



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

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

كيفية الوصول إلى

على صوت الحائز

شجرة النور والحق والأبواب والكنوز
التي في القلوب والسيارات والسيارات في

للمرء

الذي

الذي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحقيق الاصول

كاتب:

آيت الله على حسينى ميلانى

نشرت فى الطباعة:

مركز الحقايق الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٥	تحقيق الاصول المجلد ٤
٢٥	اشاره
٢٩	المقصد الثاني النواهي
٢٩	اشاره
٣١	الجهه الاولى (فى معنى مادّه النهى و صيغته)
٣١	كلام الكفايه
٣٢	ما يرد على مختار الكفايه
٣٣	الأقوال الأخرى
٣٤	الرأى المختار
٣٧	الجهه الثاني (فى الفرق بين الأمر و النهى من جهه الاقتضاء)
٣٧	اشاره
٣٨	رأى المحقق الخراسانى
٣٨	بيان السيد الحكيم
٣٩	إشكال الأستاذ
٣٩	رأى المحقق الأصفهانى
٤٠	إشكال المحاضرات
٤٠	نظر الأستاذ فى الرأى و الإشكال عليه
٤١	رأى المحاضرات
٤١	الإشكال عليه
٤٢	منشأ الفرق هو الارتكاز العرفى
٤٣	الجهه الثالثه (هل يسقط النهى بالمعصيه ؟)
٤٣	قال فى الكفايه :
٤٤	تقريب الميرزا

٤٥	بيان المحاضرات
٤٦	مناقشه الأستاذ و رأيه
٥٠	اجتماع الأمر و النهى
٥٠	اشاره
٥٠	تحرير محلّ البحث
٥٣	مقدمات البحث
٥٣	اشاره
٥٣	المقدمه الأولى (فى المراد بالواحد)
٥٣	اشاره
٥٤	التعريض بصاحب الفصول
٥٥	إشكال السيد البروجردى
٥٥	موافقه الإيروانى مع الفصول
٥٦	جواب الأستاذ
٥٦	الأمر الثانى (فى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده)
٥٨	الأمر الثالث (هذا البحث من مسائل أى علمٍ من العلوم ؟)
٦٠	الأمر الرابع (هل هذه المسأله عقليه ؟)
٦١	الأمر الخامس (فى سعه دائر البحث)
٦١	اشاره
٦٢	تحقيق الأستاذ
٦٣	الأمر السادس (فى اعتبار المندوحه و عدم اعتبارها)
٦٤	الأمر السابع (بين هذه المسأله و مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد)
٦٥	الأمر الثامن (هل المسأله من باب التعارض بناءً على الامتناع ؟)
٦٥	اشاره
٦٦	الإشكال على الكفايه
٦٧	النظر فى الإشكالات
٦٩	الأمر التاسع (فى الكاشف عن الملاك)

٦٩	إشاره
٧١	الإشكال على المحقق الخراسانى
٧٢	الأمر العاشر (فى ثمره البحث)
٧٢	إشاره
٧٥	إشكال السيد صاحب العروه على القائلين بالجواز
٧٦	جواب الأستاذ
٧٧	إشكال المحاضرات على الكفايه
٧٨	جواب الأستاذ
٧٩	وجه الفتوى بصحه الصلاه مع القول بالامتناع
٧٩	إشاره
٨٠	إشكال السيد البروجردى على الكفايه
٨٠	مناقشه الأستاذ
٨٢	إشكال السيد الخوئى على الكفايه
٨٢	جواب الأستاذ
٨٣	إشكال آخر
٨٣	و الجواب
٨٣	إشكال الأستاذ على الكفايه
٨٥	أدله القول بالامتناع
٨٥	مقدمات صاحب الكفايه
٨٥	إشاره
٨٥	المقدمه الاولى (التضاد بين الأحكام)
٨٦	إشكال المحقق الأصفهاني على المقدمه الاولى
٨٨	رأى السيد الخوئى
٨٩	نظر الشيخ الأستاذ
٩٢	إشكال السيد البروجردى على المقدمه الاولى
٩٣	نظر الشيخ الأستاذ

٩٤	المقدمه الثانيه (فى تعيين متعلق الحكم)
٩٥	إشكال المحقق الاصفهاني
٩٦	إشكال السيد الحكيم
٩٦	دفاع الأستاذ عن الكفايه
٩٧	المقدمه الثالثه (تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون)
٩٨	المقدمه الرابعه (لكل موجود بوجود واحد ماهيته واحده)
٩٩	نتيجه المقدمات
٩٩	نظر الأستاذ
١٠٠	أدله القول بالجواز
١٠٠	اشاره
١٠٠	الوجه الأول
١٠١	الوجه الثانى
١٠٥	الوجه الثالث
١٠٥	اشاره
١٠٨	موافقه الأستاذ فى الكبرى
١٠٨	اشكال السيد الخوئى
١٠٩	نظر الأستاذ
١٠٩	الكلام فى الصغرى
١١٢	تنبيه (فى حقيقه الغصب)
١١٤	الوجه الرابع
١١٤	اشاره
١١٥	الجواب الإجمالى
١١٦	الكلام فى العبادات المكروهه
١١٦	اشاره
١١٦	القسم الأول كصوم عاشوراء :
١١٦	رأى صاحب الكفايه

- ١١٧ ----- إشكال الميرزا
- ١١٨ ----- دفاع السيد الخوئي
- ١١٩ ----- جواب الأستاذ عن هذا الدفاع
- ١١٩ ----- رأى الميرزا
- ١٢١ ----- الإشكال على الميرزا
- ١٢٣ ----- رأى المحقق العراقي
- ١٢٤ ----- رأى السيد الفشاركي كما فى الدرر
- ١٢٤ ----- إشكال الشيخ اليزدى
- ١٢٤ ----- نظر الأستاذ
- ١٢٥ ----- الجواب الثانى فى الدرر
- ١٢٦ ----- رأى الشيخ الأستاذ
- ١٢٨ ----- القسم الثانى كالصلاه فى الحمام :
- ١٢٨ ----- اشاره
- ١٢٨ ----- رأى صاحب الكفايه
- ١٢٩ ----- القسم الثالث كالصلاه فى موضع التهمه :
- ١٢٩ ----- اشاره
- ١٢٩ ----- رأى صاحب الكفايه
- ١٣٠ ----- رأى الميرزا
- ١٣٠ ----- إشكال الأستاذ
- ١٣١ ----- و خلاصه البحث
- ١٣١ ----- الدليل الآخر للقول بالجواز
- ١٣٢ ----- الاضطرار إلى الحرام
- ١٣٢ ----- اشاره
- ١٣٢ ----- حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار و لا يمكنه الخروج
- ١٣٢ ----- اشاره
- ١٣٢ ----- دليل المشهور

- ١٣٣ دليل الميرزا
- ١٣٤ الإشكال على الميرزا
- ١٣٥ نظر الأستاذ
- ١٣٦ حكم صلاه المضطر لا بسوء الاختيار
- ١٣٧ حكمه مع التمكن من الخروج
- ١٣٩ حكم الاضطرار بسوء الاختيار
- ١٣٩ اشاره
- ١٣٩ الأقوال في هذه الصوره
- ١٤١ رد الميرزا على الكفايه :
- ١٤٣ إشكال الأستاذ
- ١٤٥ نظريته للسيد البرجودي تبعاً لصاحب الجواهر
- ١٤٥ قال الأستاذ
- ١٤٥ حكم صلاه المضطر بسوء الاختيار
- ١٤٨ هل النهي عن الشيء يقتضى فساده ؟
- ١٤٨ مقدمات
- ١٤٨ الاولى : (في الفرق بين هذه المسأله و سابقتها)
- ١٤٩ الثانيه : (هل يعتبر وجود مقتضى الصحه ؟)
- ١٥٠ الثالثه : (هل هذه المسأله عقليه أو لفظيه ؟)
- ١٥٠ الرابعه : (في المراد من النهي ؟)
- ١٥٢ الخامسه : (في المراد من « العباده » و « المعامله » في عنوان البحث)
- ١٥٤ السادسه : (في المراد من الصحه و الفساد)
- ١٥٦ إشكال الأستاذ
- ١٥٧ السابعه : (في الأصل في المسأله لو شك في دلالة النهي على الفساد)
- ١٦٠ إشكال الأستاذ
- ١٦٢ رأى الأستاذ في هذه المقدمه
- ١٦٢ الثامنه (في أقسام متعلق النهي)

- الإشكالات على الكفايه ----- ١٦٣
- دفاع الأستاذ عن الكفايه ----- ١٦٤
- الإشكال الوارد على الكفايه ----- ١٦٦
- و يقع البحث في مقامين : ----- ١٦٦
- اشاره ----- ١٦٦
- [المقام] الأول : فى النهى عن العباده ----- ١٦٧
- قول المحقق العراقى بعدم الفساد ----- ١٦٧
- قول المحقق الحائرى بعدم الفساد ----- ١٧٠
- لو تعلق النهى بجزء العباده ----- ١٧٢
- دليل الميرزا على فساد العباده ----- ١٧٣
- نقد السيد الخوئى و موافقه الأستاذ ----- ١٧٤
- لو تعلق النهى بشرط العباده ----- ١٧٥
- لو تعلق النهى بالوصف ----- ١٧٦
- المقام الثانى : فى النهى عن المعامله ----- ١٧٧
- الجهه الاولى : فى مقتضى القاعده ----- ١٧٧
- القول بالدلاله على الفساد ----- ١٧٩
- ١ - رأى المحقق النائينى ----- ١٧٩
- نقد رأى الميرزا ----- ١٨٠
- ٢ - رأى السيد البروجردى ----- ١٨١
- نقد هذا رأى ----- ١٨١
- ٣ - رأى المحقق الايروانى ----- ١٨٢
- نقد هذا رأى ----- ١٨٣
- القول بالصحه ----- ١٨٤
- إيراد و دفع ----- ١٨٤
- تحقيق الأستاذ ----- ١٨٥
- الجهه الثانيه : فى مقتضى النص ----- ١٨٦

- ١٨٧ تحقيق الأستاذ
- ١٨٧ قال الأستاذ :
- ١٨٩ المقصد الثالث المفاهيم
- ١٨٩ اشاره
- ١٩١ مقدمات :
- ١٩١ الاولى (فى تعريف المفهوم)
- ١٩٤ الثانيه (هل تدخل دلالة الإيماء و الإشاره ... فى البحث ؟)
- ١٩٥ الثالثه (هل المسأله اصوليه ؟)
- ١٩٧ مفهوم الشرط
- ١٩٧ اشاره
- ١٩٨ شروط ثبوت مفهوم الشرط :
- ١٩٨ اشاره
- ١٩٨ بيان الشرط الأول (الترتب بين المقدم و التالى)
- ٢٠٠ بيان الشرط الثانى (الملازمه بين المقدم و التالى)
- ٢٠٠ اشاره
- ٢٠٠ رأى المحقق الأصفهائى
- ٢٠١ نقد الأستاذ
- ٢٠٢ بيان الشرط الثالث (كون الترتب بنحو العليه المنحصره)
- ٢٠٢ اشاره
- ٢٠٢ ١ - الوضع
- ٢٠٢ ٢ - الإطلاق
- ٢٠٧ تقريب الإطلاق ببيان الميرزا
- ٢٠٨ هل يرد إشكال الكفايه على هذا البيان ؟
- ٢٠٩ الإشكال الوارد على الميرزا
- ٢٠٩ طريق المحقق العراقى
- ٢١٠ الإشكال عليه

٢١٢	طريق المحقق الأصفهاني و نقده
٢١٣	طريق المحاضرات و نقده
٢١٤	طريق الشيخ الأستاذ
٢١٥	أدله المنكرين
٢١٨	تكميل
٢١٨	اشاره
٢١٨	الأمر الأول (في أن المعلق سنخ الحكم)
٢١٨	اشاره
٢١٩	الطريق الأول
٢١٩	الطريق الثاني
٢١٩	الطريق الثالث
٢١٩	الطريق الرابع
٢٢٠	الطريق الخامس
٢٢٠	الطريق السادس
٢٢١	الأمر الثاني (إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء)
٢٢١	اشاره
٢٢٤	رأى الكفايه
٢٢٤	الإشكال عليه
٢٢٥	رأى الميرزا
٢٢٦	رأى السيد الخوئي
٢٢٨	رأى الأستاذ
٢٢٩	النظر في كلام السيد البروجردى
٢٢٩	الأمر الثالث (في تداخل الأسباب و المستببات)
٢٢٩	اشاره
٢٣٢	رأى صاحب الكفايه
٢٣٤	رأى الميرزا

٢٣٥	الكلام حوله
٢٣٥	رأى العراقى
٢٣٦	النظر فى هذا الرأى
٢٣٦	رأى المحقق الأصفهانى
٢٣٧	رأى الشيخ الأستاد
٢٣٩	الكلام فى تداخل المسببات
٢٤٠	استثناء مجمع الحكمين
٢٤٠	اشاره
٢٤١	رأى الأستاد
٢٤٤	مفهوم الوصف
٢٤٤	اشاره
٢٤٤	المقدمه الاولى
٢٤٤	المقدمه الثانيه
٢٤٥	دليل القول بثبوت المفهوم
٢٤٥	اشاره
٢٤٧	قال الأستاد
٢٤٨	دليل عدم المفهوم
٢٥١	مفهوم الغايه
٢٥١	الاستدلال لثبوت المفهوم
٢٥١	اشاره
٢٥٤	رأى الأستاد :
٢٥٦	مفهوم الحصر
٢٥٨	مفهوم العدد
٢٥٩	المقصد الرابع العام و الخاص
٢٥٩	اشاره
٢٦١	تعريف العام

- ٢٦١ اشارة
- ٢٦٢ الأول (فى الفرق بين العام و المطلق) .
- ٢٦٣ الثانى (هل يحتاج إفاده العموم إلى مقدمات الحكمة ؟)
- ٢٦٣ الثالث (فى انقسام العام إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلى)
- ٢٦٥ الرابع (فى مقتضى الأصل)
- ٢٦٥ الخامس (فى الفرق بين العام و لفظ العشره و أمثاله)
- ٢٦٦ هل للعموم لفظ بالوضع ؟
- ٢٦٧ اللفظ الموضوع للعموم
- ٢٦٧ النكره فى سياق النفى
- ٢٦٧ اشارة
- ٢٦٨ كلام الإيروانى
- ٢٦٨ إشكال الأستاذ
- ٢٦٨ كلام الأصفهانى
- ٢٧٠ الجمع المحلى بال
- ٢٧١ هل تخصيص العام يوجب التجوز فيه ؟
- ٢٧١ قال فى (الكفايه) :
- ٢٧١ المقام الأول
- ٢٧١ اشارة
- ٢٧٢ ابتناء البحث على وجه دلالة العام على العموم
- ٢٧٢ بيان القول بدلالته بمقدمات الحكمة
- ٢٧٣ بيان القول بدلالته بالوضع
- ٢٧٣ اشارة
- ٢٧٥ إشكال السيد البروجردى
- ٢٧٦ طريق السيد البروجردى
- ٢٧٧ الإشكال عليه
- ٢٧٨ طريق المحقق الأصفهانى

- الإشكال عليه ٢٧٨
- المقام الثانى ٢٧٩
- اشاره ٢٧٩
- جواب الميرزا القمى و إشكال الكفايه ٢٧٩
- جواب الشيخ ٢٨٠
- دفاع المحقق الأصفهانى عن الشيخ ٢٨١
- الإشكال عليه ٢٨٢
- التمسك بالعام فى الشبهات المفهوميه و المصداقيه ٢٨٤
- اشاره ٢٨٤
- الجهه الأولى (فى الشبهه المفهوميه) ٢٨٤
- اشاره ٢٨٤
- الكلام حول الوجه الأول ٢٨٩
- الجهه الثانيه (فى الشبهه المصداقيه) ٢٩١
- اشاره ٢٩١
- دليل عدم الجواز ٢٩٢
- دليل الجواز ٢٩٣
- التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لبيئاً ٢٩٧
- تفصيل الشيخ و الكفايه ٢٩٧
- النظر فى كلام الكفايه ٢٩٨
- تفصيل الميرزا ٢٩٩
- إشكال الأستاذ ٣٠٠
- تفصيل المحاضرات ٣٠١
- موافقه الأستاذ مع تكميل له ٣٠٣
- الكلام فى مقتضى الأصل العملى ٣٠٣
- اشاره ٣٠٣
- رأى المحقق العراقى ٣٠٤

- الإشكال عليه ٣٠٦
- استصحابُ العدمِ الأزلي ٣٠٨
- تمهيدٌ ٣٠٨
- إشاره ٣٠٨
- المقام الأول (في الاقتضاء) ٣٠٩
- إشاره ٣٠٩
- الأقوال في المسأله ٣٠٩
- كلام الكفايه في تقريب الجريان ٣١٠
- الإشكالات ٣١١
- قال الأستاذ : ٣١٤
- أجاب الأستاذ : ٣١٤
- تقرير استصحاب العدم الأزلي ببيان آخر ٣١٥
- الأمر الأول ٣١٥
- الأمر الثاني ٣١٦
- الأمر الثالث ٣١٨
- الأمر الرابع ٣١٩
- الأمر الخامس ٣٢١
- إذا عرفت المقدمات ٣٢١
- المقام الثاني (في المانع) ٣٢٢
- إشاره ٣٢٢
- تطبيق البحث على مسأله الشكّ في كرتيه الماء ٣٣١
- الإشكال عليه ٣٣٢
- أجاب الأستاذ : ٣٣٣
- التفصيل في المسأله ٣٣٣
- أجاب الأستاذ ٣٣٥
- دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص ٣٣٧

- ٣٣٧ اشارة
- ٣٣٧ المقام الأول (لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام)
- ٣٣٨ المقام الثاني (لو تردّد بين فردين)
- ٣٤١ هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص ؟
- ٣٤١ اشارة
- ٣٤١ الجبهه الأولى (فى دليل عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص)
- ٣٤١ اشارة
- ٣٤٢ الدليل العقلى
- ٣٤٢ اشارة
- ٣٤٣ الإشكال عليه
- ٣٤٤ الدليل العقلانى
- ٣٤٤ الوجه النقلى
- ٣٤٤ اشارة
- ٣٤٤ أشكال الأستاذ
- ٣٤٧ الثانيه (فى أثر الفحص فى الموارد المختلفه و الفرق بينها)
- ٣٤٧ اشارة
- ٣٤٧ تحقيق الأستاذ
- ٣٤٩ الثالثه (فى مقدار الفحص)
- ٣٥٠ هل تعمّ الخطابات غير المشافهين ؟
- ٣٥٠ كلام الكفايه
- ٣٥٠ اشارة
- ٣٥٠ أمّا فى الجبهه الاولى
- ٣٥١ و أمّا فى الجبهه الثانيه
- ٣٥١ و أمّا فى الجبهه الثالثه
- ٣٥١ اشارة
- ٣٥٢ إشكال العراقى و جوابه

- ٣٥٢ إشكال البروجردى و جوابه
- ٣٥٣ إشكال الأصفهاني و جوابه
- ٣٥٥ وجوه اخرى
- ٣٥٥ اشاره
- ٣٥٦ تفصيل الميرزا
- ٣٥٦ إشكال المحقق الأصفهاني و جوابه
- ٣٥٦ قال الأستاذ
- ٣٥٨ ثمره البحث
- ٣٥٨ اشاره
- ٣٥٨ الثمره الاولى
- ٣٥٩ الثمره الثانيه
- ٣٦١ تعقب العام بضمير
- ٣٦١ اشاره
- ٣٦٢ دليل القول الأول
- ٣٦٤ دليل القول الثاني
- ٣٦٤ اشاره
- ٣٦٤ إشكال الأستاذ
- ٣٦٥ قال الأستاذ
- ٣٦٦ تعارض المفهوم مع العموم
- ٣٦٦ اشاره
- ٣٦٧ دفاع الأستاذ عن الميرزا
- ٣٦٧ اشاره
- ٣٦٨ دليل القول بتقدم العام و نقده
- ٣٦٩ دليل القول بتقدم المفهوم و نقده
- ٣٦٩ اشاره
- ٣٦٩ التحقيق

٣٧٢	أورد عليه الأستاذ
٣٧٥	تعقب الاستثناء للجمل
٣٧٥	اشاره
٣٧٥	تحرير محلّ البحث :
٣٧٥	الكلام في جهه الثبوت
٣٧٧	الكلام في جهه الإثبات
٣٧٧	اشاره
٣٧٧	تفصيل المحقق الخراساني
٣٧٨	تفصيل المحقق العراقي
٣٧٩	تفصيل الميرزا
٣٨٠	نظر الأستاذ
٣٨٢	تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٣٨٢	اشاره
٣٨٢	كلام الكفايه
٣٨٢	نقد ما استدل به للعدم
٣٨٧	دوران الأمر بين التخصيص و النسخ
٣٨٧	اشاره
٣٨٧	مورد البحث المخصص المنفصل
٣٨٧	المقام الأول (في مقتضى الأدله)
٣٨٧	اشاره
٣٩٢	إشكال الأستاذ
٣٩٣	إشكال الأستاذ
٣٩٤	المقام الثاني (في مقتضى الأصل العملي)
٣٩٤	اشاره
٣٩٤	بقي الكلام فيما لو جهل التاريخ
٣٩٩	المقصد الخامس المطلق و المقيد

٣٩٩	اشاره
٤٠١	تعريف المطلق
٤٠٢	مقدمات
٤٠٢	اشاره
٤٠٥	كلام الكفايه
٤٠٦	كلام الميرزا
٤٠٧	كلام الأصفهاني
٤٠٩	تحقيق الأستاذ
٤١٢	خلاصه ما تقدّم
٤١٢	الأدلّه اللفظيه على مذهب السلطان
٤١٤	إشكال و دفع
٤١٦	الكلام في علم الجنس
٤١٦	اشاره
٤١٧	رأى صاحب الكفايه في قبال المشهور
٤١٧	مناقشه المحاضرات
٤١٨	إشكال الأستاذ
٤١٨	المفرد المعرف باللام
٤١٨	اشاره
٤١٨	رأى صاحب الكفايه
٤١٩	المناقشه مع الكفايه
٤١٩	الجمع المحلي باللام
٤٢١	النكره
٤٢١	قال في الكفايه :
٤٢٢	الكلام في مقدمات الحكمه
٤٢٢	اشاره
٤٢٢	المقدمه الاولى

- ٤٢٣ اشارة
- ٤٢٤ مستند أصاله البيان
- ٤٢٤ المقدمه الثانيه
- ٤٢٧ المقدمه الثالثه
- ٤٢٨ الدليل على انعقاد الإطلاق مع المقدمات
- ٤٢٨ تنبيهات
- ٤٢٨ الأول: هل يعتبر عدم وجود القدر المتيقن ؟
- ٤٢٨ قال في الكفايه في مقدمات الإطلاق :
- ٤٣٠ الإشكال على الكفايه
- ٤٣٢ الثاني: توقّف الإطلاق على عدم الانصراف
- ٤٣٤ الثالث: لو كان بين الجهه المراد بيانها وجهه اخرى ملازمه
- ٤٣٥ الرابع: لو ظفر بمقتد الكلام فيما بعد
- ٤٣٤ الخامس: هل تقييد الإطلاق يستلزم المجازته ؟
- ٤٣٨ الكلام في حمل المطلق على المقتيد
- ٤٣٨ اشارة
- ٤٣٨ المقام الأول (في الإطلاق البدلى)
- ٤٣٨ اشارة
- ٤٣٩ دليل القول بالحمل في المقتيد المتصل
- ٤٣٩ اشارة
- ٤٣٩ الإشكال على الكفايه
- ٤٤٠ دفاع الأستاذ
- ٤٤٢ إشكال الكفايه
- ٤٤٢ كلام الأستاذ
- ٤٤٢ طريق الميرزا
- ٤٤٤ الإشكال عليه
- ٤٤٧ طريق الحائري

- ٤٤٨ إشكال الأُستاذ
- ٤٤٩ طريق الأُستاذ
- ٤٥١ دليل القول بالحمل في المقيد المنفصل
- ٤٥١ اشاره
- ٤٥٢ طريق الشيخ و الكلام حوله
- ٤٥٢ نظر الأُستاذ
- ٤٥٣ طريق الميرزا
- ٤٥٣ طريق السيد الخوئي
- ٤٥٣ طريق الأُستاذ
- ٤٥٥ في وحده الحكم و اختلاف السبب
- ٤٥٦ لو كان المطلق بلا سبب و المقيد مسبب
- ٤٥٧ لو كان الحكمان مطلقين و نسبه الإطلاق و التقييد بين المتعلقين
- ٤٥٧ اشاره
- ٤٥٨ إشكال الأُستاذ
- ٤٥٨ بيان المحاضرات
- ٤٦٠ نظر الأُستاذ
- ٤٦٤ لو كان المتعلق صرف الوجود و الحكمان غير مثبتين
- ٤٦٤ المقام الثاني (في الإطلاق الشمولي)
- ٤٦٤ اشاره
- ٤٦٥ إشكال الأُستاذ
- ٤٦٨ الكلام في المستحبات
- ٤٦٨ اشاره
- ٤٧٠ إشكال الأُستاذ
- ٤٧١ رأى الأُستاذ
- ٤٧٢ تنبيه
- ٤٧٣ المقصد السادس المجمل و المبين

٤٧٣ ----- اشارة

٤٧٥ ----- تعريف الميئين و المجمال

٤٧٥ ----- قال فى الكفايه :

٤٧٦ ----- قال فى الكفايه :

٤٧٧ ----- قال فى الكفايه

٤٧٨ ----- رأى الأستاد

٤٨٠ ----- تعريف مركز

تحقيق الاصول المجلد ٤

اشاره

ص: ١

المقصد الثاني النواهي

اشاره

ص: ٥

و الكلام فى جهات :

الجهه الاولى (فى معنى مادّه النهى و صيغته)

كلام الكفايه

ذهب المحقق الخراسانى (١) و تبعه الميرزا النائينى (٢) إلى أن النهى - بمادّته و صيغته - يدلّ على الطلب ، كالأمر بمادّته و صيغته ، غير أنّ متعلّق الطلب فى الأمر هو الوجود ، و متعلّقه فى النهى هو العدم

قال : نعم هو : إنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرّد الترك و أن لا يفعل ؟

قال : و الظاهر هو الثانى .

قال : و توهم أن الترك و مجرّد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار ، فلا يصح أن يتعلّق به البعث و الطلب ، فاسد . فإنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً ، و إلّا لما كان الفعل مقدوراً و صادراً بالإرادة و الاختيار . و كون العدم الأزلى لا بالاختيار ، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذى يكون بحسبه محلّاً للتكليف .

ص:٧

١-١) كفايه الاصول: ١٤٩.

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ١١٩.

فالمختار عنده ما عليه المشهور - كما قيل - من أن مدلولهما نفس مدلول المادّة و الصيغته في الأمر ، و هو الطّلب ، غير أنّ المتعلّق مختلف ، إذ النهى عبارته عن طلب ترك الشّيء .

فإن قيل : إن الترك لا يتعلّق به الطلب ، لأنه أمر عديم و العدم لا يتعلّق به غرض ، بل الصحيح هو القول بأن النهى طلب كفّ النفس .

فالجواب : أمّا على القول بأن عدم الملكة له حظ من الوجود فواضح ، لتعلّق الغرض به . و أمّا على القول بأنه لا حظّ له من الوجود عقلاً ، فالجواب : إن الأعدام المضافه إلى الوجود تتعلّق بها الأغراض عقلاً .

فإن قيل : إنه إذا كان النهى طلب الترك و العدم ، فإنّ العدم غير مقدور ، و لا يعقل طلب غير المقدور ... و لذا يكون المتعلّق هو الكفّ لا الترك .

فأجاب : بأن العدم غير المقدور هو العدم الأزلّي لا العدم بحسب البقاء و الاستمرار فهو مقدور ، و التكاليف إنما هي بحسب البقاء و الاستمرار لا بحسب الأزل .

فالإشكالان مندفعان .

ما يرد على مختار الكفايه

لكن يرد عليه :

أمّا ثبوتاً : فإن الطلب معلول للشوق ، و معلول معلول للمصلحه ، و ما لا تترتب عليه المصلحه لا يتعلّق به الشوق ، و أيّ مصلحه تترتب على العدم ؟

و الحاصل : إنه لا يعقل بالنسبه إلى الترك إلّا الشوق بالعرض ، بمعنى أنّه لما يكون وجود الشّيء غير مشتاقٍ إليه فعدمه يكون مطلوباً ، أمّا الترك أوّلاً و بالذات ، فلا يتعلّق به الشوق فلا يتعلّق به الطلب .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ مدلول النهى عند هذا المحقق هو الطلب الإنشائي ، و لا- بدّ من صدوره عن الإراده الجديّه ، لكن تعلقها حقيقهً بالعدم غير معقول ، لأنه - و إن كان مضافاً إلى الوجود - غير قابل للوجود .

و أمّا إثباتاً : فإن « لا تفعل » الذى هو طلب الترك ، يشتمل على مادّه و هيئته ، أمّا المادّه فمدلولها الفعل ، و أمّا الهيئته فمدلولها - على الفرض - هو الطلب ، فأين الدالّ على الترك ؟ بخلاف الأمر ، فإنّ مدلول الهيئته فى « صلّ » هو الطلب و المتعلّق هو مادّه الصّلاه ، فكان المدلول : طلب الصّلاه ، و هو يقتضى إيجادها .

فما ذهب إليه صاحب (الكفايه) مخدوش ثبوتاً و إثباتاً .

الأقوال الأخرى

و قد خالف سائر الأعلام المحقق الخراسانى فى هذا المقام ، و ذهبوا إلى أنّ مدلول النهى يغيّر مدلول الأمر لكنّ المتعلّق واحد ، ثم اختلفوا على أقوال :

القول الأول

إن مدلول النهى هو الكراهه و مدلول الأمر هو الإراده .

و فيه : إنّ الإراده و الكراهه هما المبدأ و العله للأمر و النهى ، و عله الشىء لا تكون مدلولاً له .

القول الثانى

إنّ مدلول النهى عبارته عن حرمان المكلّف من الفعل ، و مدلول الأمر عبارته عن ثبوت الشىء فى ذمه المكلّف . و الأساس فى هذا القول هو : أن حقيقه الإنشاء عبارته عن الاعتبار و الإبراز أو إبراز الاعتبار . (قال) و نظير ذلك ما ذكرناه فى بحث الإنشاء و الإخبار من أن العقود و الإيقاعات كالبيع و الإجاره و الطلاق و النكاح أسام لمجموع المركب الاعتبارى النفسانى و إبراز ذلك فى الخارج بمبرز ، فلا يصدق

البيع - مثلاً - على مجرّد ذلك الأمر الاعتباري أو على مجرد ذلك الإبراز الخارجي .

و ذكر : أن ما ذهب إليه جماعه من المحققين من أن حقيقه النهي هو الزجر ، من اشتباه المفهوم بالمصداق ، لأنّ « الحرمان » المبرز مصداق « الزجر » (١) .

و فيه : لا إشكال في وجود « الحرمان » في موارد « النهي » ، و أنه يصحّ أن يقال بأنّ المكلف قد حُرّم من الفعل الكذائي ، لكنّ محطّ البحث هو تعيين مفاد النهي مجرّداً عن لوازمه ، فنحن نعلم بأنّ لازم طلوع الشمس هو وجود النهار ، لكنّه خارج عن مدلول لفظ الشمس ... وعليه ، فإنّ وجود الحرمان - عقلاً - في مورد النهي شيء و كونه مدلول النهي شيء آخر ، و كذلك الكلام في طرف الأمر ، فثبوت الشيء في الذمّه لا ينكر ، لكنّ كونه هو المدلول أوّل الكلام .

هذا ، و لو لم يكن لهيئته « لا- تفعل » مدلول إلّا « الحرمان » الاعتباري ، كان اللّازم أن ينسب إلى الذهن منها عين ما ينسب من مادّه « الحرمان » ، و الحال أنه ليس كذلك كما هو واضح ، بل لا توجد بينهما المساوقه الموجوده بين لفظ « من » و « الابتداء » و نحوهما .

فظهر أن ما ذهب إليه المحقق الخوئي خلط بين المعنى و لازم المعنى .

الرأي المختار

و قد اختار شيخنا - في كلتا الدورتين - ما ذهب إليه جماعه من المحققين ، كالأصفهاني و العراقي و البروجردى ، من أنّ النهي عباره عن الزجر ، كما أن الأمر عباره البعث .

و توضيح ذلك : إنه كما في الإراده التكوينيّه يلحظ الإنسان الشيء - كالصّلاه مثلاً - فيرى فيه المصلحه و يتعلّق به غرضه ، فيشتاق إليه و يتحرّك نحوه أو يأمر

ص: ١٠

الغير به فتكون إرادته تشريعيه ، كذلك فى طرف النهى ، فإنه يتصوّر الشىء و يرى فيه المفسده و ما ينافى الغرض ، فيزجر عنه تكويناً ، و يزجر غيره عنه تشريعاً ...

و هذا هو واقع الحال فى الأمر و النهى ، فهو لما يرى وجود المفسده فى شرب الخمر لا يُقدم على ذلك ، و إذا أراد زجر الغير يقول له : « لا تشرب الخمر » أو يشير إلى هذا المعنى بيده إشارةً مفهمهً له ... فمعنى « النهى » هو « الزجر » عن الشىء المعبّر عنه بالفارسيه « بازداشتن » ، فهيهته « لا تفعل » مدلولها و النسبه الزجريه ، « التّسبه » معنى حرفى ، كما أنّ مدلول هيهته « افعل » هو « النسبه البعته » .

هذا تمام الكلام فى ... و قد ظهر أن الخلاف يرجع إلى أنه هل المدلول فى الأمر و النهى واحد و المتعلّق متعدّد ، أو أن المعنى متعدّد و المتعلّق واحد ؟

قال المشهور بالأوّل ، و عليه المحقق الخراسانى و المحقق النائينى .

و قال الآخرون بالثانى .

و اختلف المشهور على قولين ، فمنهم من جعل المتعلّق أمراً عدمياً و هو الترك و عليه صاحب (الكفايه) و الميرزا ، و منهم من جعله وجودياً و هو الكفّ .

و اختلف الآخرون على أقوال ، و المختار هو « الزجر » وفاقاً للمحقق الأصفهانى و غيره .

هذا ، و فى (منتقى الاصول) أنّ التحقيق موافقه صاحب (الكفايه) فيما ذهب إليه ، قال :

و التّحقيق : موافقه صاحب (الكفايه) فى ما ذهب إليه من الرّأى .

و الّذى ندّعيه : أنّ المنشأ فى مورد النهى ليس إلّما البعث نحو التّرك مع الالتزام بأنّ مفهوم النهى يساوق عرفاً مفهوم المنع و الزّجر لا البعث و الطّلب .

و الوجه فيما ادّعيناه : هو أنّ التّكليف أعمّ من الوجوب و التّحريم - على

جميع المباني في حقيقته - إنما هو لجعل الداعي و للتحريك نحو المتعلق بحيث يصدر المتعلق عن إرادة المكلف ، و من الواضح أن ما يقصد إعمال الإرادة فيه في باب النهي هو الترك و عدم الفعل ، و لا نظر إلى إعمال الإرادة في الفعل كما لا يخفى جدًا ، و هذا يقتضى أن يكون المولى في مقام تحريك المكلف نحو ما يتعلق به اختياره و هو الترك ، و يكون في مقام جعل ما يكون سبباً لإعمال إرادة المكلف في الترك ، فواقع النهي ليس إلماً هذا المعنى و هو قصد المولى و إرادته تحريك المكلف و إعمال إرادته في الترك .

و هذا كما يمكن أن ينشأ بمدلوله المطابقي و هو طلب الترك ، كذلك يمكن أن ينشأ بمدلوله الالتزامى و هو الانزجار عن الفعل ، فإنه لانزم اراده ترك العمل ، و هو في باب النهي منشأ بمدلوله الالتزامى بعكسه في باب الأمر فإنه منشأ بمدلوله المطابقي ، فالمنشأ في باب النهي إرادة الترك بمفهوم المنع و النهي ، و ليس المنشأ هو نفس المنع عن الفعل ، لأنه غير المقصود الأوّلى و أجنبى عمّا عليه واقع المولى .

و أمّا دعوى : أنه ليس في الواقع سوى كراهه الفعل تبعاً لوجود المفسده فيه دون إرادة الترك ، فهي باطله ، فإنه كما هناك كراهه للفعل كذلك هناك إرادته و محبوبته للترك ، و يشهد لذلك الأفعال المبعوضه بالبغض الشديد ، فإنّ تعلق المحبوبيته بتركها ظاهر واضح لا إنكار فيه ، كمحبيته الصحه التي هي في الحقيقه عدم المرض و نحو ذلك .

و أمّا تمييز الواجب عن الحرام ، فليس الضابط فيه ما هو المنشأ و ما هو متعلق الإراده أو الكراهه ، بل الضابط فيه ملاحظه ما فيه المفسده و المصلحه ، فإن كان الفعل ذا مفسده كان حراماً و إن كان المنشأ طلب الترك ، و إن كانت المصلحه

فى الفعل أو فى الترك كان الفعل أو الترك واجباً ، و مثل الصوم تكون المصلحه فى نفس الترك فىكون واجباً (١).

أقول :

إن موضوع البحث هو مفاد النهى ، و ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) هو دلالة النهى على طلب الترك ، و قد عرفت ما فيه . و أما ما ذهب إليه السيد الأستاذ من أن النهى كما يمكن أن ينشأ بمدلوله المطابقى و هو طلب الترك ، كذلك يمكن أن ينشأ بمدلوله الامتزامى و هو الانزجار عن الفعل ، فإنه لازم إرادته ترك العمل ، ففيه : إن الانزجار عن الفعل حاله تحدث للمكلف عند إرادته ترك العمل امتثالاً للنهى كما ذكر ، لا أنه مدلول للنهى ، فكون الشيء مدلولاً للنهى - كما هو موضوع البحث - أمرٌ ، و كونه ملازماً للمدلول - كما نصّ عليه فى موضع آخر (٢) - أمر آخر ، بل إن التعبير بالانزجار يناسب ما ذهب إليه الجماعة - و تبعهم شيخنا الأستاذ - من أن المدلول هو الرّجر ، للتضاييف بينهما كما لا يخفى .

فما أفاده ، إمّا يرجع إلى ما ذكره و إمّا هو خلط بين المعنى و لازمه ، كما تقدّم فى الإشكال على (المحاضرات) لو تمّ رأى صاحب (الكفايه) .

الجهه الثانى (فى الفرق بين الأمر و النهى من جهه الاقتضاء)

إشاره

إنّ الأمر يقتضى الإتيان بصرف وجود الطبيعه ، فلو أمر بالصّلاه حصل الامتثال بصرف وجودها من قبل المكلف ، بخلاف النهى ، فإنه يقتضى الانزجار عن جميع أفراد الطبيعه . فما هو المنشأ لهذا الفرق ؟

ص: ١٣

١-١) منتقى الاصول ٣ / ٦ - ٧ .

٢-٢) منتقى الاصول ٣ / ١١ .

قال في (الكفايه) :

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام و التكرار كما لا دلالة لصيغه الأمر ، و إن كان قضيتهما عقلاً تختلف و لو مع وحده متعلقهما ، بأن تكون طبيعه واحده بذاتها و قيدها تعلق بها الأمر مرّة و النهي أخرى ، ضروره أن وجودها يكون بوجود فردٍ واحدٍ ، و عدمها لا يكاد يكون إلّا بعدم الجميع كما لا يخفى (١)

فمنشأ الفرق عند المحقق الخراساني هو حكم العقل ، و وافقه الميرزا - و إن كان هناك فرق بين كلاميهما ، و ما ذكره صاحب (الكفايه) أتقن - و حاصل هذا الوجه هو : إنّ وجود الطبيعه يتحقق بوجود فردها ، لكنّ عدمها لا يتحقّق إلّا بعدم جميع الأفراد ، و إن كان في نسبه التحقق و العدم إلى العدم مسامحه

بيان السيد الحكيم

و قد ذكر السيد الحكيم برهاناً لهذا الوجه فقال : بأنه لَمّا يوجد الفرد من طبيعهٍ ما فوجوده توجد الطبيعه أيضاً ، فإذا كان المطلوب تتحقّق الطبيعه فإنّها تتحقّق بوجود الحَصّه و يحصل الامتثال ، أمّا في النهي ، فلا يكفي في عدم الطبيعه عدم فردٍ بل لا بدّ من عدم جميع الأفراد ، إذ لو وجد بعض أفرادها و عدم البعض الآخر فصدق وجود الطبيعه و عدمها ، لزم اجتماع النقيضين ، فلا بدّ إمّا أن لا يصدق على وجود الفرد أنه وجود للطبيعه أو يصدق و لا يكون عدمها إلّا بعدم جميع الأفراد ، و حيث أنه يصدق ضرورهً ، فلا يكون عدم الطبيعه إلّا بعدم تمام أفرادها .

فيكفي في امتثال الأمر وجود واحد للطبيعه ، و لا يكفي في امتثال النهي إلّا ترك جميع الأفراد ليتحقق عدمها (٢) .

ص: ١٤

١-١ (١) كفايه الاصول : ١٤٩ .

٢-٢ (٢) حقائق الأصول ١ / ٣٤٦ .

وقد أورد عليه شيخنا : بأنه يستلزم أن يكون أحد النقيضين أعمّ من النقيض الآخر ، وذلك : لأنّ وجود الطبيعه و عدمها متناقضان كما هو معلوم ، فإن قلنا بوجودها بوجود فردٍ ما من أفرادها أمّا عدمها فلا يصدق بعدمه بل بعدم تمام أفرادها ، لزم أن تكون دائره العدم بالنسبه إلى هذه الطبيعه أوسع من دائره الوجود ، و لازلزم ذلك ارتفاع النقيضين ، لأنه في حال وجود الفرد الواحد فقط ، لا يصدق العدم على الزائد عنه كما لا يصدق الوجود ، و هو محال .

و على الجملة ، فإنه إذا كان وجود الطبيعه بصرف وجود فردٍ ما ، فإنّ نقيض صرف الوجود هو صّرف العدم لا عدم جميع أفرادها ... و لو قيل : بأنّ الوجود المضاف إلى الطبيعه يقتضى صرف الوجود ، أما العدم المضاف إليها فهو عدم صرف الوجود ، و هذا يلازم عدم جميع الأفراد ، فهو توهم باطل ، لأنه يستلزم تحقّق المعصيه بالفرد الأوّل ، و أنه لا معصيه بارتكاب الأفراد الأخرى ، و هذا خلاف الضروره

و تلخّص : أن الفرق بين مقتضى الأمر و النهى ليس بحكم العقل .

رأى المحقق الأصفهاني

و ذهب المحقق الأصفهاني : إلى أن الفرق ناشئ من الاختلاف في الإطلاق ، فإن مقتضاه في الأمر هو صرف الوجود ، أمّا في النهى فهو ترك جميع الوجودات ... و قد أوضح ذلك : بأنه لَمّا كان الأمر ناشئاً عن المصلحه ، فإنّها تتحقّق بصرف وجود المتعلّق ، و النهى لَمّا كان ناشئاً من المفسده في المتعلّق ، فلا محاله يكون الإطلاق فيه مقتضياً للانزجار عن جميع وجودات المتعلّق ، لأن المصلحه تترتب تارةً : على صرف الوجود ، و أخرى : على مجموع الوجودات

بنحو العام المجموعى ، و ثالثه : على كَلّ الوجود بنحو العام الاستغراقى ، و رابعه :

على المسبب من الوجودات . هذا بحسب مقام الثبوت .

هذا فى الأمر ... و كذلك الحال فى النهى و تبعيته للمفسده .

و فى مرحله الإثبات ، نرى فى الأمر فى الصورة الأولى حيث المصلحه قائمه بصرف الوجود ، لا يحتاج المولى إلى بيان زائد ، فلو قال « صلّ » كفى ، و يتحقق الامتثال بصرف وجود الصّلاه ، بخلاف الصور الباقية ، فيحتاج إلى بيان زائد ... أمّا فى النهى ، فإن المورد الذى لا- يحتاج فيه إلى بيان زائد هو صورته ما إذا كانت المفسده قائمه بجميع وجودات المتعلّق ، فإن مقتضى الإطلاق فيها هو الانزجار عن الجميع كما فى « لا تشرب الخمر » ... بخلاف الصور الأخرى فهى محتاجه إلى البيان (١).

إشكال المحاضرات

و أورد عليه فى (المحاضرات) :

أولاً : إن هذا الوجه أخصّ من المدعى ، فإنه مبنى على مسلك العدليه - من تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد - فقط ، و لا يحلّ المشكل على جميع المباني .

و ثانياً : إن هذا الوجه للفرق - و إن كان صحيحاً فى نفسه - إلما أنه لا طريق لنا إلى إحراز كفيه المصلحه و المفسده ، إذ لا يوجد عندنا إلّا الأمر و النهى ، و هما لا يكشفان عن كفيه المصلحه و المفسده اللتين هما تبع لهما (٢) .

نظر الأستاذ فى رأى و الإشكال عليه

و أفاد الأستاذ : بأن الأساس فى رأى المحقق الأصفهاني هو الارتكاز ، فإن

ص: ١٦

١-١) نهايه الدرايه ٢ / ٢٩٠ .

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ٣ / ٢٨٥ .

المرتکز فی الأذهان كون المصلحه مرتبهً على صرف الوجود و المفسده مرتبهً جميع الوجودات ، و هذا الارتكاز المستند إلى الغلبه هو السبب فی انصراف الإطلاق فی طرف الأمر إلى صرف الوجود و فی طرف النهی إلى مطلق الوجود ...

فالإشكال مندفع و إن كان كلام المحقق المذكور غير وافٍ بما ذكرناه .

لكنّ الإشكال الوارد هو عدم ثبوت هذه الغلبه ... و يشهد بذلك أن الأوامر الوارده فی المندوبات ليس المطلوب فيها صرف الوجود ، فلمّا يقول : اذكر الله ، فإنّ المطلوب ذكر الله بنحو الإطلاق ، و كذا : أكرم العالم ... و نحو ذلك .

رأى المحاضرات

و ذهب المحقق الخوئی إلى أنه لا فرق فی مقام الثبوت ، بل هو فی مقام الإثبات و يتلخّص فی أنه يستحيل تعلّق التكليف بجميع وجودات المتعلّق ، لأنّها غير مقدور عليها ، و إذ لا معین و مرجّح لعدد منها بعد ذلك ، فإن الأمر يتنزل إلى صرف وجود الطبيعه ، و يتحقق الامتثال بالإتيان به .

أمّا فی النهی ، فإنّ الحال بالعكس ، لأن صرف الترك حاصل بالضروره ، لعدم القدره على ارتكاب كلّ أفراد المتعلّق و طلبه تحصيل للحاصل ، فلا يعقل الزجر عنه ، و إذ لا معین لمرتبه من المراتب ، فإنّ النهی يترقى إلى مطلق وجود المتعلّق .

الإشكال عليه

و أورد عليه شيخنا بوجوه :

الأول : إنّ كلّ تعین محتاج إلى معین بلحاظ خصوصيته ، و عليه ، فما المعین لصرف الوجود عند العجز عن جميع الوجودات ؟ و ما الدليل عليه إثباتاً ؟

إن مجرّد عدم القدره على الجميع لا يوجب التعيين ، بل فی هذه الحاله

يلزم إجمال الدليل و المرجع هو الأصل العملى .

و الثانى : إن كلامه منقوض بما ذكره فى الجهه الثانيه من أنّ المصلحه قد تكون فى الفعل و الترك ، و هى فى الترك تتصور على أربعة أنحاء : فتكون المصلحه فى صرف الترك ، و فى تمام التروك بنحو الانحلال ، و فى مجموعها ، و فى المسبب عن جميعها .

فإذا كانت المصلحه قائمه بصرف الترك ، فهو المتعلق للطلب ، و الحال أنه ضرورى الوجود و طلبه تحصيلاً للحاصل .

و الثالث : إن معنى القدره هى أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل ، فهى القدره على الفعل و الترك ، و فى كل مورد يكون الفعل غير مقدور فالترك كذلك ...

وعليه ، فلو لم تكن قدره على جميع الوجودات ، فلا قدره على ترك الجميع ، و لو كان صرف الترك تحصيلاً للحاصل ، كذلك صرف الفعل ...

و الحاصل : إنه إن كان أحد النقيضين مقدوراً عليه فالآخر كذلك ، و إن لم يكن فالآخر كذلك ... و قد ذكر المحقق الأصفهاني هذا المطلب ، و اعترف به فى (المحاضرات) و عليه فلا يتم ما ذكره .

منشأ الفرق هو الارتكاز العرفى

و قد ذكر الأستاذ فى الدورتين : إنه لما كان وجود الفرق بين مقتضى الأمر و النهى من الأمور المسلّمه عند العرف ، و لم يمكن إقامه البرهان العقلى الصحيح على ذلك بما تقدّم من الوجوه ، و لا بناءً على ما ذهب إليه المحقق الفشاركى - و تبعه المحقق الحائرى (١) - من أن صرف الوجود ناقض للعدم الكلى ، لأنّ كل وجود فهو ناقض لعدم نفسه ، فلا بدّ و أن يكون لفهم العرف منشأ غير ما ذكر ...

ص: ١٨

وقد أفاد دام ظلّه ، بأنّ القضيّه في طرف الأمر و تحقق الامتثال بصرف وجود الطبيعه واضحه عقلاً و عقلاً ، و أمّا في طرف النهي ، فإنّ الارتكاز العقلائي منشؤه وجود الملازمه بين عدم صرف الوجود مع عدم الوجودات كلّها ، و هذا هو وجه الفرق .

ثمّ أجاب عمّا أورده المحقق الأصفهاني : من أنّ هذا من اللّوازم و ليس مقتضى النهي نفسه ، بأنّ المشكله كانت في وجه الفرق ، و لا أحد يدعى أنّ هذا الافتراق هو من ناحيه نفس النهي

لكن يبقى الإشكال بأنّه : إذا كان النهي عن صرف الوجود فقط لا- عن جميع الوجودات ، فإنه يستلزم أنّه إن خالف النهي و ارتكب المنهية عنه ، تتحقق المعصيه مرّة واحدة و لا يكون ارتكابه فيما بعده معصيه .

و سيأتي الجواب عنه - في الجبهه اللاحقه - من كلام المحقق الخراساني .

الجبهه الثالثه (هل يسقط النهي بالمعصيه ؟)

قال في الكفايه :

ثمّ إنه لا- دلالة للنهي على إرادته الترك لو خولف أو عدم إرادته ، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دلالة و لو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجبهه ، و لا يكفي إطلاقها من سائر الجهات (1) .

و توضيح ذلك : إن النواهي في الشريعة المقدّسه على قسمين : فقد ينهي الشارع عن شيء ، و لا يبقى النهي لو خولف بصرف الوجود ، كما في النهي عن التكلّم في الصلاه مثلاً ، فإنّه - على مسلك صاحب (الكفايه) - طلب الترك ، فإذا تعلّق الغرض بعدم التكلّم في الصلاه و جاء النهي عنه ، فإن صرف وجوده فيها

ص: ١٩

يوجب عدم تحقق الغرض ، و حينئذٍ لا يبقى النهى ليكون التكلم الثانى و الثالث مضرّاً بالصلاه ، بل إنها بالأول بطلت .

و قد ينهى الشارع عن شىء و يكون كل واحدٍ من أفراد التروك مطلوباً برأسه ، كالمنع عن شرب الخمر ، فإنه بارتكابه مرهً لا يسقط النهى بل يبقى متوجّهاً إلى الأفراد الأخرى من هذا الفعل .

فهذا القسمان من النهى فى عالم الثبوت متحقّقان .

فإن ورد و شك فى أنه من أى القسمين فما هو مقتضى القاعده ؟

ذهب المحقق الخراسانى إلى إنه يؤخذ بإطلاق الكلام من جهه المخالفه و عدمها ، فإنه لما لم يقيد النهى بالمره و غيرها ، كان ظاهراً فى بقاءه بعد المعصيه ، (ثم قال) : إنه لا بدّ من وجود الإطلاق من هذه الجهه ، و لا أثر لإطلاق الكلام من سائر الجهات ، من الزمان و المكان و غير ذلك .

تقريب الميرزا

و قد اختار الميرزا هذا المبنى بتقريبٍ آخر فقال ما حاصله :

إن المطلوب فى النواهى تارةً : خلوّ صفحه الوجود عن الشىء ، و حينئذٍ يكون المتعلّق هو الطبيعه ، كالتكلم فى الصلاه ، فإنه قد لوحظت الطبيعه و تعلق بها النهى ، أمّا ترك هذا الفرد أو ذاك منها ، فهو من لوازم المطلوب .

و أخرى : يكون على العكس ، إذ يتعلّق بالفرد ، و خلوّ صفحه الوجود عن الطبيعه لازم المتعلّق ، كالنهي عن شرب الخمر ، فإنه متعلّق بكل فردٍ فردٍ ، فلو اطيع لزم خلوّ صفحه الوجود من شرب الخمر .

و غالب النواهى فى الشريعه من قبيل القسم الثانى ... أمّا موارد القسم الأوّل فقليله ، و مثاله تروك الإحرام و النهى عن المفطرات فى الصّوم .

و في (المحاضرات) بيان طويل ، و ملخصه :

إن للنهي - بحسب مقام الثبوت - أقساماً أربعة (١) ، و لا يخفى أنه ينشأ عن المفسده ، كما أن الأمر ينشأ عن المصلحه ، فالملاحظ هو المفسده و المصلحه ، و لا يلحظ اللفظ ، فلو قال « أطلب منك ترك شرب الخمر » كان نهياً ، للمفسده في الشرب ، و لو قال : « لا تترك الصلاه » كان أمراً بالصلاه للمصلحه فيها .

