأفكار، القسم الأول 4: 167.

2- الحكمة المتعالية 1: 433؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 105.

في الحيوان والإنسان وإن يتطرق إليها الشدة والضعف؛ لكونها من شؤون المادة،

لكن لا يمكن ذلك في المبادئ العالية.

فالحق: عدم إمكان بقاء الجواز أو الرجحان - أي الاستحباب - مع رفع الوجوب.

المقام الثاني: في مقتضى الأدلة إثباتاً بعد فرض إمكانه

والحقّ عدم دلالة شيء من الناسخ والمنسوخ عليه؛ لأنّ دليل الوجوب ليس له ظهورات حتّى يبقى بعضها مع سقوط بعض، بل البعث الإلزامي لا يكون له ظهور إلاّ في نفس البعث، ويفهم الإلزام من أمر آخر، كحكم العقلاء بكونه تمام الموضوع لوجوب الطاعة، إلاّ أن يقوم دليل على الترخيص، ولو فرض ظهوره في الوجوب وضعاً لا يكون له إلاّ ظهور واحد، فمع قيام الدليل على النسخ لا يبقى ظهور له.

ولو قيل: إنّ الطلب الإلزامي كما يكشف عن الإرادة الإلزامية يكشف عن الرجحان الفعلي وعن أصل الجواز، فإذا سقطت كاشفيته بالنسبة إلى الإلزام بقيت بالنسبة إلى غيره.

قلت أولاً: إنّ الطلب لا- يكشف إلاّ عن الإرادة الحتمية، لكن العقل يحكم بأنّ الرجحان والجواز بمعناهما الأعمّ موجودان بوجوده، ومع سقوط كشفه عن الإرادة الحتمية لا يبقى منكشف ولا كاشف.

وثانياً: لو فرضنا كون المنكشف متعدداً لكنّه طولي لا عرضي؛ لأنّ الطلب الإلزامي يكشف عن الإرادة الحتمية، وهي تكشف عن الرجحان والجواز، ومع الطولية لا يمكن بقاء الكاشفية.

بل لو فرض العرضية لم يمكن ذلك أيضاً؛ لأنّه مع سقوط الكاشف لا مجال للكشف. نعم، لو كان في المقام كواشف فسقوط أحدها لا يسقط الآخر، لكنّه كما ترى .

وبما ذكرنا سقط ما قيل: من أنّ القدر المتيقّن من دليل النسخ رفع خصوص الإلزام، وفيما عداه يؤخذ بدليل المنسوخ، نظير ما إذا ورد دليل ظاهر في الوجوب ودليل آخر على عدمه، فيجمع بينهما، ويؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان ويرفع اليد عن ظهوره في الإلزام، فليكن المقام كذلك(1).

ضرورة أنّ الجمع بين الأمر الظاهر في الوجوب والنصّ المرخّص في تركه - بحمل الأمر على الاستحباب - ليس أخذاً ببعض مراتب الظهور وترك بعض مراتبه، بل هو تحكيم النصّ على الظاهر وحمله على خلاف ظاهره. هذا لو فرضنا ظهور الأمر في الوجوب، وإلاّ فالكلام فيه غير ذلك.

وأما ما نحن فيه، فبعد العلم بأنّ الأمر للوجوب، والعلم برفع الوجوب، فلا مجال لبقاء الاستحباب، إلاّ إذا فرض مراتب للظهور، وهو بمكان من الفساد، فالقياس مع الفارق، والمقيس عليه ليس كما توهم.

المقام الثالث: في استصحاب الجواز عند الشكّ في بقاءه

لو فرض الشكّ في بقاء الجواز هل يمكن استصحابه؟ بتقريب: أنّ طبيعي الجواز كان موجوداً بوجود الوجوب، ومع رفعه نشكّ في بقاء أصل الجواز مع مصداق آخر، فيستصحب.

ص: 70

قلت: الحقّ عدم جريانه هنا ولو سلّمنا جريانه في القسم الثالث من الكلّي؛ لأنّ من شرائط جريانه أن يكون المستصحب موضوعاً ذا أثر شرعي، أو حكماً مجعولاً كنفس الوجوب والاستحباب، والمقام ليس كذلك:

أمّا الأول: فواضح.

وأما الثاني: فلأنّ الجواز - الجامع بين الوجوب والجواز بالمعنى الأخصّ والاستحباب - ليس مجعولاً وحكماً شرعياً، بل الجعل إنّما تعلق بكلّ منها، والعقل ينتزع من الجعل المتعلّق بها الجواز بالمعنى الأعمّ، وهذا الأمر الانتزاعي ليس حكماً شرعياً ومجعولاً شرعاً، فلا مجال لاستصحابه.

ص: 71

لا إشكال في وقوع ما هو بظاهره الواجب التخييري في الشرع والعرف، إنما الكلام في إمكانه ثبوتاً حتى يؤخذ بظاهر الأدلة، أو عدمه حتى يترك ظاهرها ويوجه بنحو، كالالتزام بتعلق التكليف بالجامع تعييناً وأن التخيير عقلي، أو تعلقه بالجامع الانتزاعي، أو غيرهما.

ما يمكن أن يقال في وجه الامتناع: أن الإرادة التكوينية لا يمكن أن تتعلق بما هو مردد واقعاً، فكذلك التشريعية. والسر في عدم الإمكان: أن الوجود - أي وجود كان - مساوق للتشخص والتعيين الواقعي، والتردد النفس الأمري مضاد للموجودية، فلا يمكن أن يكون وجود متردداً واقعاً بين شيئين ترديداً بحسب نفس الأمر، سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً.

ولا إشكال في أن الإرادة - سواء كانت تكوينية أو تشريعية - من الأوصاف الحقيقية ذات الإضافة، ولا يمكن تحققها بلا إضافة إلى شيء، فلا بد من مضاف إليه موجود، فلا يعقل أن تكون الإرادة بحسب نفس الأمر مرددة التعلق،

ولا متعلّقتها كذلك؛ للزوم أن يكون الموجود متردداً واقعاً، وهو يرجع إلى التردّد

فيما هو بذاته متعيّن متشخص.

وكذا الكلام في البعث؛ فإنّه يقع بلفظ - كهيئة الأمر - مضاف إلى شيء هو المبعوث إليه، فيكون لكلّ من آلة البعث ومتعلّقتها وجود ذهنياً أو خارجاً ممّا لا يمكن أن يتطرّق إليه التريديد الواقعي، فالواجب التخييري لازمه التردّد الواقعي في الإرادة التشريعية ومتعلّقتها وفي البعث اللازم منه التردّد في آله ومتعلّقه، وكلّ ذلك محال؛ لاستلزامه الإبهام الواقعي في المتشخصات والمتعيّنات الواقعية(1).

وفيه: منع لزوم ما ذكر من الإبهام والتردّد الواقعي في شيء من المذكورات؛ لأنّ المولى إذا رأى أنّ في شيتين أو أشياء مصلحة ملزمة وافية كلّ منها بغرضه؛ بحيث يكون كلّ من الطرفين أو الأطراف محصّله، ولم يكن جامع بينها قابل لتعلّق الأمر به - على فرض لزوم الجامع على مبنى بعضهم - فلا محالة يتوسّل لتحصيل غرضه بهذا النحو بإرادة بعث متعلّق بهذا وإرادة بعث آخر متعلّق بذلك، مع تخلّل لفظة «أو» وما في معناها بينهما؛ لإفهام أنّ كلّ واحد منهما محصّل لغرضه، ولا يلزم الجمع بينهما.

فهاهنا إرادة متعلّقة بمراد، وبعث متعلّق بمبعوث إليه، كلّها معيّنات مشخصات لا إبهام في شيء منها، وإرادة أخرى متعلّقة بمراد آخر، وبعث آخر إلى مبعوث إليه آخر، كلّها معيّنات مشخصات، وتخلّل كلمة «أو» وما يرادفها

ص: 73

1- راجع نهاية الدراية 2: 271.

يرشد المأمور إلى ما هو مراده، وهو إتيان المأمور بهذا أو ذاك، وبالضرورة ليس في شيء من الإرادة والمراد وغيرهما إبهام بحسب الواقع ونفس الأمر.

وأنت إذا رجعت وجدائك في أوامرك التخيرية ترى أنّ الواقع هو ما ذكرنا، فلا تكون الإرادة في الواجب التعيني والتخييري سنخين، ولا البعث والواجب.

لكنّ الفرق بينهما بحسب الثبوت هو كون الواجب التعيني بنفسه محصّلاً للغرض ليس إلا، بخلاف التخييري، ويكون البعث في التعيني متعلّقاً بشيء بلا تعلّقه بشيء آخر، وفي التخييري يكون بعثان متعلّقان بشيئين مع تخلّلهما بما يفيد معنى التخير في إتيانه.

ويمكن أن يكون كلّ من الطرفين في التخييري محصّلاً لغرض غير الآخر، لكن يكون حصول كلّ غرض هادماً لموضوع الآخر، فيتوسّل المولى إلى حصول غرضه بما ذكر.

ثمّ ليعلم: أنّ تقسيم الواجب إلى التعيني والتخييري كتقسيمه إلى النفسي والغيري، إنّما هو بلحاظ البعث المنتزع منه الوجوب، فحديث الأغراض والمصالح الواقعية ومحصّلتها ولزوم صدور الواحد عن الواحد - على فرض صحّته في أمثال المقام - أجنبيّ عن محطّ التقسيم، فكما أنّ تقسيمه إلى النفسي والغيري لا ينافي كون الواجبات لمصالح واقعية كما تقدّم (1)، كذلك كون الجامع مؤثراً في تحصيل الغرض الواحد لا ينافي تقسيمه إلى التعيني والتخييري، فتدبر.

ص: 74

هل يمكن التخيير بين الأقل والأكثر أم لا ؟

محطّ البحث والإشكال إنّما هو في الأقلّ الذي أخذ لا بشرط، وأمّا المأخوذ بشرط لا فهو من قبيل المتباين مع الأكثر، ولا إشكال في جوازه. فحينئذٍ نقول:

قد يقال بامتناعه: أمّا في التدريجيات: فللزوم تحصيل الحاصل. وأمّا في الدفعيات: فلأنّ الزائد يجوز تركه لا إلى بدل، وهو ينافي الوجوب. وبعبارة أخرى: أنّ الزائد يكون من قبيل إزام ما لا يلزم، وإيجابه بلا ملاك، وهو محال(1).

أقول: إنّ الأقلّ والأكثر قد يكونان من التدريجيات، وقد يكونان من الدفعيات، وعلى أيّ تقدير قد يكون كلّ منهما محصلاً لغرض واحد وقد يكون كلّ محصلاً لغرض غير الآخر، وعلى التقدير [الأخير] قد تكون بين الغرضين مزاحمة بحسب الوجود وقد لا تكون.

التخيير بين الأقلّ والأكثر في التدريجيات

لا إشكال في امتناع التخيير بينهما في التدريجيات؛ لأنّ الأقلّ يتحقّق دائماً قبل الأكثر فيستند إليه الأثر ويسقط الوجوب بوجوده، ولا يعقل إيجاب الأكثر الذي لا يمكن امتثاله.

ص: 75

إن قلت: التخيير ممكن إذا كان الأقل والأكثر تحت طبيعة واحدة تكون بحسب الوجود مشكّكة، ويكون ما به الاشتراك بين الأفراد عين ما به الامتياز، كالخطّ القصير والطويل؛ لأنّ تعيّن الخطّ لفردية الطبيعة إنّما يكون إذا صار محدوداً، وأمّا مادام الاستمرار التدريجي فلا يتعيّن للفردية، بل كأنّه مبهم قابل لكلّ تعيّن، فمحصل الغرض إذا كان فرداً منها، [و] لا يصير القصير فرداً لها إلاّ إذا

صار محدوداً، فالفردان وإن تفاوتتا بالأقلية والأكثرية، لكن صيرورتها فتردين لها ومحصّمين للغرض لا تمكن إلاّ بتحقيق الفردية، وهي متقوّمة بالمحدودية بالحمل الشائع.

وكذا يمكن فيما إذا كانا محصّمين لعنوان آخر يكون ذلك العنوان محصّلاً للغرض، مثلاً: صلاة الحاضر والمسافر مع كونهما مختلفتين بالأقلية والأكثرية، لكن يكون كلّ منهما محصّلاً لعنوان - كالتخضع الخاصّ - يكون ذلك العنوان محصّلاً للغرض، ففي مثله يجوز التخيير بينهما (1).

قلت: نعم، هذا ما قرّره بعض سادة العصر - دام بقاه

- لكن فيه خلط نشأ من الخلط بين اللابشرية والبشرية لانية؛ لأنّ الخطّ الذي لا يتعيّن بالمصادقية للطبيعة هو الخطّ المحدود بحدّ القصر الذي هو بشرط لا، وأمّا نفس طبيعة الخطّ بمقدار الذراع مثلاً بلا شرط بالمحدودية وغيرها، فلا إشكال في تحقّقها إذا وصل الخطّ المتدرّج إلى مقدار الذراع وإن لم يتوقف عند ذلك الحدّ؛ ضرورة أنّ الخطّ الموجود في الخارج لا يمكن أن لا تصدق عليه طبيعة الخطّ، وإذا

ص: 76

وصل إلى ذراع لا يمكن عدم موجودية الذراع اللا بشرط.

فما هو الموجود يصدق عليه طبيعة الذراع من الخط وإن لم يصدق عليه الخط المحدود، ومورد الكلام هو الأول؛ أي اللا بشرط المتحقق مع المحدود وغيره.

فقوله: - لا يصير الفرد القصير فرداً لها إلا مع محدوديته - إن أراد به أن

اللا بشرط لا يتحقق، فهو مدفوع بما ذكرنا.

وإن أراد أن المحدود بالقصر لا يتحقق، فهو خارج عن محط البحث.

ومما ذكرنا يتضح النظر في الفرض الثاني؛ لأن الأقل اللا بشرط إذا وجد يكون محصلاً للعنوان الذي هو محصل للغرض، فلا يبقى مجال لتحصيل الأكثر ذلك العنوان المحصل له.

هذا كله في التدريجيات.

التخيير بين الأقل والأكثر في الدفعيات

وأما الدفعيات: فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكل منهما، فلا يعقل التخيير بينهما أيضاً؛ لأن الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخط بلا شرط، كان التكليف بالزيادة بلا ملاك، فتعلق الإرادة والبعث بها لغو ممتنع، ومجرد وحدة وجود الأقل بلا شرط مع الأكثر خارجاً لا يدفع الامتناع بعد كون محط تعلق الأمر هو الذهن [الذي هو] محل تجريد طبيعة المطلوب عن غيره من اللواحق الزائدة.

وإن كان لكل منهما غرض غير ما للآخر: فإن كان بين الغرضين تدافع في

الوجود لا يمكن اجتماعهما أو يكون اجتماعهما مبعوضاً للآخر، فلا يعقل التخيير أيضاً؛ لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر، فإذا وجدنا دفعةً لا يمكن وجود أثريهما للتزاحم، أو يكون اجتماعهما مبعوضاً، فلا يعقل تعلّق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله أو يكون مبعوضاً.

وأما إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولا يكون اجتماعهما مبعوضاً وإن لم يكن مراداً أيضاً، فالتخيير بينهما جائز؛ لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب، والأكثر على غرض آخر مطلوب، فإذا وجد متعلّق الغرضين كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء.

الفصل العاشر في الواجب العيني والكفائي

ينقسم الواجب إلى عيني وكفائي، وهذا ممّا لا إشكال فيه. إنّما الكلام في الفرق بينهما:

ف قيل: لا فرق بينهما إلا في المكلف به؛ فإنّ الكفائي متعلّقه نفس الطبيعة، والعيني [الطبيعة] مقيّدةً بمباشرة كلّ مكلف بالخصوص (1).

وقيل: إنّ الفرق في المكلف - بالفتح - فإنّه في العيني كلّ الآحاد مستغرقاً، وفي الكفائي صرف وجود المكلف (2).

والتحقيق: أنّ للكفائي صوراً:

منها: ما لا يمكن له إلا فرد واحد، كقتل المرتدّ.

ومنها: ما يمكن، وحينئذٍ تارة: يكون المطلوب فيه فرداً من الطبيعة، وأخرى: يكون صرف وجودها.

ص: 79

1- لمحات الأصول: 155.

2- أجود التقريرات 1: 271.

فعلى الأول: إمّا أن يكون الفرد الآخر مبعوضاً، أو لا يكون مبعوضاً ولا مطلوباً.

لا يمكن أن يكون المكلف جميع المكلفين في الصورة الأولى؛ فإنّ التكليف المطلق لهم في عرض واحد بالنسبة إلى ما لا يمكن فيه كثرة التحقّق لغرض انبعاثهم، ممّا لا يمكن. وهذا واضح.

وكذا الحال في الثانية والثالثة؛ فإنّ انبعاثهم وإن كان ممكناً، لكن مع مبعوضية الزائد من الفرد الواحد أو عدم مطلوبيته، لا يمكن بعثهم إليه؛ لأدائه إلى البعث إلى المبعوض في الأولى، وإلى غير المطلوب في الثانية.

وأما الصورة الرابعة: فلازم بعثهم إليه بنحو الإطلاق هو اجتماعهم في إيجاد الصرف، وكون المتخلف عاصياً.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ التكليف بصرف وجود المكلف غير جائز في بعض الصور، فلا بدّ من القول بتعلّق التكليف فيه بفرد من المكلفين بشرط لا في بعض الصور، ولا بشرط في الأخرى.

وما قيل: - من أنّ الفرد الغير المعين لا- وجود له (1) - حقّ لوقيّد بعنوان غير المعين، وأمّا عنوان فرد من المكلفين فممّا له وجود في الخارج؛ فإنّ كلّ واحد منهم مصداقه، ومع ذلك لا يلزم بعث الجميع في عرض واحد؛ حتّى يلزم المحذور المتقدّم.

وكذا يجوز التكليف بالفرد المرّدّ بنحو التخيير، كالتخيير في المكلف به.

ص: 80

وما قيل: من أنّ المرّد لا وجود له ولا يجوز البعث التخييري(1)، لا يصغى إليه؛ ضرورة صحّة التكليف التخييري بين الفردين فصاعداً، ولم يكن عنوان التريديد قيداً؛ حتّى يقال: لا وجود له، والإشكال العقلي في الواجب التخييري مرّ دفعه(2).

ويمكن في بعض الصور أن يكون المكلف به صرف الوجود، وكذا المكلف، ولازمه عصيان الجميع مع الترك، وإطاعتهم مع إتيانهم عرضاً، والسقوط عن الغير مع إتيان البعض.

ص: 81

1- نهاية الدراية 2: 271 - 273.

2- تقدّم في الصفحة 73.

الفصل الحادي عشر في الواجب المطلق والموقت

إشارة

وينقسم الواجب إلى المطلق والموقت؛ لأنّ الزمان: إمّا غير دخيل في المتعلّق ويكون المأمور به نفس الطبيعة، وإمّا دخيل، وهو يتصوّر على وجهين؛ فإنّ الغرض: إمّا يحصل من وقوع الطبيعة في الزمان مطلقاً، أو في زمان معيّن، فالأوّل منهما لا يكون موقّطاً وإن كان للزمان دخالة في حصول الغرض، لكن لا يلزم بل لا يجوز للمولى توقيت المتعلّق؛ للزوم اللغوية، فالموقّط ما عيّن له وقت، والمطلق بخلافه.

ثمّ إنّ تقسيم الموقّط إلى الموسّع والمضيق ممّا لا إشكال فيه.

والإشكال في الموسّع: بأنّ لازمه ترك الواجب في أوّل وقته بلا بدل، وهو ينافي الوجوب(1).

مدفوع: بأنّ ترك الواجب الموسّع، بتركه في تمام الوقت، وأمّا تركه في بعض الوقت فلا ينافي وجوبه.

ص: 82

1- أنظر معالم الدين: 73؛ قوانين الأصول 1: 118 / السطر 5.

وفي المضيّق: بأنّ الانبعاث لا بدّ وأن يكون متأخراً عن البعث، فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث والانبعاث، ولازمه زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب(1).

مدفوع أولاً: بأنّ الانبعاث لا يلزم أن يتأخّر زماناً عن البعث، بل تأخّره عنه طبعي، لا زمني.

وثانياً: لو فرض لزوم تأخّره زماناً أمكن تصوّر المضيّق بنحو الوجوب التعليقي، فيكون البعث قبل زمان الواجب.

ثمّ إنّ لا إشكال في أنّ التخيير في الواجب الموسّع بين الأفراد الطولية يكون عقلياً، ولا يمكن التخيير الشرعي؛ لأنّ ما هو دخيل في تحصيل الغرض في الموسّع هو حصول الطبيعة بين المبدأ والمنتهى، فلا بدّ وأن يتعلّق الأمر بما هو محصّل للغرض، ولا يجوز تعلّقه بالزائد، فتعلّق الأمر بالخصوصيات لغو جزاف.

ومن هنا يعلم: أنّه لا يتضيّق بتضييق وقته؛ لأنّ الأمر المتعلّق بطبيعة لا يمكن أن يتخلّف إلى موضوع آخر، فالواجب لا يخرج عن كونه موسّعاً بتضييق وقته، وإن حكم العقل بلزوم إتيانه في آخر الوقت.

تتميم: في عدم كون القضاء بالأمر الأوّل

لا دلالة للأمر بالموقّت على وجوب الإتيان في خارج الوقت، كما أنّ الأمر كذلك في سائر التقييدات؛ لأنّ كلّ أمر لا يدعو إلاّ إلى متعلّقه، فبعد خروج

ص: 83

الوقت لا داعية للأمر؛ لأنّ الدعوة إلى الموقّت بعد خروج الوقت محال؛ لا تمتنع إتيانه، وإلى غير الموقّت كذلك؛ لعدم كونه متعلّقاً له، ودعوة الأمر إلى الطبيعة في ضمن المقيّد لا توجب دعوته إليها مطلقاً ولو مع [الخلوّ عن] القيد.

وأما التفصيل الذي أفاده المحقّق الخراساني - من أنّ التوقيت إذا كان بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق يؤخذ بإطلاقه ويتقيّد بمقدار المتيقّن (1) - فخرج عن محطّ البحث؛ فإنّ محطّه هو دلالة الموقّت بعد كونه موقّتاً.

ثمّ إنّ لو شككنا بعد الوقت في وجوب الطبيعة، فلا مجال للاستصحاب؛ لعدم وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها، وذلك لأنّ العناوين الكلية كلّها مختلفة مع الآخر - مطلقها ومقيدها، ومقيدها مع مقيّد آخر أو مجرد عنه - فالرقبة عنوان، والرقبة المؤمنة عنوان آخر، والصلاة الموقّنة غير نفس الصلاة وغير الصلاة الغير الموقّنة؛ فالقضية المتيقّنة هي وجوب الصلاة الموقّنة، والمشكوك فيها هي نفس الصلاة أو الصلاة خارج الوقت، فإسراء الحكم من المتقيّدة إلى [الخالية من القيد] في القضايا الكلية إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

لا يقال: إنّ المقيّد إذا وجب ينسب الوجوب إلى المهملة، فتكون نفس الطبيعة واجبة، فشكّ في بقائه.

ص: 84

فإنه يقال: متعلق الوجوب إذا كان مقيداً أو مركباً يكون واحداً لوجوب واحد، فالواجب هو المقيد بما هو كذلك، وليس للمهملة وجوب حتى يستصحب.

وما قيل من الوجوب الضمني (1) فلا أصل له، ولا ينحلّ الوجوب إلى وجوب متعلق بنفس الطبيعة ووجوب متعلق بقيدها كما اشتهر في الألسن، فالمتيقن هو وجوب المقيد، وهو ليس بمشكوك فيه، فلا يجري الاستصحاب.

ص: 85

1- أجود التقريرات 1: 349؛ نهاية الأفكار 3: 376.

المقصد الثاني في النواهي وفيه فصول:

إشارة

ص: 87

متعلّق الطلب في النهي

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ النهي كالأمر في دلالته على الطلب، إلا أنّ

متعلّق الطلب فيه العدم(1).

والتحقيق: امتناع ذلك ثبوتاً ومخالفته للظواهر إثباتاً؛ ضرورة أنّ العدم ليس بشيء، ولا يمكن أن يكون ذا مصلحة تتعلّق به إرادة واشتياق ولا بعث وتحريك وطلب.

وما قيل: من أنّ للأعدام المضافة حظّاً من الوجود(2)، ليس على ما ينبغي.

وما يتوهم: من تعلّق الطلب ببعض الأعدام وجداناً، خطأ لدى التفتيش، فليس للعدم شيءية، ولا يمكن أن يتّصف بصفة، وأن يصير متعلّقاً لشيء. نعم قد يكون وجود شيء مبغوضاً لفساد فيه، فتنسب المحبوبة إلى عدمه عرضاً بعد تصوّره بالحمل الأوّلي.

ص: 89

1- كفاية الأصول: 182.

2- الحكمة المتعالية 1: 345 - 352؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 192.

هذا، مع أنّ النهي كالأمر ينحلّ إلى مادّة وهيئة، والمادّة نفس الماهية كمادّة الأمر، ومفاد الهيئة هو الزجر عنها أو عن وجودها بالمعنى الحرفي، كما سبق في الأمر، فالبعث والزجر متعلّقان بالماهية، وليس في النهي ما يدلّ على العدم لا اسماً ولا حرفاً، فقوله: «لا تضرب» كمرادفه في الفارسية «نزن» ليس مفاده عرفاً وتبادراً إلاّ ما ذكر، مع أنّه لو صرّح بطلب العدم لا بدّ من تأويله؛ لما تقدّم.

وبما ذكرنا - من أنّ متعلّق النهي كالأمر هو الماهية أو وجودها، وأنّ النهي زجر لا طلب - يسقط النزاع في أنّ متعلّق الطلب فيه الكفّ أو نفس أن لا تفعل.

دلالة النهي على التكرار

ثمّ إنّ لا إشكال في أنّ مقتضى النهي لدى العرف والعقلاء يخالف مقتضى الأمر(1)؛ بأنّ الأمر إذا تعلّق بطبيعة يسقط بأوّل مصداقها، بخلاف النهي؛ فإنّ مقتضاه ترك جميع الأفراد، فهل ذلك من ناحية اللغة، أو حكم العقل، أو العرف؟

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ مقتضى العقل أنّ الطبيعي يوجد بوجود فردٍ ما، وينعدم بعدم جميع الأفراد(2).

وفيه منع؛ فإنّ مقتضى وجود الطبيعي بوجود فردٍ ما هو تكثّر الطبيعي بكثرة

ص: 90

1- تعرّض له الأراكي في المرّة والتكراراً. [منه قدّس سرّه] أ - مقالات الأصول 1: 251؛ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الأملي 1: 255.

2- كفاية الأصول: 182 - 183.

الأفراد، فيكون له وجودات، ومعه لا يعقل أن يكون له عدم واحد؛ لأنّ لكلّ وجود عدماً بديله، فإذا عدم الفرد عدم الطبيعي بعدمه، فيكون الطبيعي موجوداً ومعدوماً، وذلك جائز في الواحد النوعي.

هذا حكم العقل.

وأما اللغة: فلا دلالة وضعاً للنهي بمادّته وهيئته عليه؛ ضرورة أنّ ما تعلّقت

به هيئة الأمر عين ما تعلّقت به هيئة النهي، وهو نفس الطبيعة لا بشرط، والهيئة لا تدلّ إلاّ على الزجر مقابل البعث، وليس للمجموع وضع على حدة.

نعم، الظاهر أنّ ذلك حكم العرف؛ لأنّ الطبيعة لدى العرف العامّ توجد بوجود فرد، وتنعدم بعدم جميع الأفراد، و[عليه] تحمل المحاورات العرفية، فإذا تعلّق نهى بطبيعة، يكون حكمه العقلاني أنّ امتثاله بترك جميع الأفراد.

لكن لازم ذلك أن يكون للنهي امتثال واحد ومعصية واحدة؛ لعدم انحلاله إلى النواهي، مع أنّ العرف لا يساعد عليه كما ترى أنّه لو خولف يرى العرف أنّ النهي بحاله.

ويمكن أن يقال: إنّ الانحلال إلى النواهي أيضاً من الأحكام العرفية، وهو قريب.

وقد يقال: إنّ المنشأ حقيقةً ليس شخص الطلب المتعلّق بعدم الطبيعة كذلك، بل سنخه الذي لازمه تعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من طبيعة العدم عقلاً؛ بمعنى أنّ المولى ينشئ النهي بداعي المنع نوعاً عن الطبيعة بحدها الذي لازمه إبقاء العدم بحده على حاله، فتعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من العدم - تارةً بلحاظ الحاكم وأخرى بحكم العقل - لأجل جعل الملازمة بين

سنخ الطلب وطبيعي العدم بحدّه (1)، انتهى.

وفيه: - بعد الغض عن أنّ النهي ليس طلباً، والمتعلّق ليس عدماً - أنّ ما يدّعي من إنشاء سنخ الطلب إن كان لأجل اتّحاد السنخ والطبيعي مع الشخص، فبجعله يصير مجعولاً، ففيه: أنّه لا يفيد؛ لأنّ الطبيعي في الخارج ليس إلاّ الفرد، فلا يكون قابلاً للانحلال.

وإن كان لأجل جعل طبيعي الطلب القابل للكثرة ملازماً لطبيعي العدم؛ بحيث يصير قابلاً للانحلال، ففيه: أنّ هذا يحتاج إلى لحاظ غير إنشاء الطلب، ويحتاج إلى قرينة تجوّز.

ومع الالتزام به فالأهون ما ذهب إليه بعض الأعاظم (2): من الالتزام بالعموم الاستغراقي في جانب المتعلّق؛ حتّى ينحلّ النهي بتبعه، وإن كان خلاف التحقيق؛ لعدم استعمال المادّة في الأفراد وجداناً، كما لم تستعمل الهيئة في الطبيعي على ما ادّعاه المدّعي.

وقد يقال: إنّ النهي لمّا تعلّق بالطبيعة بلا شرط، ويكون مفاده الزجر لا الطلب، فلازمه العرفي ترك جميع الأفراد كما تقدّم، وكذا عدم سقوطه بالمعصية؛ لأنّ السقوط أينما كان إنّما هو لأجل حصول تمام المطلوب، ففي الأمر لمّا كان تمام المطلوب هو نفس الطبيعة لا بدّ من سقوطه بحصولها؛ لحصول تمام المطلوب، وأمّا النهي فلا معنى لسقوطه، لا بترك المنهيّ عنه في زمان، ولا بمخالفته:

ص: 92

1- نهاية الدراية 2: 291.

2- فوائد الأصول ((تقريرات المحقّق النائبي)) الكاظمي 1: 395.

أمّا في جانب الترك: فلأنّ إطاعة النهي، بترك جميع الأفراد مطلقاً بعد إطلاق الطبيعة وكونها لا بشرط.

وأمّا في ناحية المخالفة: فلاّنها لا يعقل أن تكون مسقطه، إلاّ أن تتقيّد الطبيعة

بأول فرد، ويكون المنهّي عنه ذلك؛ فإنّ لازمه سقوط النهي لأجل عدم الموضوع، فالسقوط لا يكون في شيء من الموارد - حتّى في الأوامر - بالمخالفة، ولا بالموافقة بما هي، بل بحصول تمام المطلوب، فمخالفة المنهّي عنه في زمان لا توجب سقوط النهي بعد مبغوضية نفس الطبيعة بنحو الإطلاق.

وبعبارة أخرى: إنّ لازم مبغوضية الطبيعة بلا شرط هو مبغوضيتها أينما تحقّقت، ونتيجة ذلك هو العموم الاستغراقي وإن لم يكن نفسه (1).

وفيه: أنّ ذلك دعوى فهم العرف، وهو مسلّم، ولكنّ المنظور سرّ ذلك.

وما ذكر من أنّ الافتراق لأجل كون مفاد النهي هو الزجر والمنع لا الطلب، مدفوع: بأنّ المولى لو صرّح بطلب ترك شرب الخمر كان الحكم العقلاني والعرفي عيناً كالزجر عن الشرب، بل لو فرض تعلّق الزجر بصرف الوجود - أي ناقض العدم - لسقط النهي مع العصيان، لانتفاء اقتضائه، كما لو نهاه عن ذكر اسمه في الملاء لغرض عدم معرفيته، فمع ذكره يسقط؛ لا لأجل تعلّقه بأول الوجود كما أفيد، بل لأجل تعلّقه بصرف الوجود.

فالأولى أن يتشبّث في مثل المقام بذيل فهم العرف ولو مع عدم كشف سرّه.

ص: 93

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه على أقوال، وقبل الخوض في المقصود لا بدّ من تقديم أمور:

الأمر الأوّل: في تحرير محلّ النزاع

محطّ البحث في الباب هو أنّه هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد؟

فحينئذٍ يكون المراد بالواحد هو الواحد الشخصي؛ لأنّه الذي تتصادق عليه العناوين، وأمّا الواحد الجنسي فلا تتصادق عليه، بل يكون جنساً لها، مع أنّ النزاع في الواحد الجنسي مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصي ممّا لا معنى له؛ ضرورة أنّ الحركة في ضمن الصلاة يمكن أن يتعلّق بها الأمر، وفي ضمن الغصب أن يتعلّق بها النهي مع قطع النظر عن تصادقهما خارجاً على الواحد الشخصي، ومعه يكون محطّ البحث هو ما ذكرنا؛ لأنّه المنشأ لقول الامتناعي.

ومما ذكرنا يتّضح: أنّ الأولى في عقد البحث أن يقال: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متضادين على واحد، أو لا؟ ويكون حينئذٍ النزاع كبروياً، لا صغروبياً كما زعموا(1).

وأما إبقاء العنوان على ظاهره فمما لا يمكن، سواء أريد بـ «الواحد» الشخصي، أو الجنسي، أو الأعمّ؛ أمّا الجنسي فلما عرفت، وأمّا الشخصي فلأنّ الأمر والنهي لا يتعلّقان به؛ لأنّ الخارج لا يمكن أن يكون ظرف ثبوت التكليف، فاجتماع الأمر والنهي فيه ممّا لا معنى له.

الأمر الثاني: في الفرق بين المقام وبين النهي في العبادة

بناءً على ما ذكرنا - من عقد البحث - يكون الفرق بينه وبين النهي في العبادة

في غاية الوضوح؛ لاختلاف موضوعهما ومحمولهما، واختلاف المسائل إنّما هو بهما أو بأحدهما؛ لأنّ ذات المسائل متقوّمة بهما، والاختلاف بالذاتي هو المميّز بين الشيين في المرتبة المتقدّمة على الاختلاف بالعرضي، فضلاً عن الاختلاف بالأغراض، والجهات التعليلية - على فرض رجوعها إلى التقييدية عقلاً - متأخّرة عن مقام الذات، فيكون الاختلاف بالذات مميّزاً قبلها.

وأما ما أفاد المحقّق الخراساني: من أنّ الاختلاف بالجهة المبحوث عنها - وهي تعدّد الوجه في الواحد - يوجب تعدّد المتعلّق أو لا(2)؟

ص: 95

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 396 - 397؛ نهاية الأفكار 1: 408 - 409؛ درر الفوائد، المحقّق الحائري: 151.

2- كفاية الأصول: 184.

ففيه: أنّ الجهة المبحوث عنها ليس ما ذكر كما تقدّم، فلا وجه للعدول عن جواز الاجتماع ولا جوازه إلى شيء آخر هو من مبادئ إثبات المحمول للموضوع وبرهان المسألة، حتّى يلجأ إلى إرجاع البحث من الكبرى إلى الصغرى، ويحتاج إلى التكلّفات الباردة. هذا إذا أراد بالجهة المبحوث عنها محطّ البحث ومورد النزاع، كما هو الظاهر.

وإن أراد علل ثبوت المحمول للموضوع أو الغاية للبحث، فلا إشكال في أنّ اختلاف المسائل ليس بهما كما تقدّم.

الأمر الثالث: في أصولية مسألة جواز الاجتماع

إنّ المسألة بما هي معنونة - أي جواز الاجتماع - لا يمكن أن تكون فقهية، وذلك واضح، وتغييرها إلى قضية أخرى - أي صحّة الصلاة في الدار المغصوبة - غير مربوطة بهذه المسألة، ممّا لا وجه له.

وكذا لا تكون كلامية؛ [لأنّه ليس كلّ مسألة عقلية] كلامية، وإلاّ كانت مسائل المنطق وكلّيات الطبّ كلامية، وتغييرها إلى الحسن والقبح [بالنسبة له] تعالى قد عرفت حاله.

وليست من المبادئ التصديقية؛ لأنّها البراهين القائمة في كلّ فنّ لإثبات المحمولات للموضوعات أو نفيها [عنها] أو لإثبات وجود الموضوعات على إشكال في الأخير، وهذه المسألة ليست كذلك.

وما يظهر من بعض الأعاضم: من كونها من المبادئ التصديقية؛ لرجوع البحث فيها إلى البحث عمّا يقتضي وجود الموضوع لمسألة التعارض

والتزاحم⁽¹⁾، ليس على ما ينبغي؛ لأنّ كون بحثٍ محققاً لموضوع بحث آخر لا يوجب أن يكون من المبادئ التصديقية، وبراهين إثبات وجود الموضوع لو سلّم كونها من المبادئ، غير علل وجوده، والله تعالى علّم وجود الموضوعات ومحققها، وليس من المبادئ التصديقية لشيء من العلوم، مع أنّ في كون المسألة محقّقة لوجود الموضوع لمسألة التعارض كلاماً وإشكالاً سيأتي في خلال المباحث الآتية التعرّض له⁽²⁾.

فالتحقيق: أنّ المسألة - بما حرّرها - أصولية؛ لصحّة وقوعها في طريق الاستنباط، وإن جعلنا موضوع علم الأصول الحجّة في الفقه؛ لأنّ جعل موضوعه كذلك لا يستلزم البحث عن عوارض العنوان بالحمل الأوّلي، بل المراد من كون مسألة حجّة في الفقه أنّها حجّة بالحمل الشائع؛ أي يستنتج منها نتيجة فقهية، وهي كذلك.

الأمر الرابع: في اعتبار قيد المندوحة

لا إشكال في عدم اعتبار قيد «المندوحة» بناءً على كون البحث صغرياً، وأنّ الجهة المبحوث عنها هي أنّ تعدّد الوجه يرفع غائلة اجتماع الضدّين أو لا؛ فإنّ البحث حينئذٍ يصير جهتياً، والبحث من هذه الحيثية لا يتوقّف على قيدها.

وأما على ما حرّرها من كبروية النزاع، وأنّ محطّ البحث هو جواز اجتماع

ص: 97

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 400.

2- يأتي في الصفحة 100 - 102.

الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على موضوع واحد، فقد يقال: إن قيد «المندوحة» معتبر؛ لأن النزاع في اجتماع الحكمين الفعليين لا الإنشائيين؛ ضرورة عدم التنافي في الإنشائيات، فمحطّ البحث جواز اجتماع الفعلين وامتناعه، كان الامتناع لأجل التكليف المحال أو التكليف بالمحال، ومع عدم المندوحة لا ريب في كون التكليف بهما تكليفاً بالمحال.

هذا، لكن لأحد أن يقول: إنّه إن أُريد بقيد «المندوحة» حصول المندوحة لكلّ واحد من المكلفين فهو غير لازم؛ لأنّ الكلام في جواز تعلّق الحكمين الفعليين بعنوانين، ولا يتوقّف ذلك على المندوحة لكلّ واحد منهم؛ فإنّ الأحكام المتعلقة بالعنوانين لا تنحلّ إلى إنشاءات كثيرة ومجعولات متعدّدة حسب تعدّد المكلفين كما سبق في بعض المباحث السالفة (1)، فالحكم الفعلي بالمعنى المتقدّم فعلي على عنوانه وإن كان بعض المكلفين معذوراً في امتثاله وإتيانه لعجز أو جهل أو ابتلاء الحكم بمزاحم أقوى.

وإن أُريد بقيد «المندوحة» كون العنوانين ممّا ينفكّان بحسب المصادق وإن لم يكن كذلك بحسب حال بعض المكلفين؛ أي لم يكن عنوان المأمور به ملازماً للمنهّي عنه، فاعتبار «المندوحة» لازم البحث من غير احتياج إلى التقييد به؛ فإنّ تعلّق الحكم الفعلي بعنوان ملازم للمنهّي عنه فعلاً ممّا لا يمكن؛ للغوية الجعل على العنوانين، بل لا بدّ للجاعل من ملاحظة ترجيح أحد الحكمين على الآخر، أو الحكم بالتخيير مع عدم الرجحان.

فتقييد العنوان بالمندوحة غير لازم على التقديرين.

ص: 98

الأمر الخامس: في عدم ابتداء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع

الظاهر أنّ النزاع لا يبتني على تعلق الأمر والنهي بالطبائع، بل يجري في بعض فروض تعلقهما بالأفراد.

كأن يراد بتعلقهما بها تعلقهما بالعنوان الإجمالي منها؛ بأن يقال: معنى «صلّ» أو جد فرد الصلاة، فيكون عنوان فرد الصلاة غير عنوان فرد الغضب، فيجري النزاع فيهما.

أو يراد به تعلقهما بالطبيعة الملازمة للعناوين المشخّصة، أو أمارات التشخّص، كطبيعي الأين، والتمتّى، والوضع، وهكذا، فيجري النزاع لاختلاف العناوين.

أو يراد به تعلقهما بعنوان وجودات الصلاة والغضب في مقابل الوجود السعي؛ فإنّه لا يخرج به عن العناوين المختلفين.

نعم، لو أريد من الفرد هو الخارجي منه فلا إشكال في عدم جريانه فيه، لكنّه بديهي البطلان، وإن يظهر من بعضهم أنّه مراد القائل به (1).

وكذا لو أريد به الطبيعة مع كلّ ما يلازمها ويقارنها حتّى الاتّفاقيات منها، كما قيل: إنّ الأمر متعلق بالصلاة المقارنة لكلّ ما يشخّصها ويقارنها حتّى وقوعها في محلّ مغصوب، وأخذت هذه العناوين في الموضوع، فلا يجري النزاع فيه أيضاً، لكنّه بمكان من الفساد.

ص: 99

فتحصّل: أنّ النزاع جارٍ على القول بتعلّقهما بالأفراد على الفروض التي تصحّ أن تكون محلّ النزاع.

الأمر السادس: في عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط

لا إشكال في عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط في متعلّقي الإيجاب والتحرّيم، سواء حرّر محلّ النزاع بما اختاره المحقّق الخراساني (1) وهو واضح؛ لأنّ النزاع حيثي، أو كما حرّراه؛ لأنّ النزاع في إمكان تعلّق الحكمين بعنوانين كذائين لا في وقوعه، ولا يبتني هذا النزاع الكبروي على إحراز المناط.

والظاهر: أنّ مراد المحقّق الخراساني ممّا أفاد في الأمر الثامن والتاسع ليس ذلك، ولعلّ مراده التفرقة بين ما كان من باب اجتماع الأمر والنهي واقعاً وبين ما كان من باب التعارض؛ دفعاً لإشكال ربما يرد على القوم، وهو أنّهم عنونوا مسألة جواز الاجتماع ومثّلوا له بالعامين من وجه، واختار جمع الجواز وأنّه لا- تعارض بين الأمر والنهي في محلّ التصادق، وفي باب تعارض الأدلّة جعلوا تعارض العامين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يجمع بينهما أحد بجواز الاجتماع.

فأجاب عنه: بأنّ الميزان الكلّي في باب الاجتماع هو إحراز المناطين حتّى في مورد التصادق، فكلمّا كان هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين

ص: 100

كان من مسألة الاجتماع، وإلا فهو من باب التعارض (1).

وأنت خبير: بأن موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناطق في الاختلاف هو الفهم العرفي، والجمع هناك عرفي لا عقلي؛ بخلافه هاهنا، فإن المسألة عقلية صرفة، فلا ربط بين البابين رأساً.

فما ادعى من المناطق غير تام طرداً وعكساً؛ لأنّ الخبرين إذا كانا مختلفين عرفاً ولم يكن بينهما جمع عرفي، يندرجان تحت أخبار التعارض، ولا بدّ من معاملة التعارض بينهما مطلقاً، والجمع العقلي في باب الاجتماع ليس من وجوه الجمع في باب التعارض.

والسرّ فيه: أنّ رحي باب التعارض تدور على العمل بالأخبار الواردة فيه، وموضوعها مأخوذ من العرف، كموضوع سائر ما ورد في الكتاب والسنة، فكلمة يحكم العرف باختلاف الخبرين وتعارضهما يعمل بالمرجّحات، وكلّما يحكم بعده لأجل الجمع العرفي أو عدم التناسب بين الدليلين لا- يكون من بابه، فقوله: «صلّ» و«لا- تغصب» غير متعارضين عرفاً؛ لأنّ الحكم على العنوانين، وهما غير مرتبطين، فليس بينهما اختلاف عرفاً ولو لم نحرز المناطقين، كما أنّ قوله: «أكرم كلّ عالم» معارض عرفاً- في الجملة - لقوله: «لا تكرم الفساق»؛ بناءً على كون العامّين من وجه من وجوه التعارض؛ لأ- أنّهما يدلّان على إكram المجمع وعدم إكramه؛ لأنّ الحكم فيهما على الأفراد، وليس بينهما جمع عرفي ولو فرض حصول المناطقين في مورد الاجتماع وقلنا بجواز الاجتماع حتّى في مثله.

ص: 101

1- كفاية الأصول: 189 - 190.

وبالجملة: الجمع والتعارض في باب تعارض الأدلة عرفيان لا عقليان، فجمع باب الاجتماع الذي هو بحكم البرهان العقلي غير مربوط به، كما أنّ التزاحم في نظر العقل لا ينافي التعارض العرفي المناط في بابه، فلا تغفل.

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما قال بعض الأعظم: من أنّ هذه المسألة محقّقة لموضوع مسألة التعارض (1)؛ لما عرفت من أنّها أجنبيّة عن تلك المسألة، كما

يظهر النظر فيما ادّعى: - من أنّ الماتز بين البابين: أنّ التركيب في باب الاجتماع

انضمامي، وفي باب التعارض اتّحادي (2) - فإنّه لا يرجع إلى محصّل لو لم يرجع إلى ما ذكرنا.

الأمر السابع: في ثمرة النزاع على القول بالجواز

قد يقال: إنّّه لا ملازمة بين القول بالجواز والقول بصحّة العبادة مع الإتيان بالمجمع؛ لوجود ملاك آخر للبطلان في بعض الموارد، كالصلاة في الدار المغصوبة؛ لأنّ التصرف في مال الغير بلا إذنه في الخارج عين الحركة الصلّاتية، والمبعد عن ساحة المولى لا يمكن أن يكون مقرباً، نعم مع جهله بالموضوع أو الحكم قصوراً تصحّ صلاته بلا إشكال.

والمعيار الكلّي في الحكم بالصحّة والفساد: هو أنّه كلّما كانت الخصوصية العبادية في المصداق غير الخصوصية المحرّمة وجوداً وإن جمعهما موضوع واحد تصحّ العبادة من غير إشكال؛ لأنّ المكلف يتقرّب بالجهة المحسّنة،

ص: 102

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 400.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 427 - 428.

وليست فيها جهة مقبحة على الفرض وإن قارنتها ولازمتها؛ لأنَّهما لا يضربان

بعباديتها، وكلِّما كان العنوانان موجودين بوجود واحد وخصوصية فاردة، لا يمكن التقرب به وإن جاز الاجتماع؛ فإنَّ التقرب بما هو مبعّد فعلاً غير ممكن(1).

هذا، لكن سيأتي تحقيق المقام(2)، فانتظر.

وقد يقال - في الصلاة في الدار المغصوبة - : إنَّها من قبيل الفرض الأوّل، وإنَّ الحركة الصلّاتية غير الحركة الغصبية خارجاً؛ لأنَّ الغصب من مقولة الأين، والصلاة من مقولة الوضع وإن قلنا بأنَّ الركوع - مثلاً - هو فعل المكلف ويكون الهويّ إليه داخلًا في الصلاة؛ فإنَّ الهويّ عبارة عن أوضاع متلاصقة، والمقولات متباينات وبسائط، يكون ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، وإنَّ الحركة لم تكن من المقولات، بل هي مع كلّ مقولة عينها، ولم تكن الحركة جنساً للمقولتين، وإلاَّ يلزم تفصّل الواحد بالفصلين المتباينين في عرض واحد، ويلزم التركيب فيهما، ولا معروضاً لهما، وإلاَّ يلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال.

فالحركة الغصبية تكون من مقولة متباينة للحركة الصلّاتية، وليس المراد من الحركة هو رفع اليد أو وضعها أو رفع الرأس أو وضعه، بل المراد الحركة الصلّاتية والغصبية، وهما حركتان كما عرفت، فتكون حيثية الصلّاتية غير حيثية الغصبية وجوداً وماهيةً، فيجوز اجتماع الأمر والنهي فيهما ويكون المقرب غير المبعّد.

والشاهد على ما ذكرنا من اختلافهما وجوداً: أنّ نسبة المكان إلى المكين

ص: 103

1- لمحات الأصول: 186.

2- يأتي في الصفحة 106.

والإضافة الحاصلة بين الممكن والمكان لا يعقل أن تختلف في الجوهر والعرض، فكما أن كون زيد في الدار المغصوبة لا يوجب كونه غصباً، فكذلك كون الصلاة فيها، فالتركيب بينهما انضمامي لا اتحادي(1)، انتهى ملخصاً.