فتارة : المفسده تكون في صرف الترك .

و أخرى : في كل واحدٍ واحدٍ من التروك بنحو الاستغراقى .

و ثالثة : في مجموع الأفعال .

و رابعة : في المسبب عن الأفعال .

(قال) و كذلك الحال في طرف الأمر .

(قال) و تظهر الثمره في موردين (٢) :

(أحدهما) مورد الاضطرار ، فلو اضطرَّ إلى الفعل أو الترك ، و كانت المصلحه في صرف الفعل أو الترك ، فإنه بمجرد حصول فردٍ من الفعل أو الترك ، يسقط الحكم . و أما إذا كان المطلوب بنحو الاستغراقى فإن الحكم ينحلُّ ، فإذا خولف في مورد بقى بالنسبه إلى غيره من الموارد . أمّا إذا كان المطلوب مجموع الأفعال أو مجموع التروك ، فهذا الطلب شخصى - بخلاف الأول ، فإنه ينحلُّ بحسب الأفراد - و الطلب الشخصى يسقط بترك واحد ، لأنه قد كان بنحو العام المجموعى حاملاً للغرض ، فإذا عصى فلا يبقى حكم . و أمّا إذا كان متعلق

ص: ٢١

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢٨٢ .

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٣١١ .

الغرض هو الشيء المسبب من الأفعال أو التروك ، فإنه بالمخالفه بموردٍ ينتفى حامل الغرض ، و بذلك يسقط الغرض ، فلا يبقى الحكم .

(و الثانى) مورد الشك ، فإنه إن كان المطلوب صرف التروك و صدر منه ذلك ، ثم شكّ فى مطلوبه الطبيعه و عدمها ، فلا أثر لهذا الشك ، لأنه حتى لو تيقن بمطلوبه الطبيعه فإنها بصرف المخالفه تبقى كما هو واضح .

و إن كان المطلوب كلّ واحدٍ من التروك بنحو العام الاستغراقى ، فإنه مع ارتكاب المخالفه فى موردٍ يشكّ فى بقاء التكليف بالنسبه إلى غيره ، فيكون مجرى الأصل ، لأنه من موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، و البراءه عقلاً و نقلاً جاربه .

و إن كان المطلوب هو العام المجموعى ، و ارتكب فرداً و شكّ فى أنه ترك للطبيعه أو لا ، كان من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين - كأجزاء الصيلاه مثلاً - فعلى المبنى ، إذ الأقوال هناك ثلاثه ، الاحتياط ، و البراءه مطلقاً ، و التفصيل بين الشرعيه فتجرى و العقليه فلا تجرى ، و هذا الثالث مختار (الكفايه) .

و إن كان المطلوب هو الشيء المحضّل من مجموع التروك ، فلو ارتكب فرداً منها و شكّ فى بقاء التكليف بالنسبه إلى الطبيعه ، قيل : بالاشتغال و هو المشهور .

مناقشه الأستاذ و رأيه

و خالف الأستاذ ، فذكر أنّ الصحيح ثبوتاً صورتان فقط ، و هما أن يكون النهى متعلّقاً بالشيء بنحو العام المجموعى ، و بنحو العام الاستغراقى . و أمّا بحسب مقام الإثبات ، فالموانع فى الصلاه مأخوذه بنحو العام الاستغراقى ، و لا احتمال آخر .

هذا مختاره بعد المناقشه مع (المحاضرات) ، و النظر فى الأدله فى مقام الإثبات .

و لقد أورد على كلام (المحاضرات) :

أولاً : قوله بترتب المصلحه على الترك كترتبها على الفعل .

فيه : إن المصلحه أمرٌ وجودى ، و قيام الأمر الوجودى بالأمر العدمى غير معقول ، فإنه لا إشكال عقلاً و عقلاً فى تعلق التكليف بالترك ، لكن قيام المصلحه بالترك غير معقول ، بل الموارد التى تعلق فيها الطلب بالترك تحتمل : أن تكون نهياً فى صوره الأمر ، فقوله تعالى «وَأَثْرُكَ الْبَحْرِ» (١) يمكن أن يكون من جهه وجود المفسده فى دخول البحر لا- وجود المصلحه فى ترك الدخول فى البحر ...

و يحتمل أيضاً : أن تكون المصلحه فى شىء ملازم للترك لا فى نفس الترك ، و إن كنا لا ندرى ما هو الملازم .

و الحاصل : إنه متى قام البرهان على امتناع ترتب الأمر الوجودى على العدم ، فكل دليل كان ظاهراً فى الترتب لا بد من رفع اليد عن ظهوره .

و ثانياً : جعله « المسبب من الأفعال أو التروك هو المتعلق للنهى » من « الأقسام الأربعة » .

و فيه نظر ، لأن كون التروك سبباً لوجود شىء غير معقول .

و ثالثاً : إنه قد ذكر سابقاً بأن « صرف الترك » لا- يقبل تعلق التكليف ، لأنه ضرورى الحصول ، فلو تعلق به الطلب كان من تحصيل الحاصل ... و لعله من هنا جعل الأقسام فى (أجود التقريرات) ثلاثه ، فلما ذاع هذا القسم فى الأقسام الأربعة ؟

ص: ٢٣

و رابعاً : قوله بأنه إن كانت المصلحة فى الترك ، فإن الصورة و إن كانت صورته النهى لكنه لئباً أمر ، و جعله تروك الإحرام من هذا القبيل قائلاً بأن المصلحة فى ترك تلك الأشياء ، فكان الواجب ترك الصيد ، ... لبس المخيط للرجال ...

و هكذا ... (قال) و إن الفقهاء قد تسامحوا حيث عبّروا عنها بمحرّمات الإحرام

و فيه : إن النصوص ظاهره فى أنها محرّمات ، و الحق مع الفقهاء فى تعبيرهم بذلك ، و رفع اليد عن الظهور بلا دليل غير صحيح .

قال تعالى : « لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ » (١) فإنها هيئه « لا تفعل » و ظاهره فى الحرمة .

و قال : « أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ ... وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا » (٢) و هذا نصّ فى الحرمة .

و فى النصوص :

(١) عن معاوية بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام : « إذا فرض على نفسه الحج ثم أتى بالتلبيه فقد حرم عليه الصيد و غيره ، و وجب عليه فى فعله ما لم يجب على المحرم » (٣) .

(٢) و عنه عن أبى عبد الله عليه السلام : قال : « لا تأكل شيئاً من الصيد و أنت محرّم و إن صاده حلال » (٤) .

(٣) عن الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديثٍ : « فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتّى تحل » (٥) .

ص: ٢٤

١-١) سورة المائدة : الآية ٩٥ .

٢-٢) سورة المائدة : الآية ٩٦ .

٣-٣) وسائل الشيعة ١٢ / ٤١٧ ، الباب ١ من أبواب تروك الإحرام ، رقم ٧ .

٤-٤) المصدر ١٢ / ٤١٩ ، الباب ٢ رقم ٢ .

٥-٥) وسائل الشيعة ١٢ / ٤٥٨ ، الباب ٢٩ ، رقم ١ .

و الحاصل : النصوص جاءت بعنوان « الحرمة » و بهيئه « لا تفعل » و بعنوان جعل « الفداء » و بعبارته « اجتنب » و كل ذلك ظاهراً و نصُّ في الحرمة .

و تلخّص : إن الصحيح هو حرمة تلك الأفعال ، و أنها محرّمات الإِـحرام لا- تروك الإِـحرام ، و دعوى أنها نواهى ناشئه من المصلحه فى الترك ، لا دليل عليها ... بل مفاد الأدله كونها ناشئه عن مفسده فى الفعل ... و لهذا البحث ثمره مهمه فى الفقه .

ص: ٢٥

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد و امتناعه ، على أقوال ثلاثه :

١ - الجواز مطلقاً .

٢ - الامتناع مطلقاً .

٣ - التفصيل ، و هو القول بالجواز عقلاً- و الامتناع عرفاً ، لأنّ الحثيثين متعدّدان بالنظر العقلي ، و كلّ منهما مركب لأحد الحكمين ، لكنّ العرف يرى المجمع بينهما شيئاً واحداً ، و تعلق الحكمين المختلفين بواحدٍ عرفي ممتنع ...

و هذا هو المحكّي عن المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد .

و قد ذكر المحقق الخراساني قبل الخوض في المقصود عشر مقدمات ، و الميرزا ذكر تسعاً ، و قد اشتركا في بعضها ، و لا بدّ قبل التعرّض لها من تحرير محلّ البحث ، فنقول :

تحرير محلّ البحث

إن هنا كبرى مسلّم بها ، هي عبارته عن أنّ الأمر والنهي - على اختلاف الأقوال في حقيقتهما ، من البعث و الزجر ، أو اعتبار اللابديّه و الحرمان - ينشآن من الإراده و الكراهيّه ، على مذهب العدليّه و الأشاعره معاً ، و من المصلحه و المفسده على مذهب العدليّه ، فبلحاظ مبدأ الحكم - و هو الإراده و الكراهيّه - يمتنع تعلق الحكمين - الوجوب و الحرمة - من الحاكم الواحد في الزمان الواحد بالشيء

الواحد ... على جميع المسالك ، لأن طلب الشيء يستلزم عدم الكراهية له ، و النهى عنه يستلزم عدم الإرادة له ، فكان تعلقهما بالشيء الواحد مستلزماً لاجتماع النقيضين ، و كذا الحال بالنظر إلى مسلك العدلية من تبعية الحكم للمصلحة أو المفسده ، فإن اجتماعهما في الشيء الواحد محال .

و على الجملة ، فإن القول بالجواز يستلزم المحذور في ناحيه منشأ الحكم و مبدئه و هو الحب للشيء و البغض له ، أو المصلحة و المفسده فيه ، و كذا في ناحيه المنتهى ، و هو مقام الامتثال ، لأن الأمر يقتضى الانبعاث و النهى يقتضى الانزجار أو الترك ... و لا يجتمعان .

هذا بناءً على إنكار التضاد بين الأحكام الخمسه ، كما عليه المحقق الأصفهاني . و أما على القول بوجود التضاد بينها كما عليه صاحب (الكفايه) ، فإن الاستحالة لازمه في نفس الحكمين أيضاً .

فتلخص : إنه من الناحية الكبروية ، يستحيل أصل التكليف بمثل ذلك ، بالنظر إلى المبدأ و المنتهى كما تقدم ، و يلزم الجمع المحال بين التكليفين . و أما بالنظر إلى خصوص مبنى المحقق الخراساني من التضاد بين الأحكام فالاستحالة تكون بالذات . و على كل حال ، فإن التكليف كذلك محال ، و ليس من التكليف بالمحال ، لأن مورد التكليف بالمحال هو ما إذا كان هناك تكليف واحد تعلق بشيء واحد كالمجموع بين الضدين ، فلا ينبغي الخلط بين الموردين .

و على هذا ، فإن النزاع في المسأله صغرى ، لأنه يدور حول لزوم الاجتماع و عدم لزمه ، بعد الوفاق على الكبرى كما تقدم ، و مرجعه إلى أنه هل يسرى و يتعدى الأمر من الصلاه إلى الغصب ، و النهى من الغصب إلى الصلاه أو لا ؟

وقد أوضح الميرزا (١) رحمه الله أنّ هذا البحث يكون تارةً من صغريات باب التعارض ، و أخرى من صغريات باب التزاحم ، و ذلك لأنّه في صورته تعدّي الحكم عن موضوعه إلى موضوع الحكم الآخر ، يلزم الاجتماع و يقع التنافي بين مدلولي الدليلين بحسب مقام الجعل ، إذ الصّيه لاه إمّا واجبه و إمّا محرّمه ، فأحد الدليلين على خلاف الواقع ، و هذا هو التعارض . و أمّا في صورته عدم التعدّي ، فلا اجتماع و لا مشكله في مقام الجعل ، بل لكلّ من الحكمين مركبه و لا ربط له بالآخر ، و إنّما يقع التنافي في مقام الامتثال ، و هذا هو التزاحم ، إذ لا قدره على امتثال كلا التكليفين .

و هنا تفصيل ، و ذلك : لأنّه تارة توجد المندوحه ، أي يتمكّن المكلف من الصّيه لاه في غير المكان المغصوب ، و أخرى لا توجد ، فعلى التقدير الأول ، إن قلنا بأنّ اعتبار القدره على الامتثال في الخطاب هو بحكم العقل كما عليه المحقق الثاني ، خرج المورد عن التزاحم أيضاً ، لأنّه لما كان قادراً على الصّيه لاه في غير هذا المكان ، صحّ تعلّق التكليف بها على نحو الإطلاق ، إذ القدره على طبيعته حاصله بالقدره على الفرد و هي الصّيه لاه في غير الغصب ، فلو صلّى في المكان المغصوب و الحال هذه ، وقعت صحيحه ، غير أنه فعل المعصيه بالتصرّف في ملك الغير . و إن قلنا بأنّ اعتبار القدره على الامتثال هو باقتضاء الخطاب - كما عليه المحقق النائيني - فالتكليف من بدء الأمر موجّه نحو الحصّه المقدوره من الصّيه لاه ، كان المورد من التزاحم ، لدوران الأمر بين صرف القدره فيها في المكان المغصوب ، و الخروج منه و الإتيان بها في غيره ، و حينئذٍ تطبّق قواعد التزاحم ، و تلحظ المباني في الترتّب .

ص: ٢٨

أمّا على التقدير الثاني - أعنى عدم المندوحه - فالمورد من التزام ، سواء قلنا بكون القدره معتبره باقتضاء الخطاب أو بحكم العقل .

مقدمات البحث

إشاره

ذكر في (الكفايه) لمسأله الاجتماع مقدماتٍ ، و نحن نتعرّض لها و لما قيل فيها باختصار .

المقدمه الأولى (في المراد بالواحد)

إشاره

إنه لما قلنا في عنوان المسأله : هل يجوز اجتماع الأمر و النهى في واحدٍ ؟ فما هو المراد من « الواحد » ؟

قال المحقق الخراساني (١) : المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجاً تحت عنوانين ، بأحدهما كان مورداً للأمر و بالآخر للنهى ، و إن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاه في المغصوب .

و إنّما ذكر هذا ، لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر و النهى و لم يجتمعا وجوداً و لو جمعها واحد مفهوماً ، كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلاً ، لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى ، كالحركه و السكون الكليين المعنويين بالصّلاتيه و الغصبيّه .

و توضيحه :

إن الواحد هنا إمّا هو الواحد الشخصى و إمّا الأعم ، فإن كان الأوّل ، خرج الجنسى و النوعى ، و الحال أن الحركه المعنونه بعنوان الغصب و الصّلاه ليست واحداً شخصياً من الحركه بل واحد جنسى ، فلو أريد الشخصى خرج الفرض من دائره البحث مع كونه وارداً .

ص: ٢٩

و إن كان المراد هو الثاني ، شمل البحث مثل السجود لكونه جامعاً للسجود لله و للصنم ، و الحال أنه ليس مورداً لاجتماع الأمر و النهي ، إذ لا مجمع بين السجود لله و للصنم .

و إن كان هو الثالث ، جاء المحذور المذكور في الثاني ، لأن الأعمّ مشتمل على الأخصّ .

فذكر صاحب (الكفاية) : أنه ليس المراد من « الواحد » هو المقابل للكلى ليكون شخصياً ، فيرد إشكال خروج الحركة ، و ليس الجنس ليرد إشكال ورود السجود ، بل المراد من الواحد هو المقابل للمتعدد وجوداً ، و المقصود أنه تارة :

يكون لمتعلق الأمر و النهي تعدّد وجودى ، فهذا خارج عن البحث ، كما فى الصلاة و النظر إلى الاجنبية فى أثنائها ، و كما فى السجود لله و للصنم ، و أخرى : يكون لمتعلقهما وحده وجوديه أعم من الواحد الشخصى أو الجنسى ، فالصلاة فى دار مغصوبه كلى ، لكن فى مقام الوجود لها وجود واحد .

و على الجملة : إن أمكن الإشارة إلى كل من العنوانين على حده ، خرج الواحد ذو العنوانين عن البحث ، كالتصية لاه و النظر إلى الأجنبيه ، و إن كانت الإشارة إلى أحدهما الموجودين بوجود واحد عين الإشارة إلى الآخر ، كان وارداً فى البحث ، كالتصية لاه فى الدار المغصوبه ، و حينئذٍ ، إن كانت وحده الإشارة موجبه لوحده الوجود فى الخارج حقيقه فالامتناع و إلّا فالجواز .

التعريف بصاحب الفصول

ثم إن المقصود من هذا الكلام هو التعريف بصاحب (الفصول) (١) ، حيث أنه قد خصّ الواحد بالواحد الشخصى ، لئلا يدخل مثل السجود لله و للصنم ممّا

ص: ٣٠

اجتمع فيه الأمر و النهى فى واحدٍ جنسى أو نوعى فى محل البحث ، مع كونه خارجاً عنه قطعاً .

إشكال السيد البروجردى

فقال السيد البروجردى (١) : و فيما ذكره نظر ، فإنّ ضمّ عنوانٍ كلىّ إلى عنوانٍ آخر لا يوجب الوحده ، إذ الماهيات و العناوين بأسرها متباينه بالعزله ، فمفهوم الصّلاه يباين مفهوم الغصب و إن ضمنا أحدهما إلى الآخر ، و ما هو الجامع للشتات عبارته عن حقيقه الوجود التى هى عين التشخص و الوحده .

موافقه الإيروانى مع الفصول

أمّا المحقق الإيروانى ، فقد ذكر أنّ الحق مع صاحب (الفصول) و أنّه لا يتوجّه عليه ما توهمه صاحب (الكفايه) . و أوضح ذلك (٢) بأنّه ليس مقصود صاحب (الفصول) من الحمل على الواحد الشخصى أن يكون المجمع منحصرأ فى الواحد الشخصى و الجزئى الحقيقى ، ليخرج مورد كون المجمع عنواناً كلىّاً كما فى مثال الصّلاه فى الدار المغصوبه ، بل مقصوده تلاقى العنوانين فى الأشخاص الخارجيه ، فيكون البحث فى اجتماع الأمر و النهى بعنوانين منحصرأ بما إذا كان العنوانان متلازمين فى الوجود و التشخص ، و هذا أعم من أن يكونا متلاقين قبل الوصول إلى مقام التشخص و فى مفهوم عام كما فى مثل الصّلاه فى الأرض المغصوبه ، و ما إذا لم يكونا متلاقين إلّا فى الشخص ابتداءً ، فالصّلاه فى الأرض المغصوبه لا تخرج عن العنوان .

ص: ٣١

١-١ (١) نهايه الاصول : ٢٢٦ .

١-٢ (٢) نهايه النهايه ١ / ٢١٠ .

و أجاب الأستاذ دام بقاءه : بأن جواز اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ذى العنوانين و امتناعه ، فرع التراحم و التعارض ، فإن كان التعارض فالامتناع و إن كان التراحم فالجواز ، و من الواضح أن التعارض فى الأدله الشرعيه لا يكون إلا فى القضايا الحقيقيه ، و الموضوع فى هذه القضايا ليس الواحد الشخصى الخارجى ، بل إن الحكم فيها متوجه إلى الطبيعه ، كقوله تعالى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٢) لا- إلى الفرد من الصلاه و الحج و غيرهما ، فالأوامر و النواهي غير متعلقه بالواحد الشخصى . هذا أولاً .

و ثانياً : إن الواحد الشخصى لا يعقل أن يكون متعلقاً للأمر ، بل إنه مسقط له لكونه مصداق المأمور به .

و أما القول بأن ضم الكلى إلى الكلى لا ينتج الواحد . ففيه : إنه خلط بين الواحد الشخصيه و النوعيه ، لأن الواحد النوعيه كما فى انضمام الفصل إلى الجنس موجوده مع عدم كونها شخصيه ، إذن ، لا ملازمه بين الواحد و الشخصيه ، و المراد من الواحد هى الواحد فى مقابل التعدد .

الأمر الثانى (فى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده)

قال فى الكفايه (٣) ما ملخصه : إن الجبهه المبحوث عنها هنا هى : هل إن تعدد العنوان فى الواحد ذى العنوانين ، يوجب تعدد المتعلق بحيث ترتفع مشكله استحاله الاجتماع أو لا-؟ (قال) : فالنزاع فى سرايه كل من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر لا اتحاد متعلقيهما وجوداً و عدم سرايته لتعددتهما وجهاً .

ص: ٣٢

١-١) سورة البقره : الآيه ٤٣ .

٢-٢) سورة آل عمران : الآيه ٩٧ .

٣-٣) كفايه الاصول : ١٥٠ .

أما في تلك المسألة ، فإن البحث في أن النهى هل يوجب فساد العباده أو المعامله بعد الفراغ عن توجه النهى إليها أو لا يوجبه ؟

(قال) نعم ، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهى في مسأله الاجتماع ، يكون مثل الصلاه في الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله .

و حاصله كلامه : إن ما به الامتياز بين المسألتين هو الجبهه المبحوث عنها في كلٍّ منهما ... و هذا لا ينافى أن يكون مورد البحث في مسألتنا من صغريات المسأله الاخرى ، على بعض التقادير ... فالفرق بين المسألتين في غايه الوضوح .

هذا ، و في بيان الفرق بين المسألتين أقوال اخرى ، تعرّض في (الكفايه) لاثنتين منها :

أحدها : إن البحث هنا عقلي ، و هناك في دلالة النهى لفظاً .

قال في (الكفايه) بفساد هذا القول ، لأنّ البحث هناك أيضاً عقلي ، على أن النهى في العباده غير مختص باللفظ .

و الثاني : ما ذهب إليه الميرزا القمي (١) من أنّ الموضوع في تلك المسأله هو العام و الخاص المطلق ، كالأمر بالصلاه ، ثم النهى عن الصلاه في الحمام ، فيبحث عن دلالة هذا النهى على فسادها و عدم دلالته ... أما في مسألتنا ، فالنسبه هي العموم من وجه ، كما هو الحال بين الأمر بالصلاه و النهى عن الغصب .

و الثالث : ما ذهب إليه صاحب (الفصول) (٢) - بعد الإشكال في كلام الميرزا القمي - و هو إن الموضوع في مسألتنا مغاير تماماً للموضوع في تلك المسأله ، بخلاف مثل الصلاه و الصلاه في الحمام ، فإن الموضوع متحد و إنّ كان بينهما عموم مطلق .

ص: ٣٣

١-١) قوانين الاصول ١ / ١٤٠ .

٢-٢) الفصول الغرويه : ١٤٠ .

فأجاب المحقق الخراساني : بأن تعدد الموضوعات أيضاً غير موجب للتمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات .

و الحق معه فيما قال .

الأمر الثالث (هذا البحث من مسائل أي علم من العلوم ؟)

و اختلفت كلماتهم في أنّ هذا البحث من المسائل أو المبادئ ، و من مسائل أي علم ؟

قال في الكفايه (1) : إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط ، كانت المسألة من المسائل الاصوليه ، لا من مبادئ الأحكاميه و لا التصديقيه ، و لا من المسائل الكلاميه ، و لا من المسائل الفرعيه ، و إنّ كانت فيها جهاتها

نعم ، يمكن تصوير الجبهه الفقهيّه ، لأن العمل العبادي إن كان متعلّقاً للنهي فهو باطل و إنّما فهو صحيح ، و الصّحّه و الفساد من الأحكام الفقهيّه . كما يمكن تصوير الجبهه الكلاميه ، بأن يبحث فيها عن جواز تكليف الله سبحانه و تعالى بعملٍ اجتمع فيه جبهه الأمر و جبهه للنهي و عدم جوازه . و تصوير جبهه اخرى تجعلها من المبادئ الأحكاميه ، لأنّه إذا تعلّق الأمر و النهي بواحد يقع البحث عن وجود التلازم بينهما في المورد و عدم وجوده ، لأنّ المبادئ الأحكاميه هي لوازم الأحكام و عوارضها و خصوصياتها

لكنّ المحقق الخراساني يرى أن المسألة من علم الأصول لانطباق تعريف المسألة الاصوليه عليها ... خلافاً للشيخ ، حيث جعلها من المبادئ الأحكاميه ، كما أن الميرزا خالفه ، فجعلها من المبادئ التصديقيه للمسألة الاصوليه .

ص: ٣٤

و لكن ذلك كله يتوقف على تغيير عنوان البحث ، حتى يمكن تحقق هذه الجبهه أو تلك فيه ، أما مع عنوانه كما في (الكفايه)
و غيرها من كتب الأعلام ، فلا يصح البحث لأن يكون من مسائل هذا العلم أو ذاك ، بل هو من مسائل علم الاصول .

فالحق ما ذهب إليه و إن كان كلامه مخدوشاً كما ذكرنا ، خلافاً للشيخ الأعظم (١) ، حيث جعلها من المبادئ الأحكاميه ، لأننا لا
نبحث في هذه المسأله عن خواص الأمر و النهى ، و عن أنه هل يوجد بينهما التضاد أو لا ليكون من المبادئ ، و إنما نبحث عن
أن اجتماع الأمر و النهى فى الشئ الواحد ذى العنواين هل ينتهى إلى اجتماع الضدين أو لا ؟

و للميرزا (٢) القائل بأنها من المبادئ التصديقيه للمسأله الاصوليه ، و ذلك لأن المبدأ التصديقى هو كل ما أوجب التصديق
بثبوت المحمول للموضوع ، مثلاً :

عند ما نقول : هل خبر الثقة حجه أو لا ؟ فإن ما يعرّف « خبر الثقة » و « الحجّيه » يسمّى ب « المبدأ التصورى » (٣) و ما يدلّ على
ثبوت « الحجّيه » ل « خبر الثقة » يسمّى ب « المبدأ التصديقى » . و نحن فى هذه المسأله نقول : هل يقع التعارض بين دليلى الأمر
و النهى فيما إذا تعلّق بالواحد ذى العنواين أو لا- ؟ و هذا مبدأ تصديقى لتحقق موضوع المسأله الاصوليه ، و أمّا المبدأ
التصديقى للمسأله الاصوليه فهو الأدله على الترجيح أو التخيير بناءً على التعارض .

ص: ٣٥

١-١) مطارح الأنظار : ١٢٥ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ١٢٨ .

٣-٣) كفايه الاصول : ١٥٢ .

قال فى الكفايه (١) : قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه

أقول :

لا يخفى أن المسائل الاصوليه منها عقليه و منها لفظيه ، و لما لم يكن البحث فى مسألتنا عن مدلول الأمر و النهى ، فهو ليس من المسائل اللفظيه ، فيكون - لا محاله - من المسائل العقليه .

و الأحكام العقليه تنقسم إلى المستقله ، غير المستقله ، و القسم الثانى منه ما يقع فى طريق الاستنباط و منه ما لا يقع .

أمّا ما لا يقع فى طريق الاستنباط ، فمثل درك العقل وجود المصلحه أو المفسده الملزمه فى شىء ، و لكنّه يفيد الحكم الشرعى بضميمه قاعده الملازمه .

و أمّا الحكم العقلى غير المستقل و غير الواقع فى طريق الاستنباط ، فكحكم العقل بوجوب إطاعه المولى ، فإنه فى مرتبه معلول الحكم الشرعى بوجوب الصلاه مثلاً ، فإنه يجب إثبات وجوبها شرعاً حتى يتولد منه الحكم العقلى بلزوم الإطاعه له .

و أمّا الحكم العقلى غير المستقل الواقع فى طريق الاستنباط ، فكحكمه باستحاله اجتماع الضدين .

و بما ذكرنا يتّضح : أنّ بحث الاجتماع من المباحث الاصوليه العقليه من قبيل القسم الأخير ، فإنه إذا ضمّ هذا الحكم العقلى إلى صغرى اجتماع الأمر و النهى الشرعيين فى الواحد ذى العنوانين ، حصل الحكم الشرعى بصحّه الصلاه أو فسادها

ص: ٣٦

ثم قال في (الكفاية) :

و ذهب البعض إلى الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً ، ليس بمعنى دلالة اللفظ ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين و أنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين ، و إلّا فلا يبقى معنى للامتناع العرفي .

الأمر الخامس (في سعه دائر البحث)

إشاره

قال في الكفاية (1) : إن ملاك النزاع في الاجتماع و الامتناع يعمّ جميع أقسام الإيجاب و التحريم ، كما هو قضيه إطلاق لفظ الأمر و النهي ، و دعوى الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العيينيين في مادّتها غير خاليه عن الاعتساف ، و إن سلّم في صيغتهما مع أنه فيهما ممنوع .

و على الجملة ، فإن هذا البحث يعمّ الأمر و النهي النفسيين و الغيريين و التعيينيين و التخيرييين و العيينيين ... لعموم الملاك .

و قد قصد رحمه الله الردّ على الشيخ القائل بعدم وجود ملاك البحث فيما لو كان الوجوب و الحرمة تخيرييين ، لأن محذور البحث هو لزوم الجمع بين الضدّين ، و هو غير لازم فيما لو أمره بنكاح احدى الاختين و نهاه عن الاخرى ، لعدم اجتماع الحكمين في مورد واحد ... فقال صاحب (الكفاية) : إنه لو أمر بالصّلاه و الصوم تخيراً بينهما و نهى عن التصرف في الدار و المجالسه مع الأغيار ، فصلّى في الدار مع مجالستهم ، كان حال الصّلاه فيها حالها كما إذا أمر بها تعييناً و نهى عن التصرف فيها تعييناً في جريان النزاع ، لوضوح أن النسبه بين أحد عدلي الحرام التخيري مع أحد عدلي الواجب التخيري هي العموم من وجه ، لأنّ الصّلاه ممكنه في الدار و غيرها ، و الجلوس في الدار يمكن في حال الصّلاه و حال

ص: ٣٧

غيرها ، فإذا اجتمعاً لزم المحذور كما لو أمر بهما تعييناً .

تحقيق الأستاذ

هذا ، وقد أوضح الأستاذ رأى الشيخ وبيّنه بما يظهر به أن الحق معه ، فقال بأنّ الجامع فى الواجب و الحرام التخييرى هو « الأحد » ، و من الواضح أنّ هذا العنوان لا يصدق على كلا الفردين معاً ، و إنما يصدق على كلّ منهما بشرط عدم الآخر ، و كذلك الحال فى جميع موارد العلم الإجمالى ، فإن موضوع الحكم بنجاسه أحد الآنيه هو « الأحد » ، و لا ينطبق هذا العنوان على كلّها معاً ، فالنجاسه حكم « أحدها » و إن كان الحكم العقلى بالاجتناب عن جميعها فى عرض واحد ، لكنّ هذا أمر آخر ...

و على هذا ، ففى طرف الواجب ، جاء الحكم بوجوب هذا أو ذاك ، و فى طرف الحرام قد جاء الحكم بحرمة هذا أو ذاك ، و لا يسرى الحكم بالوجوب أو الحرمة إلى كلا الفردين ، و ليس كلاهما واجباً أو حراماً ، بل « الأحد » .

و إذا كان متعلّق الحكم فى كلا الطرفين هو « الأحد » بشرط لا عن الآخر ، و كان المبعوث إليه فى طرف الوجوب هو « الأحد » و المبعوض فى طرف الحرمة هو « الأحد » ، لم يعقل حصول التمانع بين الأمر و النهى ، و ظهر أن الحق مع الشيخ .

و كلام المحقّق الخراسانى لا ربط له بمورد كلام الشيخ ، فقد جاء فى (الكفايه) « فصلّى فيها مع مجالستهم » و هذا معناه الجمع بين عدلى الحرام التخييرى ، و فى هذه الصوره يلزم محذور الاجتماع بالضروره ، لكن محطّ نظر الشيخ هو كون متعلّق النهى أحد الأمرين ، كما أنّ متعلّق الأمر أحد الأمرين ... و لذا نرى أن كلام صاحب (الكفايه) فى حاشيه الرسائل فى ذكر المثال يختلف عن كلامه فيها ، فليس فى الحاشيه كلمه « مع مجالستهم » .

و تلخص : أن الحق في المقام مع الشيخ خلافاً للكفايه و المحقق الأصفهاني .

الأمر السادس (في اعتبار المندوحه و عدم اعتبارها)

ذهب صاحب (الفصول) (١) إلى اعتبار المندوحه في صحه النزاع في مسأله اجتماع الأمر و النهي ، فلولا وجودها لا يبقى مجال للبحث ... و قد وافقه المحقق الخراساني في حاشيه الرسائل . أمّا في (الكفايه) (٢) ، فقد ذهب إلى أن التحقيق عدم اعتبارها فيما هو المهم في محلّ النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحكمين المتضادّين .

أمّا وجه اعتبار المندوحه فهو : إنه مع عدم تمكّن المكلف من الصّيه لاه في غير المكان المغصوب ، يكون تعلّق النهي بها فيه من التكليف بغير المقدور و هو محال ، إذن ، لا بدّ و أنّ يكون متمكناً من منها في غيره حتى نعقل النهي و يصح البحث عن الجواز و الامتناع لو صلّى فيه .

و أمّا وجه عدم اعتبارها في صحه البحث : فلأنّنا نبحت في مثل الصّيه لاه في الدار المغصوبه عن أنه يلزم التكليف المحال ، أي اجتماع الضدين ، أو لا يلزم ؟ و هذا البحث بهذه الصوره لا علاقه له بوجود المندوحه و عدمها .

و الحاصل : إنه اعتبر في حاشيه الرسائل - تبعاً للفصول - عدم المندوحه حتى لا يلزم التكليف بالمحال ، لكنّه في (الكفايه) يقول : بأن البحث ليس في التكليف بالمحال ، و إنما في أنه هل يلزم في مفروض المسأله المحال - و هو اجتماع الضدين - أو لا ؟ و لا دخل للمندوحه فيه .

ص: ٣٩

١-١) الفصول الغرويّه : ١٢٣ .

٢-٢) كفايه الاصول : ١٥٣ .

و هذا هو الصّحيح ، لأننا إن قلنا بالامتناع فلا أثر للمندوحة . و ان قلنا بالجواز و عدم لزوم اجتماع الضّدين ، فإن كان له مندوحة فلا مشكله ، و إن لم تكن كان المورد من صغريات باب التراحم ... فظهر أنّ وجود المندوحة إنّما يؤثر على القول بالجواز ، و أمّا فى أصل البحث و طرح المسأله فلا دخل لوجود المندوحة و عدمها .

الأمر السابع (بين هذه المسأله و مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد)

ذكر فى الكفايه (1) توهمين بالنظر إلى بحث تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد و أجاب عنهما . الأول : إنّ النزاع فى مسألتنا يبنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع ، فإنه على هذا القول يقع النزاع فى الجواز و الامتناع ، و أمّا على القول بتعلقها بالأفراد فلا مجال للنزاع ، إذ لا يكاد يخفى الامتناع ، ضروره لزوم تعلق الحكمين بواحدٍ شخصى و لو كان ذا وجهين ، و هذا محال .

و التوهم الثانى هو : إنّ القول بجواز الاجتماع هنا مبنى على القول هناك بتعلق الأوامر بالطبائع ، لكون متعلق الحكمين متعدداً ذاتاً و إنّ اتّحداً وجوداً ، و أن القول بامتناع الاجتماع مبنى على القول بتعلقها بالأفراد ، لكون متعلقهما شخصاً واحداً فى الخارج .

ثم قال فى الجواب :

و أنت خير بفساد كلام التوهمين ، و حاصل كلامه جريان البحث هنا ، سواء قلنا هناك بتعلق الأمر بالطبيعه أو بالفرد ، لأنه بناءً على الأول لا يتعين القول بالجواز ، لأنه و إنّ تعددت الطبيعه ، لكون طبيعه الصّيه لاه غير ذات الغصب ، لكن الطبيعتين فى مرحله الوجود واردتان على شىء واحدٍ ، و حيثئذٍ ، يتحقّق ملاك

ص: ٤٠

القول بالامتناع ، لأن مدار البحث وحده الوجود خارجاً و تعدّده ... و كذا الحال بناءً على الثانى ، لأن المراد من الفرد هو الحَصِيه من الماهيّه ، و على هذا ، فإن الفرد من ماهيّه الصّلاه غير الفرد من ماهيّه الغصب ، فإذا حصل وجود الحَصْتين من الماهيتين المختلفتين بوجود واحدٍ جاء البحث عن الجواز و الامتناع ، لأنّ التركّب بينهما إن كان اتحادياً فالامتناع و إن كان انضمامياً فالجواز .

نعم ، لو قلنا بتعلّق الأمر بالفرد بضميمه أمارات التشخّص - من الزمان و المكان و سائر الخصوصيّات - لزم القول بالامتناع ، للتباين بين الأفراد حينئذٍ بالضروره . لكنّ المبنى باطل كما تقرّر فى محلّه .

فظهر : أنه لا ارتباط بين هذه المسأله و المختار فى تلك المسأله أصلاً .

الأمر الثامن (هل المسأله من باب التعارض بناءً على الامتناع ؟)

اشاره

ربما يتوهم أنه على القول بالجواز تصحّ الصّلاه ، لانطباق الطبيعه المأمور بها على هذا الفرد ، فالإجزاء عقلى و إن كان عاصياً من جهه الغصب ، و أمّا على القول بالامتناع ، فالبحث من صغريات باب التعارض لا-التراحم ، و يلزم الرجوع إلى قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير أو التساقت ثم الرجوع إلى مقتضى الاصول .

فالمقصود هو الجواب عن توهم كون المسأله - بناءً على الامتناع - من صغريات التعارض .

و توضيح منشأ التوهم هو : إن التعارض - كما لا يخفى - يكون تارةً بالتباين كما فى : أكرم العالم و لا تكرم العالم ، و اخرى بالعموم من وجهٍ كما فى : أكرم العالم و لا تكرم الفاسق ... فمورد العموم من وجهٍ يعامل معه معامله التعارض ، و النسبه بين « صلّ » و « لا تغصب » من هذا القبيل ، فلما ذا يرجع فيه إلى التراحم ؟

أجاب المحقق الخراساني بما حاصله :

أمّا فى مقام الثبوت : بأنّ هذه الصّلاه يمكن أن تكون فاقده للملاك ، فلا يوجد فيها لا ملاك الصّلاتيه و لا ملاك الغصبيّه ، و يمكن أن تكون واحده لملاك الصّلاتيه فقط ، أو لملاك الغصبيه فقط ، أو للملاكين معاً .

فالوجه الثبوتيه أربعه :

فإنّ كان كلاهما بلا ملاك ، فلا تعارض و لا تراحم .

و إنّ كان أحدهما ذا ملاك و الآخر بلا ملاك ، فكذلك ، بل يؤخذ بماله ملاك .

و إنّ كان كلاهما ذا ملاك ، فإنّ قلنا بجواز الاجتماع أخذنا بكلا الملاكين ، و إنّ قلنا بالامتناع أخذنا بالأقوى منهما ، و إنّ لم يوجد الأقوى فى البين رجعنا إلى دليل آخر أو إلى مقتضى الأصل .

و أمّا بحسب مقام الإثبات ، فإنّ مورد التعارض عدم وجود الملاك لأحد الدليلين ، و مورد اجتماع الأمر و النهى وجوده فى كليهما ، فالقول بجريان قاعده التعارض بناءً على الامتناع غير صحيح ، بل إنّ مجرد احتمال أن يكون كلّ من الدليلين ذا ملاك يوجب الأخذ بكلا الدليلين ، فإنّ كانا فى مقام بيان الحكم الاقتضائى طبق قاعده التراحم ، و إنّ كانا فى مقام بيان الحكم الفعلى ، فعلى الجواز يؤخذ بهما و على الامتناع تطبق قاعده الامتناع .

فظهر اندفاع التوهّم .

الإشكال على الكفايه

إنه لما جعل صاحب (الكفايه) مورد البحث ما إذا كان المجمع واجداً لملاك كلا الحكمين ، كالصّلاه فى الدار المغصوبه ، فقد أورد عليه : بأن بحث الاجتماع مسأله يطرحها الاصوليون العدليّه القائلون بتبعيته الأحكام للملاكات ،

ص: ٤٢

و الأشاعره المنكرون لذلك ، فجعل النزاع فى المقام مبتنئاً على كون المجمع واجداً لملاك الأمر و النهى فى غير محلّه .
هذا أوّلاً (١) .

و ثانياً : إن ما ذكره من أن مورد التعارض هو أن يكون لأحد الحكمين ملاك دون الآخر ، غير صحيح ، لأنّ الأشاعره المنكرين لتبعيه الأحكام للملاكات قائلون بالتعارض بين الدليلين ، لأنّ حقيقته امتناع ثبوتها فى مقام الجعل و أن ثبوت كلّ منهما فيه ينفى الآخر و يكذبّه ، و حقيقه التزام كون المحذور فى مقام الامتثال ، و الحاصل : إنه إن كان المحذور فى مقام الجعل فهو التعارض و إن كان فى مقام الامتثال فهو التزام ، على مسلك العدلية و الأشاعره معاً .

و ثالثاً : قوله بأنّه لو كان كلّ من الدليلين متكفلاً للحكم الفعلى لوقع التعارض بينهما ، فعندئذ لا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضه ، إلّا إذا جمع بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بمرجّحات باب المزاحمه .

فيه : إن موارد التوفيق العرفى غير موارد التعارض ، فإذا فرض التعارض بين الدليلين كان معناه عدم إمكان الجمع العرفى بينهما ، و فيما إذا أمكن ذلك فلا- تعارض . ففرض التعارض مع فرض إمكان الجمع العرفى لا يجتمعان . بل يجمع بينهما جمعاً عرفياً . أمّا فى مسأله الاجتماع ، فإنّ التنافى عقلى و ليس بعرفى ، و هذا هو الفارق بين المسألتين (٢) .

النظر فى الإشكالات

فأمّا الإشكالات الأولى فوارد .

و أمّا الثانى ، فإنّه غير وارد على المحقق الخراسانى ، لأنّه يرى - كما فى باب

ص: ٤٣

١- (١) أجود التقريرات ٢ / ١٤٦ ، محاضرات فى اصول الفقه ٣ / ٤٠٢ .

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٢٠٥ و ٢٠٦ .

التعادل و التراجيح من (الكفايه) (١) - أن التعارض عباره عن تنافى الدليلين بالتناقض أو بالتضاد ، إمّا بالذات و إمّا بالعرض .

و التنافى بالذات بالتناقض ، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على عدم الوجوب .

و التنافى بالتضادّ ، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة .

و التنافى بالعرض ، كأن لا- يكون بين الدليلين أى تنافٍ بالذات ، لكنّ يحصل بينهما من جهه دليلٍ من خارج ، كما لو دلّ أحدهما على وجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعة و الآخر على وجوب الجمعة ، فلا- تنافى و الجمع ممكن ، لكنّ الإجماع على عدم الفريضتين ظهر يوم الجمعة يوجب التنافى بينهما .

و الحاصل : إنه إذا كان هذا رأى صاحب (الكفايه) فى حقيقه التعارض ، فالإشكال المذكور فى المبنى ... لأنّه لا يرى أن قوام مسأله الاجتماع هو وجود الملاك للحكمين فى المجمع ، فلو كان أحدهما فاقداً له دخل فى باب التعارض ، و ليس مقصوده من هذا الكلام عدم وجود الملاك لأحدهما فى جميع موارد التعارض حتى يرد عليه الإشكال .

و أمّا الثالث : فمندفع كذلك ، لعدم الدليل على حصر التعارض بمورد التعارض العرفى ، بل الملاك تنافى الدليلين ، سواء كان بنظر العرف العام أو بحسب الدقه العقليه .

و تلخص : انحصار الإشكال على (الكفايه) بالإشكال الأول .

ص: ٤٤

قال في الكفايه (1): إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب : أن يكون كل واحد من الطبيعه المأمور بها و المنهى عنها مشتملاً على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع .

فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال ، و لو لم يكن إلّا إطلاق دليلى الحكمين ففيه تفصيل ، و هو :

إن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي ، لكان دليلاً على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب . و لو كان بصدد الحكم الفعلى فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضى في الحكمين على القول بالجواز - إلّا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين - و أمّا على القول بالامتناع ، فالإطلاقان متنافيان ، من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً ...

و توضيح كلامه : إن الكاشف عن وجود الملاك تارة : هو دليل خارجي من إجماع أو غيره ، و اخرى : لا دليل إلّا إطلاق دليل و جوب الصلاه و حرمة الغصب ، فإنهما بإطلاقهما يشملان مورد الاجتماع و يكشفان عن وجود الملاك لهما فيه .

فإن كان الأول ، فلا إشكال في ثبوت الملاك ، و كون البحث من هذا الباب .

و إن كان الثاني ففيه تفصيل .

و قبل أن نبين ذلك ، نذكر رأى المحقق الخراساني في مراتب الحكم ، فإنه يرى أن للحكم أربع مراتب :

الاولى : مرتبه المقتضى ، و هي مرتبه وجود الملاك للحكم ، و أن الحكم

موجود فى مرتبه ملاكه ، لأن كل مقتضى فهو موجود فى مرتبه المقتضى له .

الثانيه : مرتبه الإنشاء ، فإنه لَمَّا كان الملاك موجوداً ، فإنّ الحاكم ينشئ الحكم - على طبق الملاك - بالنسبه إلى موضوعه المقدر الوجود ، فهذه مرتبه جعل الأحكام بنحو القضيّه الحقيقيه .

الثالثه : مرتبه الفعلية ، أى مرتبه وجود الموضوع بجميع قيوده ، فإنه حينئذٍ تتحقّق الفعلية للحكم و يحصل البعث أو الزجر من قبل المولى على المكلف .

الرابعه : مرتبه التنجيز و وصول الحكم إلى المكلف .

فيقول المحقق الخراسانى : إنه إن كان الإطلاق فى مقام بيان الحكم الاقتضائى ، بأن كان كاشفاً عن المرتبه الاولى يعنى وجود الملاك لهذا الحكم فى مورد الاجتماع ، فإذا كشف الإطلاق عن ذلك فلا حاله منتظره .

و أمّا إن كان الإطلاق فى مقام بيان وجود الحكم الفعلى ، يعنى وصول الحكم إلى مرتبه الفعلية ، فإن قلنا بجواز الاجتماع بين الأمر و النهى ، فلا إشكال فى استكشاف ثبوت الملاك فى الحكمين ، و الصيلاه صحيحه ، لوجود الملاك و قيام الدليل على جواز الاجتماع - كما هو المفروض - اللهم إلّا إذا علم بكذب أحد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين . و إن قلنا بالامتناع فالإطلاقان متنافيان - لامتناع صدقهما معاً على المورد - من غير دلالة لهما على ثبوت الملاكين للحكمين ، لأن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له ، كذلك يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضى ، فلا كاشف عن وجود الملاك حتى يكون من هذا الباب . اللهم إلّا أن يقال : إن مقتضى التوفيق العرفى بين الدليلين هو حملهما على الحكم الاقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر فى الدلاله على الفعلية ، و إلّا فخصوص الظاهر منهما ، فتتم الكاشفيه كذلك .

كان هذا توضيح مطلب المحقق الخراسانى فى الأمر التاسع .

فأشكل عليه في الميرزا (1): بأن كون الحكم في محلّ الاجتماع فعلياً تارةً واقتضائياً أخرى ، غير معقول ، لأنّ الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون إنشائياً ثابتاً لموضوعه المقدرّ الوجود ، و بعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون فعلياً . و تبعه المحقق الخوئي و شيخنا الأستاذ في هذا الإشكال .

و حاصل الكلام هو : إن بلوغ الحكم إلى مرتبه الفعلية - و هي المرتبه الثالثه بناءً على نظريه المحقق الخراساني - يتوقف على وجود موضوعه خارجاً بجميع قيوده و شروطه ، و عليه ، فلا- يلزم أن يكون فعلياً حين الجعل و الإنشاء الحقيقيه لما تقرّر من أن الأحكام الشرعيه مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه ... فما في (الكفايه) من أن إطلاق كلّ من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلي ، غير صحيح .

هذا بالنسبه إلى الدلاله على الحكم الفعلي .

و أمّا بالنسبه إلى دلالة الدليل على الحكم الاقتضائي ، ففيه : إن الحكم الاقتضائي غير معقول ، لأنّ الحكم - سواء كان مجعولاً اعتبارياً من الحاكم كما هو التحقيق ، أو كان الإراده أو الكراهه المبرزه - لا يمكن أن يتكفّل الملاك في هذه المرتبه ، لأنّ مرتبه الاقتضاء هي مبدأ الحكم ، و مبدأ الشيء ليس من مراتبه ، إلما في الامور التكوينية النار - مثلاً - مبدأ للحراره و هي موجوده بوجود النار .

و السبب في ذلك : أن تأثير الملاك و كون الحكم تابعاً له هو بمعنى أن الصوره العلميه للملاك تكون علّة فاعليه للحكم ، فالحاكم عند ما يرى أن لهذا الفعل مصلحهً لزوميه ، فالصوره العلميه لها تصير علّة للحكم فينشئ الحكم على

ص: ٤٧

طبقها ، لا- أنّ الحكم يترشح من الملا-ك حتّى يكون من قبيل المقتضى و المقتضى ليقال بوجود المقتضى مع المقتضى فى مرتبه .

هذا هو الإشكال الثبوتى .

و أمّا إثباتاً ، فلأنه لا دليل على كون « صلّ » و « لا تغصب » فى مقام بيان الملاك ، حتى يؤخذ بإطلاق الدليل . نعم الدليل الدالّ على الحكم الفعلى يكشف إنّاً - على مسلك العدليه - عن وجود الملاك ...

فتلخص : عدم تماميه كلام (الكفايه) فى كلا طرفيه .

الأمر العاشر (فى ثمره البحث)

اشاره

و قد ذكر فى هذا الأمر الصور المختلفه للبحث و ثمرته فى كلّ منها .

فقال ما ملخصه:

أمّا على القول بالجواز : فلا إشكال فى حصول الامتثال و سقوط الأمر بالإتيان بالمجمع بداعى الأمر المتعلّق بالطبيعه ، سواء فى العبادات و التوصليات ، أمّا فى التوصليات فواضح ، لتحقق الغرض من الأمر التوصلّى بمجرد تحقق المأمور به خارجاً ، و أمّا فى التعبديات ، فلأن انطباق الطبيعه على هذا الفرد قهرى ، فيكون الإجزاء عقلياً ...

فلا إشكال حينئذٍ فى الصّلاه فى المكان المغصوب ، كما لا إشكال فى ارتكاب الحرام ، لمعصيه النهى عن التصرف فى مال الغير بدون إذنٍ منه .

و أمّا على القول بالامتناع :

تارةً يقال : بتقدّم جانب الوجوب . فلا إشكال فى حصول الامتثال و سقوط الأمر و عدم تحقق المعصيه ، لكون العمل مصداقاً للمأمور به دون المنهى عنه .

و تارةً يقال : بتقدّم جانب الحرمة ، و هنا صور :

١ - أن يكون ملتفتاً إلى الحرمة ، و في هذه الصورة لا- يمتنع قصد القربة ، و لا- يكون العمل مصداقاً للمأمور به ، فلا يحصل الامتثال به .

٢ - أن يكون جاهلاً عن تقصير ، و في هذه الصورة يكون العمل باطلاً ، لأنه - و إن كان المكلف يتقرب به ، لجهله بالحرمة - عملٌ مبعوضٌ للمولى ، و هو لا يصلح لأن يقع حسناً ويحكم بصحته .

٣ - أن يكون جاهلاً- عن قصور ، و في هذه الصورة يحكم بصحة الصلوة ، لكونها واجدةً للملا-ك ، فتصلح للتقرب ، و هو متمكن من القصد لأن جهله بالحرمة عن قصور لا تقصير ، فلا يقع الفعل منه قبيحاً ، بل يكون مشتملاً على المصلحة و محضاً لغرض المولى و إن لم يكن امتثالاً .

هذا كله إن كان العمل عبادياً كالصلاة .

و أما إن كان توصلياً ، فإن الأمر يسقط بمجرد حصول المأمور به في الخارج .

ثم قال رحمه الله : مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك ، فإن العقل لا يرى تفاوتاً

و يقصد من ذلك استدراك ما تقدّم منه من أنّ هذا العمل صحيح من جهة اشتماله على المصلحة و إن لم يكن امتثالاً للأمر ، بناءً على تبعيته الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفسد واقعاً ، لا- لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح ، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله ... فيقول :

إنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال - في فرض الجهل بالحرمة قصوراً - حتى على القول بتبعيته الأحكام لجهات المصالح و المفسد واقعاً ، لأن العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد من الفعل و بين سائر الأفراد في الوفاء بالغرض من

الطبيعه المأمور بها (قال) : و من هنا انقدح أنه يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحه العباده و عدم كفايه الإتيان بها بمجرّد المحبوبيه (قال) : و بالجمله ، مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً ، يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً و بداعى الأمر بالطبيعه لا محاله .

ثم قال :

غايه الأمر ، أنه لا يكون ممّا تسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه . و أمّا لو قيل بعدم التزاحم إلّا فى مقام فعليّه الأحكام لكان ممّا تسعه و امتثالاً لأمرها بلا كلام .

و هذا منه استدراك آخر . يعنى : إنّ تصحيح العمل بالإتيان به بداعى الأمر بالطبيعه ، إنما هو على القول بتزاحم الملاكات فى مقام تأثيرها فى الأحكام و وقوع الكسر و الانكسار فيما بينها ، فإنه بناءً عليه يكون المجمع مورداً للنهى ، لأن المفروض تقدّمه من جهه كون مناطه أقوى من مناط الأمر . و أمّا لو قيل بعدم التزاحم فيما بينهما إلّا فى مقام فعليّه الأحكام ، لكان ممّا تسعه الطبيعه بما هي مأمور بها ، و لكان الإتيان بالمجمع امتثالاً - للأمر المتعلّق بالطبيعه بلا كلام ، إذ بناءً عليه ، لا تزاحم فى مقام الإنشاء بل هو فى مقام فعليّه ، و المفروض عدم فعليّه النهى ، لأنه مع الجهل به قصوراً لا داعويه له ، بل يكون الفعلى هو الأمر .

(قال) : و قد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة و الوجوب متعارضين و قدّم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحه أصلاً ، و ما إذا كانا من باب الاجتماع و قيل بالامتناع و تقديم جانب الحرمة ، حيث يقع صحيحاً فى غير موردٍ من موارد الجهل و النسيان ، لموافقته للغرض بل للأمر .

و قد أشار بقوله : « للغرض » إلى الوجه الأول . و بقوله : « بل للأمر » إلى الثانى .

ص : ٥٠

(قال) : و من هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة لا الانقياد و مجرد اعتقاد الطاعة .

و الضمير عليه يعود إلى الإتيان بالمجمع .

(قال) : و قد ظهر ممّا ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحّ الصّلاه في الدّار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم ، إذا كان عن قصور . مع أن الجلّ لو لا الكلّ قائلون بالامتناع و تقديم الحرمه ، و يحكمون بالبطان في غير موارد العذر . فلتكن من ذلك على ذكر .

إشكال السيد صاحب العروه على القائلين بالجواز

و ذهب صاحب (العروه) في رسالته في (اجتماع الأمر و النهي) إلى أنّ بتصحيح العمل بناءً على الجواز - من باب أن انطباق الكلّي على الفرد قهري و الإجزاء عقلي - يرتفع التعارض في مثال البحث بين « صلّ » و « لا تغضب » عقلاً ، لكنه موجود بينهما عرفاً و لا يرتفع بما ذكر .

و لعلّ الوجه في هذا الإشكال هو : إن إطلاق النهي شمولي و إطلاق الأمر بدلي ، و البدلي مقدّم في مورد الاجتماع على الشمولي ، فالصّلاه منهئى عنها ...

و قد عبّر في موضع آخر : بأنّ النهي في « لا تغضب » تعيني ، و الأمر في « صلّ » تخييري ، فيجب الاجتناب في مورد النهي عن جميع الأفراد و المصاديق ، أمّا الأمر ، فلا يجب عليه إلّا الإتيان بأحد أفراد المتعلّق ، و عند العرف يتقدّم الحكم التعيني على التخييري .

و هذا مقتضى عدّه من النصوص من قبيل : « لا يطاع الله من حيث يعصى » و قوله عليه السلام : « لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله به فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ، و لو أنهم أخذوا ما نهاهم الله عنه و أنفذوه فيما أمرهم الله به ما قبله

حتى يأخذوه من حق و ينفذوه فى حق « (١) و قال : « يا كميل ، انظر فيم تصلى و على م تصلى إن لم يكن من وجهه و حلّه فلا قبول » (٢) .

جواب الأستاذ

و قد تنظر الأستاذ فى هذا الإشكال ، بأنه إن كان مراده : تقدّم الإطلاق الشمولى على البدلى فى مورد التعارض ، ففيه : إنه أوّل الكلام ، فمن العلماء من يقول فى مثله بعدم الترجيح بل التسايط ... و هذا على فرض تحقق التعارض كما هو واضح ، و لكن لا تعارض هنا ، لأنه إنمّا يكون مع وحده الموضوع ، كما فى المجمع بين « أكرم عالماً » و « لا تكرم الفاسق » ، أمّا فى هذا المقام ، فإن الموضوع - على القول بالجواز - متعدّد ، إذ « الصّلاه » غير « الغصب » ، فلم يرد الإطلاقان على الموضوع حتى يتحقق التعارض العرفى بينهما .

و إن كان مراده : كون أحدهما تعينياً و الآخر تخييرياً ، و الأوّل هو المقدم عرفاً . ففيه : إن التخيير فى متعلّق الأمر أى « الصّلاه » عقلى لا شرعى ، فإنها واجبه بالوجوب التعينى ، غير أنّ العقل يرى كون المكلف مخيراً فى إيقاع هذا الفرد من الصلاه أو ذاك ، فى المسجد أو فى الدار ، لكون المتعلّق للأمر هو الطبيعى ، و كلّ واحدٍ من أفراده مصداق له و محقّقٌ للامتثال ... فكبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير و تقدّم الأوّل غير منطبقه على محلّ البحث ...

هذا ، مضافاً إلى ما تقدّم من تعدّد الموضوع بناءً على الجواز ، و التعارض إنمّا يكون مع وحده الموضوع و المتعلّق لا تعدّده ... لأن المفروض أن التركيب بين « الصّلاه » و « الغصبيه » انضمامى و ليس اتحادياً ... و كون المجمع بنظر العرف

ص: ٥٢

١- (١) و (٢) وسائل الشيعه ٥ / ١١٩ ، كتاب الصّلاه ، الباب ٢ من أبواب حكم الصّلاه فى المكان و الثوب المغصوب ، رقم ١ و ٢ .

شيئاً واحداً مسامحه منه ، و قد تقرّر في محلّه أنّ لا تسامح في تطبيق موضوعات الأحكام الشرعيه و أنه لا مرجعيّه للعرف إلّا في مفاهيم الألفاظ .

و على الجملة ، فإن التعارض هو تنافي الدليلين بالتضاد أو التناقض ، و هو فرع وحده الموضوع ، فإذا تعدّد استحال التنافي .

و بما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال بمثل « لا يطاع الله من حيث يعصى » ، لأنّ مورده صورته اتحاد الموضوع لا تعدّده ، و قد عرفت التعدّد بناءً على القول بالجواز . و أمّا روايه خطاب كميل فمن أخبار كتاب تحف العقول ، و هي في كتاب بشاره المصطفى مسنده لكنها ضعيفه السند جداً

و روايه الإنفاق مرسله ، أمّا من حيث الدلاله ، فهي دالّه على مدّعى السيّد لو كان « القبول » بمعنى « الإجزاء » ، أمّا بناءً على المغايره بينهما و القول بسقوط الإعادة و القضاء رغم عدم قبول العمل ، فلا يتم استدلاله بها ... و مقتضى التبع و الدقه هو هذا الوجه ، لأنّ قوله تعالى « إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ » (١) - مثلاً - لا ينافي صحّحه العمل من غير المتّقين إنّ وقع على وجه الصحّحه ... و كذا في الأخبار الوارده في أبواب قواطع الصلاه ، كالخبر الدالّ على عدم قبول صلاه المرأه الناشزه و العبد الآبق (٢) ... مع أنّ الصلاه الواجده للأجزاء و الشرائط منهما صحيحه بلا كلام .

و تلخّص : أن الحقّ عدم ورود الإشكال بناءً على الجواز كما في (الكفايه) .

إشكال المحاضرات على الكفايه

و قد أورد في (المحاضرات) على (الكفايه) بعدم صحّحه قوله بالصحّحه على

ص: ٥٣

١-١) سورة المائده : الآيه ٢٧ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٨ / ٣٤٨ ، الباب ٢٧ باب استحباب تقديم من يرضى به المأمومون ، الرقم : ١ .

القول بالجواز ، لعدم خلوّ الأمر من حالين ، فإمّا توجد مندوحوه وإمّا لا ، فإن وجدت صحّت الصّلاه بلا إشكال على الجواز ، و إن فقدت وقع التراحم ، فإن رجّح جانب الأمر فالصحّه ، و إن رجّح جانب النهي فالفساد إلّا بناءً على الترتب ، لكن صاحب (الكفایه) لا يرى الترتب ، أو بناءً على قصد الملاك ، و تصحيح العمل عن هذا الطريق يتوقف على وجود الأمر ليكشف عن الملاك ، و مع تقدّم النهي لا يوجد أمر فلا كاشف عنه ، فكيف يقصد ؟

إذن ، لا وجه لقول (الكفایه) بالصحّه بناءً على الجواز ، بصوره مطلقه ، بل لا بدّ من التفصيل (١) .

جواب الأستاذ

و قد دفع الأستاذ الإشكال على كلا التقديرين فقال :

لقد أوضح المحقق الخراساني في الأمر الخامس - من هذه المقدمات - أن مبنى البحث في مسأله الاجتماع هو لزوم التكليف المحال و عدم لزومه ، لا لزوم التكليف بالمحال و عدم لزومه ... و اعتبار وجود المندوحوه و عدم اعتبارها إنما يكون فيما لو كان المبنى هو الثاني .

و بعبارة اخرى ، تارةً : يبحث عن جواز أصل التكليف و عدم جوازه ، و اخرى : يبحث عن فعلية التكليف و عدم فعليته ، و قضيه وجود المندوحوه و عدم وجودها تطرح في البحث عن الفعلية ، لأنّه مع عدم وجودها يكون تكليفاً بالمحال ، لعدم قدره على الامتثال ... لكنّ موضوع البحث في مسأله الاجتماع هو أصل التكليف لا فعليته ...

فهذا ما صرّح به و غفل عنه المستشكل .

ص: ٥٤

كما أنه قد غفل عن كلامه في لزوم وجود الملائك لكلا الحكمين حتى يندرج البحث في مسأله الاجتماع ، و أنه لو لا ذلك كان من التعارض ... فهو يؤكد على ضروره وجوده لكليهما و تطبيق قاعده التراحم عليهما ، و حينئذٍ ، فلو قدّم النهى على الأمر لسقط الأمر على أثر التراحم ، لكنّ مزاحمته للنهى ثم سقوطه لأقوائيه ملاك النهى فرع لوجود الملائك له - أى للأمر - ، فيكون الأمر كاشفاً عن وجود الملائك له ، و هذا لا ينافى سقوطه على أثر التراحم .

و على الجملة ، فقد وقع الخلط على المستشكل بين السقوط لعدم المقتضى و لوجود المانع ، و كلّما يكون السقوط لوجود المانع فإنه يكشف عن وجود الملائك له ، و إلّا لم تصل النوبه إلى التراحم و السقوط على أثر أقوائيه الملائك فى الطرف الآخر .

فظهر سقوط الإشكال على المحقق الخراسانى .

وجه الفتوى بصحة الصّلاه مع القول بالامتناع

إشاره

ثم إنّ المحقق الخراسانى ، بعد أن بيّن الحكم على القول بالجواز ، قسّم المكلف - بناء على الامتناع - إلى أقسام ، و حاول توجيه فتوى المشهور بصحّه الصّلاه فى المكان المغصوب من الجاهل عن قصورٍ إذ قال : و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحّه الصّلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم ، إذا كان عن قصور ، مع أنّ الجلّ - لو لا الكلّ - قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة

و قد صحّحها بثلاثه وجوه :

أحدها : عن طريق قصد الملائك ، لأن المفروض واجديتها ، بناءً على كفايه قصده فى عباديه العمل .

و الثاني : عن طريق قصد الامتثال و الطاعه ، فإنه يكفي لعبادته العمل و إن قيل بعدم كفايه قصد الملاك ، فكلّ عباده جامعاً للأجزاء و الشرائط المعتمده فيها ، يصحّ التقرب بها بقصد إطاعه الأمر المتعلق بها ، و هذا القصد يتمشى من الجاهل عن قصور بالموضوع و الحكم .

و الثالث : عن طريق القول بأن لوصول الملا-ك إلى المكلف دخلاً- في حسن الفعل أو قبحه ، فالمؤثر هو الملا-ك بوجوده العلمى لا الواقعى ، و على هذا ، فلمّا كانت مصلحه الصلاه واصله فهى مأمور بها ، أمّا مفسده الغضب ، فالمفروض عدم وصولها - للجهل القصورى - فلا أثر لها و إنّ قدّم النهى ، لأنّ تقديمه إنما هو بحسب الواقع ، و هو بلا أثر كما تقدم .

إشكال السيد البروجردى على الكفايه

و قد أشكل السيد البروجردى (1) : بأنّ مقتضى التحقيق هو القول بدوران الأمر مدار الجهل و النسيان عن قصور ، فإنه إن كان كذلك حكم بصحة الصلاه ، على القول بالجواز و الامتناع معاً ، و إن كان عامداً أو جاهلاً مقصّراً حكّم بطلانها على القولين معاً ... و ذلك : لأنّ الصلاه فى المكان المغصوب قد ابتلى ملاكها بالمبغوضيه ، و كلّ عمل مبغوض فهو غير قابل للمقربيه ، إلّا إذا كان جاهلاً عن قصور لكون صلاته صالحه للمقربيه ، سواء قلنا بالجواز أو بالامتناع ... (قال) و يشهد بذلك ذهاب القائلين بالجواز إلى بطلان العمل العبادى إلّا من الجاهل القاصر لأنه معذور .

مناقشه الأستاذ

إنه لا بدّ من تعيين الأساس فى وجه القول بالجواز ، فإنّ كان مجرد تعدّد

ص: ٥٦

العنوان و الوجه مع وحده الوجود و الواقع ، صحّ ما ذكره من الابتلاء بالمبغوضيّة ، أمّا إن كان الأساس في ذلك تعدّد الوجود ، بمعنى أنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي - كما هو التحقيق - فلا- مبغوضيه لمتعلّق الأمر ، بل يبقى على محبوبيته و صلاحيته للمقريّه ، غير أنّه جاء مقارناً للمبغوض و توأمّاً له ، كما لو وقع النظر إلى الأجنبيّه في أثناء الصّيلاه ، و كما لو وقعت الصّيلاه ملازمه لترك الأهم - و هو إنقاذ الغريق مثلاً - فإنّها بناءً على الترتّب صحيحه و صالحه للمقريّه . و الوجه في جميع هذه الموارد هو تعدّد الوجود .

هذا بناءً على الجواز .

و أمّا على الامتناع ، فإنّ القائلين به ينكرون التعدّد ، فمع تقديم جانب النهي لا يكون العمل صالحاً للمقريّه ، نعم ، الجاهل عن قصور معذور ، إلّا أن معذوريته أمر و صلاحية العمل للمقريّه أمر آخر ، و قد تقرّر في محلّه اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين ، و الجهل غير رافع للمبغوضيه واقعاً بل ظاهراً - بخلاف النسيان ، فإن رفع الحكم معه واقعي ، إلّا أن الكلام ليس في النسيان - فالمبغوضيه موجوده ، فكيف يحكم بالصحة ؟

و أمّا دعوى أنّ القائلين بالجواز أيضاً يقولون بالبطلان هنا ، فمردوده : بأنها خلاف صريح كلمات الفقهاء ... فلاحظ منها كلام الشهيد الثاني في روض الجنان في هذه المسأله (١) .

هذا ، و الفرق بين الصّيلاه في المكان و الساتر المغصوب ، هو أنّ من شرائط صحه الصّيلاه إباحه اللباس ، فهي في اللباس المغصوب فاقده للشرط ، أمّا في المكان المغصوب ، فالتفصيل بين القول بالجواز و القول بالامتناع .

ص: ٥٧

و أشكل في (المحاضرات) بعد الإشكال على ما ذكر في (الكفاية) بناءً على الجواز ، بعدم تماميه كلامه بناءً على الامتناع أيضاً ، لأنه على القول بذلك و تقديم جانب النهي ، تدخل المسألة في كبرى باب التعارض و تجرى عليه أحكامه و لا تكون من صغريات التزاحم كما ذهب إليه . (قال) : و يمكن المناقشه على وجهه نظره أيضاً ، لأنه يريد تصحيح العمل بقصد الملاك ، لكنّ قصد الملاك إنّما يكون مقرباً فيما إذا لم يكن مزاحماً بشيء ، و لا سيّما إذا كان أقوى منه كما هو المفروض في المقام ، و أما الملاك المزاحم فلا- يترتب عليه أى أثر و لا- يكون قصده مقرباً بناءً على ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام للجهات الواقعيه لا- الجهات الواصله ، و المفروض أن ملاك الوجوب مزاحم بملاك الحرمة في مورد الاجتماع ، فلا يصلح للمقربيه ... فلا- يمكن الحكم بصحة العباده على القول بالامتناع ، لا من ناحيه الأمر و انطباق المأمور به على الفرد المأتى به ، و لا من ناحيه الملاك (١) .

جواب الأستاذ

و أجاب الأستاذ : بأن دخول المسألة على الفرض المذكور في كبرى التعارض هو الصحيح وفاقاً للشيخ الأعظم ، كما سيأتى بالتفصيل . لكنّ الإيراد على صاحب (الكفاية) بناءً على مسلكه من كونها من باب التزاحم ، غير وارد ، لأنه قد جعل قوام اجتماع الأمر و النهي وجود الملاك لكلّ من الدليلين ، و قوام باب التعارض عدم وجوده في أحدهما ، و على هذا لا يتوجّه عليه الإشكال إلا من حيث المبني .

ص: ٥٨

إشكال آخر

و أشكل في (المحاضرات) أيضاً : بأنه لما كان تصحيح العباده - على القول بالامتناع - من طريق قصد الأمر أو الملاك ، فإنه مع تقديم جانب النهى يسقط الأمر ، و إذا سقط فلا طريق لإحراز الملاك ، لوضوح أنّ عدم انطباق طبيعه على هذا الفرد كما يمكن أنّ يكون من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له ، يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى له ، فالعقل لا يحكم - حينئذٍ - بحصول الامتثال بالإتيان بالمجمع .

و الجواب

لقد تعرّض صاحب (الكفايه) في المقدمه التاسعه لهذا المطلب و أوضحه ، بما حاصله : إنّ باب اجتماع الأمر و النهى متقوم بوجود الملاك لكلا الدليلين ، فإن لم يحرز وجوده لأحدهما كانت المسأله من باب التعارض ، و الكاشف عن الملاك تاره دليل من خارج و اخرى هو الإطلاق ، فإن كان الإطلاقان في مقام بيان الحكم الاقتضائي احرز الملاك ، و إن كانا في مقام بيان الحكم الفعلى خرجت المسأله إلى باب التعارض - لعدم إمكان توجه الحكمين الفعليين إلى الشىء الواحد - و إذا رجح طرف النهى و سقط الأمر ، أمكن أن يكون سقوطه من جهه عدم الملاك ، كما أمكن أن يكون من جهه الابتلاء بالمعارض .

فما جاء في الإشكال المذكور في (الكفايه) ، و ليس بشىء جديد .

إشكال الأستاذ على الكفايه

ثم قال الأستاذ : بأن الصحيح في الإشكال على (الكفايه) هو أن يقال : إنه مع تسليم كون المسأله من باب الاجتماع ، فإن ملاك الوجوب - بناءً على الامتناع و تقديم النهى على الأمر - يكون مغلوباً لملاك النهى ، و إذا تغلب ملاك النهى كان

العمل مَبغوضاً ، وقد تقدّم أن العمل ما لم يكن محبوباً للمولى لا يصلح للمقربيه ، و بما ذكرنا يظهر عدم إمكان تصحيحه بالإتيان به بقصد الملاك ، لأنّ مجرد وجود المصلحه في الصلاه لا- يكفي للمقربيه ، بل المقرب هو العمل المأتي به بما هو محقق لغرض المولى ، و مع غلبه جانب الغصبيه لا يكون ملاك الصّلاه المَغلوب غرضاً ، لأن الغرض يتبع الملاك الغالب ، و إذا انعدم الغرض فلا ملاك للمقربيه .

و مع التنزّل عمّا ذكرنا ، تصل النوبه إلى الشك ، فهل مثل هذا الملاك الذي أصبح مغلوباً للمفسده صالح للمقربيه أو لا ؟

و أمّا تصحيحه بقصد الأمر ، فهو على أساس أنّ التزاحم بين الملاكات إنما هو بحسب وصولها إلى المكلف و علمه بها و التفاته إليها ، و المفروض هنا جهل المكلف بالنهي عن قصورٍ لا تقصير ، فيتمشى منه قصد الأمر المتعلّق بطبيعته الصّلاه ... لكن هذا الأساس باطل ، لأن الأحكام تابعه للملاكات الواقعيه ، و لا دخل لعلم المكلف و جهله في تماميه الملاك و عدمها ، تماميته و إلّا يلزم التصويب ، لأنه لو كانت الفعلية تابعه للوصول ، فعلى القول بالامتناع و تقديم جانب النهي ، غير و اصل إلى الجاهل ، بل الأمر هو الواصل إليه ، فالمجمع مأمور به ، و هذا هو التصويب .

و الحاصل : إن الملاكات الواقعيه مؤثره ، و مع تقديم جانب النهي - و إنّ لم يكن واصلًا - ينتفى الملاك عن الصّلاه ، و به ينتفى الأمر ، فلا يمكن تصحيحها بقصد الأمر ... و يكون العمل باطلاً .

إنّ المشهور هو القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي ، قال في (الكفايه) و هو الحق ، و قد ذكر لتحقيق هذا القول و إثباته مقدمات :

المقدمه الاولى (التضاد بين الأحكام)

قال : لا ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضاده في مرتبه الفعلية و مرتبه التنجز ، أما التي قبل التنجز و الفعلية فلا تضاد ... و هو - و إنّ لم يتعرض هنا إلّا لمرتبتين هما الإنشاء و الفعلية - يرى أنّ لكلّ حكم من الأحكام الخمسه أربع مراتب :

١ - مرتبه الملاك ، و هي مرتبه المقتضى للحكم .

٢ - مرتبه الإنشاء ، و هي مرتبه جعل الحكم بنحو القانون .

٣ - مرتبه التنجز ، و هي مرتبه البعث و الزجر .

٤ - مرتبه الفعلية ، و هي مرتبه وصول الحكم إلى المكلف و ترتب الثواب أو العقاب .

و قد ذكرنا ذلك سابقاً .

فالمقصود من هذه المقدمه بيان وجود التضاد في المرتبتين : مرتبه التنجز ، فهناك تضاد بين الطلب الجدّي للفعل و الطلب أو الزجر الجدّي للترك ، و مرتبه الفعلية و وصول الحكم إلى المكلف ، فإنه يستحيل فعلية كلا الحكمين بالنسبه

إليه ... فالقول بالجواز يستلزم اجتماع الضدين ... فيكون الحكم كذلك تكليفاً محالاً و ليس من التكليف بالمحال ... و لذا يقول : بأن الاجتماع غير جائز حتى عند من يقول بجواز التكليف بغير المقدور و هم الأشاعره ، لأنّ الاستحاله ترجع إلى مرحله التكليف و ليست في مرحله الامتثال ، و هذا هو الفرق بين التكليف المحال و التكليف بالمحال .

إشكال المحقق الأصفهاني على مقدمه الاولى

و قد أشكل عليه المحقق الأصفهاني فقال (1) : إن حديث تضادّ الأحكام التكليفية و إنّ كان مشهوراً لكنّه ممّا لا أصل له ، لما تقرّر في محلّه من أن التضادّ و التماثل من أوصاف الأحوال الخارجيه للامور العيئيه ، و ليس الحكم بالإضافه إلى متعلّقه كذلك ، سواء اريد به البعث و الزجر الاعتباريان العقلانيان أو الإراده و الكراهه النفسانيان .

ثم أوضح ما ذكره على المسلكين المذكورين في حقيقه الأمر و النهي .

و محصّل كلامه هو : إنّ حقيقه التضادّ عبارته عن التمانع بين الشئيين الموجودين المتعاقبين على الموضوع الواحد ، الواقعين تحت جنس قريب و بينهما غايه الاختلاف ، كالسواد و البياض المتعاقبين على المحلّ الواحد ، فإنّهما أمران وجوديان يجتمعان تحت مقوله الكيف المحسوس لكنّ بينهما الاختلاف في الغايه .

و على هذا ، فالتضادّ من أوصاف الموجودات الخارجيه ، و هي التي يتصوّر فيها التضادّ ، دون الأحكام التكليفية :

أمّا على القول : بأن الأمر و النهي هما البعث و الزجر الاعتباريان ، فلأنّ البعث

ص: ٦٢

و الزجر عبارته عن المعنى الاعتبارى المنتزع من قول المولى « صلّ » وقوله « لا- تغصب » ، و من الواضح أن كلاً منهما إنشاء خاص مركب من كيف مسموع - و هو لفظ « صلّ » و لفظ « لا تغصب » ، و من كيف نفسانى هو قصد ثبوت المعنى باللفظ ، و هما قائمان بالمولى المنشئ لا بالفعل الخارجى القائم بالغير ، و الأمر الاعتبارى المنتزع أيضاً قائم به لا بغيره ، و مقوم هذا الأمر الاعتبارى - و هو طرفه - لا- يعقل أن يكون الهويه العينيه القائمه بالمكلف ، لأن البعث الحقيقى يوجد سواء وجدت الهويه العينيه من المكلف أو لا ، و يستحيل أن يتقوم الموجود و يتشخص بالمعدوم بل ما لا يوجد أصلاً كما فى البعث إلى العصاه ، و حينئذ يكون المتعلق المقوم لهذا الأمر الاعتبارى و المشخص له هو الفعل بوجوده العوانى الفرضى الموافق لأفق الأمر الاعتبارى و المسانخ له (قال) : فاتضح ممّا ذكرنا : أن البعث و الزجر ليسا من الأحوال الخارجيه ، بل من الامور الاعتباريه ، و أن متعلقهما ليس من الموجودات العينيه بل العوانيه .

و أما على القول : بأنّ الحكم عبارته عن الإراده فى الوجوب و الكراهه فى الحرمة ، فقد ذكر وجوهاً لعدم التضادّ ، لأن الإراده و الكراهه - سواء التكوينية أو التشريعيه - قائمتان بالنفس ، لكنهما من الامور ذات التعلق ، و المتعلق لهما عين وجود الإراده و الكراهه ، و عليه : فإنّ متعلقهما هو الوجود النفسانى للمراد و المكروه ، لا الوجود الخارجى ، و إلّا يلزم وجودهما بلا طرف ، و حينئذ ، يكون متعلق الإراده و طرفها موجوداً بوجود الإراده ، و كذا الكراهه ، و لمّا كانت الإراده غير الكراهه و بينهما تغاير ، فكذلك بين المتعلقين لهما ، فلا يجتمعان فى واحد ، فلا تضاد ، و هذا هو الوجه الأوّل .

الوجه الثانى : إن الإراده أمر نفسانى - و كذلك الكراهه - و لا- يعقل تعلقها بالموجود الخارجى و إلّا يلزم انقلاب النفسانى خارجياً و الخارجى نفسانياً ، نعم ،

الإرادة عله لتحقق الشيء في الخارج ، و هذا غير أن يكون الخارج متعلقاً لها ، فلا ينبغي الخلط .

الوجه الثالث : إن طبيعته الشوق - بما هو شوق - لا- تتعلق إلماً بالحاصل من وجهه و المفقود من وجهه ، إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهه فقدان له كى يشناق إليه النفس ، و المفقود من جميع الوجوه لا ثبوت له بوجه كى يتعلق به الشوق ، فلا بد من حصوله بوجوده العنوانى الفرضى ليقوم به الشوق ، و لا- بد من فقدانه بحسب وجوده التحقيقى كى يكون للنفس توقان إلى إخراجها من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية ... و حاصل هذا : أن الموجود الخارجى يستحيل أن يكون هو المتعلق للإرادة و الكراهه ، لكونه موجوداً من جميع الجهات .

و هذه الوجوه جاريه فى الإراده التكوينية و التشريعيه معاً ، غير أن التكوينية لا واسطه فيها بخلاف التشريعيه ، إذ المراد صدور الفعل من المكلف ، و التكوينية لا- تتعلق بالمعدوم كما تقدم ، بخلاف التشريعيه ، فإنها تتعلق بالفعل الذى يراد صدوره من المكلف .

رأى السيد الخوئى

و لما ذهب إليه المحقق الاصفهانى ، قال تلميذه فى (المحاضرات) (١) بعدم وجود التضاد بين الأحكام أنفسها ، بل هو فى مبدأ الحكم و فى منتهاه . أمّا عدم وجوده بينها ، فلأن البعث و الزجر أمران اعتباريان و لا تمناع بين الاعتباريين .

لكنه فى مبدأ الحكم و هو المحبوبيه و المبعوضيه ، فإنهما لا يجتمعان فى الشيء الواحد ، و كذا فى منتهى الحكم و هو مقام الامتثال ، لأن الفعل و الترك لا يجتمعان .

ص: ٦٤

ثم إن الشيخ الأستاذ بعد أن شرح كلام المحقق الأصفهاني رحمه الله ، أشكل عليه بعد بيان امور : □

أولاً:- إنه ليس المقصود من التضاد في هذه المقدمه هو التضاد الفلسفي ، بل المراد التضاد الاصولي ، أي: إن اجتماع الأمر و النهي في الواحد ذى العنوانين مستحيل من جهه أنه بنفسه محال ، لا من جهه أنه من باب التكليف بالمحال ، و ليس البحث في أن الوجوب و الحرمة هل يمكن اجتماعهما في الموجود الخارجي أو لا يمكن .

و ثانياً : إن الأقوال في حقيقه الحكم مختلفه ، فقيل : الإراده و الكراهه ، مع قيد الإبراز و عدمه . و قيل : الطلب الإنشائي بالفعل أو بالترك ، أو الطلب و النهي الإنشائي ، أو البعث و الزجر الإنشائي ، أو البعث و الزجر الاعتباري ، و قيل : الاعتبار المبرز لثبوت الفعل في الذمه و لحرمان المكلف من الشيء .

و مختار المحقق الأصفهاني : إن حقيقه الحكم عباره عن الدّاعى و الزّاجر الإمكانى ، فالمولى يحكم بداعى جعل الدّاعى الإمكانى للفعل و بداعى جعل الزّاجر الإمكانى عن الفعل ، بخلاف الإنشاءات الامتحانيه و التعجيزيه و نحوها ، فإنّ مثل «كُونُوا قَرَدَةً خَاسِئِينَ» (1) ليس بداعى جعل الدّاعى بل هو تعجيز . □

فهو يرى إن قوله « صلّ » دعوه العبد إلى الصّلاه و تحريك له نحوها ، و قوله « لا تغضب » زاجر له عن ذلك ، و هكذا إنشاء يسمّى بالحكم ، فالصّادر من المولى هو « الإنشاء » و هو فى مرحله الإمكان ، فإن كانت نفس العبد خاليه من موانع العبوديه ، وصل الحكم إلى مرحله الفعلية بالامتثال ، و إلّا بقى فى مرحله الإمكان و القوه .

ص: ٦٥

و ثالثاً : إنه لا إهمال فى الواقع فى متعلقات التكليف المولويه ، بل المتعلق إما مطلق و إما مقيد ، نعم ، يمكن الإهمال فى مرحله البيان و الإثبات ، بأن لا يذكر المولى كل الخصوصيات المقصوده فى المتعلق .

و بعد المقدمات نقول بناءً على مختاره فى حقيقه الحكم :

إن متعلق الأمر فى « صلّ » هو صرف وجود الصلاه ، و متعلق النهى فى « لا- تغضب » هو مطلق وجود الغضب ، فهل إن متعلق الأمر - بعد استحاله الإهمال - بالنسبه إلى الغضب مطلق أو مقيد ؟ لا ريب فى عدم تقيد الصلاه بالغضب لا بوجوده و لا بعدمه ، أمّا عدم تقيدها بوجوده فواضح ، و أمّا عدم تقيدها بعدمه فلأنه لا بيان عن ذلك فى مقام الإثبات ، إذ لم يقل صلّ فى غير المكان المغضوب ... فالصلاه بالضروره مطلقه بالنسبه إلى الغضب ، و حينئذٍ ، لا بدّ و أن يكون لمثل هذا الأمر المطلق إمكان الداعويه فى نفس المكلف ، لينبعث نحو الإطاعه و الامتثال لصرف وجود طبيعه الصلاه ، و إلّا يلزم الخلف .

هذا فى جهه الأمر .

و كذلك الكلام فى جهه النهى و تحريم الغضب ، فلا بدّ و أن يكون مطلقاً و أن يكون لهذا الإطلاق الشمولى إمكان إيجاد الداعى فى نفس المكلف للانزجار ، أى يكون له إمكان الزاجريه عن الغضب .

ثم إنه يقول : إنّ وحده متعلق الأمر و متعلق النهى ليست شخصيه بل هى وحده طبيعیه ، فالصلاه طبيعه واحده لا شخص واحد ، و كذلك الغضب ... لكنّ السؤال هو : هل لهذه الطبيعه الواحده - التى هى لا- بشرط بالنسبه إلى الطبيعه الواحده الاخرى - إمكان الداعويه نحو جميع مصاديقها أو لا ؟ إنه لا بدّ أن يكون للطبيعه المتعلق بها الحكم بنحو لا بشرط ، إمكان الداعويه إلى كل واحدٍ من

مصاديقها ، و إنما لم يعقل أن يجعل المطلق داعياً أو زاجراً ، لكنّ فعلية إمكان داعيته بالنسبه إلى هذا الفرد - أى الصّلاه في المكان المغصوب - مستحيل ، و إذا استحالت فعليته بسبب وحده الوجود ، استحال جعله ، لأنّه في مثل هذه الحاله يستحيل تحقق الداعى للمولى للجعل

و على الجملة ، فإنه لا- مجال للمحقّق الأصفهاني لإنكار الإطلاق، و اشكاله على (الكفايه) مندفع بناءً على مختاره في حقيقه الحكم ... و بهذا يظهر أنّ المورد من التكليف المحال لا التكليف بالمحال .

و هذا كلّ بناءً على مختاره ، و أمّا على سائر المباني فالأمر سهل .

أمّا على القول ، بأنّ حقيقه الحكم هو الاعتبار المبرز و هو مختار (المحاضرات) ، فالسؤال هو : هل المراد من الاعتبار المبرز مطلق الاعتبار أو خصوص الاعتبار بداعى تحريك العبد نحو الفعل أو زجره ؟ إن كان الأول ، تمّ ما ذكره في (المحاضرات) ، لا- سيّما و أن الاعتبار حفيف المئونه ، لكنّ محلّ الكلام هو الحكم الوجوبى أو التحريمى ، و الحكم ليس مطلق الاعتبار بل إنه الاعتبار المبرز بداعى تحريك المكلف نحو الامتثال أو بداعى زجره ... و إذا كان كذلك توجّه عليه ما توجّه على المحقق الاصفهاني .

ثم لا- يخفى أنه إذا كان متعلّق التكليف صرف وجود الطبيعه ، ففي ترخيص المكلف في على الفرد قولان ، فقيل : إنه بحكم العقل ، و قيل : إنه بحكم الشرع ، فلمّا قال المولى « صلّ » فقد أفاد أن المطلوب من المكلف صرف وجود الصّلاه و أنه مخيّر في الإتيان بأى فردٍ من أفرادها ... و السيد الخوئى من القائلين بهذا القول ، وعليه ، فإن الإشكال يكون أكد ... لأنه أصبح مرخصاً في تطبيق الأمر بالصّلاه على الفرد المتّحد منها مع الغصب ، و كذا في تطبيق النهى عن الغصب ،

لكنّ الترخيص في التطبيق مع النهي عن الغضب محال ... فاستحال أصل التكليف ، و أنّ التمانع موجود بين الحكمين .

و بما ذكرنا ظهر وجود التضادّ بين الحكمين ، و أنه ليس في المبدأ و المنتهى فحسب .

إشكال السيد البروجردى على المقدمة الاولى

و قال المحقق البروجردى ما حاصله (1): إنّه و إنّ تسالموا على التضاد بين الأحكام الخمسه لكنّ التحقيق خلافه ، لأنّ الوجوب و الحرمة و غيرهما من الأحكام ليست من العوارض لفعل المكلف ، بل هي بحسب الحقيقه من عوارض المولى ، لقيامها به قياماً صدورياً .

نعم ، للأحكام ثلاث إضافات لا يعقل تحقّقها بدونها ، فإضافه إلى المولى ، بالأمر و الناهى ، و إضافه إلى المكلف ، و يتّصف بها بعنوان المأمور و المنهى ، و إضافه إلى المتعلّق و يتّصف بها بعنوان المكلف به

لكنّ الإضافة شيء و العروض شيء آخر ، إذ ليس كلّ إضافة مساوياً للعروض ، فالحكم من عوارض المولى فقط ، لصدوره عنه و قيامه به قيام العرض بمعروضه ، أمّا إضافته إلى المكلف و المتعلّق فليس من هذا القبيل ، لعدم كونه ممّا يعرض عليهما خارجاً و عدم كونهما موضوعين للأمر و النهى ، بداهه أن العرض الواحد ليس له إلّا موضوع واحد ... كيف ، و لو كانا من عوارض المتعلّق - و هو فعل المكلف - لم يعقل تحقق العصيان أبداً ، لأنه متوقف على ثبوت الأمر و النهى ، و لو كانا من عوارض الفعل الخارجى توقف تحقّقهما على ثبوت الفعل فى الخارج - و لو فى ظرفه لو سلّم كفايه ذلك فى تحقق العروض - و حينئذٍ ، فكيف يعقل

ص: ٦٨

العصيان ، إذ وجود الأمور به امتثال للأمر لا عصيان ، فمن هنا يعلم أنهما ليسا من عوارض الفعل ، بل من عوارض المولى و قد صدرا عنه متوجهين إلى الجميع حتى العصاه ، غايه الأمر أن لهما نحو إضافه إلى الفعل الخارجى أيضاً ، إضافه العلم إلى المعلوم بالعرض .

فتلخص : إنه لا يكون الوجوب و الحرمة عرضاً للمتعلق حتى يلزم بالنسبه إلى الجمع اجتماع الضدين ، إذ التضاد إنما يكون بين الامور الحقيقيه ، و العروض إنما يكون فى ناحيه المولى ، و حينئذٍ ، على القائل بالامتناع إثبات امتناع أن ينقدح فى نفس المولى إرادته البعث بالنسبه إلى حيثه حينئذٍ و إرادته الزجر بالنسبه إلى حيثه اخرى متصادقه مع الاولى فى بعض الأفراد ، و أنى له بإثبات ذلك .

نظر الشيخ الأستاذ

و قد تعرض شيخنا لهذا بعد النظر فى كلام المحقق الأصفهانى و قال : إنه بما ذكرنا يظهر ما فيه ، لأن المقصود هو أن اجتماع الأمر و النهى من التكليف المحال لا التكليف بالمحال ، و إذا كان الحكم من عوارض المولى المكلف و أنه لا مانع من انقداح إرادته البعث و الزجر فى نفس المولى ، فإن « البعث » و « الزجر » من الامور ذات الإضافه ، فلا- ينفك عن المبعوث و المبعوث إليه ، و عن المزجور عنه ، و حينئذٍ ، كيف يجتمع الأمر و النهى ؟

مضافاً إلى ما فى قوله من أن الحكم من عوارض المولى فقط ، لكن له ثلاث إضافات و أنه يجوز أن يكون طرف الإضافه معدوماً كما فى تكليف العاصين .

و بيان الإشكال :

أولاً- : إنه كما لا يمتنع كون الفعل المعدوم معروضاً للوجوب ، كذلك لا يمكن كونه طرفاً للإضافه ، و لو جاز وقوعه طرفاً لها جاز كونه معروضاً له .

و ثانياً : إن الإضافة متقومه بالطرفين ، فإن كان طرف الإضافة هو الفعل بوجوده العنوانى الذى فى الذهن ، ففيه : إنه غير صالح لأن يكون طرفاً لها ، لأنه موجود بعين وجود الحكم و مقوم له . و إن كان الفعل الخارجى - كما صرح به - ففيه : إن الخارج ظرف سقوط الحكم فيستحيل أن يكون طرفاً للحكم .

هذا تمام الكلام فى المقدمه الاولى .

المقدمه الثانيه (فى تعيين متعلق الحكم)

قال : إنه لا شبهه فى أن متعلق الحكم هو فعل المكلف و ما هو فى الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله ، لا ما هو اسمه كما هو واضح و لا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه ، ضروره أن البعث ليس نحوه و الزجر لا يكون عنه .

و توضيح ذلك :

إن العنوان عباره عن المفهوم المنتزع من الشىء و المحمول عليه ، و هو على ثلاثه أقسام ، لأنه ينتزع تارةً : من الذات كالإنسانيه المنتزعه من ذات الإنسان ذى الجنس و الفصل ، و اخرى : ينتزع من خارج الذات ، و هذا على قسمين ، لأنه تارةً : من الامور الخارجيه كالبياض ، فإنه ينتزع منه الأبيض و يحمل على الشىء ، و اخرى : من الامور التى لا خارجيه لها ، كالزوجيه المنتزعه من الزوج و الرقيه المنتزعه من الرق و المغصوبيه المنتزعه من الغصب ...

يقول المحقق الخراسانى : إنه لا شىء من هذه الأقسام بمتعلق للحكم ، لأن موطنها هو الذهن فقط ، و ليس له وجود خارجى حتى يكون حاملاً للغرض فيكون مطلوباً مبعوثاً إليه .

كما أن متعلق الحكم ليس اسم الصلاه ، لعدم كونه المطلوب المبعوث إليه ، كما هو واضح .

إذن ... ليس المتعلق إلّا الفعل الصادر من المكلف ، و هو الصلاه الخارجيه

و الغضب ، هما لا يجتمعان بعد ثبوت التضادّ بينهما .

فظهر أن كلامه يشتمل على وجه نفى وجهه إثبات .

إشكال المحقق الاصفهاني

فأشكل عليه المحقق الأصفهاني قائلاً (١) : قد مرّ في مبحث تعلّق الأمر بالطبيعه أن الموجود الخارجى لا يقوم به الطلب ، و الإيجاد عين الوجود ذاتاً و غيره اعتباراً ، فلا فرق بينهما فى استحاله تعلّق الطلب بهما .

يقول رحمه الله : إن الطلب أمر نفسانى ، و الأمر النفسانى لا يتعلّق بالخارج ، فما صدر خارجاً لا يتعلّق به الطلب .

و أيضاً ، فإنّه إذا كان متعلّق الطلب بإيجاد الطبيعه ، فإن الإيجاد و الوجود واحد حقيقةً ، فالموجود الخارجى لا يقوم به الطلب .

و حاصل كلامه : عدم صلاحية ما صدر لأن يكون متعلّق الطلب .

ثم يبيّن مختاره فى المتعلّق فقال :

إنّ القوه العاقله كما لها قوه ملاحظه الشىء و تصوّره بالحمل الأوّلى ، بأن تدرك مفهوم الإنسان و هو الحيوان الناطق ، كذلك لها قوه ملاحظه الشىء بالحمل الشائع ، فتلاحظ الصّلاه الخارجيه التى حيشه ذاتها حيشه طرد العدم و هى التى يترتب عليها الغرض ، فيطلبها و يبعث نحوها .

و حاصل كلامه : إن القوه العاقله كما لها درك المفاهيم ، كذلك لها درك الوجودات قبل وجودها ، فالصّلاه الملحوظه قبل الوجود هى متعلّق الأمر ، لا مفهومها و لا الوجود الخارجى لها .

و تلخّص : إن المتعلّق هو الوجود التقديرى للصّلاه ، و ليس الوجود

ص: ٧١

الخارجى كما ذكر فى (الكفايه) ، بل هو معلول للطلب الذى تعلق بالوجود التقديرى .

إشكال السيد الحكيم

و أشكل السيد الحكيم (١) فقال : قد تكرر بيان أن الأفعال الخارجيه ليست موضوعه للأحكام ، فإن ظرف الفعل ظرف سقوط الحكم لا- ثبوته ، بل موضوعها الصور الذهنيه الحاكيه عن الخارج بنحو لا- ترى إلما خارجيه ، فلذا يسرى إلى كل منهما ما للآخرى ، فترى الصور الذهنيه موضوعات للغرض مع أن موضوعه حقيقه هو الخارجى ، و يرى الخارجى موضوعاً للحكم و الإراده و الكراهه مع أن موضوعها حقيقه هو نفس الصوره .

دفاع الأستاذ عن الكفايه

و قد دافع الأستاذ عن كلام صاحب (الكفايه) : بأن محط الإشكال قوله :

« فعل المكلف و ما هو فى الخارج يصدر عنه » حيث توهم أن المتعلق هو الفعل الصادر ، لكن كلامه فى بحث متعلق الأوامر و النواهي يوضح المراد و يرفع الإشكال ، إذ ذكر هناك أن المتعلق ليس : الطبيعه بما هى هى ، لأنها ليست إلأ هى ، فلا يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك ، و ليس المتعلق : ما هو صادر و ثابت فى الخارج كى يلزم تحصيل الحاصل كما توهم ، بل إنه لا بد فى تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم مع الطبيعه ، فيلاحظ وجودها فيطلبه و يبعث إليه كى يكون و يصدر منه ...

فما ذكره هناك صريح فى عدم إرادته أن المتعلق هو الفعل الخارجى الحاصل حتى يرد الإشكال ، بل المتعلق هو ما يلحظ قبل الطلب ، فيكون للفعل

ص: ٧٢

وجود لحاظي عند المولى ، ثم يطلب و يراد صدوره من المكلف و إيجاد منه خارجاً ... فلا مجال للإشكال المذكور بل مراده نفس مراد المحقق الأصفهاني .

أقول :

بل يمكن أن يقال باندفاع الإشكال بالتأمل في نفس كلامه في المقام ، لأنه يقول : « هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه ... » فإنّ تعبيره بالفعل المضارع ظاهر في عدم كون المتعلّق هو الفعل الصّادر و أن المراد طلب صدوره منه فيما بعد ، و ظهور الكلمه في هذا المعنى يكفي لعدم ورود الإشكال ، و هذا هو الذى نصّ عليه - فى تلك المسأله - بقوله : « بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد » .

فتحصّل تماميّه المقدمه الثانيه كذلك .

المقدمه الثالثه (تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون)

قال: لا يوجب تعدّد الوجه و العنوان تعدّد المعنون و لا ينتلم به وحدته

توضيحه : هناك عنوان و معنون لا يمكن اتّحادهما أبداً ، مثل العله و المعلول ، فلا يعقل الاتحاد بين النار و الحراره ، و لا يعقل صدقهما على الشىء الواحد ... و هناك تعدّد للعنوان لكن يمكن الاتحاد فى المعنون لهما ، كما فى المحبّ و المحبوب ، فإنّ الإنسان يحبّ نفسه ، فيقع الاتحاد بين العنوانين ، و هناك مورد تكون العناوين متعدّده لكن المعنون واحد ... و هو البارى عزّ و جلّ ، حيث المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره تصدق عليه و تحكى عنه و هو بسيط من جميع الجهات

إذن ... لا يوجب تعدّد العنوان تعدّد المعنون ... فيمكن تعدّد العنوان مع وحده المعنون .

و هذه المقدمه لا بحث فيها .

المقدمه الرابعه (لكل موجود بوجود واحد ماهيه واحده)

قال : إنه لا يكاد يكون للوجود بوجود واحد إلّا ماهيه واحده و حقيقه فارده ، فالمجمع و إنّ تصادق عليه متعلّقاً الأمر و النهى إلّا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ذاتاً (قال) : و لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيه . و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فى المسأله على القولين فى تلك المسأله كما توهم فى (الفصول) .

قال : كما ظهر عدم الابتناء على تعدّد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و عدم تعدّده ، ضروره عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له .

توضيح ذلك : لقد نسب المحقق الخراسانى إلى صاحب (الفصول) القول بأن مقتضى مبنى أصالة الوجود هو الالتزام ، لأنه بناءً عليه يمكن أن توجد ماهيه الصّلاه و ماهيه الغصب بوجود واحد ، و إذا كان كذلك لزم أن يكون الشىء الواحد متعلّقاً للوجوب و الحرمة معاً ، و أما بناءً على أصالة الماهيه ، فإنّ وجود كلّ ماهيه فى الخارج غير وجود الاخرى ، و إذا حصل ماهيتان جاز أن تكون احدهما متعلّق الوجود و الاخرى متعلّق الحرمة و لا يلزم الاجتماع .

فأشكل عليه : بأنّ الوجود الواحد يستحيل أن يكون له ماهيتان ، و كذا العكس ، فسواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهيه ، فإنّ وحده الوجود تقتضى وحده الماهيه و هكذا بالعكس ، و لا يتوهم تنظير ما نحن فيه بوحده وجود الجنس و الفصل ، لأنّ نسبة الجنس إلى الفصل هو نسبة القوه إلى الفعل و الماهيه التامه إلى الناقصه ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث الماهيتان تامتان و يستحيل تحقّقهما بوجود واحد .

(قال) و ليس الصّلاه و الغصب - مثلاً - من قبيل الجنس و الفصل حتى تبتنى هذه المسأله على وحده وجودهما فى الخارج فيقال بالامتناع أو تعدّدهما فيقال بالجواز ، و ذلك : لأننا نمنع القول بتعدّد وجودهما ، لأنهما فى الحقيقه شىء واحد ، و الفرق بينهما ليس إلّا من حيث التخصّص و عدم التخصّص . هذا أولاً . و ثانياً : لو سلّمنا التعدّد فيهما ، فإنّ نسبة الصّلاه إلى الغصب ليس نسبة الجنس إلى الفصل ، و إلّا لزم أن لا توجد الصّلاه إلّا مع الغصب كما لا يتحقق الجنس إلّا مع الفصل .

نتيجه المقدمات

قال فى (الكفايه) : إذا عرفت ما مهّدناه ، عرفت أنّ المجمع حيث كان واحداً - وجوداً و ذاتاً - كان تعلّق الأمر و النهى به محالاً و لو كان تعلّقهما به بعنوانين

و حاصل كلامه بالنظر إلى المقدمات المذكوره : إنّ المركب لكلّ من الحكمين هو المعنون لا العنوان ، و هو واحد مع تعدّد العنوان ، و وحده المعنون هى فى الوجود و الماهيه معاً ، هذا كلّه مع التضاد بين الأحكام ... فيكون الشىء الواحد ذو الوجود الواحد و الماهيه الواحده متعلّقاً للأمر و النهى معاً ، و يلزم اجتماع الضدّين ، و هو محال ، و ما يلزم من المحال محال ، فالاجتماع محال ، و النتيجه هى الامتناع .

نظر الأستاذ

لكنّ المهمّ فى البحث هو قضيه وحده المعنون و تعدّده ، و النتيجه المطلوبه - أعنى الامتناع - موقوفه على وجود الملازمه بين تعدّد العنوان و المعنون ، و قد تقدّم فى بيان المقدمات أنّ لا ملازمه ، فقد يتعدّد العنوان و يستحيل تعدّد المعنون كما فى ذات البارى عز و جلّ ، و كما فى الجنس و الفصل حيث أن الحيوان و الناطق

مثلاً عنوانان ذاتيان لكنّ المعنون لهما واحد و هو الإنسان ... و لذا كان التركيب بين الجنس و الفصل اتحادياً - على التحقيق - لا انضمامياً ، و قد يكون أحدهما ذاتياً و الآخر عرضياً ، مثل الأكل و الإفطار ، لكنّ المعنون - و هو ازدراد الشيء - متحد غير متعدّد ... و قد يكون العنوانان أمرين انتزاعيين قد انتزعا من أمرين ذاتيين ، كما إذا انطبق عنوان النور على العلم و الظلمه على الجهل ... فالمعنون متعدّد

و الحاصل : إن الموارد مختلفه ، فإنّ كان هناك ماهيتان و وجودان بينهما تلازم اتفاقي لا دائمي و قلنا بعدم سرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر ، كان القول بعدم الامتناع ضرورياً .

هذا هو كبرى المطلب ، و يبقى الكلام في الغضب و الصّلاه و أنّهما من أيّ قسمٍ من الأقسام ، و سيأتي إن شاء الله ، بعد ذكر أدلّه الجواز ، تبعاً لشيخنا في دوره اللّاحقه .

أدلّه القول بالجواز

اشاره

و قد استدلّ القائلون بالجواز بوجوه منها :

الوجه الأوّل

قال المحقق القمي (١) و الشيخ الأعظم (٢) ما حاصله :

إن متعلّق الأمر هو طبيعي الصّلاه و متعلّق النهي هو طبيعي الغضب ،

ص: ٧٦

١-١) قوانين الاصول ١ / ١٤١ .

٢-٢) مطارح الأنظار : ١٤٤ .

و الطبايع متباينه ، و يكون أفرادها مقدمه لتحقيقها . أمّا على القول بعدم وجوب المقدمه ، فالأمر واضح ، و أمّا على القول بوجوبها ، فإنّ وجوب الفرد غيرى و لا محذور فى اجتماع الواجب الغيرى مع الحرمة الغيريه .

و فيه :

أولاً : إنه سيأتى أن الغضب عنوان انتزاعى من التصرف فى مال الغير بدون إذنه ، فقد يتزع من نفس الصلاه حالكونها فى ملك الغير ، فلم يغاير متعلق الأمر متعلق النهى .

و ثانياً : إن نسبة الفرد إلى الطبيعه ليست نسبة المقدمه إلى ذبيها ، بل إن الطبيعى موجود بوجود الفرد .

و ثالثاً : لو سلمنا ، فإنّ محذور اجتماع الضدين موجود فى الواجب و الحرام الغيريين كما هو فى النفسيين .

الوجه الثانى

ذكره بعض المتقدمين ، و نقّحه فى (المحاضرات) (1) ضمن أربع مقدمات :

الاولى : إنّ الأمر - و كذا النهى - إذا تعلق بشيء فإنه لا يتجاوز عن الشيء إلى ما يقارنه أو يلازمه ، لأن المتعلق هو الذى يقوم به الغرض من الأمر و النهى .

الثانيه : إن المتعلق هو الطبيعى ، إلّا أن مقتضى ذات الطبيعه هو سرايه الحكم منها إلى الفرد ، و لا علاقته لهذه السرايه بإرادته الأمر أو الناهى ، فلو تعلقت إرادته بذلك لزم عليه الإتيان بما يدلّ عليه فى مقام الإثبات ، كأن يقول : أكرم كلّ عالم ، فيأتى بلفظ « كلّ » الدالّ على عموم الأفراد ، لإفاده أن الحكم متوجّه إليهم لا إلى طبيعى العالم .