وفيه موارد كثيرة للنظر نعدّ مهمّاتها:

منها: أن عدّ الصلاة من مقولة الوضع واضح الفساد؛ لأنّها من الماهيات الاختراعية المركّبة من عدّة أمور اعتبارية ومقولية، ومثل ذلك لا يمكن أن يندرج تحت مقولة، ولا يكون من الماهيات الأصيلة. هذا إن أُريد بالصلاة نفسها.

وإن أُريد أجزاءها فهي لا تكون من مقولة الوضع فقط، بل الركوع - مثلاً - إذا

كان من فعل المكلف، ويكون الهويّ جزءه، فلا - محالة يكون عبارة عن الحركة من الاستقامة إلى انحناء خاصّ تعظيماً، ويكون نفس الانحناء بالمعنى المصدرى من قبيل الحركة في الأين، ويكون من مقولته؛ بناءً على كون الحركة في كلّ مقولة من هذه المقولة.

فماهية الركوع إذا كانت الانحناء الخاصّ تعظيماً، لا تندرج تحت مقولة؛ لأنّ كونه تعظيماً من مقوماتها، وهو خارج عن ماهية المقولة، وجزؤها من مقولة الأين.

وبالجملة: الفعل الصادر من المكلف هو الحركة من الاستقامة إلى الانحناء، وتبديل الأوضاع لازمه، وما هو جزء الصلاة - على الفرض - هو الفعل الصادر منه، لا الأوضاع المتلاصقة على زعمه، مع ما في تلاصق الأوضاع من المفساد.

ومنها: أن الغصب ليس من المقولات؛ لأنّه هو الاستيلاء على مال الغير

ص: 104

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 424 - 427.

عدواناً، وهو من الأمور الاعتبارية، ولا يكون عبارة عن الكون في المكان، بل

استقلال اليد عليه غضب، سواء كان الغاصب فيه أو لا، وهذا واضح.

مع أنه لو سلم أنه الكون في المكان الذي للغير عدواناً، لم يصر من مقولة الأين:

أما أولاً: فلأن المقولة ليست نفس الكون في المكان، بل هيئة حاصلة منه.

وأما ثانياً: فلأن ماهية الغضب متقومة بكون المكان للغير، وبكون إشغاله عدواناً، وهما غير دخيلين في ماهية المقولة، فعلى هذا الفرض الباطل تكون المقولة جزء ماهية الغضب.

ومنها: أن عدم صحّة الصلاة ليس لأجل الغضب، بل لأجل التصرف في مال الغير بلا إذنه، وهو عنوان آخر غير الغضب؛ لأنه قد يكون التصرف في ماله بلا إذن ولا يتحقق عنوان الغضب؛ أي استقلال اليد عليه، وقد يتحقق الغضب بلا تصرف خارجي في ماله، فبطلان الصلاة في الدار المغصوبة - على فرضه - ليس لأجل استقلال اليد على ملك الغير؛ لأنه اعتباري لا ينطبق على الصلاة، بل لأجل التصرف فيه؛ لأن الحركة الركوعية والسجودية عين التصرف فيه، بل السجود على سبعة أعظم، والكون الركوعي والقيام وغيرهما تصرف ومبعد، فلا يجوز التقرب به على الفرض، قيل بجواز الاجتماع أو لا وسيأتي أن جواز الاجتماع لا يتوقف على كون الحيشات تقييدية والتركيب انضمامياً⁽¹⁾، كما بنى عليه هذا القائل.

ومما ذكرنا يعلم حال ما ذكره من قياس كون «زيد في الدار» بكون «الصلاة

ص: 105

1- يأتي في الصفحة 110.

في الدار»؛ فإن الصلاة لما كانت فعل المكلف يكون الإتيان بها تصرفاً في مال الغير، بخلاف «زيد»؛ فإنه ليس فعلاً حتى يكون تصرفاً.

نعم، كونه في الدار غصب على فرضه، وتصرف على ما ذكرنا، وزيد غاصب ومتصرف، كما أن صلاته باعتبار كونها من أفعاله وأكوانه غصب وتصرف، وهو غاصب ومتصرف، فالأمر أوضح من أن يحتاج إلى البيان.

الأمر الثامن: في ثمرة النزاع على القول بالامتناع

بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر تصح الصلاة في الدار المغصوبة إذا لم تكن مندوحة، وأما معها فلا ملاك لتقييد النهي بلغ ملاك الصلاة ما بلغ؛ لعدم دوران الأمر بينهما، بل مقتضى الجمع بين الفرضين تقييد الصلاة عقلاً أو شرعاً بغير محل الغصب، فإطلاق كلام المحقق الخراساني (1) مخدوش.

وأما بناءً على ترجيح جانب النهي، فمع العمد والعلم أو الجهل بالحكم تقصيراً لا تصح.

وأما مع القصور فصحتها تتوقف على أمرين:

أحدهما: إثبات وجدانها في مورد الاجتماع للملاك التام.

وثانيهما: كون الملاك المرجوح قابلاً للتقرب.

والأمر الأول محل إشكال بناءً على كون الامتناع لأجل التكليف المحال؛ وذلك للتضاد بين ملاكي الغصب والصلاة، فإن رفع تضادهما باختلاف الحثيتين رفع التضاد بين الحكمين أيضاً، فلا محيص عن القول بالجواز، فالقائل بالامتناع

ص: 106

لا- بدّ له من الالتزام بأنّ الحيشية التي تعلّق بها الأمر عين ما تعلّق به النهي؛ حتّى يحصل التضادّ، ومع وحدة الحيشية لا يمكن تحقّق الملاكين، فلا بدّ وأن يكون المرجوح بلا ملاك، فعدم صحّتها لأجل فقدانه، ومعه لا دخالة للعلم والجهل في البطلان والصحة.

وبالجملّة: متعلّق الأمر والنهي بالذات عين حامل الملاك، وهو مع وحدته غير معقول لحمل الملاكين، ومع كثرته يوجب جواز الاجتماع ولو قيل بتعلّقهما بما هو فعل المكلف خارجاً، فتصوّر الحيشيتين الحاملتين للملاك الرافعتين للتضادّ يناقض القول بالامتناع من جهة التكليف المحال.

وأما الأمر الثاني - بعد تصوير الملاك - فلا إشكال فيه؛ لأنّ الحيشية الحاملة

لملاك الصلاة غير الحيشية الحاملة لملاك الغضب، فأتمّية ملاكه من ملاكها وترجيح مقتضاه على مقتضاها لا يوجب تنقيصاً في ملاكها، فملاكها تامّ، لكن عدم إنشاء الحكم على طبقه لأجل المانع، وهو أتمّية ملاك الغضب، وفي مثله لا مانع من صحّتها بعد عدم تأثير النهي للجهل قصوراً؛ لكفاية الملاك التامّ في صحّتها مع قصد التقربّ وكون الموضوع ممّا يمكن التقربّ به.

بل يمكن أن يقال بصحّتها حينئذٍ مع العلم والعمد أيضاً؛ لعين ما ذكر وإمكان التقربّ بها مع تمامية الملاك، فعدم الأمر هاهنا كعدم الأمر في باب الضدّين المتزاحمين.

وربما يقال بالفرق بين البابين؛ لأنّ باب الضدّين من قبيل تراحم الحكمين في مقام الامتثال بعد إنشاء الحكمين على الموضوعين، وباب الاجتماع من قبيل تراحم المقتضيين لدى المولى، فلا تأثير لعلم المكلف وجهله هاهنا،

بخلافه هناك. وبالجملة: يكون المقام من صغريات باب التعارض، ومع ترجيح جانب النهي ينشأ الأمر على الصلاة في غير المغصوب، والتقييد هاهنا كسائر التقييدات، فالصلاة في المغصوب ليست بمأمور بها(1).

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم انسلاك المقام في صغريات باب التعارض(2) - أنّ الكلام هاهنا في صحّة الصلاة بحسب القواعد، وهي غير منوطة بالأمر الفعلي، وإلاّ تبطل في المقامين، والملاك التامّ الموجب لصحّتها موجود فيهما، ومجرّد عدم إنشاء الحكم هاهنا لأجل المانع وإنشائه هناك - لو سلّم - لا يوجب الفرق بعد تمامية الملاك وعدم الاحتياج إلى الأمر بعد إحرازها.

ودعوى عدم تماميته هاهنا؛ لأنّ الملاك مكسور بالتزاحم(3) ممنوعة؛ لأنّ مقتضى أتمّية ملاك الغصب وإن كان عدم جعل الحكم على الصلاة، لكن ليس مقتضاها صيرورة ملاكها ناقصاً.

فإن أريد بمكسورية الملاك صيرورته ناقصاً فهو ممنوع؛ لأنّ الملاكين القائمين بحيثيتين لا معنى لانكسار أحدهما بالآخر، وأرجحية أحدهما غير مكسورية الآخر.

وإن أريد بها أنّ الحكم بعد تزاحمهما يصير تابعاً للأقوى، فهذا مسلّم، لكن لا يوجب نقصاً في ملاك المهمّ، فهو على ملاكه مطلقاً، فلا مانع من الصحّة وجواز التقرب به بعد كفاية الملاك التامّ، فتدبرّ.

ص: 108

-
- 1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 431.
 - 2- تقدّم في الصفحة 101 - 102.
 - 3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 431.

الأمر التاسع: في شروط جريان النزاع في المقام

لا- كلام في عدم جريان النزاع في المتباينين والمتساويين، والظاهر جريانه في الأعم والأخص المطلقين إذا كان المنهية عنه أخص، ولم يؤخذ مفهوم الأعم في الأخص، وتكون الأعمية بحسب المورد لا المفهوم، وذلك لأن المناط - وهو اختلاف العنوانين - متحقق.

وأما العام والخاص بحسب المفهوم ففي جريانه فيهما إشكال؛ من حيث إن المطلق عين ما أخذ في المقيّد، ووصف الإطلاق ليس بشيء، بل المطلق عبارة عن نفس الطبيعة بلا شرط، والمقيّد هو هذه مع قيد، فلا يمكن أن تكون الطبيعة مورداً لحكمين مختلفين، فلا يجري فيهما، ومن حيث إن المقيّد بما هو كذلك عنوان غير المطلق، وليس الحكم فيه على المطلق مع قيده، بل على المقيّد بما هو كذلك، وهو غير المطلق، والأمر الضمني لا أساس له، فيجري فيهما.

والمسألة محلّ إشكال وتأمّل، وإن كان عدم جريانه أشبه.

وأما العامان من وجه فلا- إشكال في جريانه فيهما، إلا إذا أخذ مفهوم أحدهما في الآخر، كقوله: «صلّ الصبح» و«لا تصلّ في الدار المغصوبة» فيأتي فيه الإشكال المتقدّم.

وقد يقال: إن جريان النزاع في العامين من وجه يتوقّف على أمور:

منها: أن تكون النسبة بين نفس الفعلين الصادرين من المكلف بإرادة واختيار، كما في الصلاة والغصب، وأما إذا كانت بين الموضوعين، كما في العالم والفاسق، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لأن التركيب بينهما اتّحادي لا انضمامي،

ولازمه تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي، فلا بدّ فيهما من إجراء قواعد التعارض.

وممّا ذكرنا علم عدم جريانه فيما إذا كان للفعل عنوانان توليديان تكون النسبة بينهما العموم من وجه، كما لو أمر بإكرام زيد، ونهى عن إكرام عمرو، فقام المكلف لأجل إكرامهما تعظيماً؛ فإنّ القيام يتولّد منه التعظيمان، وهما وإن كانا بحيثيتين انضماميتين، لكن الأمر بهما أمر بالسبب، فينجرّ إلى تعلّقه بشيء واحد وجوداً وإيجاداً.

ومنها: أن يكون بين الفعلين تركيب انضمامي لا اتّحادي، فيخرج مثل: «اشرب» و«لا تغصب» إذا كان الماء مغصوباً؛ فإنّ نفس الشرب هو الغصب، فالتركيب اتّحادي لا يجري فيه النزاع⁽¹⁾، انتهى.

وفيه: أنّ قضية التركيب الانضمامي والاتّحادي أجنبيّة عن مسألة اجتماع الأمر والنهي، ولا يبتني الجواز على التركيب الانضمامي؛ فإنّ التركيب الخارجي - اتّحاديّاً أو انضمامياً - غير مربوط بمقام متعلّقات الأوامر والنواهي التي هي العناوين على ما سيأتي بيانه، فيجري النزاع في مثل: «أكرم العالم» و«لا تكرم الفاسق»، وكذا في مثل: «اشرب» و«لا تغصب» مع كون الماء غصباً.

وكذا في الأفعال التوليدية وإن قلنا بتعلّق الأمر بالأسباب؛ فإنّ قوله: «أكرم

زيداً» و«لا تكرم عمراً»، كقوله: «قم لزيد» و«لا تقم لعمرو» عنوانان مختلفان يجوز تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، سواء في ذلك السبب والمسبّب [التوليديان]، مع أنّ المبنى؛ أي رجوع الأمر إلى السبب التوليدي، محلّ منع.

ص: 110

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 410 - 412.

إشارة

إذا عرفت ذلك فالتحقيق: هو الجواز، ويتّضح بتقديم أمور:

الأول: أنّ كلّ حكم - أمراً كان أو نهياً - إذا تعلّق بعنوان، لا يمكن أن يتخلّف

عنه ويتجاوز إلى ما ليس بمتعلّقه؛ فإنّ تجاوزه عنه إلى ما لا دخالة له في تحصيل غرضه جزاف بلا ملاك.

فتعلّق الأمر بطبيعة الصلاة - مثلاً - لا يمكن إلاّ إذا كانت بجميع الخصوصيات

المأخوذة فيها دخيلة في تحصيل المصلحة، فكما لا يمكن تعلّقه بالفاقد لها لا يمكن تعلّقه بالخصوصية الغير الدخيلة في تحصيلها، كانت مقارنة أو ملازمة للمأمور به في الوجود الخارجي أو الذهني، فلا يتعدّى الأمر عن عنوان الصلاة إلى عنوان آخر، ولا النهي عن عنوان الغضب أو التصرّف في مال الغير بلا إذنه إلى غيره مطلقاً، فوزان الإرادة التشريعية كوزان التكوينية فيه، فكما أنّ الثانية تابعة لإدراك الصلاح فكذلك الأولى.

الثاني: المراد بالإطلاق المقابل للتقييد هو كون الماهية تمام الموضوع للحكم؛ بحيث لا يكون شيء آخر دخيلاً في الموضوع، كان متّحداً معه في الخارج أو لا، ملازماً له أو مقارناً أو لا.

فالرقبة في قوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة» مطلقة بمعنى أنّها تمام الموضوع لوجوب العتق من غير دخالة قيد فيها، وليس معنى الإطلاق كون شيء بتمام حالاته ولو أحقه موضوعاً للحكم؛ حتّى يكون معنى «أعتق رقبة»: أعتقها سواء كانت عادلة أو فاسقة، عالمة أو جاهلة... وهكذا؛ لعدم دخالة هذه

القيود في موضوع الحكم أولاً، وعدم إمكان كون الماهية آلة للحاظ تلك الخصوصيات ثانياً، فلا بدّ للحاظها من دالّ آخر، والفرض عدمه، ومعه يكون عموماً لا إطلاقاً.

فإطلاق الصلاة عبارة عن تعلّق الحكم بها بلا دخالة شيء آخر في الموضوع، وإطلاق قوله: «لا يجوز التصرّف في مال الغير بلا إذنه» (1) عبارة عن كون ذلك العنوان تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن أن يكون الأوّل ناظراً إلى الصلاة في الدار المغصوبة، ولا الثاني إلى التصرّف الصلاتي.

الثالث: الماهية اللا بشرط وإن تتحد مع ألف شرط في الوجود الخارجي ممّا هو خارج عن ذاتها ولا حقّ بها، لكن لا تكون كاشفة ودالة عليه وآلة للحاظه؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يكون كاشفاً عن مخالفاته بحسب الذات والمفهوم، وإن اتّحد معها وجوداً.

فالأبيض والبياض لا يمكن أن يكونا كاشفين عن الإنسان والمتكّم وإن اتّحدا معهما وجوداً، كما أنّ الماهية لا تكشف عن الوجود وإن اتّحدا خارجاً.

فالصلاة وإن اتّحدت أحياناً مع التصرّف في مال الغير بلا إذنه، لكن لا يمكن أن تكون مرآة له وكاشفة عنه، فالإتّحاد في الوجود غير الكشف عمّا يتّحد به، وهو واضح.

الرابع: - وهو العمدة في هذا الباب - أنّ متعلّق الأحكام ليس الوجود الخارجي؛ لأنّ تعلّق الحكم بالوجود الخارجي أو الإيجاد بالحمل الشائع

ص: 112

1- راجع وسائل الشيعة 25: 386، كتاب الغصب، الباب 1، الحديث 4.

لا يمكن إلا في ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد المتحقّق تحصيل للحاصل، كما

أنّ الزجر عمّا وجد خارجاً ممتنع، ولا الوجود الذهني بما هو كذلك؛ لأنّه غير ممكن الانطباق على الخارج، فلا محالة يكون المتعلّق نفس الطبيعة، لكن لما كانت الطبيعة لا يمكن أن تصير متعلّقة لحكم إلا أن تصير متصوّرة، والتصوّر هو الوجود الذهني، فلا محالة يكون ظرف تعلّق الحكم بها هو الذهن، فالطبيعة متعلّقة للحكم في الذهن، لا بما هي موجودة فيه، ولا بما هي موجودة في الخارج، ولا بما هي مرآة للوجود الخارجي، بل بما هي هي.

فمتعلّق الهيئة في قوله: «صلّ» هو الماهية اللا-بشرط، ومفاد الهيئة هو البعث والتحريك إلى تحصيلها، ولازم امتثاله إيجادها، كما مرّ الكلام فيه سالفاً وقلنا: إنّ تعلّق البعث بنفس الطبيعة لا ينافي قولهم: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، ولا يلزم من ذلك كونها بما هي مؤثّرة في تحصيل الغرض، بل المولى لما رأى أنّ إتيان الصلاة ووجودها خارجاً محصّل لغرض، فلا محالة يتوسّل إليه بوسيلة، ولا يكون ذلك إلا بالتشبّث بالأمر بالطبيعة؛ ليعث العبد إلى إيجادها، فمتعلّق الأمر هو الطبيعة، والهيئة باعثة نحو إيجادها؛ إمّا لأجل دلالتها على طلب الوجود؛ أي العنواني، ليحصل الخارجي، أو لأجل حكم العقل به كما عرفت(1).

وما قد يقال: من أنّ التكليف يتعلّق بالطبيعة باعتبار مرآيتها عن الوجود(2).

ص: 113

1- تقدّم في الصفحة 57 - 59.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 401.

غير تام؛ لأن المقصود من هذا التكلّف إن كان إثبات تعلّقه بالمرئي فهو مستلزم

لتحصيل الحاصل، مضافاً إلى أنّ الطبيعة لا يمكن أن تكون مرآة للوجود؛ لما عرفت من أنّ الاتّحاد في الوجود غير الكاشفية.

إذا عرفت ما تقدّم: يسهل لك تصديق المدّعى؛ أي جواز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد شخصي خارجي؛ لأنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلاة مثلاً، ولا يمكن تجاوزه عن متعلّقه إلى ما يلحقه أو يلازمه أو يتّحد به في الخارج، وكذا النهي بحكم المقدّمة الأولى.

ولا يكون معنى الإطلاق إلّا كون الطبيعة تمام الموضوع، ولا تكون الملحقات والمتمّحدات معها ملحوظة ومتعلّقة للحكم بحكم الثانية.

والطبيعة اللا بشرط وإن اتّحدت مع العناوين الأخر في الخارج، لكن لا تكون كاشفة عنها، ولا يكون الحكم المتعلّق بها سارياً إلى غيرها بحكم الثالثة.

ومتعلّق الحكم في الأمر والنهي هو نفس الطبيعة، لا الوجود الخارجي ولا الذهني بحكم الرابعة.

فكيف يمكن أن يسري حكم أحد العناوين إلى الآخر، مع أنّ في مقام ثبوت الحكمين يكون العنوانان متعدّدين ومتخالفين، فعنوان الصلاة غير عنوان الغضب مفهوماً وذاتاً؟! فلا يمكن أن يسري حكم أحدهما إلى الآخر، والخارج - الذي هو ظرف اتّحادهما - لم يكن ظرف ثبوت الحكم كما تقدّم، فظرف الاتّحاد غير ظرف المتعلّق، وفي ظرف المتعلّق لا يمكن الاتّحاد، فأين اجتمع الحكمان؟!!

دفع الإشكالات الواردة على القول بالجواز

ومن هنا يتّضح الجواب عن سائر إشكالات الباب، كلزوم كون شيء واحد متعلّقاً للإرادة والكرهية، وكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً، وذا صلاح وفساد، ومقرّباً ومبعداً.

أمّا بالنسبة إلى المراحل المتقدّمة على الأمر والنهي - أي مبادئهما الموجودة في نفس المولى - فواضح؛ لأنّ المتصوّر من كلّ من طبيعة الغضب والصلاة، وكذا الوجود العنواني منهما، غير المتصوّر من الآخر، ومورد تصديق المصلحة غير مورد تصديق المفسدة، ومورد تعلّق إرادة البعث غير مورد تعلّق إرادة الزجر، فصورة الصلاة وعنوانها في تمام المراحل غير الغضب، فلا تتحد معه، وإنّما الاتّحاد في خارج الذهن الذي ليس ظرف تعلّق الأمر والنهي، ولا ظرف تحقّق مبادئهما، وكذا الوجود العنواني من كلّ غير الآخر لو فرض تعلّقهما به.

وأما لزوم كون الموجود الخارجي محبوباً ومبغوضاً فلا محذور فيه؛ لأنّ المحبوبة والمبغوضية ليستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجاً، كالسواد والبياض؛ حتّى يكون المحبوب متّصفاً بصفات خارجية بعدد المحبّين، والله تعالى محبوب الأولياء، ولا يمكن حدوث صفة حالة فيه بعددهم، فالمحبوبة والمبغوضية من الصفات الانتزاعية التي يكون لهما منشأ انتزاع، فلا بدّ من لحاظ المنشأ؛ فإنّ المنتزع تابع لمنشئه في الوحدة والكمّية.

فبقول: منشأ انتزاع المحبوبة هو الحب القائم بالنفس المتعلق بالطبيعة التي

[هي] وجه الخارج، أو الوجود العنواني كذلك، أو الصورة التي في الذهن كذلك؛ لأنّ الحب من الصفات الإضافية، ولا بدّ في تشخيصه وتحققه من متعلق، ولا يمكن أن يكون الموجود الخارجي مشخّصاً له؛ لأنّه من الكيفيات النفسانية، فلا بدّ من أن يتشخّص بما هو حاضر لدى النفس بالذات، وهو الصورة الحاصلة فيها، ولمّا كانت الصورة وجهاً وعنواناً للخارج تضاف المحبوبة إليه، ولهذا قد تنسب المحبوبة إلى ما ليس موجوداً في الخارج، مع امتناعه لو كان مناط الانتساب قيام صفة خارجية بالموضوع، كما أنّ الأمر كذلك في العلم والقدرة، فيصير الشيء قبل تحققه معلوماً ومقدوراً.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحبّ بعنوان والبغض بآخر، فيكون الموجود الخارجي محبوباً ومبغوضاً، مع كون العنوانين موجودين بوجود واحد، ألا ترى أنّ البسائط الحقيقية معلومة لله تعالى ومقدورة ومرضية ومعلولة له،... وهكذا.

بل يمكن أن يكون شيء بسيط معلوماً ومجهولاً بجهتين، كالحركة الخاصة الركوعية في الدار المجهول غصبيتها؛ فإنّها مع وحدتها معلومة أنّها ركوع، ومجهولة أنّها تصرف في مال الغير، فلو كانت المعلومية والمجهولية كالبياض والسواد من الصفات الخارجية لامتنع اجتماعهما في واحد، فسّر اجتماعهما أنّهما من الانتزاعات كما عرفت.

فتحقّق ممّا ذكرناه: أنّ الشيء الواحد بحسب الوجود الخارجي يمكن

أن يكون محبوباً ومبغوضاً.

وأما حديث قيام المصلحة والمفسدة بشيء واحد فهو أيضاً لا محذور فيه؛ لأنَّهما أيضاً لا يجب أن يكونا من الأعراض الخارجية القائمة بفعل المكلف. مثلاً: التصرف [في] مال الغير بغير إذنه ظلم قبيح له مفسدة؛ لأنَّ ذلك موجب للهرج والمرج والفساد من غير أن تكون هذه العناوين أوصافاً خارجية قائمة بالموضوع، والخضوع لله تعالى والركوع له قيام بأمر العبودية، وله حسن ومصلحة وموجب لأداء حقِّ العبودية من غير أن تكون هذه العناوين أعراضاً خارجية، بل هي ومقابلاتها من الوجوه والاعتبارات التي يمكن أن يتَّصف شيء واحد بهما.

فمس رأس اليتيم في الدار المغصوبة من جهة أنه رحمة به حسن ذو مصلحة، ومن جهة أنه تصرف في مال الغير قبيح ذو مفسدة، من غير أن يكون ذلك من اجتماع الضدين بالضرورة.

ومما ذكرنا يتَّضح: إمكان أن يكون شيء واحد مقرباً ومبغوضاً؛ لأنَّهما أيضاً من الوجوه والاعتبارات التي يمكن اجتماعها في شيء واحد بجهات مختلفة؛ ضرورة أنَّ العقل يدرك الفرق بين من ضرب ابن المولى في الدار المغصوبة ومن أكرمه فيها، فحركة اليد لإكرام ابن المولى من جهة أنها إكرام محبوب وصالحة للمقربة، ومن جهة أنها تصرف في مال الغير عدواناً، مبغوضة ومبغدة، فالحركة الصلواتية في الدار المغصوبة من جهة أنها مصداق الصلاة محبوبة ومقربة، ومن جهة أنها مصداق الغضب مبغوضة ومبغدة.

ص: 117

وقد عرفت: أنّ الشيء الواحد يمكن أن يتّصف بمثل هذه الانتزاعيات، فإذا أمكن أن يكون شيء واحد محبوباً من جهة ومبغوضاً من جهة أخرى، أمكن أن يكون مقرباً ومبعداً من غير لزوم تضادّ وامتناع، ولا يلزم أن تكون الجهتان موجودتين بوجودين، ويكون التركيب بينهما انضمامياً.

ومّا ذكرنا: يظهر النظر فيما تكلفه بعض الأعاظم في تصوير التركيب الانضمامي بين الصلاة والغضب ومبادئ المشتقات، وبنى جواز الاجتماع وعدمه على التركيب الانضمامي والاتّحادي(1)؛ فإنّه أجنبيّ عن المسألة؛ بل هي مبتنية على ما تقدّم.

نعم، بناءً على تعلّق الأحكام بالوجود الخارجي وما هو فعل المكلف بالحمل الشائع كان لتكلفه وجه، لكن مع بطلان هذا البناء لا محيص له عن القول بالامتناع؛ كان التركيب انضمامياً أو لا، مع أنّ التركيب الانضمامي بين الصلاة والغضب أو التصرف العدواني لا وجه صحّة له كما تقدّم.

ثمّ إنّ تسمية ما ذكر بالتركيب الانضمامي والاتّحادي مجرد اصطلاح، وإلاّ فليس انطباق العناوين على شيء من قبيل التركيب.

ص: 118

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 406 - 407.

تنبيه : في التضاد بين الأحكام الخمسة

وبما ذكرنا في وجه الجواز تحسم مادة الإشكال، كان بين الأحكام تضاداً أولاً، لكن لما كان التضاد بينها معروفاً بينهم (1) وإن خالفهم بعض مدققي المتأخرين (2) فلا بأس بتحقيق المقام:

فنقول: عرّف الضدّان: «بأنّهما أمران وجوديان لا يتوقّف تعقّل أحدهما على الآخر، بينهما غاية الخلاف، يتعاقبان على موضوع واحد، لا يتصوّر اجتماعهما فيه»، قالوا: «ومن شرط التضاد أن تكون الأنواع الأخيرة التي توصف به داخلية تحت جنس واحد قريب، فلا يكون بين الأجناس ولا بين صنفين من نوع واحد ولا شخصين منه تضاداً» (3).

وهذا التعريف لا يصدق على الأحكام الخمسة، سواء جعلت الإرادات المظهرة (4) أو نفس البعث والزجر (5)؛ لأنّه إن جعلت الإرادات فلم تكن الأحكام أنواعاً مختلفة تحت جنس قريب: أمّا الواجب والمستحبّ وكذا الحرام

ص: 119

-
- 1- قوانين الأصول 1: 142 / السطر 14؛ مطارح الأنظار 1: 625؛ كفاية الأصول: 193؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 396.
 - 2- نهاية الدراية 2: 308.
 - 3- التحصيل: 37؛ الحكمة المتعالية 2: 113؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 174.
 - 4- مقالات الأصول 1: 310 - 311.
 - 5- راجع ما تقدّم في الجزء الأوّل: 288.

والمكروه فواضح؛ لأنَّ الإرادة الوجودية والاستحبابية مشتركتان في حقيقة الإرادة، وممتازتان بالشدة والضعف، وكذا الحال في الحرمة والكراهة؛ لأنَّ المبدأ القريب للزجر - تحريمياً كان أو تنزيهياً - هو الإرادة، فإذا أدرك المولى مفسدة شرب الخمر يتوسَّل إلى سدِّ بابه بزجر العبيد تشريعاً، فيريد الزجر التشريعي، فيزجرهم عنه، فإرادة الزجر المظهرة إذا كانت إلزامية ينتزع منها التحريم على هذا المبنى، وإذا كانت غير إلزامية ينتزع منها الكراهة، فالإرادة مبدأ الزجر والبعث والإباحة الشرعية.

وما اشتهر بينهم: من تقابل الإرادة والكراهة، وجعلوا الكراهة مبدأ للنهي والإرادة للأمر، ليس على ما ينبغي؛ لأنَّ الكراهة لصدور الفعل من المكلف ليست في مقابل إرادة البعث، بل مقابلة للاشتياق إلى صدوره منه، فكما أنَّ استحسان عمل والاشتياق إلى صدوره من المكلف صارا مبدأ لإرادة بعثه نحو الفعل، فكذا استقباح عمل وكراهة صدوره منه صارا مبدأ لإرادة الزجر التشريعي والنهي عنه، فنفس الكراهة ليست بمبدأ قريب للنهي؛ ضرورة مبدئية الإرادة لصدور جميع الأفعال.

فبناءً على انتزاع الحكم من الإرادة المظهرة لا فرق بين الوجوب وغيره في كون مبدئها الإرادة، فلا تكون الأحكام أنواعاً مختلفة مندرجة تحت جنس قريب، فلا تضادَّ بينها، ومطلق عدم الاجتماع لا يوجب الاندراج تحت تقابل التضادَّ، مع أنَّ غاية الخلاف - لو اعتبرت فيه - لا تتحقَّق في جميع الأحكام، بل التعاقب على موضوع واحد - المراد به الموضوع الشخصي لا الماهية النوعية -

مما لا معنى له فيها؛ لأنّ متعلّقاتها لا يمكن أن تكون الموجود الخارجي، فلا معنى للتعاقب وعدم الاجتماع فيه.

وبهذا يظهر عدم التضادّ بينها؛ بناءً على أنّ الأحكام عبارة عن البعث والزجر المنشأين بوسيلة الآلات الموضوعّة لذلك، كهيئة الأمر والنهي وغيرهما، ولا شكّ في أنّهما حينئذٍ من الأمور الاعتبارية، فلم تكن وجودية ولا حالة في الموضوع الخارجي، بل قائمة بنفس المعترف قياماً صدورياً، فالتضادّ بين الأحكام ممّا لا أساس له، فتدبرّ.

ص: 121

ثم إنّ المجوّزين استدّلوا بوقوع نظيره في الشرع، كالواجبات المكروهة أو المستحبّة، مع أنّ التضادّ بين جميع الأحكام (1)، وهذا الاستدلال ضعيف، لكن لا بأس بالتعرّض إلى كيفية العبادات المكروهة.

كيفية العبادات المكروهة

فنقول: أمّا ما تعلّق الأمر والنهي [فيه] بعنوانين مجتمعين في الوجود بينهما

عموم من وجه، فنحن في فُسحة منه، وكذا في العامّين المطلقين بناءً على دخولهما في محلّ البحث والقول بالجواز.

فالعمدة: هو الجواب عمّا تعلّق النهي بذاتها ولا بدل لها كصوم يوم العاشور والصلوات المبتدأة عند غروب الشمس وطلوعها، فلا يبعد فيها أن يكون النهي متعلّقاً بعنوان آخر منطبق على الصوم، كالتشبّه ببنّي أميّة وبنّي مرجانة - لعنهم الله - فالمأمور به هو ذات الصوم والمنهيّ عنه التشبّه بهم، ولمّا انطبق العنوان عليه

وكان ترك التشبّه أهمّ من الصوم المستحبّ، نهى عنه إرشاداً إلى ترك التشبّه.

هذا لو قلنا بصحّة الصوم يوم العاشور كما نسب إلى المشهور، وإلاّ فللاشكال فيها مجال بالنظر إلى الأخبار.

ونسب إلى المشهور في الجمع بين الأخبار بأنّ الصوم حزناً مستحبّ، وشكراً مكروه، وفيه ما فيه.

ص: 122

وَجَمَعَ جَمْعَ بَيْنِهَا بِاسْتِحْبَابِ الصَّوْمِ النَّاقِصِ؛ أَي صُورَةَ الصَّوْمِ إِلَى الْعَصْرِ، وَبَطْلَانِ التَّامِّ (1)، وَلِلْكَلامِ فِيهِ مَحَلٌّ آخَر.

وكذا الحال في الصلوات في أوقات خاصّة، كقبل طلوع الشمس وغروبها على فرض كراهتها؛ فإنّها أيضاً محلّ مناقشة، لكن يمكن أن يكون لانطباق عنوان آخر مكروه عليها، كالتشبه بعبدة الأوثان على ما قيل (2).

وأما ما ذكره المحقق الخراساني: من انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، يكون أرجح من الفعل، أو ملازمة الترك لعنوان كذائي (3).

ففيه: أنّ الترك عديمي [لا يمكن انطباق] عنوان وجودي عليه، ولا يمكن أن يكون ملازماً لشيء؛ فإنّ الانطباق والملازمة من الوجوديات التي لا بدّ في ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء، نعم يمكن اعتبار شيء من بعض الأعدام الخاصّة المتصوّرة بنحو من التصوّر.

ثمّ إنّ بعض الأعظم قد تصدّى للجواب عن هذا القسم بتقديم مقدّمة نافعة على زعمه، وهي: أنّ النذر إذا تعلّق بعبادة مستحبّة يندك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي من قبل النذر؛ لوحدة متعلّقتهما، فيكتسب الأمر النذري الوجوبي التعبدية من الاستحبابي، والأمر الاستحبابي يكتسب اللزوم من الوجوبي، فيتولّد منهما أمر وجوبي عبادي.

وأما إذا كانت العبادة المستحبّة متعلّقة للإجارة، كان متعلّق الأمر الاستحبابي

ص: 123

1- جامع المقاصد 3: 86؛ مسالك الأفهام 2: 78؛ رياض المسائل 5: 463.

2- لمحات الأصول: 196.

3- كفاية الأصول: 198 - 199.

مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبي؛ لأنّ متعلّق الأوّل ذات العبادة، ومتعلّق الثاني إتيان العبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه ويوصف كونه مستحبّاً على الغير؛ لأنّ الشخص صار أجيراً لتفريغ ذمّة الغير، فلا تكون العبادة من دون قصد النيابة تحت الإجارة، فلا يلزم اجتماع الضدّين، ولا يندكّ أحدهما في الآخر، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأمر تعلّق بذات العبادة، والنهي التنزيهي تعلّق بالتعبّد بها؛ لما فيه من المشابهة بالأعداء⁽¹⁾، انتهى.

وفيه أولاً: أنّ الأمر في النذر إنّما تعلّق بعنوان الوفاء به، وهو عنوان مغاير لعنوان الصلاة والصوم وغيرهما، وإنّما يجتمع معها في الخارج الذي لم يكن ظرف تعلّق الأمر، فإذا نذر أن يأتي بصلاة الليل يجب عليه الوفاء بالنذر، فالإتيان بالصلاة [المستحبّة] مصداق لوفاء النذر في الخارج وللصلاة، وهما عنوانان منطبقان على الخارج كما تقدّم، وكذا الكلام في الإجارة؛ فإنّ الأمر الوجوبي تعلّق بعنوان الوفاء بالعقد، والاستجابي بالصلاة المستحبّة، أو أمر وجوبي آخر بالصلاة الواجبة على الولي أو الميّت، فافتراق موضوعهما يكون من هذه الجهة.

وثانياً: لا- معنى معقول لهذا الاكتساب والتولّد المذكورين، فبأيّ دليل وأيّة جهة يكتسب الأمر الغير العبادي العبادية والغير الوجوبي الوجوب؟! وما معنى هذه الولادة والوراثة؟! بل لا يعقل تغيير الأمر عمّا هو عليه لو فرض وحدة متعلّقه مع الآخر، ولعمري إنّ هذا أشبه بالشعر منه بالبرهان.

ص: 124

وثالثاً: أنّ الأمر فيما نحن فيه وكذا في باب العبادات الاستتجارية، لم يتعلّق بذات الصلاة والصوم، وإلاّ يلزم أن يكون توصّلياً، بل تعلّق بها بقاء التعبد ولو بدليل آخر، فلا يكون موضوعهما شيئين.

ورابعاً: بعد تسليم جميع ما ذكر لا ينفع ذلك للتخلّص عن الإشكال؛ لأنّ حاصله يرجع إلى أنّ الأمر الاستجابي تعلّق بصوم يوم العاشور، وصومه بما هو مستحبّ مكروه، وهذا واضح البطلان؛ لأنّه يلزم منه أن يكون موضوع الحكم مضاداً لحكمه.

وما قال في خلال كلامه: - من أنّ التعبد بالصوم مكروه لأجل التشبّه بالأعداء - إن رجع إلى ما ذكرنا لا يحتاج فيه إلى تلك التكاليفات.

ص: 125

تنبيه : في توسط الأرض المغصوبة

قد وقع الخلاف في أنّ المتوسّط في أرض مغصوبة إذا كان دخوله غصباً ويكون التخلّص منحصرّاً بالتصرّف فيها بغير إذن صاحبها، هل يكون ذلك التصرّف منه واجباً وحراماً(1)، أو واجباً مع جريان حكم المعصية عليه(2)، أو بدونه(3)، أو حراماً فعلياً(4)، أو لا يكون حراماً ولا واجباً مع جريان حكم المعصية عليه(5)؟ على أقوال:

أقواها: أنّه حرام فعلي، ولا يكون واجباً:

أمّا عدم الوجوب: فلعدم دليل عليه بعنوان الخروج من الأرض المغصوبة، أو التخلّص عن الغصب، أو ردّ المال إلى صاحبه، أو ترك التصرّف في مال الغير. نعم دلّ الدليل على حرمة الغصب وحرمة التصرّف في مال الغير بلا إذنه، والعناوين الأخر لا دليل على تعلّق الوجوب بها، وما في بعض الروايات من أنّ «المغصوب كلّه مردود»(6) لا يدلّ على وجوب الردّ بعنوانه، بل لمّا كان الغصب

ص: 126

-
- 1- قوانين الأصول 1: 153 / السطر 21؛ أنظر شرح العضدي على مختصر ابن حاجب: 94.
 - 2- الفصول الغروية: 138 / السطر 25.
 - 3- مطارح الأنظار 1: 708.
 - 4- إشارات الأصول 1: 221؛ أنظر مطارح الأنظار 1: 713.
 - 5- كفاية الأصول: 204.
 - 6- الكافي 1: 542 / 4؛ وسائل الشيعة 25: 386، كتاب الغصب، الباب 1، الحديث 3.

حراماً يردّ المغضوب تخلّصاً عن الحرام عقلاً، فهو إرشاد إليه.

نعم، بناءً على أنّ النهي عن الشيء مقتضى للأمر بضده العام، ووجوب مقدّمة

الواجب، يمكن القول بوجوب بعض تلك العناوين؛ لأنّ التصرّف في مال الغير إذا كان حراماً يكون ترك التصرّف واجباً، والخروج عن الدار مقدّمة لتركه على إشكال، لكنّ المقدّمتين ممنوعتان كما سبق في محلّه (1)، وسيأتي الكلام بناءً على تسليمهما.

وأما حرمة التصرّف الخروجي فعلاً: فلما تكرّر متّاً (2) من أنّ الأحكام المتعلقة بالعناوين الكلّية - كقوله: «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه» (3) - فعلية على عناوينها من غير لحاظ حالات كلّ واحد من المكلفين، وصحّة الخطاب العمومي لا تتوقّف على صحّة الباعثية بالنسبة إلى جميع الأفراد، وأنّ الخطابات لم تكن مقيّدة بالقادر العالم الملتفت، لا من ناحية الحاكم، ولا من ناحية العقل كشفافاً أو حكومياً، لكن العقل يحكم بمعدورية المكلف في بعض الأحيان.

فالحكم بعدم جواز التصرّف في مال الغير فعلي على عنوانه غير مقيّد بحال من الأحوال، لكن العقل يحكم بمعدورية العاجز إذا طرأ [عليه لا بسوء] اختياره، وأما معه فلا يراه معذوراً في المخالفة.

ص: 127

1- تقدّم في الصفحة 9 - 10، وفي الجزء الأول: 342.

2- تقدّم في الصفحة 18 - 20 و98.

3- كمال الدين: 49 / 521؛ وسائل الشيعة 25: 386، كتاب الغصب، الباب 1، الحديث 4.

فالحكم الفعلي بالمعنى المتقدم قد يخالف بلا عذر، وقد يخالف معه، وما نحن فيه من قبيل الأول، وإن حكم العقل بلزوم التخلّص لكونه أقلّ المحذورين، وهكذا الحال في جميع الموارد التي سلب المكلف قدرته اختياراً.

فإذا أمر المولى بإنقاذ الغريق، فسلب العبد عن نفسه القدرة، لا يكون معذوراً لدى العقل والعقلاء، ولو ساعدناهم في سقوط الأمر لم تمكن المساعدة في عدم إجراء حكم المعصية بشهادة الوجدان والعقل.

ثم إنّه لو سلّم بوجوب ردّ المال إلى صاحبه، أو وجوب التخلّص عن التصرف، أو ترك التصرف، وكون التصرف الخارجي مقدّمة للواجب، فإن قلنا بجواز تعلّق النهي بالتصرف - كما عرفت - فيقول قول أبي هاشم (1)، وإلا فقول صاحب «الفصول» (2).

وما قيل: من لزوم تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد (3) ممنوع؛ لأنّ النهي متعلّق بعنوان التصرف في مال الغير، والأمر المقدمي بحيثية ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة، أو ما يتوصّل به إليه، وهما بما لهما من العنوان قابلان لتعلّق الأمر والنهي بهما، لا

بما هما كذلك بالحمل الشائع؛ لأنّهما بالحمل الشائع - أي الوجود الخارجي - لا يمكن تعلّق الأمر والنهي بهما، فاتّحاد مقدّمة الواجب مع التصرف في مال الغير في الوجود الخارجي دون وعاء تعلّق التكليف، فحينئذٍ: إن قلنا بأنّ قيد

ص: 128

1- أنظر قوانين الأصول 1: 153 / السطر 22؛ شرح العضدي على مختصر ابن حاجب: 94.

2- الفصول الغروية: 138 / السطر 25.

3- فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 448.

«المندوحة» لا يعتبر في باب اجتماع الأمر والنهي، فلا محيص عن قول

أبي هاشم، وإلا فغن قول صاحب «الفصول».

ثم إن بعض الأعظم (1) اختار ما نسب إلى الشيخ الأعظم (2): من وجوب الخروج وعدم الحرمة لا خطاباً ولا عقاباً، وبنى المسألة على دخول المقام في كبرى قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» وعدمه، واختار عدمه، واستدل عليه بأمر غير خالية عن الخلل.

مع أن القاعدة أجنبية عما نحن فيه؛ لأنّها في مقابل قول من توهم أن قاعدة

«الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يعدم» منافية للاختيار في الأفعال، فيلزم أن يكون الواجب تعالى فاعلاً موجباً - بالفتح - فإن الواجب والممتنع خارجان عن [دائرة] الاختيار. فأجابوا عنه: بأن الإيجاب السابق من ناحية العدة وياختياره لا ينافي الاختيار، وأنه تعالى فاعل موجب - بالكسر - والإيجاب بالاختيار كالاتناع بالاختيار - أي جعل الشيء ممتنعاً بالاختيار - لا ينافي الاختيار، بل يؤكده (3)، وما نحن فيه غير مرتبط بهذه القاعدة.

هذا، مضافاً إلى أن الامتناع الحاصل بترك المقدمة - كترك المسير إلى الحج إلى وقت يمتنع إدراكه - ينافي الاختيار بالضرورة. وإن شئت قلت: إن الإيجاب والامتناع السابقين الحاصلين بإرادة الفاعل لا ينافيان الاختيار، بخلاف ما هو

ص: 129

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 447 - 451.

2- مطارح الأنظار 1: 708.

3- راجع الحكمة المتعالية 2: 131 - 132 و 6: 349؛ شوارق الإلهام 1: 378؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 3: 614.

اللاحق له باعتبار تحقّقه ولا تحقّقه، وفقدان مقدّمات وجوده، فإنّه ينافي الاختيار.

ثمّ إنّ ما نحن فيه تحت قاعدة أخرى، وهي أنّ الاضطرار إلى فعل الحرام أو ترك الواجب إذا كان بسوء الاختيار هل هو عذر عند العقلاء ولدى العقل، ويقبح العقاب عليه، أو ليس بعذر ويصحّ؟

الأقوى هو الثاني، فمن ترك المسير إلى الحجّ بسوء اختياره حتّى عجز عنه، يصحّ عقابه وإن كان ينافي الاختيار، وكذا من اضطرّ نفسه إلى التصرّف في مال الغير بلا إذنه - كالتصرّف الخروجي المضطرّ إليه بحكم العقل - لا يكون معذوراً عقلاً، كمن سلب قدرته عمداً عن إنقاذ الغريق، فتدبّر.

هذا حال الحكم التكليفي.

وأما الوضعي - أي صحّة الصلاة حال الخروج - فقد تقدّم (1) شطر من الكلام فيه في الصلاة في الدار المغصوبة، وشطر منه مربوط بالفقه، وهو حال الصلاة في ضيق الوقت وكيفيتها.

ص: 130

1- تقدّم في الصفحة 102 - 106.

الفصل الثالث في أنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فسادِه؟

إشارة

وقبل تحقيق المقام يقدّم أمور:

الأمر الأوّل: في الاختلاف في عنوان البحث

تختلف تعبيرات القوم في عقد المسألة:

فقد يقال: إنّ النهي عن الشيء هل يقتضي الفساد(1)؟ وقد يقال: إنّ النهي عنه هل يدلّ عليه(2)؟

ولا- يخلو كلا- التعبيرين عن المسامحة؛ فإنّ الاقتضاء بالمعنى المتفاهم به عرفاً لا يناسب المقام؛ لأنّ النهي لا يكون موجباً ومؤثراً في الفساد، بل إما أن يكون دالاً عليه كما يدّعي بعضهم(3)، أو كاشفاً عن مبعوضة متعلّقه، وهي تنافي

ص: 131

1- كفاية الأصول: 217؛ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 454.

2- قوانين الأصول 1: 154 / السطر 21؛ الفصول الغروية: 139 / السطر 28.

3- كفاية الأصول: 217.

الصحة، كما يدعي الآخر(1)، من دون أن يكون النهي بما له من المعنى مقتضياً لذلك، اللهم إلا أن يراد بالاعتناء معنى آخر.

وكذا لا يناسب التعبير بالدلالة؛ لأنّ الدلالة اللفظية - كما هو ظاهر العنوان - ولو بنحو الالتزام على فرض كون الدلالة الالتزامية لفظية، لا تشمل الملازمات الخفية العقلية، بل لا بدّ في الالتزام من اللزوم الذهني. مضافاً إلى أنّ المدعى في

اقتضاء النهي ليس مقصوراً على الدلالة اللفظية.

اللهم إلاّ أن يراد بها مطلق الكشف ولو بنحو اللزوم الخفي؛ ولهذا غيرنا عنوان البحث إلى الكشف؛ حتى يعمّ الدلالات اللفظية واللوازم العقلية الخفية، والأمر سهل.

الأمر الثاني: في كون المسألة عقلية لفظية

الأولى تعميم عنوان البحث بحيث يشمل العقلي واللفظي؛ حتى يناسب استدلالات القوم؛ فاتهم تشبّبوا: تارةً بالدلالة العرفية، وأخرى بالعقلية، فجعله ممحّضاً في أحدهما(2) غير مناسب، بل مع جعله كذلك يبقى [في عهدة الأصولي] بحث آخر، فلو تمحّض في العقلية لبقى البحث عن الدلالة اللفظية وبالعكس، فالمسألة ليست عقلية محضة، ولا لفظية كذلك.