ص: ٧٧

الثالثة : إن الطبيعه اللأبشرط تتحد مع البشرط ، إلّا أنّ هذا الاتّحاد لا يوجب سرايه الحكم من الطبيعه إلى الشرط و كاشفيتها عنه ، فالرقبه و هى لا بشرط عن الإيمان و الكفر تتحد مع الإيمان و لا تكون كاشفه و حاكيه عنه ، كما أنّ الحكم المتعلّق بالرقبه لا يسرى إلى الإيمان ، فلا سرايه و لا حكايه ، بل كلّ لفظٍ يكون حاكياً عن مفهومه فقط

الرابعه : إن متعلّق الحكم هو نفس الطبيعه - لا- ما يصدر من المكلف كما فى (الكفايه) - فلا- دخل للوجود الذهنى و لا الخارجى فى المتعلّق ، و الطبائع متباينه كما تقدّم .

و نتيجه هذه الامور :

إنّه لما كان المتعلّق هو ما يقوم به الغرض و لا يتجاوزه إلى غيره ، فالصلاه متعلّق الأمر و لا يتجاوز الأمر إلى ما قارنها كالغصب ، و كذا العكس ، و لمّا كان المتعلّق هو الطبيعى و لا- يسرى الحكم عنه إلى أفراده ، فإذا أمر بالصّلاه فلا- لحاظ لأفرادها حتى يتوجّه إلى منها الواقع فى الدار المغصوبه . نعم ، هذا السريان موجود بحكم العقل ، و ذاك أمر آخر . و لمّا كان الاتّحاد غير موجب لسرايه الحكم من طبيعه إلى اخرى ، و لا- للكشف عنها ، فلا- حكايه للصّلاه المأمور بها عن الغصب المنهى عنه و بالعكس ... فأين يكون الاجتماع بين متعلّق الأمر و متعلّق النهى

و فيه :

إنّه لا يخفى أنّ ملاك الامتناع هو التعارض بين الدليلين ، و إذا انتفى تحقّق ملاك الاجتماع ، لكنّ التعارض قد يكون بالدلاله المطابقيه و بالدلاله الالتزاميه ، و اللازم قد يكون عقلياً فلا يقبل الانفكاك عن الملزوم ، و إذا ثبتت هذه النقاط ، فإنّ

ص: ٧٨

الإطلاق ، و لو فرض عدم لحاظ خصوصيات الأفراد ، لازمه - عقلاً - الترخيص فى التطبيق على أى فرد يكون مصداقاً للطبيعه ، هذا فى جانب الأمر . أمّا فى جانب النهى ، فإنّه الزجر عن جميع الأفراد ... فالخصوصيات موردٌ للتعرض عقلاً و إنّ لم تكن موردًا لتعلق الأمر و النهى شرعاً ، و حينئذٍ ، يقع التمانع بين المدلولين العقلين الالتزاميين اللذين لا يمكن الانفكاك بينهما و بين الملزومين لهما ، فيمتنع الاجتماع .

و بعبارة اخرى :

صحيح أنّ الإطلاق عبارته عن كون تمام الموضوع هو الطبيعه بلا لحاظٍ للأفراد و الخصوصيات و أنّه لا كاشفيه لها عنها ، لكنّ جعل الإطلاق البدلى - و هو الذى فى طرف الأمر - لا- ينفك عقلاً- عن لازم هو الترخيص فى التطبيق ، و جعل الإطلاقى الشمولى ، و هو فى طرف النهى ، لا- ينفك عقلاً- عن لازم ، هو الزجر عن جميع مصاديق الغضب مثلاً ، و حينئذٍ ، يلزم التمانع بين اللّمازمين فى محلّ الاجتماع بينهما ، و ذلك يستلزم التمانع بين الملزومين ، و قد تقدّم استحاله الانفكاك بين اللّوازم و الملزومات العقلية ، فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الإطّلاقين أو كليهما ، و هذا يساوق الامتناع .

و ما ذكر (١) من أنّ الوجوب و الحرمة عرضان قائمان بالنفس ، و أنّ الخارج ليس بمعرضٍ للإرادته و الكراهه و الوجوب و الحرمة ، نظير تعلق العلم و الجهل معاً بالحيثيتين المتصادقين ، فإنه أيضاً ممكن و لا يلزم منه محذور اجتماع الضدين . فإذا تعلق العلم بمجىء عالم غداً و الجهل بمجىء عادل ، فاتفق مجىء عالم عادل ، فوجود هذا المجىء من حيث أنه مجىء العالم معلوم ، و من حيث أنه

ص: ٧٩

مجىء العادل مجهول ، و من المعلوم أنّ المعلوميه و المجهوليه ليستا إلّا كالمحبوبيه و المبعوضيه و الوجوب و الحرمة ، فلو كان اجتماع عنوانى الوجوب و الحرام فى مجمع الحيثيتين موجباً لاجتماع الضدين ، كان اجتماع عنوانى المعلوميه و المجهوليه فى مجىء العالم العادل أيضاً كذلك . و الحاصل : إن الوجوب و الحرمة لم يجتمعا فى المتعلق كى يلزم المحذور ، بل محل اجتماعهما هو نفس المولى ، و لا- محذور ، كما يجتمع فيها العلم و الجهل ، و قد اضيف الحكمان إلى الخارج كل إلى جهه كما فى العلم و الجهل ، و مع اختلاف الجهتين لا يلزم محذور اجتماع الضدين .

فقد تقدم الإشكال فيه . و أمّا التنظير بالعلم و الجهل على ما ذكر ، فيرد عليه النقض : بأن لازمه أن يكون مثل : « أكرم العالم و لا تكرم الفاسق » من باب اجتماع الأمر و النهى ، فيما لو كان الرجل الواحد عالماً و فاسقاً معاً ، لاختلاف متعلقى الأمر و النهى ، و الحال أنه من باب التعارض .

و أمّا حلّ المطلب فهو : أن العلم و الجهل وصفان لهما متعلقان متغايران ، إذ تعلق أحدهما بعنوان « العالم » و الآخر بعنوان « العادل » ، أمّا فى باب الأمر و النهى ، فإن المفروض أن السيد البروجردى يقول بوحده المتعلق ، و هو الوجود الذهنى الحاكى عن الخارج و المرآه له ، فكيف يجتمع فيه الأمر و النهى ؟ و بعبارة اخرى :

إن المفروض فى الأمر و النهى وحده المتعلق و هو الوجود ، بخلاف الحال فى العلم و الجهل ، فإنّ متعلق الأول حيشيه علم زيد و متعلق الثانى حيشيه عدالته ، فقياس ما نحن فيه بالعلم و الجهل مع الفارق .

و أمّا ما ذكره (١) من أنّ قضيه الوجدان كون جواز الاجتماع من أبده

ص: ٨٠

البديهيّات ، فإذا أمرت عبدك بخياطه ثوبك و نهيته عن التصرف في فضاء دار الغير ، فخاط العبد ثوبك في فضاء الغير ، فهل يكون لك أن تقول له : أنت لا تستحق الاجره لعدم إتيانك بما أمرتك ؟ و لو قلت هذا ، فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء ؟ لا والله ، بل تراه ممثلاً من جهه الخياطه و عاصياً من جهه التصرف في فضاء الغير

فقد نقله صاحب (الكفايه) عن الحاجبي و العضدي (١) في وجوه الاستدلال للقول بالجواز ، و أجاب عنه - بعد المناقشه بأنه ليس من باب الاجتماع ، ضروره أن الكون المنهى عنه غير متّحد مع الخياطه و جوداً أصلاً - بأنه لا يصدق إلّا أحد العنوانين ، إمّا الإطاعه و إمّا العصيان ، و دعوى قيام السيره من العقلاء على استحقاق الاجره مع تحقق المعصيه ، أول الكلام .

الوجه الثالث

اشاره

و ذهب الميرزا إلى الجواز (٢) ، قائلاً بأن التركيب بين المتعلّقين انضمامي - خلافاً لما تقدّم من أنه تركيب اتحادي ، إذ أنه يلزم الاجتماع بينهما في الوجود - فهو يرى أنّ متعلّق الأمر يختلف ماهيته و وجوداً عن متعلّق النهي ، غير أنّ أحدهما منضمّ إلى الآخر في الوجود .

و قد عقد لمسلكه مقدماتٍ ، تتعرّض لما له دخل في المطلب مع رعايه الاختصار :

الاولى :

ص: ٨١

١-١) كفايه الاصول : ١٦٦ عن شرح المختصر في الاصول ٩٢ - ٩٣ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ١٥٧ - ١٦٠ .

إن المعانى التى تفهم من الألفاظ - وبهذا الاعتبار تسمى بالمفاهيم - تارةً تلحظ بما أنها مدركات عقليته ، و اخرى : تلحظ بما أنها منطبقه على مصاديقها فى الخارج ، فاللحاظ الأول موضوعى و الثانى طريقي ، و هى باعتبار الثانى معروضه لاحدى النسب الأربع .

و المفاهيم على أربعة أقسام ، لأن منها ما له بإزاء و منها ما يكون انتزاعياً ، و الأول : إمّا يكون ما بإزائه فى الخارج كالسّماء و الأرض ، و إمّا يكون فى عالم الاعتبار كالملكيه و الزوجيه ، و الثانى : إمّا يكون منشأ انتزاعه فى الخارج كسببئه النار للحراره ، و إمّا يكون فى عالم الاعتبار ، كسببئه الحيازه للملكيه .

فإن لوحظت هذه المفاهيم باللحاظ الموضوعى ، كانت النسبه فيما بينهما نسبه التباين ، و إن لوحظت باللحاظ الطريقي و بما هى فانيه فى الخارج ، عرضت عليها النسب الأربع .

و المقصود من هذه المقدمه هو : التعريض بنظريه المحقق شريف العلماء ، إذ قال بجواز الاجتماع بين الأمر بالصلاه و النهى عن الغضب اجتماعاً آمرياً ، لأنّ الأمر يوجه الأمر إلى الصّلاه و النهى إلى الغضب ، فلا يلزم أى محذور فى مرحله الأمر ، و إنما الاجتماع يأتى فى عمل المأمور و هناك يحصل المحذور ... فيقول الميرزا : بأنّ الاجتماع الأمري إنما لا يلزم حيث ينظر إلى « الصّلاه » و « الغضب » بالنظر الموضوعى ، أمّا إذا لوحظا باللحاظ الطريقي ، تحقّق بينهما العموم من وجهٍ فى مرحله الجعل و كان المحذور آمرياً .

الثانيه :

إنّ التركيب بين المبادئ انضمامى و بين المشتقات اتّحادى ، و ذلك لأن مبادئ المشتقات مأخوذه بشرط لا ، و لذلك لا يصح الحمل بينها ، مثلاً : العلم و العدالة لا يصح حمل أحدهما على الآخر ، و لا على الذات المعروضه لهما ،

ص: ٨٢

فلا يقال زيد علم ، بخلاف عنوان العالم و العادل ... إذن ... المشتقات قابله للحمل و الاتحاد بخلاف المبادئ .

و بعبارة اخرى : إنه يشترط في التركيب الاتحادي وجود جهة اشتراكٍ و جهة افتراق ، و هذه الخصوصية موجودة في المشتقات دون المبادئ ، و ذلك لوجود العالم غير الفاسق ، و الفاسق غير العالم ، و العالم الفاسق ... هذا في المشتقات ، أما في المبادئ فلا-، لكونها مقولات ، و المقولات بسائط و لا- يعقل التركيب فيها حتى يكون فيما بينها جهة اشتراك و جهة افتراق ... بل إن العلم مباينٌ بتمام ذاته للعدالة و بالعكس ... و لذا لا يقال : العلم عدل ، لكن يقال : العالم عادلٌ ... إذن : لا يصح حمل « الصِّلاه » على « الغصب » و بالعكس ، فلا يصح الاتحاد بينهما .

و بعبارة ثالثة : إن ماهية كلِّ مبدإٍ من المبادئ يمكن تحقُّقها بتمام ماهيتها معزولةً عن غيرها ، فماهية الصِّلاه في المكان المغصوب نفس الماهية في المكان المباح ، و الغصب في غير مورد الصِّلاه هو الغصب في موردها ، فلو كان الاتحاد بين « الصِّلاه » و « الغصب » - في حال الاتيان بها في المكان المغصوب - اتحادياً لما كان للصِّلاه تحقُّق في غير المكان المغصوب ، كما هو الحال في الحيوان الناطق ، فإنه مع الاتحاد بينهما لا يعقل وجود أحدهما بمعزلٍ عن وجود الآخر ... فإذن ...

ليس التركيب بين « الصِّلاه » و « الغصب » اتحادياً بل هو في الدار المغصوبه انضمامي .

و حاصل الكلام هو أن لا- اتّحاد بين الصِّلاه و الغصب ، بل التركيب بينهما انضمامي ، و على هذا ، تخرج المسألة من باب التعارض ، فإن عجز عن امتثال كلا الحكمين ، كانت من صغريات باب التراحم و لزم الرجوع إلى قواعد ذلك الباب .

أمّا ما ذكره أولاً- من أنّ المبدأ مأخوذ بشرط لا و المشتق مأخوذ لا بشرط ، فموضع التحقيق فيه هو مبحث المشتق ... و نحن نتكلّم هنا على سائر كلماته في المقام .

فأمّا أن المبادئ ليس فيما بينها جهة اشتراك و امتياز ، فالكلام تارة في الكبرى و اخرى في الصغرى .

أما من الناحية الكبرويّة فلا- إشكال ، لأنّه إذا كان هذا المبدأ من مقوله و ذاك من مقوله اخرى ، فالاتحاد بينهما محال ، لأن المقولات متباينات بتمام الذات ، فإذا حصلتا ، كان لكلّ منهما وجود غير وجود الاخرى ، و التركيب بينهما انضمامي . بخلاف المشتقات ، لأن المشتق إن كان هو المبدأ لا بشرط - كما عليه الميرزا - فهو قابل للاتحاد ، و إن كان الذات و المبدأ ، فمن الجائز قيام المبدئين بذاتٍ واحده ، كقيام العدل و العلم بزيد .

اشكال السيد الخوئي

و قد اشكل على هذه الكبرى : بأن التركيب بين المبادئ قد يكون اتحادياً ، لأنّ المقصود بالبحث في اجتماع الأمر و النهي هو الأفعال الخارجيه ، لا- الأوصاف كالعلم و العدل و نحوهما ، فإن كان الفعل الخارجى من العناوين المنتزعه من ذات خارجيه و كان العنوان ذا معنويّ هو من المقولات ، مثل الركوع ، ممّا هو من مقوله الوضع ، و التكلّم ، ممّا هو من مقوله الكيف المحسوس ، فلا- يقبل الاتحاد . و أمّا إن كان فعلاً لا واقعيّه له خارجاً ، مثل التصرف في مال الغير و نحوه ممّا ليس من المقولات بل هو عنوان منتزّع منها ، فلا يتم ما ذكره ، فلو أمر بالتكلّم و نهى عن التصرف في مال الغير لكون التكلّم أمراً واقعيّاً و التصرف المنهى عنه منتزّع من

نفس التكلّم الواقع في فضاء ملك الغير ، تحقّق الاتّحاد .

و الحاصل : إن ما ذهب إليه الميرزا إنما يتّم في ما إذا كان المبدءان مقولتين موجودتين في الخارج بوجودين . أمّا فيما لو كان أحدهما منتزعاً من الآخر كالمثال المذكور ، فلا يتم ما ذكره ... بل لا بدّ من التفصيل بين المبادئ .

نظر الأستاذ

فقال الأستاذ : بأن هذا الإيراد المتّخذ من كلمات المحقق الاصفهاني - على دقّته - يندفع بالتأمّل في كلمات الميرزا ، فإنه لمّا قسّم المفاهيم (١) - في المقدّمه الثانيه - إلى الأقسام التي ذكرناها عنه ، جعلَ المفاهيم الانتزاعيه ممّا ليس له ما بإزاء خارجاً ، و معنى ذلك : قيام الأمر الانتزاعي بمنشأ انتزاعه ، و هذا هو الاتّحاد وجوداً .

و أيضاً ، فإنه قد أخرج (٢) من بحث الاجتماع موارد العموم من وجه ، و موارد العنوانين التوليديين الموجودين بوجود واحد ، كما لو وقف تعظيماً للعادل و الفاسق ، و موارد ما إذا وجد متعلّق الأمر و النهي بوجود واحد ، كما لو قال اشرب و لا تغصب ، فشرّب الماء المغصوب

فالميرزا غير قائل بأن مبادئ الأفعال على الإطلاق لا تقبل التركيب الاتّحادي حتى يرد عليه الإشكال المزبور .

الكلام في الصغرى

أما من ناحيه الصغرويّه ، فلا يمكن المساعده مع الميرزا ، فإنّ ظاهر كلامه أن التركيب بين الصيّلاه و الغصب انضمامي لكونهما من مقولتين ، و أنّ القول ببطلان تلك الصيّلاه مستند إلى كونها مقرونهً بالقبح الفاعلي ، فلا تصلح للتقرّب ، لا إلى المبني في مسأله اجتماع الأمر و النهي .

ص: ٨٥

١-١) فوائد الاصول (١ - ٢) ٤٠١ .

٢-٢) فوائد الاصول (١ - ٢) ٤١٢ .

لكن التحقيق هو : أنّ الصّلاه من مقولاتٍ مختلفه ، لأنها مركّبه من أجزاء بعضها من الكيف النفساني كالتّيه ، و بعضها من الكيف المحسوس كالتكبير و القراءه ، و بعضها كالقيام و الركوع و السجود هيئه حاصله من نسبه بعض أجزاء البدن إلى البعض الآخر ... و أمّا الهوى إلى الركوع و السجود ، فقد وقع الكلام في كونه من أجزاء الصّلاه أو لا ... هذا بالنسبه إلى الصّلاه .

و أمّا الغضب ، فهو الاستيلاء العدواني على ملك الغير ، و هل « الغضب » و « التصرف في مال الغير بلا إذن » - و هما العنوانان الواردان في الأدلّه - واحد مفهوماً كما هو ظاهر الفقهاء أو لا ؟ فيه بحث ليس هذا محلّه .

و على هذا ، فإن كان كلّ من « الصّلاه » و « الغضب » مبدأً غير الآخر ، و التركيب بينهما انضمامي ، و قلنا بعدم سرايه كلّ من الأمر و النهي إلى متعلّق الآخر ، كانت الصّلاه في ملك الغير صحيحه ، غير أنه قد عصي من جهه التصرف في ملك الغير بدون إذنه ، و هذا هو المقصود من الجواز ... و هو مدعى الميرزا .

لكن التحقيق خلافه ، لأنّ « الغضب » مفهوم انتزاعي ينشأ من التصرف في مال الغير ، فليس له ما يإزاء في الخارج ، و التصرف تارة يكون بالأكل و اخرى بالشرب و ثالثه بالمشي ، فهو ينتزع من امور مختلفه ، و من المعلوم أنّ المعنى الانتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه و متحد معه ، فإن انتزع عنوان « التصرف » من أجزاء « الصّلاه » حصل الاتحاد و كان الحق هو الامتناع ... و قد عرفنا أن الصّلاه مركّبه من أجزاء هي من مقولات مختلفه .

فأمّا « النيه » في ملك الغير ، فلا يصدق عليها عنوان « التصرف » بلا كلام .

و أمّا التكبير و القراءه و نحوهما في فضاء ملك الغير ، فلا ريب في أنها تصرّف عقلاً ، إنما الكلام في الصّديق العرفي ، و مع الشك فيه يكون التمسك بقوله

« لا يحل لأحد أن يتصرّف ... » تمسّكاً بالدليل في الشبهه الموضوعيه لنفس الدليل ... و مع وصول النوبه إلى الأصل العملي فالمرجع هو البراءه .

و أما الركوع و السجود ، فإنّ التصرّف لا يصدق على نفس الهيئه ، و صدقه على « الهوى » إليهما واضح ، لكنّ كون « الهوى » جزءاً من أجزاء « الصلاه » أو أنّه مقدّمه لتحقيق الركوع و السجود و هما الجزءان ؟ فيه خلاف .

و بعد ، فإنّ القدر المتيقن من أجزاء الصلاه الحاصل في ملك الغير و الصادق عليه عنوان الغصب هو : الاعتماد على ملك الغير في حال القيام ، فإنّه لولا له لم يتحقق القيام شرعاً ، و الاعتماد على ملك الغير في حال السجود - بناءً على اعتباره فيه و عدم كفايه مماسه الجبهه للأرض - فإنّ هذين الاعتمادين تصرّف عرفاً ، و لما كان التصرّف عنوان انتزاعياً ، فإنّه يتحقق الاتّحاد بينه و بينهما ، و إذا حصل ثبت الامتناع ، و كانت الصلاه باطله .

فالنتيجه هي بطلان الصلاه ... إلّا أن يחדش في شيء من مقدّماتها .

هذا هو التحقيق من الناحيه الصغرويه ... و بذلك يتبين صحّه صلاه الميت في ملك الغير بدون إذنه ، لأنّها ليست إلّا التكبيرات و الأذكار و الأدعيه ... و كذا صلاه من لا يقدر على القيام ، إلّا أن يقال بكونه معتمداً على الأرض في جلوسه .

و بعد ذلك كلّه ... يرد على الميرزا النقض بما ذكره (1) من خروج مثل « اشرب الماء و لا تغصب » عن محلّ الكلام ، لوقوع الشرب مصداقاً للغصب ، لعدم الفرق بينه و بين « صلّ و لا تغصب » لوجود الملاك الذي ذكره - و هو استحاله اتّحاد المبادئ - في « الصلاه » و « الشرب » معاً بلا فرق .

و أيضاً ، فإنّه في الفقه - في مسأله الصلاه في المغصوب - قال ببطلانها في

ص: ٨٧

اللباس أو المكان المغصوب ، لتحقق الاتحاد في الحركة الصّلاتية فيه بين الصّلاه و الغضب ؛ فكان دليله على البطالين مسأله امتناع اجتماع الأمر و النهى ، لا الإجماع و غيره من وجوه الاستدلال ... هذه عبارته هناك :

« السابع ممّا يشترط في اللباس : أن لا يكون مغصوباً ... و الذى يدل على ذلك - مضافاً إلى الإجماع فى الجملة - هو كون المسأله من صغريات باب اجتماع الأمر و النهى ... بمعنى كون الحركة الخاصه مأموراً بها لكونها من أفعال الصّلاه و منهياً عنها لكونها تصرفاً فى الغضب ... » (١).

و تلخص :

إن التركيب بين المشتقات اتحادي بلا ريب ، و التعارض فى محلّ الاجتماع بين « أكرم العالم » و « لا تكرم الفاسق » موجود بلا إشكال . و أمّا بين المبادئ ، فمتى كان لمبدءين وجود واحد فى الخارج ، فلا مناص من التركيب الاتحادي و القول بالامتناع .

تنبيه (فى حقيقه الغضب)

قد اختلفت أنظار الأكابر فى بيان حقيقه الغضب و أنه باى جزء من أجزاء الصّلاه يتحقق ؟

فالميرزا على أن الركوع و السجود من مقوله الوضع ، و الغضب من مقوله الأين ، و إذا اختلفت المقولات كان التركيب انضمامياً لا اتحادياً .

و المحقق العراقى (٢) على أن الغضب عبارته عن الفعل الشاغل لمحلّ الغير فى حال عدم رضاه لا أنه إشغال ملك الغير ، و هذا العنوان ينطبق على الأجزاء

ص: ٨٨

١-١ (١) كتاب الصلاه ١ / ٢٨٥ ، ٣١٨ - ٣٢٠ .

١-٢ (٢) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٤١٧ .

الصَّلَاتِيه لكونها أفعالاً ، فيكون الركوع فعلاً شاغلاً للمكان و هكذا غيره من الأفعال .

و المحقق الأصفهاني (١) ذهب إلى أن الأجزاء الصَّيْلَاتِيه من مقولات متعدده ، لأنَّ الركوع من مقوله الوضع و لا يصدق عليه التصرف في ملك الغير ، لكن السجود وضع الجبهه على أرض الغير و بوضعها عليها يصدق عنوان التصرف و يلزم الامتناع ، و كذلك القيام ، لتحقق التصرف في أرض الغير فيه بالاعتماد عليها .

و المحقق الخوئي (٢) ، ذهب إلى أنَّ مفهوم السَّجود لا يتحقق إلَّا بالاعتماد و هو تصرّف ، أمَّا وضع الجبهه بدون الاعتماد على الأرض ، فليس بسجود و لا يصدق عليه التصرف في ملك الغير .

و أفاد شيخنا دام ظلّه : بأن هذا القول مخالفٌ لتصريحات أهل اللغه ، - إذ السجود عندهم وضع الجبهه على الأرض (٣) - و للنصوص ، ففي صحيحه زراره :

« قلت : الرجل يسجد وعليه قلنسوه أو عمامه ؟

فقال : إذ مسَّ جبهته الأرض فيما بين حاجبه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه » (٤) .

و كذلك غيرها .

فالصحيح ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني في مفهوم السجود ، لكنَّ صدق التصرف على مجرد وضع الجبهه على الأرض مشكل ، فالشبهه مفهوميه لو لم

ص: ٨٩

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٣١٦ .

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٤٩١ .

٣-٣) انظر: تاج العروس في شرح القاموس ٢ / ٣٧١ .

٤-٤) وسائل الشيعه ٥ / ١٣٧ ، الباب ١٢ ، باب استحباب جعل المصلّي بين يديه ...

نقل بانصراف دليل « لا يحلّ لامرئ أن يتصرّف ... » عنه .

و تلخّص : إن مفهوم السجود غير متقوّم بالاعتماد خلافاً للسيد الخوئي بل هو مجرد وضع الجبهه وفقاً للمحقق الاصفهاني ، لكنّ الكلام في صدق التصرف على ذلك

إلّا أن الشارع اعتبر في السجود « التمكّن من الأرض » و لا ريب في صدق التصرف عليه ، و من هنا اختار الأستاذ الامتناع ، فوافق القائلين به في القول و خالفهم في الدليل ، و الدليل عنده هو النصّ :

« عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال : « سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكن جبهته من الأرض . قال : يحرك جبهته حتى يتمكن فينحى الحصى عن جبهته و لا يرفع رأسه » (١) .

و أمّا ما ذهب إليه المحقق العراقي من أن الركوع و السجود نفس الفعل ، ففيه : إنهما عبارته عن الهيئه الحاصله من نسبه أجزاء البدن بعضها إلى بعض ، و لا يصدق « التصرف » على « الهيئه » .

و بقي القيام ، و المستفاد من النصوص كصحيحه ابن سنان (٢) أن يكون المصلّي في حال القيام معتمداً على رجليه ، فلا يستند إلى الجدار و نحوه ، و من الواضح أنّ الاعتماد على الرجل اعتماداً على الأرض ، فيلزم الاجتماع و الامتناع .

الوجه الرابع

اشاره

من أدلّه القائلين بالجواز : وقوع الاجتماع في الشريعه بين الحكمين من الوجوب و الكراهه ، و الاستحباب و الكراهه ، و الوجوب و الاباحه ، و الاستحباب

ص: ٩٠

١- ١) وسائل الشيعه ٦ / ٣٥٣ ، الباب ٨ من أبواب السجود ، الرقم ٣ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ٥ / ٥٠٠ ، الباب ١٠ من أبواب القيام ، الرقم ٢ .

و الإباحه ... و أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه .

و قد قدّم صاحب (الكفايه) (١) هذا الوجه على غيره في الذكر ، إذ قال في تقريره : إنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره ، و قد وقع ، كما في العبادات المكروهه ، كالصلاه في مواضع التهمه و في الحمام و الصيام في السفر و في بعض الأحكام . بيان الملازمه : إنه لو لم يكن تعدد الجبهه مجدياً في إمكان اجتماعهما ، لما جاز اجتماع حكّمين آخرين في موردٍ مع تعددهما ، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد ، بداهه تضادّها بأسرها . و التالي باطل ، لوقوع اجتماع الكراهه و الايجاب أو الاستحباب في مثل الصلاه في الحمام و الصيام في السفر و في عاشوراء و لو في الحضر ، و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحه أو الاستحباب في مثل الصلاه في المسجد أو الدار .

الجواب الإجمالي

و قد اجيب في (الكفايه) و غيرها عن هذا الاستدلال بالإجمال ، بوجوه :

الأول : إنه لمّا قام البرهان العقلي على امتناع شيء ، فلا بدّ من ارتكاب التأويل فيما ظاهره جواز ذلك الشيء ، ضروره أن الظهور لا يصادم البرهان ، و هنا كذلك ، فإنّ البرهان قام على امتناع الاجتماع بين الضدّين ، و الأحكام الخمسه متضادّه .

و الثاني : إنّ اجتماع الحكّمين في الموارد المذكوره كما يتوجّه على الامتناع كذلك يتوجّه على الجوازي ، لأن القائل بجواز الاجتماع إنما يقول به حيث يكون الشيء الواحد ذا عنوانين ، أمّا ما يكون بعنوانٍ واحدٍ كالصلاه في

ص: ٩١

الحمام مثلاً فلا يقول الجوازي أيضاً بالاجتماع فيه .

و ثالثاً : إنّ الموارد المذكوره لا مندوحه فيها ، بخلاف محلّ البحث كالصلاه فى المكان المغصوب فله مندوحه .

الكلام فى العبادات المكروهه

اشاره

و أجاب المحقق الخراسانى بالتفصيل فقال : إن العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام :

الأول : ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته و لا بدل له ، كصوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدئه فى بعض الأوقات .

و الثانى : ما تعلق به النهى كذلك و يكون له البدل ، كالنهي عن الصلاه فى الحمام .

و الثالث : ما تعلق النهى به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً ، كالصلاه فى مواضع التهمه ، بناءً على كون النهى عنها لأجل اتّحادها مع الكون فى مواضعها .

القسم الأول كصوم عاشوراء :

رأى صاحب الكفايه

ثم أجاب عن الاستدلال فى القسم الأول - الذى هو أهمّ الأقسام - بما حاصله :

لقد قام الإجماع على وقوع صوم يوم عاشوراء صحيحاً ، و مع ذلك يكون

تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمه - عليهم السلام - على الترك ، فيكون صوم عاشوراء من قبيل المستحبين المتراحمين ، لا من قبيل تعلق الأمر والنهي بشيء واحد ، وذلك ، لأن الأمر قد تعلق بفعل هذا الصوم ، لكونه عبادة ، و تعلق بتركه ، لكونه عملاً قد التزم به بنو امية بعد قتل سيد الشهداء الحسين عليه السلام ، و إذا كان من صغريات باب التراحم ، فإنه يحكم بالتخيير بين الفعل و الترك لو لم يكن أهم في البين ، و إنما فيتعين الأهم و إن كان الآخر يقع صحيحاً ، حيث أنه كان راجحاً و واجداً للملاك و موافقاً للغرض .

إذن ، ليس هذا المورد من قبيل اجتماع الاستحباب و الكراهه ليتم الاستدلال به للقول بالجواز ، بل من قبيل التراحم بين المستحبين ، و هما فعل الصوم و تركه .

هذا ما أفاده صاحب (الكفايه) تبعاً للشيخ الأعظم (١) .

إشكال الميرزا

فأشكل عليه الميرزا قائلاً : إن الفعل و الترك إذا كان كل منهما مشتملاً على مقدارٍ من المصلحه ، فيما أنه يستحيل تعلق الأمر بكل من النقيضين في زمانٍ واحدٍ ، يكون المؤثر في نظر الأمر احدي المصلحتين على تقدير كونها أقوى من الاخرى ، و يسقط كلتاها عن التأثير على تقدير التساوى ، لاستحاله تعلق الطلب التخيري بالنقيضين ، لأنه من طلب الحاصل ، وعليه ، يستحيل كون كل من الفعل و الترك مطلوباً بالفعل .

و بالجمله ، اشتمال كل من الفعل و الترك على المصلحه ، يوجب تراحم الملاكين في تأثيرها في جعل الحكم على طبق كل منهما ، لاستحاله تأثيرهما في

ص: ٩٣

زمانٍ واحدٍ في طلب النقيضين تعييناً أو تخييراً ، وعليه يتفرّع وقوع التراحم في التأثير فيما كان كلّ من الضدين اللذين لا ثالث لهما مشتملاً على المصلحه أو المفسده الداعيه إلى جعل الحكم على طبقها ، وفيما إذا كان أحد المتلازمين دائماً مشتملاً على مصلحه و الآخر مشتملاً على مفسده ، فإنه في جميع ذلك يستحيل جعل الحكم على طبق كلّ من الملاكين تعييناً أو تخييراً ، لرجوعه إلى طلب النقيضين المفروض استحالتة ، فلا- بدّ من جعل الحكم على طبق أحد الملاكين إن كان أحدهما أقوى من الآخر ، وإلا فلا يؤثر شيء منهما في حمل الحكم على طبقه (١).

و حاصل كلامه : إنه لا- يعقل التراحم ، لأنه إن كان في مرحله الامتثال - الراجع إلى عدم قدره المكلف على امتثال كلا التكليفين - فالفعل و الترك متناقضان ، فجعل الاستحباب لكليهما تعييناً طلب للنقيضين ، و تخييراً تحصيل للحاصل .

و إن كان في مرحله الجعل ، فإنه يقع الكسر و الانكسار بين الملاكين و يصدر الحكم طبق الملاك الغالب منهما ، فإن لم يكن فالإباحه ... فأين التراحم بين استحباب الفعل و استحباب الترك ؟

دفاع السيد الخوئي

و قد أجاب السيد الخوئي - في هامش الأ-جود - بما حاصله : أنه لو كان متعلّق الأمر حصّه من الطبيعه ، و كان لنقيض تلك الحصّه فردان ، فلا مانع من تعلّق الأمر بالحصّه و بأحد النقيضين لها . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ الأمر بصوم عاشوراء قد تعلّق بالإمساك فيه بقصد القربه - لا بمطلق الإمساك - و لنقيض هذا المتعلّق فردان ، أحدهما : ترك الإمساك رأساً ، و الآخر الإمساك لا بقصد القربه ،

ص: ٩٤

لكن ترك الصوم هو المأمور به لمصلحه مخالفه بنى اميه ، و أما الإمساك بلا- قصد فليس بمأمور به ، فما ذكره الميرزا من استحاله تعلق الأمر بكلا الطرفين لكونه طلباً للنقيضين ، غير صحيح ... بل المورد من باب التزاحم - كما هو الحال في كل مورد يكون للضدين ثالث - و حينئذ ، يكون المرجع قاعده باب التزاحم .

جواب الأستاذ عن هذا الدفاع

و قد أجاب الشيخ الأستاذ عمّا ذكر بوجهين :

أحدهما : إنه كان بنو اميه يصومون في يوم عاشوراء بقصد القربه ، و المخالفه معهم تتحقّق بتركه بقصد القربه و بتركه رأساً ، نعم ، الإفطار إعلان للمخالفه ، و هذا أمر آخر .

و ثانياً : إنّه - بعد التّنزل عمّا ذكرناه - غير متناسب مع مقام الإثبات ، لأنّ في الأخبار ما هو صريح في استحباب صوم يوم عاشوراء بحيث لا يلائم مداومه أهل البيت عليهم السلام على الترك ، ففيها : « صام رسول الله يوم عاشوراء » (١) و فيها أيضاً ما لا يتناسب مع القول بأرجحيه الترك من الفعل ، كقوله عليهم السلام « فَإِنَّهُ يَكْفُرُ ذُنُوبَ سَنَةِ » (٢) .

فما ذكره الميرزا وارد .

هذا تمام الكلام في جواب الشيخ و المحقق الخراساني .

رأى الميرزا

ثم إن الميرزا بعد أن أورد على كلام (الكفايه) - تبعاً للشيخ - بما تقدّم قال :

و التحقيق في الجواب عن هذا القسم يتّضح برسم مقدّمه نافع في جملة من الموارد ، و هي : إنه لا شبهه في أنّ النذر إذا تعلق بعباده مستحبّه ، فالأمر الناشئ

ص: ٩٥

من النذر يتعلّق بذات العبادة التي كانت متعلّقه للأمر الاستجابي في نفسها ، فيندكّ الأمر الاستجابي في الأمر الوجوبي و يتحد به ، فيكتسب الأمر الوجوبي جهة التعبد من الأمر الاستجابي ، كما أنّ الأمر الاستجابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبي ، فيتولّد من اندكاك أحد الأمرين في الآخر أمر واحد وجوبي عباده ، و السرّ في ذلك : أنه إذا كان متعلّق كلّ من الأمرين عين ما تعلّق به الآخر ، فلا بدّ من اندكاك أحدهما في الآخر و إلّا لزم اجتماع الضدّين في شيء واحد .

و أما إذا كانت العبادة المستحبه متعلّقه للإجاره في موارد النيايه عن الغير ، كان متعلّق الأمر الاستجابي مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبي ، لأنّ الأمر الاستجابي على الفرض تعلّق بذات العباده ، و أما الأمر الناشئ من الإجاره فهو لم يتعلّق بها بل تعلّق بإتيان العباده بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه ، و على ذلك يستحيل تداخل الأمرين باندكاك أحدهما في الآخر في موارد الإجاره على العباده ، إذ التداخل فرع وحده المتعلّق ، و المفروض عدم وحدته في تلك الموارد ، فلا يلزم اجتماع الضدّين في شيء واحد .

(ثم قال) ما حاصله : إن ما نحن فيه من قبيل الإجاره لا من قبيل النذر ، فالأمر بصوم عاشوراء متعلّق بذات العباده ، لكنّ النهي متعلّق بالتعيّد بهذه العباده لما فيه من المشابهه للأعداء ، فاختلف المتعلّق ، لكنّ النهي لما كان تنزيهياً ، فإنّه لا يكون مانعاً من التعيّد بمتعلّقه ، بل يجوز الإتيان بتلك العباده بداعي الأمر المتعلّق بذاتها ... فارتفع إشكال اجتماع الضدّين في هذا القسم من العبادات المكروهه (1) .

ص: ٩٤

و يرد على الجواب المذكور وجوه :

أولاً: إنه لا يعقل الاندكاك في مورد البحث ، لأن الاندكاك يكون في الحقيقه ذات المرتبه ، فإذا حصلت المرتبه الشديده للشئ اندكت فيها المرتبه الضعيفه منه ، كما في النور مثلاً ... فما ذكره يتم في الملاكات و الأغراض حيث المناط الضعيف يندك في القوى ، أما في الأمر أو النهى التابع للملاك فلا يعقل الاندكاك ، لأن الأمر عباره الإنشاء ، سواء كان حقيقته الإيجاد أو إبراز الاعتبار . و النهى كذلك ، سواء كان طلب الترك كما عليه صاحب (الكفايه) و الميرزا أو هو الزجر كما عليه غيرهما - و اندكاك الإنشاء في إنشاء آخر غير معقول .

و ثانياً: لو سلمنا الاندكاك ، فلا وجه لكون المرتبه الشديده عباداً و واجبه ، لأنّ دليل الوجوب هو الأمر بالوفاء بالندر ، و هو وجوب توصلى لا ينقلب إلى عبادى ، كما أن الاستحباب التبعدى لا ينقلب إلى التوصلى ، فمن أين ما ذكره الميرزا ؟

و ثالثاً: إن قياسه ما نحن فيه على باب الإجاره ، مخدوش بأن متعلق الأمر في صوم عاشوراء ليس مطلق الإمساك ، بل هو الإمساك قرباً إلى الله ، و متعلق النهى إن كان نفس الصوم كذلك ، فالاجتماع حاصل ، و إن كان هو التعبد بهذا الصوم كما ذكر الميرزا ، فإنّ التعبد يعنى الإتيان به قرباً إلى الله ، فيكون نفس متعلق الأمر ، و يلزم الاجتماع .

و رابعاً: إن طريق الحلّ الذى ذكره غير مناسب لمقام الإثبات ، لأن محصل كلامه هو تعدد المتعلق ، و أنّ متعلق الأمر هو نفس الصوم و متعلق النهى هو التعبد بهذا الصوم ، لكنّ الروايات الوارده في صوم يوم عاشوراء تدلّ على مبغوضيه الصوم نفسه :

« عن عبد الله بن سنان قال : دخلت على أبي عبد الله عليه السلام يوم عاشوراء ودموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط ، فقلت : ممّ بكأؤك ؟ فقال :

أفى غفله أنت ! أما علمت أن الحسين - عليه السلام - أصيب فى مثل هذا اليوم ؟ فقلت : ما قولك فى صومه ؟ فقال لى : صمه من غير تبييت و أفطره من غير تشميت ، و لا تجعله يوم صوم كمالاً ، و ليكن إفطارك بعد صلاه العصر بساعه على شربه من ماء ، فإنه فى مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجاء عن آل رسول الله . الحديث « (١) .
لقد أمر عليه السلام بالإمساك بلائيه ، إذن ، لا عباديه لصوم عاشوراء .

و عن عبد الملك : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صوم تاسوعاء و عاشوراء من شهر المحرم ... ثم قال :

و أما يوم عاشورا ، فيوم اصيب فيه الحسين صريعاً بين أصحابه و أصحابه صرعى حوله ، أفصوم يكون فى ذلك اليوم ؟ كلاً و ربّ البيت الحرام ، ما هو يوم صوم ، و ما هو إلّا يوم حزن و مصيبه دخلت على أهل السماء و أهل الأرض و جميع المؤمنين ، و يوم فرح و سرور لابن مرجانه و آل زياد و أهل الشام ... فمن صام أو تبرّك به حشره الله مع آل زياد ... » (٢) .

و عن جعفر بن عيسى قال : « سألت الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء و ما يقول الناس فيه . فقال : عن صوم ابن مرجانه تسألنى ؟ ذلك يوم صامه الأدياء من آل زياد لقتل الحسين ، و هو يوم يتشاءم به آل محمّد و يتشاءم به أهل الاسلام ، و اليوم الذى يتشاءم به أهل الاسلام لا يصام و لا يتبرّك به ... » (٣) .

و عن عبيد بن زراره عن أبي عبد الله : « من صامه كان حظّه من صيام ذلك

ص: ٩٨

١-١) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٨ ، الباب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب ، الرقم : ٧ .

٢-٢) (و ٣) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٩ ، الباب ٢١ ، رقم ٢ و ٣ .

اليوم حظّ ابن مرجانه و آل زياد . قال قلت : و ما كان حظهم من ذلك اليوم ؟ قال :

□
النار . أعاذنا الله من النار و من عمل يقرب من النار ... « (١) .

فالأخبار صريحه بمبغوضيه صوم عاشوراء . فلا وجه لما ذكره الميرزا .

رأى المحقق العراقي

و أجاب المحقق العراقي عن الاستدلال بالعبادات المكروهه بوجهين :

الأول : إن صوم يوم عاشوراء مستحب ، و النهي عنه يدل على أقلية الثواب .

و الثاني : إن الأمر قد تعلّق بالصوم ، و النهي متعلّق بإيقاعه في هذا الظرف الخاص .

و هذا نصّ كلامه في العبادات المكروهه : نعم ، فيما لا بدل لها من العبادات ... فلا بدّ فيها إمّا من الحمل على أقلية الثواب و الرجحان أو صرف النهي عن ظاهره إلى إيقاع العباده في الأوقات المخصوصه ، نظير النهي عن إيقاع جوهر نفيس في مكان قدر ، بجعل المبغوض كينونه العباده في وقت كذا لا نفسها حتى لا ينافي المبغوضيه مع محبوبيه العمل و رجحانه المقوم لعباديته) . (٢) .

و فيه :

أما الأول ، فقد عرفت منافاته للنصوص .

و أمّا الثاني ، فإنّ الأمر و النهي كليهما واردان على هذه الحصّه من الصّوم أي الصّوم المقيّد بيوم عاشوراء ، فلا وجه لما ذكره . نعم ، لو كان متعلّق الأمر طبيعي الصّوم و متعلّق النهي هو الحصّه لتّم ما ذكره ، لكنّ الروايه جاءت أمره بصوم يوم عاشوراء ، و ناهيه عن صوم يوم عاشوراء .

ص: ٩٩

١-١) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٦١ ، الباب ٢١ ، رقم ٤ .

٢-٢) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٢٨ .

و أجاب السيد المحقق الفشاركي - على ما نقل عنه تلميذه الشيخ الحائري - :

بأن يقال برجحان الفعل من جهه أنه عباده ، و رجحان الترك من حيث انطباق عنوان راجح عليه ، و لكون رجحان الترك أشد من رجحان الفعل ، غلب جانب الكراهه و زال وصف الاستحباب ، و لكنّ الفعل لما كان مشتملاً على الجهه الراجحه لو أتى به يكون عباده ، إذ لا- يشترط في صيروره الفعل عبادهً وجود الأمر بل يكفي تحقق الجهه فيه على ما هو التحقيق ، فهذا الفعل مكروه فعلاً لكون تركه أرجح من فعله ، و إذا أتى به يقع عبادهً لاشتماله على الجهه .

إشكال الشيخ اليزدي

ثم أشكل عليه تلميذه المحقق فقال : و يشكل بأنّ العنوان الوجودي لا- يمكن أن ينطبق عليه العدم ، لأنّ معنى الانطباق هو الاتحاد في الوجود الخارجي ، و العدم ليس له وجود (1) .

نظر الأستاذ

فقال شيخنا الأستاذ : بأنّ كبرى كلام المستشكل تامه ، إذ الانطباق لا يتحقق إلّا مع الاتحاد ، و الاتحاد بين الوجود و العدم محال - و المسأله عقليه لا- ينفع فيها النقض بالأمثله العرفيه كما في كلام البعض - فما ذكره حق . لكنّ الإشكال في الصغرى ، فإنّ المجعول عنواناً في النصوص أمر عدمي مثل « عدم موافقه بنى اميّه » و لا محذور في اتّحاده مع ترك الصوم . و على الجمله ، فإنّ صوم عاشوراء مبغوض لموافقه لآل اميّه ، فيكون تركه مطلوباً من جهه انطباق عنوان عدم الموافقه معهم له . فالإشكال مندفع .

ص: ١٠٠

لكن يرد على السيد المحقق بعد أن يكون العنوان عدمياً : بأن الأمر العدمي لا- يتصور فيه المصلحه الموجبه للرجحان ، لأن المصالح امور وجوديه و الأمر الوجودي لا يقوم بالعدم و العدمي ، فالعنوان الأرجح إذا كان عدمياً فإنه لا يكون ذا مصلحه ، و من هنا تكون مطلوبيته بالعرض ، من جهة الحزازه في الوجود ، و إذا كان الوجود مبغوضاً كان تركه محبوباً بالمحوبيته العرضيه ، ولذا لا يكون ترك صوم عاشوراء مستحباً بل الفعل ذو حزازه ، فيكون تركه محبوباً ، و على هذا ، فلا مناص من القول بوجود حزازه في نفس الصوم ، و حينئذٍ ، لا يجتمع مع الرجحان و الاستحباب . هذا أولاً .

و ثانياً : إذا كان الفعل مستحباً و الترك كذلك و الترك أرجح ، فما هو الموجب لكراهه الفعل ؟ إنه لا موجب له إلا أرجحيته الترك ، و هذا موقوفٌ على أن يكون الأمر بالشىء مستلزماً للنهي عن ضده العام ، لكن هذا المبني باطل .

و ثالثاً : إنه لا مناسبه بين هذا الوجه و روايات المسأله ، فمقام الإثبات غير مساعدٍ له ، لأن النصوص واضحه الدلاله في مبغوضيته هذا الصوم و كونه مبغوضاً عن الله و موجباً لاستحقاق النار ، فكيف يصح الإتيان به عباده ؟

الجواب الثانى فى الدرر

ثم جاء فى (الدرر) : الثانى أن يقال : إن فعل الصوم راجح و تركه مرجوح ، و أرجح منه تحقق عنوان آخر لا يمكن أن يجتمع مع الصوم و يلازم عدمه ، و لئى كان الشارع عالماً بتلازم ذلك العنوان الأرجح مع عدم الصوم ، نهى عن الصوم للوصول إلى ذلك العنوان ، فالنهي عن هذا ليس إلا للإرشاد و لا يكون للكراهه ، إذ مجرد كون الضد أرجح لا يوجب تعلق النهى بضمه الآخر ، بناءً على عدم كون ترك الضد مقدمه كما هو التحقيق . و لعل السر في الاكتفاء بالنهي عن الصوم بدلاً

عن الأمر بذلك العنوان الأرجح، عدم إمكان إظهار استحباب بذلك العنوان . و مما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض بالواجبات التي تعرض عليها جهه الاستحباب ، كالصلاه في المسجد و نحوها .

و فيه

أولاً : إن هذه الكبرى - و إن كانت مسلمة - غير منطبقه هنا ، فإن الشارع قد بين ذلك العنوان و صرح بسبب النهي عن الصوم و هو المخالفه لبني اميه .

و ثانياً : إن النهي إذا حمل على الإرشاد ، بقي حكم الصوم على الاستحباب بلا كراهه ، و هذا ينافي النصوص المذكوره و غيرها ، و لفتاوى الفقهاء بكراهه هذا الصوم .

فما ذكره لا يتناسب مع النصوص و الفتاوى .

رأى الشيخ الأستاذ

و قد رأى شيخنا أن الأفضل هو النظر في النصوص و حلّ المشكل على أساس ذلك مع لحاظ الفتاوى ، فمن الفقهاء - كصاحب الحدائق - من يقول بالحرمة ، و منهم من يقول بالكراهه ، و منهم من يقول بالاستحباب، إمّا مطلقاً و إمّا على وجه الحزن كما عليه صاحب (الجواهر) .

أمّا القول بالحرمة فللروايه التاليه : « عن صوم يوم عاشوراء . فقال : صوم متروك بنزول شهر رمضان ، و المتروك بدعه » (1)

يعنى : إن هذا الصوم منسوخ بصوم شهر رمضان فهو غير مشروع .

و فيه :

أولاً : هذه الروايه ضعيفه سنداً .

ص: ١٠٢

و ثانياً : إن كونه متروكاً لا يدل على النسخ ، فقد يكون المراد متروكيه أصل الوجوب .

و ثالثاً : إن النسخ لا يتلائم مع الروايه عن الإمام الباقر و التي فيها صدور الأمر بصوم عاشوراء عن أمير المؤمنين عليه الصّلاه و السلام .

و اختار السيد الخوئي الاستحباب بلا كراهيه ، و طرح جميع ما دلّ على المنع بالإشكال في أسانيدھا ، و أمّا روايه عبد الله بن سنان ، فهي في مصباح المتهجد عن كتاب ابن سنان ، و نحن لا علم لنا بحال سند الشيخ إلى كتاب عبد الله بن سنان ... و لو كان سنده إليه صحيحاً لأورد الخبر في التهذيب و الاستبصار .

فتبقى روايات الاستحباب - كخبر عبد الله بن ميمون القداح و نحوه - بلا معارض (١) .

و قد ناقشه الأستاذ : بأنّ هذا الخبر أسنده الشيخ في المصباح إلى ابن سنان ، و لو لا ثبوت السند عنده لما أسنده إليه . هذا أولاً . و ثانياً : إنه قد عمل بهذه الروايه من لا يعمل بالأخبار الآحاد ، كابن إدريس و ابن زهره . و ثالثاً : إن للخبر سنداً معتبراً ، فهو عن عماد الدين المشهدى الطبرى - صاحب المزار - عن ابن الشيخ عن الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه عن الصدوق عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن سنان .

و تلخّص : وجود روايه معتبره مانعه ، و لعلّه لذا أفتى في رسالته العمليه بالكراهه ، و إنّ كان كتاب (مستند العروه) متأخراً عنها ... و ظهر وجود التعارض بين أخبار المسأله ، لأنّ بعضها يأمر و بعضها ينهى .

ص: ١٠٣

و أما القول بالاستحباب على وجه الحزن ، فقد ذهب إليه صاحب (الجواهر) (١) تبعاً للشيخ و ابن إدريس و المحقق ، جمعاً بين النصوص .

لكنّ هذا الوجه لا يصلح للجمع بل هو تبرّعى ... فالتعارض مستقر .

و مقتضى القاعده حمل الأخبار الآمره بالصّوم على التقيّه ، لكونها موافقهً لنصوص العامّه و فتاواهم ، كما لا يخفى على من يراجع (سنن الترمذى) و (المغنى لابن قدامه) (٢) و تبقى الناهيه بلا معارض . و دعوى الإجماع على الاستحباب - إن تمّت - لا تضرّ ، لكونه مدركيّاً ، فالأحوط وجوباً ترك صوم يوم عاشوراء .

القسم الثانى كالملاه فى الحمام :

اشاره

و أما القسم الثانى من العبادات المكروهه كالملاه فى الحمام :

رأى صاحب الكفايه

فقد أجاب فى (الكفايه) (٣) بوجهين :

الأول : إن وجه النهى فيه يمكن أن يكون ما ذكر فى القسم الأول طابق النعل بالنعل .

و حاصل ذلك : أن من النهى عن الصّلاه فى الحمام مع الأمر بها ، يستكشف انطباق عنوانٍ على ترك الصّلاه فى الحمام أو ملازمه لتركها فيه يجعله - أى الترك - أرجح من الفعل .

الثانى : إنّ الأمر بالصّلاه دالٌّ على الوجوب ، و النهى عن الصّلاه فى الحمام تنزيهى لا- تحريمى ، و لئلا كان الأمر بها ملازماً للترخيص العقلى فى تطبيق الصّلاه

ص: ١٠٤

١-١) جواهر الكلام ١٧ / ١٠٥ .

٢-٢) المغنى فى الفقه الحنبلى ٣ / ١٣٣ .

٣-٣) كفايه الاصول : ١٦٤ .

على أيّ حصّه منها بمقتضى الإطلاق في « صلّ » ، كانت الصّلاه في الحّمّام مصداقاً للصّلاه الواجبه ، إلّا أنّ النهى عن هذه الصّلاه يفيد مرجوحيه تطبيق الطبيعه على هذه الحصّه ، كما أنّ الأمر بتطبيقها على حصّه الكون في المسجد يفيد الرجحان و المحبوبيّه ، و ذلك ، لأنّ الطبيعه المأمور بها في حدّ نفسها إذا كانت مع تشخيص لا يكون له شدّه الملاءمه و لا عدم الملاءمه ، يكون لها مقدار من المصلحه و المزيه ، كالصّلاه في الدار مثلاً ، و تزداد تلك المزيه فيما لو كان تشخيصها بماله شدّه الملاءمه ، و تنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمه ، و لذلك ينقص ثوابها تارةً و يزيد اخرى ، و يكون النهى فيه لحدوث نقصانٍ في مزيّتها فيه إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد و يكون أكثر ثواباً منه ، و ليكن هذا مراد من قال إن الكراهه في العباده بمعنى أنها تكون أقلّ ثواباً .

هذا ، و قد وافق شيخنا على هذين الجوابين .

القسم الثالث كالصلاه في موضع التهمه :

اشاره

و أمّا القسم الثالث من العبادات المكروهه ، كالصّلاه في مواضع التهمه :

رأى صاحب الكفاه

فقد أجاب في (الكفاهيه) : بأنّ حال هذا القسم حال القسم الثاني ، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل ، حيث أنه بالدقّه يرجع إليه ، إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلّا من مخصّصات و مشخصاته التي تختلف الطبيعه المأمور بها في المزيه زيادهً و نقيصهً بحسب اختلافها في الملاءمه كما عرفت . و حاصل ذلك هو كون النهى إرشاداً إلى أقلّيه الثواب كما تقدّم (١) .

ص: ١٠٥

وقد أجاب الميرزا (١) عن هذا القسم - و القسم السابق - بما حاصله : إن العباده على القول بالامتناع و إن كانت منهيًا عنها إلّا أن النهى عن حصّه خاصّه لا يوجب تقييد المأمور به بغيرها ما لم يكن تحريميًا أو كان مسوقاً لبيان المانعيه ...

و من المعلوم أنّ النهى هنا مولوى تنزيهى لا- تحريمى ، و لا هو إرشاد إلى بيان المانعيه ، و هو لا ينافى رخصه تطبيق المأمور به على تلك الحصّه ، غايه الأمر ، يكون هذا التطبيق مرجوحاً ، فكان الأمر بطبيعته الصّلاه متعلّقاً بصرف وجودها ، و النهى التنزيهى متعلّقاً بحصّه خاصّه من حصصها ، و لمّا كان تنزيهياً فهو متضمّن للترخيص فى هذا التطبيق ، إلّا أنّه يكون مرجوحاً بالإضافة إلى غير هذه الحصّه .

هذا ، و قد وافقه تلميذه المحقق فى (المحاضرات) و سكت عليه فى هامش (الأجود) .

إشكال الأستاذ

و لكنّ قد أشكل عليه شيخنا : بأن الميرزا قد اعترف فى كلامه بوجود التضادّ بين الأمر الوجوبى و النهى التنزيهى ، فيتوجّه عليه أن الضدّين متقابلان ، فلا يجتمعان ، و لا يكون أحدهما مصداقاً للآخر ... و إذا كانت الطبيعه متعلّقه للأمر و الحصّه منها متعلّقه للنهى و كلّ حصّه مصداق للطبيعته ، كان اللّازم كون أحد الضدّين مصداقاً للآخر ، و هو محال .

فالحق مع القائلين بأنّ هذا النهى ليس مولوياً ، بل هو إرشاد إلى أقلّيه الثواب .

ص: ١٠٦

و خلاصه البحث

أما فى القسم الأول ، فالمختار إسقاط الأخبار الدالّة على استحباب صوم عاشوراء ، لموافقها للعامّة . و فى النوافل المبتدئه جواب الشيخ و(الكفايه) هو الصحيح .

و أما فى القسمين الثانى و الثالث ، فالمختار حمل النهى على الإرشاد إلى أقلّيه الثواب .

هذا تمام الكلام فى العبادات المكروهه .

الدليل الآخر للقول بالجواز

و ذكر فى (الكفايه) عن القائلين بالجواز مسأله ما لو أمر بخياطه الثوب و نهى عن الكون فى ملك الغير ... و قد تقدّم الكلام عليه فى البحث مع السيد البروجردى ، فلا نعيد .

ص: ١٠٧

إشاره

إن المكلف قد لا يكون مضطراً إلى الكون في ملك الغير بلا إذنٍ منه ، وقد يكون مضطراً إلى ذلك ، فإن لم يكن مضطراً و أراد الصلاه هناك ، فإمّا له مندوحوه و إمّا لا ، فعلى الأول يندرج في مسأله جواز الاجتماع و الامتناع ، و على الثاني كذلك و إن قيل بكونه من صغريات باب التزاحم .

و الحاصل : إنه في صوره عدم الاضطرار مطلقاً ، يدور حكم الصيلاه في ملك الغير مدار وحده المتعلق و تعدده ، على التفصيل المتقدم .

و قد يكون مضطراً إلى التصرف أو الكون في ملك الغير ، كما لو حبس هناك ، و لا يمكنه الصيلاه في خارجه ، و هنا أيضاً صورتان ، لأن هذا الاضطرار قد يكون بسوء الاختيار من المكلف و قد لا يكون ... و الكلام الآن في صورته الثانيه .

حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار و لا يمكنه الخروج

إشاره

أمّا على القول بجواز الاجتماع ، فالحكم واضح ، لأنّ تصرفه في ملك الغير حاصل بالاضطرار فلا حرمه ، و الصيلاه كانت صحيحه في حال عدم الاضطرار ، فهي صحيحه في حال الاضطرار بالأولويه .

إنما الإشكال في الحكم بناءً على القول بالامتناع ، و المشهور هو الصحه ، و الميرزا على البطلان .

دليل المشهور

و دليل القول المشهور هو أنه في هذا الفرض يسقط النهي شرعاً و عقلاً .

أمّا عقلاً ، فلأن النهي حينئذٍ تكليفٌ بما لا يطاق .

و أما شرعاً ، فلحديث الرفع ، لأنّ الرفع بالنسبه إلى الاضطرار و الإكراه و النسيان واقعى - و إنّ كان بالنسبه إلى الجهل ظاهرياً
لثنا يلزم التصويب - فالتكليف مرفوع واقعاً عن المكلف المضطر ، و إذا سقط النهى بقى الأمر بالصلاه على إطلاقه بلا مانع .

و بعباره اخرى : إطلاق الأمر بالصلاه بدلى ، و إطلاق النهى عن الغصب شمولى ، لكنّه قاصر عن الشمول لمورد الاضطرار ،
فيبقى الإطلاق البدلى للأمر مع حكم العقل بالترخيص فى تطبيقه ، و تكون الصلاه صحيحه .

دليل الميرزا

□
و يقول الميرزا رحمه الله (١) : بأنّ تقييد متعلّق الأمر - كالصلاه - بالقيد العدمى يكون على ثلاثة أنحاء :

الأول : التقييد الحاصل ممّا يكون إرشاداً إلى المانعيه ، كتقييدها بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه ، فإن معنى ذلك أن ما لا
يؤكل لحمه مانع عن صحّه الصلاه ، فصحّتها مشروطه بعدمه ... و هذا التقييد واقعى ، فلو صلّى فيما لا يؤكل لحمه عن جهل أو
اضطرار أو نسيانٍ بطلت ، إلّا إذا قام دليل آخر على الصحّه ... إذن ، حديث الرفع لا يرفع الحكم الوضعى فى حال الاضطرار ...
إلّا إذا قام دليل آخر .

الثانى : التقييد الحاصل من التزاحم بين المأمور به و المنهى عنه مع كون النهى أهم ، كأنّ تقييد الصلاه بعدم المنهى عنه ، فلو
أتى بها مع المنهى عنه عامداً مختاراً بطلت إلّا على القول بالترتب أو الإتيان بها بقصد الملاك بناءً على إنكاره ...

أمّا لو اضطّر إلى الإتيان بها بالمنهى عنه ، فإن النهى يسقط و تصحّ الصلاه .

الثالث : التقييد الحاصل من النهى النفسى ، كالأمر بالصلاه و تقييدها بعدم

ص: ١٠٩

كونها في المغصوب ، للنهي النفسي عن الغضب ... فإنّ هذا النهى يقيّد الإطلاق البدلى في الأمر بالصّلاه بغير هذه الحصّه .
و ما نحن فيه من هذا القسم .

إنما الكلام في أنّه : هل حرمة التصرّف في مال الغير هي العله لتقييد الصّلاه بغير المغصوب ، أو أنه لا عليّه و معلوليه بينها و بين التقييد ؟

إن كان الأوّل ، فالحق مع المشهور ، لأنّه في حال الاضطرار ترتفع الحرمة و المفروض كونها العله للتقييد ، فإذا انتفت انتفى المعلول ، و بقي الأمر على إطلاقه .

لكنّ الميرزا يرى أنّ لا-عليه ، و نتيجه ذلك أن الحرمة إذا ارتفعت على أثر الاضطرار ، بقي التقييد على حاله و يكون الأمر بالصلاه مقتيداً بعدم وقوعها في المغصوب ، فلو صلّى فيه لم يأت بمصداق المأمور به ، فهي باطله .

و وجه عدم العليّه عنده هو : إنّ منشأ هذا التقييد هو التضادّ بين الوجوب و الحرمة ، و حينئذٍ تكون الحرمة ملازمه لعدم الوجوب ، و ليس بين الضدّين عليّه و معلوليّه لا-وجوداً و لا-عدمًا ، فالطوليّه بين الحرمة و التقييد مستحيله ، و ليس ارتفاع الحرمة علّه لارتفاع التقييد .

الإشكال على الميرزا

وقد أورد على الميرزا : بأنّه و إنّ لم يكن اختلافٌ في المرتبه بين الحرمة و التقييد ، لكنّ الكاشف - في مقام الإثبات - عن التقييد ليس إلّا الحرمة ، فقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم : « لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه » (١) كما يدلّ بالمطابقه على الحكم الشرعي ، يدلّ بالالتزام على عدم وجوب الصلاه

ص: ١١٠

فى الدار المغصوبه ، فكان تقيد الأمر بها بغير هذا المورد مدلولاً التزامياً لهذه الحرمة ، و الدلاله الالتزاميه معلوله للمطابقيه ، فإذا سقطت سقطت الالتزاميه .

و الحاصل : إنه و إن لم تكن طوئيه بين المدلولين - أى الحرمة و التقيد - لكنّها بين الدالّين موجوده ، فإذا سقط دليل حرمة الغضب بسبب الاضطرار ، انتفت الدلاله على التقيد ، و بقى دليل الوجوب شاملاً للمورد بإطلاقه ، و يتم رأى المشهور .

نظر الأستاذ

و قد دفع الأستاذ هذا الإشكال : بأنّه مبنى على تبعيّة الدلاله الالتزاميه للمطابقيه فى الحجّيه - كما هو الصحيح - لكنّ الميرزا غير قائل بذلك ... إذن ، لا بدّ من نقد كلامه من طريق آخر فنقول :

إن حاصل كلامه فى الدوره الثانيه كون النهى علّه للحرمة و لتقيد الأمر معاً ، و حينئذٍ يرد عليه : بأنّ لا بقاء للنهى فى حال الاضطرار ، و إذا ارتفع انتفى التقيد ، لفرض كونه معلولاً للنهى ، فيثبت رأى المشهور .

و لكنّ المهمّ هو كلامه فى الدوره الاولى (1) إذ قال بأنّ العلّه للنهى و التقيد هي الملاك ، و من الواضح أنّ الاضطرار يرفع النهى ، أمّا الملاك فلا ، لأنه لا يغيّر المصالح و المفاسد ، و إذا كان الملاك باقياً بقى التقيد و إن انتفت الحرمة بالاضطرار .

و يردّه : إنّ الكاشف عن التقيد لا بدّ و أنّ يكون الملاك البالغ إلى حدّ الغرضيه للمولى حتّى يؤثّر فى الحرمة و التقيد ، و أمّا صرف وجود الملاك فلا يترتب عليه ذلك الأثر ، و على هذا ، ففى صوره الاضطرار - حيث تكون

ص: ١١١

المفسده مزاحمة بالمصلحه كما فى مورد أكل الميتة مثلاً للضرورة - لا تكون تلك المفسده متعلقه لغرض المولى ، فلا تصلح لأن تكون منشأً للتقييد... فالحق مع المشهور .

حكم صلاه المضطر لا بسوء الاختيار

نعم ، فى خصوص الصلاه بحث من جهه اخرى ، و ذلك أنه بناءً على وجوب الصلاه على المضطر غير المتمكن من الخروج فى جميع الوقت ، و صحه صلاته ، فهل الواجب الإتيان بها صلاه اختيارية تامه الأجزاء و الشرائط ، أو يصلى إيماءً بدلاً عن الركوع و السجود ؟

قولان ، قال بالأول صاحب (الجواهر) و تبعه الميرزا (1). و بالثانى : بعض مشايخ صاحب (الجواهر) قدس سرهم .

و قد استدلل للثانى : بأن الركوع و السجود يستلزم الحركة ، و هى تصرف فى ملك الغير ، فليات بالصلاه بالإيماء لئلا يلزم التصرف الزائد .

لأول : بأن من يكون فى ملك الغير لا- ينفك عن وضع من الأوضاع ، و الغصب صادق على كل الأوضاع و فى كل آن من الآتات ، و اختلاف الأوضاع - بأن يركع أو يسجد مثلاً - لا يعتبر زياده فى التصرف حتى تكون معصية إضافية .

و قد فضّل الشيخ الأستاذ فى هذا المقام فقال : بأن مقتضى القاعده الأولى هو الصلاه الإيمائية ، لأن تبدل الأوضاع يستلزم الحركة بالضرورة و هى أمر زائد ، على أن فى السجود اعتماداً على الأرض و هو تصرف زائد . لكن مقتضى القواعد الثانويه من رفع العسر و الحرج و سهوله الشريعة و سماحتها هو ارتفاع الحرمه عن هذا القدر من التصرف لمن اضطر بالصلاه فى المكان المغصوب كالمحبوس

ص: ١١٢

فيه ... و هذا هو الجواب الثانى لصاحب (الجواهر) (١) و هو الصحيح .

غير أنّ مقتضى القاعده هو التفصيل على المبنى فى العسر و الحرج ، فإنه بناءً على المختار من كونهما شخصيين لا نوعيين ، يختلف الحكم باختلاف الأشخاص ، فمن كان متمكناً من البقاء على حالٍ واحدهٍ زمنياً طويلاً ، فهذا لا يجوز له أن يصلّى صلاه المختار ، بل يصلّى ايماً .

هذا كلّه فيمن لا يمكنه الخروج عن المكان المغصوب أصلاً .

حكمه مع التمكن من الخروج

و أمّا المتمكّن من الخروج ، فتارةً : هو متمكّن من الأوّل من الإتيان بالصّلاه كامله فى خارجه ، فلا ريب فى وجوب ذلك و الإتيان بها فى المكان المباح ، فلو عصى و بقى فى ملك الغير و صلّى هناك ، كانت صلاه باطله على القول بالامتناع ، و صحيحه على القول بالجواز مع العصيان .

و اخرى : هو متمكّن من الخروج فى بعض الوقت ، فلو صلّى هناك فى الوقت المضطرّ إلى الكون فيه ، جاء الخلاف المذكور سابقاً من أنّ الركوع و السجود منه يعتبر تصرفاً زائداً فتبطل أو لا ؟ فعلى القول بالعدم و أنّه تبدّل وضع بوضع فالصّلاه صحيحه ، لكونه مضطراً إلى التصرف فلا- نهى ، فلا- مانع عن إطلاق الدليل الأمر بالصّلاه و إنّ كان قادراً على الخروج فى الساعه الآتية حسب الفرض .

و على قول الميرزا : هذه الصّلاه باطله ، لفرض التمكن من صلاه تامّه ... و هذا هو المختار عندنا ، لعدم انطباق القاعده الثانويه هنا ، لأن المفروض تمكّنه بعد ساعه من أدائها فى مكان مباح تامّه الأجزاء و الشرائط ، فما ذهب إليه السيد الخوئى من صحّه صلاته هذه حتى بناءً على الامتناع مخدوش .

ص: ١١٣

و ثالثه : إنه متمكن من الخروج لكن في آخر الوقت ، بحيث لا يمكنه القيام بصلاه المختار في الخارج ، فيدور أمره بين الصلاه التامه في المكان المغصوب و غير التامه في خارجه .

أما على مسلك الميرزا ، فيأتي بها في حال الخروج إيماءً ، و كذا على مسلك صاحب (الجواهر) ، و قد وافقهم السيد الخوئي في هذه الصوره ، لأن السجود تصرّف زائد - لكونه اعتماداً على الأرض - فيومي بدله ، و الركوع مستلزم للحركه في ملك الغير و هي تصرّف ، فيكون مورداً للتزاحم بين الأمر و النهي ، و لا ريب في تقدم النهي فليس له أن يركع الركوع الاختياري .

فأشكل عليه شيخنا : بأنكم في الصوره السابقه قلتم بجواز الركوع و السجود الاختياريين لكونه مضطراً ، فما الفرق بين هذه و تلك ؟

إن الأحكام العقليه لا- تقبل التخصيص ، و القاعده الأوليه تقتضى المنع عن كلّ تصرّف في ملك الغير ، و إذا كان السجود اعتماداً على الأرض فهو في كلتا صورتين ، و الركوع إن كان حركهً ، و الحركه تصرّف ، فهو في كليهما كذلك ، فلا وجه للفرق في حكم الركوع و السجود ، نعم ، بينهما فرق من حيث أنه في تلك الصوره كان باقياً في ملك الغير - مع قدرته على الخروج - فهو عاصٍ ، و في هذه الصوره تصدر منه معصيتان ، لأن خروجه من المكان تصرّف آخر ، لكن زياده المعصيه كذلك لا أثر لها في حكم الركوع و السجود ، و قد عرفت عدم الفرق بالنسبه إليهما .

و على الجملة ، فالصحيح بناءً على الامتناع و بحسب القاعده الأوليه هو البطلان ، لكن القاعده الثانويه تقتضى الصحه و جواز الإتيان بصلاه المختار .

هذا كله ، فيما لو لم يكن اضطراره إلى التصرّف في مال الغير بسوء الاختيار .

أما لو كان هو السبب في هذا الاضطرار ، قال في (الكفاية) (١) :

إنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطرَّ إليه بسوء اختياره ، مما ينحصر به التخلُّص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبه فيما إذا توسَّطها بالاختيار ، في كونه منهيًّا عنه أو مأموراً به ، مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه ، فيه أقوال ، هذا على الامتناع .

و أما على القول بالجواز ، فعن أبي هاشم أنه مأمور به و منهي عنه ، و اختاره الفاضل القمي ناسباً له إلى أكثر المتأخرين و ظاهر الفقهاء .

و الحق : أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه و عصيانه له بسوء الاختيار ، و لا يكاد يكون مأموراً به كما إذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به ...

الأقوال في هذه الصورة

و الحاصل : أن في حكم هذا الاضطرار خمسة أقوال ، ذكرها صاحب (الكفاية) و تكلم عليها ، و أثبت مختاره في المسألة ، و إليك البيان بقدر الحاجة :

القول الأول : إن خروجه من هذا المكان حرام شرعاً ، لأنه تصرف في ملك الغير .

و فيه : إنَّ الكون فيه أيضاً حرام شرعاً ، فلو حرم عليه الخروج ، لزم حكم الشارع بالمتناقضين .

القول الثاني : إن الخروج واجب و حرام ، و كلاهما الحكمين فعلى . أمّا وجوب الخروج ، فلأنه تخلُّص من الغضب ، و هو واجب بنفسه أو مقدمه لو اجب هو

ص: ١١٥

الكون في خارج ملك الغير ، و أمّا حرمة الخروج ، فلأنه تصرّف ... و قد تقرّر أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً و خطاباً (١).

و فيه : أن كلتا المقدمتين غير صحيح . أمّا وجوب التخلّص من الحرام ، فأوّل الكلام ، لأنّ الأدلّه أفادت حرمة الغضب ، أمّا وجوب تخليه المكان المغصوب فيحتاج إلى دليل ، نظير شرب الخمر ، فإنه حرام لا أن تركه واجب . و أمّا صحّحه تكليف هذا المكلف فكذلك ، لأن الحاكم في المسأله هو العقل ، و هو يرى امتناع أو قبح توجه الخطاب إلى العاجز عن الامتثال ، فمن ألقى نفسه من شاهق كيف يخاطب في حال سقوطه بالكفّ عن السقوط و حفظ النفس و هو غير قادر ؟

و على الجملة ، فإنّ المقتضى للحكم بالوجوب هو المصلحه الملزمه ، و للحكم بالحرمة هو المفسده كذلك ، فكيف يجتمعان في الشيء الواحد في الآن الواحد ؟

القول الثالث : إنّ الخروج واجب بالوجوب الفعلي ، و هو حرام لكن بالنهي السابق ، وعليه صاحب (الفصول) (٢) ... و الوجه في ذلك هو : إنه كان قد تعلّق النهي - قبل الدخول - بالخروج ، لأنه أحد التصرفات المنهية عنها في مال الغير بدون إذنه ، إلّا أن هذا النهي قد سقط بعد الدخول ، و هو الآن مأمور بالخروج و تخليه المكان ، و هو وجوب فعليّ نفسى أو غيرى مقدمه للكون في خارج ملك الغير .

و فيه : أمّا الوجوب النفسى ، فممنوع لعدم الدليل على وجوب تخليه

ص: ١١٦

١ - ١) هذا أحد الأنظار الثلاثة في المسأله ، و هذا هو مبنى رأى أبى هاشم الجبائى المذكور ، فيصحّ خطابه و عقابه ، و قال جماعه : لا يصحّ خطابه و عقابه ، و قال آخرون : لا يصحّ خطابه و يصحّ عقابه و هو الحق .

٢ - ٢) الفصول الغرويّه : ١٣٧ .

الغضب . و أمّا الوجوب المقدمى ، فموقوفٌ على وجوب المقدمه شرعاً و هو أول الكلام ، و على وجوب الكون فى خارج ملك الغير ، و لا دليل عليه كما تقدّم .

هذا بالنسبه إلى وجوب الخروج .

و أمّا ما ذكره من شمول دليل النهى عن التصرف فى مال الغير للتصرف الخروجى قبل الدخول فى ملك الغير ، ففيه : إنّ النهى عن الشىء لا يكون إلّا عن مفسدهٍ فيه غير مزاحمه بمصلحهٍ ، لكنّ مفسده التصرف الخروجى قبل الدخول مزاحمه بالمصلحه الملزمه المترتبه على الخروج من ملك الغير بعد الدخول فيه ... و سبق النهى عن التصرف الخروجى على الأمر بالخروج من ملك الغير لا يرفع مشكله اجتماع المتناقضين .

القول الرابع : ما اختاره الشيخ قدّس سره ، من أنّ الخروج واجب بالوجوب الشرعى ، و القول بكون جميع أنحاء التصرف حراماً قبل الدخول ممنوع .

و اختار الميرزا هذا القول و جعل يردّ على رأى صاحب (الكفايه) و هو :

القول الخامس : و هو أنّ الخروج منهى عنه بالنهى السابق ، لكنّ هذا النهى قد سقط بحدوث الاضطرار إليه ، فيكون الخروج معصيةً للنهى السابق ، لكنّه لازم بحكم العقل من باب الأخذ بأقل المحذورين ... أمّا كونه معصيةً ، فلأنّ الاضطرار - و إنّ أسقط الخطاب - لا يرفع استحقاق العقاب ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً .

ردّ الميرزا على الكفايه :

قال : إنّ المقام يندرج فى كبرى قاعده وجوب ردّ المال إلى مالكه ، و لا ربط له بقاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار من جهه العقاب أو الخطاب أو

العقاب فقط (قال) نعم ، بناءً على دخول المقام فى ذيل كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار ، فالحق ما اختاره صاحب (الكفايه) . فلنا دعويان

(ثم قال) بعد إبطال سائر الأقوال فى الدعوى الاولى : « أما الدعوى الثانيه - أعنى بها دعوى عدم دخول المقام فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار ، فيدلّ عليها امور » . فذكر أربعة امور هذا ملخصها :

الأول : إن ما يكون داخلاً فى موضوع كبرى تلك القاعده ، لا بدّ من أن يكون قد عرضه الامتناع ، و أن يكون ذلك مستنداً إلى اختيار المكلف ، كأن يترك السير إلى الحج ، و الخروج من الدار المغصوبه ليس كذلك ، بل هو مقدور له بعد دخوله فيها .

و الثانى : إن محلّ الكلام فى تلك القاعده إنما هو ما إذا كان ملاك الحكم مطلقاً ، سواء وجدت مقدّمته الإعداديه أم لم توجد ، و كان الحكم بنفسه مشروطاً بمجىء زمان متعلّقه ، كخطاب الحج ، فإنّه واجب متوقف على طى الطريق ، فإن ترك امتنع الحج و كان امتناعه بالاختيار ، لكنّ ملاك هذا الحكم قبل السفر تام ، فعلى القول بإمكان الواجب المعلق ، يكون الوجوب فعلياً قبل أشهر الحج و الواجب استقبالى و موضوعه الاستطاعه ، و على القول بامتناعه - وعليه الميرزا - يكون الملاك تاماً بتحقيق الاستطاعه ، فمن ترك المسير إلى الحج بعدها يستحق العقاب على تركه و إن امتنع عليه الفعل فى وقته ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار (قال) : و هذا بخلاف المقام ، فإن التصرف بالدخول من المقدمات التى لها دخل فى تحقق القدره على الخروج و تحقق ملاك الحكم فيه ، فإن الداخلى هو الذى يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره ، و إذا كان كذلك امتنع كون الخروج داخلاً فى موضوع تلك القاعده .

الثالث : إنه على مختار صاحب (الكفايه) من أن الخروج من الدار المغصوبه هو بحكم العقل ، من باب الأخذ بأخف المحذورين ، يكون هذا الحكم العقلي كاشفاً عن إمكان الخروج ، فكيف يمكن أن يكون الخروج من صغريات تلك القاعده ؟

الرابع : إن ما نحن فيه و مورد القاعده متعاكسان ، لأن موردها ما إذا تحققت المقدمه ثبت الخطاب و كان فعلياً ، كما فى الحج ، فإنه إذا سافر و أدرك يوم عرفه صار الحكم بوجوب الحج فعلياً ، فلو ترك انطبقت القاعده ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنه إذ وجدت المقدمه - و أعنى بها الدخول - يسقط الخطاب بترك الخروج ، أى النهى السابق عن التصرف الخروجى بعد الدخول .

(قال) فتبين من هذه الأدله بطلان دخول المقام تحت قاعده : الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، فلا مناص عن الالتزام بكونه داخلاً تحت قاعده وجوب ردّ مال الغير إلى مالكه ، و الخروج بما أنه محقق لذلك يكون واجباً (1) .

إشكال الأستاذ

و بالتأمل فى الامور المذكوره يظهر أنّ وجهه النظر فى ثلاثه منها إلى إنكار صغرى قاعده الامتناع ، إلا أنه قد وقعت الغفله عن نكته هى : إنّ الامتناع عن الانبعاث أو الانزجار قد يكون عقلياً ، كما أنه قد يكون تكوينياً و قد يكون شرعياً ، و امتناع انزجار المكلف فيما نحن فيه عقلى ، و إلا فإنه بعد الدخول فى ملك الغير متمكّن من الخروج تكويناً ، كما أنه لا امتناع للانزجار شرعاً ، لأنّ الشارع ليس له هنا أمر و لا نهى - كما عليه صاحب (الكفايه) - بل الحاكم بالخروج و الناهى عن البقاء هو العقل ، فإنه يلزمه بالخروج لكونه أخفّ المحذورين ، فقد وقع هذا

ص: ١١٩

المكلف في الامتناع لكن بسوء اختياره و عصيانه للنهي السابق ، فالصغرى للقاعده متحققه ، لأن موضوعها غير منحصر بالامتناع التكويني ليتوجه الامور المذكوره .

و يبقى الأمر الثاني منها و هو اعتبار وجود الملاك للحكم ، سواء وجدت المقدمه أو لا ، لكن ما نحن فيه ليس كذلك ، لأن الحكم بالخروج قبل الدخول غير معقول ، و أما بعده ، فلا يوجد حكم شرعى بالخروج ، إذ المفروض أنه ملزم به بحكم العقل ، و إذ لا حكم و لا ملاك له ، فلا يكون المورد من موارد قاعده الامتناع .

و الجواب عن هذا هو :

أما إنكاره الملاك ، ففيه : إنّ الخروج من ملك الغير تصرف فيه ، فهو مبغوض و ذو مفسده بلا ريب ، سواء دخل أو لا ، نعم ، مفسده الخروج كذلك أقل من مفسده البقاء ، فكانت أقلّيه المفسده هي المنشأ للأبدية العقلية .

و أما عدم معقوليه الخطاب بالخروج قبل الدخول ، ففيه : إنّ ذلك غير معقول لو كان بعنوان « اخرج » و نحوه ، لكن النهى ليس كذلك ، بل هو متعلق بجميع أنحاء التصرف في ملك الغير ، و هذا صحيح بلا ريب ، و التصرف الخروجي بعد الدخول أحد المصاديق له ، فلا موضوعيه للخروج ، بل إنه مأمور به و منهى عن البقاء لكونه أحد مصاديق الغصب .

و القول بعدم معقوليه الحكم بالخروج قبل الدخول لكونه غير مقدور للمكلف ، يرده : أنه مقدور له بالواسطه ، و هذا كافٍ لمعقوليه الخطاب ، فإنّ هذا المكلف قادر على ترك التصرف الخروجي بترك الدخول في ملك الغير ...

فالخطاب بالنهى عن هذا التصرف معقول .

و تلخص : عدم تماميه شيء من وجوه الميرزا رحمه الله ، بل المورد من

موارد قاعده الامتناع ، وقد اعترف بأنه إذا كان مورداً لها فالحق مع صاحب (الكفايه) ، فالمكلف ملزم بالخروج عقلاً ، و هو مستحق للعقاب لقاعده الامتناع .

نظريه للسيد البروجردى تبعاً لصاحب الجواهر

و تبقى نظريه : بأن هذا المتوسط فى ملك الغير بسوء اختياره ، إن ندم من عمله و تاب فإن تصرفه الخروجى حينئذ ليس مبعوضاً معاقباً عليه ، لأن التائب من الذنب كمن لا- ذنب له ، ذكرها السيد البروجردى و قال : و قد أشار إلى هذا المعنى صاحب (الجواهر) . و لا يخلو عن وجه قوى (١) .

قال الأستاذ

قد ذكر صاحب (الجواهر) هذا الاحتمال فى مبحث مكان المصلى و لم يوافق عليه ، و الحق معه ، لأن التوبه ترفع العقاب بلا إشكال ، و لكن استحقاق العقاب بالمعصيه كترتب بعض الآثار الوضعيه باقٍ و لا يرتفع بالتوبه ، بل العقل يرى الاستحقاق و لذا يقال : عصى و استحق العقاب لكن الله لم يعاقبه لأنه تاب ...

□
إذن ، لا مانع من انطباق القاعده العقليه ، إلا أن الله بفضلله و كرمه و رحمته لا يعاقب بعد التوبه .

و هذا تمام الكلام فى حكم الاضطرار .

حكم صلاه المضطر بسوء الاختيار

و أما صلاه المضطر بسوء الاختيار ، الذى وجب عليه الخروج ، إمّا أخذاً بأخف المحذورين كما عليه الشيخ و صاحب (الكفايه) ، و إمّا امتثالاً للحكم الشرعى بوجوب الخروج من باب رد مال الغير إلى مالكه ... فلها صور :

الصوره الاولى : أن يكون الوقت ضيقاً بحيث لا يمكنه الصلاه فى خارج

ص: ١٢١

المكان ، لا الاختياريه و لا الاضطراريه ، فعلى القول بجواز الاجتماع ، يأتي بالاضطراريه في حال الخروج ، و هي صحيحه بلا كلام ، لكون التركيب انضمامياً ، غير أنها تتصف بالقبح الفاعلي ، لكون الاضطرار بسوء اختيارٍ منه ، لكن مقتضى القول بوجوب الخروج من باب ردّ المال إلى صاحبه هو عدم الاقتران بذلك .

و أما على القول بالامتناع :

فإن قلنا : بعدم شمول قاعده الامتناع للمقام و أنه من صغريات وجوب ردّ المال إلى مالكه ، كانت الصلاه صحيحه - و إن كان التركيب اتحادياً - لأنّ المفروض بناءً على هذا القول وجوب الخروج بحكم الشارع و لا نهى عن هذا التصرف أصلاً .

و إن قلنا : بأن الخروج منهى عنه بالنهي السابق ، لكونه تصرفاً في مال الغير ، لكن الأجزاء الصّلاه لا يصدق عليها عنوان التصرف عرفاً ، فهي صحيحه كذلك .

و إن قلنا : بحرمه التصرف الخروجي ، و أنّ الأجزاء في هذه الصلاه الاضطراريه يصدق عليها عنوان الغصب ... كانت باطله ، لأنّ المفروض تحقق التركيب الاتحادي بين الغصب و الصّلاه ، فتكون التصرفات الصّلاه منهياً عنها ، و المنهى عنه لا يصلح للمقربيه ... نعم ، بناءً على القاعده الثانويه ، من أن الصلاه لا تسقط بحالٍ و نحو ذلك ، يحكم بصحتها .

الصوره الثانيه : أن يتمكن من الصلاه الاضطراريه خارج المكان . فعلى مسلك الشيخ و الميرزا ، يصلّي كذلك في حال الخروج و تكون صحيحه ، لأنّ المفروض وجوب الخروج عليه شرعاً فهو ممتثلٌ للحكم الشرعي ، و إطلاق الأمر بالصّلاه شامل لها ، فالمقتضى للصّلاه موجود و المانع مفقود .

و أما على القول بالامتناع و أن هذا الخروج منهى عنه بالنهي السابق ، لكونه

نحواً من أنحاء التصرف في مال الغير وقد اضطرَّ إليه بسوء اختياره ، فالتفصيل المتقدم ، من صدق عنوان الغصب على أجزاء الصَّيْلَة الإيمائية و عدم صدقه ، و المفروض هو الأتحاد بين الأجزاء و الغصب بناءً على الصَّيْلَة ... فإن صدق و غلب جانب النهي فالصَّيْلَة باطله ... بل عليه أن يخرج و يصلَّى الصَّيْلَة الاضطراريه في خارج المكان المغصوب ... و في هذا الفرض ، لا تصل النوبه إلى القاعده الثانويه ... و أمّا مع عدم صدق عنوان الغصب ، فالصَّلاه صحيحه و إن كان متمكناً منها في الخارج .

الصوره الثالثه : أن يتمكّن من الصَّيْلَة الاختياريه في خارج المكان ، فهى باطله فيه على جميع الأقوال . أمّا على القول بالجواز و التركيب الانضمامي ، فلأنّه إن أراد الصَّيْلَة في المكان المغصوب فلا يجوز له إلّا الاضطراريه في حال الخروج ، و مثل هذه الصَّيْلَة لا تجزى عن الاختياريه في المكان المباح مع قدره عليها و التمكن منها حسب الفرض . و أمّا على القول بالامتناع ، فالأمر أوضح حتى لو قلنا بكون الخروج واجباً شرعياً من باب ردّ المال إلى صاحبه ، لأن المفروض تمكّنه من الصَّلاه الاختياريه في خارج المكان المغصوب .

و هذا تمام الكلام في مسأله اجتماع الأمر و النهي .

الاولى : (فى الفرق بين هذه المسأله و سابقتها)

لقد كان موضوع البحث - فى مسأله اجتماع الأمر و النهى - هو سرايه النهى إلى متعلّق الأمر و بالعكس و عدم سرايته ، أما هنا ، فالبحث عن اقتضاء النهى للفساد بناءً على السريان . و بعبارة اخرى : كان البحث هناك عن كون مورد الاجتماع من قبيل التعارض أو التزاحم . و هنا نقول : إنه بناءً على التعارض و تقدّم النهى هل يكون النهى موجباً للفساد أو لا ؟ إذن ، يكون البحث فى المسأله السابقه محققاً للصغرى فى هذه المسأله .

و من هنا ذهب الميرزا (١) إلى خروج مسأله الاجتماع عن المسأله الاصوليه ، لعدم انطباق ضابقتها عليها ، إذ المسأله الاصوليه عبارة عن المسأله التى تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى بلا ضمّ ضميمه إليها ، و وقوع مسأله الاجتماع فى الطريق لا تحقّق له إلّا بضمّ مسأله اقتضاء النهى فى العباده للفساد ، فهى ليست اصوليه .

و لا يرد عليه الإشكال من المحقق العراقى (٢) من أن مسأله تعلق النهى بالعباده واقعیه، إذ البحث فيها عن اقتضائه للفساد سواء علم بذلك أو لا ، بخلاف

ص: ١٢٤

١-١) أجود التقريرات ٢ / ١٩٩ .

٢-٢) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٥٠ .

مسأله الاجتماع ، فإنه بحث علمي لا واقعي ، و لذا لو صلّى في المكان المغصوب عن جهلٍ كانت صلاته صحيحةً على المشهور ، و حينئذٍ ، لا يعقل أن يكون البحث هناك عن صغرى هذه المسأله .

وجه عدم الورد هو : أنه إن قلنا بجواز الاجتماع ، فلا- موضوع للنهي عن العباده كما هو واضح ، و إن قلنا بالامتناع أى كون متعلق الأمر و النهي شيئاً واحداً ، فإنّ وحده المتعلق أمر واقعي لا دخل للعلم و الجهل به ، فإن سقط لم يبق الموضوع لمسأله النهي عن العباده ، إن سقط و كذلك الأمر و النهي كلاهما ، و إن سقط الأمر و بقى النهي فلا شك في اقتضائه للفساد ... فما ذكره الميرزا سالم من الإشكال . و إن توجه الإشكال على المشهور القائلين بالصحة في صوره الجهل بالغصبيه مع قولهم بالامتناع ، و ذاك أمر آخر .

الثانيه : (هل يعتبر وجود مقتضى الصحة ؟)

ذهب المحقق القمي (1) إلى أنه يعتبر في هذا البحث وجود المقتضى لصحة العباده من عموم دليل أو إطلاق حتى يصح ورود النهي عن عباده خاصه ، كالنهي عن الصلاه في موضع التهمه مثلاً ، فلو لم يكن المقتضى للصحة كانت العباده باطله سواء ورد النهي أو لا ، فلا ثمره للبحث .

و فيه : إنه لا- ريب في توقيفیه العبادات ، و كلما شك في عباديته فالأصل العدم ، إلا أنه بحث مستقل لا ربط له بمسألتنا في أنّ النهي عن شيء هل يجتمع مع القول بصحة ذلك الشيء أو لا ، لأنّ البحث عن وجود الملازمه بين النهي و الفساد غير متفرع على وجود مقتضى الصحة للعمل من عموم أو إطلاقٍ ، و ترتب الثمره على بحثنا واضح جداً . فما ذكره لا يمكن المساعده عليه .

ص: ١٢٥

الثالثه: (هل هذه المسأله عقليه أو لفظيه ؟)

لا خلاف فى أنها اصوليه ، فذهب الشيخ الأعظم إلى الأول ، و خالفه صاحب الكفايه فقال بأنها لفظيه (١) .

و وجه القول الأول هو أن البحث فى المسأله عن وجود الملازمه و عدمها بين الحرمة و الفساد ، سواء كان الدليل على الحرمة لفظياً أو عقلياً أو كان هو الإجماع ، و هذا بحث عقلى .

و تقريبه هو : إن دلالة النهى على الفساد التزاميه و ليست بالمطابقه و لا بالتضمن ، لكنها متوقفه على كون هذا اللزوم بيتاً بالمعنى الأخص ، ضروره احتياجها إلى الإثبات بالبرهان ، فالمسأله من مباحث الاستلزامات العقليه فى علم الاصول ، نعم ، هى مسأله عقليه غير مستقله ، إذ المعتبر ورود النهى الشرعى حتى يتحقق الموضوع لحكم العقل بالفساد .

و بعبارة اخرى : إنه بناءً على ما هو الصحيح من كفايه قصد الملاك فى تحقق العباديه ، ليس للنهى دلالة على عدم الملاك ، و إن دلّ على عدم الأمر ، فالعقل هو المرجع فى ثبوت الملازمه بينه و بين الفساد و عدم ثبوته .

نعم ، يتم القول الثانى بناءً على اعتبار خصوص قصد الأمر فى عباديه العباده ، لأن النهى يلازم عدم الأمر ، للتضاد بينهما ، فنفس وجوده دليل على عدم الأمر ، بالدلاله الالتزاميه ، و هذا بحث لفظى .

الرابعه : (فى المراد من النهى ؟)

إنه ينقسم النهى إلى التشريعى و الذاتى ، و الثانى إلى الإرشادى و المولوى ، و الثانى إلى التبعى و النفسى ، و الثانى إلى التنزيهى و التحريمى .

ص: ١٢٤

أما النهى التشريعى ، فداخل فى البحث ، سواء كان التشريع معاملته أو عبادة ، فلو أدخل فى الدين عبادة ليست منه أو معاملته ، فلا ريب فى شمول البحث له - بناءً على أن التشريع هو نفس العبادة أو المعاملة و ليس بأمرٍ قلبى - لأنه يكون مبغوضاً للمولى ، فلا يترتب عليه الأثر .

و أمّا النهى الذاتى الإرشادى ، كقوله : لا- تصل فيما لا يؤكل لحمه ، فإنه إرشاد إلى المانع ، إذ معناه أن الصلاة قد اعتبرت بشرط لا- عن وقوعها فيما لا- يؤكل لحمه ، فلو اتى بها فيه لم تقع كما اعتبر المولى فهى فاسدة ، كما لو اتى بها فاقدة لجزء وجودى كالسجود مثلاً ... اللهم إلّا فى الموارد الخاصّة بدليل ثانوى مثل :

لا تعاد الصلاة إلّا

و أما النهى الذاتى المولى :

فهو تارة : تبعى كما فى موارد دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده بناءً على القول بها ، فإن هذا النهى إنّما جاء على الضدّ على أثر المزاحمة بينه و بين الضدّ المأمور به ، لا- لوجود مفسده فى نفس المتعلّق للنهى . و قد وقع الخلاف فى دخول هذا القسم فى البحث ، فقال الميرزا و جماعه (1) بعدم دخوله ، لعدم اقتضاء هذا النهى للفساد ، أمّا على القول بالترتب فواضح ، حتى على مسلك صاحب (الجواهر) و هو اعتبار خصوص قصد الأمر فى عباديه العمل ، لأنّ الترتب يحقّق الأمر ، و أمّا بناءً على إنكاره ، فلأنّ المفروض وجود الملاك للعمل و النهى ليس بمزاحم له ... و الحاصل : أنّ العمل غير مبغوض و أنه لا نقص فى ملاكه ، فمقتضى القاعدة هو الصحّة .

و المختار عند الأستاذ - فى الدورتين - دخول هذا القسم فى البحث ، لأنّه

ص: ١٢٧

(١-١) أجدد التقريرات ٢ / ٢٠٢ .

بناءً على أن الأمر بالشىء ملازم عقلاً مع النهى عن ضده ، يكون العمل منهياً عنه حقيقةً - وإن كان ملاك النهى هو المزاحمه - ، و كل عمل ينهى المولى عنه فالعقل يحكم بعدم صلاحيته للمقربيه ، و لا أقل من الشك فى ذلك ، فهو فاسد .

و اخرى : نفسى ، و هو على قسمين ، أحدهما : التحريمى ، و هذا لا كلام فى دخوله ، لأنه منشأ للفساد بلا إشكال . و الثانى هو التنزيهى .

و فى دخول النهى المولوى التنزيهى مثل : لا- تصل فى الحمام و نحوه ، بحث و خلاف ، فصاحب (الكفايه) أدخله و الميرزا أخرجها ، و الوجه فى ذلك هو : أنه إن كان النهى تحريمياً فالترخيص فى التطبيق مرتفع ، أمّا مع التنزيهى ، فالترخيص فى التطبيق موجود فلا ملاك للفساد .

و المختار عند الأستاذ - فى الدورتين - هو الأول ، لأن موضوع البحث هو اقتضاء النهى للفساد و عدم اقتضائه له ، سواء كان دليل العباده أو المعامله - و هو الإطلاق - بدلياً أو شمولياً ، فإن كان بنحو الإطلاق البدلى - كما فى صلّ و لا تصلّ فى الحمام - فلا منافاه بين النهى التنزيهى و الترخيص فى التطبيق ، و أمّا إن كان بنحو الإطلاق الشمولى ، كما لو قال أكرم كلّ عالم ثم قال : لا- تكرم النحويين ، فإنّ النهى عن إكرام النحويين و إن كان تنزيهياً ، لا يجتمع مع الأمر بإكرام العلماء بنحو الشمول ، فيكون داخلًا فى البحث ... فالحق هو القول الأوّل ... إلما إذا كان النهى التنزيهى إرشاداً إلى قلّه الثواب فى العباده ، فهو غير داخل فى البحث ، لأن قلّه الثواب عليها ملازم لصحتها .

الخامسه : (فى المراد من « العباده » و « المعامله » فى عنوان البحث)

ذكر صاحب (الكفايه) قدس سره (1) أن المراد بالعباده هاهنا : ما يكون

ص: ١٢٨

بنفسه و بعنوانه عبادةً له تعالى ، موجِباً بذاته التقرب من حضرته لو لا حرمة ، كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسييحه و تقديسه . أو : ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلّا إذا اتى به بنحوٍ قربي كسائر أمثاله ، نحو صوم العيدين و الصّلاه في أيام العاده .

فهذان معنيان للعباده في كلام المحقق الخراساني . أمّا الأوّل ، فلا إشكال فيه إلّا أنه تضييق لدائرته البحث ، لأنّ العباده الذاتيه في الشريعه نادره جداً ، فيكون موضوع البحث منحصراً بما ذكره من السجود و الخضوع ... و أمّا الثاني ، فالمقصود منه ما يقابل التوصلّي ، فيكون المراد من العباده في عنوان البحث هو الأعمّ من العباده الذاتيه و العباده الشأنيه ، أى ما لو تعلّق الأمر به ...

ثم إنه تعرّض لتعاريف فقال :

لا ما أمر به لأجل التعبّد به ، و لا ما يتوقف صحّته على التّيه ، و لا ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها في شيء .

و التعريف الأول للشيخ (١) و الثاني و الثالث للميرزا القمي (٢) .

فأشكل عليها بقوله :

ضروره أنها بواحدٍ منها لا يكاد يمكن أن يتعلّق بها النهي ، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره .

و الحاصل عدم تماميه التعريفات المذكوره ، لورود الإشكال عليها بالنقض طرداً أو عكساً أو بالدور كما في التعريف الأول ، لأخذ « التعبّد » في تعريف « العباده » .

ص: ١٢٩

١-١) مطارح الأنظار : ١٥٧ .

٢-٢) قوانين الاصول : ١٥٤ .

إلّا أنه ذكر أن هذه التعريفات ليست بحدّ ولا رسم بل هي من قبيل شرح الاسم ، فلا وجه للإطاله .

و أمّا « المعامله » ، فقد اختلف المراد منها في الكتب الفقهيّه ، فقد تطلق في مقابل العباده ، فتكون أعم من العقود و الإيقاعات و الأحكام ، لكنّ هذا الاصطلاح غير مراد هنا ، لعدم تمشّي الصّحّه و الفساد في الأحكام . و قد تطلق في مقابل العباده و يراد منها الإنشائيات ، فتعمّ العقود و الإيقاعات . و قد تطلق و يراد منها العقود فقط ، لأنّ « المعامله » ظاهره في اعتبار الطرفين و هو في العقد دون الإيقاع ... لكن الصّحيح أن يكون المراد هنا هو العقود و الإيقاعات معاً ، لجريان الصّحّه و الفساد و وقوع النهي في كلا القسمين .

السادسه : (في المراد من الصّحه و الفساد)

ذكر في (الكفايه) (١) : إن الصّحّه و الفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار ، فربّما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر و فاسداً بحسب آخر ، و من هنا صحّ أن يقال : إن الصّحه في العباده و المعامله لا تختلف بل هما فيهما بمعنى واحد و هو التماميه ، و إنما الاختلاف فيما هو المرغوب فيهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتماميه و عدمها ، و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلّم في صحه العباده ، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعاده أو عدم الوجوب ، فسّر صحه العباده بسقوطهما ، و كان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبه ، فسّرهما بما يوافق الأمر تاره و بما يوافق الشريعه اخرى .

ثم إنه نبّه على أنّ الصّحّه و الفساد عند المتكلّم وصفان اعتباريان ينتزعان

ص: ١٣٠

من مطابقه المأتى به للمأمور به و عدمها ، و أما الصحه - بمعنى سقوط الإعادة و القضاء - عند الفقيه ، فهى من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الأولى عقلاً ، فالصحه هذه حكم يستقل به العقل و ليس بمنتزع كما توهم الشيخ .

و على الجملة ، حيث أن الأمر فى الشريعة يكون على أقسام من الواقعى الأولى و الثانوى و الظاهرى ، فإن الصحه فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الأولى الواقعى ليس بحكم وضعى مجعول من قبل الشارع ، أما سقوط الإعادة و القضاء فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الثانوى و بالأمر الظاهرى ربّما يكون مجعولاً ، فيكون السقوط تخفيفاً و منه على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتها ، كما ربما يحكم بثبوتها ، فيكون الصحه و الفساد - فى هذا القسمين - حكمن مجعولين لا وصفين انتراعيين .

هذا فى العبادات .

و أمّا الصحه فى المعاملات ، فمجعوله ، حيث أنّ ترتب الأثر على المعامله إنما هو بجعل الشارع و لو إمضاءً ، إذ لو لا جعله لما ترتب الأثر ، لأصالة الفساد ...

هذا فى كلى المعامله . ثم قال : نعم : صحه كل معاملة شخصيه و فسادها ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً و عدم انطباقها .

و تلخص :

إن المحقق الخراسانى تعرّض فى هذه المقدمه لأمرين :

أحدهما : تعريف الصحه و الفساد ، و أنه لا خلاف فيه بين المتكلم و الفقيه ، و إنما الاختلاف بحسب الأثر .

و الآخر : إنهما مجعولان أو لا- ؟ و ملخص كلامه التفصيل فى العبادات بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى و غيره . و فى المعاملات بين الكليه و الجزئيه ، خلافاً لمن قال بأنهما مجعولان مطلقاً ، و من قال بعدم الجعل مطلقاً ، و غير ذلك .

ص: ١٣١

وقال الميرزا رحمه الله (١) ما حاصله : إنَّ الصَّحَّةَ الظَّاهِرِيَّةَ قابله للجعل ، أمَّا الواقعيه التي هي انطباق المعتمر والممضى شرعاً على الفرد والحصه من المعامله ، فهي غير قابله للجعل .

و في (المحاضرات) (٢) ما حاصله : إن الصَّحَّةَ والفساد من الامور العارضه على الموجودات الخارجيه ، أمراً نفس ماهيته المعامله فلا تتَّصِفُ بهما ، فلا بدّ من التفصيل بين العبادات والمعاملات : بأن يقال بالجعل في المعاملات دون العبادات ، والسّرّ في ذلك هو أن العباده متعلّقه بالحكم كما في «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (٣) و«صوم الفطر حرام» (٤) مثلاً ، و أمّا المعامله فهي موضوع للحكم وترتيب الأثر كقوله تعالى «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٥) فالبيع موضوع للنفوذ ، أى كلّما وجد شيء و اتَّصَفَ بكونه بيعاً فهو نافذ مؤثر ، و كذا «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٦) و«الصلح جائز» (٧) ونحوها . فكانت الصَّحَّةُ في المعامله قابله للجعل دون العباده .

إشكال الأستاذ

وقد أورد عليه الأستاذ : بأنّ الوضع للموجود محال ، بل الموضوع له اللفظ هو المعنى المجرّد عن الوجود الذهني أو الخارجي ، لأن الغرض من وضع اللفظ هو انتقال المعنى به إلى ذهن السامع ، فإذا كان المعنى موجوداً - ولو ذهنياً - لم يقبل الوجود ثانياً .

ص: ١٣٢

- ١-١) أجود التقريرات ٢ / ٢٠٩ .
- ٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ١٤٢ .
- ٣-٣) سورة البقره : الآيه ١٨٥ .
- ٤-٤) وسائل الشيعه ١٠ / ٥١٤ ، الباب ١ تحريم صوم العيدين ، الرقم : ٣ .
- ٥-٥) سورة البقره : الآيه ٢٧٥ .
- ٦-٦) سورة المائده: الآيه ١ .
- ٧-٧) وسائل الشيعه ١٨ / ٤٤٣ ، الباب ٣ : إن الصّٰلِح جائر بين الناس .

على أن الالتزام بالقول المذكور يستلزم سقوط البحث عن وضع ألفاظ المعاملات و العبادات للصحيح أو الأعم .

و أيضاً : لازمه الالتزام بكون وضع الألفاظ فى العبادات و المعاملات من قبيل الموضوع له الخاص أى الصحيح ، لأن الموضوع له الصحيح الجزئى هو الموجود ، لكن الموضوع له الخاص - و إن كان هو الجزئى - إلا أنه ليس الجزئى بوصف الوجود ، لأن الجزئى هو ماهيه ، و هى قد تكون موجوده و قد تكون غير موجوده .