ثم إنّ المسألة أصولية تقع الكبرى لاستنتاج الفرعية الكلية، وقد أشرنا(3) إلى الفرق بينها وبين المسألة المتقدمة هناك.

ص: 132

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 455.

2- كفاية الأصول: 217؛ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 455.

3- تقدّم في الصفحة 95.

الأمر الثالث: في تحرير محلّ النزاع

الظاهر أنّ محطّ البحث أعمّ من النهي التحريمي والتنزيهي، والنفسي والغيري، والأصلي والتبعي، ولا وجه لاختصاصه (1) بأحدها؛ لأنّ كلّها محلّ النزاع ولو عند من ادّعى أنّ عدم الأمر يكفي في الفساد، وينكر الأمر الترتبي، ومجرد كون قوله خلاف التحقيق عند آخر لا يوجب خروجه عن محطّ البحث.

ودعوى تعلّق النهي التنزيهي في الشريعة بالخصوصيات اللاحقة بالعبادات لا بنفسها، أجنبية عمّا نحن بصدده على فرض صحّتها؛ لأنّ الكلام في فرض تعلّقه بها، كما أنّ تأويل الكراهة بأقلية الثواب لا يوجب الخروج عن محطّ البحث، فدعوى خروج النهي الغيري والتنزيهي عنه ضعيفة.

نعم، النهي الإرشادي المسوق لبيان المانعية خارج؛ لأنّه بعد إحرازه لا يبقى مجال للنزاع، لكن كون النواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات إرشادية محلّ النزاع.

الأمر الرابع: في المراد من العبادات والمعاملات

المراد بالعبادات هو العناوين الواردة في الشريعة ممّا لا يسقط أمرها -

على فرض تعلّقه بها - إلاّ إذا أتيت بوجه قربي، أو كان عنوانها عبادة ذاتاً، وبالجملة:

مطلق القربيات مع قطع النظر عن النهي.

وأما المعاملات: فمطلق ما يتّصف بالصحة تارةً وبالفساد أخرى، لا ما يترتب عليه أثر على وجه ولا يترتب على آخر؛ لأنّ القتل قد يترتب عليه القصاص،

ص: 133

وقد لا يترتب كقتل الأب ابنه، ولا يتّصف بالصحة والفساد، ومثله خارج عن البحث، والظاهر أنّ أبواب الضمان من هذا القبيل، ولو فرض انفكاك الأثر عن أسبابه أحياناً.

الأمر الخامس: في مساوقة الصحة والفساد للنقص والتمام

إشارة

قالوا: الصحة والفساد أمران إضافيان، بينهما تقابل العدم والملكية، مساوقان معنى للتمام والنقص لغة وعرفاً، وكذا في نظر الفقهاء والمتكلمين، واختلاف تعبير الفريقين لأجل ما هو المهمّ في نظرهما(1).

أقول: أمّا مساوقتهما للتمام والنقص عرفاً ولغة فهو واضح الفساد؛ لاختلاف مفهومهما وموارد استعمالهما، فلا يقال لإنسان فاقد لبعض الأعضاء: إنّه فاسد، ويقال: ناقص، والدار التي بعض مرافقها ناقصة لا يقال: إنّه فاسدة، ولا لما تمّت مرافقها: إنّه صحيحة بهذا الاعتبار.

فالتمام والصحة عنوانان بينهما عموم من وجه بحسب المورد، فالنقص بحسب الأجزاء غالباً، والتمام مقابله.

وأما الصحة فغالب استعمالها في الكيفيات المزاجية أو الشبيهة بها، ومقابلها الفساد، وهو كيفية وجودية عارضة للشيء منافرة لمزاجه ومخالفة لطبيعته النوعية، فالفاكهة الفاسدة ما عرضتها كيفية وجودية منافرة لمزاجها تتنّف عن الطباع غالباً، فبين الصحة والفساد تقابل التضادّ لو سلّم كون الصحة وجودية، وبين النقص والتمام تقابل العدم والملكية.

ص: 134

هذا بحسب اللغة والعرف.

وأما في العبادات والمعاملات؛ فلا إشكال في استعمال الصحّة والفساد فيهما مع فقد جزء أو شرط أو وجود مانع، فكأ تهما مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، لكن يمكن أن يكون بوضع جديد، وهو بعيد عن الصواب، ويمكن أن يكون باستعمالهما مجازاً ثم بلغا إلى حدّ الحقيقة.

فالصحّة في الماهيات المخترعة صفة لمصداق جامع لجميع الأجزاء والشرائط، مطابق للمخترع والقانون، والفساد مقابلها، وبينهما في هذا المورد تقابل العدم والملكية، وبهذا المعنى يمكن أن يقال: إنهما أمران إضافيان؛ لإمكان أن يكون عبادة تامة الأجزاء ناقصة الشرائط، وبالعكس.

وأما الصحّة بالمعنى المتعارف فليست كذلك، إلا بالإضافة إلى حالات المكلفين.

وأما اختلاف الأنظار في صحّة عبادة وعدمها فلا يوجب إضافيتهما؛ لأنّ الأنظار طريق إلى تشخيص الواقع، فكلّ يخطئ الآخر، فما في كلام المحقق الخراساني (1) من إثبات إضافيتهما بذلك، غير تامّ.

تنبيه: في مجعولية الصحّة والفساد

هل الصحّة والفساد مجعولتان مطلقاً أو لا؛ أو مجعولتان في المعاملات دون العبادات، أو الصحّة الظاهرية مجعولة دون الواقعية؟ فيه أقوال:

أقواها عدم إمكان مجعوليتهما مطلقاً، وذلك لأنّ الصحّة - سواء كانت منتزعة

ص: 135

من مطابقة الخارج للمخترع أو للأمر، أو بمعنى التمامية - أمر تكويني عقلي لا ينالها الجعل.

ومجرد جعل الآثار في المعاملات (1) - على فرض صحته - لا يوجب كونهما مجعولين فيها؛ لعدم اتّصاف الماهيات المخترعة بالصحة والفساد، كما هو واضح، بل المتّصف بهما هو الموجود الخارجي أو الاعتباري بلحاظ انطباق الماهيات عليه ولا انطباقها، وهما عقليان لا يتطرّق الجعل بالنسبة إليهما.

وكذا جعل الصحة الظاهرية بنفسها (2) لا معنى له؛ لأنّ جعل مطابقة المأتيّ به للمأمور به بلا تصرّف في منشأ الانتزاع غير معقول ولو في ظرف الشكّ وبحسب الظاهر.

نعم، جواز ترتيب أثر الصحة أو وجوبه قابلان للجعل، لكنّه غير جعل الصحة بنفسها، بل الظاهر أنّ جواز ذلك أو إيجابه بدون رفع اليد عن الشرط أو الجزء غير ممكن، ومعه يكون التطبيق قهرياً، ولعلّ القائل بالجعل هاهنا خلط بين الأمرين.

الأمر السادس: في تحقيق الأصل في المقام

لا أصل في المسألة الأصولية لدى الشكّ في دلالة النهي على الفساد لفظاً أو كشفه عنه عقلاً؛ لعدم العلم بالحالة السابقة، لا في الدلالة، ولا في الملازمة:

أمّا الأولى: فلأنّ اللفظ قبل وضعه وإن لم يكن دالاً، لكن في هذه الحالة

ص: 136

1- كفاية الأصول: 222.

2- أجود التقريرات 2: 209.

لم يكن إلا الحروف المقطّعة، وعند عروض التركيب له إتما وضع لما يستفاد منه

الفساد أو لغيره، فلا- حالة سابقة له بنحو الكون الناقص، إلا- أن يقال: عروض التركيب لطبيعي اللفظ في ذهن الواضع كان قبل الدلالة والوضع زماناً، أو يقال: إن الدلالة تحقّقت بعد الوضع زماناً.

وأما الملازمات: فليست لها حالة سابقة مفيدة، سواء قلنا بأنّها أزلية كما قيل(1)، وهو واضح، أو قلنا بأنّ تحقّقها عند تحقّق المتلازمين؛ لأنّ قبل تحقّقهما وإن لم تكن الملازمة بنحو الكون التامّ متحقّقة، لكنّه لا يفيد استصحابها إلاّ على الأصل المثبت، وبنحو الكون الناقص لا حالة سابقة حتّى يستصحب.

ثمّ إنّّه لو سلّم تحقّق الحالة السابقة في المقامين لم يجر الاستصحاب؛ لأجل عدم أثر شرعي للمستصحب؛ لعدم كون الدلالة أو الملازمة موضوعاً لحكم شرعي، وصحّة الصلاة لدى تحقّق المقتضيات وعدم الموانع عقلية لا شرعية.

هذا حال الأصل في المسألة الأصولية.

وأما حاله في الفرعية، فلا بدّ أولاً من فرض الكلام في مورد تعلّق النهي بالعبادة أو المعاملة وشكّ في اقتضاءهما الفساد، فإجراء القواعد الأخر(2) مثل: رجوع الشكّ إلى الأقلّ والأكثر - إن كان المراد منه رجوع الشكّ إلى تعلّقه بها أو بالخصوصية ككونها في مكان كذا - أو إجراء قاعدة التجاوز، أجنبّي عن المقام؛ فإنّ الكلام ليس في مانعية شيء عن الصلاة أو شرطيته لها، بل الكلام في الشكّ في اقتضاء النهي الفساد.

ص: 137

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 462.

2- راجع أجدود التقارير 2: 212.

والتحقيق أن يقال: أمّا في المعاملات فمقتضى الأصل الفساد، وأمّا في العبادات فإن كان الشكّ في فسادها بعد الفراغ عن إحراز الملاك كما في النهي عن الضدّ، فالأصل يقتضي الصحة؛ لأنّ الملاك كافٍ فيها، فيرجع الشكّ إلى كون النهي إرشاداً إلى الفساد لأجل أمر آخر غير فقدان الملاك، فيرجع بالأخيرة إلى الشكّ في مانعية النهي عن العبادة، وهو مجرى البراءة.

ولا يخفى عليك الفرق بين ما تقدّم آنفاً - من أنّ إجراء البراءة أجنبيّ عن

المقام - وبين المقام من إجراء البراءة، فلا تغفل.

وأمّا إذا كان الشكّ في تحقّق الملاك أيضاً فالأصل يقتضي الفساد؛ لأنّ صحّة الصلاة تتوقّف إمّا على إحراز الأمر أو الملاك، والأمر لا يجتمع مع النهي في عنوان واحد، ومع عدمه لا طريق لإحراز الملاك.

التحقيق في دلالة النهي على الفساد

إشارة

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام: تارةً في دلالة النهي عرفاً إذا تعلّق بعبادة أو معاملة مع عدم إحراز كونه للتحريم أو التنزيه أو غيرهما، وأخرى في الاقتضاء عقلاً إذا أحرز التحريم أو غيره.

دلالة النهي على الفساد عرفاً مع عدم إحراز حال النهي

أمّا المقام الأوّل: فلا ينبغي الإشكال في ظهوره عرفاً إذا تعلّق بالمعاملات في الإرشاد إلى الفساد لا تحريم السبب؛ فإنّ الأسباب آلات لتحقّق المسببات، ولا نفسية لها حتّى يتعلّق بها النهي، مضافاً إلى بُعد تعلّق النهي والحرمة بالتلفظ

بألفاظ الأسباب. وأما المسبب فهو اعتبار شرعي أو عقلائي لا معنى لتعلقه به.

وأما الآثار المترتبة عليها فتعلقه بها ذاتاً بعيداً؛ لأنه مع تأثير السبب لا معنى للنهي، ومع عدمه يكون التصرف في مال الغير ووطء الأجنبية وأمثالهما محرمة لا تحتاج إلى تعلقه بها، فلا بد من حملها على الإرشاد، وأن الزجر عن الإيقاع لأجل عدم الوقوع.

وبالجملة: المتفاهم به عرفاً في النهي عن معاملة خاصة أو إيقاعها على نحو خاص، هو الإرشاد إلى أن الأثر المتوقع منها لا يترتب عليها، فتكون فاسدة.

وأما ما يقال: من أن النهي فيها منصرف إلى ترتيب الآثار، فقوله: «لا تبع المجهول» مثلاً، منصرف إلى حرمة ترتيب الآثار على بيعه، ومنه يستفاد الوضع.

غير سديد؛ لمنع الانصراف، ولا داعي لرفع اليد عن ظاهر العنوان، بل الظاهر أن النهي متعلق بإيقاع الأسباب، لكن لا إلى ذاتها بما هي، بل بداعي الإرشاد إلى عدم التأثير.

وأما العبادات: فلا يبعد دعوى ذلك فيها أيضاً؛ لأن المكلفين بحسب النوع إنما يأتون بالعبادات لأجل إسقاط الأمر والإعادة والقضاء، فإذا ورد من المقتن نهي عن كيفية خاصة، تنصرف الأذهان إلى أن الإتيان بها مع هذه الكيفية غير مسقط للأمر، وأنه لأجل الإرشاد إلى فسادها.

فقوله: «لا- تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه»⁽¹⁾ ظاهر - في نظر العرف - في أن الطبيعة المتعلقة للأمر لا تتحقق بهذه الكيفية، وأن الصلاة كذلك لا يترتب

ص: 139

1- راجع وسائل الشيعة 4: 347، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب 2.

عليها الأثر المتوقع؛ أي سقوط القضاء والإعادة وسقوط الأمر لأجل الأمن

من العقاب.

وكذا الحال لو تعلق بصنف خاص كصلاة الأعرابي، أو في حال خاص كالصلاة أيام الأقرء، أو مكان خاص كالحمام، فمع عدم الدليل تحمل تلك النواهي على الإرشاد، كالأوامر الواردة في الأجزاء والشرايط، وهذه الدعوى قريبة.

في اقتضاء النهي الفساد عقلاً مع إحراز حال النهي

وأما المقام الثاني؛ أي إذا أحرزنا حال النهي:

فتارةً يكون تحريمياً نفسياً متعلقاً بعبادة: فلا شبهة في اقتضائه الفساد عقلاً؛ فإنه كاشف عن المبغوضية والمفسدة، ومعهما كيف يمكن صلاحيته للتقرب والتعبّد؟!

وأما إتعاب شيخنا العلامة - طاب ثراه - نفسه الشريفة في تصوير تعلق النهي

بأمر خارج، وإدراج المسألة تحت اجتماع الأمر والنهي(1)، فلا يخلو من غرابة؛ لأنّ الكلام هاهنا بعد الفراغ عن تعلقه بنفس العبادة.

وأما النهي التنزيهي: فمع بقاءه على تنزيهيته ودلالته على مرجوحية متعلقه، فلا يجتمع مع الصحّة، لكن يقع البحث حينئذٍ في أنّ النهي التنزيهي ملازم للتخييص، وكيف يمكن التخييص في التعبّد بأمر مرجوح؟ وهل هذا إلاّ التخييص بالتشريع؟!

ص: 140

فلا بدّ بعد إحراز المرجوحية من التخلّص عن هذا الإشكال؛ بأن يقال: إنّ الترخيص حيثي، مفاده عدم كون عنوان العبادة محرّماً ذاتاً، ولا يتنافى ذلك مع الحرمة من قبل التشريع على فرضها.

وأما النهي الغيري: - كالنهي عن الضدّ بناءً على القول به - فلا يقتضي الفساد عقلاً؛ لعدم دلالة على مبغوضية المتعلّق؛ لأنّه لم يكن إلّا للإلزام بإتيان غيره، كما أنّ الأمر المقدّم لا يكشف عن المحبوبة؛ لأنّه إلزام لأجل غيره، فمع القول بكفاية الملاك في صحّة العبادة لا إشكال فيها.

وما قيل: من أنّ إتيان الفعل المنهّي عنه تجرّ على المولى، فيكون الفاعل بعيداً عن ساحته به، فلا يمكن التقرب به (1)، بعيد عن الصواب:

أما أولاً: فلأنّ فاعل الضدّ عاص بترك الضدّ الأهمّ لا فعل المهمّ، فليس في فعله تجرّ.

وأما ثانياً: فعلى فرضه لا- دليل على أنّ التجري موجب لفساد العمل؛ لأنّ المبغوضية لا تسري إليه، وكون الفاعل جريئاً على المولى لا يوجب بعده بعمله، بل بجرأته وجسارته، وهو عنوان آخر لا تسري المبغوضية منه إلى الفعل.

هذا حال العبادات.

وأما المعاملات: فلا إشكال في عدم دلالة النهي التنزيهي والغيري فيها على الفساد.

وأما النهي التحريمي: فإنّ تعلّق بالفعل المباشري - أي صدور هذا اللفظ

ص: 141

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 185، الهامش 1؛ غرر العوائد من درر الفوائد: 71.

بنفسه أو صدوره بعنوان إيقاع المعاملة - فلا يدلّ على الفساد؛ لعدم المنافاة بين مبعوضيتهما والتأثير في المسبّب والصحة، وكذا لو تعلّق بها لأجل مبعوضيّة مسبّبها، كبيع المسلم من الكافر إذا كان المبعوض مملوكيته له؛ لعدم المنافاة أيضاً.

ويظهر من الشيخ الأعظم: التفصيل بين كون الأسباب عقلية كشف عنها الشارع، فتصحّ المعاملة، وإن أُجبر الكافر على إخراجه عن ملكه، وبين كون الأسباب شرعية، فيبعد جعله السبب مع مبعوضيّة مسبّبهِ (1).

أقول: الظاهر أنّ الأسباب نوعاً عقلائية، لا عقلية ولا شرعية، والظاهر أنّ مراده من العقلية ما ذكر، تأمّل.

فيقع الكلام: في أنّ النهي عن السبب لأجل مبعوضيّة المسبّب، هل يكون رادعاً عن المعاملة العقلانية أم لا ؟

الأقوى هو الثاني؛ لعدم المنافاة بينهما، بل لو فرض مجعولية السبب شرعاً لم يرفع اليد عن أدلة السببية لأجل مبعوضيّة المسبّب، وما استبعده ليس ببعيد؛ لأنّ جعل القانون الكلّي الذي يشمل المورد لا بعد فيه وإن كان اختصاص المورد بالجعل بعيداً، وليس الأمر كذلك.

وكذا الكلام لو تعلّق النهي بالتسبّب بسبب خاصّ إلى المسبّب بحيث لا يكون المسبّب مبعوضاً، بل التوسّل إليه بذاك السبب مبعوضاً؛ فإنّه أيضاً لا يدلّ على الفساد؛ لعدم المنافاة كما مرّ.

ص: 142

1- مطروح الأنظار 1: 752.

وما قيل: - من أنّه مع مبعوضية حصول الأثر بذلك السبب لا يمكن إمضاء المعاملة، وهو مساوق للفساد(1) - فيه منع، كالحيازة بالآلة الغصبية - تأمل - فأية منافاة بين تحقّق الوضع والحرمة التكليفية؟!

مضافاً إلى أنّ المعاملات عقلائية، لا بدّ فيها من الردع، ومجرّد ذلك لا يكون رادعاً، كما لا يكون مخصّصاً أو مقيّداً لما دلّ على تنفيذ الأسباب.

نعم، لو تعلّق النهي بالمعاملة لأجل مبعوضية ترتيب الآثار المطلوبة عليها لفهم منه الفساد عرفاً؛ لأنّ حرمة ترتيب الأثر على معاملة مساوقة لفسادها عرفاً.

هذا كلّه لو أحرز تعلّقه بأحد العناوين، ومع عدمه فلا ينبغي الإشكال في ظهوره في النحو الأخير.

فإذا ورد «لا تبع ما ليس عندك»(2) وأحرزت حرمة النهي، يفهم منه أنّها متعلّقة بالبيع باعتبار ترتيب الآثار، والمبعوض هو العمل على طبقه، كسائر معاملات، ولا ينقدح في ذهن العرف حرمة التلفّظ بالألفاظ الخاصّة؛ لأنّها آلات لا ينظر إليها، ولا حرمة المسبّب الذي هو أمر اعتباري لا يكون مبعوضاً نوعاً، ولا - التسبّب بها إلى المسبّب، بل ما ينقدح في أذهانهم هو الزجر عن المعاملة على نحو سائر المعاملات من ترتيب الأثر عليها، فالنهي متوجّه إلى المعاملة باعتبار ترتيب الآثار، وهو مساوق للفساد.

ص: 143

1- لمحات الأصول: 214.

2- المسند، أحمد بن حنبل 12: 129 / 15249؛ سنن الترمذي 2: 350 / 1250.

ومنه يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم: من دعوى ظهور تعلّقه بصدور الفعل المباشري(1)، مع أنّه أبعد الاحتمالات لدى العرف والعقلاء، فتدبر.

في التمسك بالروايات على فساد المعاملة المنهي عنها

ثمّ إنّّه قد يتمسك(2) بروايات لإثبات الفساد لو تعلّق النهي بعنوان المعاملة:

منها: صحيحة زرارة المروية في نكاح العبيد والإماء عن أبي جعفر عليه السلام

قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذاك إلى سيّده، إن شاء أجازته، وإن شاء فرّق بينهما» قلت: أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا يحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازته فهو له جائز»(3).

ومنها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأةً بغير إذنه، فدخل بها، ثمّ أطلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه، إن شاء فرّق بينهما...» إلى أن قال: فقلت لأبي جعفر: فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر: «إنّما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيّده، ولم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه»(4).

ص: 144

-
- 1- مطرح الأنظار 1: 753 - 754.
 - 2- الوافية في أصول الفقه: 104.
 - 3- الكافي 5: 478/3؛ وسائل الشيعة 21: 114، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب 24، الحديث 1.
 - 4- الكافي 5: 478 / 2؛ وسائل الشيعة 21: 115، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب 24، الحديث 2.

بتقريب: أنّ الظاهر منهما أنّ النكاح لو كان معصية الله لكان باطلاً، وإنّما نفى الصغرى.

وربّما يستشكل (1) بأنّ عصيان السيّد عصيان الله؛ لحرمة مخالفته شرعاً، فكيف قال: «إنّما عصى سيّده ولم يعص الله»؟

فهرب كلّ مهرباً، ولم يأتوا بشيء مقنع غير مخالف للظاهر.

والتحقيق أنّ يقال: إنّ مورد السؤال والجواب النكاح بما له من المعنى المتعارف؛ أي ما صنعه العبد بلا إذن مولاه، ومع ذلك أنّه عصيان سيّده، وليس بعصيان الله: أمّا عصيان السيّد، فلاّ أنّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بلا إذنه مخالفة لسيّده، وخروج عن رسم العبودية، وأمّا عدم كون النكاح عصيان الله تعالى، فلاّ أنّ ما حرّم الله تعالى على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه، ومتعلّق النهي هذا العنوان، ولا يكاد يتجاوز عنه إلى عنوان آخر كالنكاح والطلاق.

فالتزويج الخارجي مصداق لعنوان محرّم هو مخالفة المولى، وعنوان غير محرّم بل محلّل هو النكاح، فالتزويج بعنوانه حلال ليس بمحرّم، ولا تسري حرمة مخالفة المولى إلى ذلك العنوان في وعاء من الأوعية، وإنّما يتحد مصداق النكاح مع مصداق المخالفة في الخارج الذي لم يكن ظرف تعلّق الحكم، كما مرّ الكلام فيه (2) في باب الاجتماع وفي النذر المتعلّق بالنافلة.

ويشهد على ذلك قوله في الرواية الثانية: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّه في

ص: 145

1- الفوائد الحائرية: 176؛ قوانين الأصول 1: 162 / السطر 4؛ مطرح الأنظار 1: 757.

2- تقدّم في الصفحة 94 - 95.

أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر: «إنما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، إنما عصى سيّده»، ترى كيف صرّح بأن أصل النكاح شيء حلال ليس بمعصية الله، ومع ذلك عصى سيّده؛ أي في النكاح، فالتزويج عصيان السيّد، ومخالفة السيّد عصيان لله، وهي بعنوانها غير النكاح، وإن اتّحداً خارجاً.

ويشهد له أيضاً تعليقه بأن ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه ممّا تعلق الحرمة بنفس الطبيعة، ووجه الافتراق ليس إلا ما ذكرنا.

ويشهد أيضاً له صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصٍ لله؟ قال: «عاصٍ لمولاه». قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعّم أنّه حرام، وقل له: أن لا يفعل إلاّ بإذن مولاه»⁽¹⁾. ترى كيف صرّح بعدم حرمة التزويج، ومع ذلك نهاه عن إتيانه بلا إذن مولاه، وليس له وجه إلا ما تقدّم من أن النكاح ليس بحرام، لكن إتيانه منطبق عنوان آخر محرّم؛ هو مخالفة المولى.

تذنيب: في دعوى دلالة النهي على الصّحة

حُكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصّحة⁽²⁾؛ لأنّ النهي زجر عن إتيان المبعوض، ومع عدم قدرة المكلف يكون لغواً، فالنكاح في العدّة

ص: 146

-
- 1- الكافي 5: 478 / 5؛ وسائل الشيعة 21: 113، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب 23، الحديث 2.
 - 2- أنظر المحصول في علم أصول الفقه 2: 456؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: 211 - 212.

وصوم يوم النحر ممّا لا يمكن للمكّلف إتيانهما، يكون النهي عنهما لغواً؛ لتعلّقه

بأمر غير مقدور.

فأجاب عنه المحقّق الخراساني في المعاملات: بأنّ النهي عن المسبّب أو التسبّب يدلّ على الصّحة؛ لاعتبار القدرة في متعلّقه، وأمّا إذا كان عن السبب فلا؛ لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً(1)، انتهى.

ولا يخفى: أنّ نظرهما إلى المعاملات العقلائية على ما هي رائجة بينهم لولا نهي الشارع، فإيقاع السبب - بما أنّه فعل مباشري - ليس معاملة، ولا مورد نظرهما، ولا متعلّقاً لنهي في الشريعة في مورد من الموارد.

وإدعى بعض المدقّقين سقوط قولهما على جميع التقادير بما حصّله: أنّ ذات العقد الإنشائي غير ملازم للصّحة، فمقدوريته لذاته لا ربط لها بمقدوريته من حيث هو مؤثّر فعلي، وإيجاد الملكية عين وجودها حقيقةً، غيرها اعتباراً، والنهي عنه وإن دلّ عقلاً على مقدوريته لكن لا يتّصف هو بالصّحة؛ لأنّ الاتّصاف إن كان بلحاظ حصول الملكية فهي ليست أثراً له؛ لأنّ الشيء ليس أثراً لنفسه، وإن كان بلحاظ الأحكام المترتبة على الملكية المعبر عنها بآثارها، فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى موضوعه، لا المسبّب إلى سببه ليتّصف بلحاظه بالصّحة(2)، انتهى.

وأنت خبير بأنّ محطّ نظرهما هو النهي المتعلّق بالمعاملة على نحو

ص: 147

1- كفاية الأصول: 228.

2- نهاية الدراية 2: 407 - 408.

أوجدها العقلاء - أي العقد المتوقع ترتب المسبب عليه - فلا يرد عليهما

هذا الإشكال.

ولو سلم تعلق النهي بإيجاد الملكية فلا محالة يكون إيجادها مقدوراً، كما اعترف به المستشكل. فمقدوريته كاشفة عن صحة المعاملة، لا عن صحة الإيجاد حتى يقال: إنه لا يتصف بها، فالحقّ معهما إذا أحرز أنّ النهي تكليفي لا إرشادي، وإلا فظهوره في الفساد لا ينبغي أن ينكر.

هذا إذا لم نقل بأنّ النهي إذا تعلق بمعاملة لأجل مبغوضية ترتيب الآثار المطلوبة عليها يدلّ على الفساد في نظر العقلاء، وإلا فيصير نظير الإرشاد إلى الفساد، تدبّر.

وأما العبادات: فكلامهما فيها خالٍ عن التحصيل على أيّ تقدير:

أما على قول الأعمى، فواضح.

وأما على الصحيح فهو أيضاً كذلك؛ لأنّ الصحيح لم يكن قائلاً بالصحيح حتى من قبل الشروط الآتية من قبل الأمر على ما قيل.

وأما لو قلنا بالصحة الفعلية؛ فلأنّ العبادة تتقوم بالأمر أو الملاك، وشيء منهما لا يتعلّق مع النهي: أمّا الأمر فواضح؛ لأنّ العنوان واحد، [وأما الملاك] فلا

يمكن أن يكون عنوان واحد مبغوضاً ومحبوياً وذا صلاح وفساد، فلا يجتمع النهي مع الصحة الفعلية مطلقاً.

ص: 148

تنبيه في حكم تعلق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها

قد مرّ الكلام في تعلق النهي بنفس العبادة كائنة ما كانت (1)، فبعد البناء على فسادها بتعلقه بها، فهل يوجب تعلقه بجزئها أو شرطها أو وصفها اللازم أو المفارق فسادها أم لا ؟

ومحطّ البحث: هو اقتضاء الفساد من هذه الحيثية لا الحيثيات الأخر، مثل تحقّق الزيادة في المكتوبة، أو كون الزائد المحرّم من الكلام الآدمي، إلى غير ذلك ممّا هو أجنبيّ عن محلّ الكلام.

ولا يخفى أنّ كلام المحقّق الخراساني في الأمر الثامن من المقدمات (2) لا يخلو من اضطراب.

والتحقيق: عدم إيجاب الفساد مطلقاً:

أمّا الجزء: فلأنّ حرمة لا توجب حرمة العبادة المشتملة عليه ولا أجزائها الأخر بالضرورة، ومحلّ الكلام ما إذا تعلق بالجزء، لا ما إذا تعلق لأجله بالكلّ. وما يقال: من أنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالإضافة إليه بشرط لا (3)، ممنوع؛ لعدم [قيام] دليل عليه، مع أنّه خارج عن محلّ البحث.

وأمّا الوصف اللازم كالإجهار بالقراءة، فلأنّ عنوان الصلاة مع القراءة يخالف

ص: 149

1- أي: ولو كانت جزءاً أو شرطاً أو غيرهما. [منه قدّس سرّه]

2- كفاية الأصول: 222.

3- فوائد الأصول ((تقريرات المحقّق النائيني)) الكاظمي 1: 465.

عنوان الإجهار بها، ومعلوم أنّ الإجهار بها غير القراءة جهراً، ومحطّ البحث هو الأوّل، ولا مانع من تعلق الأمر بعنوان القراءة أو الصلاة مع القراءة، وتعلق النهي

بإجهارها في الصلاة؛ فإنّهما عنوانان غير مأخوذ أحدهما في الآخر، وإضافة الإجهار إلى القراءة من قبيل زيادة الحدّ على المحدود، واتّحادهما خارجاً غير مضرّ، كما مرّ في باب الاجتماع(1).

ولا يخفى: أنّ المراد بالوصف اللازم ليس بوجه لا تكون مندوحة في البين؛ ضرورة امتناع تعلق الأمر بشيء والنهي بلازمه الغير المنفكّ عنه، بل المراد منه كلزوم الجهر للقراءة؛ حيث لا يمكن سلبه عنها مع بقائها، وإن أمكن إيجادها في ضمن صنف آخر.

ومما ذكرنا ظهر حال الوصف الغير اللازم.

وأما الشرط: كما لو تعلق الأمر بالصلاة متسترّاً، وتعلق النهي بالتسترّ في

الصلاة بوجه خاصّ أو شيء خاصّ، لا- النهي عن التسترّ فيها مطلقاً؛ فإنّه ممتنع مع الأمر بها متسترّاً، وكيف كان، فلا يلزم من النهي عن التسترّ الخاصّ مبغوضية الصلاة، ومبغوضية التسترّ بنحو خاصّ لا تنافي محبوبة الصلاة متسترّاً، فإنّ التقيّد بالتسترّ المأخوذ فيها أمر عقلي ليس كالأجزاء، فيمكن أن يتقرّب بالصلاة مع التسترّ بستر منهيّ عنه، ولا يلزم اجتماع المبغوض والمحجوب.

هذا كلّّه بحسب حكم العقل دون الاستظهار من الأدلّة، فلا مضايقة في دلالتها على الفساد أحياناً.

ص: 150

1- تقدّم في الصفحة 111.

المقصد الثالث في المفاهيم

إشارة

وفيه مقدمة وفصول:

ص: 151

قد عرّف المفهوم بتعاريف لا داعي لذكرها والنقض والإبرام في أطرافها، لكن لا بدّ من التنبيه على أمر: وهو أنّ المفهوم على بعض الوجوه من مسلك المتأخرين (1) القائلين باستفادته من دلالة أداة الشرط أو القضية الشرطية وضعاً أو إطلاقاً على العلّة المنحصرة، يكون من اللوازم البيّنة للمعنى الموضوع له أو المفهوم من القضية المنطوقة؛ لأنّ العلّة المنحصرة وإن لم تكن بمفهومها الاسمي مدلولاً عليها في القضية؛ ضرورة أنّ معاني الأداة حرفية، لكن دلت أداة الشرط - على فرض إفادة المفهوم - على تعليق الجزاء على العلة المنحصرة، ولازمه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون الدلالة على الحصر لفظية بناءً على الوضع له، وعلى المفهوم دلالة التزامية.

وأما على مسلك القدماء - على ما نسب إليهم بعض أجلة العصر (2) - من أنّ

ص: 153

1- يأتي في الصفحة 159.

2- لمحات الأصول: 225 - 226.

المفهوم مستفاد من وجود القيد، وأنّ الظاهر من إتيان القيد بما أنّه فعل اختياري

للمتكلم دخالته في الموضوع، وأنّه مع انتفائه ينتفي الحكم؛ فتكون دلالة عليه بغير الدلالات اللفظية الالتزامية، كما هو كذلك عند المتأخرين بناءً على استفادة الحصر من الإطلاق، وسيُتضح الفرق بينهما.

ويمكن انطباق تعريف الحاجبي على كلّ من المسلكين، فإنّه عرّف المنطوق بما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم بما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق(1).

فيمكن أن يقال: أراد من دلالاته في محلّ النطق دلالة المطابقة، أو هي مع التضمّن، ومن دلالاته لا في محلّه دلالة الالتزام؛ حيث إنّ اللفظ دلّ على اللازم بواسطة دلالاته على المعنى المطابقي، مع عدم كون الدلالة عليه في محلّ النطق، فإذا أخبر المتكلم بأنّ الشمس طالعة، دلّ لفظه على طلوع الشمس في محلّ النطق؛ أي كان لفظه قابلاً للمعنى المطابقي، ودلّ على وجود النهار مع عدم النطق به.

أو يقال: أراد من محلّ النطق الدلالات اللفظية مطلقاً، ومن غيره دلالة اللفظ بما أنّه فعل اختياري للمتكلم على دخالته في موضوع الحكم، فدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

وأنت خبير بأنّ ظاهر الحاجبي هو الأوّل، ولهذا يمكن أن يكون مراد القدماء أيضاً موافقاً للمتأخرين، مضافاً إلى بعد دعواهم استفادة المفهوم من صرف وجود القيد، مع كونه ظاهر الفساد.

ص: 154

1- شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: 306.

وبالجملة: في صحّة النسبة المتقدّمة إلى القدماء تردّد.

وكيف كان، فالمفهوم هو قضية غير مذكورة مستفادة من المذكورة، وهذا ينطبق على المسلكين؛ فإنّ طريق الاستفادة قد يكون بدلالة اللفظ، وقد يكون بأصل عقلائي كما سيجيء (1).

ثمّ إنّ كون المفهوم من صفات الدلالة أو المدلول ربّما يكون بحسب الاعتبار والإضافة، فالدلالة على المعنى المطابقي دلالة منطوقية، وعلى الالتزامي مفهومية، وكذا في جانب المدلول؛ فإنّه إمّا منطوق يفهم من محلّ النطق أو مفهوم، وإن كان الأشبه كونه من صفات المدلول.

ثمّ إنّ النزاع صغروي على كلا المسلكين:

أمّا على مسلك المتأخّرين: فلأنّ النزاع في أنّ القضية الشرطية مثلاً، هل تدلّ على المفهوم لأجل دلالتها على انحصار العلة أم لا؟ وأمّا بعد فرض الدلالة فلا إشكال في حجّيته.

وأمّا على المسلك المنسوب إلى القدماء: فقد يقال: إنّه كبروي؛ فإنّ المفهوم

على هذا لمّا لم يكن في محلّ النطق وليس من المدلولات اللفظية، يقع النزاع في أنّه هل يمكن الاحتجاج عليه أو لا يمكن؛ لأجل عدم النطق به، فإذا قال: «إذا جاءك زيد فأكرمه» يفهم منه: أنّه إذا لم يجئ لا يجب الإكرام، لكن لا يمكن الاحتجاج على المتكلّم بأنك قلت كذا، وإذا قيل له: ما فائدة القيد؟ له أن يعتذر بأعدار (2).

ص: 155

1- يأتي في الصفحة 157.

2- لمحات الأصول: 224 و225.

أقول: النزاع عليه صغروي أيضاً؛ لأنَّ القائل بالمفهوم يدّعي أن إتيان القيد الزائد يدلّ بما أنّه فعل اختياري على كون القيد ليس إلاّ موضوع الحكم، ومع عدمه لا ينوب منابه شيء، والمنكر إنّما ينكر هذه الدلالة لا حجّيتها بعد تسليم الدلالة، كما هو ظاهر استدلال النافين من نفي الدلالات، بل ظاهر كلام السيّد المرتضى أيضاً؛ فإنّ قوله: «إنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر» (1) ظاهر في أنّ الاستفادة من الشرط دخالته، لا عدم دخالة شرط آخر حتّى يفيد المفهوم، فهو ينكر المفهوم لا حجّيته بعد ثبوته، كما يظهر منه: أنّ مدّعي المفهوم يدّعي دلالة الكلام على عدم نيابة قيد آخر مناب القيد المذكور، وهو عين مسلك المتأخّرين، فتدبرّ.

ص: 156

1- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 406.

هل الجمل الشرطية تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء مع الخلوّ عن القرينة؟ فيها خلاف:

قد نسب إلى المتقدمين: أنّ النكتة الوحيدة في دلالة القضايا على المفهوم شرطية كانت أو وصفية أو غيرهما، هي شيء واحد غير مربوط بالدلالات اللفظية كما تقدّم (1)، مع التردد في صحّة النسبة.

وتوضيحه: أنّ الأصل العقلاني في كلّ فعل صادر من شاعر مختار - ومنه الكلام بما أنّه فعله - الحمل على أنّه صدر لغرض لا لغواً.

ثمّ في الكلام أصل آخر وهو صدوره للتفهيم لا لغرض آخر؛ لأنّه آتته، واستعماله لغيره خلاف الأصل، ثمّ بعد ذلك لو شكّ في الاستعمال الحقيقي يحمل عليه.

ولا إشكال في جريان الأصل العقلاني في القيود الزائدة في الكلام، فإذا شكّ في قيد أنّه أتى به لغواً أو لغرض يحمل على الثاني، وإذا شكّ أنّه للتفهيم أو غيره

ص: 157

حمل على الأول. وما يكون القيود آلة لتفهيمه هو دخالتها في الموضوع، وأن جعله مقيداً لأجل كون الموضوع هو الذات مع القيد، وهذا ليس من قبيل الدلالات اللفظية كما مرّ، فتحصّل من ذلك: أنّ إتيان القيد يدلّ على دخالته في الحكم، فينتفي عند انتفائه، من غير فرق بين الشرط والوصف وغيرهما. هذا حاصل ما قرّر بعض الأجلة⁽¹⁾.

وأنت خبير بأنّ ذلك لا يفيد ما لم يضمّ إليه شيء آخر، وهو أنّ عدم الإتيان بشيء آخر في مقام البيان يدلّ على عدم القرين له، وبه يتمّ المطلوب، وإلاّ فصرف عدم لغوية القيود لا يدلّ على المفهوم ما لم تقد الحصر. فإثبات المفهوم إنّما هو بإطلاق الكلام، وهو أحد الطرق التي تشبّث بها المتأخرون ممّا يأتي تقريره والجواب عنه، ومحصله:

أنّ غاية ما يقتضي الدليل المذكور أنّ القيد دخيل في الحكم، وليس الحكم متعلّقاً بذات الموضوع بلا قيد، وإلاّ لزم اللغوية، وأنّ الموضوع مع هذا القيد تمام

الموضوع للحكم، فيترتّب على المقيّد به الحكم بلا انتظار قيد آخر، وهو مقتضى الإطلاق؛ أي عدم التقيّد بقيد آخر.

وأما عدم تعلق سنخ هذا الحكم بموضوع آخر - وهو ذات الموضوع مع قيد آخر - فلا يكون مقتضى إتيان القيد، ولا إطلاق الموضوع.

مثلاً: قوله: «إذا بلغ الماء قدر كُرّ لا ينجسه شيء»⁽²⁾ يدلّ باعتبار التقيّد

ص: 158

1- لمحات الأصول: 228.

2- راجع وسائل الشيعة 1: 158، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و2 و5 و6.

بالكّر [على] أنّ ذات الماء ليست موضوعة للحكم، وإلاّ لكان القيد لغواً، وأنّ

هذا الموضوع المقيد تمام الموضوع للحكم، ولا يكون قيد آخر دخيلاً فيه، وإلاّ كان عليه البيان.

وأما عدم نيابة قيد آخر عن هذا القيد، وعدم صدور حكم آخر سنخه متعلّقاً بالجاري أو النابع، فلا يكون مقتضى التقييد، ولا مقتضى الإطلاق. وسيأتي تتمّة له عن قريب إن شاء الله.

وأما المتأخرون فقد ذكروا وجوهاً كلّها مخدوشة، مثل التبادر (1)، والانصراف (2). ولا يخفى ما فيهما.

ومثل التمسك بإطلاق أداة الشرط لإثبات الانحصار، كإطلاق صيغة الأمر لإثبات الوجوب النفسي التعييني (3).

وقد مرّ الإشكال في المقيس عليه (4)، ويرد نظيره هاهنا، مع أنّ القياس مع الفارق.

والتمسك بإطلاق الشرط؛ بتقريب: أنّه لو لم يكن بمنحصر لزم تقييده؛ ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثار وحده أو مطلقاً، وقضيّة إطلاقه أنّه يؤثّر كذلك مطلقاً (5).

وفيه: أنّ ذلك ليس قضيّة الإطلاق؛ فإنّها - كما مرّ - ليست إلاّ أنّ ما جعل

ص: 159

1- الفصول الغروية: 147 / السطر 27؛ أنظر كفاية الأصول: 232.

2- معالم الدين: 78؛ قوانين الأصول 1: 175 / السطر 15.

3- أنظر كفاية الأصول: 232 - 233.

4- تقدّم في الجزء الأول: 223.

5- أنظر مطارح الأنظار 2: 26؛ كفاية الأصول: 233.

شرطاً هو تمام الموضوع لإناطة الجزاء به، وإلا لكان عليه بيانه، كما هو الحال

في جميع موارد الإطلاق.

وبعبارة أخرى: أن الإطلاق في مقابل التقييد، ودخالة شيء آخر في موضوع الحكم وكون شيء آخر موضوعاً للحكم أيضاً، لا يوجب تقييداً في الموضوع بوجه.

وأما قضية الاستناد الفعلي إلى الموضوع مع عدم كون قرين له قبله وبعده فهو شيء غير راجع إلى الإطلاق والتقييد؛ فإن الاستناد واللا استناد في الوجود الخارجي بالنسبة إلى المقارنات الخارجية، غير مربوط بمقام جعل الأحكام على العناوين؛ فإن في ذلك المقام لم يكن الدليل ناظراً إلى كيفية الاستناد في الوجود، فضلاً عن النظر إلى مزاحماته فيه.

وكيف كان، فالإطلاق غير متكفل بإحراز عدم النائب، وإن كان كفيلاً بإحراز عدم الشريك؛ أي التقييد الآخر.

ولو فرض إحراز كون المتكلم بصدد بيان العلة المنحصرة أو الموضوع المنحصر، فهو غير مربوط بمفهوم الشرط، بل مع هذا يفهم الحصر مع اللقب أيضاً، لكنه لأجل القرينة لا لأجل المفهوم المورد للنزاع.

ومما ذكرنا يظهر الإشكال فيما تمسك به بعض الأعظم، وهو إطلاق الجزاء - بعد الإشكال على جواز التمسك بإطلاق الشرط، تارة: بأن مقدمات الحكمة إنما تجري في المجعولات الشرعية، والعلية والسببية غير مجعولة. وأخرى: بما استشكل غيره أيضاً - فقال ما حاصله:

إن مقدمات الحكمة تجري في ناحية الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما

جعل في القضية من الشرط مع كونه في مقام البيان، ويحرز كونه في مقامه من تقييد الجزاء بالشرط. ودعوى كونه من هذه الجهة في مقام البيان لا تسمع، وإلا لأنسدّ باب التمسك بالإطلاق. ومقتضى كونه في مقامه، وعدم تقييد الجزاء بقيد آخر، هو أنّ الجزاء مترتب على ذلك الشرط فقط من دون أن يشاركه شرط آخر، أو ينوب عنه (1)، انتهى.

وأنت خبير بما فيه بعد الإحاطة بما تقدّم آنفاً، فلا نعيده.

وأما الإشكال في إطلاق الشرط من أجل انحصار جريان المقدمات بالمجعولات الشرعية، ففيه: - مضافاً إلى منع عدم مجعولية السببية والعلية على ما حقّقنا في محلّه (2) - أنّ إجراءها لا ينحصر بها، بل الغالب جريانها في غيرها ممّا له أثر شرعي؛ مثلاً: إذا قال: «إن ظهرت فأعتق رقبة»، وشكّ في اعتبار قيد في الرقبة، تجري المقدمات في نفس الرقبة التي جعلت موضوع الحكم، وكذا لو شكّ في كيفية العتق يتمسك بإطلاق المادة لرفع الشكّ، مع عدم كونها مجعولين شرعاً.

فكما يقال في مثل ما ذكر: إنّ ما جعل موضوعاً أو متعلّقاً هو تمامهما، وإلا لكان عليه البيان، فكذا يقال في المقام: لو كان شيء آخر دخيلاً في الشرط لكان عليه البيان، وهذا غير مربوط بجعل العلية والسببية.

وهنا وجه آخر لإثبات الانحصار تمسك به بعضهم، وهو: أنّ مقتضى

ظاهر الشرطية أن يكون المقدم - بعنوانه الخاص - علّة، ولو لم تكن العلة

ص: 161

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 481 - 484.

2- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 75.

منحصرة لزم استناد التالي إلى الجامع بينهما، وهو خلاف ظاهر الترتب على المقدم بعنوانه(1).

وفيه أولاً: أن استفادة العلية من القضية الشرطية في محل المنع، بل لا يستفاد منها إلا نحو ارتباط بين المقدم والتالي ولو كان على نحو الاتفاق؛ مثلاً: لو فرض مصاحبة الصديقين غالباً في الذهاب والإياب، صح أن يقال: «إن جاء أحدهما يجيء الآخر» من غير ارتكاب تجوز وتأول بلا إشكال. نعم لا يصح استعمال الشرطية فيما لا ربط بينهما بلا تأول، مثل ناهقية الحمار وناطقة الإنسان، فلا تستفاد العلية حتى يقال ذلك.

وثانياً: أن العلية والمعلولية في المجعولات الشرعية ليست على حذو التكوين؛ من صدور أحدهما من الآخر؛ حتى يأتي فيها القاعدة المعروفة، فيجوز أن يكون الكثر بعنوانه دخيلاً في عدم الانفعال، والجاري والمطر بعنوانهما، كما هو كذلك. فقياس التشريع بالتكوين باطل ومنشأ لاشتباهاً كثيرة.

وثالثاً: أن لجريان القاعدة مورداً خاصاً وشروطاً، وما نحن فيه ليس بمورده.

ورابعاً: أن طريق استفادة الأحكام من القضايا هو الاستظهارات العرفية، لا الدقائق الحكمية.

بقي أمور:

ص: 162

الأمر الأول في الإشكال فيما إذا كان مفاد الجزاء معنى حرفياً

لا إشكال في انتفاء شخص الحكم بانتفاء شرطه أو قيده عقلاً، من غير أن يكون لأجل المفهوم. فإذا وقف على أولاده العدول، أو إن كانوا عدولاً، فانتفاؤه مع سلب العدالة ليس للمفهوم، بل لعدم الجعل لغير مورده.

كما أنه لا إشكال - فيما إذا كان مفاد الجزاء حكماً كلياً، كقوله: «إذا

جاء زيد يكون إكرامه واجباً» ممّا عبّر عنه بالمعنى الاسمي - في أن انتفائه لأجل المفهوم.

لكن وقع الإشكال في مثل: «إذا جاء فأكرمه» ممّا يكون الجزاء معنى حرفياً، فقبل بعدم دخوله في محلّ النزاع؛ لأنّ انتفاء الإنشاء الخاصّ بانتفاء بعض القيود عقلي(1).

ودفعه المحقّق الخراساني: بأنّ معاني الحروف كليّات(2). وقد سبق في بابها أن الموضوع له في مطلق الحروف خاصّ(3).

ولكن مع ذلك يمكن دفع الإشكال: بأنّ ظاهر القضايا بدوياً وإن كان تعليق الوجوب على الشرط، لكن حكم العقل والعقلاء في مثل تلك القضايا أن لطبيعة المادّة مناسبة مع الشرط تكون سبباً لتعلّق الهيئة بها، فيكون الإيجاب المتعلّق

ص: 163

1- أنظر مطارح الأنظار 2: 38.

2- كفاية الأصول: 237.

3- تقدّم في الجزء الأول: 40.

بالمادّة في الجزاء متفرّجاً على التناسب الحاصل بينها وما يتلو أداة الشرط، فإذا قال: «إن أكرمك زيد أكرمه» يفهم العرف والعقلاء منه أنّ التناسب الواقعي بين إكرام زيد إيتاه وإكرامه دعا المولى لإيجابه عند تحقّقه، فالإيجاب متفرّج على التناسب الواقعي، وإلا كان لغواً، فإذا فرض دلالة الأداة على انحصار العلّة تدلّ على أنّ التناسب بينهما يكون بنحو العلّة المنحصرة، ففي الحقيقة يكون التناسب بين طبيعة ما يتلو أداة الشرط ومادّة الهيئة، فإذا دلّت الأداة على الانحصار تتمّ الدلالة على المفهوم، وإن كان مفادها جزئياً.

ولك أن تقول: إنّ الهيئة وإن كانت جزئية، لكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصية، وجعل الشرط علّة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعته، فبانتفائه ينتفي طبيعي الوجوب.

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فبناءً على ظهور الشرطية في المفهوم يقع التعارض بينهما إجمالاً فهل التعارض بين المنطوقين أولاً وبالذات، أو بين مفهوم كلّ منهما ومنطوق الآخر؟

الظاهر هو الأول، سواء قلنا بأنّ المتبادر من الشرطية هو العلّية المنحصرة، أو قلنا بانصرافها إليها، أو بأنّ ذلك مقتضى الإطلاق:

أمّا على الأول: فلأنّ حصر العلّية بشيء ينافي إثباتها لشيء آخر، فضلاً عن حصرها به؛ ضرورة التنافي بين قوله: «العلّة المنحصرة للقصر خفاء الأذان»، وقوله: «العلّة المنحصرة له خفاء الجدران».

وكذا لو قلنا بانصرافها إلى العلّة المنحصرة، فيقع التعارض بينهما لأجله.

وكذا على الأخير؛ لوقوع التعارض بين أصالتي الإطلاق في الجملتين.

ثمّ بعد وقوع التنافي بينهما يقع الكلام في التوفيق بينهما:

فنعول: تختلف كيفية التوفيق باختلاف المباني في استفادة المفهوم:

فلو قلنا: بأنّ استفادة الحصر تكون لأجل الوضع، فيقع التعارض بين أصالتي الحقيقة في الجملتين، ومع عدم الترجيح - كما هو المفروض - تصيران مجملتين؛ لعدم ترجيح بين المجازات. وكون العلّة النائمة أقرب إلى المنحصرة واقعاً، لا يكون مرجحاً في تعيينه؛ لأنّ المعين له هو الأنس الذهني بحيث يرجع إلى الظهور العرفي.

وإن قلنا: بأن استفادته لأجل الانصراف، فحينئذٍ إن قلنا: بأن الأداة موضوعة للعلّة التامة ومنصرفة إلى المنحصرة، فمع تعارض الانصرافين تكون أصالة الحقيقة في كلّ منهما محكمة بلا تعارض بينهما. وكذا لو قلنا بوضعها لمطلق اللزوم، أو الترتب، أو غيرهما.

وإن قلنا: بأن استفادته مقتضى الإطلاق، فحينئذٍ إن قلنا: بأن الأداة موضوعة للعلّة التامة، فمع تعارض أصالتي الإطلاق يؤخذ بأصالة الحقيقة بلا- تعارض بينهما. وإن قلنا: بأن العلية التامة أيضاً مستفادة من الإطلاق، فمقتضى إطلاق قوله: «إذا خفي الأذان فقصر» (1) هو عدم الشريك وعدم العديل، فإذا ورد: «إذا خفي الجدران فقصر» (2)، فكما يحتمل أن يكون خفاء الجدران قيداً لخفاء الأذان، يحتمل أن يكون عدلاً له، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق؛ أي من جهة نفي الشريك ومن جهة نفي العديل، ومع عدم المرجح يرجع إلى الأصول العملية.

لكن لأحد أن يقول: إن العلم الإجمالي بورود قيد - إمّا على الإطلاق من جهة نفي الشريك، وإمّا عليه من جهة نفي البديل - منحلّ بالعلم التفصيلي بعدم انحصار العلة، إمّا لأجل تقييد الإطلاق من جهة البديل، وإمّا من جهة تقييده لأجل الشريك الرافع لموضوع الإطلاق من جهة البديل، فيشكّ في تقييد الإطلاق من جهة الشريك بدوّاً، فيتمسك بأصالة الإطلاق.

اللهمّ إلا أن يقال: إن العلم الإجمالي بورود قيد - إمّا على الإطلاق من جهة

ص: 166

1- راجع وسائل الشيعة 8: 470، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب 6.

2- نفس المصدر.

الشريك، أو من جهة العديل - مؤد للعلم التفصيلي بعنوان الآخر، وهو عدم انحصار العدة، وفي مثله لا يعقل الانحلال؛ لأن العلم التفصيلي معلول للعلم الإجمالي الفعلي، فكيف يمكن أن يكون رافعاً له؟! !

وإن شئت قلت: إنَّ الانحلال - أينما كان - يتقوم بالعلم التفصيلي بأحد الأطراف والشك في الآخر، كما في الأقل والأكثر، وفيما نحن فيه لا يكون كذلك؛ لأنَّ العلم الإجمالي محفوظ، ومنه يتوّد علم تفصيلي آخر، وفي مثله يكون الانحلال محالاً، فيجب الرجوع إلى قواعد آخر.

هذا حال كل من الدليلين مع صاحبه، فهل يدلّان على عدم مدخلية شيء آخر شريكاً معهما، أو عديلاً لهما؟

الظاهر ذلك لو قلنا: بأنَّ الدلالة على المفهوم وكذا الدلالة على الاستقلال بالإطلاق؛ للزوم رفع اليد عن أصالة الإطلاق بمقدار الدلالة على القيد، بخلاف ما لو قلنا: إنّها بالوضع أو الانصراف؛ لعدم الدليل عليه بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي والانصرافي.

إشارة

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فهل [يلزم] الإتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط، أو يكتفى بإتيانه دفعة واحدة؟

ينبغي تقديم مقدمات:

الأولى: في تحرير محل النزاع

إنّ البحث قد يقع قبل الفراغ عن إحراز استقلال الشرط، كما إذا احتتمل أنّ الشروط ترجع إلى شرط واحد، ويكون كلّ جزءاً للسبب. وهذا ليس محطّ البحث في تداخل الأسباب والمسببات.

وقد يقع بعد الفراغ عن إحراز أنّ كلّ شرط مستقلّ لو لم يكن معه غيره، وشكّ في حال اجتماعها في التداخل وعدمه، كالجنابة والحيض والنفاس؛ فإنّ كلّاً منها سبب مستقلّ، ويقع البحث في حال اجتماعها في كفاية غسل واحد. وهذا هو محطّ الكلام في باب التداخل.

الثانية: في المراد من تداخل الأسباب والمسببات

المراد من تداخل الأسباب هو عدم اقتضاءها إلاّ جزءاً واحداً حال اجتماعها، فإذا اجتمع الجنابة والحيض وغيرهما لا تقتضي إلاّ غسلًا واحداً، فلا تكون تكاليف متعدّدة مجتمعة في مصداق واحد، بل يكون تكليف واحد وإن تعددت الأسباب؛ ولهذا يكون التداخل عزيمة لا رخصة.

والمراد من تداخل المستببات - بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب وأنّ كلّ سبب يقتضي مسبباً - أنّ الاكتفاء بمصداق واحد جائز في مقام الامتثال لإسقاط التكاليف العديدة. فحينئذٍ إن كانت العناوين المكلف بها قهرية الانطباق على المصداق وتكون من التوضّح لمي، يكون التداخل عزيمة، وإلاّ فرخصة.

الثالثة: في اختصاص النزاع بالماهية القابلة للتكثّر

محطّ البحث ما إذا كان الجزء ماهية قابلة للتكثّر كماهية الغسل والوضوء، وأمّا مع عدم قبول التكثّر فلا محيص عن التداخل، كقتل زيد، ومثله خارج عن محلّ النزاع.

وقد يقال: إنّ الجزء الغير القابل للتكثّر إن كان قابلاً للتقييد يكون داخلياً في النزاع، كالخيار القابل للتقييد بالسبب، كالتقييد بالمجلس والحيوان والعيب وغيرها، مع أنّه أمر واحد هو ملك فسخ العقد وإقراره، ومعنى تقييده بالسبب هو أنّه يلاحظ الخيار المستند إلى المجلس فيسقطه، أو يصلح عليه، ويبقى له الخيار المستند إلى الحيوان، وكالقتل لأجل حقوق الناس، فلو قتل زيد عمراً وبكراً وخالداً، فقتله قصاصاً وإن لم يقبل التعدّد إلاّ أنّه قابل للتقييد بالسبب؛ أي يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله لعمرو، فلو أسقط ورثة عمرو حقّ القود لم يسقط حقّ ورثة بكر وخالد(1)، انتهى.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ الخيار إذا كان واحداً غير قابل للتكثّر مع اجتماع الأسباب عليه، فلا يمكن إسقاطه من قبل أحدها وإبقاؤه من قبل غيره؛ لأنّ

ص: 169

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 491.

الإسقاط لا بدّ وأن يتعلّق بالخيار الجائي من قبيل كذا، ومع الوحدة لم يكن ذلك

غير الجائي من قبيل غيره.

وإن كان الخيار متعدّداً بالعنوان - بحيث يكون خيار المجلس شيئاً غير خيار

العيب - فيخرج عن محلّ البحث؛ أي تداخل الأسباب، وإن كان كلياً قابلاً للتكثّر فيرجع إلى الفرض الأوّل.

وكذا الحال في القتل؛ فإنّ حقّ القود إمّا واحد، فلا يمكن إسقاطه من قبل سبب وإبقاؤه من قبل الآخر، أو متعدّد عنواناً فيخرج عن محطّ البحث، أو كلياً قابل للتكثّر فيدخل في الفرض الأوّل.

ثمّ لا يخفى: أنّ عدم قبول القتل للتكثّر غير مربوط بعدم قبول حقّ القود له، والقائل خلط بينهما.

الرابعة: في إمكان التداخل وعدمه

لا بدّ قبل الدخول في المقصود من إثبات إمكان التداخل وعدمه:

أمّا إمكان التداخل - بمعنى اجتماع أسباب متعدّدة شرعية على مسبّب واحد - فلا إشكال فيه؛ لأنّ الأسباب الشرعية ليست من قبيل العلل التكوينية، فللشارع جعل إيجاب الوضوء عقيب النوم في صورة انفراده، وعقيب البول والنوم في صورة اجتماعهما، أو جعل السبب بناءً على جوازه.

والمعروف جواز اجتماع العلل التكوينية على معلول واحد بتأثير الجامع بينها فيه، وربّما يمثّل له بأمثلة عرفية، والتحقيق امتناعه، وفي الأمثلة خلط، وتحقيقه موكول إلى محلّه.

وأما عدم التداخل فقد يقال بامتناعه؛ لأنّ تعلق الوجوبين بالطبيعة المطلقة غير معقول، وتعلق الوجوب بفردين من الطبيعة تعاقباً غير معقول أيضاً، مثل: «إذا بليت فتوضاً» و«إذا نمت فتوضاً»؛ لأنّ تعلق الوجوب في الشرطية الأولى بالطبيعة، وفي الثانية بالطبيعة الأخرى، أو بالعكس، أو في الأولى بفرد منها، وفي الثانية بفرد آخر، أو بالعكس، ممتنع؛ لأنّ النوم قد يكون مقدماً على البول وقد يكون مؤخراً عنه، وليست القضيتان ناظرتين إلى حال الاجتماع، ولا يكون في البين قيد صالح لتقييد الطبيعة، ومعه لا محيص عن التداخل (1).

وفيه: أنّه إذا فرض ظهور القضيتين الشرطيتين في عدم التداخل، وأريد رفع اليد عنه لأجل عدم معقولية تقييد الجزاء بما ذكر، فلنا تصوير قيد آخر ولو لم يكن في الكلام؛ مثل التقييد بالوضوء من قبل النوم، ومن قبل البول، أو قيد آخر. وبالجملة: لا يجوز رفع اليد عن الظاهر حتى يثبت امتناع كافة القيود، وهو بمكان من المنع، فلا يجوز الالتزام بالتداخل لأجل هذه الشبهة.

ومما ذكرنا يظهر: أنّه مع ظهور الدليل لا يلزم إثبات الإمكان، بل مع عدم ثبوت الامتناع يؤخذ به.

الخامسة: في أنحاء تعدّد الشرط

إشارة

إنّ الشرط قد يكون متعدداً نوعاً ومختلفاً ماهية، مثل البول والنوم، فيقع البحث في أنّه مع تقارنهما أو تعاقبهما مع عدم تخلّل المسبّب بينهما، يتداخل الأسباب أو لا؟

ص: 171

وقد تكون ماهية واحدة ذات أفراد، فيقع البحث في أنه مع تعدد الفرد يتعدّد الجزاء أم لا ؟

والأقوال في المسألة ثلاثة: التداخل مطلقاً(1)، وعدمه كذلك(2)، والتفصيل بين تعدد الماهية نوعاً وتعدد الفرد مع وحدتها(3).

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في مقامين:

تداخل الأسباب والمسببات فيما إذا تعددت الأسباب نوعاً

المقام الأول: فيما إذا تعددت الأسباب نوعاً، كقوله: «إذا بليت فتوضاً» و«إذا نمت فتوضاً».

الاستدلال على عدم تداخل الأسباب

فعن العلامة في «المختلف» الاستدلال لعدم التداخل ب «أنه إذا تعاقب السببان

أو اقترنا، فإما أن يقتضيا مسببين مستقلين، أو مسبباً واحداً، أو لا يقتضيا شيئاً،

أو يقتضي أحدهما شيئاً دون الآخر، والثلاثة الأخيرة باطلة، فتعين الأول»(4).

وقال الشيخ الأعظم - على ما في تقريراته - : إن محصل الوجه المذكور ينحلّ إلى مقدمات ثلاث:

إحداها: دعوى تأثير السبب الثاني.

ص: 172

1- مشارق الشموس: 61 / السطر 31.

2- كفاية الأصول: 239 - 242.

3- السرائر 1: 258.

4- أنظر مطارح الأنظار 2: 58؛ مختلف الشيعة 2: 423 - 425.

الثانية: أن أثره غير أثر الأول.

الثالثة: أن تعدد الأثر يوجب تعدد الفعل.

ثم أطال النقض والإبرام بالنسبة إلى كل مقدمة، ويظهر منه وجوه من البيان

لإثبات كون السبب الثاني مستقلاً⁽¹⁾.

وقد أخذ المتأخرون كل طرفاً من كلامه لإثبات المطلوب:

كالمحقق الخراساني؛ حيث تشبث بأن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عنه، بيان لما هو المراد من الإطلاق، ولا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق؛ ضرورة أن ظهور الإطلاق معلق على عدم البيان، وظهور الشرطية في ذلك بيان، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً⁽²⁾.

نعم، قد أعرض عن هذا في هامش «الكفاية»⁽³⁾، وجعل الوجه تقديم العرف ظهور الشرطية على الإطلاق، وهو وجيه.

وكالمحقق النائيني؛ حيث تمسك بأن ظهور الجملة الشرطية وارد على الجزاء؛ لأن صيغة الأمر وضعت لطلب إيجاد الطبيعة، وأمّا الوحدة والكثرة فلا تكونان بدلالة لفظية أو عقلية، وإنما يحكم العقل بالاكتماء بواحد من الطبيعة؛ لأنها تتحقق بإتيانها، فلا موجب لإتيانها ثانياً، وهذا لا ينافي أن يكون المطلوب إيجادها مرتين؛ أي لو دلّ دليل على أن المطلوب متعدد

ص: 173

1- مطارح الأنظار 2: 59.

2- كفاية الأصول: 242.

3- كفاية الأصول: 242، الهامش 3.

لم يعارضه حكم العقل بأن امثال الطبيعة يحصل بإتيانها مرة، فظهور القضية

الشرطية في تأثير الشرط مستقلاً رافع لموضوع حكم العقل حقيقةً، فيكون وارداً عليه (1).

وقريب منه ما في تعليقات بعض المدققين على «الكفاية»: من أن البعث المتعلق بشيء يقتضي وجوداً واحداً منه، ولا يقتضي عدم البعث إلى وجود آخر، بل هو بالنسبة إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء، والبعث الآخر مقتضٍ لوجود آخر بنفسه، فلا تعارض بين المقتضي واللا مقتضي (2).

وكالمحقق الهمداني؛ حيث قال: إن مقتضى القواعد اللفظية سببية كل شرط للجزاء مستقلاً، ومقتضاه تعدد اشتغال الذمة بفعل الجزء، ولا يعقل تعدد الاشتغال إلا مع تعدد المشتغل به؛ فإن السبب الأول سبب تام في اشتغال ذمة المكلف بإيجاد الجزء، والسبب الثاني إن أثر ثانياً وجب أن يكون أثره اشتغالياً آخر؛ لأن تأثير المتأخر في المتقدم غير معقول، وتعدد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتاً ووجوداً غير معقول، وإن لم يؤثر يجب أن يستند إما إلى فقد المقتضي أو وجود المانع، والكل منتفٍ؛ لأن ظاهر القضية الشرطية سببية الشرط مطلقاً، والمحلّ قابل للتأثير، والمكلف قادر على الامتثال، فأَيّ مانع من التنجّز؟!

وقال أيضاً: ليس حال الأسباب الشرعية إلا كالأسباب العقلية، فكما أنه يمتنع عدم تحقق الطبيعة في ضمن فردين على تقدير تكرّر علّة وجودها

ص: 174

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 493.

2- نهاية الدراية 2: 427.

بشرط قابليتها للتكرار، فكذا يتعدّد اشتغال الذمة بتعدّد أسبابه(1).

وقريب منه ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في أواخر عمره، بعد بنائه على التداخل سالفاً(2).

هذه جملة من مهمّات كلماتهم؛ ممّا هي مذكورة في خلال كلمات الشيخ الأعظم(3).

والعمدة في المقام: النظر إلى أنّ ظهور القضية الشرطية في السببية المستقلّة أو الحدوث عند الحدوث، هل هو بالوضع أو بواسطة الإطلاق، وأنّ جعل ماهية تلو أداة الشرط بلا- تقيدها بقيد كما يكشف بالأصل العقلائي عن أنّها تمام الموضوع لترتب الجزاء عليه ولا يكون له شريك، كذلك يدلّ على أنّها مستقلّة في السببية؛ أي كان قبلها أو مقارنها شيء أو لا، تكون تلك الماهية مؤثّرة؟ وهذا هو المراد بالاستقلال والحدوث عند الحدوث هاهنا.

فإن قلنا بالأوّل فلما ذكره وجه، خصوصاً على مذهب الشيخ من أنّ الإطلاق معلق على عدم البيان مطلقاً(4). لكن لا أظنّ ارتضاءهم به، بل صريح بعضهم(5) كون دلالة الشرطية على العلية المستقلّة بالإطلاق، ولو ادّعى مدّع كونها بالوضع فهو بلا بينة.

ص: 175

1- مصباح الفقيه، الطهارة 2: 258 - 261.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 174، الهامش 1؛ الصلاة، المحقّق الحائري: 573.

3- تقدّم في الصفحة 172 - 173.

4- مطارح الأنظار 2: 67.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 488 - 489.

فحينئذٍ نقول: كما أنّ مقتضى إطلاق الشرطية في كلّ من القضيتين هو كون الشرط مستقلاًّ علّةً للجزاء، كذلك إطلاق الجزاء يقتضي أن تكون الماهية المأخوذة فيه - كالوضوء في المثال - تمام الموضوع لتعلّق الإيجاب بها، فيكون الموضوع في القضيتين نفس طبيعة الوضوء، فحينئذٍ يقع التعارض بين إطلاق الجزاء في القضيتين مع إطلاق الشرط فيهما، وبتبعه يقع التعارض بين إطلاق الشرطيتين، فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط - ويقال: إنّ كلّ شرط مع عدم تقدّم شرط آخر عليه أو تقارنه به، مستقلّ أو مؤثّر - وحفظ إطلاق الجزاء، وبين رفع اليد عن إطلاق الجزاء بتقييد ماهية الوضوء وحفظ إطلاق الشرط، ولا ترجيح بينهما؛ لأنّ ظهور الإطّاقين على حدّ سواء، فلا يمكن أن يكون أحدهما بياناً للآخر.

وتوهم تقديم ظهور الصدر على الذيل فاسد؛ لأنّه لو سلّم فإنّما هو بين صدر كلّ قضية وذيلها، لا ذيل قضية أخرى، ونحن الآن في بيان تعارض القضيتين.

وأما الكلام في سببية أفراد ماهية واحدة ممّا يجيء فيها ذلك فسيأتي عن قريب.

وممّا ذكرنا يظهر النظر في جلّ كلماتهم:

أما قضية تحكيم ظهور الشرط على إطلاق الجزاء فلما مرّ، سواء قلنا بأنّ الإطلاق معلق على عدم البيان، أو لا.

وأما قضية ورود ظهور الشرطية على حكم العقل؛ فلأنّ المعارضة كما عرفت إنّما هي بين إطلاق الجزاء وإطلاق الشرط؛ فإنّ الشرط كما يقتضي بإطلاقه أن يكون مستقلاًّ، كذلك الجزاء يقتضي بإطلاقه أن يكون متعلّق الوجوب نفس الماهية بلا قيد.

ومنه يظهر: أنّ التعارض بين المقتضيين، فقول القائل: إنّ اللامقتضي لا يتعارض مع المقتضي، كما ترى.

وكذا يظهر: أنّ ظهور القضية في اشتغال ذمّة جديدة ظهوراً إطلاقياً، فرع تحكيمه على إطلاق الجزاء، وهو ممنوع.

ففي جواب المحقّق الهمداني: أنّ عدم الاشتغال إمّا لعدم المقتضي، أو لوجود المانع، وكلّ منتفٍ.

قلنا: إنّ لوجود المانع، وهو إطلاق الجزاء المعارض مع إطلاق الشرط.

والعجب منه حيث تنبّه لذلك، وأجاب بما هو غير مقنع، فقال: «إنّ تقييد الجزاء إنّما نشأ من حكم العقل بعد استفادة السببية من الدليل، فإطلاق السبب منضمّاً إلى حكم العقل بأنّ تعدّد المؤثر يستلزم تعدّد الأثر بيان للجزاء، ومعه لا مجال للتمسك بإطلاقه، وليس المقام من قبيل تحكيم أحد الظاهرين على الآخر؛ حتّى يطالب بالدليل، بل لأنّ وجوب الجزاء بالسبب الثاني يتوقّف على إطلاق سببيته، ومعه يمتنع إطلاق الجزاء بحكم العقل، فوجوبه ملزوم لعدم إطلاقه»⁽¹⁾، انتهى.

وأنت خبير بما فيه؛ فإنّه مع اعترافه بأنّ وجوب الجزاء بالسبب الثاني إنّما هو بالإطلاق لا بالدلالة اللغوية، فأيّ معنى لتحكيم أحد الإطالقيين على الآخر؟!

والتخلّص من امتناع تعدّد المؤثر مع وحدة الأثر - بعد الغصّ عن عدم كون حكم العقل الدقيق مناطاً للجمع بين الأدلّة، وبعد الغصّ عن أنّ مثل ما نحن فيه ليس من قبيل التأثير التكويني - كما يمكن بما ذكره، يمكن برفع اليد عن إطلاق

ص: 177

1- مصباح الفقيه، الطهارة 2: 261.

الشرط عند اجتماعه مع شرط آخر، فالعقل إنّما يحكم باستحالة وحدة الأثر مع تعدّد المؤثّر، وحفظ إطلاق الشرطيتين وإطلاق الجزاء مستلزم للامتناع، فلا بدّ من التخلّص منه، وهو إمّا بتقييد الشرط، أو بتقييد الجزاء، ولا ترجيح بينهما.

وأما مقياسة العلل التشريعية بالتكوينية ففيها ما لا يخفى؛ لأنّ المعلول التكويني في تشخّصه ووجوده تابع لعلته، فلا محالة يكون في وحدته وكثرته كذلك، وأمّا الأسباب الشرعية فلم تكن بهذه المثابة؛ ضرورة أنّ النوم والبول لم يكونا مؤثّرين في الإيجاب والوجوب، ولا في الوضوء، فالقياس مع الفارق، ولا بدّ من ملاحظة ظهور الأدلّة، ومجرّد هذه المقياسة لا يوجب تقديم أحدهما على الآخر، بعد إمكان كون الوضوء مثلاً بلا قيد مأخوذاً في الجزاء، أو مقيداً.

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما قيل: «إنّ المحرّك الواحد يقتضي التحريك الواحد، والمتعدّد المتعدّد، كالعلل التكوينية»⁽¹⁾؛ فإنّ ذلك بمكان من الضعف؛ فإنّ المحرّك - أي البعث والأمر - إذا تعلّق بماهية بلا قيد فمع تعدّده لا يعقل التكرّر، بل لا توجب المحرّكات الكثيرة [نحو] ماهية واحدة إلاّ التأكيد، فقياس التشريع بالتكوين موجب لكثير من الاشتباهات، فلا تغفل.

لكن بعد اللتبّيا والتي لا شبهة في أنّ فهم العرف مساعد على عدم التداخل، وأنّ الشرطيات المتعدّدة مقتضية للجزاء متعدّداً. ولعلّ هذا من جهة ارتكاز مقياسة التشريع بالتكوين - وإنّ أبطلناها، لكن إذا كان هذا الارتكاز منشأً للظهور العرفي وتحكيم ظهور على آخر فلا بدّ من اتّباعه - أو من جهة ارتكاز تناسب الشرط مع متعلّق الأمر في الجزاء؛ لحكم العرف بأنّ لوقوع الفأرة

ص: 178

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 174، الهامش 1؛ الصلاة، المحقّق الحائري: 573.

- مثلاً - في البئر تناسباً مع نرح سبع دلاء، ولوقوع الوزعة تناسباً معه، وأنّ الأمر إنّما تعلق به لأجل التناسب بينهما، وإلا كان جزافاً، فيرى بعد ذلك أنّ لوقوع كلّ منهما اقتضاءً خاصاً بها، وارتباطاً مستقلاً لا يكون في الأخرى، وهو يوجب تعدّد وجوب نرح المقدّر أو استحبابه، وهذا يوجب تحكيم ظهور الشرطية على إطلاق الجزاء؟

ثمّ إنّّه على فرض استقلال كلّ شرط في التأثير لا بدّ من إثبات المقدّمة الثانية؛ أي كون أثر الثاني غير أثر الأوّل.

ويمكن منع ذلك بأن يقال: إنّ الأسباب الشرعية علل للأحكام، لا لأفعال المكلفين، فتعدّها لا يوجب إلاّ تعدّد المعلول؛ أي الوجوب مثلاً، فينتج التأكيد.

وبعبارة أخرى: مع حمل الأمر على التأكيد يحفظ إطلاق الشرطيتين والجزاء فيهما، ولا يوجب تجوّزاً في صيغة الأمر على فرض وضعها للوجوب؛ فإنّ معنى وضعها له ليس وضعها لهذا المفهوم الاسمي، بل معناه أنّها وضعت لإيجاد بعث ناشٍ من الإرادة الحتمية، والأوامر التأكيدية كلّها مستعملة كذلك؛ ضرورة أنّ المطلوب إذا كان مهمّاً في نظر الأمر ربّما لا يكتفي بأمر واحد، ويأتي به متعدّداً، وكلّ منها بعث ناشٍ من الإرادة الأكيدة، ولا معنى للتأكيد إلاّ ذلك، لا أنّ

الثاني مستعمل في عنوان التأكيد، أو في الاستحباب، أو الإرشاد، أو غير ذلك؛ فإنّها لا ترجع إلى محصل.

وأنت إذا راجعت وجدانك في أوامرك التأكيدية ترى أنّ كلّها مستعملة في البعث استعمالاً إيجابياً، وكلّها صادرة عن إرادة إلزامية، وغاية كلّ منها انبعاث المأمور، وإنّما تأتي بها مكرراً إذا كان المطلوب مهمّاً.

نعم، إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس لا يبعد الحمل على التأسيس، لكنّه لا يعارض إطلاق المادّة والشرطية، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطّلاقين ورفع اليد عن التأسيس، فلا ريب في أولوية الثاني، وفيما نحن فيه إذا حمل الأمر على التأكيد يرفع التعارض بين الإطّلاقين.

وبما قرّنا يدفع ما في مقالات بعض المحقّقين: من أنّ تأكّد الوجوب في ظرف تكرر الشرط يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير؛ لبداهة استناد الوجوب الواحد المتأكّد إليهما، لا إلى كلّ منهما(1)؛ وذلك لأنّ البعث الإلزامي الناشئ من الإرادة الإلزامية متعدّد، وكلّ منهما معلول لواحد من الشرطيتين، لا أنّهما يؤثّران في وجوب واحد متأكّد؛ لأنّ التأكيد منتزع من تكرار البعثين، وكذا الوجوب المتأكّد أمر انتزاعي منه، لا أنّه معلول للشرطيتين.

كما يدفع به ما في تقريرات الشيخ الأعظم؛ من أنّ الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية، فحينئذٍ لو كانت الأسباب الشرعية سبباً لنفس الأحكام وجب تعدّد إيجاد الفعل؛ فإنّ المسبّب يكون هو اشتغال الذمّة بإيجاده، والسبب الثاني لو لم يقتض اشتغالاً آخر، فإمّا أن يكون لنقص في السبب، أو المسبّب، وليس شيء منهما:

أمّا الأوّل فمفروض، وأمّا الثاني فلأنّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل

المتعلّق له، والمفروض قبوله للتعدّد، واحتمال التأكيد مدفوع بعد ملاحظة الأسباب العقلية(2)، انتهى.

ص: 180

1- مقالات الأصول 1: 407.

2- مطارح الأنظار 2: 70.

وفيه أولاً: أن قياس الأسباب الشرعية بالعقلية مع الفارق كما مرّ (1).

وثانياً: أن اشتغال الذمة بإيجاد الفعل ليس إلا الوجوب على المكلف، وليس هاهنا شيء غير البعث المتعلق بالطبيعة المتوجّه إلى المكلف المنتزع منه الوجوب، فحينئذٍ تحقّق اشتغال آخر من السبب الثاني فرع تقديم الظهور التأسيسي على إطلاق الجزاء، وهو ممنوع، بل لو فرض معنى آخر لاشتغال الذمة فتعدّده فرع هذا التقديم الممنوع.

ثم إن الشيخ الأعظم تشبّث بوجه آخر ولم يعتمد عليه (2)، وإنما اعتمد عليه بعض المحقّقين في «مقالاته»، وحاصله: الالتزام بأن الأسباب أسباب لنفس الأفعال لا- للأحكام، ولا يلزم منه الانفكاك بين العلّة والمعلول؛ لأنّها أسباب جعلية، لا عقلية وعادية. ومعنى السبب الجعلي: أن لها نحو اقتضاء في نظر الجاعل بالنسبة إلى المعلول.

وبعبارة أخرى: إن ظاهر الشرطية كونه مقتضياً لوجود المسبّب، وإن اقتضاءه

لوجوبه من تبعات اقتضائه لوجوده، وحيث إن اقتضاءه التشريعي لوجود شيء كونه موجّباً لوجوبه، وحينئذٍ لازم إبقاء ظهور الشرط في المؤثّرية المستقلّة اقتضاؤه وجوداً مستقلاً (3).

وفيه: أنه بعد الاعتراف بأن معنى السببية الجعلية هو الاقتضاء، لا المؤثّرية الفعلية؛ فراراً عن انفكاك العلّة عن معلولها، لا منافاة بين استقلال الاقتضاء

ص: 181

1- تقدّم في الصفحة 178.

2- مطروح الأنظار 2: 71.

3- مقالات الأصول 1: 407.

وعدم تعدّد الوجود؛ لأنّ معنى استقلاله أنّ كلّ سبب بنفسه تمام المقتضي لا

جزؤه، ولا يتنافى الاستقلال في الاقتضاء والاشتراك في التأثير الفعلي، كالعقل العقلية إذا فرض اجتماعها على معلول واحد، فحينئذٍ مع حفظ إطلاق الجزاء واستقلال الشرطيتين في الاقتضاء صارت النتيجة التداخل.

وأما قوله: «لازم إبقاء ظهور الشرط في المؤثرية المستقلة» فرجوع عن أنّ السببية الجعلية عبارة عن نحو اقتضاء بالنسبة إلى المعلول، لا المؤثرية الفعلية الاستقلالية.

فالأولى في هذا المقام أيضاً التشبّث بديل فهم العرف تعدّد الجزاء لأجل مناسبات مغروسة في ذهنه كما تقدّم (1)، ولهذا لا ينقدح في ذهنه التعارض بين إطلاق الجزاء وظهور الشرطية في التعدّد، فتدبرّ جيّداً.

الاستدلال على تداخل المسببات ثبوتاً وإثباتاً

ثمّ إنّه بعد تسليم المقدمتين - أي ظهور الشرطية في استقلال التأثير وكون أثر الثاني غير الأول - فهل يمكن تداخل المسببين ثبوتاً أو لا؟ وعلى الأول فما حال مقام الإثبات؟

قد منع الشيخ الأعظم إمكان التداخل، قال: «قد قرّنا في المقدمة السابقة أنّ متعلّق التكاليف حينئذٍ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأول، ولا يعقل تداخل فردين من ماهية واحدة، بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير، إلّا أن يكون ناسخاً لحكم السببية» (2)، انتهى.

ص: 182

1- تقدّم في الصفحة 178 - 179.

2- مطروح الأنظار 2: 73.

وفيه: أنه إن كان مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل هو الفرد الخارجي كما هو الظاهر، فتداخل الفردين غير معقول بلا إشكال، لكن تعلّق الحكم بالفرد الخارجي ممتنع.

وإن كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج وإنّما سمّاه فرداً لكونه تحت العنوان العامّ، فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهية واحدة غير مسلّم، بل القيود الواردة على ماهية مختلفة، فقد تكون موجبة لصيرورة المقيدين متباينين، كالإنسان الأبيض والأسود، وقد لا تكون كذلك، كالإنسان الأبيض والعالم؛ ممّا بينهما عموم من وجه.

فالوضوء في قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، و«إذا بليت فتوضّأ»، ماهية واحدة، ولأجل تسليم المقدمتين لا بدّ من كونها مقيّدة بقيدين؛ حتّى يكون كلّ سبب عدلّة مستقلة للإيجاب على أحد العنوانين، لكن لا- يجب أن يكون بين العنوانين التباين؛ حتّى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجي، فمع عدم قيام دليل على امتناعه لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدالّ على التداخل فرضاً، فقوله: «لا يعقل ورود دليل على التداخل» فرع إثبات الامتناع، وهو مفقود.

بل لنا أن نقول: لازم ظهور الشرطيتين فيما ذكر، وورود الدليل على التداخل، كون المقيدين قابلين للتصادق. هذا حال مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات: فما لم يدلّ دليل على التداخل لا مجال للقول به، فلا بدّ في مقام العمل من الإتيان بفردين حتّى يتيقّن بالبراءة؛ للعلم بالاشتغال بعد استقلال الشرطيتين في التأثير، وكون أثر كلّ غير الآخر، كما هو المفروض.

وأما دعوى [فهم] العرف تكرر الوضوء من الشرطيتين فعهدها على مدعيها؛ لأنّها ترجع إلى دعوى استظهار كون كلّ عنوان مباحين للآخر، وهي بمكان من البعد. هذا كلّ حال المقام الأوّل.

تداخل الأسباب والمسببات فيما إذا تعددت الأسباب شخصاً

وأما المقام الثاني: أي إذا تعددت الأسباب شخصاً لا نوعاً، كما لو قال: «إذا نمت فتوضّأ» وشكّ في أنّ المصداقين منه يتداخلان في إيجاب الوضوء أم لا؟ فلا بدّ أولاً من فرض الكلام بعد الفراغ عن سببية كلّ مصداق مستقلاً لو وجد منفرداً، وإلّا فمع احتمال كون الطبيعة سبباً لا مصداقها، يخرج النزاع عن باب تداخل الأسباب؛ لأنّه نزاع في تعدد الأسباب وعدمه، لا في تداخلها.

فكلام بعض الأعاظم، وإتباع نفسه لاستظهار انحلالية القضية الشرطية، وتقديم ظهورها في الانحلال على ظهور الجزء في الاتحاد (1) مع عدم خلوه عن الإشكال، أجنبيّ عن محطّ النزاع. نعم هو بحث برأسه ومن مبادئ هذه المسألة.

وكيف كان لو فرض ظهور الشرطية في الانحلال، كما في قوله: «كلّما بليت فتوضّأ» بناءً على دلالة على كون كلّ بول علّة للوضوء، يقع التعارض بين صدر القضية الدالّة على عليّة مستقلة لكلّ فرد للوجوب وبين إطلاق ذيلها، ولا ريب في تحكيم ظهور الصدر على إطلاق الذيل عرفاً؛ بمعنى أنّه إذا سمع المخاطب

ص: 184

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 494.

أن كل فرد من البول علة مستقلة لوجوب الوضوء، لا ينظر إلى إطلاق الذيل، بل يحكم بأن كل مصداق منه علة لوجوب خاص به بلا تداخل الأسباب.

والكلام في تداخل المسببات هو ما تقدم.

تتمّة الإشكال في العام الاستغراقي في المقام

لا إشكال في لزوم تطابق المنطوق والمفهوم في جميع القيود المعتبرة في الكلام، فمفهوم قوله: «إن جاءك زيد يوم الجمعة عند الزوال اضربه ضرباً شديداً»: «إن لم يجتلك يوم الجمعة عند الزوال لا يجب أن تضربه ضرباً شديداً»؛ إذ هو مقتضى تبعية المفهوم للمنطوق.

كما لا إشكال في العام المجموعي أيضاً، فمفهوم قوله: «إن جاءك زيد أكرم مجموع العلماء»: «إن لم يجتلك لا يجب إكرام مجموعهم»، وهو لا ينافي وجوب إكرام بعضهم.

إنما الإشكال في العام الاستغراقي، سواء استفيد العموم بالوضع اللغوي، مثل: كل والجمع المحلّي، أو مثل النكرة في سياق النفي، كقوله: «إذا بلغ الماء قدر كّر لم ينجسه شيء»⁽¹⁾، بناءً على استفادة العموم منها، فهل المفهوم فيه العموم أو لا؟

ص: 185

1- راجع وسائل الشيعة 1: 158، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و2 و5 و6.

جعل الشيخ الأعمش مبنى الخلاف على أنّ العموم الملحوظ في المنطوق هل يعتبر آلة لملاحظة حال الأفراد على وجه الشمول والاستغراق، فلا- يتوجّه النفي إليه في المفهوم، فيكون الاختلاف بين المنطوق والمفهوم في الكيف فقط دون الكمّ، أو يعتبر على وجه الموضوعية، فيتوجّه إليه النفي، فالاختلاف بينهما ثابت كمّاً وكيفاً على قياس النقيض المأخوذ عند أهل الميزان؟ ثمّ رجّح الأول بدعوى أنّ العرف قاضٍ بذلك (1).

أقول: إن كان مراده من كون المذكور في القضية آلة ومرآة للأفراد أنّ عنوان الكلّ والشيء غير منظورين، ويكون المجعول أولاً وبلا واسطة الحكم على الكثرة التفصيلية، فهو واضح المنع؛ ضرورة ملحوظية عنوان الكلّ في قوله: «أكرم كلّ عالم»، وعنوان الشيء في قوله: «لا ينجّسه شيء».

وإن كان المراد أنّ إثبات الحكم لعنوانهما ليس بما هما كذلك، بل هما وسيلتان إلى إسراء الحكم إلى الأفراد أو العناوين الواقعية، فهو حقّ، لكن في طرف المفهوم لا- بدّ وأن ينفي الحكم عنهما كذلك، فمفهوم قوله: «إذا جاءك زيد فأكرم كلّ عالم»: «إذا لم يجئك لا يجب إكرام كلّ عالم»، ولا إشكال في إفادته قضية جزئية، مع أنّ فهم العرف أقوى شاهد له.

بل لنا أن نقول: لو كان المراد من المرآتية هو المعنى الأوّل بل لو ذكر الأفراد تفصيلاً في القضية، لا يستفاد منه إلا الجزئية؛ لأنّ المفهوم من قوله: «إذا بلغ الماء قدر كُرّ لا ينجّسه شيء» هو إذا لم يبلغ قدر كُرّ ليس لا ينجّسه شيء؛ لأنّ

ص: 186

المفهوم نفي الحكم الثابت للمنطوق، لا إثبات حكم مخالف له، فليس مفهوم القضية: إذا لم يبلغ قدر كَرَّ ينجسه شيء.

فحينئذٍ نقول: مفهوم قوله: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لا ينجسه البول والدم والكلب والخنزير»: «إذا لم يبلغ قدر كَرَّ ليس لا ينجسه البول والدم والكلب والخنزير»، وهو لا ينافي تنجيس بعضها.

نعم، لو انحلت القضية إلى تعليقات عديدة، أو الجزاء إلى كثرة تفصيلية حكماً وموضوعاً، كان لما ذكره وجه، لكن الانحلالين ممنوعان.

إن قلت: مبنى المفهوم على استفادة العلية المنحصرة من الشرطية، فحينئذٍ لو كان لبعض الأفراد علة أخرى غير ما ذكر في الشرطية، كان مخالفاً لظهورها، ومع انحصار العلة في جميع الأفراد أو العناوين يستفاد العموم من المفهوم.

قلت: ما استفاد من الشرطية في مثل تلك القضايا - بعد تسليم المفهوم - هو كون الشرط علة منحصرة للعموم، فلا ينافي عدم الانحصار بالنسبة إلى البعض، فبلوغ الكَرَّ علة منحصرة لعدم تنجسه بكل نجاسة، لا أنه علة منحصرة لعدم تنجسه بالبول، وعلة منحصرة لعدم تنجسه بالدم... وهكذا. والعمدة هو فهم العرف وهو مساعد على ما ذكرنا.

الفصل الثاني في مفهوم الوصف

ولا بدّ فيه من ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الظاهر أنّ محطّ الكلام أعمّ ممّا اعتمد الوصف على موصوفه أو لا، كما صرّح به بعض أئمة الفنّ (1).

والشاهد عليه: أنّ المثبت تمسك بفهم أبي عبيدة في قوله: «مَطْلُ الغنيّ ظلم» (2)، و«لَيّ الواجد يُجِلّ عقوبتَهُ وعِرضَهُ» (3)، ولم يرده النافي بأنّ هذا من قبيل مفهوم اللقب، لا الوصف، بل رده بغيره (4). مع أنّه لا وجه لإخراجه؛ لجريان جميع الأدلّة فيه، حتّى لغوية القيد الزائد.

ص: 188

1- مطارح الأنظار 2: 79؛ الفصول الغروية: 151 / السطر 36؛ كفاية الأصول: 244.

2- الفقيه 4: 272 / 828؛ وسائل الشيعة 18: 333، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب 8، الحديث 3؛ صحيح مسلم 3: 383 / 33.

3- الأمالي، الطوسي: 520 / 53؛ وسائل الشيعة 18: 333، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب 8، الحديث 4؛ سنن النسائي 7: 317.

4- أنظر قوانين الأصول 1: 178 / السطر 12؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: 311.

وما في تقريرات بعض الأعاضم: من أنّ الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحاً، إنّما هو لخروج الكلام عن اللغوية، وهذا لا يجري في مثل «أكرم عالماً»؛ فإنّ ذكر الموضوع لا يحتاج إلى نكتة غير إثبات الحكم له، لا إثباته له ونفيه عن غيره(1)، منظور فيه؛ لأنّ تقريب اللغوية يأتي في الثاني أيضاً؛ فإنّ الموضوع لو كان فاقد الوصف، وكان الحكم ثابتاً للموصوف وغيره، لما كان لذكر الموصوف بما هو موصوف وجه، والصون عن اللغوية لو تمّ في الأوّل لتّم في الثاني.

المقدّمة الثانية: لا ينبغي الإشكال في أنّ محطّ البحث فيما إذا كان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، أو أعمّ من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف، مثل «الغنم السائمة» في مقابل «الغير السائمة»؛ ضرورة أنّ حفظ الموضوع في المنطوق والمفهوم ممّا لا بدّ منه، وإنّما الاختلاف بينهما في تحقّق الوصف في أحدهما دون الآخر بعد حفظه، فلا معنى لنفي الحكم عن موضوع أجنبيّ وعدّه مفهوماً للكلام. فقول بعض الشافعية(2): إنّ قوله: «في الغنم السائمة زكاة»(3) يدلّ على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة، فاسد.

إذا عرفت ذلك: فالحقّ عدم المفهوم للوصف لا وضعاً، وهو واضح. والتشبيث بقول أبي عبيدة لا يسمن؛ ضرورة عدم حجّية فهمه، وعدم معلومية دعواه الوضع، بل لعلّ فهمه لأجل القرينة في المقام.

ص: 189

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 501.

2- أنظر مطارح الأنظار 2: 80 - 81؛ المنحول: 291 - 292 و307.

3- راجع عوالي اللآلي 1: 399 / 50.

ولا إطلاقاً، بأن يقال: إن إطلاق قوله: «في الغنم السائمة زكاة» بلا توصيفها بوصف آخر، كما يدل على كونها تمام الموضوع بلا شريك، يدل على عدم العديل للوصف، وإلا لم يكن هو في جميع الحالات موضوعاً، كما مرّ نظيره في الشرط، فإنه قد مرّ جوابه فيه (1).

كما مرّ الجواب عن نظير ما قيل في المقام هناك أيضاً، وحاصله: أنه بعد إحراز أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً، أن معنى قيديّة شيء لموضوع حكم حقيقة، أن ذات الموضوع غير قابلة لتعلقه بها إلا بعد اتصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم قابلية القابل، وهو معنى الشرط حقيقة. وحيث إن الظاهر دخله بعنوانه الخاص، إذ مع تعدد العلة يكون بعنوان جامع علة، وهو خلاف الظاهر، فلا محالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء قيد الموضوع (2).

وفيه: ما تقدّم (3) من أن قياس التشريع بالتكوين باطل، وأنه يمكن جعل أشياء بعنوانينها موضوعاً لحكم، وأن مناط القاعدة المعروفة في الفلسفة ليس في مثل ما نحن فيه، وأن تأثير الجامع ليس له أصل مطلقاً، وأنه بعد تسليم ما ذكر أن الميزان في مثل المقام فهم العرف، لا دقائق الفلسفة، فتذكر.

ص: 190

1- تقدّم في الصفحة 159 - 160.

2- نهاية الدراية 2: 435 - 436.

3- تقدّم في الصفحة 162.

والبحث فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في دلالة الغاية على ارتفاع الحكم بعدها

نسب إلى المشهور - خلافاً لجماعة: منهم السيّد (1) والشيخ (2) - دلالة الغاية المذكورة في القضية على ارتفاع الحكم عمّا بعدها (3).
وفصّل جمع من المحقّقين (4) بين الغاية المجعولة للموضوع بحسب اللبّ وبين المجعولة للحكم، واختاروا في الأوّل عدم الدلالة؛ لأنّ حالها حال الوصف، بل الظاهر المصرّح به في كلام بعضهم (5): أنّ البحث في مفهوم الوصف

ص: 191

1- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 407.

2- العدة في أصول الفقه 2: 478.

3- مطارح الأنظار 2: 98.

4- كفاية الأصول: 246؛ فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 504 - 505؛ نهاية الدراية 2: 439.

5- مطارح الأنظار 2: 98؛ وقاية الأذهان: 426

أعمّ من الوصف النحوي، فالقيود الراجعة إلى الموضوع كلّها داخلة فيه، وفي الثاني رجّحوا الدلالة.

وإليه ذهب شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في كتابه، وإن رجع عنه أخيراً،

قال ما حاصله:

إن جعلت الغاية غاية للحكم فالظاهر الدلالة؛ لأنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئي، فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع حقيقته عند وجود الغاية. نعم لو قلنا بأنّ مفاد الهيئة الطلب الجزئي فالغاية لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب (1).

ثمّ رجع عنه، فقال - على ما حرّرته - : لا دلالة لها مطلقاً؛ لأنّ الطلب مسبّب

عن سبب بحسب الواقع وإن لم يذكر في القضية، وليس فيها دلالة على حصره حتّى تدلّ على المفهوم. وما ذكرنا في المتن غير وجيه؛ لأنّ الطلب المعلول لعلّة لا إطلاق له بالنسبة إلى غير موردها، وإن كان لا تقييد له أيضاً.

هذا، لكن قرّر وجه رجوعه في النسخة المطبوعة أخيراً بما حاصله:

دعوى مساعدة الوجدان في مثل «اجلس من الصبح إلى الزوال» لعدم المفهوم؛ لأنّه لو قال المتكلّم بعده: «وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» لم يكن مخالفاً لظاهر كلامه، وهذا يكشف عن أنّ المعنى ليس سنخ الحكم من أيّ علّة تحقق، بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة، سواء كانت مذكورة أو لا (2)، انتهى.

ص: 192

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 204.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 204، الهامش 1.