فالصحيح ما ذهب إليه الميرزا و غيره من التفصيل بين الصحه الظاهريه و الواقعيه .

السابعه : (فى الأصل فى المسأله لو شك فى دلالة النهى على الفساد)

تارة : نبحث عن مقتضى الأصل فى المسأله الاصوليه ، و اخرى : عن مقتضى الاصل فى المسأله الفرعيه . هذا فى المعامله . و أما فى العباده ، فالأصل هو الفساد لعدم الأمر بها مع النهى عنها .

قالوا : لا- أصل يعول عليه فى المسأله الاصوليه ، لأن البحث إن كان عقلياً ، فهو يعود إلى وجود الملازمه بين النهى و الفساد و عدم وجودها ، لكن الملازمه وجوداً و عدماً أزليه ، و لا حاله سابقه حتى تستصحب ... و إن كان لفظياً ، فيعود إلى دلالة النهى التزاماً على الفساد و عدم دلالته ، و الدلاله الالتزاميه فرع للملازمه بين الأمرين ، و هى وجوداً و عدماً أزليه و لا حاله سابقه .

قال الأستاذ : لكن الحق هو التفصيل ، فقد يقال بأن النهى فى المعامله إرشاد إلى الفساد و أنه ظاهر فى ذلك ، و على هذا ، فلأصل مجال ، لأن ظهور اللفظ فى المعنى تابع للموضع و هو من الامور الحادته المسبوقه بالعدم ، فمع الشك يستصحب العدم .

و على الجملة ، فإنه على القول بكون النهى فى المعامله ظاهراً فى الفساد ، فمع الشك يكون المرجح هو الأصل ، اللهم إلا أن لا يجرى الأصل لعدم الأثر ، و هذا أمر آخر ... فما ذهب إليه المحقق الأصفهاني من عدم الأصل حتى على مبنى ظهور النهى فى الإرشاد إلى الفساد ، فى غير محلّه (١) .

و أمّا فى المسأله الفرعيّه ، فقد أفاد الميرزا (٢) أنّ الأصل فى المعامله هو الفساد ، لأنه مع الشك فى صحه المعامله يشكّ فى ترتّب الأثر عليها ، و حينئذٍ فالأصل بقاء كلّ من العوضين على ملك مالكه . و أمّا فى العبادات ، فإنّ الأصل الجارى فيها لدى الشك فى الصحه هو قاعده الاشتغال ، إلّا فى موارد الأصل الثانوى كقاعده الفراغ مثلاً ، كما أنه يمكن وجود القاعده الثانويه المقتضيه للصحه فى المعامله كذلك ، كأصالة الصحه فى عمل الغير ... هذا فى الشبهه الموضوعيّة .

و أمّا فى الشبهات الحكيمه الكليّه فى المعاملات فقد قالوا بأصالة الفساد .

قال الأستاذ : جريان هذا الاستدلال منوط بعدم كون الشك فى المورد من قبيل الشك بين السبب و المسبب . مثلاً : لو شك فى أنه هل الفصل الطويل بين الإيجاب و القبول مبطل للصيغه أو لا ؟ فقد يقال برجوعه إلى الشك فى اعتبار الاتصال ، و مع جريان البراءه من اعتباره تصحّ المعامله و يرتب عليها الأثر ...

لحكومه البراءه عن شرطيه الاتصال على أصالة الفساد فى المعامله ، فتأمل .

ثم إن المحقق الإيروانى علّق على كلام (الكفايه) هنا بما حاصله (٣) : إنما يحتاج إلى الأصل العملى حيث لم يتّضح دلالة النهى على الفساد ، فيحتمل الصحه و احتمالها احتمالاً لوجود الأمر مع الشك فى مانعيّه النهى ، و حينئذٍ يحكم

ص: ١٣٤

١-١) نهايه الدرايه ٢ / ٣٩١ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٢١٢ .

٣-٣) نهايه النهايه ١ / ٢٤٦ - ٢٤٧ .

إطلاق الأمر .

لكن فيه : إنه يناقض كلامه في أوّل مبحث اجتماع الأمر و النهى إذ قال : ما له معنى محصّل هو أن للأمر دلالة على عدم النهى و للنهى دلالة على عدم الأمر .

فيقال له : لا ريب في تعلّق النهى بالعمل و معه فلا أمر كما ذكر حتى يتمسك بإطلاقه ؟

على أنّ صاحب (الكفايه) يرى التضادّ بين الأحكام الخمسه ، فمع وجود النهى يستحيل وجود الأمر ، فأين الأمر حتى يتمسك بإطلاقه ؟

أمّا في العبادات ، فقد أفاد الميرزا : بأن الرجوع إلى الأصل يبتنى على الخلاف في جريان الأصل في موارد الشك بين الأقل و الأكثر ، فعلى القول بالبراءة تكون العباده صحيحه ، و هى فاسده على القول بالاشتغال .

و أشكل عليه الأستاذ : بأن مقتضى القاعده هو الفساد مطلقاً ، لأنه مع وجود النهى لا أمر حتى يقصد ، و أمّا الصحه بقصد الملاك فموقفه على إحرازه و هو فى مثل ما نحن فيه أوّل الكلام .

و أمّا المحقق الأصفهاني (1) فملخص ما أفاده فى المقام :

أمّا فى المسأله الاصوليه ، فلا أصل يعوّل عليه ، لأنّ الصحه إن كانت عبارة عن موافقه الأمر ، فالمفروض عدم الأمر ، و إن كانت مطابقه الماتى به للمأمور به فى الملاك ، فالمفروض واجديه العمل لجميع الأجزاء و الشروط ، فالمطابقه حاصله فلا شك حتى يرجع إلى الأصل .

و أمّا فى المسأله الفرعيه ، فقد بنى المسأله على الخلاف فى أنّ اقتضاء النهى عقلى أو لفظى ، فعلى القول الأول يكون الأصل هو الفساد ، إذ كونها عقليه معناه

ص: ١٣٥

ملازمه النهى لمبغوضيه العمل ، و إذا كان مبغوضاً فالعمل فاسد بلا كلام ، و إلّا فلا ... و مع الشك في عدم المبغوضيه لا يكون صالحاً للمقربيه ، فهو فاسد . أمّا على القول الثانى ، بأن يكون البحث في الدلاله اللفظيه للنهى و أنه إرشاد إلى المانع أو لا ؟ فإن الشك يرجع إلى وجود المانع و الأصل عدمه .

إشكال الأستاذ

و ناقشه الأستاذ : بأنّه لو لا وجود الحزازه أو النقص في العباده لما تعلق بها النهى ، فصلاه الحائض فيها نقص و إلّا فلما ذا النهى ؟ و مع الحزازه و النقص كيف تكون واجده لملاك صلاه غير الحائض ؟ فدعوى موافقه المأتى به للمأمور به غير واضحه ... هذا في المسأله الاصوليه .

و أمّا ما ذكره في المسأله الفرعيه ، فصحيح بناءً على كونها عقليّه ، لأنّه مع احتمال المبغوضيه يشك في المقربيه ، و النتيجة هي الفساد . و أمّا بناءً على كونها لفظيه ، فما ذكره هو - و غيره من الأعلام - مخدوش ، لأن أركان الاستصحاب مع الشك في ظهور النهى في المانع تامّه ، لأن ظهور الألفاظ في معانيها من الامور الحادثه المسبوقه بالعدم ، أمّا العدم الأزلى فواضح ، و أمّا النعتى ، فلأنّ ظهور اللفظ في المعنى ليس ممّا لا- ينفك عن المعنى بل هو وصف متأخر عن وجود اللفظ ، فالأركان تامه . و يبقى الكلام في أثر هذا الاستصحاب ، فقد تقرّر عندهم أن المستصحب إمّا يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى ، لكنّ التحقيق عدم انحصار الأثر في ذلك ، فقد يكون الاستصحاب مثبتاً للحكم الشرعى أو موضوعه أو يكون نافياً له ، و الحكم الشرعى الذى يجرى فيه الاستصحاب أعم من الفرعى كالوجوب و الحرمة و الأ-صولى كالحجّيه ، و فيما نحن فيه : الظهور موضوع للحجّيه الشرعيه ، فيجرى الاستصحاب فيه لإثبات هذا الأثر أو نفيه .

لكن يبقى إشكال آخر وهو لغويته هذا الاستصحاب ، لأن مجرد الشك في الظهور كافٍ لعدمه ، و إذ لا ظهور فلا حججه .

ويمكن الجواب عنه : بأن فائده هذا الاستصحاب هو نفي الملازمه العقليه بين النهي و الفساد ، و على الجملة ، فإن أثر هذا الاستصحاب هو رفع موضوع الأصل العقلي ، لأن كل أصل عقلي فإن جريانه معلق على عدم وجود تعيد شرعى فى موضوعه نفيًا أو إثباتًا .

و أمّا التمسك بالأصل لرفع المانع ، فإن كان المقصود التمسك بالبراءه ففيه : إنها إنما تجرى فى موارد الشك فى المانع ، حيث يكون الأقل متيقنًا و يشك فى اعتبار شىء زائدًا عليه ، كما فى الشك فى أجزاء الصلاه مثلاً ، و أمّا النهي فى العباده الذى هو إرشادٌ إلى المانع فلا يبقى معه أمرٌ بها ، فكيف تجرى البراءه ؟ و إن كان المقصود هو التمسك بالأصل اللفظى - كما هو ظاهر كلامه - ففيه : إنه ليس هنا إلا الإطلاق ، و التمسك به على مبنى المحقق الخراسانى غير تام ، لأنه يرى التضاد بين الأحكام أنفسها ، و أمّا على مبنى المحقق الأصفهانى - و هو التضاد بينها فى المبدأ و المنتهى - فلا ريب فى وقوعه فى المنتهى و هو مرحله الامتثال ، لأن النهي يقتضى انزجار المكلف و الأمر يقتضى انبعائه ، و كون المكلف منزجرًا و منبعثًا محال ، فشمول إطلاق الأمر لمثل المقام محال . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه إن كان النهي إرشاداً إلى المانع ، كان الحاصل تقييد الأمر بالصلاه بعدم الحيز مثلاً ، و إن لم يكن فالإطلاق على حاله ، و مع الشك فى كونه إرشاداً يتحقق الشك فى وجود الأمر بها - و المفروض وجود النهي ، و إذا احتمل الأمر احتمال اجتماع الضدين ، و اجتماعهما احتمالاً محال كاجتماعهما واقعاً ، فسقط التمسك بالإطلاق .

هذا ، و يظهر المختار فى المقام مّمّا تقدّم فى الكلام على آراء الأعلام ، و حاصل ذلك فى المسأله الاصوليه هو ضروره التفصيل ، فعلى القول بكون البحث عقلياً ، فلا أصل ، و على القول بكونه لفظياً ، فإن كان من جهه الدلاله الالتزاميه ، فالتمسك به مشكل و إن كان لا يخلو عن وجه ، و إن كان من جهه الإرشاد إلى المانع ، فأركان الاستصحاب تامه .

و أمّا فى المسأله الفرعيه .

أمّا فى المعاملات ، فمقتضى الأصل هو الفساد مطلقاً .

و أمّا فى العبادات ، فالفساد - سواء قلنا بكون المسأله عقلياً أو لفظياً - لأنه لا أمر مع وجود النهى ، و لا أصل محرز للصحه لا لفظاً و لا عقلاً .

الثامنه (فى أقسام متعلق النهى)

قد قسمنا النهى سابقاً إلى أقسام و ذكرنا أن أى قسم منها داخل فى البحث .

و هنا نذكر أقسام متعلق النهى .

قال فى الكفايه : إن متعلق النهى ، إمّا أن يكون نفس العباده أو جزأها أو شرطها الخارج أو وصفها الملازم لها كالجهر و الإخفات للقراءه أو وصفها غير الملازم كالغصبيه لأكوان الصلاه المنفكّه عنها (١) .

توضيحه :

تارة : يتعلق النهى بنفس العباده بذاتها . و اخرى لا بذاتها ، فإنّ النهى عن صلاه الحائض قد يكون نهياً عن ذات هذه الصلاه ، و قد يكون نهياً عنها فيما إذا جىء بها قرباً إلى الله فهو تشريع .

ص: ١٣٨

و مثال النهى عن الجزء هو النهى عن قراءه العزائم فى الصلاه .

و مثال النهى عن شرط خارج عن العباده ، النهى عن تطهير الثوب بالماء المغصوب .

و النهى عن الوصف يكون على نحوين و سيذكر فيما بعد انقسام النهى المتعلق بجزء العباده أو شرطها إلى ما يكون بنحو الواسطه فى العروض و ما يكون بنحو الواسطه فى الثبوت .

(قال) : و مما ذكرنا فى بيان أقسام النهى فى العباده يظهر حال الأقسام فى المعامله .

الإشكالات على الكفايه

و أشكال المحققان الأصفهاني و الإيرواني (١) : بأن الجزء و الشرط و الوصف إن كان عباداً فلا- فرق بينه و بين الصيلاه ، فالتقسيم بهذه الصوره بلا فائده ، و لو قيل بأن فائدته من جهه أنه هل إذا فسد الجزء أو الشرط أو الوصف فالصلاه باطله أو لا ، فإن هذا بحث آخر لا علاقته له بمسأله تعلق النهى بالعباده .

و كذا الإشكال فيما ذكره من انقسام النهى عن الجزء أو الشرط إلى ما يكون بنحو الواسطه فى العروض أو الثبوت ، لأن المنهى عنه حقيقه ، إن كان العباده بنفسها ، فهذا هو موضوع المسأله ، و إن كان هو الجزء أو الشرط - و كان تعلقه بالعباده مسامحةً - عاد الكلام السابق بأنه إن كان الجزء أو الشرط عباداً فهو داخل فى موضوع البحث ، و إن لم يكن عباده فلا وجه للبحث عنه .

و هذا هو الإشكال الأول .

و أشكال المحقق الأصفهاني ثانياً فى قول (الكفايه) : بأن النهى عن الجزء

ص: ١٣٩

يوجب فساده و لا يوجب فساد العباده ، فقال : لا دليل على كون جزء العباده عبادهً ، لأنّ العباده إن كانت ما له حسنٌ ذاتي ، فقد لا- يكون لجزء العباده حسن ذاتي مع كون المركب منه و من غيره عبادهً لها حسن ذاتي . و إن كانت ما امر بها بأمرٍ لا يسقط إلّا بالإتيان بالعمل بقصد القربه - بخلاف التوضيحي - فقد يكون الأمر المتعلق بالجزء - بما هو جزء - غير عبادي بل المتعلق بالمركب لا يسقط إلّا بوجهٍ قربي

و على الجملة ، فقد لا يكون جزء العباده عباده ، فلا يتّمّ كلام (الكفايه) .

الإشكال الثالث : ما أورده بعض أهل النظر ، و حاصله بطلان تقسيم الوصف إلى القسمين المذكورين ، لأنّه كما لا ينفك القراء عن الجهر و الإخفات ، كذلك لا تنفك عن الإباحه أو الغصبيّه في المكان .

الإشكال الرابع : ما أورده المحقق الإيرواني ، و حاصله بطلان جمع (الكفايه) بين « الغصب » و « الصلاه » ، لأنّه قد جعل « الغصب » وصفاً للصيلاه ، فهو مغايرٌ لها ، و الاتحاد بين الوصف و الموصوف محالٌ ، فقوله باجتماع الغصب و الصيلاه جمع بين الضدين .

دفاع الأستاذ عن الكفايه

و أجاب شيخنا عن هذه الإشكالات :

أمّا الأول ، فإن تقسيم (الكفايه) كذلك ليس بلا أثر ، لأنّ تعلق النهي بجزء العباده أو شرطها أو وصفها مفسدٌ أو لا ، هو ممّا وقع فيه الخلاف ، فالمحقق النائيني يقول باقتضاء النهي عن الجزء لفساد العباده خلافاً للكفايه . و أيضاً ، فإنّ النهي عن الوصف الملازم أو المفارق في صوره الاتحاد الوجودي ، يسرى إلى العباده أو لا يسرى ؟ فصاحب (الكفايه) يرى السرايه ، و في ذلك بحثٌ .

إذن ، ليس ذكر هذه التقسيمات في المقام بلا أثر .

و أمّا الثاني ففيه : إنّ هذا الكلام إنما يتم لو كان للمركب وجود غير وجود الأجزاء كما في المركبات الحقيقيه ، لكنّ المركب الاعتباري - كالصّلاه - ليس إلّا نفس الأجزاء من التكبير والقيام والركوع والسجود ، و على هذا ، فإنّ كانت العباده ما له حسن ذاتي ، فإنّ هذا المركب حسن ذاتاً ، و لو كان بعض أجزائه ليس عباداً لم يتّصف بالحسن ، لأنّ المركب من الحسن و غير الحسن يستحيل أن يكون حسناً بذاته . و إن كانت العباده ما لا يسقط الأمر به إلّا بالإتيان به بقصد القربه ، فإنّ المركب ليس له إلّا أمر واحد لا عدّه أوامر بعدد الأجزاء ، و قد ذكر المحقق الأصفهاني في مبحث الاشتغال أنّ الأمر المتعلّق بالمركب واحد بالوحده الحقيقيه و بسيط بالبساطه الحقيقيه ، غير أنّ المتعلّق مركّب ، و على ذلك يقال له : كيف يكون البسيط توّصلياً و تعبدياً معاً ؟

و أمّا الثالث ففيه : إنّ وجه التفريق بين الغضب و الجهر و الإخفات هو تعلّق النهي في الجهر و الإخفات بنفس الوصف ، قال تعالى «وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَمَا تَكُنُّ بِهَا» (١) و في الخبر : « رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه ... » (٢) فكان الوصف لازماً للقراءه غير منفك عنه . أمّا في الغضب ، فإنّ المتعلّق للنهي هو الغضب لا الغضب في الصّلاه ، فكان وصفاً مفارقاً ، و بهذا السبب قسّم في (الكفايه) الوصف إلى القسمين ... و الإشكال مندفع .

و أمّا الرابع ، فالجواب : إنّ الوصف على قسمين ، فهو تارةً : ينضمّ إلى الموصوف كما في البياض بالنسبه إلى الجدار ، و لا اتّحاد في هذا القسم بين

ص: ١٤١

١-١) سورة الإسراء : الآية ١١٠ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٦ ، الباب ٢٦ ، الرقم : ٢ .

الوصف و الموصوف ، و اخرى : هو وصف انتزاعي كما فى الفوقيه و التحتيه مثلاً ، فإنّ الاتحاد ثابت بينه و بين الموصوف ، إذ ليس الفوقيه منضمّه إلى السقف بل هى مفهوم متّحد معه وجوداً ... و الغصبيه من هذا القبيل ، لأنها عنوان منتزع من التصرف فى مال الغير بلا إذنٍ منه . فمنشأ الإشكال هو الخلط بين القسمين من الوصف .

الإشكال الوارد على الكفايه

و أورد المحققان - الأصفهاني و الإيرواني - على ما ذكره صاحب (الكفايه) فى الوصف الملازم بما حاصله : لو كان الجهر بالقراءه غير القراءه ، بمعنى أن يكون هذا الكيف المسموع ذا مراتب ، كما هو الحال فى النور مثلاً ، فيكون القراءه الجهرية هى المرتبه الشديده من القراءه ، لكان بحثاً آخر . لكنّ المحقق الخراساني يرى أنّ الجهر وصف للقراءه ، فلكلّ منهما وجود إلا أن بينهما ملازمه ، هذا من جهه . و من جهه اخرى : فإنّه يرى اشتراط أنّ لا يختلف المتلازمان فى الحكم و إنّ لم يقدّم دليل على ضروره اتحادهما فيه ، و على ما تقدّم ، فإنّ قوله هنا بسرايه النهى من اللازم إلى الملزوم مردود و مخالف لمسلكه .

و على الجملة ، فإنّ مفاد كلام (الكفايه) هنا إثبات بطلان العباده بسبب ورود النهى عن الوصف الملازم ، و هذا يتوقّف على رفع اليد عمّا ذكرناه عنه من المبني .

قال شيخنا : و هذا الإشكال وارد على (الكفايه) .

هذا تمام الكلام على المقدمات .

و يقع البحث فى مقامين :

اشاره

ص: ١٤٢

[المقام الأول : فى النهى عن العباده]

هل النهى عن العباده يقتضى الفساد أو لا ؟ قولان .

دليل القول بالفساد : إنه يعتبر فى العباده قصد القربه ، أمّا على القول باعتبار قصد الأمر - كما عليه صاحب (الجواهر) قدس سرّه - فمع النهى لا يوجد الأمر لضروره التضادّ بين الأمر و النهى ، فالعباديه منتفيه . و أمّا على القول بكفايه قصد الملاك - كما هو المختار - فتارةً : يكون ملاك العباده مزاحماً بملاكٍ أهم ، فيوجب سقوط الأمر أو تحقق النهى التبعى ، و فى هذه الحاله يمكن التقرب قصده ، لأن المفروض عدم وجود أى نقصٍ فى ملاك الصّلاه ، فإن قلنا بأنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده ، فلا اقتضاء للأمر بالإزاله للنهى عن الصّلاه ، فنحن فى راحه ، و إنّ قلنا بالاقتضاء فقولان ، لأن المشهور أنّ النهى عنها فى المبال تبتعى ناشئ عن المزاحمه ، و مثل هذا النهى لا ينافى قصد القربه بملاك الأمر ، فنحن فى راحه كذلك ، لكن المختار عند الأستاذ أنه بناءً على الاقتضاء يكون النهى التبعى أيضاً رافعاً لصلاحية العمل للتقرب ، إذ لا يفرق فى كونه منهياً عنه بين النهى التبعى و غيره .

لكنّ المهمّ فى المقام : أنّ النهى عن العباده - كالنهى عن صلاه الحائض - ليس نهياً عرضياً ناشئاً من المزاحمه ، بل هو ناشئ عن المفسده فى نفس العمل ، و مثل هذا الملاك المبتلى بمفسده ملزمه ، غير صالح للتقرب به بحكم العقل ، فيكون العمل باطلاً بناءً كفايه قصد الملاك كذلك .

قول المحقق العراقى بعدم الفساد

و ذهب المحقق العراقى إلى عدم اقتضاء النهى المولوى التحريمى المتعلّق

بالعباده لفسادها (١) قال : إلّا من جهه قضيه الإخلال بالقربه الموقوفه على العلم به ، و إلّا فمن جهه فقدانها للملاك و المصلحه لا دلالة عليه بوجه من الوجوه ، لأن غايه ما يقتضيه النهى المزبور بما أنه نهى مولوى تحريمى إنما هو الدلالة على قيام المفسده فى متعلقه ، و أمّا الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر و المصلحه فيه و لو من جهه اخرى فلا . نعم ، مع الشك فى الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد ، و لكنه غير مرتبط باقتضاء النهى المولوى لذلك .

و حاصل كلامه : إن المنشأ لفساد العباده منحصرٌ بأمرين ، فإمّا هو عدم الملاك ، و إمّا عدم تمشّى قصد القربه بالعباده مع وجود النهى عنها ، و من الواضح اعتبار قصد القربه فيها إمّا جزءاً أو شرطاً ، فإذا انتفى انتفى الكلّ أو المشروط .

لكنّ النهى لا دلالة له على عدم الملاك ، لأن غايه مدلوله وجود المفسده فى العمل ، أما الدلالة على عدم المصلحه فلا ، لعدم التضاد بين المصلحه و المفسده ، بل التضاد هو بين المحبوبيه و المبعوضيه ، و على هذا ، يمكن اجتماع المصلحه و المفسده فى الشىء الواحد ، كما فى استعمال الدواء لعلاج مرضٍ ، فإنّه « ليس من دواء إلّا و يُهَيِّجُ داءً » كما فى الخبر (٢) .

و أمّا قضيه قصد القربه ، فإنّه يتمشّى مع وجود النهى فى حال جهل المكلف بالنهى و إنّ كان موجوداً فى الواقع .

الجواب

و الجواب عمّا ذكره :

أمّا فى القسم الأول من كلامه و هو كون العمل ذا مصلحه مع تعلق النهى به .

ص: ١٤٤

١-١) نهايه الافكار ج (١ - ٢) ٤٥٦ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢ / ٤٠٨ ، الباب ٤ ، الرقم : ١ .

ففيه : إن مجرّد وجود المصلحه فى العمل غير كافٍ لصلاحيته للمقربيه ، لحكم العقل - و هو الحاكم فى باب المقربيه و المبعديه - بأنها إنّما تصلح للمقربيه فى حال كونها غرضاً للمولى ، بأن تكون منشأً لأمره بالعمل أو يتعلّق بها غرضه ، و إلّا ، فإن مجرّد واجديّه العمل للمصلحه لا- تصيره مقرباً من العمل . هذه هى الكبرى . و فى مقامنا : لا- شكّ فى أنه مع وجود النهى التحريمى عن العمل تكون المصلحه الموجوده فيه ساقطه عن كونها غرضاً للمولى ، بل يكون النهى كاشفاً عن وصول المفسده إلى حدّ الغرضيه ، فيكون غرضه هو الانزجار عنه لا الانبعاث إليه

و الحاصل : إنه مع تسليم ما ذكره من عدم المنافاه بين المصلحه و النهى نقول : عند ما يقوم النهى عن العمل تكون الفعلية للمفسده ، و المصلحه من حيث الغرض على حدّ الشأنيه ، و إذا وصلت المفسده إلى الفعلية كان غرض المولى هو الانزجار عن العمل المنهى عنه ، و ما يكون كذلك فلا يصلح للمقربيه .

و أقياً فى القسم الثانى من كلامه ، و هو تمشى قصد القربه من المكلف مع جهله بالنهى ، فيتّضح ما فيه مما ذكرناه فى القسم الأول ، لأنّ مجرّد قصد القربه و تمشيه غير كافٍ ، بل لا بدّ قبل ذلك من صلاحية العمل للمقربيه ، و العمل الذى تعلّق به النهى و كان الانزجار عنه هو الغرض من المولى ، غير صالح للمقربيه ، فلا يكون عبادةً ، إذ كيف يكون عبادةً و هو مبغوض فعلاً و إن كان محبوباً فى عالم الشأنيه ؟

و على هذا الأساس نقول ببطالان العباده فى باب اجتماع الأمر و النهى بناءً على الامتناع ، و أنّ الجهل بالنهى لا يكون مناطاً للصحة ، لأنه قد قصد التقرب إلى المولى بما هو مبغوض عنده ، غايه الأمر يكون معذوراً بسبب الجهل ، نظير ما إذا قتل ابن المولى بقصد القربه إليه جاهلاً بكونه ابنه و زاعماً أنه عدوّ له ، فإنّ العمل مبغوض للمولى و إن كان ذا حسنٍ فاعلى .

□
قال رحمه الله : الحق أنه لا يقتضى الفساد . أمّا في العبادات ، فلأن ما يتوهم كونه مانعاً عن الصحه كون العمل مبعوضاً ، فلا يحصل القرب المعتبر في العبادات به . (قال) و فيه : إنه من الممكن أن يكون العمل المشتمل على الخصوصيه موجباً للقرب من حيث ذات العمل ، و إن كان إيجادها في تلك الخصوصيه مبعوضاً للمولى . و بعبارة اخرى : فكما أننا قلنا في مسأله اجتماع الأمر و النهي بإمكان أن يتحد العنوان المبعوض مع العنوان المقرب ، كذلك هنا من دون تفاوت ، فإن أصل الصيلاه شيء و خصوصيّه إيقاعها في مكان مخصوص - مثلاً - شيء آخر مفهوماً و إن كانا متحدين في الخارج . نعم ، لو تعلّق النهي بنفس المقيّد - و هي الصيلاه المخصوصه - فلازمه الفساد ، من جهة عدم امكان كون الطبيعه من دون تقييد ذات مصلحه توجب المطلوبيه ، و الطبيعه المقيده بقيد خاص ذات مفسده توجب المبعوضيه .

و الحاصل : إنه كلما تعلّق النهي بأمر آخر يتحد مع الطبيعه المأمور بها ، فالصحه و الفساد يبتنيان على كفايه تعدد الجهه في تعدّد الأمر و النهي و لوازمها من القرب و البعد و الإطاعه و العصيان و المثوبه و العقوبه ، و حيث اخترنا كفايه تعدّد الجهه في ذلك ، فالحق في المقام الصحه . هذا كلامه في المتن (١).

و قد علّق في الحاشيه على ما ذكره في حاصل المقام بقوله :

فيه : إن الجهتين المتغايرتين مفهوماً المتّحدين وجوداً في باب الاجتماع كان اتحادهما مصحّحاً للحمل ، فلهذا وقع اجتماع الأمر و النهي في مورد تصادقهما محلاً للنزاع المتقدم . و أمّا إذا كان أحد المفهومين منطبقاً على ذات

ص: ١٤٦

الفعل و الآخر كان من قبيل الخصوصيّه ، فمن الواضح عدم صحه حمل أحدهما على الآخر ، و إنّ كان الحدّ الواحد من الوجود محيطاً بكليهما ، فالقائل بالامتناع في الفرض الأول لا- يلزم أن يقول به في الثاني لعدم الاتحاد الحملى . نعم ، حيث أن المتخصّص و الخصوصيّه متلازمان في الوجود لا يمكن اختلافهما في الحكم ، بأن يتعلّق الأمر بالذات مثلاً و النهى بالخصوصيّه ، بناءً على ما هو المفروض من سرايه الأمر من طبيعه إلى الأفراد ، فلا بدّ من تقييد الأمر بغير هذا المورد ، و لكن هذا لا يوجب فساد العباده ، لقيام الملاك في ذات الفعل ، فيكون الفاعل متقرباً بنفس فعل الصّلاه مثلاً و مسخوطاً عليه لوصف كينونته في الحمام .

فتحصّل مما ذكرنا هنا و ما ذكرنا في المتن أنه متى تعلّق النهى بالخصوصيّه ، فالحق ، صحه العباده حتى على القول بالامتناع في المسأله السابقه ، و متى تعلّق بالخاص البطلان حتى على القول بالجواز هناك .

و توضيح إشكاله على المتن هو : وجود الفرق بين محلّ الكلام و مسأله اجتماع الأمر و النهى ، لأنّ متعلّقى الأمر و النهى هناك - و هما الصّلاه و الغصب - متّحداً في الوجود ، و إنّ كانا متغايرين مفهوماً ، و لذا يحمل أحدهما على الآخر فيقال : هذه الصّلاه تصرّف في مال الغير ، بخلاف مسألتنا هذه ، فإنّه لا اتحاد بينهما من جهه الحمل ، فهما متغايران مفهوماً ، إذ الصّلاه غير الكينونه في الحمام و لا- يصح حمل أحدهما على الآخر ... فهذا الفرق موجودٌ ، لكنّ المبني - و هو صحه الصلاه في كلتا المسألتين - واحد ، أمّا هناك فلكفايه تعدد الجهه ، و أمّا هنا ، فلأن المفروض تعلّق النهى بالخصوصيّه و هو الكينونه في الحمام ، و هو لا يتعدّى إلى المتخصّص أي الصّلاه ، فيكون الملاك في الصّلاه محفوظاً و الأمر به باقياً ، فهو على محبوبيته و إنّ كانت الخصوصيه مبغوضهً ، فلا وجه لبطلانها .

إنه لا يخفى الاضطراب في كلام هذا المحقق ، فهو يقول بأن المتخصّص و الخصوصيّة لهما حدّ واحد من الوجود ، و بعد فاصلٍ قليل يقول : نعم حيث أن المتخصّص و الخصوصيه متلازمان في الوجود . فإنّ هذا يستلزم تعدّد وجودهما ، لأن النسبه اللزوميه بين شيئين لا يتحقق إلّا بوجودهما ، و لا يعقل اتحادهما في الوجود لكون النسبه بينهما نسبه العله إلى المعلول

و مع غضّ النظر عن ذلك نقول : إنّ البحث في المسأله هو عن تعلق النهى بالعباده ، لا تعلقه بلازمها ، فجعل خصوصيّة الكينونه في الحمام من لوازم الصّلاه خلف لفرض البحث ، و إن كانت موجوده مع الصّلاه ، فمن المستحيل أن يكون الوجود الواحد محبوباً و مبغوضاً آن واحد ، بأن يكون ذا مصلحه فعليّه و مفسده فعليّه معاً .

و مما ذكرنا ظهر ما في كلامه أخيراً من أن الصّلاه محبوبه و لكنّ كينونتها في الحمام مبغوض . ففيه : إن طبيعه الصّلاه ليست غير الكينونه في الحمام ، لكونها كذلك حصّه من الصّلاه ، فهما موجودان بوجود واحد ، و وجودها كذلك عين وجود الطبيعه ، و حينئذٍ ، لا يعقل مع تعلق النهى بوجود الصّلاه في الحمام أنّ تكون الصّلاه هذه صالحه للتقرّب . و الطبيعه بما هي لا تصلح للمقربيه ، لعدم ترتب الأثر على الطبيعه ما لم يتحقق خارجاً في حصّه من حصصها .

لو تعلق النهى بجزء العباده

و من الصور التي ذكرها المحقق الخراساني في المسأله : تعلق النهى بجزء من أجزاء العباده ، كالنهى عن قراءه العزائم في الصّلاه ، فهل يقتضى فساد الجزء أو العباده ؟

قال في (الكفايه) بالأول ، و قال الميرزا بالثاني .

□
و استدلل الميرزا رحمه الله لدعواه بما حاصله (١): إن جزء العباده إمّا أن يؤخذ فيه عدد خاص ، كالوحدہ المعتبره في السوره بناءً على حرمة القرآن ، و إمّا أن لا يؤخذ ذلك . أمّا الأول : فالنهي المتعلق به يقتضى فساد العباده ، لأن الآتى به في ضمنها ، إمّا أن يقتصر عليه فيها أو يأتي بعده بما هو غير منهي عنه ، و على كلا التقديرين ، لا ينبغي الإشكال في بطلان العباده المشتمله عليه ، لأن الجزء المنهي عنه يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئيه أو عمومه ، فيكون وجوده كعدمه ، فإن اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال بطلت العباده لفقدائها للجزء ، و إن لم يقتصر عليه بطلت ، من جهة الاخلال بالوحدہ المعتبره في الجزء كما هو الفرض . و من هنا تبطل صلاه من قرأ احدى العزائم في الفريضة ، سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر ، لأن قراءتها تستلزم الإخلال بالفريضة من جهة ترك السوره أو لزوم القرآن ، بل لو بنينا على جواز القرآن لفستد الصلاه في الفرض أيضاً ، لأن دليل الحرمة قد خصص دليل الجواز بغير الفرد المنهي عنه ، فيحرم القرآن بالإضافة إليه . هذا مضافاً إلى أن تحريم الجزء يستلزم أخذ العباده بالإضافة إليه بشرط لا ... فالعباده المذكوره تبطل من جهات :

١ - كونها مقيدةً بعدم ذلك المنهي عنه ، فيكون وجوده مانعاً عن صحتها ، و ذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده .

٢ - كونه زياده في الفريضة ، فتبطل الصلاه بسبب الزيادة العمديه المعتبر عدمها في صحتها .

٣ - كون هذه الزيادة من مصاديق التكلم العمدى ، إذ الخارج عن عمومها

ص: ١٤٩

هو الذكر غير المحرّم .

و أما الثانى - أعنى ما لم يؤخذ فيه عدد خاص - فقد اتّضح الحال فيه ممّا تقدّم ، لأن جميع الوجوه المذكوره المقتضيه لفساد العباده المشتمله على الجزء المنهى عنه جاريه فى هذا القسم أيضاً . و إنما يختصّ القسم الأوّل بالوجه الأوّل منها .

نقد السيد الخوئى و موافقه الأستاذ

و قد ذهب السيد الخوئى و الشيخ الأستاذ إلى عدم فساد العباده وفقاً لصاحب (الكفايه) ، فأشكل السيد على الميرزا - فى حاشيه الأجود - و وافقه الأستاذ بما حاصله :

إن النهى عن قراءه العزائم فى الفريضه نهى تكليفى يكشف عن المبعوضيه بلا- كلام ، فإن كان بين هذا النهى و المانعيه عن صحّه الصلاه ملازمه ، فالحق مع الميرزا ، و لكن لا ملازمه بينهما ، بل النسبه عموم و خصوص من وجه .

توضيحه :

إنه تارة : يكون النهى إرشاداً إلى المانعيه ابتداءً ، كالنهى عن الضحك فى الصلاه أو البكاء من أجل الدنيا فيها ، و لا ريب فى اقتضائه للفساد من جهه ابتلاء الصلاه بالمانع عن الصحه لها . و اخرى : لا يكون كذلك ، كما فيما نحن فيه ، إذ غايه ما يدلّ عليه النهى عن قراءه العزائم فى الصلاه مبعوضيه ذلك عند المولى ، فيكون دليله مخصّصاً لعموم دليل القراءه فى الصلاه ... فلا تكون السوره من العزائم جزءاً من أجزائها ، لكنّ الكلام فى اقتضاء سقوطها عن الجزئيه أن تكون الصلاه بشرط لا ، فإنّ القول بذلك غير صحيح ، و إلا لكانت حرمة كلّ شىء موجباً لذلك أيضاً ، فلا بدّ من الالتزام ببطلان كلّ عباده اتى فى ضمنها بفعلٍ

محرّم

ص: ١٥٠

خارجي كالنظر إلى الأجنبيه في الصلاه ، مع أنه واضح البطلان .

فالحق : أن حرمه قراءه العزائم في الفريضة لا- يقتضى اعتبارها بالإضافه إلى العزائم بشرط لا- ، لعدم الملازمه بين الحرمة و المانع ، فقد يكون الشيء حراماً و ليس بمانع عن الصحه كالمثال المذكور ، و قد يكون مانعاً و ليس بحرام ، كالبيع وقت النداء يوم الجمعة ، فالنسبه عموم من وجه .

و على هذا ، فلو اقتصر على قراءه العزائم في الصلاه بطلت من جهه فقدها لجزئها ، لكنّ هذا غير اقتضاء النهى عن الجزء لفساد العباده ، و أمّا إذا لم يقتصر على السوره بل قرأ سورةً اخرى أيضاً من غير العزائم ، فهل تبطل أو لا ؟ فيه بحث .

و كذا الكلام من جهه شمول دليل مبطلية التكلم في الصلاه ، لوجود الخلاف في شموله لمثل الذكر الممنوع أو السيوره الممنوعه .

فالعمده في الإشكال على الميرزا هو : عدم وجود الملازمه بين المبعوضيه و المانعته على ما تقدّم .

لو تعلّق النهى بشرط العباده

قال في (الكفايه) : لا يكون حرمه الشرط و النهى عنه موجباً لفساد العباده ، إلّا فيما كان عباداً كى تكون حرمة موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به .

يعنى : إذا كانت العباده مشروطه بشرط هو عباده ، كالصلاه المشروطه بالطهاره ، فإذا وقع النهى عن شيء يتعلّق بالوضوء ، كالنهي عن الوضوء بالماء النجس أو المغصوب ، اقتضى فساده إن وقع بذلك الماء ، و حينئذٍ ، يفسد شرط الصلاه ، فيفسد المشروط .

و أضاف الأستاذ وفاقاً للسيد الخوئي صورةً اخرى و ذلك : ما إذا كان ستر العوره شرطاً لصحّه الصلاه ، و تعلّق النهى بلبس الحرير فيها ، فكان الشرط مقيداً

بعدم الحرير ، فلو ستر العوره بالحرير أصبحت الصلاه فاقده للشرط ، لأن «الستر» عين «التستر» و الاختلاف بالاعتبار ، فالصلاه فاسده

إذن ، لا يفرّق في ذلك بين كون الشرط عبادياً أو غير عبادى .

نعم ، لو كان الشرط عبارة عن الأثر الحاصل من فعل ، كاشتراط الصلاه بطهاره اللباس و هى تحصل بغسل الثوب ، فالشرط هو الطهاره لا الغسل ، فلو تعلّق النهى بالغسل لم تفسد الصلاه ، لأن ما تعلّق به النهى ليس شرطاً للعباده ، و ما هو شرط لها لم يتعلّق به النهى .

لو تعلّق النهى بالوصف

و الوصف تارة لازم و اخرى مفارق .

فإن تعلّق النهى بوصف لازم لعباده ، كالجهر الذى هو وصف لازم للقراءه كما متلوا ، فهل تفسد العباده أو لا ؟

الحق : إن العباده لا تفسد ، لأن النهى لا يتعدى متعلّقه و هو الجهر إلى الموصوف و هو القراءه ، و معنى ذلك أنه مع اتّصافها بالجهر المنهى عنه ، يسقط الأمر بها لا أنّ النهى عن الجهر يسرى إليها .

إلّا أن الكلام فى صغرى المسأله و هى : هل أنّ الجهر بالقراءه وصف لازم لها أو أنه مرتبه من مراتبها ... فإن كان الأول فقد تقدم ، و إنّ كان الثانى كان النهى عن الجهر بالقراءه نهياً عن القراءه نفسها ... ؟

و المرجع فى تشخيص هذا الموضوع هو العقل ، إذ ليس المورد من موارد الاستظهار من اللفظ حتى يرجع الى العرف ، فما فى (المحاضرات) - من أنّ الجهر لازم للقراءه ، و قوله - مع ذلك - بأنّ النهى عن الجهر بها نهى عنها - مخدوش جداً ، لأنهما إن كانا من المتلازمين ، فإن النهى لا يسرى من اللّازم إلى الملزوم

و التحقيق : إنه نفسها عقلاً ، و النهى عنه نهى عنها .

وإن تعلق النهى بوصف مفارق ، كالأمر بالصّلاه و النهى عن الغضب ، و النسبه بينهما عموم من وجه كما هو واضح ، فيندرج تحت مسأله اجتماع الأمر و النهى ، فإن قلنا بالجواز و كون التركيب انضمامياً فلا-فساد ، و إن قلنا بالامتناع و كون التركيب اتّحادياً كان النهى و المفسده هو الغالب ... فيكون البحث عن مفسديّه النهى عن الوصف المفارق بحثاً عن الكبرى المنطقه على مورد اجتماع الأمر و النهى .

المقام الثانى : فى النهى عن المعامله

و يقع البحث فى جهتين :

الجهه الاولى : فى مقتضى القاعده

و لا بدّ من ذكر امور :

(الأول) إنه بين النهى التكليفى عن المعامله و النهى الوضعى عنها عموم من وجه ، مثلاً : النهى عن شرب الخمر حكم تكليفى ، و عن الغرر فى البيع حكم وضعى ، و عن بيع الخمر تكليفى و وضعى معاً .

(الثانى) تارةً يتعلّق النهى بالأثر المترتب على المعامله ، كما فى الخبر (١) :

« ثمن العذره من السيّحت » فالحرمه تعلّقت بالأثر و هو الثمن فلا يجوز التصرف فى المال المأخوذ فى مقابلها ، فيدلّ على الفساد .

فهذا القسم من النهى يدلّ على الفساد ، فهو خارج عن محلّ الكلام .

و اخرى : يتعلّق النهى بشىء بحيث لا يجتمع مع نفوذ المعامله ، كما لو نهى الشارع عن منفعه خاصه للشىء ، فهنا تكون الحرمه ملازمه لفساد المعامله على

ص: ١٥٣

١-١) و مسائل الشيعه ١٧ / ١٧٥ ، الباب ٤٠ حكم بيع عذره الانسان و غيره ، الرقم : ١ .

تلك المنفعة الخاصه بإجاره أو غيرها ، للتمانع بين مقتضى النهى و مقتضى الآيه « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (١).

و هذا القسم لا خلاف فى دلالة على الفساد ، فهو خارج عن محل الكلام .

و ثالثة : يتعلّق النهى بشىء و يكون إرشاداً إلى المانعيه ، كما فى النهى عن بيع المجهول ، فإنه يدلّ على مانعيه الجهاله فى العوضين عن صحّه المعامله ، فيكون دليل صحه البيع بشرط لا عن الجهاله .

و هذا القسم كذلك لا خلاف فيه ، فهو خارج .

و رابعه : يكون النهى إرشاداً إلى الفساد من أول الأمر ، فهو دالٌّ على الفساد بالمطابقه ، كما فى الخبر : « لا تبع ما ليس عندك » (٢) .

و هذا القسم كذلك .

و خامسةً : أن يرد النهى عن معامله فيكشف عن المبعوضيه ، فهل يقتضى الفساد أو لا ؟

و هذا هو مورد البحث .

(الثالث) إن النهى يتعلّق تارةً بالسبب و اخرى بالمسبب و ثالثه بالتسبب .

فالأول : مثل النهى عن البيع وقت النداء يوم الجمعة ، فالمنهى عنه إنشاء المعامله حينذاك . و الثانى : مثل النهى عن تمليك الكافر القرآن ، فالمنهى عنه هو المسبب أى تسلّطه على القرآن . و الثالث : مثل تمليك الزيادة فى الربويات عن طريق البيع ، فتسبب البيع مبعوض ، فلو كان ذلك عن طريق الصلح مثلاً فلا نهى .

(الرابع) إن هنا بحثاً أساسه التحقيق عن حقيقه الإنشاء ، ففيها مسلكان أساسيان :

ص: ١٥٤

١-١) سورة المائده : الآيه ١ .

٢-٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٣٥٧ ، الباب ١٢ ، الرقم ١٢ بلفظ « نهى عن بيع ما ليس عندك » .

أحدهما : إن صيغ العقود و الإيقاعات لها السبب لتحقق عنوان المعامله .

و الثانى : إن حقيقه الإنشاء هو الاعتبار و الإبراز .

إن العقد هو العنوان المحصّل من بيعت و اشترت ، أنكحت و قبلت ... فهل الصيغه سبب موجد له كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو أنه آله و المعنى الاعتبارى ذو الآله كما عليه الميرزا ؟ و حاصل القولين : مدخليه الصيغه و سببيتها فى الأمر الاعتبارى .

و فى المقابل هو القول الثانى ، و أن الصيغه كاشفه فقط و مبرزه عن المعنى الاعتبارى ... و على هذا المبنى يعنون البحث هكذا : تارة النهى بعنوان المبرز و اخرى بالمبرز و ثالثه بالإبراز بهذه الصيغه .

و بعد :

ففى المسأله أقوال ، أحدها : الصّحه مطلقاً ، و الثانى : الفساد مطلقاً ، و الثالث :

التفصيل بين النهى المتعلّق بالسبب و النهى المتعلّق بالسبب ، و فى التفصيل تفصيل .

القول بالدلاله على الفساد

١ - رأى المحقق النائينى

ذهب المحقق النائينى (١) إلى أنّ النهى إذا تعلق بالمسبب اقتضى فساد المعامله ، و أمّا النهى المتعلّق بالسبب ، فقد اتفقوا على عدم اقتضائه له ، لعدم التلازم بين مبغوضيه الإنشاء و فساد المنشأ .

و استدلّ الميرزا لما ذهب إليه : بأنّ صحّه المعامله متوقّفه على امور :

أحدها : أن يكون المنشئ هو المالك أو وليه أو وكيله . و الثانى : أن يكون ذا سلطنه

ص: ١٥٥

على ما يجرى عليه العقد أو الإيقاع ، بأن لا يكون محجوراً عليه . و الثالث : أن تقع المعامله بالسبب الخاص الذى عينه الشارع لها .

(قال) : و لما كان النهى التحريمى يفيد ممنوعيته وقوع هذه المعامله و سلب قدره المالك على إجراء الصيغه ، فهو مسلوب السلطنه على الشيء ، فينتفى الشرط الثانى من شروط صحه المعامله ، و يكون كبيع المحجور عليه لما يملكه فى عدم التأثير .

ثم إنه فرّع على ذلك فروعاً فقهيه ، فأفاد أنه على هذا الأساس لا تقبل الواجبات المجانيه كالصلوات اليوميه للاستيجار للغير ، لعدم سلطنه المصلّى على صلاته ، لكونها ملكاً لله . و أنّ ما نذر التصدّق به لا يجوز التصرف فيه بالبيع و الشراء و نحو ذلك ، لعدم السلطنه عليه و خروجه عن الملك بالنذر . و كذا موارد الشروط ، فإنّ السلطنه فيها محدوده بمقتضى الشرط ، فلو أوقع المعامله على خلاف الشرط كانت باطله .

□
هذه خلاصه كلامه رحمه الله فى هذا المقام .

نقد رأى الميرزا

و يتلخّص الردّ عليه : بأنّ المنع من التصرف أمر وضعى ، و قد وضع لهذا الغرض كتاب الحجر فى الفقه ، و لا-ريب فى أن الحجر يوجب بطلان المعامله من المحجور عليه ، و إنّما الكلام فى وجود الملازمه بين المنع التكليفى و الحجر الوضعى ، فإنّ ثبتت هذه الملازمه تمّ كلامه و إلّا فلا وجه له ، و هو لم يذكر أى دليل على ما ذهب إليه ... بل التحقيق أن المبعوضيه لا تلازم الفساد و أنّ النسبه بينهما العموم من وجه كما تقدم .

□
هذا ، و قد نوقش رحمه الله على الموارد التى ذكرها ، و لا نطيل المقام بالتعرّض لذلك .

و رأى السيد البروجردى : إن الظاهر من النواهي المتعلقة بالمعاملات هو المنع عن ترتيب الأثر ، و ذلك لأن للمعامله ثلاث مراتب : مرتبه الأسباب ، أى الصيغه ، و مرتبه المسببات ، أى الملكيه و الزوجيه و نحوهما . و مرتبه الآثار الشرعيه و العقلايه المترتبه على المسببات ، من جواز التصرف فى الثمن و المثلن ، و الوطى ، و نحو ذلك .

(قال) : و لا يخفى أن الأسباب لا نفسيه لها عند العرف و ليست مقصوده بالذات ، بل هى آلات ، و كذا المسببات فإنها امور اعتباريه غير مقصوده بالأصاله ، بل المطلوب بالذات و المقصود لهم هو الأثر ، فإذا جاء النهى عن المعامله دلّ على المنع عن ترتيب الأثر ، و هذا هو الفساد (١) .

نقد هذا رأى

أولاً : إنه خلاف مقتضى الأصل الأولى و الظهور ، فإن النهى لما تعلق ب « البيع » كان مقتضى الأصل و القاعده كون المتعلق هو هذا العنوان ، فله الموضوعيه ، و إرجاعه إلى « أكل الثمن » خلاف الأصل و القاعده ، اللهم إلا بدليل .

و ثانياً : هناك فى بعض الموارد النهى عن المعامله و عن ترتيب الأثر عليها ، فلو كان النهى عنها عبارة عن النهى عن ترتيب الأثر ، لزم اللغويه . و مثاله : النص الصحيح فى الخمر : « لعن رسول الله صلى الله عليه و آله الخمر ... و آكل ثمنها ... » (٢) .

و ثالثاً : إذا كان المنهى عنه هو ترتيب الأثر ، كانت الفتوى بحرمه نفس

ص: ١٥٧

١-١) نهايه الاصول : ٢٦٠ .

٢-٢) وسائل الشيعه ١٧ / ٢٢٤ ، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ، الرقم : ٣ .

المعامله بلا- دليل ، كما فى حرمه بيع الميته على المشهور بل المجمع عليه ، لأنّ المستند لحرمه بيعها الإجماع أو النص ، أمّا النص ، فقد جاء ناهياً عن البيع و هو ظاهر فى المنع عن البيع نفسه تكليفاً . و أمّا الإجماع ، فقد ادعاه الشيخ فى الخلاف و العلامه فى المنتهى و التذكرة (١) ، و عبارته فى التذكرة « لا- يجوز » و هو أعمّ من التكليف و الوضع ، و فى المنتهى : « لا يصح » ، و هو غير الإجماع على الحرمة ، و الشيخ فى الخلاف فى كتاب الرهن المسألة ٣٥ : الإجماع على عدم ملكيه الميته ، و ليس بيع الميته . فلا إجماع على الحرمة ... على أنه لو كان فهو مدركى . فالدليل هو إمّا إطلاق الآيه « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ » (٢) . و فيه : إنه ظاهر فى الأكل فلا إطلاق .

و إمّا خبر البنظى (٣) ، و هذا هو الصحيح .

و تلخّص : قيام الدليل على حرمه البيع ، و لا يمكن الالتزام بعدمه ، بل السيد نفسه من القائلين بذلك ، مضافاً إلى البطلان .

و رابعاً : لا إشكال فى كراهيه بعض المعاملات كبيع الأكفان ، و هل يصح أن يقال بكراهه ترتيب الأثر ؟

هذا كلّّه ، بالإضافة إلى ما فى دعواه من كون المسبّب لا- يتعلّق به الغرض و لا- يكون مقصوداً للعقلاء ، فإنّه قد يكون نفس المسبّب مورداً للغرض ... فليس الأمر كذلك دائماً .

و تلخّص : سقوط هذا الطريق للدلاله على الفساد فى المعاملات .

٣ - رأى المحقق الأيروانى

و ذهب المحقق الأيروانى إلى أنه لما كانت الأدلّه فى أبواب المعاملات

ص: ١٥٨

١-١) تذكرة الفقهاء ١٠ / ٣١ .

٢-٢) سورة المائدة : الآيه ٣ .

٣-٣) وسائل الشيعه ٢٤ / ٣٩ ، الباب ١٩ من أبواب الذبائح ، الرقم : ٧ .

إمضائية لا تأسيسية ، و أن مثل «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» (١) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢) و نحوهما تفيد حلّيّة المعاملات تكليفاً و وضعاً بنحو العام المجموعى - لا- الاستغراقى - فإنّه إذا ورد النهى عن معاملة و دلّ على حرمتها و سقطت حلّيّتها التكليفية ، لم تبقى الحلّيّة الوضعيّة و لم تكن مورداً للإمضاء من قبل الشارع ... فالنهي عن المعاملة يفيد فسادها من جهة دلالته على عدم كونها مورداً للإمضاء (٣) .