والحقّ عدم ورود الإشكال على ما حقّقه أولاً بعد تسليم وضع الهيئة لحقيقة الطلب واستعمالها فيها:

أمّا على ما حرّراه فلأنّ المفهوم فيها لا يتوقّف على العلية المنحصرة كما قيل في الشرطية، بل على تحديد حقيقة الحكم بلا تقييدها بقيد خاصّ إلى غاية، فكأنّه قال: «حقيقة وجوب الجلوس تكون إلى الزوال»، فحينئذٍ يكون الوجوب بعد الزوال مناقضاً له. والعرف يفهم المفهوم بعد ثبوت كون الغاية للحكم، وثبوت أنّ الهيئة ظاهرة في حقيقة الطلب من غير توجّه إلى علّة الحكم، فضلاً عن انحصارها، ولو فرض توجّه إليها كشف من هذا الظهور المتّبع انحصارها.

وأمّا على ما قرّر في الطبعة الأخيرة؛ فلأنّ الظاهر من قوله: «اجلس من الصبح إلى الزوال» رجوع الغاية إلى المادّة، ولعلّ عدم فهم المخالفة لذلك، وإلاّ فلا نسلم عدم ذلك بعد تسليم رجوع الغاية إلى الحكم، وكون المغيّا حقيقته.

هذا، لكن مرّ الإشكال في كون الهيئة موضوعة لكلّي الطلب ومستعملة فيه في محلّه (1)، إلاّ أنّه مع جزئية معنى الهيئة لا يبعد دعوى المفهوم؛ لمساعدة العرف عليه.

ويمكن أن يقال: إنّ الهيئة وإن وضعت لإيقاع البعث ولا يكون إلاّ جزئياً حقيقياً، لكن لما كانت آلة محضّة للبعث والإغراء لا ينتزع منه العرف إلاّ نفس الوجوب من غير توجّه إلى الجزئية والكلية، يفهم من قوله: «اجلس إلى

ص: 193

1- تقدّم في الجزء الأوّل: 187.

الزوال» وجوبه إلى هذا الحد، من غير توجه إلى أن إيقاع الوجوب لا يكون إلا

جزئياً، فحينئذ يفهم من القضية المغيية انتفاء سنخ الحكم بعد الغاية.

هذا بحسب الثبوت.

وأما كون الغاية للموضوع أو الحكم أو المتعلق إثباتاً، فهو مختلف بحسب المقامات والتراكيب ومناسبة الغايات لها.

المقام الثاني: في أنّ الغاية داخلية في المغي أو لا ؟

ومحطّ البحث هاهنا هو ما إذا كان مدخول «إلى» و«حتى» - مثلاً - شيئاً ذا أجزاء أو امتداد، كالكوفة في مثل: «سر من البصرة إلى الكوفة»، والمرفق في قوله: (وَإَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (1) بناءً على كون المرفق محلّ رفق العظمين ممّا له امتداد، فيقع البحث في أنّ الغاية داخلية، أو لا ؟

وأما البحث العقلي عن أنّ غايات الأجسام داخلية فيها أو لا، وابتناء الكلام

على امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وعدمه (2)، فهو بمعزل عن البحث الأصولي.

كما أنّه لو كان المدخول لهما غير قابل للتجزئة والامتداد كالفصل المشترك، فلا ينتج البحث النتيجة المطلوبة، لكن تعميمه بالنسبة إلى مطلق مدخولهما ممّا لا مانع منه، وإن لم تترتب الثمرة إلا على بعض التقادير، كما في كثير من المسائل الأصولية.

ثمّ إنّ النزاع يجري في غاية الحكم كما يجري في غاية الموضوع والمتعلق،

ص: 194

1- المائدة (5): 6.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 205.

فيقال: إنَّ وجوب الصوم في قوله: «صم إلى الليل» هل ينقطع بانتهاء اليوم، أو يبقى إلى دخول مقدار من الليل، أو إلى انقضائه؟ فلا يختصَّ النزاع بغاية الموضوع.

ولا يخفى أنَّ النزاع مختصَّ بما دلَّ على الغاية، كقوله: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)، وقوله: (ثُمَّ أَتَمُّوا

الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (1))، فيخرج مثل: «أكلت السمكة حتى رأسها» و«قدم الحاج

حتى المشاة» ممَّا لم تستعمل الكلمة في الغاية وتكون عاطفة.

فما في «مقالات» بعض المحققين من ظهور دخول مدخول «حتى» في المعنى في مثل: «أكلت السمكة حتى رأسها» (2) خلط بين العاطفة والخافضة.

وكيف كان قد فصل شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - بين كون الغاية قيداً

للفعل كقوله: «سر من البصرة إلى الكوفة»، فاختر دخولها فيه، وبين كونها غاية للحكم، فاختر عدمه (3).

والظاهر عدم الدخول مطلقاً؛ ضرورة أنه إذا قال: «سر من البصرة إلى الكوفة»، وكانت الكوفة اسماً للمحصور بجدار، فسار إلى جدارها ولم يدخل فيها، يصدق أنه أتى بالمأمور به، فإذا أخبر ب «إني قرأت القرآن إلى سورة يس» لا يفهم منه إلا انتهاؤه إليها، لا قراءتها.

والظاهر أنه كذلك في «حتى» المستعملة في انتهاء الغاية، فإذا قلت: «نمت

ص: 195

1- البقرة (2): 187.

2- مقالات الأصول 1: 415.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 205.

البارحة حتّى الصباح» بالجرّ لا يفهم منه إلا ما فهم من «نمت البارحة إلى الصباح»، كما هو كذلك في قوله: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ...)
إلى آخره.

نعم استعمالها في غير الغاية كثير، ولعلّه صار منشأً للاشتباه حتّى ادّعى بعضهم فيها الإجماع على الدخول (1).

ص: 196

1- أنظر مغني اللبيب 1: 168؛ مطراح الأنظار 2: 96.

الفصل الرابع في مفهوم الاستثناء

ولا ينبغي الإشكال في أنّ الاستثناء من النفي يفيد الإثبات وبالعكس، فقوله: «ما جاءني أحد إلاّ زيداً» يدلّ على مجيء زيد.

وحكي عن أبي حنيفة عدم الدلالة، واحتجّ بمثل قوله: «لا صلاة إلاّ بطهور» فإنّه على تقدير الدلالة يلزم أن تكون الصلاة المقرونة بها مع فقد شرائطها صلاة تامّة (1).

وهذا الاستدلال ضعيف؛ ضرورة أنّ مثل قوله: «لا صلاة إلاّ بطهور» (2) و«لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» (3) كان في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهارة،

ص: 197

-
- 1- أنظر مطارح الأنظار 2: 105؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: 265؛ المحصول في علم أصول الفقه 2: 548.
 - 2- تهذيب الأحكام 1: 49 / 144؛ وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1.
 - 3- عوالي اللآلي 3: 82 / 65؛ مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 1، الحديث 5 و8.

وأن فاتحة الكتاب جزؤها، لا بصدد الإخبار عن العقد السلبي والإيجابي، وفي مثله لا مفهوم للاستثناء. فمعنى قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أنها جزؤها، ولا تكون الصلاة بدونها صلاة، لا أنها تمام الصلاة، أو إذا اشتملت عليها لا يضرها شيء، وأين هذا من مثل: «جاءني القوم إلا زيداً»؟!

ثم استدلل المدعي باختصاص الحكم بالمستثنى منه، وكون الاستثناء من النفي إثباتاً، وبالعكس، بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إسلام من قال: «لا إله إلا الله»، ولو لا دلالة على إثبات الألوهية لله تعالى لما كان مفيداً للاعتراف

بوجود الباري(1).

ويمكن أن يقال: إن عبدة الأوثان في زمانه كانوا معتقدين بالله تعالى، لكن جعلوا الأوثان وسائط له، وكانوا يعبدونها لتقريبهم إلى الله تعالى، فقبول كلمة التوحيد إنما هو لأجل نفي الآلهة - أي المعبودين - لا إثبات وجود الباري تعالى؛ فإنه كان مفروغاً عنه.

وبهذا يجاب عن الإشكال المعروف في كلمة التوحيد(2).

وأما الأجوبة الدقيقة الفلسفية وإن كانت صحيحة، لكنّها بعيدة عن أذهان العامة، فابتداء قبوله على تلك الدقائق التي قصرت أفهام الناس عنها مقطوع العدم.

ص: 198

-
- 1- مطارح الأنظار 2: 106؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: 264 - 265؛ المحصول في علم أصول الفقه 2: 548.
 - 2- راجع كفاية الأصول: 248.

المقصد الرابع فيالعالم والخاص

اشارة

وقبل الخوض في المقصود لا بأس بذكر أمور:

ص: 199

الأمر الأول في تعريف العام

لا ينبغي صرف الوقت في تعاريفهما، والنقض والإبرام فيها، لكن ينبغي التنبيه لشيء يتضح من خلاله تعريف العام:

وهو أنه لا إشكال في أنّ الألفاظ الموضوعية للطبائع بلا شرط كأسماء الأجناس وغيرها لا تكون حاكية إلا عن نفس الطبائع الموضوعية لها، فالإنسان لا يدلّ إلا على الطبيعة بلا شرط، وخصوصيات المصاديق لا تكون محكية به، واتّحاد الإنسان خارجاً مع الأفراد لا يقتضي حكايتها؛ لأنّ مقام الدلالة التابعة للوضع غير مقام الاتّحاد خارجاً.

وكذا نفس الطبيعة لا يمكن أن تكون مرآة وكاشفة عن الأفراد، سواء كان التشخيص بالوجود والعوارض أماراته، أو بالعوارض؛ ضرورة أنّ نفس الطبيعة تخالف الوجود والتشخيص وسائر [عوارضها] خارجاً أو ذهنياً، ولا يمكن كاشفية الشيء عمّا يخالفه، فالماهية لا تكون مرآة للوجود الخارجي والعوارض الحاكمة به.

ص: 201

فحينئذٍ نقول: إنَّ العموم والشمول إنّما يستفاد من دوالٍّ آخر مثل: الكلّ، والجميع، والجمع المحلّي ممّا وضعت للكثيرات، أو تستفاد الكثيرة منه بجهةٍ أخرى، فإذا أُضيفت هذه المذكورات إلى الطبائع تستفاد كثرتها بتعدّد الدالّ والمدلول. فقوله: «كلّ إنسان حيوان» يدلّ على أنّ كلّ مصداق من الإنسان حيوان، لكن الإنسان لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعة من غير أن يكون لفظه حاكيًا عن الأفراد أو الطبيعة المحكيّة به مرآةً لها، وكلمة «كلّ» تدلّ على الكثرة، وإضافتها إلى الإنسان تدلّ على أنّ الكثرة كثرة الإنسان، وهي الأفراد بالحمل الشائع.

فما اشتهر في الألسن من أنّ الطبيعة في العامّ تكون حاكية عن الأفراد، ليس على ما ينبغي؛ لأنّ العموم مستفاد من كلمة «كلّ» و«جميع» وغيرهما، فهي ألفاظ العموم، وبإضافتها إلى مدخولاتها يستفاد عموم أفرادها بالكيفية التي ذكرناها.

وعلى هذا يصحّ أن يعرف العامّ بما دلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه.

وأما تعريفه: بأنّه ما دلّ على شمول مفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه⁽¹⁾، فلا يخلو من مسامحة؛ ضرورة أنّ الكلّ لا يدلّ على شمول الإنسان لجميع أفرادهِ، والأمر سهل.

ص: 202

1- لمحات الأصول: 254.

الأمر الثاني في الفرق بين المطلق والعام

صرّح شيخنا العلامة(1) وبعض الأعاضم(2): بأنّ العموم قد يستفاد من دليل لفظي كلفظة «كلّ»، وقد يستفاد من مقدّمات الحكمة، والمقصود بالبحث في العام والخاصّ هو الأوّل، والمتكفّل للثاني هو مبحث المطلق والمقيّد.

ومحصّله: أنّ العامّ على قسمين: قسم يسمّى عامّاً، وفي مقابله الخاصّ ويبحث عنه في هذا الباب، وقسم يسمّى مطلقاً، ومقابله المقيّد، ويبحث عنه في باب المطلق والمقيّد.

وهذا بمكان من الغرابة؛ ضرورة أنّ المطلق والمقيّد عنوانان غير مربوطين بالعام والخاصّ؛ لأنّ العامّ هو ما عرفت، وأمّا المطلق فبعد جريان مقدّمات الحكمة لا يدلّ على العموم والأفراد بوجه، بل بعد تمامية المقدّمات يستكشف بأنّ نفس الطبيعة بلا قيد تمام الموضوع للحكم، فموضوع الحكم في العامّ هو أفراد الطبيعة، وفي المطلق هو نفسها بلا قيد، ولم تكن الأفراد بما هي موضوعة له.

ف (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ(3) دلّ على وجوب الوفاء بكلّ مصداق من مصاديق العقد، (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ(4) بناءً على الإطلاق وتامية المقدّمات يثبت النفوذ

ص: 203

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 210.

2- فوائد الأصول ((تقريرات المحقّق النائيني)) الكاظمي 1: 511.

3- المائدة (5): 1.

4- البقرة (2): 275.

والحلية لنفس طبيعة البيع من غير أن يكون للموضوع كثرة، وإنما يثبت نفوذ البيع الخارجي لأجل تحقق الطبيعة التي هي موضوع الحكم به. وسيأتي مزيد بيان لذلك.

الأمر الثالث في عدم احتياج العام إلى مقدمات الحكمة

قد يقال: إنَّ العام لا يدلُّ على العموم إلا بعد جريان مقدمات الحكمة؛ لأنَّ الطبيعة المدخولة لألفاظ العموم موضوعة للمهملة غير الآبية للإطلاق والتقييد، وألفاظ العموم تستغرق مدخولها، إن مطلقاً فمطلق، وإن مقيّداً فكذلك، فهي تابعة له، ومع احتمال التقييد لا رافع له إلا مقدمات الحكمة (1).

والتحقيق خلافه: أمّا أولاً: فلأنَّ موضوع الإطلاق هو الطبيعة، ومع جريان المقدمات يستكشف أنَّ موضوع الحكم نفس الطبيعة بلا دخالة شيء آخر، بخلاف العام؛ فإنَّ موضوع الحكم فيه أفراد الطبيعة، لا-نفسها. فموضوع وجوب الوفاء في قوله: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (2) أفرادها، وجريان المقدمات إنّما هو بعد تعلق الحكم، وهو متعلّق بالأفراد بعد دلالة الألفاظ على استغراق المدخول، فهي دالّة عليه جرت المقدمات أم لا. نعم جريان المقدمات يفيد بالنسبة إلى حالات الأفراد.

ص: 204

1- أجود التقريرات 1: 237 - 238 و2: 291 - 292؛ أنظر درر الفوائد، المحقق الحائري: 210 - 211؛ نهاية الدراية 2: 446.

2- المائدة (5): 1.

وإن شئت قلت: إنَّ ألفاظ العموم مثل: «كلّ» و«جميع» موضوعة للكثرة لغةً، وإضافتها إلى الطبيعة تقيد الاستغراق، وتعلّق الحكم متأخراً عنه، وجريان المقدمات متأخراً عنه برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه.

وأما ثانياً: فلأنّ المتكلّم في العموم متعرّض لمصاديق الطبيعة، ومعه لا معنى لعدم كونه في مقام بيان تمام الأفراد، بخلاف باب الإطلاق؛ لإمكان أن لا يكون المتكلّم فيه بصدد بيان حكم الطبيعة، بل يكون بصدد بيان حكم آخر، فلا بدّ من جريان المقدمات.

وبالجملة: دخول ألفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدلّ على استغراق أفرادها.

ويشهد لما ذكر: قضاء العرف به. وأنت إذا تفحصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات، لم تجد مورداً توقّف العرف في استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم كون المتكلّم في مقام البيان، كما ترى في المطلقات إلى ما شاء الله.

ولعلّ هذه الشبهة نشأت من الخلط بين المطلق والعام.

والعجب ممّن يرى أنّ الإطلاق بعد جريان المقدمات يفيد العموم، ومعه ذهب إلى لزوم جريانها في العموم⁽¹⁾، مع أنّ لازمه لغوية الإتيان بألفاظ العموم.

ص: 205

1- أجدد التقريرات 1: 237 - 238، و2: 291 - 292.

ينقسم العموم إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي؛ لأنّ اللفظ الدالّ على العموم إن دلّ على مصاديق الطبيعة عرضاً بلا اعتبار الاجتماع بينها مثل: «كلّ» و«جميع» و«تمام» وأشباهها يكون العامّ استغراقياً، ف «كلّ عالم» دالّ بالدوالّ الثلاثة على أفراد طبيعة العالم من غير اعتبار اجتماعها وصيرورتها موضوعاً واحداً، مع كون شموله لها عرضياً.

فإذا اعتبرت الوحدة والاجتماع في الأفراد؛ بحيث عرضتها الوحدة الاعتبارية، وصارت الأفراد بمنزلة الأجزاء، كان العامّ مجموعياً. ولا يبعد أن يكون لفظ المجموع مفيداً له عرفاً، ولذا اختصّ هذا اللفظ ارتكازاً به، فلفظ «مجموع العلماء» يشمل الأفراد مع صيرورتها وحدة اعتباراً.

وإذا دلّ اللفظ على الأفراد لا في عرض واحد يكون بدلياً؛ مثل: «أيّ» الاستفهامية، كقوله: (فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُكْفِرُونَ (1))، وقوله: (أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشِهَا (2)). وقد يكون البدلي في غير الاستفهامية، مثل: «زكّ مالك من أيّ مصداق شئت»، و«اذهب من أيّ طريق أردت»؛ فإنّها تدلّ بالدلالة الوضعية على العموم البدلي.

ص: 206

1- غافر (40): 81.

2- النمل (27): 38.

ولا يخفى: أن تلك الأقسام مخصوصة بالعموم، وأمّا الإطلاق فلا تأتي فيه، ومقدّمات الحكمة لا تثبت في مورد أحدها.

وقد خلط كثير من الأعاضم هاهنا أيضاً، وتوهّموا جريان التقسيم في المطلقات.

قال المحقق الخراساني في باب المطلق والمقيّد: «إنّ قضية مقدّمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات؛ فإنّها تارة يكون حملها على العموم البدلي وأخرى على العموم الاستيعابي»⁽¹⁾.

وعلى منواله نسج غيره كصاحب «المقالات» حيث قال: «إنّما الامتياز بين البدلي وغيره بلحاظ خصوصية مدخوله من كونه نكرة أو جنساً؛ فإنّ في النكارة اعتبرت جهة البدلية دون الجنس»⁽²⁾، انتهى.

ولا يخفى: أنّ النكرة تدلّ بمادّتها على نفس الطبيعة بلا شرط، وتنوين التنكير الداخل عليها يدلّ على الوحدة، ف «رجل» يدلّ - بتعدّد الدالّ - على واحد غير معيّن من الطبيعة، ولا تكون فيه دلالة على البدلية بلا ريب، وإنّما يحكم العقل بتخيير المكلف في الإتيان بأيّ فرد شاء في مورد التكليف.

فقوله: «أعتق رقبة» يدلّ بعد تمامية المقدّمات على وجوب عتق رقبة واحدة من غير دلالة على التبادل، والتخيير فيه عقلي، بخلاف قوله: «أعتق أمة رقبة شئت»؛ فإنّ التخيير فيه شرعي مستفاد من اللفظ.

ص: 207

1- كفاية الأصول: 292.

2- مقالات الأصول 1: 430.

وقد عرفت فيما تقدّم حال الجنس في سياق الإثبات بعد تمامية المقدمات، وأنها أجنبية عن إفادة العموم.

وبالجملة: لا يستفاد من المقدمات إلا كون ما جعل موضوعاً بنفسه تمامه بلا دخالة شيء آخر، وهذا معنى واحد في جميع الموارد. نعم، حكم العقل والعقلاء فيها مختلف، وهو غير دلالة اللفظ.

تنبيه: في نقد كلام المحقق الخراساني في وجه انقسام العموم

قد ظهر ممّا ذكرنا من دلالة بعض الألفاظ على العام الاستغراقي أو المجموعي أو البدلي أنّ هذا التقسيم إنّما هو قبل تعلّق الحكم؛ فإنّ الدلالات اللفظية لا تتوقّف على تعلّق الأحكام بالموضوعات، ف «كلّ» و«جميع» يدلّان على استغراق أفراد مدخولهما قبل تعلّق الحكم، وكذا لفظ «مجموع» و«أيّ» دلّان على ما ذكرناه قبله. ولهذا لا يتوقّف أحد من أهل المحاورة في دلالة «أكرم كلّ عالم» على الاستغراق مع عدم القرينة، بل يفهمون ذلك لأجل التبادر، وكذا الحال في قوله: «أعتق أمة رقبة شئت» في دلّالته على العام البدلي، بل لا يبعد ذلك في لفظ «مجموع» على العام المجموعي.

فلا يكون هذا التقسيم بلحاظ تعلّق الحكم.

بل لا يعقل ذلك مع قطع النظر عمّا ذكرنا؛ ضرورة أنّ الحكم تابع لموضوعه، ولا يعقل تعلّق الحكم الوجداني بالموضوعات الكثيرة المأخوذة بنحو الاستغراق، كذا لا يعقل تعلّق الحكم الاستغراقي بالموضوع المأخوذ بنحو

الوحدة، والإهمال الثبوتي في موضوع الحكم لا يعقل.

فما ادعى المحقق الخراساني (1) وتبعه عليه بعضهم (2)، ممّا لا يمكن تصديقه.

الأمر الخامس في الألفاظ الدالّة على العموم

عدّ النكرة واسم الجنس في سياق النفي أو النهي من ألفاظ العموم وضعاً، ممّا لا مجال له؛ فإنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط، وتنوين التنكير لتقييدها بقيد الوحدة الغير المعيّنة، لكن بالمعنى الحرفي لا الاسمي، وألفاظ النفي والنهي وضعت لنفي مدخولها أو الزجر عنه، فلا دلالة فيها على نفي الأفراد، ولا وضع على حدة للمركّب، فحينئذٍ تكون حالها حال سائر المطلقات في احتياجها إلى مقدّمات الحكمة. فلا فرق بين «أعتق رقبة» و«لا-تعتق رقبة» في أنّ الماهية متعلّقة للحكم، وفي عدم الدلالة على الأفراد، وفي الاحتياج إلى المقدّمات.

نعم، بعد تماميتها قد تكون نتيجتها في النفي والإثبات مختلفة عرفاً؛ لما تقدّم

من حكمه بأنّ المهملة توجد بوجود فرد ما، وتنعدم بعدم جميع الأفراد، وإن كان حكم العقل البرهاني على خلافه (3).

ص: 209

1- كفاية الأصول: 253.

2- فوائد الأصول ((تقريرات المحقق النائيني)) الكاظمي 1: 514 - 515؛ نهاية الأفكار 1: 505.

3- تقدّم في الصفحة 90 - 91.

وما ذكرنا من الاحتياج إلى المقدمات يجري في المفرد المحلّي باللام؛ لعدم استفادة العموم منه، بخلاف الجمع المحلّي الظاهر في العموم الاستغراقي.

ولعلّ الاستغراق فيه يستفاد من تعريف الجمع، لا من اللام ولا من نفس الجمع، ولهذا لا يستفاد من المفرد المحلّي ولا من الجمع الغير المحلّي. ووجه استفادته من تعريفه - على ما قيل (1) - أن أقصى مراتب الجمع معيّن معرّف، وأمّا غيره فلا تعيين فيه حتّى أدنى المراتب.

وكيف كان فلا مجال للتشكيك في دلالته على العموم، فلا يحتاج إلى مقدمات الحكمة، فالميزان في الاحتياج إليها وعدمه دلالة اللفظ على العموم الأفرادي وعدمها.

ص: 210

1- أجود التقريرات 2: 296؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 516.

الفصل الأول في حجّية العامّ المخصّص في الباقي

لا شبهة في حجّية العامّ المخصّص في الباقي متّصلاً كان المخصّص أو منفصلاً لدى العقلاء.

والقول بإجماله لتعدّد المجازات وعدم ترجيح لتعيّن الباقي(1) ساقط؛ لأنّ المجاز كما عرفت في محله(2) ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل يكون استعماله فيما وضع له، وتطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازي ادّعاء، سواء في ذلك الاستعارة وغيرها.

فحينئذٍ نقول: إنّ العامّ المخصّص لا يجوز أن يكون من قبيل المجاز؛

ضرورة عدم ادّعاء وتأوّل فيه، فليس في قوله: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)(3) ادّعاء كون جميع العقود هي العقود التي لم تخرج من تحته، ولا في (أَحَلَّ اللهُ

ص: 211

1- أنظر معالم الدين: 117.

2- تقدّم في الجزء الأول: 62 - 63.

3- المائدة (5): 1.

الْبَيْع (1)، في المطلق الوارد عليه التقييد ذلك، كما تكون تلك الدعوى في قوله:

جددت يوم الأربعاء عزائي

والنوح نوحى والبكاء بكائي

حيث ادعى أنّ حقيقة النوح والبكاء هي نوحه وبكاؤه، وليس غيرهما نوحاً وبكاءً.

فلا محالة أنّ مثل: «أكرم العلماء» (وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ) استعملت جميع ألفاظه فيما وضعت له، لكن البعث المدلول عليه بالهيئة لم يكن في مورد التخصيص لداعي الانبعاث، بل إنّما إنشأؤه كلياً وقانونياً بداعي الانبعاث إلى غير مورد التخصيص، والجعل الكلي إنّما هو بداعٍ آخر. فالإرادة الاستعمالية في مقابل الجدّة هي بالنسبة إلى الحكم؛ فإنّه قد يكون إنشائياً، وقد يكون جدّياً لغرض الانبعاث.

ف (وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ) إنشاء البعث على جميع العقود، وهو حجّة ما لم تدفعها حجّة أقوى منها، فإذا ورد مخصّص يكشف عن عدم مطابقة الجدّ للاستعمال في مورد، ولا ترفع اليد عن العام في غير مورد؛ لظهور الكلام وعدم انثلامه بورود المخصّص، وأصالة الجدّ التي هي من الأصول العقلائية حجّة في غير ما قامت الحجّة على خلافه.

إن قلت: لازم تعلق البعث الجدّي ببعض الأفراد والبعث الإنشائي بالآخر، أن يكون الواحد صادراً عن داعيين، وإنشاء البعث بالنحو الكلي أمر واحد لا يمكن صدوره عن داعيين بلا جهة جامعة.

ص: 212

قلت: - مضافاً إلى عدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير في مثل المقام، وإلى أنّ الوجدان حاكم بأنّ الدواعي المختلفة قد تجتمع على فعل واحد - إنّ الدواعي ليست علّة فاعلية لشيء، بل الدواعي غايات لصدور الأفعال، وكون الغايات علل فاعلية الفاعل ليس معناها أنّها مصدر فاعليته؛ بحيث تكون علّة فاعلية لها، كما لا يخفى.

وبما ذكرنا في بيان المراد من الإرادة الاستعمالية والجدية، يدفع إشكال بعض الأعظم؛ حيث يظهر من تقارير بحثه: توهم أنّ مراد القوم من الإرادة الاستعمالية والجدية هو بالنسبة إلى لفظ العام، وأنّ المراد الاستعمالي منه جميع العلماء والجدّي بعضهم.

فأورد عليهم: بأنّ حقيقة الاستعمال ليس إلاّ - إلقاء المعنى بلفظه، والألفاظ مغفول عنها حينه؛ لأنّها قنطرة ومرآة إلى المعاني، وليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي، فالمستعمل إن أراد المعنى الواقعي فهو، وإلاّ كان هازلاً⁽¹⁾.

وقد عرفت: أنّ الاستعمالية والجدية إنّما هي بالنسبة إلى الحكم، فما ذكره أجنبيّ عن مقصودهم.

ثمّ إنّ صاحب «المقالات» أجاب عن الإشكال: بأنّ دلالة العام وإن كانت واحدة، لكن هذه الدلالة الواحدة إذا كانت حاكية عن مصاديق متعدّدة، فلا شبهة في أنّ هذه الحاكية بملاحظة تعدّد محكيّاتها بمنزلة حكايات متعدّدة؛ نظراً إلى أنّ شأن الحاكية والمرآة جذب لون محكيّاتها، فمع تعدّد كانت الحاكية متعدّدة.

ص: 213

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 517.

فحينئذٍ مجرد رفع اليد عن حجّية الحكاية المزبورة بالنسبة إلى فرد لا يوجب رفع اليد عن حجّية الأعلى.

وأيد كلامه بالمخصّص المتّصل، بدعوى: أنّ الظهور في الباقي مستند إلى وضعه الأوّل، غاية الأمر تمنع القرينة من إفادة الوضع لأعلى المراتب من الظهور، فيبقى اقتضاؤه للمرتبة الأخرى دونها بحاله (1).

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ حديث جذب الألفاظ لون محكيّها أشبه بالخطابة والشعر؛ ضرورة أنّ الألفاظ لا تنقلب عمّا هي عليه، وتوهم ركافة بعضها ناشٍ من الخلط بين الحاكي والمحكي؛ فإنّ الركافة للمحكي، والألفاظ آلة الانتقال إليها، فتعدّد المحكي لا يوجب تعدّد الحكاية بعد كون الحاكي عنواناً واحداً، فلفظ العامّ بعنوان واحد وحكاية واحدة يحكي عن الكثير، فإذا علم أنّ اللفظ لم يستعمل في معناه بدليل منفصل لم تبق حكاية بالنسبة إلى غيره.

وما ذكره في المخصّص المتّصل من مراتب الظهور ممنوع؛ ضرورة أنّ كلّ لفظ في المخصّص المتّصل مستعمل في معناه، وأنّ إفادة المحدودية إنّما هي لأجل القيود والإخراج بالاستثناء، فلفظ «كلّ» موضوع لاستغراق مدخوله، فإذا كان مدخوله «العالم إلاّ الفاسق» يستغرقه من غير أن يكون الاستثناء مانعاً عن ظهوره؛ لعدم ظهوره إلاّ في استغراق المدخول؛ أيّ شيء كان. ولو منع القيد أو الاستثناء عن ظهوره صار مجملاً؛ لعدم مراتب للظهور، وهو واضح، تدبّر.

ص: 214

الفصل الثاني في سراية إجمال المخصّص إلى العامّ

التمسك بالعامّ في الشبهة المفهومية

إذا خصّص العامّ بمجمل متّصل يسري إجماله إليه، من غير فرق بين المجمل مفهوماً وغيره، ولا بين الدائر بين المتباينين وغيره؛ لأنّ الحكم في العامّ الذي استثنى منه، متعلّق بموضوع وحداني عرفاً، ويكون حال المستثنى منه والمستثنى حال المقيد والموصوف، فكما أنّ الموضوع في قوله: «أكرم العالم العادل» هو الموصوف بما هو كذلك، فكذلك في قوله: «أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم»، ولهذا لا ينقّح التعارض - حتّى البدوي منه - بين المستثنى والمستثنى منه كما ينقّح في المنفصل منه.

فإذا كان الموضوع عنواناً واحداً يكون التمسك به في الشبهات الموضوعية أو المفهومية للمستثنى كالتمسك فيهما لنفسه، بل هو هو، فكما لا يجوز التمسك بقوله: «لا تكرم الفسّاق» مع الإجمال بالنسبة إلى مورده، كذلك لا يجوز في العامّ المستثنى منه بلا فرق بينهما.

وأما إذا خصّص به منفصلاً، فمع التردّد بين المتباينين يسري الإجمال إليه

حكماً؛ بمعنى عدم جواز التمسك به في واحد منهما وإن كان العام حجة في واحد معيّن واقعاً، ولازمه إعمال قواعد العلم الإجمالي.

وأما إذا كان الخاص مجملاً - مفهوماً مردداً بين الأقل والأكثر فلا يسري ويتمسك به؛ وذلك لأن الخاص المجمل ليس بحجة في مورد الإجمال، فلا ترفع اليد عن الحجة بما ليس بحجة، ولا يصير العام معنوياً بعنوان الخاص في المنفصلات.

نعم، لو كان الخاص بلسان الحكومة على نحو التفسير والشرح - كما في بعض أنحاء الحكومات - فسراية إجماله إليه وصيرورة العام معنوياً غير بعيدة. والمسألة محل إشكال.

وأما ما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه - من إمكان أن يقال: إنه بعد ما صارت عادة المتكلم على ذكر المخصّص منفصلاً، فحال المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره(1) - فمقتضاه عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص، لا سراية الإجمال؛ لأن ظهور العام لا يتلزم لأجل جريان تلك العادة. كما أن الأصل العقلاني بتطابق الاستعمال والجدد حجة بعد الفحص عن المخصّص، وعدم العثور إلا على المجمل منه.

والحاصل: أن مسألة عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص غير مسألة سراية الإجمال، والعادة المذكورة موجبة لعدم جوازه قبله، لا سراية الإجمال. وهو قدس سرّه

قد رجع عمّا أفاده في كتابه(2). هذا في الشبهة المفهومية.

ص: 216

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 215.

2- درر الفوائد، المحقق الحائري: 215، الهامش 1.

وأما الاشتباه المصدقي بالشبهة الخارجية فقد يقال بجواز التمسك به مع انفصال المخصّص.

ولا يخفى أنّ محطّ البحث في المقام هو تخصيص العام، لا تقييد المطلق، وقد سبق الفرق بينهما.

وقد خلط بينهما بعضهم في المقام أيضاً، وقال: «إنّ تمام الموضوع في العام قبل التخصيص هو طبيعة «العالم»، وإذا ورد المخصّص يكشف أنّ «العالم» بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو «العادل»، فيكون الموضوع - واقعاً - هو «العالم العادل»، فالتمسك في الشبهة المصدقية للخاصّ يرجع إلى التمسك فيها لنفس العام من غير فرق بين القضايا الحقيقية وغيرها»⁽¹⁾، انتهى.

وقد عرفت: أنّ الحكم في المطلق والمقيّد ما ذكره، وأما الحكم في العام فعلى أفراد مدخول أداته، لا على عنوان الطبيعة، والمخصّص مخرج لطائفة من أفراد العام، كأفراد الفساق منهم.

وما صرّح به كراراً - بأنّ الحكم في القضايا الحقيقية على العنوان بما أنّه مرآة لما ينطبق عليه، ولم يتعرّض للأفراد⁽²⁾ - غير تام؛ لأنّ العنوان لا يمكن أن يكون مرآة للخصوصيات الفردية. مع أنّ لازم ما ذكر أن تكون الأفراد موضوعاً للحكم؛ لأنّ المحكوم عليه المرئي لا المرأة.

ص: 217

1- فوائد الأصول ((تقارير المحقّق النائيني)) الكاظمي 1: 525.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 171 و186 و276 و525.

والتحقيق: أن العنوان لم يكن مرآة إلا لنفس الطبيعة الموضوع لها، وأداة العموم تقيّد أفرادها، والقضيّة الحقيقية متعرّضة للأفراد.

حول الاستدلال على جواز التمسك بالعام في المقام

فإذا تمخّض محطّ البحث نقول: عمدة استدلال القائل بجواز التمسك هو: أن العامّ بعمومه شامل لكلّ فرد من الطبيعة وحجّة عليها، والفرد المشكوك فيه لا يكون الخاصّ حجّة بالنسبة إليه؛ للشكّ في فرديته، فمع القطع بفرديته للعامّ والشكّ في فرديته للخاصّ يكون رفع اليد عن العامّ الحجّة بغير حجّة (1).

والجواب عنه: أن الاحتجاج بكلام المتكلّم يتمّ بعد مراحل: كتمامية الظهور، وعدم الإجمال في المفهوم، وجريان أصالة الحقيقة، وغيرها، ومنها إحراز كون إنشاء الحكم على الموضوع على نحو الجدّ، ولو بالأصل العقلائي.

فحينئذٍ إن ورود التخصيص على العامّ يكشف عن أن إنشاءه في مورد التخصيص لا يكون بنحو الجدّ، فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصّص حتّى يكون تحت الإرادة الجدّية لحكم المخصّص، وعدمه حتّى يكون تحت الإرادة الجدّية لحكم العامّ المخصّص، ومع هذه الشبهة لا أصل لإحراز أحد الطرفين؛ فإنّها كالشبهة المصداقية لأصالة الجدّ بالنسبة إلى العامّ والخاصّ كليهما، ومجرد كون الفرد معلوم العالمية وداخلاً تحت العامّ لا يوجب تمامية الحجّة؛ لأنّ صرف ظهور اللفظ وجريان أصالة الحقيقة، لا يوجب تماميتها ما لم تحرز أصالة الجدّ. ولهذا ترى أنّ كلام من كان عاداته على الدعابة غير صالح

ص: 218

1- أنظر كفاية الأصول: 258.

للاحتجاج، لا لعدم ظهور فيه، ولا لعدم جريان أصالة الحقيقة، بل مع القطع بهما لا يكون حجة؛ لعدم جريان أصالة الجدل، فرفع اليد عن العام ليس رفع اليد عن الحجة بغير حجة، بل لقصور الحجية فيه.

ولعلّ كلام المحقّق الخراساني(1) يرجع إلى ما ذكرنا، وكذا كلام الشيخ الأعظم(2)، وإن فسّر كلامه بعض المحقّقين بما يرد عليه الإشكال:

قال في «مقالاته»: «الذي ينبغي أن يقال: إنّ الحجية بعد ما كانت منحصرة بالظهور التصديقي المبني على كون المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة، فإنّما يتحقّق هذا المعنى في فرض تعلق قصد المتكلم بإبراز مرامه باللفظ، وهو فرع التفات المتكلم إلى ما تعلق به مرامه، وإلاّ فمع جهله به واحتمال خروجه عن مرامه فكيف يتعلّق قصده بلفظه كشفه وإبرازه؟! ومن المعلوم أنّ الشبهات الموضوعية طرّاً من هذا القبيل. ولقد أجاد شيخنا الأعظم فيما أفاد في وجه المنع بمثل هذا البيان. ومرجع هذا الوجه إلى منع كون المولى في مقام إفادة المراد بالنسبة إلى ما كان هو بنفسه مشتبهاً فيه، فلا يكون الظهور حينئذٍ تصديقاً؛ كي يكون واجداً لشرائط الحجية»(3)، انتهى.

وأنت خبير بما فيه؛ فإنّ الحجية وإن كانت منحصرة في الظاهر الذي صدر من المتكلم لأجل الإفادة ولا بدّ له أن يكون متيقناً بما تعلق به مرامه، لكن في مقام

جعل الكبريات، لا في تشخيص صغرياتها.

ص: 219

1- كفاية الأصول: 259.

2- مطارح الأنظار 2: 136 - 137.

3- مقالات الأصول 1: 151 / السطر 8 - 13 (ط - الحجري)؛ مقالات الأصول 1: 443.

فالمتكلم بمثل: «كل نار حارة» في مقام الإخبار لا بد له من إحراز كون كل فرد منها حاراً ببرهان أو غيره، وأما تشخيص كون شيء ناراً، أو كون مصداق كذائي له صفة كذائية، فليس متعلقاً بمرامه، ولا- يكون في مقام إبرازه. وكذا المتكلم بنحو: «أكرم كل عالم» لا بد له من تشخيص أن كل فرد من العلماء فيه ملاك الحكم وإن اشتبه عليه الأفراد، ولو خصص العام بمخصص مثل: «لا تكرم الفساق» لا بد له من تشخيص كون ملاكه في عدول العلماء، وأما كون فرد في الخارج عادلاً أو لا، فليس داخلياً في مرامه حتى يكون بصدد إبرازه.

فلو صح ما ذكره: من أن المولى لما لم يكن بصدد إفادة المراد بالنسبة إلى ما كان بنفسه مشتبهاً فيه، فليس الظهور حجة فيه، فلا بد من التزامه بعدم وجوب إكرام من اشتبه عند المولى، وإن لم يكن كذلك لدى المكلف، فمع علم المكلف بأن زيداً عالم عادل، لا بد من القول بعدم وجوب إكرامه إذا كان المتكلم مشتبهاً فيه، ولا أظن بأحد التزامه.

وأما الشيخ الأعظم فيظهر من تقريراته: أن كلام المتكلم بالعام غير صالح

لرفع الشبهة الموضوعية التي هو بنفسه أيضاً قد يكون مثل العبد فيها، فالعام مرجع لرفع الشبهة الحكمية لا الموضوعية (1).

وهو متين، ولا يرجع إلى ما في «المقالات». اللهم إلا أن يرجع ما ذكره إلى

ما ذكرنا، كما قد يظهر من بعض كلماته فيما سيأتي (2)، وإغلاق البيان وسوء التعبير غير عزيزين في «المقالات».

ص: 220

1- مطارح الأنظار 2: 136 - 137.

2- يأتي في الصفحة 225 - 226.

ثم إنه ربما يستدل لجواز التمسك بالعام بوجه آخر، وهو: أن العام بعمومه الأفرادي يشمل كل فرد، وبإطلاقه الأحوالي يعم كل حالة من حالات الموضوع، ومنها مشكوكية الفسق، والذي كان الخاص حجة فيه هو الأفراد المعروفة، والمشكوك فيها داخله في إطلاقه (1).

وفيه: - مضافاً إلى ما يرد على التقريب الأول - أن العام بعمومه وإطلاقه إن كان كفيلاً للحكم الواقعي، فكيف يجتمع مع حكم الخاص في المشتبه إن كان فاسقاً؟! فلازمه أن يكون الفاسق محرّم الإكرام وواجبه، مع أن قوله: «لا تكرم الفساق» شامل بإطلاقه لمشتبه الفسق ومعلومه، فلازمه اجتماع الحكمين في موضوع واحد بعنوان واحد.

وإن كان كفيلاً للحكم الواقعي والظاهري، فلا بدّ من أخذ الشك في الحكم في موضوعه؛ لأنّ أخذ الشك في الموضوع لا يصحّ الحكم الظاهري، فكيف يمكن تكفل العام بجعل واحد للحكم الواقعي على الموضوع الواقعي وللحكم الظاهري على مشتبه الحكم مع ترتبهما؟!

كلّ ذلك مع الإغماض عن أنّ الإطلاق ليس بمعنى أخذ جميع العناوين والحالات في الموضوع؛ فإنّ ذلك معنى العموم.

فحينئذٍ كيف يمكن جعل الحكم الظاهري المتقوم بأخذ الشك موضوعاً، وهل هذا إلاّ الجمع بين عدم لحاظ الشك موضوعاً ولحاظه كذلك؟!

ص: 221

1- تشریح الأصول: 261 / السطر 7؛ أنظر درر الفوائد، المحقق الحائري: 216.

تتميم: في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص اللبّي

ما مرّ كان حال المخصّصات اللفظية، وأما اللبّيّة فيظهر حالها ممّا مرّ، لكن

بعد تمحيض المقام في الشبهة المصداقية للمخصص اللبّي - وهي متقوّمة بخروج عنوان بالإجماع أو العقل عن تحت حكم العامّ والشكّ في مصداقه - فلا محالة يكون الحكم الجدّي في العامّ على أفراد المخصّص ص دون المخصّص ص - بالكسر - ومعه لا مجال للتمسك بالعامّ لرفع الشبهة الموضوعية؛ لما مرّ.

ومنه يظهر النظر في كلام المحقّق الخراساني، حيث فصلّ بين اللبّي الذي يكون كالمخصّص المتّصل وغيره(1)، مع أنّ الفارق بين اللفظي واللبّي من هذه الجهة بلا وجه. ودعوى بناء العقلاء على التمسك [بالعامّ] في اللبّيّات(2) عهدتها عليه.

كما يظهر النظر فيما يظهر من الشيخ الأعظم من التفصيل بين ما يوجب تنويع الموضوعين وتعدّدهما «كالعالم الفاسق» و«العالم الغير الفاسق» فلا يجوز، وبين غيره، كما إذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العامّ، وإن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لا يريد إكرامه، فيجوز التمسك بالعامّ، وإحراز حال الفرد أيضاً. ثمّ فصلّ بما لا مزيد عليه في بيانه(3).

ص: 222

1- كفاية الأصول: 259.

2- كفاية الأصول: 260.

3- مطارح الأنظار 2: 143.

ولكن الذي يظهر من مجموع كلماته خروجه عن محطّ البحث، ووروده في وادي الشكّ في أصل التخصيص، ومحطّ الكلام في الشكّ في مصداق المخصّص.

وربّما يوجّه كلامه: بأنّ المخصّص ربّما لا يكون معنوياً بعنوان، بل يكون مخرجاً لذوات الأفراد، لكن بحيثية تعليلية وعلّة سارية، فإذا شكّ في مصداق أنّه محيِّث بالحيثية التعليلية يتمسك بالعام⁽¹⁾.

وفيه: أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية موضوع لها، فلا يكون المخرج هو الأفراد، بل العنوان، ومعه لا يجوز التمسك به.

ومع التسليم بخروج ذوات الأفراد يخرج الكلام عن الشبهة المصداقية للمخصّص، مع أنّ الكلام فيها.

ويظهر النظر في كلام بعض الأعاضم؛ حيث فصلّ بل بين اللبّيات التي توجب تقييد موضوع الحكم وتضييقه، وبين ما هو من قبيل إدراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً من دون تقييد الموضوع؛ لعدم صلوح تقييد موضوع الحكم بما هو ملاك، فاختار الجواز في الأوّل دون الثاني⁽²⁾.

ويظهر منه الخلط بين محلّ البحث وغيره، فراجع.

ص: 223

1- لمحات الأصول: 273.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 536 - 537.

التنبيه الأول في التمسك بالعام إذا كان الخاص معللاً

لو ورد: «أكرم كلَّ عالم»، ثم ورد - منفصلاً - : «لا تكرم زيدا وعمراً وبكراً؛

لأنَّهم فساق»، فربَّما يقال بجواز التمسك بالعام في مورد الشكِّ في مصداق الفاسق؛ فإنَّه من قبيل التخصيص الزائد، لا الشبهة المصداقية للمخصَّص (1).

وفيه نظر؛ لأنَّ الظاهر من إخراج أفراد بجهة تعليلية أنَّ المخرج هو العنوان، لا- الأشخاص برأسها، ومعه تكون الشبهة في مصداق المخصَّص. وكذا الحال في اللبيات.

التنبيه الثاني في العامين من وجه المتناهي الحكم

إذا ورد حكمان متناهيان على عنوانين مستقلَّين بينهما عموم من وجه، فقد يكون أحدهما حاكماً على الآخر، فيصير من قبيل المخصَّص، فمع الشبهة المصداقية في مصداق الحاكم لا يجوز التمسك بالعام المحكوم؛ لعين ما تقدَّم (2).

ص: 224

1- لمحات الأصول: 275.

2- تقدَّم في الصفحة 217.

وإن لم تكن حكومة بينهما: فإن قلنا: بأنّ العامّين من وجه مشمولان لأدلة التعارض وقدّمنا أحدهما بأحد المرجّحات، أو كانا من قبيل المتزاحمين وقلنا: إنّ المولى ناظر إلى مقام التزاحم فكان حكمه إنشائياً بالنسبة إلى المرجوح، فيكون حاله حال المخصّص، فلا يجوز التمسك؛ للملاك المتقدّم.

وأما إن قلنا: بأنّ الحكمين في المتزاحمين فعليان على موضوعهما، والانطباق الخارجي وعدم القدرة على إطاعتها لا يوجبان شأنية المرجوح، بل العقل يحكم بمعذورية المكلف عن امتثال كليهما من غير تغيير في ناحية الحكم، فالظاهر جواز التمسك في مورد الشك في انطباق الدليل المزاحم الذي هو أقوى ملاكاً؛ لأنّ الحكم الفعلي على موضوعه حجة على المكلف ما لم يحرز العذر القاطع، ولا يجوز رفع اليد عن الخطاب الفعلي بلا حجة، نظير الشك في القدرة، فإذا أمر المولى بشيء وشك المكلف في قدرته عليه، لا يجوز عقلاً التقاعد عنه لاحتمال العجز؛ لعين ما ذكر.

التبيه الثالث في إحراز المصداق بالأصل في الشبهة المصدقية

إشارة

بعد البناء على عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية، هل يمكن إحراز المصداق بالأصل وإجراء حكم العامّ عليه مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو يفصل بين المقامات؟

حجّة القائل بالنفي مطلقاً: أنّ العامّ بعد التخصيص يبقى على تمام الموضوعية

للحكم بلا انقلاب عمّا هو عليه، نظير موت الفرد؛ فرقاً بين التخصيص والتقييد،

فحينئذٍ لا- مجال للأصل المذكور؛ إذ الأصل السلبي ليس شأنه إلاّ نفي حكم الخاصّ عنه، لا إثبات حكم العامّ عليه، والفرد مورد العلم الإجمالي بكونه محكوماً بحكم أحدهما بلا تغيير العنوان، ونفي أحد الحكمين بالأصل لا يثبت الآخر.

نعم، لا بأس بالتمسك بالعامّ من غير احتياج إلى الأصل لو كانت الشبهة المصدّقية ناشئة عن الجهل بالمخالفة الذي كان أمر رفعه بيد المولى، مثل الشكّ في مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب، ولعلّ بناء المشهور في تمسّكهم بالشبهة المصدّقية مختصّ بأمثال المورد(1)، انتهى ملخصاً.

وفيه: أنّه إن كان المراد من عدم انقلاب العامّ عدمه بحسب مقام الظهور فلا إشكال فيه، لكن لا يمنع ذلك عن جريان الأصل.