هذا ما أفاده ، و لا يخفى الفرق بين كلامه و كلام غيره .

نقد هذا الرأى

و يرد عليه : أنّ فى مدلول «أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ» (٤) و نحوه مسلكين ، فقيل : إن هذه الحلّيّة لما تعلّقت بالبيع كانت ظاهره عرفاً فى خصوص الحكم الوضعى له و هو الصّحّ . و إليه ذهب جماعه . و قيل : إنّها باقية على ظهورها الأولى - و هو الجواز - فيكون ملائماً للحكم التكليفى و الوضعى معاً .

أمّا على الأوّل ، فلا- مجال لما ذكره ، لأن غايه ما يدل عليه النهى هو المبعوضيه ، فإذا تعلّق بمعامله أفاد كونها مبعوضه ، أما الفساد فلا ، لما تقدّم من أن النسبه بين المبعوضيه و الفساد هى العموم من وجه .

و أمّا على الثانى ، فإنّ دلالة الآية على الحلّيّتين فى كلّ معاملة ، إنّما هى بالإطلاق ، و هو فى قوه الاستغراق ، فلو قال : «أكرم العالم» و لم يقيد ، أفاد وجوب إكرام كلّ عالم بنحو الاستغراق لا بنحو المجموع ، فإذا ورد النهى عن معاملة و أفاد حرمتها رفع الحلّيّة التكليفية ، أمّا الوضعيّة فهى باقية و لا دليل على زوالها .

ص: ١٥٩

١-١) سورة البقره : الآية ٢٧٥ .

٢-٢) سورة المائده : الآية ١ .

٣-٣) نهايه النهايه ١ / ٢٥٣ .

٤-٤) سورة البقره : الآية ٢٧٥ .

هذا أولاً .

و ثانياً : حمل الآية المباركه على العموم المجموعى أول الكلام ، لما سيجىء فى بحث العام و الخاص من أن حمل العموم على هذا القسم منه يحتاج إلى مؤونه إضافيه ، بخلاف العموم الاستغراقى ، فإنه هو مقتضى الظهور الأولى ، و ذلك لأن العموم المجموعى هو جعل الوحده فى عالم الاعتبار بين امورٍ متفرقهٍ حقيقهً ثم الحكم عليها بحكم واحد ، و أين الدليل على اعتبار الشارع الوحده فى الآية بين الحليتين ؟

القول بالصحة

و ذهب المحقق الخراسانى إلى دلالة النهى المتعلق بالمسبب و التسبب على صحة معامله ، بتقريب : إن النهى المتعلق بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف للكفار ، و المتعلق بالتسبب كالنهي عن الزيادة بسبب البيع ، يستلزمان أن يكون المنهى عنه فيهما مقدوراً ، لأن غير المقدور لا يتعلق به النهى و لا الأمر ، لا سيما و أن الأمر طلب الفعل و النهى هو طلب الترك ، على مبنى هذا المحقق . إذن ، لا بد من أن يكون متعلق النهى مقدوراً للمكلف كى يصح طلب تركه و إنما لم يتعلق به النهى ، فإذن ، يكون النهى المتعلق بالعنوان المعاملى دليلاً على وقوعه على وجه الصحة فى عالم الاعتبار (١) .

إيراد و دفع

و لا يرد عليه الإشكال : بأن النسبه بين التملك و الملكيه كنسبه الإيجاد إلى الوجود ، فيكون الأمر دائراً بين الوجود و العدم و لا يعقل فيه الصحة و الفساد . لأنه مناقشه لفظيه ، لأن صاحب (الكفايه) - و إن عتبر ب « الصحة » فكان الإشكال على

ص : ١٦٠

تعبيره وارداً - يريد « الوقوع » من « الصحه » فهو يقول : بأن تعلق النهى بالمسبب أو التسبب يدل على وقوع الملكيه ، وإلا ، فإن الملكيه أمر بسيط يدور بين الوجود والعدم ولا يتصف بالصحّه والفساد .

و حاصل كلامه : إن النهى كذلك يكشف عن مقدوريّه متعلقه و حصوله ...

و ما ذكره المحقق الأصفهاني (١) غير وارد عليه .

تحقيق الأستاذ

قال الأستاذ دام بقاءه : لا بدّ من التحقيق في نظريّه صاحب (الكفايه) هذه على كلا المسلكين في باب حقيقه الإنشاء : مسلك المشهور من أن الصيغ أسبابٌ موجدّه للعناوين المعاملتيه من الزوجيه و الملكيه و غيرها في عالم الاعتبار . و قال الأصفهاني : بل بالوجود اللفظي . و قال النائيني : بل هي آلات و المعامله ذو الآله .

و مسلك الاعتبار و الإبراز و أنّه لا سببته و مسببته مطلقاً ، و عليه السيد الخوئي (٢) ...

و كلام (الكفايه) مردود على كلا المسلكين .

أما على الثاني ، فإن الصيغه المعينه للمعامله ، إذا صدرت من البائع مثلاً واجدهً للشرائط المعتمره شرعاً ، تصبح موضوعاً لاعتبار الشارع بتبع اعتباره ، ثم إن العقلاء يرتّبون الأثر ، فلا يوجد في البين سببٌ و تسببٌ ، بل إن الاعتبار و إبرازه مقدوران للمكلف و لا مانع من تعلق النهى به ، و بعد تعلقه يبتنى الحكم على المختار في دلالة النهى عن المعامله على الفساد و عدم دلالتّه .

لكنّ المحقق الخراساني من القائلين بالمسلك الأول فنقول : إن كان

ص: ١٦١

١-١) نهايه الدرايه ٢ / ٤٠٧ .

٢-٢) ذهب إلى أنّ الأوامر و النواهي الشرعيه اعتباراً للأبديّه في الوجوب و الحرمان في الحرمة ، و إبراز لذلك بالأمر و النهى . أمّا صيغ العقود ففي البيع مثلاً: اعتبار للملكيه و إبراز بالصيغه . و فضّل الأستاذ ، فقال في الأوامر و النواهي بالبعث أو الزجر النسبي ، و أمّا في الصيغ فوافق هذا المبنى .

المسبب للصيغه هو الاعتبار الشرعى تمّ كلامه قدس سره ، لأنه لا يعقل النهى عن المسبب إلّا أن يكون مقدوراً ، و ذلك لا يتحقّق إلا أن يعتبر الشارع وقوع المعامله و تحقّقها ، و هو مستلزم للصحه . و أمّا إن كان المسبب هو الاعتبار العقلائي ، بأنّ يعتبر العقلاء الزوجيه إذا تحقّق عقد النكاح ، فإنّ هذا الاعتبار يحصل حتى مع نهى الشارع ، فلا يكون النهى دالاً على الصّحه .

الجهه الثانيه : فى مقتضى النص

و هو صحيحه زراره عن أبى جعفر الباقر عليه السلام : « سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده . فقال : ذلك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فزق بينهما .

قلت : أصلحك الله تعالى : إن الحكم بن عتيبه و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون : إن أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازته السيد له . فقال أبو جعفر عليه السلام : إنه لم يعص الله ، إنما عصى سيده ، فإذا أجاز فهو له جائز « (١) .

و هنا قولان

ذهب المحقّق الخراساني (٢) إلى أنّ الاستدلال بها على فساد المعامله إنما يتم لو كان المعصيه فى « إنه لم يعص الله » بالمعنى التكليفى ، فيكون المفهوم :

كلّما كان عصيان تكليفى فالمعامله فاسده . لكنّه وضعى ، أى : إنه لم يقع منه نكاح هو معصيه لله وضعاً ، أى ليس بفساد ، بل صدر منه معصيه لسّيده لأنه نكاح بلا إذنٍ منه ... فإذا أجاز جاز .

و خالف الميرزا و الايروانى

أما الميرزا ، فأفاد ما ملخصه (٣) : إن الظاهر من « المعصيه » صدرّاً و ذيّلاً هى

ص: ١٦٢

١-١) وسائل الشيعه ٢١ / ١١٤ ، الباب ٢٤ ، الرقم ١ .

٢-٢) كفايه الاصول : ١٨٨ .

٣-٣) أجود التقريرات ٢ / ٢٣٣ .

المعصية التكليفية ، فالرواية تدل على أنّ النهى مفسد ، لأنّ مفهوم كلامه عليه السلام : إنّ عصي فهو فاسد .

و أمّا الإيرواني (١) ، فأفاد بأنّ المعصية في الموردين أعم ، و تخصيصها بالمعنى الوضعي بلا مخصص ، فكان مقتضى مفهوم التعليل هو العصيان لله وضعاً و تكليفاً ، فالنكاح فاسد .

و بعد ، فإذا الغى خصوصية المورد ، كانت الرواية دليلاً على الفساد في مطلق المعاملات .

تحقيق الأستاذ

فقال شيخنا دام بقاءه : إنه بعد هذا النص بلا فصل جاء النص التالي :

« عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل تزوّج عبده بغير إذنه فدخل بها ثم أطلع على ذلك مولاه . قال : ذلك لمولاه إن شاء فزق بينهما و إن شاء أجاز نكاحهما ، فإن فزق بينهما فللمرأه ما أصدقها إلّا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً ، و إن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول ، فقلت لأبي جعفر عليه السلام : فإن أصل النكاح كان عاصياً . فقال أبو جعفر عليه السلام :

إنما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاصٍ لله ، إنما عصى سيّده و لم يعص الله ، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه » (٢) .

قال الأستاذ :

و « موسى بن بكر » ثقة عندنا ، لاعتماد جعفر بن سماعه على روايته في طلاق الخلع و فتواه على طبقها . و موسى ممّن شهد صفوان بأن كتابه معتمد عند

ص: ١٤٣

١-١) نهاية النهاية ١ / ٢٥٣ - ٢٥٤ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٥ ، الباب ٢٤ ، باب أن العبد إذا تزوّج بغير إذن ، الرقم : ٢ .

أصحابنا ، و هو أيضاً من رجال ابن أبي عمير .

و تلخص : إنّ الحق مع صاحب (الكفايه) و من تبعه .

هذا تمام الكلام في مباحث النواهي . و يقع البحث في المفاهيم .

ص: ١٦٤

الاولى (فى تعريف المفهوم)

إن المفاهيم مداليل الجمل التركيبية ، و البحث هو فى أصل ثبوت و عدم ثبوته لا فى حجيته و عدم حجّيته ، فهو فى الواقع بحث عن أنه هل للجمله الشرطيّه - مثلاً - مدلول التزامى أو لا ؟ فإن كان فلا كلام فى حجّيته ، فيكون البحث ناظراً إلى صغرى أصله الظهور لا- كبرى الظواهر ، فهو نظير البحث عن ظهور صيغه الأمر - مثلاً - فى الوجوب و عدم ظهوره فيه . و على هذا ، يكون البحث عن المفاهيم بحثاً عن الأدله لا الأصول ، و من الأدله اللفظيه لا العقليه .

ثم إنهم قد عرّفوا « المفهوم » بتعاريف و أشكلوا عليها طرداً و عكساً ، و اعتذر صاحب (الكفايه) - كما هو دأبه فى نظائره - بأنها تعاريف لفظيه و ليست حقيقيه ، فلا وجه للإشكال و القيل و القال ...

و كان التعريف المشهور بين القدماء : أن المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق ، فى مقابل المنطوق و هو : ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق ... و يفيد هذا التعريف أنّ المفهوم - كالمنطوق - من المداليل اللفظيه . ثم فسّروا ذلك بقولهم : إن الحكم فى طرف المفهوم لغير المذكور ، و فى طرف المنطوق مذکور ...

لكنّ ظاهر تعريف القدماء كونه أعم من مفهوم اللفظ الإفرادى و المفاهيم

التركيبيته ، و قد ذكرنا أنّ المفهوم مدلول الجملة التركيبيته فقط .

فظهر أن تعريف القدماء يشتمل على نقاط قوه و ضعف .

و جاء صاحب (الكفايه) بتعريفٍ مع النظر إلى التعريف المذكور ، فقال ما ملخصه :

إن المفهوم عبارته عن الحكم الإنشائي أو الإخباري المستتبع لخصوصيه هي مدلول جملة ، أعم من أن يكون المفهوم موافقاً لمدلولها أو مخالفاً ، فمثال الحكم الإنشائي قولك : إن جاءك زيد فأكرمه ، و الأخباري : إن جئتني أكرمك .

و مثال مفهوم الموافقه قول الله عزّ و جلّ «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ» (١) و المخالفه مثل : إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه .

(قال) : فالمفهوم عبارته عن الحكم غير المذكور لا الحكم لغير المذكور .

ثم ترك رحمه الله ما لا فائده له من البحوث في هذا المقام .

و لنوضح كلامه بشيء من التفصيل :

لا يخفى أنّ الملازمه ثبوتاً بين شيئين تدور مدار الوجود و العدم ، فقد تكون و قد لا تكون ، إلّا أنها في مقام الإثبات تنقسم إلى أقسام .

فمنها : ما لا يكفي تصوّر الشئيين و النسبه الموجوده بينهما لإثبات الملازمه ، كما يقع كثيراً في المناقشات العلميه بين العلماء ، إذ يطرحون كلاماً و يقولون إن لازم هذا الكلام كذا ، فهذا يفيد وجود تلك الملازمه في الواقع غير أنها خافيه في مقام الإثبات ، غفل عنها صاحب الكلام و التفت إليها المستشكل ...

و هذه الملازمه تسمى اصطلاحاً باللزوم غير البين .

و منها : ما ليس بهذا الحدّ من الخفاء ، إلّا أنّه يحتاج إلى تصوّر الموضوع

ص: ١٦٨

و المحمول و النسبه ، فإذا تمّ تصوّر هذه الامور ثبتت الملازمه ، و تسمى باللزوم البيّن بالمعنى الأعم .

و منها : ما يكون فيه نفس تصوّر الملزوم كافياً لإدراك الملازمه ، و هذا هو اللزوم بالمعنى الأخص .

مثال الأول هو : إن من يقول بالملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن الضدّ ، يحتاج إلى الاستعانه بمقدمه خارجيه لإثباتها ، لكونها غير بينه لا- بالمعنى الأعمّ و لا- الأخص ... و جميع المباحث الاستلزاميه الاصوليه كلّها من هذا القبيل ، كالملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها و هكذا .

و مثال القسم الثانى هو : استنباط أقلّ الحمل و هو سته أشهر من الآيتين :

« وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ » (١) و « وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا » (٢) ، فمن من تصوّرهما و تصوّر النسبه بينهما ينتج ذلك بلا حاجه إلى دليل خارجى .

و مثال القسم الثالث : تصوّر الشمس ، فإنه يستلزم تصوّر اللّازم و هو وجود النهار .

□
فأفاد قوله رحمه الله : المفهوم عباره عن حكم إنشائى أو إخبارى يستتبع ...

عدم دخول القسم الثالث فى البحث ، لأن بحثنا فى مفاهيم الجمل ، و هو ما أشار إليه بكلمه « حكم » و ليس فى المفاهيم الأفراديه ...

و الحاصل إنه نبه على إشكالين فى تعريف القدماء : أحدهما : شموله للمفاهيم الأفراديه ، و الآخر قولهم : إن المفهوم حكم لغير المذكور ، فهذا غير

ص: ١٦٩

١-١) سورة البقره : الآيه ٢٣٣ .

٢-٢) سورة الأحقاف : الآيه ١٥ .

صحيح بل الصحيح إنه حكم غير مذكور .

فهذا ما اقتضى ذكره ، ولا نتعرض لكلمات المحققين ، و من شاء الاطلاع عليها فليراجع .

التانيه (هل تدخل دلالة الإيماء و الإشاره ... فى البحث ؟)

إنه قد ظهر ممّا تقدّم أنّ المفهوم مدلولٌ للفظ لكنّ بالدلالة الالتزاميه بالزوم البين بالمعنى الأخص ، فما هو حكم دلالة التنبيه و الإشاره و الاقتضاء ؟

و بيان ذلك هو : إن المدلول تارة مقصود للمتكلّم و اخرى غير مقصود ، و الأوّل تارة : يكون الصّيدق أو الصّحه العقليه أو الشرعيه متوقفاً عليه - أى على المدلول - و اخرى : هو غير متوقّف عليه . فإن لم يكن المدلول مقصوداً للمتكلّم سمّيت الدلاله بـ « دلالة الإشاره » و من ذلك : دلالة الآيتين على أقلّ الحمل على ما تقدّم ، و هذه الدلاله موجوده و إن لم تكن مقصوده .

و إن كان مقصوداً ، فقد يكون صدق الكلام موقوفاً عليه عقلاً ، كما فى دلالة حديث الرفع ، حيث توقّف صدقه على أن يكون المرفوع هو « المؤاخذه » . و قد يكون صحته عقلاً موقوفه عليه كما فى « وَسَيَلِ الْقَرْيَةَ » (١) فلولا تقدير كلمه « الأهل » لم يصح الكلام عقلاً ، و قد يكون صحته شرعاً موقوفه عليه كما فى قولك : أعتق عبدك عنى ، فإن صحته تتوقف على أن يملكك العبد ثم يعتقه و كاله عنك ، إذ لا عتق شرعاً إلا فى ملك . و تسمى هذه الأقسام الثلاثه بـ « دلالة الاقتضاء » .

و إن كان مقصوداً و لكن لا دلالة للصّحه أو الصّيدق عليه أصلاً ، فهى « دلالة الإيماء و التنبيه » كما فى الحديث : أنه قال رجل لرسول الله : « هلكت و أهلكت يا

ص: ١٧٠

(١-١) سوره يوسف : الآيه ٨٢ .

رسول الله « فقال : « كَفَر » (١) . فإن كلامه صَلَّى الله عليه و آله يدلّ على معناه المقصود منه لاقترانته بكلام الرجل .

فوقع الكلام بين العلماء في أنّ هذه الأقسام من الدلالات اللفظية داخله في المنطوق أو المفهوم أو خارجه من كليهما ، فعن الميرزا القمي و جماعه أنها داخله في الدلالة المنطوقية غير الصريحه ، و قال المتأخرون : بل هي من الدلالات السياقية ، لا منطوقية و لا مفهوميّة فهي ليست لفظية

و قد وافق الأستاذ المتأخرين ، لأن هذه الدلالات ليست من المفهوم ، لعدم كون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص ، و ليست في محلّ النطق حتى تكون منطوقية ، على أنّها تتوقف في بعضها على مقدّمه خارجيه كما في مثال العتق ، إذ لا بدّ من تصحيحه على ما تقدم ، صوناً لكلام الحكيم عن اللغويه .

و أضاف في دوره اللاحقه : بأنّ بعض الأقسام منها غير محتاج إلى مقدّمه خارجيه حتى يكون من اللزوم غير البيّن ، بل هو من اللزوم البين بالمعنى الأعم ، كما في قضيه الآيتين و دلالتهما على أقلّ الحمل ، و كما في الأمر بالكفاره في الحديث المذكور . و بعضها محتاج كما في مثال العتق ، فهو من اللزوم غير البيّن .

فما في كلام السيد الخوئي (٢) من أن كلّها من اللزوم غير البيّن مخدوش .

الثالثه (هل المسأله اصوليه ؟)

و هل البحث عن المفاهيم من المسائل الاصوليه أو لا ؟ و على الأوّل ، فهل هو مسأله لفظيه أو عقليه ؟

لقد تقدّم أنّ البحث في المفاهيم إنّما هو عن أصل ثبوتها و ليس عن

ص: ١٧١

١- (١) وسائل الشيعه ١٠ / ٤٦ ، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الرقم : ٥ .

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ١٩٥ - ١٩٦ .

حجّيتها . و بعبارة اخرى : إنه بحثٌ عن صغرى حجّيه الظواهر ، فإنّ كانت المسألة الاصوليه ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي و إنّ احتاج لذلك إلى ضمّ مقدمه - كما هو المختار - فالمسألة اصوليه ، و أمّا على القول بأنّها ما يقع كذلك بلا ضمّ مقدمه ، أشكل دخول البحث في المسائل الاصوليه ... و لذا اضطر بعض الأكابر (1) لأن يقول : إن البحث الصغرى ، إن كان من صغريات كبرى ثابتة لا- بحث فيها ، فالمسألة اصوليه كما في البحث عن صغرى حجّيه الظهور ، فهو بحث اصولي لعدم الاختلاف في كبرى حجّيه الظواهر ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

و أشكل الأستاذ : بأنّ حجّيه الظواهر أيضاً بحاجة إلى إثبات ، إذ ليست كحجّيه القطع في الثبوت ... و لذا يستدل لحجّيه الظواهر بالسيره العقلانيه ، لكنّ تماميتها يتوقف على عدم الردع من الشارع .

و على الجملة ، فالحق عندنا كونها مسأله اصوليه

و هي - و إن كان فيها جهه عقليه - مسأله لفظيه ، لكون المفهوم مدلولاً للجملة بالدلاله الالتزاميه كما تقدّم .

ص: ١٧٢

إنَّ منطوق الجملة الشرطية يفيد ثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر ، فيبحث عن أنه هل لها - علاوةً على ذلك - دلالة على انتفاء الشيء عند انتفاء ذلك الشيء الآخر أو لا ؟

إن قولك : « إن جاءك زيد فأكرمه » ظاهر في ثبوت الإكرام عند ثبوت المجيء ، فهل يفيد عدم الإكرام عند عدم المجيء كذلك ؟ إن كان يفيد هذا المعنى أيضاً فهو ينفي الإكرام عند عدم المجيء مطلقاً ، أى : سواء أحسن إليك أو لا ؟ سواء فعل كذا أو لا ؟ سواء كان كذا أو لا ؟ ، فإن وجوب إكرامه ينتفي على كل تقدير ، ولذا لو قلت بعد ذلك مثلاً : إن أحسن إليك فأكرمه ، وقع التعارض بين هذا المنطوق و إطلاق ذاك المفهوم ، فإن كان بينهما عموم و خصوص مطلق ، فيبطل الإطلاق ، وإن كان من وجه ، رجع إلى مقتضى القاعده في صورته وحده الجزاء مع تعدد الشرط ، فيجمع بينهما بالحمل على « أو » أو « الواو » على ما سيأتى بالتفصيل .

فظهر أنّ للقول بوجود المفهوم للجملة الشرطية آثاراً فقهية و اصولية .

ثم إنَّ لـ « الشرط » إطلاقات مختلفه ، فهو في اللغة عبارته عن الربط بين الشيئين ، و هذا المعنى موجود في جميع موارد استعمال « الشرط » . و في المعقول عبارته عن مكملتيه فاعليه الفاعل أو قابليه القابل ، و في الفقه ينطبق على ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود ، كما في قولهم : الوضوء شرط للصلاه .

و فى الـاصول - و فى الفقه أيضاً - هو الالتزام فى ضمن الالتزام ، أعم من أن يكون الالتزام بنحو الفعل أو بنحو النتيجة ، و هل يصدق « الشرط » على الالتزامات الابتدائية ؟ فيه خلاف ، قال به جماعة و استدّلوا بالحديث : « المؤمنون عند شروطهم » (١).

و الشرط فى بحث مفهوم الشرط عبارته عن « ما عُلق عليه شىء آخر » كذا قيل ، لكنّ فيه : أنّ أخذ عنوان « التعليق » قبل إثبات دلالة الشرط عليه ، غير صحيح ... فالأصح أن يقال : ما يقع فى القضيته مقدّماً و يتلوه التالى .

شروط ثبوت مفهوم الشرط :

إشاره

هذا ، و يعتبر فى ثبوت مفهوم الشرط ثلاثه امور ، فلا يثبت إنْ فقد واحد منها :

الأول : أن تكون القضيته ظاهره فى ترتّب ما بعد « الفاء » على ما قبلها بنحو التعليق ، لا أن تكون مقارنه اتّفاقيه مثل : جاء زيد فجاء عمرو .

الثانيه : أن يكون الترتب لزومياً ، و لو لا الملازمه بين الشرط و الجزاء فلا مفهوم ، كما لو ترتّب مجيء زيد على مجيء عمرو فى الزمان .

الثالثه : أن يكون المقدم علّه منحصره للتالى ، و إلّا فلا انتفاء عند الانتفاء .

بيان الشرط الأول (الترتب بين المقدم و التالى)

فإن النسبه اللزوميه بين الشرط و الجزاء هى بنحو الترتب ، بمعنى أنّ المقدم هو العلّه للتالى ، و لو كان المقدم هو المعلول و التالى هو العلّه ، لم يستلزم الانتفاء عند الانتفاء .

و قد استدّل لذلك بوجهين :

ص: ١٧٤

١-١) وسائل الشيعه ٢١ / ٢٧٦ ، الباب ٢٠ من أبواب المهور ، رقم : ٤ .

أحدهما : إن الجملة الشرطية دالّة على الترتب و المعلوليه بالوضع .

و فيه : إنه لا دليل على هذه الدعوى ، إذ لا شيء من علائم الحقيقه فى هذا المقام ، بل إن صحّ الحمل فى مثل : إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعه ، تشهد بعدم وضع الجملة الشرطيه للترتب .

الوجه الثانى : ما أفاده الميرزا (١) و حاصله : إن مقتضى التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات هو الترتب بين التالى و المقدم ، إذ لا-ريب فى تقدم العلّه على المعلول فى مقام الثبوت ، و مقتضى الأصل الأولى أن يكون كلام المتكلم غير الغافل ملقياً ما هو المتحقّق خارجاً إلى ذهن السامع ، بأن يكون كلامه مطابقاً للنظم الواقعى ، و كونه على خلافه خلاف الأصل .

و على الجملة ، فإنّ تقديم المتكلم المجيء على الإ-كram فى مقام الإثبات يكشف عن تقدّمه عليه فى مقام الثبوت ، و هذا هو الترتب و الدلاله عليه فى الجملة الشرطيه .

و بهذا التقريب يقوى هذا الاستدلال و يظهر النظر فيما قيل (٢) من : أنه يتوقف على أن يكون المتكلم فى مقام بيان عليه المجيء للإكram ، و لا يكون فى مقام مجرّد الإخبار عن وجوب الإكram فى فرض مجيء زيد ، أو مجرّد إنشاء هذا المعنى .

وجه النظر : إن إلقاء الكلام من المتكلم الملتفت بهذا الشكل الخاص يكشف عن إرادته إفاده الترتب ، و إلّا لجاء بالكلام على وضع آخر . و توضيحه :

إنه لا ريب فى إفاده الجملة الشرطيه للترتب ، و إنما الكلام فى إنه مختص بالترتب

ص: ١٧٥

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٢٤٩ .

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٢٠٢ - ٢٠٣ .

فى الواقع أو أنه أعمّ من الواقع و الاعتبار؟ و بعبارة اخرى: إنّ الكلام فى سعه الترتب و ضيقه، يقول المحقق الاصفهانى: إن الشرطيه تفيد الترتب، أمّا أن يكون فى الخارج كذلك فلا، بل يمكن أن يكون فى اعتبار العقل، بأن يعتبر الشىء مقدّمًا و الآخر متأخرًا، كما فى: إن كان الإنسان ناطقًا فالحمار ناهق، فهو ترتب عقلى و إن لم يكن له واقعته فى الخارج.

فإنّ تمّ كفايه مطلق الترتب بطل كلام الميرزا.

لكنّ إن كان مراد الميرزا: إن الأصل فى القضايا الملقاه هو إفاده الواقعيّات لا-صّرف الاعتبار العقليه التى لا واقعته لها، فالمتكلم الحكيم يريد إحضار الواقع إلى ذهن السامع بكلامه الذى يليه، فلمّا كان مترتبًا دلّ على كون الواقع مترتبًا كذلك.

فإيراد بعض أعلام تلامذته غير وارد عليه.

بيان الشرط الثانى (الملازمه بين المقدّم و التالى)

إشاره

إنه يعتبر فى ثبوت المفهوم للجمله أنّ تكون النسبه لزوميه لا- أنّ تكون هناك مقارنه صّرفه عقلاً- أو خارجاً. و هو واضح لا يحتاج إلى بيان عند المحققين كالخراسانى و الميرزا و أتباعهما، لدلاله الجمله الشرطيه على ذلك بالوضع، و يشهد به التبادر و الانسباق فى مثل: إن جاءك زيد فأكرمه. و مع التنزّل عن الظهور الوضعى فالظهور العرفى ثابت.

رأى المحقق الأصفهانى

و خالف المحقق الأصفهانى (1) و نفى وجود الدلاله فى القضيه الشرطيه على النسبه اللزوميه، لما تقرّر فى المنطق من انقسامها إلى اللزوميه و الاتفاقيه، فهى قد

ص: ١٧٦

تخلو عن اللزوم و الارتباط كما فى مثل : إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق ، و صدق الشرط على مثله حقيقى لا مجازى ، و الشاهد على كونه حقيقه صحه التقسيم المذكور عند المناطقه ، فإن صحه التقسيم أماره الحقيقه كما فى (كتاب الطهاره) من الفقه إذ قالوا بعدم انقسام الماء إلى المطلق و المضاف ، و إلا لكان المضاف مصداقاً حقيقياً للماء .

هذا ، و قد برهن المحقق الأصفهانى اعتراضه على القوم : بأن الدلاله على « الشرط » لا تكون بلا دال ، أما المركب فليس إلا وضع المفردات ، و أما المفردات فلا يدل شىء منها على اللزوم ، و تبقى « أداه الشرط » و « الفاء » . أما الأول فليس مدلوله إلا كون مدخوله مفروضاً مقدّر الوجود ، فمفاد « إن » الشرطيه فرض الوجود ل « مجىء زيد » . و أما « الفاء » فلا تدل إلا على الترتيب و الترتب ، لكن كون ذلك بنحو اللزوم أو الاتفاق ؟ فلا دلاله لها . و يشهد بذلك وجودها فى القضايا الاتفاقيه كذلك .

فإذا لم تكن المفردات داله على اللزوم ، و المركب ليس إلا المفردات ، فمن أين الدلاله ؟

نقد الأستاذ

و قد انتقد الشيخ الأستاذ هذا الكلام بوجه :

الأول : إنه قد صرح بدلاله حرف الشرط على التعليق و أن الفاء تفيد الترتب بين الشرط و الجزاء ، و من الواضح أن « الترتب » هو كون الشىء بعد الشىء و « التعلق » هو الارتباط بين الشئيين ... و الجماعه لا يقصدون إلا هذا .

و الثانى : صحيح أن مناطقه يقسمون الشرطيه إلى اللزوميه و الاتفاقيه و يمثلون للقسم الثانى بمثل : إن كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً ، و لكن هل

هذا التقسيم حقيقى أو مجازى ؟

و الثالث : إن قولنا : « أكرم » مطلق منجز ، فإذا دخلت عليه أداة الشرط أصبح معلقاً و كان وجوب الإكرام منوطاً بالمجىء ، و هذه الإناطة و التعليق هى مفهوم أداة الشرط ، لا مجرد الفرض و التقدير كما هو ظاهر كلام هذا المحقق .

و الرابع : إن الفاء تدلّ على الترتيب ، لكنّ دلالة الجملة الشرطيه على التعلّق و الإناطة موجوده حتى مع عدم الفاء ؛ فالذى يفيد الترتيب وقوع الجزاء عقب الشرط سواء وجدت الفاء أو لا .

و تلخص :

إن الدالّ على اللزوم هو أداة الشرط .

بيان الشرط الثالث (كون الترتب بنحو العليّه المنحصره)

اشاره

و ذلك إنه بعد ثبوت إفاده الجملة للزوم و للترتب ، يشترط أن تكون العليّه منحصرةً و إلّا فلا مفهوم للجملة .

و قد استدلّ للعليّه المنحصره بوجوهٍ خمسّه :

١ - الوضع

دعوى دلالة الجملة الشرطيه على انحصار العليّه بالوضع .

و فيها : إنها دعوى بلا دليل ، بل الدليل على العكس ، فإنّه فى موارد تعدّد الشرط و وحده الجزاء تستعمل القضيّه الشرطيه بلا أيّه عنايه ، فلو كانت موضوعه للعليّه المنحصره لكان استعمالاً مجازياً .

٢ - الإطلاق

طريق الكفايه

و قد بيّنه بوجوه : أحدها من باب الانصراف و الباقي يبتنى على مقدّمات الحكمه .

(الإطلاق الأول) هو : الإطلاق الانصرافي ، ووجه الانصراف هو : إن لفظ الشرط دال على العلية ، و العلة تنقسم إلى الكامله و الأكمل ، فإن كانت منحصرة كانت الأكمل ، و اللفظ ينصرف إلى الفرد الأكمل .

(و فيه) بطلان الصغرى و الكبرى . أمّا الكبرى ، فإن اللفظ الموضوع للمعنى التشكيكي موضوع لنفس الحقيقة لا للفرد الأكمل منها أو غيره ، و إلّا لزم أن يكون إطلاق « العالم » على غير « الأعلم » مجازاً ، و هذا باطل . و أمّا الصغرى ، فلأنه ليس بين العلة المنحصرة و غير المنحصرة اختلاف في المرتبة ، إذ العلية حيثه وجودها في كليهما على حد سواء .

(الإطلاق الثاني) ما ذكره بعنوان « إن قلت » ، و محصّله : التمسك لإثبات انحصار العلة بالإطلاق كما يتمسك به لإثبات الوجوب في النفسية في مقابل الغيرية و نحو ذلك . فأجاب : بالفرق بين المقامين ، لأن معنى الوجوب النفسى هو الوجوب على كل تقدير ، فى قبال الغيرى الذى هو الوجوب على بعض التقادير ، فكان مقتضى الإطلاق عند التردد هو النفسية ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنه مع التردد بين الانحصار و عدمه لا إطلاق يقتضى الانحصاريه .

توضيح الاستدلال :

إنه تارة : تكون الحصة تان للطبيعه الواحده وجوديتين ، كالرقبه التى منها الكافره و منها المؤمنه ، و اخرى : تكون احدهما وجوديه و الاخرى عدميه .

و الوجوب من القسم الثانى ، فإن الوجوب النفسى مقيد بقيد عدمى و هو كونه « لا للغير » و الغيرى مقيد بقيد وجودى و هو كونه « للغير » .

و الانحصار و عدمه حصّتان للعلّه ، و هما مثل النفسى و الغيرى بالنسبه إلى الوجوب ، فالمنحصره يعنى التى لا معها شىء فى المؤثرية و غير المنحصره هى

التي معها شيء ، فكما يتمسك بالإطلاق لإثبات النفسية ، كذلك يتمسك به لإثبات الانحصار ... لأن الجبهه الوجوديه هي المحتاجه إلى بيان زائد ، و أمّا الجبهه العدميه فهي مقتضى أصاله الإطلاق ، فلا- تحتاج العليه غير المنحصره إلى بيان و أمّا المنحصره فتحتاج ، و إذ لا بيان ، فالأصل يفيد الانحصار كما في الوجود النفسى .

أجيب بوجهين :

أحدهما :

إنّه لا موضوع فى المقام لجريان مقدّمات الحكمه لإفاده الإطلاق ، لأنها إنما تجرى حيث يمكن الإطلاق و التقييد ، و المقصود هنا هو إجراء المقدّمات فى أداء الشرط حتى يتم الإطلاق ، لكنّ معنى أداء الشرط معنى حرفى ، و المعنى الحرفى غير قابل للإطلاق و التقييد . أمّا أولاً- : فلأنّه يعتبر فيما يراد إجراء الإطلاق فيه أن لا يكون جزئياً ، لأن الجزئى غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق ، و المعنى الحرفى جزئى . و أمّا ثانياً : فلأنّه يعتبر فيما يراد إجراء الإطلاق فيه أن يكون ممّا يلحظ بالاستقلال حتى يصلح للتوسعه و التصيق ، كما فى « الرقبه » فتلحظ بشرط و لا بشرط ، و المعنى الحرفى لا يلحظ بالنظر الاستقلالى و إنّما دائماً ما به ينظر .

و تلخص : أن لا موضوع للإطلاق و التقييد هنا حتى يتمسك بمقدّمات الحكمه لإثبات الإطلاق .

(و فيه) :

هذا هو الجواب الأوّل ، لكنّ يرد عليه النقض : بأنه إذا كان المعنى الحرفى غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق ، فإن مداليل الهيئات أيضاً - كهيئه افعال الدالّه على الوجود - معانٍ حرفيه ، فكيف تمسكتم بالإطلاق لإثبات كون الوجود نفسياً ؟ و كيف تمسكتم بإطلاق هيئه افعال للدلاله على الوجود

ص: ١٨٠

لا- النذب بناءً على وضعها للجامع؟ و كيف تمسّـيـكـتم بالإطلاق لدلاله الهيئه على الوجوب التعينيّ عند دوران الأمر بينه و بين التخييري ، و العيني عند دوران الأمر بينه و بين الكفائي؟

و الجواب الحليّ هو : أمّا على مسلك التحقيق ، فالمعنى الحرفي قابلٌ للإطلاق و التقييد ، و أمّا على مسلك صاحب (الكفايه) من عدم جريانها فيه و إلّا لانقلب إلى المعنى الاسمي ، فإنّه إنما لا يجريان فيه بالذات ، لكنّ المعنى الحرفي من شئون المعنى الاسمي ، فهو في وجوده تابع له ، فإذا جرى الإطلاق و التقييد في الاسم جريا في الحرف التابع له .

الجواب الثاني

بطلان القياس و هو الصحيح ، لأنّ الوجوب النفسى و الغيرى سنخان من الوجوب في عالم الثبوت ، فأحدهما مطلق و الآخر مشروط ، و لكلّ منهما أثره الخاصّ به ، و الوجوب قدر مشترك بينهما ، و إذا كانا حصّتين من طبيعه الوجوب فمقتضى القاعده احتياج كلّ منهما إلى البيان في مقام الإثبات لكونهما وجوديين ، إلا أن يكون في أحدهما خصوصيّة لا يحتاج بسببها إلى البيان .

و أمّا إذا كانت احدى الحصّتين وجوديّة و الاخرى عدميّة ، فإنّ العدمى ، لا يحتاج إلى البيان بخلاف الوجودى ، و هذا مورد التمسك بالإطلاق .

و على الجملة ، فإنّ المقيس عليه حصّتان من الوجوب و لهما أثرهما .

لكنّ الأمر في المقيس ليس كذلك ، إذ الانحصار و عدمه في العلّيه ليس سنخين من العلّيه ، لأن معناها تأثير شىء في شىء ، و من الواضح عدم الفرق في التأثير بين العله المنحصره و غير المنحصره ، بخلاف انقسامها إلى التامه و الناقصه ، فهناك فرق في التأثير كما لا يخفى ... فظهر أن قياس ما نحن فيه على الوجوب

و انقسامه إلى النفسى و الغيرى مع الفارق .

و الحاصل : إن الكلام فى إطلاق الشرطيه ، و ليس لها حصيتان حتى يحمل الكلام على صورته الانحصار مع عدم البيان . و هذا التحقيق من المحقق الأصفهاني .

(الإطلاق الثالث) و هو عبارته عن إطلاق الشرط . و لا يخفى الفرق بينه و بين ما تقدم ، فقد تمسك هناك بإطلاق العله ، ببيان أن اللفظ الدال على العليه و اللزوم كاف لإفاده الانحصار ، لكون العله المنحصره هى الفرد الأكمل .

و المقصود هنا هو إطلاق مجيء زيد ، أى إطلاق الشرط النحوى ، فهل يقتضى هذا الإطلاق انحصارها ؟

تقريبه : إن المتكلم لمّا جاء بالشرط و هو المجيء بعد الأداة ، أمكنه تقييده بقييد لاحق أو سابق أو مقارن ، لكنه جاء به مطلقاً عن هذه الانقسامات ، فدل على ترتب الجزاء و هو الإكرام على الشرط بلا تقييد بشيء ، فكان المجيء بوحده هو الدخيل فى الجزاء و لا عله له سواه .

(و فيه) :

و قد اشكل على هذا الاستدلال بوجوه :

أحدها : إنه يبتنى على أن تكون للقضييه الشرطيه - علاوة على اللزوم - دلالة على ترتب الجزاء على الشرط و كونه عله له ، و عند ذلك يبحث عن كونه عله له مطلقاً أو على بعض التقادير ، لكن أصل العليه محل بحث و كلام ، و قد تقدم صحه أن يقال : إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه ... فأصل الدلالة على العليه غير ثابت ، فلا تصل النوبه إلى البحث عن الانحصار .

و فيه : إنه إشكالٌ مبنايى ، إذ المفروض هو المفروغيه عن ذاك البحث .

ص: ١٨٢

الثانى : إن القضية الشرطيه فى مقام بيان أصل تأثير الشرط فى الجزاء لا بيان فعليته و وجود الجزاء بالفعل عند وجود الشرط حتى يقال : لَمَّا وجد الشرط يوجد الجزاء ، سواء وجد شىء آخر أو لم يوجد . قاله المحققان الأصفهاني و الميرزا .

وفيه : إنه بعد الفراغ عن المقدمتين ، و هما : دلالة القضية الشرطيه على اللزوم ، و دلالتها على العليه ، تكون الدلاله على فعليه وجود الجزاء عند وجود الشرط ضروريه ، و الحمل على الشأنيه هو المحتاج إلى القرينه ، و كذلك كلّ كلام ظاهر فى معناه ، فإن المراد منه هو الفعلية ، للتبادر ، و حمله على الشأنيه خلافاً للظاهر المتبادر منه . نعم ، يتم الإشكال هنا لو نوقش فى المقدمتين .

و الثالث : إن مفاد القضية الشرطيه هو استناد المعلول إلى العله و الشرط ، و أمّا دلالتها على كون هذا الشرط كلّ العله فمن أين ؟

و بعبارة اخرى : إن كان المتكلم فى مقام بيان تمام ما هو المؤثر فى المعلول فهو ، و إلّا فإن القضية الشرطيه لا تفيد أكثر من أنّ المجيء مؤثر فعلاً فى وجوب الإكرام ... و لا تنفى مؤثره غيره فيه .

تقريب الإطلاق ببيان الميرزا

و بما أنّ المحقق النائنى (١) قد ذكر هذا الإطلاق للشرط ببيان آخر ، فإننا نطرحه ثم نوضح إشكال (الكفايه) لنرى هل يرد عليه أو لا .

يقول الميرزا ما معناه : إن القضية الشرطيه ظاهره فى التقييد بلا كلام ، فإنّ وجوب الإكرام مقيد و مشروط بالمجىء و ليس بمطلق بالنسبه إليه ، لكنّ التقييد تارةً : تكوينى كما فى : إن رزقت ولداً فأختنه ، حيث أن الختان مقيد بوجود الولد تكويناً ، و اخرى : مولوى كما فى تقييد الصلاه بدخول الوقت مثلاً ، حيث يكون

ص: ١٨٣

باعتبار المولى ... إذن ، فى القضية الشرطيه مثل : إن جاء ك زيد فأكرمه ، تقييد اعتبارى من المولى ، لكن تقييد الجزاء بالشرط قد يكون بالخصوصيه المعبره فى الشرط ، فتكون العله منحصره بالمجىء ، وقد يكون بالجامع الانتزاعى و هو عنوان أحدهما المنتزع منه العطف ب «أو» كأن يقول : إن جاء ك زيد أو أكرم عمراً و جب عليك إكرامه ، فتكون العله غير منحصره بالمجىء

هذا كله ثبوتاً .

إلا أن المتكلم فى مقام الإثبات قد قيد اعتباره المولى بخصوصيه المجىء ، و لم يقل المجىء أو إكرام عمرو مثلاً ، و مقتضى ذلك مع كونه فى مقام بيان تمام مراده ، انحصار العله لوجوب الإكرام بالمجىء ، و إلما لزم الاختلاف بين مقامى الثبوت و الإثبات ، و هو خلاف الأصل .

هل يرد إشكال الكفايه على هذا البيان ؟

لكن المهم فى المقام هو لحاظ مسلك صاحب (الكفايه) فى الواجب التخييرى ، فإنه يذهب إلى أنه يختلف عن التعيينى سنخاً ، و برهانه على ذلك بإيجاز هو : إن الأحكام تابعه للأغراض ، ففى موارد التخيير العقلى تتحقق التبعيه بجعل الحكم على الجامع بين الأفراد ، أما فى موارد التخيير الشرعى فلا يوجد الجامع ، و حينئذ يكون كلُّ منها بخصوصه محصلاً للغرض ، نعم ، لو ترك المجموع استحق العقاب ، و بهذا يظهر أن حقيقه الوجوب التخييرى هو الوجوب المشوب بجواز الترك إلى بدل ، بخلاف التعيينى فإنه لا يجوز تركه لا مطلقاً و لا إلى بدل ، فكان الغرض من الوجوب التعيينى مختلفاً عن التخييرى ، و الحكم - بتبع الغرض - يختلف فيهما .

لكن العليه هى مؤثره الشىء فى الشىء الآخر ، و هذا المعنى موجود فى

العلة المنحصرة و غير المنحصره على السواء ، فهى سنخ واحد في كلا الموردين .

و نتيجة ذلك : إنه في مورد الواجب التخييري لا بدّ من البيان الزائد بكلمه « أو » في مقام الإثبات ، و إلّا يلزم الإغراء بالجهل ، و أمّا في مورد العلل غير المنحصره لا يحصل الإغراء بالجهل مع عدم البيان ، لكون الغرض واحداً غير متعدّد .

فالإطلاق بالتقريب المذكور ، لا يتمّ على مسلك المحقق الخراساني ... لكنّه إشكال منبأى .

الإشكال الوارد على الميرزا

ثمّ إن الأستاذ بعد أن دفع الإشكالات أفاد :

إن هذا الإطلاق متحقّق في كلّ قيدٍ لأىّ موضوع إلّا في اللقب ، فإذا ، يكون جارياً في الوصف مثل : أكرم العالم العادل ، فإنه مطلق حيث إنه لم يقل : أكرم العالم العادل أو الهاشمى ، و الحال أنكم لا تقولون بذلك في الوصف . و لا يخفى أنّه إشكال نقضى فحسب .

طريق المحقق العراقي

و سلك المحقق العراقي مسلماً آخر لإثبات المفهوم فقال ما ملخصه (١) :

إن في القضية الحملية مثل أكرم زيداً ، لا يكون الكلام دائماً على أزيد من ترتّب الحكم بنحو القضية المهمله ، و إلّا لجاء المتكلم بقريته على ذلك ، و لذا لا تكون لهذه القضية دلالة على انتفاء سنخ الحكم عن غير زيد ، فلا يعارضها إيجاب إكرام عمرو مثلاً ... لكنّ هذا الحكم المهمل مترتب على زيدٍ المطلق ، لأنه لما قال أكرم زيداً لم يقيد الموضوع بقيدٍ ، فكان يجب إكرامه قاعداً أو قائماً أو

ص: ١٨٥

جائياً ، و على هذا ، يكون الحكم - و هو وجوب الإ-كram - مطلقاً من جهة حالات الموضوع ، لأن ذلك مقتضى إطلاق الموضوع ، و يشهد بالإطلاق في طرف الموضوع أنه لو قال بعد ذلك أكرم زيدا قائماً ، لزم اجتماع المثليين ، فكان الحكم مهماً من جهة كون القضية حملية ، و مطلقاً من جهة الإطلاق في الموضوع كما ذكر .

إلّا أنه لما وردت أداه الشرط على الجملة فليل : إن جاء ك زيد فأكرمه ، يرتفع الإطلاق في الموضوع الشامل لجميع حالاته ، و يناط ذاك المحمول المهمل في القضية الحملية مثل زيد يجب إكرامه أو الإنشائية مثل أكرم زيدا - و هو وجوب شخص الإ-كram - بحاله واحده من حالاته و هو خصوص المجيء ، فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصيه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء .

(قال) : و لا يخفى عليك أنه على هذا البيان ، لا يحتاج إلى إثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى إتعاب النفس لإثبات العلية المنحصرة كي يقع البحث عن ذلك و يناقش فيه .

الإشكال عليه

و يتوقف الإشكال في هذا المسلك على ذكر مقدمات :

الاولى : إنه كما أنّ الإهمال في طرف موضوع القضية محال من المتكلم الملتفت ، كذلك في طرف الحكم ، إلّا أن تقوم القرينه عليه ، كأن يكون في مقام التشريع مثلاً ، و إلّا فالأصل عدم الإهمال .

و المقدمه الثانيه : إن المحمول في القضية الإنشائية تارة : يكون من قبيل المعنى الحرفي مثل : أكرم زيدا ، و أخرى : يكون من قبيل المعنى الاسمي مثل زيد

يجب إكرامه . وقد ذهب هذا المحقق إلى أنه إن كان مدلولاً حرفياً كان الإطلاق والتقييد فيه تابعاً للإطلاق والتقييد في الموضوع ، لعدم صلاحية المعنى الحرفي لهما ، بخلاف المثال الآخر ، فإن المدلول فيه معنى اسمي وهو قابل لهما .

والمقدمة الثالثة : إن مذهب العراقي هو أن الشخص يحصل من الإنشاء ، وإلا فإن المنشأ بنفسه لا شخصيته له ... و ما ذكره هو الصحيح ، والإشكال عليه غفله عن مقصوده .

و بعد هذه المقدمات : إن المتكلم إذا كان في مقام البيان والإهمال خلاف الأصل كما تقدم ، فقال : « زيد يجب إكرامه » فقد رتب الحكم - وهو الوجوب الذي هو معنى سنخى و تشخصه بالإنشاء - على الموضوع و أفاد الانحصار ... فلم يكن الانتفاء عند الانتفاء مختصاً بالقضية الشرطية ، بل هو حاصل في كل قضية حمليه كذلك ، و هذا باطل بالاتفاق .

و هذا هو الإشكال نقضاً .

و أقياً حلاً : أما بالنسبة إلى الكبرى ، فإن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول ، وعليه ، فإن الحكم المترتب على الموضوع لخصوصية فيه ، يفيد انحصار المحمول الخاص لذاك الموضوع المعين ، و لا- يفيد الانحصار بالنسبة إلى سنخ المحمول ، فقولته بكفايه ظهور خصوصية عنوان الموضوع لنفى الغير و أنه لسنا بحاجة إلى الإطلاق ، غير صحيح ، لأن الخصوصية و إن كانت ظاهرة في الانحصار ، لكنها تحصر العنوان الخاص في هذا المحمول الخاص ، و انتفاء هكذا محمول بانتفاء موضوعه عقلي ، بل المقصود هو إثبات الانحصار بالنسبة إلى سنخ المحمول ، و هذا ما لا يمكن استفادته من الظهور الخاص للموضوع .

و أما بالنسبة إلى الصغرى ، فقد أفاد أن الحكم يكون مهملاً بالنسبة إلى

موضوعه فى القضايا الحملية ، لكنه بالنسبة إلى حالات الموضوع مطلق ، و بالنظر إلى هذا الإطلاق يكون الحكم سنخياً ، ثم إذا جاء الشرط تقيد السنخ و حصل الانحصار ... و فيه :

أولاً:- إن هذا البيان إن تم فى قضيه خارجيه مثل إن جاء ك زيد فأكرمه ، فإنه لا يتم فى القضايا الشرعيه ، لأنها قضايا حقيقيه ظاهره فى الإطلاق من جهه الأفراد و من جهه أحوال الأفراد ، فيكون الحمل فيها لسنخ الحكم لا شخصه .

و ثانياً : إن الإطلاق الأحوالى للموضوع تعليقى و ليس بتنجيزى ، و لو كان تنجيزياً لوقع التناقض بين ما لو قال : إن جاء ك زيد فأكرمه فقال بعد ذلك : و إن فعل كذا فأكرمه ، مع أنه لا تناقض ، فيظهر أنه تعليقى ، و إذا كان كذلك ، فإن كل معلق عليه فهو مقدم على المعلق ، فكان الإطلاق الأحوالى للموضوع موقوفاً على عدم شرط آخر ، فيلزم إقامه البرهان على عدم الشرط الآخر كى يتم الحصر ، و هذا هو السر فى إتعاب الميرزا و غيره نفسه لإثبات الإطلاق فى مقابل « أو » و فى مقابل الشرط المتقدم أو المتأخر

طريق المحقق الأصفهاني و نقده

و أفاد المحقق الأصفهاني : أن ترتب أى حكم على أى عنوان بخصوصيته ، يكشف عن دخلها فى الحكم ، و إلا لم يكن وجه لأخذها و لزم لغويّه جعلها شرطاً يترتب عليها الجزاء ... فيكون نفس ترتب الجزاء على هذا الشرط - بنحو ترتب المعلول على العله - كاشفاً عن الانحصار .

و يظهر الإشكال فيه مما تقدم ، فإنه منقوض بالأوصاف و الألقاب ، و لازمه القول بثبوت مفهوم الوصف فى مثل : أكرم زيدا العالم . و نحوه .

و ذهب السيد الخوئي في (المحاضرات) (١) إلى عدم إمكان إثبات المفهوم للقضييه الشرطيه إلّا على مسلكه في بابى الإخبار و الإنشاء ، (قال) : لقد ذكرنا في بحث الإنشاء و الإخبار أن الجملة الخبريه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه و الإخبار عن ثبوت النسبه في الواقع أو نفيها عنه ، و أنّ الجملة الإنشائيه موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى في الخارج .

و على هذا ، فإن الجملة الشرطيه إذا كانت إخباريه فهي دالّه على قصد المتكلم الحكايه و الإخبار عن ثبوت شيء في الواقع على تقدير ثبوت شيء آخر لا على نحو الإطلاق و الإرسال بل على تقدير خاص ، فالنهار موجود على تقدير طلوع الشمس لا مطلقاً ، و لازم هذه النكته هو الانتفاء عند انتفاء التقدير الخاص ، و هذا هو الدلاله على المفهوم .