وإن كان المراد أنّ الموضوع بحسب الجدّ بقيّة الأفراد بلا عنوان وتقيّد، فهو ممنوع؛ ضرورة أنّ الخاصّ يكشف عن أنّ الحكم الجدّي متعلّق بأفراد العالم الغير الفاسق، ولا سبيل لإنكار تضيق الموضوع بحسب الجدّ. والقياس بموت الفرد مع الفارق؛ لعدم كون الأدلّة ناظرة إلى حالات الأفراد الخارجية.

وأما ما ذكره أخيراً: من جواز التمسك في الشبهة المصدّقية في مخالفة الكتاب؛ لأجل أنّ رفعها بيد المولى، ففي غاية الغرابة؛ لأنّ الكلام في الشبهة المصدّقية للمخصّص، ولا شبهة في أنّ رفعها لم يكن بيد المولى، وما بيده رفعها هي الشبهة الحكمية، لا المصدّقية ممّا فرضت من الأمور الخارجية.

ص: 226

هذا، مع أنّ المثاليين يكونان من الاستثناء المتّصل بحسب الأدلّة ممّا لا يجوز التمسك فيه بالعامّ بلا إشكال.

حجّة القول بجريانه مطلقاً: أنّ مثل تلك الأوصاف - أي القرشية والقابلية للذبح ومخالفة الكتاب والسنة - من أوصاف الشيء في الوجود الخارجي، لا- من لوازم الماهيات، فيمكن أن يشار إلى امرأة، فيقال: «إنّ هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها»، فيستصحب عدمها، ويترتّب عليه حكم العامّ؛ لأنّ الخارج من العامّ هو المرأة التي من قريش، والتي لم تكن منه بقيت تحته، فيحرز موضوع حكم العامّ بالأصل (1).

وقد يقال في تقريبه: إنّ العامّ شامل لجميع العناوين، وما خرج منه هو عنوان

الخاصّ، وبقي سائرهما تحته، فمع استصحاب عدم انتساب المرأة إلى قريش أو عدم قرشيتها ينقح موضوع العامّ (2).

وقد يقال: إنّ أخذ عرض في موضوع حكم بنحو النعتية ومفاد «كان»

الناقصة، لا يقتضي أخذ عدمه نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم؛ ضرورة أنّ ارتفاع الموضوع المقيد بما هو مفاد «كان» الناقصة إنّما يكون بعدم اتّصاف الذات بذلك القيد على نحو السالبة المحصّلة، لا على نحو «ليس» الناقصة. فمفاد قضية «المرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية»: أنّ المرأة التي لا تكون متّصفة بكونها من قريش تحيض إلى خمسين، لا المرأة المتّصفة بأن لا تكون

ص: 227

1- أفاده المحقّق الحائري في مجلس درسه على ما حكى عنه. أنظر معتمد الأصول 1: 290؛ تنقيح الأصول 2: 361.

2- كفاية الأصول: 261.

منه، والفرق بينهما: أنّ القضية الأولى سالبة محصّلة، والثانية مفاد «ليس»

الناقصة، فلا مانع من جريان الأصل لإحراز موضوع العام(1).

التحقيق في جريان الأصل المحرز لموضوع العام

إشارة

ونحن قد استقصينا البحث عن هذا الأصل في البراءة(2) والاستصحاب(3)، لكن نشير إلى ما هو التحقيق إجمالاً وهو يتوقّف على مقدمات:

الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة

قد تقدّم(4) في وضع الهيئات أنّ القضايا على قسمين: حملية غير مؤوّلة، وحملية مؤوّلة. والقسم الأول لا يشتمل على النسبة، لا موجباتها ولا-سوالبها، بل تحكي القضية بهيئتها عن الهوية إيجاباً أو سلباً، كقوله: «الإنسان حيوان ناطق»، و«زيد إنسان، أو موجود، أو أبيض»، وأضرابها.

والقسم الثاني يشتمل على النسبة، لكن موجباتها تحكي عن تحقّق النسبة الواقعية، وفي السوالب تتخلّل أداة النسبة لورود السلب عليها، فتحكي السوالب عن عدم تحقّقها واقعاً، ف- «زيد على السطح» يحكي عن تحقّق النسبة والكون الرابط، و«زيد ليس على السطح» عن عدمه.

ص: 228

1- أجود التقريرات 2: 333، الهامش.

2- أنوار الهداية 2: 93.

3- الاستصحاب، الإمام الخميني قدّس سرّه: 104 - 114.

4- تقدّم في الجزء الأول: 45 - 49.

ولا يخفى: أنّ الكون الرابط يختصّ بموجبات تلك القضايا، وأمّا القسم الأوّل فلا يشتمل عليه ولا يحكي عنه؛ لعدم تحقّق النسبة والكون الرابط بين الشيء ونفسه أو متّحداته. وكذا السوالب لا تحكي عنهما، بل تدلّ على رفعهما وقطعهما.

الثانية: مناط الصدق والكذب في القضايا

إنّ المناط في احتمال الصدق والكذب في القضايا هو الحكاية التصديقية، سواء كانت عن الهوهوية إثباتاً ونفيّاً أو عن الكون الرابط كذلك، والدالّ على الحكاية التصديقية هيئات الجمل الخبرية، فقلوه: «زيد إنسان» مشتمل على موضوع ومحمول وهيئة حاكية عن الهوهوية الواقعية، ولا يشتمل على النسبة، وقلوه: «زيد له القيام، أو على السطح» مشتمل على موضوع ومحمول وحرف دالّ على النسبة وهيئة دالّة على الحكاية التصديقية عن تحقّق القيام له أو كونه على السطح.

وبالجملة: ما يجعل الكلام محتملاً للصدق والكذب هو الحكاية التصديقية عن نفس الأمر، لا النسبة؛ ضرورة عدم إمكان اشتغال الحملات الغير المؤوّلة على النسبة مع احتمال الصدق والكذب فيها.

فما اشتهر بينهم: أنّ النسبة تامّة وناقصة، ليس على ما ينبغي؛ فإنّها في جميع الموارد على نهج واحد، فالنسبة في قلوه: «زيد له القيام»، وقلوه: «زيد الذي له القيام» بمعنى واحد، وإنّما الفرق بين الجملتين بهيئتهما؛ فإنّ الهيئة الخبرية وضعت للحكاية التصديقية بخلاف غيرها.

ثم إنَّ مناط الصدق والكذب هو مطابقة الحكاية لنفس الأمر وعدمها، فقولنا: «الله تعالى موجود» حكاية تصديقية عن الهوهوية بين الموضوع والمحمول، ومطابق لنفس الأمر، بخلاف: «الله له الوجود» فإنَّه حكاية تصديقية عن عروض الوجود له تعالى، وهو مخالف للواقع، وقولنا: «شريك الباري ليس بموجود» مطابق لنفس الأمر؛ لأنَّه حكاية عن خلوّ صفحة الوجود عنه، والواقع كذلك، بخلاف: «شريك الباري غير موجود، أو لا- موجود» بنحو الإيجاب العدولي؛ لأنَّ الموجبة مطلقاً تحتاج إلى وجود الموضوع في ظرف الإخبار، وشريك الباري ليس في نفس الأمر شيئاً ثابتاً له غير الموجودة، إلاَّ أن يؤوَّل بالسالبة المحصَّلة، كالتأوُّل في مثل: «شريك الباري ممتنع، أو معدوم».

فتحصَّل: أنَّ مناط الصدق والكذب في السوالب مطابقة الحكاية التصديقية لنفس الأمر؛ بمعنى أنَّ الحكاية عن سلب الهوهوية أو سلب الكون الرابط كانت مطابقة للواقع، لا بمعنى أنَّ لمحكِّيها نحو واقعية بحسب نفس الأمر؛ ضرورة عدم واقعية للأعدام.

الثالثة: القضايا المفترقة إلى وجود الموضوع

القضية موجبة وسالبة، وكلُّ منهما بسيطة ومركَّبة، وكلُّ منهما محصَّلة أو غيرها. والموجبة المحصَّلة نحو: «زيد قائم»، والمعدولة نحو: «زيد لا قائم»، والموجبة السالبة المحمول نحو: «زيد هو الذي ليس بقائم»، كلُّها تحتاج إلى وجود الموضوع؛ لأنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، سواء كان الثابت وجودياً أو لا، وكذا اتَّحاد شيء مع شيء في ظرف، فرع تحقُّقهما فيه.

ففي قوله: «زيد لا قائم» اعتبرت الهوهوية بين زيد وعنوان اللا قائم، والاتحاد في ظرف فرع تحقّق المتّحدين بنحو، ولهذا قلنا: إنّ المعتر في المعدولات كون الأعدام من قبيل أعدام الملكات؛ حتّى يكون لملكاتها نحو تحقّق، فلا يصدق قوله: «الجدار لا بصير» ويصدق «الإنسان لا بصير»؛ أي يتّحد مع حيثية هي لا بصيرية قابلة للفعلية.

وكذا الحال في الموجبة السالبة المحمول؛ فإنّ قولنا: «زيد هو الذي ليس له القيام» يرجع إلى توصيف زيد بثبوت وصف عدمي له، أو توصيفه بعدم ثبوت وصف له، فلا-بدّ له من وجود الموضوع، وكون المحمول جائز الثبوت له ممّا له نحو ثبوت، كأعدام الملكات مثلاً. فجميع الموجبات معتبر فيها وجود الموضوع، حتّى التي تكون محمولاتها سالبة.

الرابعة: ضرورة كون موضوع الحكم مفرداً

موضوع الحكم سواء كان في الجملة الخبرية أو الإنشائية لا بدّ وأن يكون مفرداً أو في حكمه، كالجمل الناقصة، ولا يمكن جعل الجملة الخبرية - موجبة كانت أو سالبة - موضوعاً لحكم إخباري أو إنشائي؛ لأنّ الحكاية عن موضوع الحكم لا بدّ وأن تكون تصوّرية مقدّمة للحكاية التصديقية المتقوّمة بالهيئة الخبرية، ومقدّمة لجعل الحكم عليه، وهي لا تجتمع مع الحكاية التصديقية التي بها تمّت الجملة، ولا يجتمع النقص والتمام والحكاية التصديقية والتصوّرية في جملة واحدة وحال واحد ولو بتكثّر الاعتبار.

فلو قلت: «زيد قائم غير عمرو قاعد»، لم تكن الحكاية التصديقية فيه إلّا

عن مغايرة الجمليتين، لا عن قيام زيد وعود عمرو. وكذا الحال في موضوع الأحكام الإنشائية.

نعم، يمكن أن يجعل موضوعهما جملاً ناقصة إذا خرجت عن النقص تكون موجبة أو سالبة محصّلة، مثل: «زيد ليس بقائم غير عمرو ليس بقاعد»، أو موجبة وسالبة معدولة أو سالبة المحمول، مثل: «المرأة الغير القرشية كذا»، أو «المرأة التي ليست بقرشية كذا».

الخامسة: في اعتبارات موضوع العام المخصّص

قد عرفت فيما تقدّم: أنّ الخاصّ سواء كان بنحو الاستثناء أو الانفصال يكشف عن تضيق ما هو موضوع العام، وتقييده بحسب الإرادة الجدّية.

ولا يمكن تعلّق الحكم الفعلي الجدّي بوجوب إكرام كلّ عالم بلا قيد، مع كونه مخصّصاً بعدم إكرام الفسّاق منهم، لا لأجل التضادّ بين الحكمين؛ حتّى يقال: إنّ مرفوع بتكثير الموضوع في ذاتهما، بل لأجل أنّ المولى الملتفت إلى موضوع حكمه لا تتعلّق إرادته الجدّية بالحكم عليه إلاّ بعد تحقّق المقتضي وعدم المانع. فإذا رأى أنّ في إكرام العلماء العدول مصلحة لا غيرهم فلا تتعلّق إرادته إلاّ بإكرامهم، أو رأى أنّ في إكرام عدولهم مصلحة بلا مفسدة، وفي إكرام فسّاقهم مصلحة مع مفسدة راجحة، تتعلّق إرادته بإكرام عدولهم، أو ما عدا فسّاقهم.

وليس باب التخصيص كباب التزاحم حتّى يقال: إنّ المزاحمة في مقام العمل لا توجب رفع فعلية الحكم عن موضوعه.

فحينئذٍ نقول: إنّ موضوع العام بعد التخصيص بحسب الحكم الفعلي الجدّي يمكن أن يكون متقيّداً بنحو العدم النعتي على حذو العدول، مثل: «العلماء الغير الفسّاق» و«المرأة الغير القرشية»، ويمكن أن يكون بنحو العدم النعتي على حذو الموجبة السالبة المحمول، مثل: «العلماء الذين لا يكونون فسّاقاً»، أو «المرأة التي لا تتّصف بأنّها قرشية، أو لا تكون قرشية».

وأما كون الموضوع على حذو السالبة المحصّلة الصادقة مع عدم الموضوع، فغير معقول؛ للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، فهل يمكن أن يقال: «إنّ المرأة ترى الدم إلى خمسين إذا لم تكن من قريش» بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب الموضوع، فيرجع إلى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدم؟ ! فلا- بدّ من فرض وجود الموضوع، فيكون الحكم متعلّقاً بالمرأة الموجودة إذا لم تكن من قريش، وهذا إن لم يرجع إلى التقييد بهذا السلب يكون قسماً ثالثاً.

فالاعتبارات التي يمكن أن تؤخذ في موضوع العام المخصّص لا- تخلو عن العدم النعتي العدولي، أو السالبة المحمول، أو السلب التحصيلي مع اعتبار وجود الموضوع لو لم يرجع إلى التقييد والنعته.

التحقيق في المقام

إذا عرفت ذلك فالتحقيق: جريان الأصل وإحراز مصداق العام فيما إذا كان الفرد موجوداً متّصفاً بعنوان العام أو بغير عنوان الخاص سابقاً، كما لو كان فرد من العلماء عادلاً، فشكّ في بقاء عدالته.

كما يجري ويحرز فيما إذا علم بوجود العالم متّصفاً بعدم الفسق وشكّ في بقاء علمه، فيقال: إنّ زيدا كان عالماً غير فاسق، فشكّ في بقاء علمه، فيستصحب عنوان العامّ المخصّص، ويحرز الموضوع.

نعم، لو كان زيد غير فاسق، وشكّ في بقاء عدمه النعتي، ولكن لم يكن علمه في حال عدم فسقه متيقّناً حتّى يكون المعلوم العالم الغير الفاسق، ولكن علم أنّه عالم في الحال، لم يمكن إحراز موضوع العامّ بالأصل والوجدان؛ لأنّ استصحاب عدم كون زيد فاسقاً، أو كونه غير فاسق، مع العلم بأنّه عالم في الحال، لا يثبت زيدا العالم الغير الفاسق لإحراز موضوع العامّ إلاّ بالأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: إنّ موضوعه هو العالم المتّصف بعدم كونه فاسقاً، فجزؤه عدم نعتي للعالم، وهو غير مسبوق باليقين، وما هو مسبوق به هو زيد المتّصف بعدم الفسق، وهو ليس جزءه، واستصحاب عدم النعتي لعنوان لا يثبت عدم النعتي لعنوان متّحد معه إلاّ بحكم العقل، وهو مثبت، وتعلّق العلم بأنّ زيدا العالم -

في الحال - لم يكن فاسقاً بنحو السلب التحصيلي لا يفيد؛ لعدم كونه بهذا الاعتبار موضوعاً للحكم.

ومن هذا ظهر عدم إمكان إحراز جزأي الموضوع بالأصل، إذا شكّ في علمه وعدالته مع العلم باتّصافه بهما سابقاً لو لم يعلم اتّصافه بهما في زمان واحد حتّى يكون «العالم الغير الفاسق» مسبوقاً باليقين، فالمناطق في صحّة الإحراز هو مسبوقية عدم النعتي لعنوان العامّ، لا عدم النعتي مطلقاً، فتبصّر.

وأما إذا كان الاتّصاف واللا اتّصاف ملازمين لوجوده، كالقابلية واللا قابلية للذبح في الحيوان، والقرشية واللا قرشية في المرأة، والمخالفة وعدمها للكتاب

في الشرط، فجران الأصل لإحراز مصداق العامّ ممّا لا مجال له، سواء قلنا: بأنّ الوصف من قبيل العدم النعتي بنحو العدول، كما إذا قلنا: بأنّ المستفاد من العامّ بعد التخصيص كون الموضوع هو المرأة الغير القرشية، والشرط الغير المخالف... وهكذا، أو بنحو الموجبة السالبة المحمول، كالمرأة التي ليست بالقرشية، والشرط الذي ليس مخالفاً للكتاب.

وذلك لما عرفت: من أنّ الإيجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول يحتاجان إلى الموضوع؛ فإنّ في كلّ منهما يكون الموضوع متّصفاً بوصف، فكما أنّ المرأة الغير القرشية تتّصف بهذه الصفة، كذلك المرأة التي لم تتّصف بالقرشية، أو لم تكن قرشية، موصوفة بوصف أنّها لم تتّصف بذلك، أو لم تكن كذلك.

والفرق بالعدول وسلب المحمول غير فارق فيما نحن فيه، فالمرأة قبل وجودها كما لا تتّصف بأنّها غير قرشية؛ لأنّ الاتّصاف بشيء فرع وجود الموصوف، كذلك لا تتّصف بأنّها هي التي لا تتّصف بها؛ لعين ما ذكر.

وتوهم أنّ الثاني من قبيل السلب التحصيلي ناشٍ من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصّلة. والقيّد في العامّ - بعد التخصيص - يتردّد بين التقييد بنحو الإيجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول، ولا يكون من قبيل السلب التحصيلي؛ ممّا لا يوجب تقييداً في الموضوع.

ولو سلّم أنّ الموضوع بعده «العالم» مسلوباً عنه الفسق بالسلب التحصيلي، فلا يجري فيه الأصل أيضاً لإحرازه؛ إذ قد عرفت أنّ السلب التحصيلي الأعمّ من وجود الموضوع لا يعقل جعله موضوعاً، فلا بدّ من أخذ الموضوع مفروض الوجود، فيكون العالم الموجود إذا لم يكن فاسقاً موضوعاً.

وهذا - مضافاً إلى كونه مجرد فرض - أن صحّة الاستصحاب فيه منوطة بوحدة القضية المتيقّنة مع المشكوك فيها، وهي مفقودة؛ لأنّ الشيء لم يكن قبل وجوده شيئاً لا ماهيةً ولا وجوداً، والمعدوم لا يقبل الإشارة لا حسّاً ولا عقلاً، فلا تكون هذه المرأة الموجودة قبل وجودها هذه المرأة، بل تكون تلك الإشارة من أكذوبة الواهمة واختراعاتها.

فالمرأة المشار إليها في حال الوجود ليست موضوعة للقضية المتيقّنة الحاكية عن ظرف العدم؛ لما عرفت: أنّ القضايا السالبة لا تحكي عن النسبة، ولا عن الوجود الرابط، ولا عن الهوية بوجه، فلا تكون للنسبة السلبية واقعية حتّى تكون القضية حاكية عنها، فانتساب هذه المرأة إلى قريش مسلوب أزلاً؛ بمعنى مسلووية هذية المرأة وقريش والانتساب، لا بمعنى مسلووية الانتساب عن هذه المرأة وقريش، وإلاّ يلزم كون الأعدام متميزة حال عدمها، وهو واضح الفساد، فالقضية المتيقّنة غير القضية المشكوك فيها.

بل لو سلّم وحدتهما كان الأصل مثبتاً؛ لأنّ المتيقّن هو عدم كون هذه المرأة

قرشية باعتبار سلب الموضوع، أو الأعمّ منه ومن سلب المحمول، واستصحاب ذلك وإثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ مثبت؛ لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ - في ظرف الوجود - عقلي، وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان في الدار وإثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتّضح ممّا ذكرنا: عدم جريان استصحاب الأعدام الأزلية في أمثال المقام مطلقاً.

التنبية الرابع في التمسك بعمومات النذر وأمثاله لكشف حال الفرد

قد عرفت عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص، فلا مجال للتمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر إذا شك في صحّة الوضوء بمائع مضاف، فضلاً عن دعوى كشف حال الفرد والحكم بصحّته مطلقاً؛ ضرورة أنّ العموم قد خصّ بمثل: «لا نذر إلا في طاعة الله»⁽¹⁾ أو قيّد به، فلا بدّ من إحراز الموضوع للحكم بالوجوب، والعام غير كفيّل له، فضلاً عن كفالته لكشف الصحّة وكونه طاعةً لله، أو لكشف إطلاق الماء مع الشكّ فيه.

هذا، وقد أيد المحقّق الخراساني⁽²⁾ تلك الدعوى بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات⁽³⁾ والصوم في السفر⁽⁴⁾ إذا تعلّق بهما النذر، وأضاف شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نذر النافلة قبل⁽⁵⁾ الفريضة⁽⁶⁾، مع أنّ الأمثلة غير مربوطة بالدعوى؛ لأنّ المدعى التمسك بالعام المخصّص لكشف حال الفرد، وهي ليست من هذا القبيل؛ فإنّ الإحرام قبل الميقات حرام، وبالنذر يصير واجباً

ص: 237

1- أنظر وسائل الشيعة 23: 317، كتاب النذر والعهد، الباب 17.

2- كفاية الأصول: 262.

3- راجع وسائل الشيعة 11: 326، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب 13.

4- راجع وسائل الشيعة 10: 195، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب 10، الحديث 1 و7.

5- في المصدر: وقت الفريضة.

6- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 220.

بدلالة الأخبار، وكذا الصوم في السفر، وصيرورة الشيء بالنذر واجباً بدليل خاص غير التمسك بالعموم لكشف حال الفرد.

التنبه الخامس التمسك بالعام لكشف حال الفرد عند الشك بين التخصيص والتخصّص

لو علم عدم محكومية فرد بحكم العام، ودار أمره بين التخصيص والتخصّص، فهل يجوز التمسك بأصالة العموم لكشف حال الفرد، فيقال: إن إكرام جميع العلماء واجب بحكم أصالة العموم، فإذا لم يجب إكرام شخص يستكشف أنه ليس بعالم بحكم عكس النقيض، كما أن صدق «كلّ نار حارّة» ملازم لصدق «كلّ ما لم يكن حارّاً لم يكن ناراً» (1)؟

الظاهر: عدم جواز التمسك، لا لما ذكره المحقّق الخراساني (2)، وقرّره تلميذه المحقّق في مقالاته: من أن أصالة العموم وإن كانت حجة، لكن غير قابلة لإثبات اللوازم، ومثبتات هذا الأصل كسائر الأصول المثبتة؛ مع كونه أمانة في نفسه، فحينئذٍ لا مجال للتمسك بعكس النقيض؛ فإنّه وإن كان لازماً عقلياً للعام، لكن ذلك اللازم إنّما يترتب عليه لو فرض حجّة أصالة العموم لإثبات لازم المدلول.

ووجه التفكيك بين اللازم والملزوم عدم نظر العموم إلى تعيين صغرى الحكم نفيّاً وإثباتاً، وإنّما نظره إلى إثبات الكبرى، كما هو المبني في عدم

ص: 238

1- راجع مطارح الأنظار 2: 149 - 150.

2- كفاية الأصول: 264.

جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وما نحن فيه أيضاً مبني على

هذه الجهة⁽¹⁾، انتهى ملخصاً.

وذلك لأن عكس النقيض لازم للكبرى الكلية، ولا يلزم أن يكون العام ناظراً

إلى تعيين الصغرى في لزومه لها، فإذا سلّم جريان أصالة العموم وكونها أمانة، فلا مجال لإنكار حجيتها بالنسبة إلى لازمها [غير المنفك]، فلا يصحّ أن يقال: إنّ العقلاء يحكمون بأنّ كلّ فرد من العامّ محكوم بحكم العامّ واقعاً ومراد جداً من غير استثناء، ومعه يحتمل عندهم أن يكون فرد منه غير محكوم بحكمه، إلاّ أن يلتزم بأنّها أصل تعبدي لا أمانة.

بل عدم الصحّة لأجل عدم جريانها في مثل المقام؛ لأنّ المتيقّن من جريانها إنّما هو لكشف مراد المتكلّم، وأمّا مع العلم بمراده والشكّ في جهات أخر فلا تجري، لا أنّها جارية ومنفكّة عن لازمها، وهذا نظير أصالة الحقيقة التي [هي] جارية مع الشكّ في المراد لا لكشف الوضع، فبعد العلم بعدم وجوب إكرام شخص لا أصل يحرز أنّه من قبيل التخصيص أو التخصّص، فتدبرّ.

التبيه السادس في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص لإجمال الخاصّ

لو دلّ دليل منفصلاً على عدم وجوب إكرام زيد وكان مردّداً بين الجاهل والعالم، فالظاهر جواز التمسك بالعامّ لوجوب إكرام العالم منهما؛ لأنّ المجمل

ص: 239

المردّد ليس بحجّة بالنسبة إلى العالم، والعامّ حجّة بلا دافع.

فحينئذٍ لو كان الخاصّ حكماً إلزامياً كحرمة الإكرام، أمكن أن يقال بانحلال

العلم؛ بمعنى أنّ أصالة العموم حاکمة بأنّ زیداً العالم يجب إكرامه، ولازمه عدم حرمة إكرامه، ولازمه حرمة إكرام زيد الجاهل؛ لحجّة
مثبتات الأصول اللفظية، فتحلّ بذلك - حكماً - الحجّة الإجمالية التي لولا العامّ لوجب بحكم العقل متابعتها، وعدم جواز إكرام واحد
منهما.

وقد سوى الشيخ الأعظم بين الفرض والذي تقدّم في الأمر الخامس، قائلاً: بأنّه على ذلك - أي جواز التمسك - جرى ديدن العلماء في
مباحثهم الفقهية(1).

ص: 240

1- مطارح الأنظار 2: 150.

ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأوّل: أنّ محطّ البحث على ما صرّح به المحقّق الخراساني (1) إنّما هو بعد الفراغ عن أنّ حجّية أصالة العموم من باب الظنّ النوعي لا الظنّ الخاصّ، وبعد الفراغ عن حجّيتها بالنسبة إلى المشافه وغيره، وبعد الفراغ عن عدم العلم الإجمالي بالتخصيص؛ ضرورة أنّه لو كانت الحجّية للظنّ الشخصي لكانت تابعة لحصوله، ولا مدخل للفحص وعدمه فيه، وأنّه مع العلم الإجمالي لا مجال لإنكار الفحص إلى أن ينحلّ العلم.

ولكن ظاهرهم أعمّية البحث هاهنا؛ لتمسّكهم بالعلم الإجمالي بالمخصّص، ونحن نبحت على فرض العلم وعدمه.

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ البحث منحصر بالمنفصلات، دون المتّصلات

ص: 241

باحتمال عدم الوصول؛ لعدم اعتناء العقلاء به؛ لأنّ احتمالاً منحصر بسقوطه عمداً أو خطأً أو نسياناً، والأوّل مخالف لفرض وثاقة الراوي، والأخيران مخالفان للأصل العقلائي، وسيظهر أنّ مناط لزوم الفحص ليس في المتّصل.

الأمر الثالث: فرّق المحقّق الخراساني بين الفحص هاهنا وبينه في الأصول العملية، قائلاً: بأنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّة، بخلافه هناك؛ فإنّه من متمّماتها؛ ضرورة أنّ العقل لا يستقلّ بقبح العقاب مع البيان الواصل بنحو متعارف، وإن لم يصل إلى المكلف بواسطة عدم فحصه (1).

والتحقيق: أنّ الفحص هاهنا أيضاً عن متمّم الحجّة، لا عن مزاحمها، ويتّضح بعد بيان دليل لزوم الفحص (2)، فانتظر.

الأمر الرابع: أنّ البحث لا يختصّ بالعامّ ولا بالأدلة اللفظية، بل يجري في المطلق قبل الفحص عن المقيّد، وفي الظاهر قبل الفحص عن معارضه، وفي الأصول العقلية قبل الفحص عن الأدلّة، ومناطق الجميع واحد، كما سيّتضح لك.

الاستدلال على وجوب الفحص عن المخصّص بمعرضية العامّ للتخصيص

إذا عرفت ما تقدّم: فالتحقيق ما أفاد المحقّق الخراساني في المقام (3)، وتوضيحه: أنّ الشارع لم يسلك في مخاطباته غير ما سلك العقلاء، بل جرى في قوانينه على ما جرت به عادة العقلاء وسيرتهم. لكنّ ديدنهم في المخاطبات

ص: 242

1- كفاية الأصول: 265 - 266.

2- يأتي في الصفحة 243 - 244.

3- كفاية الأصول: 365.

العادية والمحاورات الشخصية بين الموالي والعبيد وغيرهم عدم [فصل] المخصّصات والمقيّدات والقرائن، ولهذا تكون العمومات والمطلقات الصادرة منهم في محيط المحاورات حجة بلا احتياج إلى الفحص، ولا يعتني العقلاء باحتمال المخصّص والمقيّد المنفصلين، ويعملون بالعمومات والإطلاقات بلا انتظار.

هذا حال المحاورات الشخصية.

وأما حال وضع القوانين وتشريع الشرائع لدى جميع العقلاء، فغير حال المحاورات الشخصية، فترى أنّ ديدنهم في وضع القوانين ذكر العمومات والمطلقات في فصل ومادّة، وذكر مخصّصات ومقيّداتها وحدودها تدريجاً ونجوماً في فصول آخر.

والشارع الصانع جرى في ذلك على ما جرت به طريقة كافة العقلاء، فترى أنّ القوانين الكلية في الكتاب والسنة منفصلة عن مخصّصات ومقيّداتها، فالأحكام والقوانين نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نجوماً في سنين متتالية، وبلغها حسب المتعارف في تبليغ القوانين للأمة، وجمع علماؤها بتعليم أهل بيت الوحي القوانين في أصولهم وكتبهم.

فإذن تكون أحكامه تعالى قوانين مدوّنة في الكتاب والسنة، والعمومات والمطلقات التي فيها في معرض التخصيص والتقييد حسب ديدن العقلاء في وضع القوانين السياسية والمدنية، وما هذا حاله ليس بناء العقلاء على التمسك [فيه] بالأصول بمجرد العثور على العمومات والمطلقات من غير فحص؛ لأنّ كونهما في معرض المعارضات يمنعهم عن إجراء أصالة التطابق بين الاستعمال والجدّ، ولا يكون العام حجة إلا بعد جريان هذا الأصل العقلاني، وإلا فبمجرد

ظهور الكلام وإجراء أصالة الحقيقة والظهور لا تتم الحجّية، فأصالة التطابق من متمّماتها لدى العقلاء.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أمور:

منها: أنّ المناط في الفحص ليس العلم الإجمالي، بل مع عدم العلم أيضاً يجب الفحص.

ومنها: أنّ الفحص هاهنا أيضاً عن متّم الحجّة، لا عن مزاحمها، فكما أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجري إلاّ بعد الفحص؛ لتحقّق التبليغ من قِبَل الشارع وعلماء الأُمَّة بالجمع في الكتب، ولا عذر للعبد في ترك الفحص، كذلك الاحتجاج بالعمومات والمطلقات والعمل بها لا يجوز إلاّ بعد الفحص، فيكون ذلك مقدّمة لإجراء الأصل العقلائي، وبه تتمّ الحجّة.

إن قلت: ما ذكرت غير صحيح؛ لما ذكرت في باب التعادل والتراجيح: من أنّ المطلقات حجّة فعلية غير معلقة على المقيدات الواقعية، بل هي بعد وصولها من قبيل المزاحم، ويتمّ بها أمد الحجّية(1).

قلت: حيثية البحث ها هنا غيرها هناك؛ لأنّ الكلام هاهنا في لزوم الفحص، وقد عرفت عدم حجّية عامّ ولا مطلق إلاّ بعده، وأمّا بعد الفحص المتعارف فيصيران حجّة فعلية، فلو عثرنا بعده على مقيد ينتهي به أمد الحجّية، ولا يكون المطلق معلقاً على عدم البيان الواقعي؛ بحيث يكون العثور عليه كاشفاً عن عدم حجّيته. وبالجملة: لا فرق بين العامّ والمطلق من هذه الجهة.

هذا كلّه فيما إذا كان المستند غير العلم الإجمالي.

ص: 244

1- التعادل والتراجيح، الإمام الخميني قدس سرّه: 40.

وأما الكلام فيه فقد استدلل له: بأننا نعلم إجمالاً بورود مخصّصات ومقيّدات

في الشريعة، فلا محيص عن الفحص عنها(1).

وقد استشكل عليه تارة: بأنّ الدليل أعمّ من المدّعى؛ لأنّ الفحص اللازم في الكتب التي بأيدينا لا يرفع أثر العلم؛ لكونه متعلّقاً بالمخصّصات في الشريعة، لا في الكتب فقط، فلا بدّ من الاحتياط حتّى بعد الفحص.

وأخرى: بأنّه أخصّ منه؛ لأنّ العلم إذا صار منحلّاً بمقدار العثور على المتيقّن لا بدّ من الالتزام بجواز التمسك، والقوم لا يلتزمون به(2).

فأجابوا عن الأوّل: بأنّ العلم الإجمالي لا يتعلّق إلّا بما في الكتب التي بأيدينا دون غيرها(3).

وهذه الدعوى قريبة؛ فإنّ العلم بالمخصّصات الصالحة للاحتجاج وجداني بالنسبة إلى الكتب التي بأيدينا، وأمّا في غيرها فلا علم لنا بوجود أصول مفقودة ضائعة، فضلاً عن العلم باشتغالها على المخصّصات الكذائية، فضلاً عن كونها غير ما في الكتب الموجودة، وإنّما ادّعى بعض فقدان بعض الأصول على نحو الإجمال، ومثله لا يورث علماً بأصلها، فضلاً عن مشتملاتها.

وأجاب بعض المحقّقين عن الثاني: بأنّ مقدار المعلوم وإن كان معلوماً بحيث

ص: 245

1- الفصول الغروية: 200 / السطر 29؛ أنظر مطارح الأنظار 2: 177.

2- فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم 25: 414 - 415؛ أنظر فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 542 - 543 و4: 278 - 279.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 542 و4: 280.

ينتهي الزائد إلى الشك البدوي، لكن هذا المقدار إذا كان مرّداً بين محتملات

متباينات منتشرات في أبواب الفقه من أوله إلى آخره تصير جميع الشكوك في تمام الأبواب طرف العلم، فيمنع عن الأخذ به قبل الفحص، وفي هذه الصورة لا يفيد الظفر بالمعارض بمقدار المعلوم؛ إذ مثل هذا العلم الحاصل جديداً بكون المعلوم بالإجمال في غير الشكوك الباقية التي كانت طرفاً من الأول للاحتمال في المتباينات - نظير العلوم الحاصلة بعد العلم الإجمالي - غير قابلة للانحلال، فالاحتمال الذي [كان طرفاً] من الأول منجز (1).

وفيه: أنه بعد الاعتراف بأن المعلوم قدراً متيقناً، فإن كان العلم تعلق بانتشاره في جميع الفقه - بحيث يكون في كل باب طائفة منه - فيكون له علمان: أحدهما بأصل المخصّص بمقدار محدود، وثانيهما بانتشاره في الأبواب من الأول إلى الآخر.

فحينئذ إن عثر على المقدار المعلوم في ضمن الفحص في جميع الأبواب، فلا مجال لعدم الانحلال ولو حكماً؛ ضرورة احتمال انطباق المعلوم من الأول على هذا المقدار، فلا يبقى أثر للعلم.

وإن عثر عليه في بعض الأبواب قبل الفحص في سائرهما فلا محالة يخطأ أحد علميه: إمّا علمه بالمقدار المحدود، فيتجدد له علم آخر بوجود المخصّص في سائر الأبواب، وهو خلاف المفروض.

وإمّا علمه بالانتشار في جميع الأبواب، فلا محيص عن الانحلال.

وأجاب بعض الأعظم عنه بما حاصله: أن العلم الإجمالي تارة: يكون غير

ص: 246

معلّم بعلامة، ومثله ينحلّ بعد العثور على المقدار المتيقّن؛ لأنّ هذا المقدار من أوّل الأمر معلوم، والزائد مشكوك فيه.

وأخرى: يكون معلّمًا بعلامة، ومثله لا ينحلّ بذلك؛ لعدم الرجوع إلى العلم بالأقلّ والشكّ في الأكثر من أوّل الأمر، بل يتعلّق العلم بجميع الأطراف؛ بحيث لو كان الأكثر واجباً لكان ممّا تعلّق به وتنجّز بسببه، وليس الأكثر مشكوكاً فيه من أوّل الأمر، كما إذا علم بأنّه مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما فيه من دين زيد تعلّق به العلم؛ لمكان وجوده فيه، وتعلّق العلم بجميع ما فيه، وأين هذا ممّا كان دينه من أوّل الأمر مردّداً بين الأقلّ والأكثر؟!!

فلنا علمان: أحدهما تعلّق بما في الدفتر، ومقتضٍ للتجنّز بجميع ما فيه، والثاني بأنّ دين زيد عشرة أو خمسة. والثاني لا يقتضي الاحتياط، واللا مقتضي لا يزاحم المقتضي.

ونظيره: ما إذا علم بأنّ البيض في هذا القطيع موطوءة، فأوجب العلم التنجيز بالنسبة إلى كلّ أبيض فيه، فلو عثر على مقدار متيقّن من البيض الموطوءة، فليس له إجراء أصالة الحلّ بالنسبة إلى الزائد (1)، انتهى.

وفيه ما لا يخفى؛ ضرورة أنّ العلم الإجمالي إذا تعلّق بعنوان غير ذي أثر لا يوجب التنجّز بذلك العنوان، فلا بدّ من لحاظ ما له أثر، فإن دار أمره بين الأقلّ والأكثر ينحلّ العلم بلا ريب، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الكون في الكتب كالكون في الدفتر ممّا لم يكن موضوعاً ولا جزء موضوع لحكم، وما هو الموضوع للأثر نفس المخصّصات، والكتب ظرفها بلا دخالة في التأثير.

ص: 247

وهذا نظير ما إذا كانت دنانير مرَددة بين الأقل والأكثر في كيس فأتلفه، فلا إشكال في تعلّق علمه بأنّ ما في الكيس صار مضموناً عليه، سواء كان أقلّ أو أكثر، لكن مجرد ذلك لا يوجب إصابة العلم بالأكثر، بل لا يزيد عن الدوران بين الأقل والأكثر بالبداهة. فلو كانت أمثال تلك العلامات موجبة لتنجز الأ-كثّر فما من مورد إلا- وينطبق على المعلوم عنوان نظير ما ذكر، مثل: «ما في الكيس»، «ما في الدار»، «ما أقرضني»، «ما سلّم إليّ»، وأشباهها.

وما ادعى: من أنّ العلم إذا تعلّق بما في الدفتر يوجب إصابة العلم بالأكثر،

فاسد؛ لأنّ ما في الدفتر المرَدّد بين الأقل والأكثر لا يعقل أن يكون أكثره متعلّقاً

للعلم، ولا صيرورته منجزاً به، بل لو كان العنوان المتعلّق للعلم ذا أثر - مثل عنوان الموطوء - وكان منحلّاً إلى التكاليف الدائرة بين الأقل والأكثر، لم يوجب العلم تنجيز غير ما هو المتيقّن؛ أي الأقل. نعم لو كان العنوان بسيطاً، وكان الأقل والأكثر من محصّلاته، وجب الاحتياط، لكنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه.

مقدار الفحص عن المخصّص

ثمّ إنّ مقدار الفحص - بناءً على كون مبنى وجوبه العلم الإجمالي - إلى حدّ

ينحلّ العلم، وقد عرفت انحلاله. وبناءً على كون مبناه معرضية العمومات للتخصيص إلى مقدار اليأس عن المخصّص والمعارض، فلا بدّ من بذل الجهد بالمقدار الميسور حتّى يخرج العامّ عن معرضيته ويجري الأصل العقلائي. وقد ذكرنا في باب الاجتهاد والتقليد (1) ما له نفع بالمقام.

ص: 248

1- الاجتهاد والتقليد، الإمام الخميني قدّس سرّه: 11 - 12.

هل الخطابات الشفاهية مثل: (يا أيها الناس) تعم غير الحاضرين، حتى المعدومين؟

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: أن ظاهر العنوان كظاهر بعض استدلالاتهم هو أن النزاع في جواز خطاب المعدوم والغائب، ويكون النزاع على فرض عقليته في إمكانه وعدمه.

وهو وإن لا- يبعد عن مثل الحنابلة(1)، لكن النزاع العقلي المعقول يمكن أن يكون في أن ألفاظ العموم التي [جاءت] تلو أداة النداء وأشبابها ممّا تكون خطاباً، هل تعمّ المعدومين والغائبين - كما تعمّهم ولو في ظرف وجودهم لو لم تكن مقرونة بها - أو لا؟ حتى يرجع النزاع العقلي إلى أنه هل يستلزم التعميم

مخاطبتهم حتى يمتنع، أو لا؟ فيكون النزاع في الملازمة وعدمها.

وهذا يناسب مبحث العام لا ظاهر العنوان؛ لأنّ إمكان مخاطبتهم وعدمه

ص: 249

غير مربوط به، بل المناسب له هو شمول ألفاظ العموم لهم وعدمه، بعد كونها تلو الخطابات الشفاهية.

الأمر الثاني: صريح الشيخ الأعظم خروج مثل قوله: (لله عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ (1))، وقوله: (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ (2)) ممّا لم يصدر بألفاظ النداء وأداة الخطاب عن محطّ النزاع، وأنّه لم يعهد من أحد إنكار شموله لهما (3).

لكن الظاهر أنّ مناط النزاع العقلي يعمّه أيضاً؛ بأن يقال: هل يلزم من شمول أمثال تلك العناوين والأحكام لغير الموجودين تعلق التكليف الفعلي بهم في حال العدم، وصدق العناوين عليهم كذلك، أو لا؟ فعلى الأوّل تختصّ بالموجودين، وعلى الثاني تعمّ غيرهم.

وما قيل: من أنّ أسماء الأجناس تشمل غير الموجودين بلا ريب (4) إن كان المراد منه شمولها لهم حال عدمهم فهو ضروري البطلان، وإن كان المراد منه انطباقها عليهم في ظرف الوجود فهو حقّ، لكنّه راجع إلى القصيّة الحقيقية، وهو جواب الإشكال، كما سيأتي.

الأمر الثالث: أنّ حلّ الإشكال في بعض الصور لمّا كان مبنياً على بيان القصيّة الحقيقية لا بأس بالإشارة إليها، وإلى الفرق بينها وبين الخارجية إجمالاً، فنقول:

ص: 250

1- آل عمران (3): 97.

2- النساء (4): 7.

3- مطارح الأنظار 2: 186.

4- فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 548.

إنّ هذا التقسيم للقضايا الكلية، وأمّا الشخصية مثل: «زيد قائم» فخارجة عن

المقسم. وفي القضايا الكلية قد يكون الحكم على الأفراد الموجودة للعنوان؛ بحيث يختصّ الحكم بما وجد فقط، من غير أن يشمل ما سيوجد أو ما كان موجوداً، وذلك بأن يتقيّد مدخول أداة العموم بحيث لا ينطبق إلاّ عليها، كقوله: «كلّ عالم موجود في [هذا] الآن كذا»، و«كلّ ما في هذا العسكر كذا»، سواء كان الحكم على أفراد عنوان ذاتي أو انتزاعي أو عرضي، فلفظ «كلّ» لاستغراق أفراد مدخوله، والعنوان المتلوّ له - بعد التقيّد المذكور - لا ينطبق إلاّ على الأفراد المحقّقة.

وأما القضية الحقيقية: [فهي] ما يكون الحكم فيها على أفراد الطبيعة القابلة

للصدق على الموجود في الحال وغيره، مثل: «كلّ نار حارّة»، فلفظة «نار» تدلّ على نفس الطبيعة، وهي قابلة للصدق على كلّ فرد، لا بمعنى وضعها للأفراد، ولا بمعنى كون الطبيعة حاكية عنها، بل لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعة، وهي قابلة للصدق على الأفراد، ومتّحدة معها في الخارج.

ولفظ «كلّ» دالّ على استغراق أفراد مدخوله من غير أن يدلّ على الوجود أو العدم، ف «كلّ» وأشباهه - من كلّ لغة - لم يوضع للأفراد بقيد الوجود أو في حاله، ولهذا يصحّ أن يقال: إنّ كلّ فرد من الطبيعة إمّا موجود أو معدوم، بلا تأوّل.

وإضافة «كلّ» إلى الطبيعة تدلّ على كون الاستغراق متعلّقاً بما يتلوه، ولمّا لم يتقيّد بما يجعله منحصر الانطباق على الأفراد المحقّقة، فلا محالة يكون الحكم على كلّ فرد منه في الماضي والحال والاستقبال؛ كلّ في موطنه، فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم، فلم تكن الطبيعة طبيعياً ولا أفرادها أفراداً حال

العدم، فلا محالة يكون الحكم في ظرف صدق الطبيعة على الأفراد، ف «كلّ نار حارّة» إخبار عن مصاديق النار دلالةً تصديقية، والمعدوم ليس مصداقاً لشيء، كما أنّ الموجود الذهني ليس فرداً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجي من غير أن يكون الوجود قيداً، ومن غير أن يفرض للمعدوم وجود، أو ينزّل منزلة الوجود، ومن غير أن تكون القضية متضمنة للشرط.

فإنّ تلك التكلّفات - مع كونها خلاف الوجدان في إخباراتنا؛ ضرورة أنّ كلّ من أخبر: ب «أنّ النار حارّة» لا يخطر بباله الأفراد المعدومة، فضلاً عن تنزيلها منزلة الوجود، أو الاشتراط بأنّه إذا وجدت كانت كذلك - ناشئة من تخيّل أنّ للطبيعة أفراداً معدومة، وتكون الطبيعة صادقة عليها حال العدم، ولمّا لم يصدق عليها الحكم لا بدّ من تنزيلها منزلة الموجود، أو اشتراط الوجود فيها.

وأنت خبير بأنّ ذلك كلّه في غاية السقوط؛ لأنّ العدم ليس بشيء، فلا تكون القضايا الحقيقية إخباراً عن الأفراد المعدومة، بل إخبار عن أفراد الطبيعة بلا قيد، وهي لا تصدق إلّا على الأفراد الموجودة في ظرف وجودها، فيكون الإخبار كذلك بحكم العقل من غير تقييد واشتراط.

ثمّ إنّ في القضية الحقيقية يكون الحكم على الأفراد المتصوّرة بالوجه الإجمالي، وهو عنوان «كلّ فرد»، أو «جميع الأفراد»، فعنوان «كلّ» و«جميع» متعلّق للحكم، ولمّا كان هذا العنوان موضوعاً للكثرات بنحو الإجمال فبإضافته إلى الطبيعة يفيد أفرادها بنحو الإجمال، فالحكم في المحصورة على أفراد الطبيعة بنحو الإجمال، لا على نفس الطبيعة، ولا على الأفراد تفصيلاً، فقولهم: إنّ الحكم على الطبيعة التي هي مرآة للأفراد ليس بشيء.

فأوضح ممّا ذكرنا مواقع النظر في كلام بعض الأعظم (1) في القضايا الخارجية والحقيقية، والفرق بينهما، فراجع.

التحقيق في المقام

إذا عرفت ما تقدّم فنقول: إنّ الإشكال في المقام إن كان من جهة أنّ التكليف الفعلي لا يمكن أن يتوجّه إلى المعدوم، وهو لازم التعميم.

فالجواب عنه: أنّ مثل قوله: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) (2) والله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (3) و«أَنَّ الصَّلَاةَ مَفْرُوضَةٌ عَلَى الْعِبَادِ» (4) و«أَنَّ الْخَمْرَ حَرَامٌ» (5)، إنّما هو بنحو القضية الحقيقية، والجعل القانوني على مصاديق العناوين بنحو الإجمال فيما إذا كانت القضية محصورة، أو على نفس العناوين في غيرها، فلا يكون المعدوم مصداقاً لها حال العدم، فلا يتوجّه إليه التكليف، وأمّا إذا صار المصداق موجوداً فيشملة الحكم.

فإذا رأى المكلف أنّ في كتاب الله تعالى: حجّ البيت على الناس إذا استطاعوا، من غير تقييد بما يخصّه بالموجودين في زمن الرسول، ويكون نفسه مصداقاً للمستطيع، يرى أنّه مأمور بالحجّ من غير توهم أنّ ذلك الحكم

ص: 253

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 170 - 171 و 550 - 551.

2- النساء (4): 34.

3- آل عمران (3): 97.

4- راجع وسائل الشيعة 4: 7، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 1.

5- راجع وسائل الشيعة 25: 341، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب 18.

على هذا العنوان مستلزم لتوجه التكليف إلى المعدوم؛ ضرورة أنه ليس ناسأً، ولا مستطيعاً، ولا غيرهما.

وإن كان الإشكال من جهة لزوم مخاطبة المعدوم؛ حيث إن معنى الخطاب توجيه الكلام إلى المخاطب، سواء اشتمل الكلام على كاف الخطاب أو أداة النداء، أو كان التوجيه إليه بالحمل الشائع من غير ما يدلّ وضعاً على التخاطب.

فالجواب عنه: أنّ خطابات الله النازلة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأيّ نحو كانت لم تكن متوجهة إلى العباد، سواء كانوا حاضرين في مجلس الوحي أو في مسجد النبي، أم لا؛ ضرورة أنّ الوحي إنّما نزل على شخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكلام الله وخطاباته لم تكن مسموعة لأحدٍ من الأمة، بل الظاهر من الآيات والروايات أنّ الوحي إنّما كان بتوسط جبرئيل، فهو الحاكي لرسول الله، وهو صلى الله عليه وآله وسلم حاكٍ

بالواسطة، فإذاً يكون حال الحاضرين في زمن النبي ومجلس الوحي حال غيرهم من حيث عدم توجه خطاب لفظي من الله تعالى إليهم.

فالخطابات القرآنية كسائر الأحكام إنّما هي بطريق الوحي إلى رسول الله بلا واسطة أو معها، وتلك الخطابات المحكيّة باقية إلى زماننا، ونسبة الأولين والآخرين إليها سواء؛ من غير اختصاص بالحاضرين في مجلس الوحي؛ ضرورة أنّ اختصاصها بهم وتعميمها بدليل آخر لغو باطل. مضافاً إلى عدم الدليل عليه بعد كون العنوان عامّاً أو مطلقاً، وبعد كون الخطاب الكتبي إلى كلّ من يرى الكتابة متعارفاً، كما ترى في الكتب، مثل قوله: «فاعلموا يا إخواني».

ثمّ إنّ ما ذكرنا: من أنّ المقتنّ لم يكن طرف المخاطبة في القوانين الإسلامية، بل يكون المقتنّ غير المبلّغ؛ لأنّ الأوّل هو الله تعالى، والثاني هو الرسول أولاً

وذو الوسائط ثانياً بتوسّط الكتب وغيرها من وسائل التبليغ؛ سنّة جارية في جميع العالم؛ لأنّ المقتنّ في القوانين العرفية والسياسية إمّا شخص أو هيئة وجماعة، ولم يتعارف أن يكون الواضع مبلّغاً، بل وسائل التبليغ هي الكتب والجرائد والآلات المستحدثة في هذه الأزمنة، فالقانون الإسلامي كسائر القوانين العرفية، ولم يتخذ الإسلام طرزاً حادثاً، فقوانينه عامّة لكلّ من بلغت إليه بأيّ نحو كان من غير لزوم محذور.

وممّا ذكرنا اتّضح: أنّ التخلّص عن إشكال توجّه التكليف إلى المعدوم في غير الخطابات يمكن أن يكون بنحو القضية الحقيقية.

وأما عن إشكال توجّه الخطاب في قوله: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) (و) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا) فلا يمكن بذلك؛ لأنّ في القضية الحقيقية -

كما عرفت - يكون الحكم على أفراد عنوان قابل للصدق على كلّ مصداق وجد أو سيوجد في ظرفه، وأمّا الخطاب فليس كذلك، بل لا بدّ لصحّته من أن يتوجّه إلى حاضر ملتفت؛ فإنّ الخطاب نحو توجّه تكويني نحو المخاطب لغرض التفهيم، ومثله لا يمكن أن يتعلّق بعنوان أو أفراد ولو لم تكن حاضرة في مجلس التخاطب، ولهذا لا بدّ لتصحيحه - على الفرض - من التثبّت بتنزيل المعدوم منزلة الموجود، أو غير الشاعر منزلة الشاعر الملتفت، كالخطاب للقمر والجبيل، وهذا التنزيل ليس لازم القضية الحقيقية، كما تُوهّم (1).

كما أنّ الإنشائيات ليست من القضايا الحقيقية؛ لأنّ الخطاب العمومي مثل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) لا يمكن أن يكون متوجّهاً بنحو الخطاب الحقيقي إلى

ص: 255

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 550.

أفراد العنوان حتّى يكون كلّ فرد مخاطباً بالخطاب اللفظي في ظرف وجوده؛ لأنّ أدوات النداء وضعت لإيجاد النداء لا لمفهومه، والمخاطبة نحو توجّه إلى المخاطب توجّهاً جزئياً مشخّصاً، فمع الالتزام بأنّ الخطابات حال الوحي كانت خطاباً إلهياً متوجّهاً نحو المخلوق، وكان مثل رسول الله مثل شجرة موسى عليه السلام

لا محيص عن الالتزام بتنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر، وهو يحتاج إلى الدليل بعد عدم كونه لازم القضية الحقيقية كما تقدّم، فالتخلّص حينئذٍ عن الإشكال هو ما تقدّم، فتبصّر.

تتمّة: في ثمرة النزاع

نقل المحقّق الخراساني ثمرتين في النزاع:

الأولى: حجّية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهدين.

فأجاب عنها: بأنّها مبنية على اختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وهو باطل، مع أنّ غير المخاطبين أيضاً مقصودون به (1).

وردّه بعض الأعاظم: بأنّ الثمرة لا- تبني عليه؛ فإنّ الخطابات لو كانت مقصورة على المشاهدين فلا معنى للرجوع إليها وحجّيتها في حقّ الغير، قلنا بمقالة المحقّق القميّ أو لم نقل (2).

أقول: لو لم نقل بمقالة المحقّق القميّ (3) تكون الظواهر قابلة للرجوع إليها

ص: 256

1- كفاية الأصول: 269 - 270.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النابيني) الكاظمي 1: 549.

3- قوانين الأصول 1: 344 / السطر 17.

لتعيين تكليف المخاطبين، ثم التمسك بدليل الاشتراك لإثباته في حقنا، بخلاف

ما لو قلنا بمقالته، فظهور الثمرة موقوف على القول بها.

لكن تلك الثمرة التي في الكفاية غير ما ذكرت في الفصول (1) والتقريبات (2)، وإن فهم صاحب الفصول أيضاً ما فهم المحقق الخراساني، فراجع.

الثانية: صحة التمسك بإطلاق الكتاب بناءً على التعميم لإثبات الحكم لنا، وإن لم تكن متّحدين في الصنف مع المشافهين، وعدم صحته بناءً على الاختصاص؛ لعدم الإجماع مع الاختلاف الصنفي.

فأجاب عنه: بجواز التمسك بالإطلاق لرفع الشك فيما يمكن أن يتطرق إليه فقدان، وإن لم يصح في غيره (3).

أقول: الظاهر ظهور الثمرة في بعض الأحيان، كالتمسك بالآية لوجوب صلاة الجمعة علينا إذا احتملنا اشتراط وجوبها أو جوازها بوجود الإمام عليه السلام، ولو كان الحكم مختصاً بالمخاطبين أو الحاضرين في زمن الخطاب لما ضرّ الإطلاق بالمقصود؛ لتحقق الشرط، وهو حضوره إلى آخر عمر الحاضرين؛ ضرورة عدم بقائهم إلى غيبة وليّ العصر عجل الله فرجه، فلا يرد عليه ما أورد شيخنا العلامة (4)، فراجع.

ص: 257

1- الفصول الغروية: 184 / السطر 19.

2- مطارح الأنظار 2: 194.

3- كفاية الأصول: 270.

4- درر الفوائد، المحقق الحائري: 226.

الفصل الخامس في تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده

إذا تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض أفراده، هل يوجب تخصيصه به أو لا ؟

ولا يخلو هذا العنوان عن مسامحة؛ لما سيّضح لك: من أنّ الضمير لا يرجع إلى بعض الأفراد في مورد، بل الحكم بحسب الجدّ يختصّ ببعضها، فعوده إلى بعضها لم يكن مفروغاً عنه.

ثمّ إنّ محطّ البحث - على ما صرّحوا به (1) - هو ما إذا كان الحكم الثابت لمدخول الضمير مغايراً للثابت لنفس المرجع، سواء كان الحكمان في كلام واحد، مثل قوله: «أكرم العلماء وخدامهم» إذا كان وجوب الإكرام في الخدام مختصاً بخدام عدولهم، أو في كلامين مثل قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ (إلى قوله تعالى:) وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (2))، وسواء كان الحكمان من سنخ واحد كالمثال الأول، أو لا كالثاني.

ص: 258

1- مطارح الأنظار 2: 205؛ كفاية الأصول: 271؛ درر الفوائد، المحقّق الحائري: 226.

2- البقرة (2): 228.

وأما إذا كان الحكم واحداً، مثل قوله: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ)؛ حيث إن حكم التربص ليس لجميعهن، فلا نزاع.

وليعلم: أنه لم يتضح من كلامهم أن النزاع يختص بما إذا علم من الخارج أن الحكم غير عام لجميع أفراد المرجع كآلية الشريعة، أو يختص بما إذا علم ذلك بقرينة عقلية أو لفظية حاقة بالكلام - مثل قوله: «أهن الفساق واقتلهم»؛ حيث علم المخاطب حين إلقاء الكلام إليه أن حكم القتل ليس لجميع أفراد الفساق - أو يعتمهما.

ظاهر التمثيل بالآية الشريفة عدم الاختصاص بالثاني، بل لا يبعد أن يكون ذيل كلام المحقق الخراساني (1) شاهداً على التعميم لهما على تأمل.

وكيف كان، إن كان محط البحث أعم منهما فالتحقيق التفصيل بينهما، بأن يقال: إذا كان الدال على اختصاص الحكم ببعض الأفراد منفصلاً كآلية الشريعة؛ حيث تكون في نفسها ظاهرة في عموم الحكم لجميع أفراد العام، وأن بعولة جميع المطلقات أحق بردهن، لكن دل دليل خارجي بأن لا رجوع في طلاق البائن، فلا إشكال في بقاء العام على عمومته بالنسبة إلى حكمه - أي التربص - لكون المقام من قبيل الدوران بين تخصيص لعام أو تخصيصين لعامين؛ ضرورة أن عموم قوله: (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) صار مخصصاً بما دل على اختصاص الحكم بالرجعيات، وشك في عروض التخصيص بقوله: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ...) فأصالة العموم فيه مما لا معارض له.

ص: 259

1- كفاية الأصول: 272.

وما في كلامهم: من كون المقام من قبيل الدوران بين التخصيص والاستخدام في الضمير (1)، من غريب الأمر؛ لأنه يخالف مذاق المتأخرين في باب التخصيص من عدم كونه تصرفاً في ظهور العام (2)، فقوله: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ... (مستعمل في العموم، وضمير بعولتهن أيضاً يرجع إليها من غير استخدام وتجوز، والمخصّص الخارجي في المقام ليس حاله إلا كسائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجدّية إلا ببعض الأفراد في الحكم الثاني؛ أي الأحقية، وذلك لا يوجب أن يكون الحكم الأول كذلك بوجه، بل هذا أولى بعدم رفع اليد عنه من العام الواحد إذا خصّص بالنسبة إلى البقية.

وأما حديث الاستخدام والمجازية في الإسناد أو في اللفظ، فليس بشيء؛ لأنّ الضمائر على ما تقدّم في باب الوضع (3)، وضعت لإيقاع الإشارة الخارجية، فلا بدّ لها من مرجع مشار إليه، والرجعيات لم تذكر في الكلام، ولم تعهد في الذهن، فلا معنى للرجوع إليها، وقد عرفت في المجاز أنّه متقوم بالدعوى (4)، وليس المقام مناسباً لدعوى كون الرجعيات جميع المطلّقات، فما في كلام بعضهم من الدوران بين الاستخدام والتخصيص، وترجيح أحدهما على الآخر، خلاف التحقيق.

ص: 260

-
- 1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 226؛ فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 551 - 552؛ نهاية الأفكار 1: 545.
 - 2- مطارح الأنظار 2: 131؛ كفاية الأصول: 255 - 256؛ فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 516.
 - 3- تقدّم في الجزء الأول: 54.
 - 4- تقدّم في الجزء الأول: 62.

كما أنّ ما في كلام المحقّق الخراساني في وجه الترجيح: من أنّ بناء العقلاء

هو اتّباع الظهور في تعيين المراد لا- في كيفية الاستعمال(1)، أجنبيّ عن محطّ البحث؛ لأنّ الدوران على فرضه بين الظهور السياقي والتخصيص، وقد عرفت أنّه أيضاً باطل.

وأما إذا كان الكلام مقترناً - عقلاً أو لفظاً - بما يجعل الحكم خاصّاً ببعض

الأفراد، فالظاهر طرؤ الإجمال في الغالب؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما حفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه، فصحة الاحتجاج بمثل: «أهنّ الفسّاق واقتلهم» لإهانة غير الكفّار، مشكلة.

ص: 261

1- كفاية الأصول: 272.

إشارة

قالوا: اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف بعد إطباقهم على التخصيص بالمفهوم الموافق.

ولا يخفى أنّ هذه المسألة ليست من التي يكون الإجماع فيها حجّة، فلا بدّ من النظر في كلّ من المفهوم الموافق والمخالف، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في المفهوم الموافق

واختلفت التعبيرات في تفسيره، ونحن نذكر الاحتمالات ونتكلّم فيها، فنقول: فيه احتمالات:

الأوّل: ما يعبر عنه المتأخرون بـ «إلغاء الخصوصية» مثل قوله: «رجل شكّ بين الثلاث والأربع...»⁽¹⁾، ولا شبهة في أنّ العرف يرى أنّ الحكم إنّما هو

ص: 262

1- راجع وسائل الشيعة 8: 218، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 10، الحديث 7.

للسكِّ بينهما من غير دخالة للرجولية فيه(1).

الثاني: المعنى الكنائي الذي سبق الكلام لأجله، مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله: (فَلَا تُقُلْ لَهُمَا أَفٌّ (2))، إذا فرض كونه كناية عن حرمة إيدائهما، ولم يكن الأفُّ محكوماً بحكم.

الثالث: ما إذا سبق الكلام لأجل إفادة حكمٍ فأتي بأخفِّ المصاديق مثلاً للانتقال إلى سائرهما، مثل الآية المتقدمة إذا كان الأفُّ محكوماً بالحرمة أيضاً.

الرابع: الحكم الغير المذكور الذي يقطع العقل به بالمنطوق القطعي من الحكم المذكور، كقوله: «أكرم خدام العلماء» حيث يعلم بالمنطوق القطعي وجوب إكرام العلماء.

الخامس: الحكم المستفاد من القضية التعليلية، كقوله: «الخمير حرام؛ لأنَّه مسكر».

فيمكن أن يكون المراد من الموافق بعض هذه الاحتمالات أو جميعها، والجامع بينها هو الحكم في غير محلِّ النطق الموافق للحكم في محله - على فرضه - في الإيجاب والسلب.

ثم إنَّ محطَّ البحث لا- يبعد أن يكون في تخصيص العامِّ به إذا كان أخصَّ مطلقاً منه، لا- ما إذا كان بينهما عموم من وجه. وعمم بعضهم(3)، وسنشير إليه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن كان المراد من المفهوم ما عدا الرابع فلا إشكال في

ص: 263

1- راجع لمحات الأصول: 227 و306.

2- الإسراء (17): 23.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 556 - 557.

تخصيص العامّ به إذا كان المفهوم أخصّ منه مطلقاً؛ ضرورة أنّ حال هذا المفهوم

حال اللفظ الملقى إلى المخاطب، بل تسمية بعضها مفهوماً لمجرد الاصطلاح، وإلاّ فالعرف يفهم من مثل قوله: «رجل شكّ بين الثلاث والأربع...» أو قوله: «أصاب ثوبي دم رعاف...»⁽¹⁾ أنّ ذكر الرجل والثوب لمجرد التمثيل، ويكون منظور السائل والمجيب حال الشكّ والدم، فيخصّص به العامّ بلا ريب، وكذا الحال في المعنى الكنائي وغيره ممّا ذكر.

ولا يبعد أن يكون محطّ كلام القدماء مثل هذه الأقسام إذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً، ومنه يظهر وجه كون المسألة اتّفاقية؛ ضرورة عدم الخلاف في تقديم الخاصّ، وهذا من أقسامه.

وأما إذا كان بينهما عموم من وجه، فيعامل معاملتهما مثل المنطوقين، والوجه ظاهر.

وأما رابع الاحتمالات: فقد يقال فيه بتقديم المفهوم على العامّ مطلقاً، سواء كان أخصّ مطلقاً منه أو من وجه إذا كان المعارض نفس المفهوم؛ لأنّ رفع اليد عن المفهوم مع عدم التصرّف في المنطوق غير ممكن؛ للزوم التفكيك بين الملزوم واللازم؛ فإنّ المفروض لزومه له بنحو الأولوية، كما أنّ رفع اليد عن المنطوق مع عدم كونه معارضاً للعموم لا وجه له، فيتعيّن التصرّف في العموم وتخصيصه بغير مورد المفهوم⁽²⁾.

ص: 264

-
- 1- وسائل الشيعة 3: 402، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 7، الحديث 2.
 - 2- أنظر أجود التقريرات 2: 383.

وفيه: أنّه إذا فرض لزوم تقديم العامّ على المفهوم بحسب القواعد مع قطع النظر عن محذور لزوم التفكيك، كما لو فرض كون العامّ في العموم أظهر من القضية في المفهوم، فيمكن تقديمه عليه ورفع اليد عن حكم المنطوق بمقداره، وليس هذا بلا وجه؛ لأنّ وجهه لزوم تقديم العامّ على المفهوم الكاشف عن عدم الحكم للمنطوق، وإلاّ يلزم التفكيك بين المتلازمين.

وبعبارة أخرى: كما يمكن رفع المحذور العقلي بتخصيص العامّ يمكن رفعه برفع اليد عن حكم المنطوق والمفهوم، بل المعارضة وإن كانت ابتداءً بين العامّ والمفهوم، لكنّ لما كان رفع اليد عن اللازم مستلزماً لرفع اليد عن ملزومه يقع التعارض بينهما عرضاً، فتدبّر.

وأما ما قيل: من عدم إمكان كون المفهوم معارضاً للعامّ دون منطوقه؛ لأنّنا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، وأنّه سيق لأجل الدلالة عليه، ومعه كيف يعقل أن يكون المنطوق غير معارض للعامّ مع كون المفهوم معارضاً له؟! فالتعارض في المفهوم الموافق يقع ابتداءً بين المنطوق والعامّ ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعامّ، ولا- بدّ أولاً- من علاج التعارض بين المنطوق والعامّ، ويلزمه العلاج بين المفهوم والعامّ(1).

ففيه: أنّه قد يكون وقوع التعارض بين المفهوم والعامّ ابتداءً ويتبعه بين المنطوق والعامّ، كقوله: «أكرم جهّال خدام النحويين» المفهوم منه بالأولوية وجوب إكرام النحويين، وقوله: «لا تكرم الصرفيين»، فيكون

ص: 265

المنطوق أجنبيّاً عن العامّ، وكان التعارض ابتداءً بين العامّ والمفهوم، والنسبة

بينهما عموم من وجه، فحينئذٍ لا بدّ من علاج التعارض ابتداءً بين العامّ والمفهوم، ويتبعه بين المنطوق والعامّ، فإذا فرض تقدّم العامّ على المفهوم حسب القواعد يتبعه رفع اليد عن المنطوق لا محالة بمقداره. هذا حال هذا القسم من المنطوق والمفهوم.

وأما إذا كان التعارض بين المنطوق والعامّ ويكون أخصّ منه مطلقاً، فلا محالة يقدّم على العامّ ويتبعه تقديم المفهوم عليه ولو كان بينهما عموم من وجه؛ لعدم جواز رفع اليد عنه بعد القطع بالتلازم، وعدم جواز تقديم العامّ على الخاصّ.

وإن كان أعمّ من وجه منه يعامل معهما معاملتهم، ومع تقديمه على العامّ بحسب القواعد أو القرائن يقدّم المفهوم أيضاً؛ لما عرفت.

المقام الثاني: في المفهوم المخالف

ويتّضح الكلام فيه بعد توضيح محلّ البحث، فنقول:

لا إشكال في أنّ الكلام بعد الفراغ عن المفهوم، وأن يكون التعارض بين عامّ ومفهوم، كما لو ورد: «أكرم كلّ عالم»، وورد: «إن جاءك زيد لا تهنّ فساق العلماء» ممّا كان مفهومه أخصّ من العامّ مطلقاً، ومثل: «أكرم العلماء» و«إن جاءك زيد أكرم الفساق» ممّا كان مفهومه أعمّ من وجه معه.

وأما ما قيل: من أنّ الكلام في تخصيص العامّ بالمفهوم عند القدماء هو الكلام في باب الإطلاق والتقييد، ومثّل بقوله: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه

شيء»⁽¹⁾، وقوله: «إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شيء»⁽²⁾ حيث دلّ الأول على أنّ الماء تمام الموضوع لعدم الانفعال، والثاني على أنّ للكريّة دخالة، فيحكّم القيد على الإطلاق⁽³⁾، ويظهر ذلك من شيخنا العلامة⁽⁴⁾ أيضاً؛ فهو خروج عن ظاهر البحث وعنوانه بلا دليل.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ العامّ لمّا كان دلّته بالوضع، فإن كانت الدلالة على المفهوم أيضاً بالوضع، يقع التعارض بين الظاهرين، فمع عدم الترجيح يرجع إلى أخبار العلاج أو يحكم بالإجمال، وإن كانت بمقدّمات الحكمة يرفع اليد عن المفهوم إن كانا في كلام واحد؛ لتحكيم الظهور المنجّز على الإطلاق المعلق على عدم البيان، ومع انفصالهما يصيران متعارضين، ولا ترجيح للظهور الوضعي على الإطلاقي في مثله.

وما قيل: من أنّ المناط في المفهوم أن يكون التقييد راجعاً إلى الحكم لا إلى الموضوع، والقضيّة الشرطية - بعد ما كانت ظاهرة في كون القيد راجعاً إلى الحكم؛ لأنّها وضعت لتقييد جملة بجملة - تكون حاکمة على مقدّمات الحكمة في العامّ، فظهورها في المفهوم يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة

ص: 267

-
- 1- المعتبر 1: 44؛ وسائل الشيعة 1: 135، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 1، الحديث 9.
 - 2- راجع وسائل الشيعة 1: 158، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و2 و5 و6.
 - 3- لمحات الأصول: 308.
 - 4- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 227 - 228.

في العام؛ لأنّ كون القضية ذات مفهوم وإن كانت بمقدمات الحكمة، إلا أنّ

المقدمات الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على أنّ المراد من العام هو الخاص، والعام لا يصلح أن يكون قرينة على أنّ الشرطية سبقت لفرض وجود الموضوع، فلا بدّ فيه من دليل يدلّ عليه، هذا إذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً⁽¹⁾، انتهى.

ففيه: - بعد الغضّ عن أنّ العام لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة كما سبق الكلام فيه⁽²⁾ - أنّ ظاهر القضية وضاعاً هو مجرد إناظة الحكم بالقيّد، وهو ليس مناط المفهوم، بل مناطه إثبات الانحصار، وهو بمقدمات الحكمة كما اعترف به، فحينئذٍ لا وجه لتقديم أحد الإطالين على الآخر، وجريان مقدمات الحكمة في العام لا يلزم أن يثبت رجوع القيّد إلى الموضوع حتّى يقال: إنّه لا يصلح لذلك، بل يمنع عن جريانها في الشرطية لإثبات الانحصار.

وقوله: إنّ جريانها في المفهوم بمنزلة القرينة للعام، لا يرجع إلى محصّل، والتحقيق ما عرفت.

ص: 268

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 560 - 561.

2- تقدّم في الصفحة 204.

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة هل يرجع إلى خصوص الأخيرة، أو إلى الجميع، أو لا ظهور فيه وإن كان الرجوع إلى الأخيرة متيقناً؟
والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكان الرجوع إلى الجميع

فربما يستشكل فيما إذا كان الاستثناء بالحروف: بأَنَّها لَمَّا وضعت للإخراج بالحمل الشائع - لأنَّ الموضوع له في الحروف خاصّ - يلزم من استعمالها في الإخراج استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو في الحروف أشكل؛ لأنَّها آلات لملاحظة الغير، فيلزم أن يكون شيء واحد فانياً في شيئين أو أكثر (1).

ويلزم الإشكال في المستثنى إذا كان مثل «زيد» مشتركاً بين أشخاص،

ص: 269

ويكون في كل جملة شخص مسمّى به، فأخراج كلّ منهم بلفظ واحد مستلزم للإشكال المتقدّم (1).

والجواب عنه قد مرّ في باب الاستعمال، ولقد تصدّينا لدفع الإشكالات العقلية في الأسماء والحروف، فراجع (2).

هذا، مع منع لزوم استعمال الأداة في أكثر من معنى؛ فإنّ المستثنى إذا كان كلياً قابلاً للصدق على الكثيرين فأخرج بـ «إلا» وغيرها، يكون الاستثناء بإخراج واحد مخرجاً للكثيرين، فقله: «أكرم العلماء وأصف التجار إلاّ الفساق منهم» إخراج واحد للفساق قابل للانطباق على فساق العلماء والتجار، فلا يكون استعمال الأداة في أكثر من معنى.

وكذا الحال إذا كان المستثنى مثل «زيد» واستثنى المتعدّد؛ فإنّ «زيداً» إمّا مستعمل في المسمّى، فيكون الحال كالكلي، وإمّا مستعمل في الكثير، فتخرج أداة الاستثناء الكثير بإخراج واحد، كما قلنا في حروف النداء مع كثرة المنادى (3)، فلا يلزم في شيء من الموارد استعمال أداة الاستثناء في أكثر من معنى.

المقام الثاني: في حاله إنباتاً

والظاهر رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل إذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأولى، وعطف سائر الجمل عليها مشتملاً على الضمير الراجع إليه، واشتمل

ص: 270

1- نهاية الأفكار 1: 542.

2- تقدّم في الجزء الأول: 131.

3- تقدّم في الجزء الأول: 43.

المستثنى أيضاً على الضمير، كقوله: «أكرم العلماء وسلّم عليهم وألبسهم إلاّ

الفسّاق منهم»؛ لأنّ الضمير - كما مرّ (1) - موضوع لنفس الإشارة إلى الغائب، كما أنّ أسماء الإشارة موضوعة للإشارة إلى الحاضر، فإذا اشتمل المستثنى على الضمير يكون إشارة إلى شيء، ولم يكن في الجمل شيء صالح للإشارة إليه إلاّ الاسم الظاهر المذكور في صدرها، وأمّا سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها؛ لعدم عود الضمير إلى الضمير.

وبالجملة: لما كان الاسم الظاهر مرجعاً للضمائر التي في جميع الجمل، فإذا رجع ضمير الاستثناء إليه يخرج عن تحت جميع الأحكام المتعلقة به، كما هو المتفاهم به عرفاً أيضاً.

وكذا لا يبعد أن يكون الاستثناء من الجميع إذا لم يشتمل المستثنى على الضمير مع اشتمال الجمل عليه، كما لو قال في المثال المتقدّم: «إلاّ بني فلان».

أمّا إذا قلنا بأنّ الضمير في مثله منويّ فلما ذكرنا، وإن قلنا بعدم النية فلأنّ الضمائر في سائر الجمل غير صالحة لتعلّق الاستثناء بها؛ فإنّها بنفسها غير محكومة بشيء، فلا محالة يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له.

وأما إذا تكرّر الاسم الظاهر كما لو قال: «أكرم العلماء وأضف التجار وألبس الفقراء إلاّ الفسّاق منهم» فرجوعه إلى الجميع وإلى الأخيرة محتمل، ولا يكون ظاهراً في واحد منهما.

وما قيل: من أنّ الظاهر رجوعه إلى الأخيرة؛ لأنّ تكرار عقد الوضع في

ص: 271

1- تقدّم في الجزء الأول: 55.

الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام(1)، لا يرجع إلى محصّل، بل المستثنى إن اشتمل على الضمير يكون الاستثناء تابعاً له في السعة والضيق، وهو محتمل الرجوع إلى الأخيرة وإلى الجميع من غير تأوّل وتجوّز، ومع عدم الاشتمال يحتمل الأمرين أيضاً بانطباق العنوان على الجميع أو الأخيرة. بل رجوع الضمير وانطباق العنوان على الجميع لو لم يكن أولى، فلا أقلّ من المساواة احتمالاً.

ومما ذكرنا يظهر حال ما إذا اشتمل بعض الجمل المتوسطة على الاسم الظاهر، وما بعده على الضمير الراجع إليه مثل قوله: «أكرم العلماء وسلّم عليهم، وأضف التجّار، وأكرمهم إلاّ الفسّاق منهم» من احتمال الرجوع إلى المشتمل على الاسم الظاهر في الجملة الأخيرة وما بعدها، وإلى الجميع.

ثمّ إنّّه فيما إذا لم يظهر رجوعه إلى الأخيرة أو الجميع فالأخيرة متيقّنة؛ لأنّ الرجوع إلى غيرها خلاف قانون المحاورة، فهل يجوز التمسك بالعامّ في سائر الجمل التي شكّ في رجوعه إليها أو لا، أو يفصّل بين ما إذا قلنا باحتياج العموم إلى مقدّمات الحكمة وعدمه؟

الظاهر عدم الجواز مطلقاً؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على التمسك بأصالة الجدّ فيما إذا حفّ الكلام بشيء صالح لتقييد مدخول أداة العموم، فلا محالة يصير الكلام مجملاً.

وما قيل: من أنّ ذلك محلّ بغرض المتكلّم(2)، منظور فيه؛ لإمكان تعلق

ص: 272

1- أجود التقريرات 2: 376.

2- أجود التقريرات 2: 377.

غرضه بإلقاء الكلام المجمل، وإلا لوجب أن لا يصدر منه المجملات، وهو كما ترى.

وقد يقال: إن أصالة الإطلاق في الاستثناء والمستثنى جارية لولا حكومة أصالة العموم عليها، ومعها لا مجال لقربنية الإطلاق؛ لأنه دوري(1).

وفيه أولاً: أن المستثنى إن اشتمل على الضمير يتبع إطلاقه له، ولا يكون الإطلاق مشخصاً لمرجع الضمير؛ للزوم الدور.

وثانياً: أن العموم وإن لم يحتج إلى المقدمات، لكن يتوقف الاحتجاج به على جريان أصالة الجدد، وفي مثل الكلام المحفوف بما ذكر، جريانها غير محرز.

ومع عدم اشتماله على الضمير أيضاً محل إشكال؛ لصحة انطباق عنوانه على الجميع، كان الضمير منوياً أولاً، ومعه لا تكون أصالة الجدد محرزة، فتدبر.

ص: 273

1- مقالات الأصول 1: 476.

المقصد الخامس في المطلق والمقيد

إشارة

وفيه فصول:

ص: 275

الفصل الأول في تعريف المطلق والمقيّد

قد عرّف المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه، والمقيّد بخلافه(1).

ويرد عليه:

أولاً: بأنّ ظاهره أنّ الإطلاق والتقييد من صفات اللفظ، مع أنّ الظاهر أنّهما من صفات المعنى، ولو جعلنا من صفات اللفظ كانا تبعاً له؛ ضرورة أنّ نفس الطبيعة التي جعلت موضوع الحكم قد تكون مطلقة وقد تكون مقيّدة.

وثانياً: أنّ الشيوخ في جنسه الذي جعل صفة المعنى: إن كان المراد منه أنّه

جزء مدلول اللفظ؛ بحيث يكون الإطلاق دالاً على الشيوخ، فهو فاسد جدّاً؛ لأنّ المطلق هو ما لا قيد فيه بالإضافة إلى كلّ قيد لوحظ فيه، من غير دلالة على الخصوصيات الفردية، أو الحالات الشخصية، كما مرّ(2).

ص: 277

1- معالم الدين: 150؛ الفصول الغروية: 217 / السطر 36؛ قوانين الأصول 1: 321 / السطر 16؛ مطارح الأنظار 2: 241.

2- تقدّم في الصفحة 203.

وإن كان المراد أنه صفة المعنى وأنّ اللفظ لا يدلّ إلا على نفس المعنى وهو

شائع في جنسه، فلا محالة يكون الشبوع في الجنس عبارة عن سريانه في أفراده الذاتية حتّى يصدق بوجه شبوعه في مجانسه، وإلا فالجنس - بالمعنى المصطلح - ممّا لا وجه صحيح له.

فحينئذٍ: لا- يرد عليه الإشكال المتقدّم، لكن يخرج منه إطلاق أفراد العموم، مثل قوله: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ(1))، وكذا الإطلاق في الأعلام الشخصية، مثل قوله: (وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ(2))، وإن تكلف بعض أهل التحقيق(3) بإدراج الأشخاص فيه بما لا يخفى ما فيه، وكذا يخرج إطلاق المعاني الحرفية. ويرد على عكسه دخول بعض المقيّدات فيه، كالرقبة المؤمنة؛ فإنّه أيضاً شائع في جنسه.

والتحقيق: أنّ المطلق في جميع الموارد لا يكون إلا بمعنى واحد، كما سيأتي الكلام فيه.

فظهر ممّا ذكرنا أمور:

منها: أنّ الإطلاق لا- يختصّ بالماهيات الكلّية، بل قد يكون في الأعلام الشخصية، فالقول بأنّ المطلق هو اللا بشرط المقسمي أو القسمي(4)، ليس بشيء.

ص: 278

1- المائدة (5): 1.

2- الحجّ (22): 29.

3- نهاية الأفكار 1: 559.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 570.

ومنها: أنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان، فكلّ شيء قيس إلى موضوع الحكم فإنّما قيد له أو لا، فعلى الثاني يكون مطلقاً وإن كان بالنسبة إلى شيء آخر مقيداً.

ومنها: أنّ بين الإطلاق والتقييد شبه العدم والملكية؛ لأنّ الإطلاق متقوم بعدم التقييد ممّا كان من شأنه ذلك، وما لا يكون من شأنه التقييد لا يكون مطلقاً ولا مقيداً.

وإنّما قلنا: شبههما؛ لأنّ التقابل الحقيقي إنّما يكون فيما إذا كان للشيء استعداد حقيقة؛ بحيث يخرج من القوّة إلى الفعل بحصول ما يستعدّ له، فالأعمى إذا صار بصيراً خرج من القوّة إلى الفعل، وفي باب المطلق والمقيد ليس الأمر كذلك.

ومنها: أنّ الشيوخ والسريان لا يستفاد من الإطلاق حتّى بعد مقدّمات الحكمة، بل معنى الإطلاق ليس إلاّ عدم دخالة القيد، وهذا غير السريان والشيوخ.

بناءً على ما مرّ يكون تحقيق اسم الجنس وعلمه وغيرهما وكذا تحقيق الماهية اللا بشرط وأقسامها والفرق بين المقسمي والقسمي، غير محتاج إليه، بل أجنبيّاً عن مبحث الإطلاق والتقييد، لكن نذكر إجمالاً منه تبعاً للقوم، فنقول:

إنّ اسم الجنس كالإنسان والفرس والسواد والبياض وغيرها موضوع لنفس الماهيات بلا اعتبار شيء ومن غير دخالة قيد وجودي أو عدمي أو اعتباري فيها، فالموضوع لها نفس الماهية من حيث هي، وهذه الماهية وإن لم تكن مجردة عن كافّة الوجودات قابلةً للتعلّل والتحقّق، لكن يمكن تصوّرها مع الغفلة عن كافّة الوجودات واللواحق؛ لأنّ الماهية الملحوظة وإن كانت موجودة بالوجود اللحاظي، لكن لحاظ هذا اللحاظ يحتاج إلى لحاظ آخر، ولا يمكن أن يكون ملحوظاً بهذا اللحاظ، فلا محالة يكون مغفولاً عنه، فيصير المعنى الموضوع له هو نفس الماهية، لا بما هي موجودة في الذهن وملحوظة،

فاللفظ موضوع للماهية بلا لحاظ السريان واللاسريان فيها، وإن كانت بنفسها سارية في المصاديق ومُتَّحِدة معها، لا بمعنى انطباق الماهية الذهنية على الخارج، بل بمعنى كون نفس الماهية متكثِّرة الوجود توجد في الخارج بعين وجود الأفراد.

والعجب من بعض أهل التدقيق؛ حيث زعم أن الموضوع له نفس المعنى لا المعنى المطلق بما هو مطلق، لكن وجب لحاظه مطلقاً تسرية للوضع إلى الأفراد⁽¹⁾، كما أنه زعم - في باب المطلق - أن في قوله: «أعتق رقبة» لوحظت الرقبة مرسلّة مطلقاً لتسرية الحكم إلى جميع أفراد موضوعه، إلا أن ذات المحكوم بالوجوب عتق طبيعة الرقبة، لا عتق أية رقبة⁽²⁾.

وأنت خبير بما فيه في المقامين؛ لأن الموضوع له إذا كان نفس المعنى لا يعقل سرايته إلى الأفراد، ويكون لحاظ الواضع لغواً بلا أثر، إلا أن يجعل اللفظ بإزاء الأفراد، وكذا إذا كان موضوع الحكم نفس الطبيعة لا يمكن سرايته إلى خصوصيات الأفراد، لاحظ الحاكم أفرادها أم لا.

ثم إن القوم قسّموا الماهية إلى لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا، وظاهر

كلمات أكبر فنّ المعقول أن تقسيمها إليها وكذا إلى الجنس والمادّة والنوع بالاعتبار واللحاظ، وكذا الافتراق بينها، وأنها إن لوحظت مجردة عن اللواحق تكون بشرط لا، وإن لوحظت مقترنة بشيء تكون بشرط شيء، وإن لوحظت

ص: 281

1- نهاية الدراية 2: 494.

2- نهاية الدراية 2: 493 - 494.

بذاتها لا مقترنة ولا غير مقترنة تكون لا بشرط شيء، وأنّ الفرق بين اللا بشرط

المقسمي والقسمي بتقييد الثاني باللا بشرطية دون الأول، وكذا حال الجنس وأخويه وأنّ الفرق بينها باللحاظ، فإذا لوحظ الحيوان بشرط لا يكون مادة، ولا بشرط يكون جنساً، وبشرط شيء يكون نوعاً(1).

وقد اغترّ بظاهر كلماتهم أعظم فنّ الأصول ووقعوا في حيص بيص في أقسام الماهية، والفرق بين اللا بشرط المقسمي والقسمي(2)، حتّى قال بعضهم: «إنّ التقسيم إنّما هو للحاظ الماهية، لا لنفسها»(3).

ولا يسع لنا الإذعان بأنّ أعظم الفلاسفة قد اقترحوا هذه التقسيمات في باب الماهية والجنس والفصل من غير نظر إلى نفس الأمر ونظام الكون، وإنّما كان نظرهم صرف التلاعب بالمفاهيم ومحض اعتبارات ذهنية من غير أن تكون حاكية عن الواقع.

ثمّ لا يتقضى تعجّبي من أنّ صرف اعتبار شيء لا بشرط كيف يؤثر في الواقع ويجعل الشيء قابلاً للاتّحاد والحمل، وأخذه بشرط لا، يوجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه؟! ولو كانت هذه التقسيمات بصرف الاعتبار لجاز أن يعتبرها أشخاص مختلفون، ويصير الواقع مختلفاً بحسب اعتبارهم، فتكون ماهية

ص: 282

-
- 1- الإشارات والتنبيهات (شرح المحقّق الطوسي) 1: 76 - 78؛ الحكمة المتعالية 2: 16 - 22؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة 2: 339.
 - 2- نهاية الدراية 2: 490 - 493؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 568 - 569.
 - 3- لمحات الأصول: 322.

واحدة متّحدة مع شيء ولا متّحدة معه بعينه، وهو كما ترى.

والذي يؤدّي إليه النظر الدقيق: - وإن لم أر المصّرّح به - أنّ كلّية التقسيمات

التي في باب الماهية والأجناس والفصول تكون بلحاظ نفس الأمر ومرآة إلى الواقع، والاختلاف بين المادّة والجنس والنوع واقعي؛ لأنّ المادّة متّحدة مع الصورة التي تبدّلت بها، والتركيب بينهما اتّحادي، وتكون المادّة المتّحدة بالصورة نوعاً من الأنواع، والمادّة القابلة لصورة أخرى تكون منضمّة إلى الصورة الموجودة، والتركيب بينهما انضمامي لا اتّحادي، وتكون بالنسبة إلى الصورة المتحقّقة بشرط لا؛ لعدم إمكان اتّحادها بها، وبالنسبة إلى الصورة التي تستعدّ لتبدّلها إليها لا بشرط شيء، فالمادّة التي تبدّلت بصورة النواة نوع، وتركيبها معها اتّحادي، وبالنسبة إليها بشرط شيء، والمادّة المستعدّة في النواة لقبول الصورة الشجرية تكون منضمّة إلى الصورة النواتية، وتركيبها انضمامي، وتكون لا بشرط بالنسبة إلى الصورة الشجرية وما فوقها، وبشرط لا بالنسبة إلى تلك الصورة النواتية المتحقّقة. والتفصيل موكول إلى أهله ومحله.

وكذا الحال في أقسام الماهية، فإنّها أيضاً بحسب حالها في نفس الأمر؛ فإنّها إذا قيست إلى أيّ شيء فلا يخلو إمّا أن يكون لازم الالتحاق بها بحسب ذاتها أو وجودها، أو ممتنع الالتحاق بها، أو ممكن الالتحاق، فالأوّل كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، وكالتحيّز بالنسبة إلى الجسم الخارجيّ، والثاني كالفردية بالنسبة إلى الأربعة، وكالتجرّد بالنسبة إلى الجسم الخارجيّ، والثالث كالوجود بالنسبة إلى الماهية، وكالبياض بالنسبة إلى الجسم الخارجيّ.

ص: 283

فالماهية بحسب الواقع لا تخلو عن أحد الأقسام، وهو مناط صحيح في تقسيمها إلى بشرط شيء ولا بشرط وبشرط لا، من غير ورود إشكال عليه، ومن غير أن تصير الأقسام متداخلة.

وحينئذٍ يكون الفرق بين المقسم واللا بشرط القسيمي واضحاً؛ لأنَّ المقسم نفس ذات الماهية، وهي أعمّ من الأقسام، واللا بشرط القسيمي مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر ومضادّ لهما.

وما ذكرنا وإن خالف ظاهر كلماتهم في البابين، لكن التأمل الصادق في كلمات المحقّقين يرفع الاستبعاد [عنه]، مع أنّه تقسيم صحيح معتبر في العلوم موافق لنفس الأمر، بخلاف ما ذكروا؛ فإنّه صرف اعتبار وتلاعب، مع ما عرفت من الإشكال العقلي فيه.

وأبعد شيء في المقام هو توهم كون التقسيم للحاظ الماهية لا نفسها(1)، فلا أدري أنّه أية فائدة في تقسيم الحافظ، ثمّ أيّ ربط بين تقسيمه وصيرورة الماهية باعتباره قابلة للحمل وعدمه.

ومما ذكرنا يظهر: أنّ هذا التقسيم كما يجري في نفس الماهية، يجري في الماهية الموجودة، بل في وجودها، وقد أجراه بعض أهل الذوق في نفس حقيقة الوجود(2).

ص: 284

1- لمحات الأصول: 321 - 322.

2- شرح فصوص الحكم، القيصري: 22.

واعلم أنّ القوم لما رأوا أنّ بعض أسماء الأجناس عومل معه معاملة المعرفة - كأسماء وثعالة - فوقعوا في الإشكال:

فذهب بعضهم إلى أنّ أمثالها معارف لفظية، والتعريف اللفظي كالتأنيث اللفظي متصوّر من غير فرق بين معانيها مع أسماء الأجناس (1).

وذهب آخر إلى أنّ أعلام الأجناس وضعت للطبيعة المتعيّنة بالتعيّن الذهني (2).

فأورد عليه المحقّق الخراساني بلزوم التجريد عند الاستعمال أو عدم إمكان التطبيق على الخارج، والوضع لذلك لغو (3).

وأجاب عنه شيخنا العلامة بأنّ اللحاظ حرفي لا يوجب عدم التطبيق (4).

وهذا غير تامّ؛ لأنّ علم الجنس إذا كان متقومّاً باللحاظ وبه يفترق عن اسمه، فلا يعقل انطباقه على الخارج بما هو ملحوظ مفترق؛ لأنّ اللحاظ ولو كان حرفياً موطنه الذهن، وما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعة. مع أنّ الوضع للماهية الملحوظة مستلزم للّحاظ الاسمي واعتبار التعيّن الذهني فيه بنحو الاستقلال، والاستعمال لا بدّ وأن يكون تابعاً له.

ص: 285

1- كفاية الأصول: 283.

2- قوانين الأصول 1: 203 / السطر 19؛ هداية المسترشدين 3: 162 - 163.

3- كفاية الأصول: 283 - 284.

4- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 232.

ويمكن أن يقال: إنَّ اسم الجنس المجرّد عن اللام والتنوين وغيرهما موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، وهي ليست معرفة ولا نكرة، وهما تلحقانها في رتبة متأخّرة عن ذاتها؛ لأنّ التعريف - في مقابل التنكير - عبارة عن التعيّن الواقعي المناسب لوعائه، والتنكير عبارة عن اللا تعيّن كذلك، فالماهية بذاتها لا تكون متعيّنة ولا لا متعيّنة، ولهذا تصلح لعروضهما عليها، فلو كانت متعيّنة ومعرفة بذاتها لم يمكن أن يعرضها ما يصادّها، وبالعكس، هذا مع أنّ لازم ذلك كونهما جزءها أو عينها، وهو كما ترى.

فحينئذٍ نقول: يمكن أن يفرّق بينهما بأن يقال: إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهية التي ليست نكرة ولا معرفة، وعلمه موضوع للماهية المتعيّنة بالتعيّن العارض لها متأخراً عن ذاتها في غير حال عروض التنكير عليها، والفرق بين علم الجنس واسم الجنس المعرّف أنّ الأول يفيد بدالّ واحد ما يفيد الثاني بتعدّد الدالّ.

ولا يخفى أنّ التعريف والتنكير غير متقوّمين باللحاظ حتّى يرد عليه الإشكال المتقدّم، بل مع قطع النظر عنه، بعض المعاني معروف معيّن وبعضها منكور غير معيّن، فالماهية بذاتها لا معروفة ولا غيرها، وبما أنّها معنيّة معيّن بين سائر المعاني وطبيعة معلومة - في مقابل غير المعيّن - معرفة، فأسامة موضوعة لهذه المرتبة، واسم الجنس لمرتبة ذاتها. وتنوين التنكير يفيد نكارتها، واللا تعيّن ملحق بها كالتعيّن.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقاً للتعريف، وإفادة العهد وغيره بدالّ آخر، فإذا دخلت على الجنس وعلى الجمع تفيد تعريفهما، وإفادة الاستغراق لأجل أنّ

غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّنًا، والتعريف هو التعيين، وهو حاصل في استغراق الأفراد لا غير.

وما ذكرنا غير بعيد عن الصواب، وإن لم يقدّم دليل على كون علم الجنس كذلك، لكن مع هذا الاحتمال لا داعي للذهاب إلى التعريف اللفظي البعيد عن الأذهان.

ثمّ إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ النكرة دالّة بتعدّد الدالّ على الطبيعة اللامعيّنة؛ أي المتقيّدة بالوحدة بالمعنى الحرفي والحمل الشائع، من غير فرق بين مثل: «جاء رجل» ومثل: «جنني برجل» في أنّ «رجلاً» في كلّ منهما بمعنى واحد، وأنّه قابل للصدق على الكثيرين، وأنّ إفادة البدلية عقلية لا لفظية، كلّ ذلك بحكم التبادر، والفرق بين المثالين إنّما هو بدلالة خارجية ودالّ آخر.

فما أفاده شيخنا العلامة من أنّهما جزئيان(1)، وبعض آخر من أنّ الأول جزئي دون الثاني(2)، منظور فيه.

ص: 287

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 233.

2- كفاية الأصول: 285؛ أنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: 232.

بناءً على ما تقدّم في معنى الإطلاق لا مجال لما ذكره المحقق الخراساني: [من] أنّ مقدمات الحكمة تثبت الشيع والسريان(1).

بل التحقيق: أنّها بعد تماميتها لا تفيد إلاّ كون الموضوع أو المتعلّق تمامهما من غير دخالة قيد فيهما، فإذا قال: «أعتق رقبة»، وتمت المقدمات، يحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه هو نفس الرقبة من غير دخالة شيء فيه، ومتعلّق الحكم هو نفس العتق كذلك، من غير كون ذلك بدلالة لفظية، ومن غير دلالة على الشيوع والسريان.

والعمدة صّرف الكلام إلى مقدمات الحكمة، والظاهر عدم الاحتياج إلى شيء في الحكم المذكور، إلاّ إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد.

فهاهنا دعويان: الأولى: الاحتياج إلى هذه المقدّمة، والثانية: عدم الاحتياج إلى غيرها.

ص: 288

أمّا الأولى: فقد خالف فيها شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - بدعوى أنّ ظهور الإرادة في الأصلية - لا التبعية - يكفي في الحكم بالإطلاق(1). وأنت خبير بأنّ هذا ليس ظهوراً لفظياً مستنداً إلى الوضع، بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوع حكمه يكون تمامه لا بعضه، وهو لا يثبت ولا يحكم العقلاء به إلاّ بعد كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، وإلاّ فلو فرض كونه في مقام بيان حكم آخر، أو كان بصدد الإهمال، لم يمكن إثبات كون الإرادة ظاهرة في الأصالة، فهذه المقدّمة ممّا لا مناص منها.

وبالجملة: بعد كون معنى الإطلاق هو كون ما جعل الموضوع مثلاً، تمام الموضوع من غير دخالة قيد في موضوعيته للحكم، فلا يحكم العقلاء بأنّه تمام الموضوع، ولا تتمّ الحجّة العقلانية إلاّ بعد كون المتكلّم في مقام البيان، فيحتجّ العقلاء عليه: بأنّك كنت في مقام البيان، فلو كان شيء دخيلاً في موضوعيته له كان عليك البيان، فجعل هذا موضوعاً يكشف عن تماميته.

وأما الدعوى الثانية: فالنّ المقدّمة الثانية - أي انتفاء ما يوجب التعيين - ليست من المقدّمات، بل هي محقّقة محلّ البحث؛ فإنّه مع وجود ما يوجب التعيين سواء كان في الكلام أو كان بسبب الانصراف لا معنى للإطلاق؛ لأنّ محطّ البحث - في التمسك بالإطلاق - ما إذا جعل شيء موضوعاً لحكم وشكّ في دخالة شيء آخر فيه، فيرفع بالإطلاق، وأمّا مع ما يوجب التعيين فلا يبقى شكّ حتّى يتمسك به.

ص: 289

وأما انتفاء القدر المتيقن، فعلى ما ذكرنا في معنى الإطلاق لا ريب في عدم الاحتياج إليه، بل لا معنى له؛ لأنَّ القدر المتيقن إنما يكون في مورد يتردد الأمر

بين الأقل والأكثر، بأن يتردد بين تعلّق الحكم ببعض الأفراد أو جميعها، مع أنّ الأمر في باب الإطلاق دائر بين تعلّق الحكم بنفس الموضوع من غير دخالة شيء آخر فيه، أو بالمقيّد، فيدور الأمر بين كون الطبيعة تمام الموضوع أو المقيّد تمامه، فإذا كانت الطبيعة تمام الموضوع لم يكن القيد دخيلاً، ومع دخالته يكون الموضوع هو المقيّد بما هو مقيّد، ولا يكون ذات الموضوع محكوماً والقيد محكوماً آخر حتّى يكون من قبيل الأقل والأكثر، وكذا لو جعل المقيّد موضوعاً وشكّ في دخالة قيد آخر لا يكون من قبيلهما، فلا يدور الأمر بين الأقل والأكثر في شيء من الموارد حتّى يعتبر انتفاء القدر المتيقن.

نعم، بناءً على ما ذكره رحمه الله عليه: من أنّ الإطلاق عبارة عن جعل الطبيعة مرسلة ومرآة لجميع الأفراد، والمقيّد عبارة عن جعلها مرآة لبعضها (1)، يتصوّر القدر المتيقن.

لكن اعتبار انتفائه في مقدّمات الحكمة محلّ إشكال؛ لأنّ المتكلّم إذا كان في مقام البيان، وجعل الطبيعة موضوع حكمه، وتكون الطبيعة بلا قيد مرآة بذاتها إلى جميع الأفراد، ولا يمكن أن تصير مرآة لبعضها إلاّ مع القيد، فلا محالة يحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه هو الطبيعة السارية في جميع المصاديق لا المتقيّدة، ولهذا ترى أنّ العرف لا يعتني بالقدر المتيقن في مقام التخاطب وغيره، فلا يضرب ذلك بالإطلاق إذا لم يصل إلى حدّ الانصراف، قيل بمقالتنا أو لا.

ص: 290

ثمّ لا يخفى أنّ ورود القيد على المطلق لا يوجب عدم جواز التمسك به في سائر القيود المشكوك فيها؛ ضرورة أنّ العثور على قيد لا يوجب تصرّفاً في ظاهر المطلق، بل يكشف عن أنّ الموضوع بحسب الإرادة الجدّية هو الطبيعة مع القيد، ودخالة قيد آخر تحتاج إلى الدليل، فصرف جعل الطبيعة في مقام بيان الحكم موضوعاً يكون حجّة عند العقلاء على عدم دخالة قيد فيه، فقيام الحجّة على دخالة قيد لا يوجب الإهمال والإجمال وسقوط المطلق عن الحجّة بالنسبة إلى سائر القيود، ولا إشكال في أنّ العقلاء بناؤهم على التمسك به في سائر القيود، كما أنّ بناءهم على التمسك بالعامّ المخصّص في الشكّ في التخصيص الزائد.

تتميم: في الأصل عند الشكّ في مقام البيان

لا شبهة في أنّه إذا شكّ في أنّ المتكلّم هل هو في مقام بيان جميع ما هو دخيل في مراده بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم أو أنّه بصدد الإجمال والإهمال، يكون الأصل العقلاني هو كونه في مقام [بيان] تمامه، وبه جرت سيرة العقلاء.

نعم، إذا شكّ في أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل لإحراز كونه في مقامه، فالأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم يقتضي أن يكون بصدد بيان تمام ما يدخل في الموضوع في مقابل الإهمال والإجمال، لا كونه بصدد بيان هذا الحكم دون غيره، فلا بدّ فيه من الإحراز الوجداني أو بدليل آخر.

الفصل الرابع في حمل المطلق على المقيد

الصور المتصورة في ورود المطلق والمقيد

إذا ورد مطلق ومقيد: فإما أن يكونا متكفلين بالحكم التكليفي أو الوضعي.

وعلى التقديرين: فإما أن يكونا مثبتين أو نافيين أو مختلفين.

وعلى التقادير: فإما أن يعلم وحدة التكليف أو لا.

وعلى الأول: فإما أن يعلم وحدته من الخارج أو من نفس الدليلين.

وعلى التقادير: فإما أن يذكر السبب فيهما أو في واحد منهما أو لا يذكر.

وعلى الأول: فإما أن يكون السبب واحداً أو لا.

والحكم التكليفي: إما إلزامي في الدليلين أو غير إلزامي فيهما أو مختلف.

وعلى التقادير: قد يكون الإطلاق والتقييد في الحكم ومتعلقه وموضوعه، وقد يكونان في اثنين منها، وقد يكونان في واحد، فهذه جملة الصور المتصورة في المقام.

وليعلم: أنّ محطّ البحث إنّما هو في المطلق والمقيّد المنفصلين، وأمّا القيود المتّصلة بالكلام فلا كلام فيها؛ ضرورة أنّ مثلها يمنع عن تحقّق الإطلاق، فلا يكون من باب تعارض المطلق والمقيّد وحمله عليه.

فما في تقارير بعض الأعلام: من جعلها محلّ البحث، وقاس المتّصلين بالقرينة وذي القرينة في أنّ ظهور القرينة كما يكون حاكماً على ذي القرينة يكون ظهور القيد حاكماً على الإطلاق، ثمّ قاس المقيّد المنفصل بالمتّصل (1).

ففيه وجوه من الخلط:

منها: أنّ القياس مع الفارق؛ لأنّ الإطلاق لا يكون من قبيل الظهور اللفظي حتّى يقع التعارض بين الظهورين ويقدم أحدهما بالحكومة، وقد حَقّق في محله أنّ الحكومة متقوّمة بلسان الدليل (2).

ومنّها: أنّ حكومة ظهور القرينة على ذي القرينة ممّا لا أساس لها؛ ضرورة أنّ الشكّ في ذي القرينة لا يكون ناشئاً عن الشكّ في القرينة، ففي قوله: «رأيت أسداً يرمي» لا يكون الشكّ في المراد من «الأسد» ناشئاً عن الشكّ في المراد من «يرمي» كما ادّعى القائل، بل الشكّان متلازمان، فلا حكومة بينهما.

ومنّها: أنّ قياس المنفصلين بالمتّصلين مع الفارق؛ لأنّ المنفصل ينعقد إطلاقه، ولا يكون وجه تقديم المقيّد هو الحكومة، بل المطلق إنّما يكون

ص: 293

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 579.

2- الاستصحاب، الإمام الخميني قدّس سرّه: 269.

حجّة إن لم يرد من المتكلم بيان، وبعد ورود البيان ينتهي أمد الحجّة، تأمل.

وإنّما يقدّم المقيد لأظهرية القيد في الدخالة من المطلق في الإطلاق، وهذه الأظهرية المدّعاة هي أظهرية فعل المتكلم لا الأظهرية اللفظية كما أنّ تقديم ظهور القرينة على ذي القرينة إنّما هو للأظهرية ومناسبات المقام لا للحكومة.

إذا عرفت ذلك فلنتعرّض لمهمّات الصور؛ ليتّضح بها حال غيرها:

أحكام الصور المهمّة في المسألة

فالصورة الأولى: ما إذا كان الحكم تكليفيّاً ويكون المطلق نافيّاً والمقيد مثبتاً، كقوله: «لا تعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة»؛ بناءً على أنّ قوله: «لا تعتق رقبة» من قبيل المطلق لا العموم كما هو التحقيق، ففي هذه الصورة لا إشكال في حمل المطلق على المقيد، كان الحكم إلزامياً أو لا؛ ضرورة تحقّق التنافي بينهما عرفاً؛ لما عرفت في النواهي: أنّ الزجر إذا تعلّق بالطبيعة يرى العرف أنّ امثاله بتركها مطلقاً⁽¹⁾، فحينئذٍ لا محيص عن الجمع بين الدليلين بحمل المطلق

على المقيد مطلقاً؛ فإنّ وجوب عتق الرقبة المؤمنة أو استحبابه لا يجتمع مع حرمة عتق مطلقها أو كراهته.

الصورة الثانية: عكس الأولى، وهو تعلّق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد، مثل: «أعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة فاسقة» فحينئذٍ:

تارة: نعلم أنّ النهي تحريمي فلا إشكال في حمل المطلق على المقيد.

وتارة: نعلم أنّه تنزيهي فالظاهر عدم الحمل؛ لأنّ لازم التنزيهي الترخيص

ص: 294

بإتيان المتعلّق، فلا يبقى التنافي بينهما، بل يحمل النهي على المرجوحية الإضافية أو الإرشاد إلى أرجحية الغير، فإذا قال: «صلّ» وقال: «لا تصلّ في الحمّام»، وعلم أنّ النهي تنزيهي لازمه الترخيص في إتيانها فيه، فلا إشكال في أنّ العرف يجمع بينهما بأنّ إتيانها فيه راجح ذاتاً وصحيح، ومرجوح بالإضافة إلى سائر الأفراد، فلا وجه للحمل.

وما أفاد شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من لزوم اجتماع الراجحية والمرجوحية في مورد واحد فلا بدّ من الحمل (1)، لا يمكن المساعدة عليه.

وثالثة: لا نعلم شيئاً منهما، فيدور الأمر بين حمل النهي على الكراهة وحفظ الإطلاق وجعله ترخيصاً وقرينةً على هذا الحمل، وبين رفع اليد عن الإطلاق وحمله على المقيد.

وما يقال: من أنّ ظهور النهي في التحريم وضعي مقدّم على الظهور الإطلاقي (2) منظور فيه؛ لما عرفت في باب الأوامر أنّ الهيئات لم توضع إلاّ للبعث والزجر، وأنّ الإيجاب والتحريم خارجان عن الموضوع له (3).

هذا، ولكنّ الأظهر حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة وإبقاء النهي على التحريم؛ لأنّ معيار الجمع بين الأدلّة مساعدة العرف، ولا إشكال في أنّ ذهن العرف لو خلّي وطبعه لا يتوجّه عند سماع قوله: «أعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة فاسقة» إلاّ إلى تقييد الإطلاق، ولا يختلج بياله الحمل على التنزيه بقرينة

ص: 295

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 236.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 582.

3- تقدّم في الجزء الأول: 186 و189 و198.

الإطلاق، وإثما هو احتمال عقلي، ولعل وجه تعارف الإطلاق والتقييد في محيط التشريع وعدم معهودية جعل الإطلاق قرينة على النهي، أو كون الهيئات بما أنّها حرفية لا يلتفت إليها الذهن وإلى طريق الجمع بينها.

وكيف كان فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة عرفاً.

إن قلت: لو قلنا بكون المطلق والمقيّد داخلين في نزاع اجتماع الأمر والنهي، وقلنا بالجواز هناك، لرفع التعارض بين المطلق والمقيّد.

قلت: مسألة اجتماع الأمر والنهي عقلية غير مربوطة بالجمع بين الأدلّة؛ لأنّ مناط الجمع بينها هو فهم العرف، ولا شبهة في وقوع التعارض بين المطلق والمقيّد عرفاً، وطريق الجمع عرفي لا عقلي، فلا يكون أحد وجوه الجمع بين الأدلّة الجمع العقلي، وهذا واضح جدّاً، وإن التبس على بعض الأعظم(1).

الصورة الثالثة: ما كان الدليلان مثبتين إلزاميين، كقوله: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة»، فلا بدّ في الحمل فيها من إحراز التنافي بينهما، وهو يتوقّف على وحدة الحكم، ففي هذه الصورة إن أحرزت وحدته فلا إشكال، وإلا فتارةً يحرز كون الحكم في المطلق على نفس الطبيعة، ولم يحتمل دخالة قيد آخر في الموضوع غير القيد الذي في دليل المقيّد، وتارةً يحتمل قيد آخر.

فعلى الأوّل: يحتمل المطلق على المقيّد؛ لإحراز الوحدة عقلاً؛ لامتناع تعلّق الإرادتين بالمطلق والمقيّد؛ لأنّ المقيّد هو نفس الطبيعة مع قيد، فاجتماع الحكمين المتمثلين فيهما ممتنع، فيقع التنافي بينهما، فيحمل المطلق على المقيّد.

وأما ما قيل في وجه التنافي: من أنّ الحكم في المقيّد إذا كان إلزامياً متعلّقاً

ص: 296

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 582.

بصرف الوجود، فمفاده عدم الرضا بعق المطلق، ومفاد دليل المطلق هو الترخيص بعقته، فيقع التنافي بينهما. وبعبارة أخرى: إن مفاد دليل المقيّد دخالة القيد، ومفاد دليل المطلق عدم دخالته، فيقع التنافي(1).

ففي غاية السقوط؛ لأنّ التنافي بين الترخيص واللا ترخيص، وكذا بين الدخالة وعدمها، يتوقّف على وحدة الحكم، فلا يمكن إحراز الوحدة بهما إلاّ على وجه دائر.

وعلى الثاني: - أي إذا لم يحرز عدم قيد آخر - فيتردّد الأمر بين حمل المطلق على المقيّد ورفع اليد عن ظهور الأمر في استقلال البعث، وبين حفظ ظهور الأمر وكشف قيد آخر في المطلق يجعله مخالفاً للمقيّد وقابلاً لتعلّق حكم مستقلّ به.

والظاهر حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة أيضاً؛ لأنّ ظهور الأمر في الاستقلال ظهور ضعيف لا يكشف به قيد آخر. نعم، مع العلم بتعدّد الحكم لا محيص عن كشف قيد مقابل للمقيّد؛ لما عرفت من امتناع تعلّقهما بالمطلق والمقيّد.

الصورة الرابعة: ما كان الدليلان نافيين، كقوله: «لا تشرب الخمر»، و«لا تشرب الخمر العنبي»، فلا إشكال في عدم الحمل إلاّ مع قيام القرينة؛ لعدم التنافي بينهما، وعدم المفهوم للقيد، تأمل(2).

هذه الصور هي التي لم يذكر السبب فيها.

ص: 297

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 581 و584.

2- وجهه: أنّه يأتي فيها ما يأتي في الصورة المتقدّمة، فتدبّر. [منه قدّس سرّه]

وأما إذا ذكر؛ فإما أن يذكر فيهما وكانا مختلفين، كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» و«إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة» فلا يحمل، ومع اتّحادهما يحمل.

[أو يذكر] في أحدهما، كقوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة» وقوله: «أعتق رقبة» فالظاهر عدم الحمل، لا لما قيل: من أن تقييد كل من إطلاق الوجوب والواجب مستلزم للدور؛ لأنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف على وحدة الحكم، ففي المثال تقييد الوجوب يتوقّف على وحدة المتعلّق؛ إذ مع تعدّدهما لا- موجب للتقييد، ووحدة المتعلّق تتوقّف على حمل أحد التكليفين على الآخر؛ إذ مع عدم وحدة التكليف لا تتحقّق وحدة المتعلّق؛ لأنّ أحد المتعلّقين عتق الرقبة المطلقة، والآخر عتق الرقبة المؤمنة⁽¹⁾.

وذلك لأنّ وحدة الحكم وإن توقّفت على وحدة المتعلّق، لكن وحدة المتعلّق لا تتوقّف على وحدته:

لا ثبوتاً؛ لأنّ لوحدة الأشياء وكثرتها واقعية، تعلق بها الحكم أو لا، وفي المقام يكون المقيّد هو المطلق مع قيد، وفي مثله لا يمكن تعلق الإرادتين والحكمين بهما.

ولا إثباتاً؛ لأنّ تعلق الحكم في المطلق بنفس الطبيعة يكشف عن كونها تمام الموضوع للحكم، فإذا تعلق حكم بالمقيّد - والفرص أنّه نفس الطبيعة مع قيد - يكشف عن كون النسبة بين الموضوعين بالإطلاق والتقييد.

بل عدم الحمل لأجل أنّ التكليف الذي لم يذكر فيه السبب حجّة على العبد

ص: 298

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 580.

في ظرف عدم تحقّق سبب المقيّد، فإذا قال المولى: «أعتق رقبة» لا يجوز رفع اليد والتخلّف عنه إلى وقت فعلية حكم قوله: «إن ظهرت أعتق رقبة مؤمنة»، بإيجاد سببه.

وبعبارة أخرى: إنّ العرف يحكم بأنّ عتق الرقبة مطلوب المولى؛ حصل الظهار أو لا، وبعد حصوله يكون عتق رقبة أخرى مطلوباً له من قبل سببية الظهار.

هذا كلّ في الحكم التكليفي.

ومنه يتّضح الأمر في الوضعي، ففي بعض الموارد يحمل المطلق على المقيّد، كقوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل»، وقوله: «صلّ في وبر السباع ممّا لا يؤكل»، وكقوله: «اغسل ثوبك من البول»، وقوله: «اغسل ثوبك من البول مرّتين».

وفي بعضها لا يحمل، كقوله: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، وقوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»؛ لعدم المنافاة بين مانعية مطلق أجزاء ما لا يؤكل، ومانعية وبره، ولا مفهوم للقيّد حتّى يجيء التنافي من قبله. وعليك بالتأمّل في سائر الموارد، واستخراج حكمها ممّا ذكر.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وقد وقع الفراغ في يوم السبت الرابع والعشرين من شهر شوال المُكرّم (1373)

إشارة

1 - الآيات الكريمة

2 - الأحاديث الشريفة

3 - أسماء المعصومين عليهم السلام

4 - الأعلام

5 - الكتب الواردة في المتن

6 - مصادر التحقيق

7 - الموضوعات

ص: 301

1 - فهرس الآيات الكريمة

الآية رقمها الصفحة

البقرة (2)

كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ (196 187)

كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ

الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ

الْفَجْرِ (195 187)

ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (195 187)

وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ (260, 259, 258 228)

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (259, 258 228)

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (212, 203 275)

آل عمران (3)

لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (253, 250, 18 97)

النساء (4)

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ (250 7)

ص: 303

الآية رقمها الصفحة

(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) 253 34

المائدة (5)

(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) 17 1، 203، 204،

211، 212، 278

(وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الصِّرَافِ) 194 6

الإسراء (17)

(فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) 263 23

الحج (22)

(وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) 278 29

النمل (27)

(أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا) 206 38

غافر (40)

(فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُكْفِرُونَ) 206 81

ص: 304

2 - فهرس الأحاديث الشريفة

إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه شيء 158، 186، 267

إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء 185

إنما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، إنما عصى سيده 144، 146

إنما عصى سيده ولم يعص الله؟ 145

إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز 144

خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء 266

ذاك إلى سيده، إن شاء أجازته، وإن شاء فرق بينهما 144

ذاك لمولاه، إن شاء فرق بينهما... 144

في الغنم السائمة زكاة 189، 190

لا تبع ما ليس عندك 143

لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه 139

لا صلاة إلا بطهور 197

لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب 197، 198

لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه 127

لبي الواجد يحلّ عقوبته وعرضه 188

ما أزعم أنه حرام، وقل له: أن لا يفعل إلا بإذن مولاه 146

مطل الغني ظلم 188

المغصوب كله مردود 126

3 - فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام

النبي، رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم = محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم ، نبي الإسلام

محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم ، رسول الله 198، 243، 253، 254،

256

أبو جعفر عليه السلام = محمّد بن علي عليه السلام ، الإمام الخامس

محمّد بن علي عليه السلام ، الإمام الخامس 144، 145، 146

أبو عبدالله عليه السلام = جعفر بن محمّد عليه السلام ، الإمام السادس

جعفر بن محمّد عليه السلام ، الإمام السادس 146

وليّ العصر عليه السلام = صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، الإمام الثاني عشر

صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، الإمام الثاني عشر 17، 257

الخليل عليه السلام = إبراهيم، النبي

إبراهيم، النبي 51

موسى، نبي اليهود 256

ص: 307

الآخوند الخراساني، محمّد كاظم بن الحسين 50، 84، 89، 90، 95،

100، 106، 123، 135،

147، 149، 163، 173،

207، 208، 209، 219،

222، 237، 238، 241،

242، 256، 257، 259،

261، 285، 288،

الآغا ضياء=العراقي، ضياء الدين

إبراهيم النخعي=النخعي، إبراهيم

ابن الحاجب، عثمان بن عمر 154

ابن سينا، الحسين بن عبدالله 61، 64،

أبو حنيفة 146، 197،

أبو عبيدة=الحدّاء، زياد بن عيسى

أبو هاشم، عبدالسلام الجبّائي 128، 129،

الأراكي=العراقي، ضياء الدين

الأصفهاني، محمّد حسين 46، 119، 128، 129،

147، 174، 257،

ص: 309

الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين 23، 24، 25، 129، 142،

144، 172، 175، 180،

181، 182، 186، 219،

220، 222، 240، 250

البروجردى، الحسين 153، 158

بعض أجلة العصر = البروجردى، الحسين

بعض الأعظم = النائى، محمد حسين

بعض المحققين = العراقى، ضياء الدين

بعض المدققين = الأصفهانى، محمد حسين

بعض مدققى العصر = العراقى، ضياء الدين

بعض مدققى المتأخرين = الأصفهانى، محمد حسين

البهائى = الشيخ البهائى، محمد بن الحسين

الحائرى، عبدالكريم 140، 175، 192، 195،

203، 216، 237، 257،

267، 285، 287، 289،

295

الحاجبى = ابن الحاجب، عثمان بن عمر

الحداء، زياد بن عيسى 188، 189،

الحكم بن عتية 144

الخراسانى = الآخوند الخراسانى، محمد كاظم بن الحسين

زرارة 144

السيد المجدد الشيرازي = الميرزا الشيرازي، محمد حسن بن محمود

السيد المرتضى = علم الهدى، علي بن الحسين

ص: 310

الشيباني، محمّد بن الحسن 146

الشيخ الأعظم، الأنصاري= الأنصاري، مرتضى بن محمّد أمين

الشيخ البهائي، محمّد بن الحسين 14، 22

الشيخ الرئيس= ابن سينا، الحسين بن عبدالله

شيخ المسنّين= ابن سينا، الحسين بن عبدالله

الشيخ= الطوسي، محمّد بن الحسن

شيخنا العلامة= الحائري، عبدالكريم

صاحب الفصول الغروية= الأصفهاني، محمّد حسين

صاحب المقالات= العراقي، ضياء الدين

الطوسي، محمّد بن الحسن 191

العراقي، ضياء الدين 47، 59، 90، 180، 181،

195، 207، 213، 219،

245

العلامة الحائري= الحائري، عبدالكريم

العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف 172

علم الهدى، علي بن الحسين 156، 191

الفشاركي، محمّد باقر بن محمّد جعفر 23

القمّي= الميرزا القمّي، أبو القاسم بن محمّد حسن

المحقّق الثاني= المحقّق الكركي، علي بن الحسين

المحقّق الكركي، علي بن الحسين 14

منصور بن حازم 146

الميرزا الشيرازي، محمد حسن بن المحمود 23

الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد حسن 256

ص: 311

النائيني، محمد حسين 1، 23، 44، 92، 96.

،102، 118، 123، 129،

،160، 173، 184، 189،

،203، 213، 223، 246،

253، 256، 293، 296

النخعي، إبراهيم 144

الهمداني، رضا بن محمد هادي 174، 177،

ص: 312

5 - فهرس الكتب الواردة في المتن

القرآن الكريم 195، 254

الاجتهاد والتقليد، للإمام الخميني (سلام الله عليه) 248

الاستصحاب، للإمام الخميني (سلام الله عليه) 228

التعادل والترجيح، للإمام الخميني (سلام الله عليه) 244

تقارير بحث الشيخ الأعظم = مطارح الأنظار

تقارير بحث المحقق النائيني = فوائد الأصول

الفصول = الفصول الغروية

الفصول الغروية 50، 128، 129، 257

فوائد الأصول 189، 213، 293

الكفاية = كفاية الأصول

كفاية الأصول 173، 174، 257

المختلف = مختلف الشيعة

مختلف الشيعة 172

مطارح الأنظار 172، 180، 220، 257

المقالات = مقالات الأصول

مقالات الأصول 180، 181، 195، 207،

213، 219، 220، 238

ص: 313

«القرآن الكريم».

«أ»

- 1 - الاثنا عشرية في الصلاة اليومية. الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي (953 - 1030)، تحقيق الشيخ محمد الحسنون، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1409 ق.
- 2 - الاجتهاد والتقليد، ضمن «موسوعة الإمام الخميني قدس سره». = موسوعة الإمام الخميني قدس سره .
- 3 - أجود التقريرات (تقريرات المحقق النائيني). السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (1317 - 1413)، تحقيق مؤسسة صاحب الأمر (عج)، الطبعة الأولى، 4 مجلدات، قم، مطبعة ستارة، 1419 ق.
- 4 - الاستصحاب، ضمن «موسوعة الإمام الخميني قدس سره». = موسوعة الإمام الخميني قدس سره .
- 5 - إشارات الأصول. حاج محمد إبراهيم بن محمد حسن الكافي الأصفهاني (1180 - 1261)، الطبعة الأولى، مجلدان، طهران، مكتبة المعتمدية، 1245 ق.
- 6 - الإشارات والتنبيهات، مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسي وشرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي. الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (370 - 427)، الطبعة الثانية، 3 مجلدات، طهران، دفتر نشر كتاب، 1403 ق.

- 7 - الأُمالي. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (385 - 460)، تحقيق مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، قم، دار الثقافة، 1414 ق.
- 8 - أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ضمن «موسوعة الإمام الخميني قدّس سرّه». موسوعة الإمام الخميني قدّس سرّه.
- «ب»
- 9 - بدائع الأفكار في الأصول (تقريرات المحقّق العراقي). الشيخ هاشم الأملي (1282 - 1371 ش)، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، 1370 ق.
- «ت»
- 10 - التحصيل. بهمنيار بن المرزبان (م 458)، تعليق و تصحيح استاد شهيد مرتضى مطهرى، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، 1375 ش.
- 11 - تشریح الأصول. الشيخ مولى علي بن مولى فتح الله النهاوندي (م 1322)، الطبعة الحجرية، طهران، دار الخلافة، 1320 ق.
- 12 - التعادل والترجيح، ضمن «موسوعة الإمام الخميني قدّس سرّه». = موسوعة الإمام الخميني قدّس سرّه.
- 13 - تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي. المولى علي الروزدرى (م 1290)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مطبعة مهر، 1409 ق.
- 14 - تنقيح الأصول (تقريرات الإمام الخميني قدّس سرّه). حسين التقوي الاشتهادي (1304 - 1378 ش)، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه، الطبعة الأولى، 4 مجلّات، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه، 1418 - 1419 ق / 1376 - 1377 ش.
- 15 - تهذيب الأحكام. أبو جعفر محمّد بن الحسن، الشيخ الطوسي (385 - 460)، إعداد السيّد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة، 10 مجلّات، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1365 ش.

«ج»

16 - جامع المقاصد في شرح القواعد. المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (868 - 940)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 13 مجلداً، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1408 - 1411 ق.

17 - الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد. العلامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهر (648 - 726)، قم، انتشارات بيدار، 1413 ق.

«ح»

18 - حاشية كفاية الأصول المطبوع بهامش كفاية الأصول. الشيخ علي القوجاني (م 1333)، قم، مكتبة الوجداني.

19 - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي (م 1050)، الطبعة الثانية، 9 مجلدات، قم، مكتبة المصطفوي.

«د»

20 - درر الفوائد. العلامة الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، تعليق آية الله الشيخ محمد علي الأراكي والمؤلف، تحقيق الشيخ محمد المؤمن القمي، الطبعة الخامسة، جزءان في مجلد واحد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1408 ق.

«ذ»

21 - الذريعة إلى أصول الشريعة. أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (355 - 436)، تحقيق أبو القاسم گر جي، مجلّدان، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه طهران، 1363 ش.

«ر»

22 - رسائل ابن سينا. الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (370 - 427)، قم، انتشارات بيدار، 1400 ق.

23 - الرسائل الفشاركية. السيّد محمد الطباطبائي الفشاركي (1253 - 1316)، تحقيق

ص: 317

مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1413 ق.

24 - رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل. السيّد علي بن محمّد علي الطباطبائي (1161 - 1231)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 14 مجلداً، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1412 - 1423 ق.

«ز»

25 - زبدة الأصول. الشيخ بهاء الدين محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي (953 - 1030)، تحقيق فارس حسون كريم، الطبعة الأولى، مدرسة وليّ العصر عليه السلام

العلمية، 1423 ق / 1381 ش.

«س»

26 - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (543 - 598)، إعداد مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، 3 مجلّات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1410 - 1411 ق.

27 - سنن الترمذي. أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي (209 - 279)، تحقيق عبد الوهّاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، 5 مجلّات، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1403 ق.

28 - سنن النسائي. أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب النسائي (214 - 303)، الطبعة الأولى، 8 أجزاء في 4 مجلّات، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1348 ق / 1930 م.

«ش»

29 - شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب. القاضي عبد الرحمان بن أحمد بن عبد الغفّار، تصحيح أحمد رامز الشهير بشهري المدرّس بدار الخلافة، إسلامبول، مطبعة العالم، 1307 ق.

30 - شرح المقاصد. مسعود بن عمر بن عبد الله المعروف ب «سعد الدين التفتازاني» (712 -

ص: 318

793)، تحقيق عبد الرحمان عميرة، الطبعة الأولى، 5 أجزاء في 4 مجلدات، قم، منشورات الشريف الرضي، 1370 - 1371 ش.

31 - شرح المنظومة. المولى هادي بن مهدي السبزواري (1212 - 1289)، تصحيح و تعليق وتحقيق حسن حسن زاده الآملي ومسعود الطالبى، الطبعة الأولى، 5 مجلدات، طهران، نشر ناب، 1369 - 1379 ش.

32 - شرح المواقف. السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (م 812)، تصحيح السيد محمد بدرالدين النسعاني، الطبعة الأولى، 8 أجزاء في 4 مجلدات، قم، منشورات الرضي، 1412 ق / 1370 ش، «بالأفست عن طبعة مصر، 1325».

33 - شرح فصول الحكم. محمد داود قيصري رومي (م 751)، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، چاپ اول، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1375 ش.

34 - الشفاء. الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (370 - 427)، تحقيق عدّة من الأساتذة، 10 مجلداً (الإلهيات + المنطق 4 مجلدات + الطبيعيات 3 مجلدات + الرياضيات مجلدان)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1405 ق.

35 - شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام. المولى عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي الفيّاض (م 1051)، تصحيح أكبر أسد عزيزاده، الطبعة الأولى، 5 مجلدات، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، 1430 ق.

«ص»

36 - صحيح مسلم. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206 - 261)، تحقيق و تعليق الدكتور موسى شاهين لاشين والدكتور أحمد عمر هاشم، الطبعة الأولى، 5 مجلدات، بيروت، مؤسّسة عزّ الدين، 1407 ق / 1987 م.

37 - الصلاة. المحقّق الحائري (م 1355)، قم، مكتب الإعلام الإسلامى، 1362 ش.

«ع»

38 - العدة في أصول الفقه. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي

(385 - 460)، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مطبعة ستارة، 1417 ق.

39 - عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية. محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور (م - أوائل القرن العاشر)، تحقيق مجتبي العراقي، الطبعة الأولى، قم، مطبعة سيّد الشهداء، 1403 ق.

«غ»

40 - غرر العوائد من درر الفوائد. الميرزا محمد الثقفي الطهراني، مطبعة الحيدرية، 1389 ق.

«ف»

41 - فرائد الأصول، ضمن «تراث الشيخ الأعظم» ج 24 - 27. الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (1214 - 1281)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى، 4 مجلّدات، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1419 ق / 1377 ش.

42 - الفصول الغروية في الأصول الفقهية. محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الأصفهاني الحائري (م 1250)، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، 1404 ق. «بالأفست عن الطبعة الحجرية».

43 - الفقيه (من لا يحضره الفقيه). أبو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م 381)، إعداد السيّد حسن الموسوي الخراسان، الطبعة الرابعة، 4 مجلّدات، النجف الأشرف، دار الكتب الإسلامية، 1377 ق / 1957 م.

44 - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني). الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (1309 - 1365)، الطبعة الأولى، 4 مجلّدات، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1404 ق.

45 - الفوائد الحائرية. الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل المشتهر بالوحيد البهبهاني، تحقيق لجنة تحقيق مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1415 ق.

ص: 320

«ق»

46 - قوانين الأصول. المحقق ميرزا أبو القاسم القمي بن المولى محمد حسين الجيلاني المعروف بالميرزا القمي (1151 - 1231)، مجلدان، الطبعة الحجرية، المجلد الأول، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1378، والمجلد الثاني، طهران، المستنسخة سنة 1310 ق.

«ك»

47 - الكافي. ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م 329)، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الخامسة، 8 مجلدات، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1363 ش.

48 - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. العلامة الحلبي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق الشيخ حسن زاده الأملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414 ق.

49 - كفاية الأصول. الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين الهروي (1255 - 1329)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

50 - كمال الدين وتمام النعمة. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الشيخ الصدوق (م 381)، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الأولى، طهران، مكتبة الصدوق، 1390 ق.

«ل»

51 - لمحات الأصول (تقارير المحقق البروجردي)، ضمن «موسوعة الإمام الخميني قدس سره». = موسوعة الإمام الخميني قدس سره.

«م»

52 - المحصول في علم أصول الفقه. فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (م 606)، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، الطبعة الثانية،

ص: 321

- 53 - مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. العلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر (648 - 726)، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 9 مجلّدات + فهرس، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1412 - 1420 ق.
- 54 - مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي الجبعي (911 - 965)، تحقيق مؤسّسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، 15 مجلّدًا، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامية، 1413 - 1419 ق.
- 55 - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل. الحاج الميرزا حسين المحدث النوري الطبرسي (1254 - 1320)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 25 مجلّدًا، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1407 ق.
- 56 - المستصفي من علم الأصول. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (م 505)، الطبعة الثانية، مجلّدان، قم، انتشارات دار الذخائر، 1368 ش.
- 57 - المسند. أحمد بن محمد بن حنبل (164 - 241)، إعداد أحمد محمد شاكر وحمزة أحمد الزين، الطبعة الأولى، 20 مجلّدًا، القاهرة، دار الحديث، 1416 ق.
- 58 - مشارق الشموس في شرح الدروس. آقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (1019 - 1099)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- 59 - مصباح الفقيه (الطهارة، الصلاة، الزكاة، الخمس، الصوم، الرهن). الحاج آقا رضا بن محمد هادي الهمداني النجفي (م 1322)، الطبعة الأولى، 19 مجلّدًا:
- الطهارة والصلاة. تحقيق المؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث، (ج 1 - 17)، قم، مؤسّسة مهديّ الموعود(عج)، 1417 - 1431 ق.
- الزكاة والخمس والصوم والرهن. (ج 13 و14، حسب ترتيب مؤسّسة النشر الإسلامي) قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1416 ق.

- 60 - مطارح الأنظار (تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري). الميرزا أبو القاسم الكلانتري (1236 - 1292)، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1425 ق.
- 61 - معالم الدين وملاذ المجتهدين «قسم الأصول». أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين العاملي (959 - 1011)، تحقيق لجنة التحقيق، الطبعة الحادي عشر، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1416 ق.
- 62 - المعتبر في شرح المختصر. المحقّق الحليّ نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (602 - 676)، تحقيق عدّة من الأفاضل، الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام، 1364 ش.
- 63 - معتمد الأصول. محمّد الفاضل اللنكراني (1310 - 1386 ش)، تحقيق مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه، الطبعة الأولى، جزاءن، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه، 1420 - 1423 ق / 1378 - 1381 ش.
- 64 - مغني اللبيب عن كتب الأعراب. ابن هشام أبو محمّد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري (708 - 761)، تحقيق عدّة من العلماء، الطبعة الخامسة، قم، مكتبة سيّد الشهداء عليه السلام، 1375 ش.
- 65 - مقالات الأصول. الشيخ ضياء الدين العراقي (1278 - 1361)، تحقيق الشيخ محسن العراقي والسيّد منذر الحكيم والشيخ مجتبيّ المحمودي، الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1414 - 1420 ق.
- والطبعة الحجرية منه مجلّدان، قم، كتابفروشي كتيبي نجفي (بالأفست عن طبع النجف الأشرف).
- 66 - المنحول من تعليقات الأصول. أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي (م 505)، تحقيق محمّد حسن هيتو، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1419 ق / 1998 م.

67 - موسوعة الإمام الخميني قدس سرّه . تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سرّه ، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سرّه ، 1434 ق / 1392 ش.

«ن»

68 - نقد المحصّل (تلخيص المحصّل). الخواجه نصير الدين الطوسي (م 672)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء، 1405 ق / 1985 م.

69 - نهاية الأفكار (تقريبات المحقق آغا ضياء الدين العراقي). الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي (م 1391)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 4 أجزاء في 3 مجلّات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1405 ق.

70 - نهاية الدراية في شرح الكفاية. الشيخ محمد حسين الأصفهاني (1296 - 1361)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 4 مجلّات، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1414 ق.

71 - نهاية الوصول إلى علم الأصول. جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلّي (648 - 726)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى، 5 مجلّات، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1425 - 1429 ق.

«و»

72 - الوافية في أصول الفقه. المولى عبدالله بن محمد البُشروي الخراساني المعروف بالفاضل التوني (م 1071)، تحقيق السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، الطبعة الأولى، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1412 ق.

73 - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (1033 - 1104)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 30 مجلّداً، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1409 ق.

74 - وقاية الأذهان مع رسالتي سمطا اللال في مسألتي الوضع والاستعمال وإمطة الغين عن

ص: 324

استعمال العين في معنيين. الشيخ أبو المجد محمد رضا بن محمد حسين النجفي الأصفهاني، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1413 ق.

((٥))

75 - هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين. الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني (م 1248)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 3 مجلدات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1420 - 1421 ق.

ص: 325

الفصل الخامس: في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده¹

تحقيق الحال يستدعي رسم أمور:

الأمر الأول: في أصولية المسألة¹

الأمر الثاني: في معنى الاقتضاء في عنوان المسألة²

الأمر الثالث: في الاستدلال على القول بالاقتضاء في الضد الخاص³

قد استدلل عليه بوجهين:

الوجه الأول: من جهة المقدمة³

الوجه الثاني: من جهة الاستلزام¹⁰

الأمر الرابع: في ثمرة المسألة¹³

مقالة الشيخ البهائي في إنكار الثمرة بعدم الأمر بالمهم وما أجيب عنها¹⁴

تصوير المحقق الثاني الأمر بالمهم بالأمر المتعلق بنفس الطبيعة¹⁴

التحقيق في تصوير الأمر بالمهم بلا تشبث بالترتب¹⁵

تصوير المحقق النائيني الأمر بالمهم بنحو الترتب²³

تمسك المحقق النائيني ببعض الفروع الفقهية على الترتب⁴⁴

تقرير الذي أورده المحقق الأصفهاني لتصحيح الترتب⁴⁶

تقرير المحقق العراقي لتصحيح الترتب⁴⁷

الفصل السادس: في جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط *** 50

الفصل السابع: في متعلّق الأوامر والنواهي *** 53

تحرير محلّ النزاع *** 53

مقتضى التحقيق: تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع *** 55

المراد من البعث نحو المأمور به *** 56

تنبيه: في تعلق الأمر بنفس الماهية *** 57

نقد وتحصيل: في سراية الأمر من العنوان إلى الأفراد والحصص *** 59

تحقيق: في الكلّي الطبيعي *** 61

الفصل الثامن: في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب *** 67

والكلام يقع في مقامات:

المقام الأول: في إمكان بقائه عقلاً *** 67

المقام الثاني: في مقتضى الأدلة إثباتاً بعد فرض إمكانه *** 69

المقام الثالث: في استصحاب الجواز عند الشكّ في بقائه *** 70

الفصل التاسع: في الواجب التخييري *** 72

تنبيه: في التخيير بين الأقلّ والأكثر *** 75

التخيير بين الأقلّ والأكثر في التدريجيات *** 75

التخيير بين الأقلّ والأكثر في الدفعيات *** 77

الفصل العاشر: في الواجب العيني والكفائي *** 79

الفصل الحادي عشر: في الواجب المطلق والمؤقت *** 82

تتميم: في عدم كون القضاء بالأمر الأول *** 83

المقصد الثاني: في النواهي

وفيه فصول:

الفصل الأول: مفاد هيئة النهي *** 89

ص: 328

متعلّق الطلب في النهي *** 89

دلالة النهي على التكرار *** 90

الفصل الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي *** 94

وقبل الخوض في المقصود لا بدّ من تقديم أمور:

الأمر الأوّل: في تحرير محلّ النزاع *** 94

الأمر الثاني: في الفرق بين المقام وبين النهي في العبادة *** 95

الأمر الثالث: في أصولية مسألة جواز الاجتماع *** 96

الأمر الرابع: في اعتبار قيد المندوحة *** 97

الأمر الخامس: في عدم ابتناء النزاع على تعلّق الأحكام بالطبائع *** 99

الأمر السادس: في عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط *** 100

الأمر السابع: في ثمرة النزاع على القول بالجواز *** 102

الأمر الثامن: في ثمرة النزاع على القول بالامتناع *** 106

الأمر التاسع: في شروط جريان النزاع في المقام *** 109

مقتضى التحقيق هو القول بجواز الاجتماع *** 111

دفع الإشكالات الواردة على القول بالجواز *** 115

تنبيه: في التضادّ بين الأحكام الخمسة *** 119

استدلال المجوّزين بوقوع العبادات المكروهة *** 122

كيفية العبادات المكروهة *** 122

تنبيه: في توسّط الأرض المغصوبة *** 126

الفصل الثالث: في أنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساد؟ *** 131

وقبل تحقيق المقام يقدّم أمور:

الأمر الأوّل: في الاختلاف في عنوان البحث *** 131

الأمر الثاني: في كون المسألة عقلية لفظية *** 132

الأمر الثالث: في تحرير محلّ النزاع *** 133

ص: 329

الأمر الرابع: في المراد من العبادات والمعاملات *** 133

الأمر الخامس: في مساوقة الصحّة والفساد للنقص والتمام *** 134

تنبيه: في مجعولية الصحّة والفساد *** 135

الأمر السادس: في تحقيق الأصل في المقام *** 136

التحقيق في دلالة النهي على الفساد *** 138

دلالة النهي على الفساد عرفاً مع عدم إحراز حال النهي *** 138

في اقتضاء النهي الفساد عقلاً مع إحراز حال النهي *** 140

في التمسك بالروايات على فساد المعاملة المنهي عنها *** 144

تذنيب: في دعوى دلالة النهي على الصحّة *** 146

تنبيه: في حكم تعلق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها *** 149

المقصد الثالث: في المفاهيم

وفيه مقدّمة وفصول:

مقدّمة: في تعريف المفهوم *** 153

الفصل الأوّل: في دلالة الجمل الشرطية على المفهوم *** 157

بقي أمور:

الأمر الأوّل: في الإشكال فيما إذا كان مفاد الجزاء معنىً حرفياً *** 163

الأمر الثاني: في تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء *** 165

الأمر الثالث: في تداخل الأسباب والمسبّبات *** 168

ينبغي تقديم مقدّمات:

الأولى: في تحرير محلّ النزاع *** 168

الثانية: في المراد من تداخل الأسباب والمسبّبات *** 168

الثالثة: في اختصاص النزاع بالماهية القابلة للتكثّر *** 169

ص: 330

الرابعة: في إمكان التداخل وعدمه *** 170

الخامسة: في أنحاء تعدّد الشرط *** 171

تداخل الأسباب والمسببات فيما إذا تعدّدت الأسباب نوعاً *** 172

الاستدلال على عدم تداخل الأسباب *** 172

الاستدلال على تداخل المسببات ثبوتاً وإثباتاً *** 182

تداخل الأسباب والمسببات فيما إذا تعدّدت الأسباب شخصياً *** 184

تتمّة: الإشكال في العام الاستغراقي في المقام *** 185

الفصل الثاني: في مفهوم الوصف *** 188

الفصل الثالث: في مفهوم الغاية *** 191

والبحث فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في دلالة الغاية على ارتفاع الحكم بعدها *** 191

المقام الثاني: في أنّ الغاية داخلة في المعنى أو لا؟ *** 194

الفصل الرابع: في مفهوم الاستثناء *** 197

المقصد الرابع: في العام والخاصّ

وقبل الخوض في المقصود لابس بذكر أمور:

الأمر الأوّل: في تعريف العامّ *** 201

الأمر الثاني: في الفرق بين المطلق والعامّ *** 203

الأمر الثالث: في عدم احتياج العامّ إلى مقدّمات الحكمة *** 204

الأمر الرابع: في أقسام العموم *** 206

تنبيه: في نقد كلام المحقّق الخراساني في وجه انقسام العموم *** 208

الأمر الخامس: في الألفاظ الدالّة على العموم *** 209

الفصل الأول: حجّة العامّ المخصّص في الباقي *** 211

ص: 331

الفصل الثاني: في سرابة إجمال المخصّص إلى العام *** 215

التمسك بالعام في الشبهة المفهومية *** 215

التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص اللفظي *** 217

حول الاستدلال على جواز التمسك بالعام في المقام *** 218

تتميم: في التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص اللبّي *** 222

تنبيهات:

التنبيه الأول: في التمسك بالعام إذا كان الخاص معللاً *** 224

التنبيه الثاني: في العامّين من وجه المتنافي الحكم *** 224

التنبيه الثالث: في إحراز المصداق بالأصل في الشبهة المصدقية *** 225

التحقيق في جريان الأصل المحرز لموضوع العام *** 228

نشير إلى ما هو التحقيق إجمالاً، وهو يتوقّف على مقدّمات:

الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة *** 228

الثانية: مناط الصدق والكذب في القضايا *** 229

الثالثة: القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع *** 230

الرابعة: ضرورة كون موضوع الحكم مفرداً *** 231

الخامسة: في اعتبارات موضوع العامّ المخصّص *** 232

التحقيق في المقام *** 233

التنبيه الرابع: في التمسك بعمومات النذر وأمثاله لكشف حال الفرد *** 237

التنبيه الخامس: التمسك بالعامّ عند الشكّ بين التخصيص والتخصّص *** 238

التنبيه السادس: في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص لإجمال الخاصّ *** 239

الفصل الثالث: هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص؟ *** 241

الاستدلال على وجوب الفحص عن المخصّص بمعرضية العامّ للتخصيص *** 242

الاستدلال على وجوب الفحص عن المخصّص بالعلم الإجمالي *** 245

مقدار الفحص عن المخصّص *** 248

ص: 332

الفصل الرابع: في عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين *** 249

التحقيق في المقام *** 253

تتمّة: في ثمرة النزاع *** 256

الفصل الخامس: في تخصيص العامّ بالضمير الراجع إلى بعض أفراده *** 258

الفصل السادس: في تخصيص العامّ بالمفهوم *** 262

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في المفهوم الموافق *** 262

المقام الثاني: في المفهوم المخالف *** 266

الفصل السابع: في الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة *** 269

والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكان الرجوع إلى الجميع *** 269

المقام الثاني: في حاله إثباتاً *** 270

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

وفيه فصول:

الفصل الأول: في تعريف المطلق والمقيّد *** 277

الفصل الثاني: في اسم الجنس والماهية وأقسامها *** 280

تتميم: في اسم الجنس وعلمه *** 285

الفصل الثالث: في مقدّمات الحكمة *** 288

تتميم: في الأصل عند الشكّ في مقام البيان *** 291

الفصل الرابع: في حمل المطلق على المقيّد *** 292

الصور المتصوّرة في ورود المطلق والمقيّد *** 292

تحرير محطّ البحث *** 293

أحكام الصور المهمّة في المسألة *** 294

ص: 333

- 1 - فهرس الآيات الكريمة *** 303
- 2 - فهرس الأحاديث الشريفة *** 305
- 3 - فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام *** 307
- 4 - فهرس الأعلام *** 309
- 5 - فهرس الكتب الواردة في المتن *** 313
- 6 - فهرس مصادر التحقيق *** 315
- 7 - فهرس الموضوعات *** 327

ص: 334

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

WWW

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