و أما إذا كانت الجملة الشرطيه إنشائيه فهي على نوعين :

الأول : ما يتوقف الجزاء على الشرط تكويناً مثل : إن رزقت ولداً فاختنه .

و الثانى : ما يتوقف عليه الجزاء اعتباراً .

أما الأول ، فخارج عن محلّ الكلام .

و أما الثانى ، مثل : إن جاءك زيد فأكرمه ، فالدلاله على المفهوم فيه تامه على ما تقدّم ، و حاصله : إن الجملة تفيد وجود اعتبار و جوب الإكرام فى خصوص حال مجيء زيد و على هذا التقدير فقط ، فإنه قد اعتبر المولى ذلك و أبرزه بهذا اللفظ ، فإذا انتفى المجيء انتفى و جوب الإكرام بالدلاله الالتزاميه كما تقدّم سابقاً .

و أشكل عليه الأستاذ بالنقض فى الأوصاف ، فإنه على مسلكه من الاعتبار

و الإبراز يكون الحكم معلقاً على الصفه كما ذكر تماماً في الشرط .

طريق الشيخ الأستاذ

و شيخنا الأستاذ - و إن قَرَّب في دوره السابقه الإطلاق في مقابل « أو » - ذكر طريقاً آخر في دوره اللاحقه ، و حاصله - بعد اليأس عن اللغه - هو الرجوع إلى الارتكاز العقلائي ، فإن أهل العرف يفرّقون بين الوصف و الشرط ، و أن الشرط يفيد الانحصار إلّا مع قيام القرينه على العدم . و الشاهد على ذلك : أنه في حال تعدّد الشرط و وحده الجزاء يرى العرف التنافى و التعارض و يحتاج العلماء إلى بيان الجمع - كما سيأتى - ، أمّا مع تعدّد الوصف فلا يرى أحدّ التعارض أصلاً ...

فهذا يفيد أن في أداه الشرط خصوصيه - و إن لم نتوصّل إليها - تفترق بها عن الوصف ... و هذا المقدار من الافتراق و التفاوت كاف لإثبات المفهوم للقضيه الشرطيه .

و يؤكّد ذلك ما جاء بتفسير قوله تعالى حكاية لقول ابراهيم «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» (١)، فقد ذكر المفسّرون ثمانية وجوه منها أن كلمه «فَسئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» جملته معترضه ، فيكون معنى الآية تعليق إبراهيم عليه السلام فعل كبيرهم على نطقهم ، فتخرج الآية عن الظهور الأولى في الكذب بدلاله «إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» على المفهوم ، و لو لم يكن للجمله مفهوم لبقى شبهه الكذب .

هذا ، و في معانى الأخبار (٢) روايه عن الإمام عليه السلام فيها بيان معنى الآية على الوجه المذكور ، ممّا يدل على تمسّكه بمفهوم الشرط ، لكن سندها غير تام .

ص: ١٩٠

١-١) سورة الأنبياء : الآية ٦٣ .

٢-٢) معانى الأخبار : ٢١٠ .

لكن فى روايه معتبره عن أبى بصير - يعنى المرادى - قال : « سألت أبى عبد الله عليه السلام عن الشاه تذيح فلا تتحرك ، و يهراق منها دم كثير عيب ، فقال : لا تأكل ، إنَّ علياً كان يقول : إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل » (١).

فهذه الروايه دلت على أن الإمام عليه السلام استفاد المفهوم من كلام جدّه أمير المؤمنين ... - و الألفاظ المستعمله فى كلمات الأئمه بلا عنايه ظاهره فى معانيها - فكانت حجه لإثبات مفهوم الشرط .

و أيضاً : الروايه عن أبى أيوب و استدلال الإمام عليه السلام بالآيه «فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (٢)(٣) تفيد ثبوت المفهوم ، إذ لو لم تكن جملة «فَمَنْ تَعَجَّلَ» داله على المفهوم - أى الإثم على من تعجل - لما كان حاجه إلى الجملة الثانيه «وَمَنْ تَأَخَّرَ ...» .

و كذلك الاستدلال بالروايات الاخرى ، مثل « إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسه شيء » (٤) و « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ... » (٥) .

فالحق : ثبوت المفهوم ... و يقع الكلام فى :

أدله المنكرين

و عن جماعه من الاصوليين القول بعدم المفهوم للجملة الشرطيه ، أى إنه لا دلالة لها على الانتفاء عند الانتفاء و إنما تدل على مجرد الإناطه ، و قد استدلوا بوجوه :

ص: ١٩١

١-١) وسائل الشيعه ٢٤ / ٢٤ ، كتاب الصيد و الذباجه ، الباب ١٢ ، الرقم : ١ .

٢-٢) سورة البقره : الآيه ٢٠٣ .

٣-٣) وسائل الشيعه ١٤ / ٢٧٥ ، كتاب الحج ، أبواب العود إلى منى ، الباب ٩ ، الرقم : ٤ .

٤-٤) وسائل الشيعه ١ / ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الرقم : ١ و ٢ .

٥-٥) وسائل الشيعه ٢ / ١٨٤ ، الباب ٦ من أبواب الجنابه ، الرقم : ٥ .

الوجه الأول و لعلها عمدتها ، ما عن السيد المرتضى قدس سره (١) ، و حاصله : أنا نرى قيام شرط آخر مقام الشرط المذكور في الكلام و ترتب الجزاء عليه بدلاً عنه في الأدلة الشرعية و كلام أهل العرف ، فيتعدّد المعلق عليه و لا ينحصر في واحد ، مثلاً في باب الشهادات ، تدلّ الآيه المباركه «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (٢) على توقف ترتب الحكم في الواقعه على شهاده شهيدين من الرجال ، لكنّ ينوب عن هذا الشرط الرجل و الامرأتان ، و يترتب الحكم ... إذن ، لا تدلّ الجملة الشرطيه إلّا على مطلق الإناطه ، لأنه في كلّ موردٍ يحتمل قيام الشيء الآخر في الشرطيه مقام الشرط المذكور في القضيّه .

و الجواب عنه ، يتلخّص في : إنه لا كلام ثبوتاً في نيابه شرطٍ عن آخر في الشرطيه للجزاء ، و تعدّد الشرط في الشريعه كثير ، و كذلك في الامور الخارجيه ، كقيام الشمس - مثلاً - مقام النار في الحراره ... إنما الكلام في مقام الإثبات ، فإنه لما قال : « إن جاءك زيد فأكرمه » كان هذا الكلام ظاهراً في تعليق وجوب الإكرام على المجيء ، و به يندفع الاحتمال المذكور ، لأنه ظاهر في الإطلاق بالنسبه إلى غير هذا الشرط ، أى : يجب إكرامه إن جاء ، سواء تكلم مثلاً أو لا ، سواء أحسن إليك أو لا ... و هكذا ، فللكلام في مقام الإثبات إطلاق يدفع كلّ احتمال ، فلو قام الدليل على شرطيه شيء غير المجيء أيضاً ، تقيّد الإطلاق و أصبح التكلم - مثلاً - شرطاً للإكرام إلى جنب المجيء

□
فما جاء في كلام السيد رحمه الله خلط بين مقامى الثبوت و الإثبات .

و عن صاحب (القوانين) (٣) الجواب باندفاع احتمال النيايه بالأصل .

ص: ١٩٢

١-١) الذريعه إلى اصول الشريعه ١ / ٤٠٦ .

٢-٢) سوره البقره : الآيه ٢٨٢ .

٣-٣) قوانين الاصول ١ / ١٧٧ .

و فيه : إن المحقق القمي من القائلين بالدلالة الوضعيه ، و هذا المبني غير صحيح . هذا أولاً . و ثانياً : إن التمسك بالأصل لدفع الاحتمال غير صحيح كذلك ، لأن الظهور الوضعي كاف لدفعه لكونه حججاً ، و قد تقرر حججه مثبتات الظهورات الوضعيه . و ثالثاً : لقد ظهر أن أصاله الإطلاق تدفع الاحتمال و لا تصل النوبه إلى الأصل ... فجواب الميرزا غير مفيد على كلا المسلكين .

الوجه الثاني : إن المفهوم المدعى للجمله الشرطيه مدلول للكلام ، و كل مدلول فلا بد له من دال يدل عليه ، و لا يوجد في البين شيء من الدلالات الثلاث .

و الجواب : إنه قد تقرر أن المدلول من قبيل الدلاله الالتزاميه بالمعنى الأخص .

الوجه الثالث : قوله تعالى «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (١) فالآيه المباركه جملته شرطيه ، و لا مفهوم لها قطعاً ، و إلا دلّت على جواز الإكراه على الزنا ... قاله السيد رحمه الله .

و الجواب :

قال في (الكفايه) (٢) : بأنه متى قامت القرينه في مورد على عدم المفهوم رفعنا اليد ، و الآيه من هذا القبيل .

و هذا الجواب قد ذكره الأستاذ في الدوره السابقه و سكت عليه . أمّا في الدوره اللاحقه فقال ما ملخصه : إنه غير مناسب لشأنه ، لأن الاستناد إلى وجود المانع يكون - من الناحيه الصناعيه - في فرض تماميه المقتضى ، و حيث لا مقتضى

ص: ١٩٣

١-١ (١) سورة النور : الآيه ٣٣ .

٢-٢ (٢) كفايه الاصول : ١٩٨ .

ثبوتاً لا يصح التمسك بوجود المانع أو عدم الشرط . و الآيه من قبيل عدم المقتضى للمفهوم ، لأنها مسوقه لبيان الموضوع ، و الكلام المسوق لذلك لا مفهوم له ثبوتاً أصلاً .

و هذه هي أدلّه المنكرين لمفهوم الشرط .

تكميل

اشاره

بقيت امور لا بدّ من التعرّض لها .

الأمر الأول (فى أن المعلق سنخ الحكم)

اشاره

لما كان المفهوم هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط ، فلا بدّ و أن يكون المعلق على الشرط سنخ الحكم ، لأنّ شخصه ينتفى بانتفاء الشرط يقيناً ، فلا معنى للبحث و الخلاف فى بقائه ، و القابل للبقاء بعد زوال الشرط هو سنخ الحكم ، و حينئذٍ ، يبحث عن إمكان بقائه رغم انتفاء الشرط و عدم بقائه ...

لكنّ المشكله هي كيفيه تصوير أنّ المعلق هو سنخ الحكم ، و ذلك إنما يتمّ فيما لو كان جزاء الشرط جمله اسميه كقوله : إن جاءك زيد فالإكرام واجب ، لأن « واجب » ظاهر فى أن المراد سنخ الوجوب ، و ليس الأمر كذلك فى الجملة الإنشائية ، لأنّ ظاهر قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، هو تعليق الشخص لا السنخ ، لأن مدلول « فأكرمه » حرفى و وضعه عام و الموضوع له خاص و كذا المستعمل فيه ، فيكون المعلق على مجيء زيد شخص الإكرام ، و انتفاء هذا الشخص بانتفاء المجيء عقلى ، فلا مفهوم .

و أيضاً : هناك مشكله اخرى و هي : إن المعانى الحرفيه لا تقبل اللّحاظ الاستقلالى ، فلا يجرى فيها الإطلاق و التقييد ، و الحال أنّه فى القضايا الشرطيه يكون الجزاء مقيداً بالشرط .

إذن ، لا بد من تصوير كون المعلق هو سنخ الحكم لا شخصه حتى يتم المفهوم للقضيه الشرطيه ... وقد ذكرت لذلك طرق :

الطريق الأول

ما ذهب إليه السيد الخوئي من مبنى الاعتبار والإبراز في الخطابات ، فإنه بناءً عليه يعتبر المولى وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه و يبرز هذا الاعتبار بقوله : إن جاءك زيد فأكرمه ... و من المعلوم أن المعتبر دائماً هو سنخ الكلام لا شخصه .

و هذا الطريق يحلّ المشكله في المقام . إلّا أن الكلام في أصل المبنى .

الطريق الثاني

ما ذهب إليه المحقق الخراساني ، من أن المعنى الحرفي و الاسمي واحد و الاختلاف في مقام الاستعمال ، و كذلك الأحكام في الجملة الاسميّه و الخبريّه ، و إذا كان المعنى واحداً . فالمعلق هو السنخ .

و هذا الطريق أيضاً يحلّ المشكله . إلّا أن الكلام في أصل المبنى .

الطريق الثالث

ما ذهب إليه شيخنا دام ظلّه في مسأله المعنى الحرفي من وجود السنخيه بين المعاني الحرفيّه ، و أن هناك جامعاً بين معنى « من « في « سرت من البصره إلى الكوفه » و معناه في « سرت من المدرسه إلى المسجد » فالموضوع له عام ... خلافاً للمشهور .

و هذا الطريق أيضاً يحلّ المشكله . إلّا أنه طريق مبنائي .

الطريق الرابع

ما ذهب إليه الميرزا من إرجاع الشرط إلى نتیجه الجملة لا إلى مفاد الهيئه

أى : إن الشرط و هو المجيء يرجع إلى وجوب الإكرام الذى هو نتیجه « أكرمه » لأنه هو المشروط فى الحقيقه . فعاد المعنى الحرفى إلى الاسمى ، فكان الحكم سنخياً و لا مشكله .

و هذا الطريق - كما هو ظاهر - خلاف ظاهر القضيه الشرطيه .

الطريق الخامس

ما ذهب إليه المحقق الأصفهانى ، من أن المعلق ليس شخص وجوب الإكرام بما هو ملزوم باللوازم الخاصه ، بل هو الوجوب بقطع النظر عنها ، فهو « الوجوب » بقطع النظر عن المكان المعين و الحال الخاصه ، و هذا هو المراد من السنخ ، و لمّا كان المفروض انحصار وجوب الإكرام بالمجىء فقط و أنه العله المنحصره ، فإنه ينتفى بانتفاء المجىء .

و هذا الطريق يخالف مبنى هذا المحقق فى حقيقه معنى الهيئه ، فإنه يرى أن معنى هيئه افعال هو البعث النسبى ، فللوازم و الخصوصيات دخلٌ يستلزم التشخص ... و إذا كانت النسبه معنى الهيئه ، فإن وجودها متقوم بوجود الطرفين ، و مع عدم لحاظهما لا يبقى شىء .

الطريق السادس

ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ، و له ثلاث مقدمات :

الاولى : إنه لا بدّ فى جميع الظهورات من ملاحظه المناسبه بين الحكم و الموضوع ، فقد تكون معممه .

و الثانى : إن العله فى القضيه الشرطيه منحصره .

و الثالثه : إن نسبه الشرط إلى الجزاء نسبه المقتضى إلى المقتضى .

و على أساس هذه المقدمات تنحلّ المشكله ، لأنه إذا قال : إن جاءك زيد

فأكرمه ، كان نسبه المجيء إلى الإكرام نسبه المقتضى ، لكنّ المفروض كون المجيء علّه منحصره للإكرام ، و مع لحاظ مناسبه الحكم و الموضوع لا يكون الحكم فرداً من الوجوب بل كلّ الوجوب يثبت للإكرام و يكون المعلق هو سنخ الحكم ، و قد علم بذلك بمعونه الامور الثلاثة ، و إلّا فإنّ القضية بوحدها لا دلالة فيها على المعنى المذكور .

هذا بغض النظر عن مسلك الشيخ في القضايا الشرطيه ، حيث اختار رجوع الشرط إلى ماده دون الهيئه .

و أمّا بالنظر إلى مسلكه فالمشكله منحلّه كذلك ، لأنّه لا يكون مفاد « فأكرمه » - أى الهيئه - هو المشروط بل المشروط و المقيّد هو « الإكرام » ، فكان للمجىء دخلٌ في الإكرام ، لكن مناسبه الحكم و الموضوع تقتضى عدم الاختصاص بفردٍ من الإكرام ، بل كلّ الإكرام منوط بالمجىء ، و هذا هو السنخ .

فالطريق الصّحيح هو مختار شيخنا دام بقاءه ، و مع التنزّل ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه .

الأمر الثانى (إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء)

إشاره

كما فى : إذا خفى الجدران و خفى الأذان فقصر .

أمّا على القول بعدم المفهوم فلا كلام ، بل هما حكمان لموضوعين .

و أمّا على القول بالمفهوم - إمّا بالوضع اللغوى و إمّا بالإطلاق المنصرف إلى الفرد الأكمل و هو العلّه المنحصره ، و إمّا بالظهور العرفى و إمّا بالإطلاق المقامى - فيقع الإشكال ، لأنّ مفهوم « إذا خفى الجدران » مطلق ، أى سواء خفى الأذان أو لا ، و كذا مفهوم « إذا خفى الأذان » أى: سواء خفيت الجدران أو لا ، فما هو الرفع لهذا التمانع بين منطوق أحدهما مع مفهوم الآخر ؟

المستفاد من كلام (الكفايه) (١) أربعه وجوه لرفع الإشكال ، و من كلام الميرزا (٢) خمسسه ، لكنّه أرجعها إلى وجهين ، و الوجوه هي :

١ - إنكار المفهوم في حال تعدّد الشرط .

٢ - إن الشرط هو الجامع الانتزاعي و هو عنوان « أحدهما » أو « أحدها » .

٣ - تقييد كل من القضيتين و الجمع بينهما ب« الواو » ، فيكون الشرط للجزاء كلا الأمرين .

٤ - التقييد ب« أو » بأن يكون الشرط للقصر خفاء الأذان أو خفاء الجدران .

٥ - تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر ، بأن يبقى الإطلاق في المنطوقين على حاله و ترفع اليد عنه في المفهومين .

أمّا أن يقال بتقييد مفهوم كل من القضيتين بمنطوق الآخر من دون تصرّف في المنطوق ، بأن يكون كل من خفاء الجدران و خفاء الأذان موضوعاً مستقلاً للقصر .

ففيه : إنه سواء قلنا بتبعيه الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية أو لم نقل ، فلا مناص هنا من القول بسقوط الدلالة الالتزامية بتبع المطابقية ، لأن المنطوق يدلّ بالمطابقه على ثبوت الحكم و انحصاره ، لكونه جملة شرطية ، و المفهوم هو لازم هذا المنطوق ، فإن بقي على إطلاقه فالمفهوم باق ، و إن سقط الإطلاق فيه سقط المفهوم لا محاله ، فالقول بتقييد المفهوم مع بقاء المنطوق على حاله لا معنى له .

و أمّا أن يقال بعدم المفهوم في مثل هذه القضايا ، فلا تنافي بين الدليلين .

ففيه : إنه إن كان الدليل الآخر متصلاً بالأول فلا مفهوم ، لأن الآخر يصلح

ص: ١٩٨

١-١) كفايه الاصول : ٢٠١ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٢٥٩ .

للقريته حينئذٍ ، و لكنهما منفصلان و المفروض كون المتكلم فى مقام البيان ، و أن العليه و انحصارها تام ، فالقول بعدم المفهوم يستلزم التفكيك بين المعلول و العله .

هذا ، و قد أرجع الميرزا هذا الوجه إلى الوجه القائل بالتحديد بـ « أو » و أن الشرط أحد الأمرين ، لأنه بتحديد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر ، بأن يكون مفهوم « إذا خفى الأذان فقصر » : إذا لم يخف الأذان فلا تقصير - مقيداً بـ « إذا خفى الجدران » و بالعكس - يسقط كلا المفهومين كذلك ، فلا فرق بين أن يقال بإنكار المفهوم أصلاً أو يقال بالتحديد بـ « أو » .

و أورد عليه الأستاذ - فى كلتا الدورتين - بالفرق بين الوجهين ، لأن سقوط الإطلاق بالتحديد بـ « أو » عبارته عن التصرف فى المنطوق فى مقام الحجية ، بخلاف سقوط المفهوم فإنه تصرف فى مرحله الظهور ، و وجه الفرق هو أن القائل بعدم المفهوم عند تعدد الشرط و وحده الجزاء ، ينكر أصل ظهور الجملة الشرطية فى الانتفاء عند الانتفاء ، لكن تحديد المفهوم بمنطوق الآخر فرع تمامية الظهور ، و هذا فرق علمى . و أمّا عملاً ، فإنه حيث يقيد الإطلاق ترفع اليد عنه بقدر التحديد و يبقى الباقي على حجيته ، و أمّا بناءً على إنكار المفهوم من أصله ، فلا إطلاق حتى يكون حجةً فى غير مورد التحديد . فظهر الفرق بينهما علمياً و عملاً .

و أمّا أن يقال : بأن الشرط هو الجامع الانتزاعى و هو عنوان أحدهما ، فإنّ هذا يرجع بالنتيجة - كما قال الميرزا - إلى التحديد بـ « أو » ، إذ لا فرق فى النتيجة بين يجب عليك أحد الأمرين من العتق و إطعام ستين مسكيناً ، و أطمع ستين مسكيناً أو أعتق رقبته ...

فيبقى وجهان ... التحديد بـ « الواو » و التحديد بـ « أو » .

قال فى (الكفايه) : لعلّ العرف يساعده على الوجه الثانى ، كما أن العقل ربّما يعيّن هذا الوجه ، بملاحظه أن الامور المتعدده بما هى مختلفه لا- يمكن أن يكون كلّ منها مؤثراً فى واحدٍ ، فإنه لا- بدّ من الربط الخاصّ بين العله و المعلول ، و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان ، و لذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد ، فلا بدّ من المصير إلى أن الشرط فى الحقيقه واحد و هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم و بقاء الشرط فى كلّ منهما على حاله ، و إن كان بناء العرف و الأذهان العاميه على تعدد الشرط و تأثير كلّ شرط بعنوانه الخاص . فافهم .

و حاصل كلامه قدس سرّه هو : إنه من الناحيه العرفيه لا بدّ من رفع اليد عن المفهوم فى القضيتين . و أما من الناحيه العقليه ، فلا بدّ من جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما ، أى الجامع بين الخصوصيتين ، بمقتضى قاعده أن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد .

الإشكال عليه

فأشكل عليه الأستاذ بمنع إنكار العرف المفهوم فى هذه الموارد ، بل إنهم يفرّقون بين صورتى اتصال الكلام و انفصاليه ، فإن كانت الجملتان متّصلتين فالمفهوم ساقط ، لكنّ البحث فى صورته الانفصال ، و القول بإنكارهم فى هذه الصوره ممنوع ، بل الظهور العرفى لكلّ منهما منعقد ، فلا بدّ من علاج .

و أمّا الوجه العقلى ففيه : إن القاعده المذكوره موردها هو البسيط من جميع الجهات و الهيئيات ، الذى وحدته وحده حقه حقيقته و لا تعدّد فيه مطلقاً ، و جزاء الشرط فى مورد الكلام و إن كان له وحده سنخيه إلّا أنها وحدته ليست وحده حقه

حقيقته ، و الواحد السنخى يمكن صدوره من المتعدد . هذا أولاً : و ثانياً : إن مورد البحث هو الأحكام الشرعيه ، و منشأ الصدور فيها هو الاعتبار الشرعى ، و من الواضح أنّ نسبه الموضوعات و الشروط إلى الأحكام ليست نسبه العله إلى المعلول .

رأى الميرزا

و تلخص البحث فى أنه لا-بدّ من علاج للتنافى ، إن لم نقل بالتساقط و الرجوع إلى دليل آخر أو أصل عملى ... و العلاج هو الجمع ب« الواو » أو ب« أو » ، و قد اختار الميرزا الطريق الأول ، و حاصل كلامه :

إن كلّ قضيه شرطيه فلها إطلاقان ، أحدهما هو الإطلاق بالنسبه إلى أى ضميمه ، فلما قال : إن خفى الأذان فقصر ، كان ظاهراً فى استقلال خفاء الأذان فى الشرطيه للقصر ، و أنه ليس لهذا الشرط جزء ، بل هو تمام الشرط . و الثانى هو الإطلاق بالنسبه إلى أى شىء يكون شرطاً غير هذا المشروط ، فلما قال : إن خفى الأذان فقصر ، كان ظاهراً فى انحصار العليه للقصر فى خفاء الأذان .

أمّا الإطلاق الأول ، فيعتبر عنه بالإطلاق فى قبال « الواو » .

و أمّا الثانى ، فيعتبر عنه بالإطلاق فى قبال « أو » .

هذا كلّه فى حال وحده الشرط و الجزاء .

فإن تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء ، وقع التنافى بين الجملتين ، كما هو واضح ، فلا-بدّ من طريق للعلاج ، و هو أن يقال بأن الإطلاق الثانى فى طول الأوّل ، و أنّ الأوّل مقدّم رتبته على الثانى ، لأنه ما لم يتم الأوّل فيعين به شخص الشرط و حدّه ، لا تصل النوبه إلى البحث عن انحصار العليه و عدم انحصارها فيه ، فلو تعدّد الشرط فإنه بمجرد انعقاد الإطلاق الأوّل يمتنع انعقاد الثانى ، لأن انعقاده موقوف

على تماميّه المقتضى و عدم المانع ، و من الواضح مانعيّه الإطلاق الأول بالنسبه إليه .

قال الميرزا : لكنّ تقدّم أحد الإطلاقين على الآخر فى الرتبه لا يوجب صرف التقييد إلى المتأخر ، لأن الموجب لرفع اليد عن الإطلاقين إنما هو وجود العلم الإجمالى بعدم إرادته أحدهما ، و من الواضح أن نسبه العلم الإجمالى إلى كليهما على حدّ سواء ، فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر ، فيسقط كلاهما عن الحجّيه ، لكنّ ثبوت الجزاء - كوجوب القصر فى المثال - يعلم بتحقيقه عند تحقق مجموع الشرطين على كلّ تقدير ، و أمّا فى فرض انفراد كلّ من الشرطين بالوجود ، فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه ، و لا أصل لفظى فى المقام على الفرض - لسقوط الإطلاقين بالتعارض - فتصل النوبه إلى الأصل العملى ، فتكون النتيجة موافقه لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو .

رأى السيد الخوئى

و ذهب السيد الخوئى إلى الجمع ب« أو » ، فقال (١) بعد ذكر مختار الميرزا ما ملخصه :

و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده صغراً و كبراً .

أما بحسب الصغرى ، فلأنّ مورد الكلام ليس من صغريات ما أفاده من كبرى الرجوع إلى الأصل العملى ، بل هو من صغريات الرجوع إلى الأصل اللفظى ، و توضيح ذلك :

إن وجوب القصر على المسافر ثابت بالإطلاقات الوارده بالكتاب و السنّه ، و المقصود هو السفر العرفى ، و هو يصدق عند العرف على من خرج من بلده

ص: ٢٠٢

بقصد السفر ، غير أن الشارع قيد ذلك بالوصول إلى حدّ الترخّص بالأدله ، فما لم يصل المكلف إلى الحدّ المذكور فلا تقصير ، فلو خفيت إحدى الأمارتين - من الأذان و الجدران - و شكّ في وجوب القصر عليه ، كان المرجع للإطلاقات - لا الأصل العملى من البراءة عن القصر أو استصحاب بقاء التمام - و مقتضى الإطلاق وجوب القصر ... لأن القدر الثابت من تقييدها هو ما إذا لم يخف الأذان و الجدران ، أما مع خفاء أحدهما فلا نعلم بتقييدها ، و معه لا مناص من الرجوع إليها لإثبات وجوب القصر ، لفرض عدم الدليل على التقييد بعد سقوط كلا الإطالقيين بالمعارضه ، فتكون النتيجة هي نتيجة العطف ب « أو » ... فالكبرى التي ذكرها الميرزا غير منطبقه على المقام .

(قال) : و أما بحسب الكبرى ، فالصحيح أن القاعده تقتضى تقييد الإطلاق المقابل للعطف ب « أو » دون « الواو » كما اختاره شيخنا الأستاذ ، و السبب في ذلك هو : إنه لا منافاه بين منطوقى القضيتين الشرطيتين المتقدمتين ، ضروره أن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا ينافى وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً ، لفرض أن ثبوت حكم لشيء لا يدلّ على نفيه عن غيره ، و كذا لا منافاه بين مفهوميهما ، لوضوح أنّ عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا ينافى عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران ، إذ عدم ثبوت حكم عند عدم شيء لا يقتضى ثبوته عند عدم شيء آخر ، ليكون بينهما تنافى .

بل المنافاه إنما هي بين إطلاق مفهوم احدهما و منطوق الاخرى ، مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم . و ما تقدّم من شيخنا الأستاذ - و هو رفع اليد عن كلا الإطالقيين معاً و الرجوع إلى الأصل العملى - و إنّ أمكن رفع المعارضه به ، إلّا أن الأخذ به بلا موجب بعد إمكان الجمع العرفى بين الدليلين

(قال) ما حاصله : إنه يمكن الجمع بين الدليلين على أنحاء ، كأن يحمل أحدهما على الاستحباب أو على التقيّه أو ما شاكل ذلك ، لكنّ المطلوب ليس هو الجمع كيفما اتفق بل الذى يساعد عليه العرف ... و الجمع العرفى فى محلّ الكلام ممكن - فلا موجب للرجوع إلى الأصل العملى - و هو تخصيص مفهوم كلّ من القضيتين بمنطوق الاخرى ، و نتيجه ذلك هو التقييد و الجمع ب « أو » ، فإنّه الجمع الدلالى المطابق للارتكاز العرفى فى المقام و أمثاله .

رأى الأستاذ

و قد أفاد الشيخ الأستاذ دام ظلّه : بأن ما أورد على الميرزا فى كيفية الجمع هو الحق ، و عليه أكثر المتقدّمين خلافاً لأكثر المتأخرين ، فإنّه مقتضى الصنّاعه العلميه و الذوق العرفى و الارتكاز العقلائى ... و على الجملة ، فإنّ منشأ التنافى هو الدلاله فى كلّ منهما على الانحصار و هو يرتفع بتقييد الإطلاق فى مقابل « أو » .

و أمّا الإشكال عليه : بأنّ المورد ليس من موارد الرجوع إلى الأصل العملى بل هو من موارد التمسك بالدليل اللفظى و هو عموم : المسافر يقصّر ، لأنه بمجرد خروجه من البلد يصدق عليه عنوان المسافر . فقد يمكن دفعه بالتأمّل فى صدق العنوان المذكور على من خرج إلى أطراف البلد ، و مع الشك ، فالشبهه مفهوميّه و المرجع فيها هو الأصل لا العام .

نعم ، يقوى الإشكال عليه بالنظر إلى كلامه فى كتاب الصّلاه (1) ، حيث تمسك هناك عند الشك بعموم « المسافر يقصّر » ، فليس المورد من الشبهه المفهوميّه ، و عليه ، فلما ذا لم يرجع هنا إلى العام ؟

ص: ٢٠٤

و يبقى النظر في كلام للسيد البروجردى (1)، فقد أشكل بأن المفهوم أمرٌ تبعي للمنطوق، فلا يعقل انعقاد الإطلاق في المفهوم حتى يقيد بمنطوق الدليل الآخر .

فأورد عليه الأستاذ - في الدورتين - بأنه خلط بين التبعيه في الوجود و التبعيه في اللّحاظ، فإنّ التبعيه في الوجود تجتمع مع الاستقلال في اللّحاظ، و حال المفهوم بالنسبه إلى المنطوق من هذا القبيل، بخلاف مثل المعنى الحرفى بالنسبه إلى الاسمى، فإنّه تابع له في اللّحاظ، و على هذا، فإنّ المفهوم قضيه كالمنطوق، لها موضوع و محمول، و الموضوع لا يكون مهملاً بالنسبه إلى محموله، فهو إمّا مطلق و إمّا مقيد .

الأمر الثالث (في تداخل الأسباب و المسببات)

إشاره

إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء و علمنا بدليل خارجي أو من نفس ظهور القضيتين، أن كلّ واحدٍ من الشروط مستقلّ في ترتّب الجزاء عليه، فهل مقتضى القاعده تداخل الشرطين أو الشروط في تأثير أثر واحد أو لا ؟

مثلاً: إذا اجتمع سببان أو أكثر للغسل كمسّ الميّت و الحيض و الجنابه، فهل تقتضى كلّها غسلاً واحداً أو أن كلّاً منها يقتضى غسلاً فيتعدّد؟ و على تقدير الاقتضاء للتعدّد، فهل مقتضى القاعده هو التداخل بأن يكفى الغسل الواحد أو لا ؟

هذا، و لا يخفى أن هذا البحث يطرح، سواء على القول بالتضادّ بين الأحكام بأنفسها فلا يجتمع الحكمان في مورد، أو القول بأنها اعتبارات و لا مانع من اجتماع الاعتبارين في موردٍ . أمّا على الأول فواضح، فإنّه يلزم اجتماع المثليين

ص: ٢٠٥

فى المثال و هو محال ، و أمّا على الثانى ، فإنّه لا ريب فى أن الحكم الوجوبى بالغسل إنما هو بداعى تحريك المكلف نحو الفعل ، لكنّ المادة الواحده - و هى الغسل - لا تقبل الانبعائين فى مقام الامتثال ... فيعود الإشكال .

و قد ذكروا قبل الورود فى البحث اموراً :

الأول : إن مورد هذا البحث حيث لا دليل من الخارج على التداخل أو عدمه ، و إلّا فالمتبع هو الدليل ، كما هو الحال فى بابى الوضوء و الغسل ، فالنصوص أفادت هناك أجزاء الوضوء أو الغسل الواحد مع تعدّد الأسباب .

الثانى : إن محلّ الكلام هو الشرط القابل للتعدّد و التكرار كالوضوء و الغسل ، أمّا ما لا يقبله فهو خارج ، كما لو ورد دليل فى أن من أفطر فى شهر رمضان فعليه كذا ، فإنّ الإفطار - و هو نقض الصوم - يتحقق بالفعل الموجب له ، فإذا انتقض لا ينتقض ثانياً .

الثالث : إن محلّ الكلام ما إذا كان الجزاء قابلاً للتعدّد ، لا مثل القتل ، فلو ارتكب اموراً يستحقّ القتل على كلّ واحدٍ منها ، فإنه لا يقبل التعدّد و التكرار ، و إنّ كان هناك أحكامٌ مترتبه ... و كذلك فى المعاملات ، فقد يتحقّق للخيار فى معاملته واحدٍ أسباب عديده من الغبن و الحيوان و العيب ، لكنّ الفسخ شىء واحد ، و إنّ كان هناك أحكام اخرى مترتبه .

الرابع : فى مقتضى الأصل ... و أنه إذا تعدّدت الأسباب هل ترجع إلى سبب واحدٍ و تتداخل أو لا ؟ و إذا تعدّدت المسببات ، هل ترجع إلى واحدٍ و تتداخل أو لا ؟

أمّا المسببات ، فمقتضى القاعده الاشتغال و عدم التداخل ، و ذلك (أولاً) مقتضى إطلاق الدليل ، فإنّ إطلاق أى شرطٍ و جزاءٍ يقتضى الامتثال سواء امتثل

بفردٍ آخر أو لا؟ فلو قال الدليل: إن فعلت كذا فكفّر بكذا، وجبت عليه الكفاره سواء أعطاها بسببٍ آخر أو لا. (و ثانياً) هو مقتضى الاستصحاب، فإنه لو كفّر لسببٍ و شك في كفايتها عن الكفاره لسببٍ آخر، يستصحب وجوبها عليه بذاك السبب. (و ثالثاً): إنه مقتضى قاعده: الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه.

و أما الأسباب، فمقتضى الأصل هو التداخل و عدم التعدّد، فإذا تعدّد السبب و شك في إيجابها للآثار المتعدّده، كما في الوضوء مثلاً، فإنّ الشك يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، لكنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ من جهه كون الأقل متيقناً، أما الزائد فمشكوك فيه، فيستصحب عدم تعلق الجعل الشرعى به، و هذا هو الأصل الأول الحاكم في المقام.

ثم تصل النوبه إلى الأصل المحكوم و هو البراءه الشرعيه، ثم تجرى البراءه العقليه.

فمقتضى الأصل في طرف الأسباب هو التداخل، و في طرف المسببات هو عدم التداخل.

الخامس: في ما نسب إلى فخر المحققين من أنّ القول بالتداخل و عدمه يبتنيان على كون العلل الشرعيه أسباباً أو معرّفات. فعلى الأول لا تتداخل و على الثاني فلا مانع من التداخل لجواز اجتماع أكثر من معرّفٍ على الشئ الواحد.

و قد أورد عليه في (الكفايه) (1) و غيرها بما حاصله: إن الأحكام الشرعيّه معتبرات، و هي في الأصل و في الخصوصيات من الإلزام و الترخيص و غير ذلك تابعه لإراداه الشارع، و هي السبب لها، فالقول بأنّ الأحكام الشرعيّه أسبابٌ و البحث عن كونها مؤثره أو لا، غير صحيح، بل إنّ كلّ ما عبّر عنه بالسبب الشرعى

ص: ٢٠٧

فإنه موضوع و ليس بمؤثر و لا- معرّف ، فالزوال مثلاً له الموضوعيه الشرعيه لوجوب صلاه الظهر لا أنه مؤثر ... كما أن الحكم بوجوب صلاه الظهر يدور مدار الزوال لا أنه معرّف للحكم ... و على ما ذكر ، فإن مقتضى القاعده هو عدم التداخل .

و بعد الفراغ من الامور فاعلم : أن في المسأله ثلاثه أقوال :

الأول : التداخل . و الثانى : عدم التداخل . و الثالث : التفصيل بين ما إذا اختلف السبب ذاتاً كمسّ الميت و الجنابه فلا تداخل ، و ما إذا اتحد السبب كتكرّر الجنابه مثلاً ، فالتداخل و هو مختار ابن إدريس .

رأى صاحب الكفايه

و اختار المحقق الخراسانى القول بعدم التداخل ، و محصّل كلامه هو :

إنّ القضيّه الشرطيه ظاهره في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط و ترتبه عليه ، فهى تقتضى الارتباط بين الشرط و الجزاء ، لا أنها تفيد فقط ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ... و على هذا ، فإن تكرر الشرط ظاهر في تكرر الجزاء ، فيحدث وجوبان للوضوء عند حدوث النوم و البول ، لكنّ اجتماع المثليين محال - أمّا على مسلكه ، فاجتماع نفس الحكمين محال . و أمّا على مسلك المحقق الأصفهاني فإنه ينتهى إلى المحال - و إذا لزم المحال ، فلا بدّ من القول بالتداخل ، و هو يتوقف على ارتكاب أحد امور ثلاثه .

إمّا رفع اليد عن ظهور كلّ قضيّه شرطيه في الحدوث عند الحدوث ، بأنّ يقال بأن الأولى كذلك ، أمّا الثانيه فهى تدلّ على الثبوت عند الثبوت .

و إمّا التصرّف فى المتعلّق ، بأنّ يقال إنه و إن كان ظاهر : « إن بلى فتوضاً » و « إن نمت فتوضاً » هو ورود الوجوبين على الوضوء ، لكنهما واردان على أمرين منطبقين على الوضوء ، كانطباق عنوان العالم و الهاشمى على زيد الواجب إكرامه

فى « أكرم الهاشمى » و« أكرم العالم » .

لا يقال : فى هذه الحالة يلزم اجتماع المثلىن كذلك ، لأن المفروض هو الإبقاء على ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث ، فىحصل الوجوبان للوضوع .

لأننا نقول : انطباق العنوان على الموضوع يوجب اتصافه بالوجوب لكونه منطبقاً للعنوانين ، لا أنه يحدث له وجوبان ، كما هو الحال فى زيد الذى انطبق عليه العنوانان ، فإنه يجب إكرامه ، و لا يجتمع فيه وجوبان .

و إما حمل الدليل الثانى على التأكيد ، فلا يفيد حكماً آخر و إنما يفيد التأكيد على الحكم فى الدليل الأول .

لكن ارتكاب شىء من هذه الامور ممنوع ، لكونها خلاف الظاهر .

على أن الذهاب إلى الوجهين الثانى و الثالث لا- دليل عليه ، فما المثبت لأن الموضوع منطبق لعنوانين ، و أنه ليس نفسه المتعلق للحكم فى القضيتين ؟ و ما الدليل على أن الخطاب الثانى جاء للتأكيد على مدلول الخطاب الأول ؟

فإن قيل : لزوم المحال - و هو اجتماع المثلىن - برهان على ضروره رفع اليد عن الظهور .

قلنا : هذا لو لم يكن طريق آخر ، و هو القول بإفاده كل شرط فرداً من الوجوب للوضوع غير الفرد الآخر .

فإن قيل : الاحتفاظ بالظهورات و القول بحدوث الفرد الآخر يستلزم المخالفه لظهور آخر ، و هو أن كل قضيه شرطيه فلها ظهور إطلاقى فى صرف الوجود ، فحمل الشرط الثانى على الفرد غير الأول مخالف لإطلاق « توضاً » ...

و صرف الوجود هو ناقض العدم الكلى فى اصطلاح المشهور ، و ينطبق على أول

وجود ، فكان هو المتعلق ، و أول وجود لا تعدد فيه .

فالجواب : إن ظهور إطلاق متعلق الوجوب في صيرف الوجود يقتضى وحده وجود الموضوع ، إلا أنه ظهور إطلاقى ، هو موقوف على عدم القرينه و ما يصلح للقرينه ، و حينئذٍ ، فإن ظهور كل قضيه شرطيه فى الحدوث عند الحدوث و الظهور فى التأسيس دون التأكيد قرينه على سقوط الإطلاق و حمل الأمر بالموضوع على وجود آخر منه ... فيسقط الإطلاق المقامى ، و يتم القول بعدم التداخل .

رأى الميرزا

و قال الميرزا : إنه إن كان الشرطان مختلفين كما فى مثال البول و النوم للموضوع ، فإن كلاً من القضيتين مطلق ، أى سواء نمت أو لا . و سواء بُلت أو لا ، و كذلك إن لم يكونا مختلفين كما لو تكرر البول أو النوم ، لأن كل واحدٍ من ذلك موضوع مستقل و يقتضى حكماً ، فظهر أنه مع تعدد الشرط يتعدّد الجزاء مطلقاً ، لأن كل شرط فهو موضوع و كل موضوع يقتضى حكماً . فهذا مطلب .

و المطلب الآخر هو : إن ما اشتهر من أن المتعلق للأمر هو صرف الوجود لا أساس له ، لأن الأمر مثل « توضاً » مركب من الماده و الهيئه ، و لا شيء منهما بدالاً على صرف الوجود ، فلا أساس للإشكال بأن صرف الوجود لا يتحمل الوجودين .

و بناءً على المطلبين ، يتم القول بعدم التداخل ، لأن الحدوث عند الحدوث يقتضى التعدد ، و لا محذور من قبل المتعلق ، لما تقدّم من أنه لا أساس للقول بأن المتعلق للأمر هو صرف وجود الطبيعه ... فيبقى ظهور القضيه الشرطيه على حاله ، و يتم عدم التداخل .

و هذا البيان قد استجوده تلميذه في (المحاضرات) (١) ، و للنظر في المطلب الثاني مجال .

لقد ذكر أنّ المتعلّق هو طبيعه الموضوع ، لأن مفاد الهيئه طلب الإيجاد و المادّه هو الطبيعه ، فلا دالّ على صرف الوجود ، فنقول :

أولاً : لقد نقل عنه تلميذه المحقق أنّ المتعلّق هو إيجاد الطبيعه بمعنى نقض العدم المطلق ، وعليه ، فإن العدم المطلق يستحيل نقضه مرّتين بل يحصل بأول وجود ، و هو لا يقبل التعدّد .

و ثانياً : إن الطلب المتعلّق بوجود الطبيعه يستحيل أن يكون مهملاً ، وعليه فلا بدّ من أن تكون الطبيعه لا- بشرط بالنسبه إلى الوحده و التعدّد ، لأنها بشرط الوحده صرف الوجود ، و كونها بشرط التعدّد باطل - إذ لا يقال بتعدّد الموضوع - و إذا كان لا بشرط بالنسبه إليها ، فالمكلّف إنّ أتى بوضوءٍ واحدٍ لعدّه أسباب فقد أتى بمصداق الواجب ، و إنّ أتى بوضوءات متعدده بعدد الأسباب ، كان كلّ منها واجباً ، و هذا خلاف الضروره الفقهيّه .

رأى العراقى

و ذهب المحقق العراقى إلى وجه آخر للقول بعدم التداخل (٢) ، و حاصله : إنّ كلّ قضيه من القضيتين ظاهره في الاستقلال ، فهنا ظهوران متمانعان . و لكنّ في طرف الجزاء ظهور واحد في صرف الوجود و هو معارض لظهور الشرطين ، فإنّ رفعنا اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال و قلنا بوجود الموضوع مرّة ، لزم رفع

ص: ٢١١

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٤٣ .

٢-٢) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٤٨٦ .

اليـد عن ظهـورين ، و إن رفـعنا اليـد عن ظهـور الجـزاء سـقط ظهـور واحـد ... و لا- ريب في أولويـه رفع اليـد عن ظهـور الجـزاء ، إذ الضـرورات تتقدّر بقدرها .

□
و ذكـر رحمـه اللـه وجهاً آخـر و حاصلـه :

إن نسبه الجـزاء إلى الشرط نسبه المعلول إلى العلـه ، فهو تابع له ثبوتاً و إثباتاً ، فالذي يلحظ أولاً هو الشرط ، و عند ما يلحظ كلُّ من الشرطين ، ينعقد الظهور لكلٍ منهما بالاستقلال ، و ذلك يحول دون أن ينعقد ظهور الجـزاء في صرف الوجود .

النظر في هذا الرأي

و قد تنظر الأستاذ في كلا الوجهين . أما في الأول : فمن جهه عدم البرهان على الأخذ بالأكثر عند دوران الأمر بين رفع اليد عن الظهور الأقل و الأكثر ... لأن الملاك هو التعارض بين الحجج ، و ليس التعدد في طرفٍ بمرجح له على الطرف الآخر .

و أما في الثاني ، فمن جهه أن التفرع الذي ذكره موجود في عالم الثبوت .

و أما في عالم الإثبات ، فإن الملاك للتقدم هو القوه في الظهور ، فإن كان ظهور الشرط أقوى تقدّم على ظهور الجـزاء و إلّا فلا .

رأى المحقق الأصفهاني

□
و ذكر المحقق الأصفهاني رحمه الله : أن الارتكاز العرفي في أمثال المقام قائم على عدم دلالة الجـزاء على الوحده ، فإنّ العرف لما يرى الشرط متعدداً لا يرفع اليد عن تعدده بسبب وحده الجـزاء في القضيتين .

و ثبوت هذا الارتكاز بحيث لا يتردد أهل العرف في الامتثال و يأخذون بالتعدد أول الكلام ، خاصّة في الخطابات الشرعيه التي هي بمثابة الخطاب الواحد .

ثم ذكر تحت عنوان « و التحقيق » (١) وجهاً عقلياً ، و ملخص كلامه هو :

إن لكل من القضيتين بعثاً نحو الجزاء و ليس لها أى اقتضاء بالنسبه إلى القضيه الاخرى لا نفيًا و لا إثباتاً ، فهي لها اقتضاءؤها فى نفسها ، و أما بالنسبه إلى غيرها فهي بلا-اقتضاء ... و أى تنافٍ بين الاقتضاء و اللأاقتضاء ؟ و حينئذٍ ، يبطل صرف الوجود فى طرف الجزاء

فقال الأستاذ : إن الكلام فى وقوع البعث بعد البعث ، فإن الأول يقتضى انبعثاً و إيجاداً للجزاء فكذلك الثانى ، و على هذا ، كيف يكون البعث متعددًا و المنبعث إليه واحداً ؟ فهل يبقى على ظاهره فى التأسيس أو يحمل على التأكيد ؟

رأى الشيخ الأستاذ

و قال الشيخ الأستاذ لحل المشكله : بأنه متى كان الظهوران تنجيزيين فالتعارض واقع بلا كلام ، و أما فى حال كون أحدهما تعليقيًا فلا تعارض و لا مشكله .

أما الكبرى فواضحه ، و أمثلتها كثيره . مثلاً قاعده قبح العقاب بلا بيان معلقه على عدم البيان ، بخلاف حديث الرفع فإنه منجز ، لذا يكون دليل الاحتياط مقدماً على القاعده لكونه بياناً ، أما حديث الرفع فلا يتقدم عليه دليل الاحتياط .

و ما نحن فيه من صغريات الكبرى ، فإن الشرطين ظاهران فى الحدوث عند الحدوث ، لكن الجزاء ظاهر فى وحده المتعلق و صرف الوجود ... فيقع التنافى بين الشرط و الجزاء ، لأن الشرطين يستدعيان الانبعثين ، و الجزاء لا يستدعى الأكثر من الواحد ... إلما أن ظهورهما وضعى و ظهور الجزاء إطلاقى ، و بناءً على تقدم الوضعى على الإطلاقى - لكون عدم البيان من مقدمات الإطلاق ،

ص: ٢١٣

و الوضعى بيان - فالتعارض مرتفع .

هذا ، بناءً على أن لا يكون ظهور الشرط وضعياً ، أو على القول بعدم تقدم الظهور الوضعى على الظهور الإطلاقى لدى التعارض ، خاصّه عند الانفصال كما هو المختار ، فالمشكلة باقية .

أمّا على مسلكنا من التعارض بين الظهور الإطلاقى و الوضعى ، فبقاء المشكلة واضح . و أمّا أنّ الظهور هنا وضعى أو إطلاقى ؟ فالحق أنه إطلاقى و ليس بوضعى ، لأنّ ظهور كلٍّ من الشرطين فى الحدوث عند الحدوث يتوقف على أن يكون هو تمام الشرط لترتب الجزاء و أنه مستقل و لا دخل لشيء آخر معه ، و هذا الظهور الاستقلالى إنّما يحصل نتيجة عدم وجود « الواو » كما تقدم ... فكان منشأ هذا الظهور هو الإطلاق ، كما أن ظهور الجزاء فى صرف الوجود إطلاقى .

فالمشكلة باقية .

و طريقه الحلّ - و الحال هذه - أن يقال : بأنّ ظهور الجزاء فى صرف الوجود معلق على عدم استقلال كلٍّ من الشرطين ، لأنه مع استقلال كلٍّ منهما فى التأثير فى الجزاء ، يستحيل انعقاد الإطلاق فى الجزاء فى صرف الوجود ، إذ لا يعقل تحقق الانبعاثين نحو الوجود الواحد ... فكان إطلاق الجزاء موقوفاً على عدم تعدّد البعث .

و من جهة الشرط ، نرى أنّ الظهور الإطلاقى لكلٍّ منهما متوقّف على عدم وجود (الواو) كما هو المفروض ، فكان الإطلاق فى طرف الشرط منعقداً ، و كلٌّ منهما ظاهر فى الاستقلال ، و لا قرينه لرفع اليد عن هذا الظهور ، و لازم ذلك أن لا يكون الجزاء بنحو صرف الوجود ، فلا ينعقد فى طرف الجزاء أصلاً . و هذا هو طريق حلّ المشكلة و به يثبت عدم التداخل .

ص: ٢١٤

و بما ذكر الأستاذ يظهر النظر في كلام المحقق الخراساني ، حيث جعل - في « إن قلت » الثانيه و الثالثه - ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث بياناً فيتقدم ، لكون انعقاد الإطلاق في المتعلق موقوفاً على عدم البيان ، فهو يتقدم من باب الظهور على مبنى الشيخ و من باب الحجية على مبنى المحقق المذكور .

وجه النظر : توقف بيايته على أن يكون ظهوره وضعياً ، أما إن كان إطلاقاً فيقع التعارض بين الإطالقين و لا تقدم بل يتساقتان ... و هو لم يدع كون الظهور وضعياً بل أنكره .

و قد أورد المحقق الإيرواني عليه هذا الإشكال ، لكنّه لم يدفعه بما ذكر الأستاذ من كون أحد الإطالقين تعليقياً و الآخر تنجيزي ، فلا تعارض حتى بناءً على كون الظهور إطلاقياً .

و تلخص : أن المشكله ترتفع بأن الإطلاق في طرف الشرط منعقدٌ منجزاً ، لكنّه في طرف الجزاء معلق على عدم تعدد البعث ، و المفروض تعدده ، فيثبت عدم التداخل في الأسباب .

الكلام في تداخل المسببات

و كذلك الحال في المسببات ، لأن المفروض تعدد التكليف ، و أجزاء الامتثال لواحد عن امتثال غيره موقوف على الدليل .

و أيضاً ، فمقتضى دليل كل تكليف من التكليف وجوب الإتيان بالمتعلق مطلقاً ، أي سواء اتى بمتعلق التكليف الآخر أو لا . و هذا الإطلاق موجودٌ في أدله الأحكام .

و أيضاً ، الاستصحاب ، فإنه إذا ثبت التكليف بالشرط الأول يقيناً ، ثم شك في سقوطه بالإتيان به بالشرط الثاني ، استصحاب بقاء التكليف .

و أيضاً ، فإنه مقتضى قاعده الاشتغال .

إشارة

ثم إنّه قد استثنى من هذه القاعدة ما إذا كانت النسبة العموم من وجه ، كما لو قال : أكرم عالماً . و قال : أكرم هاشمياً ، حيث الحكم هو وجوب الإكرام و الموضوع فى الدليلين بنحو الإطلاق البدلى ، ففى هذا المورد قالوا بالتداخل أى بكفايه إكرام المجمع و هو العالم الهاشمى . و اختلفوا فى وجه الاستثناء :

فمنهم : من استدللّ له بحكم العقل بالإجزاء ، فيكون من مصاديق قولهم :

الانطباق قهرى و الأجزاء عقلى ... فهما حكمان لكنهما انطبعا على مورد انطباقاً قهرياً ، و فى مثله يحكم العقل بالأجزاء ... قال به الميرزا (١) .

و منهم : من يقول بأن الحكم فى مثل هذا المورد واحد لا أكثر ، غير أن الخطاب الثانى مؤكّد للأوّل . قال به صاحب (الكفايه) (٢) .

و استدللّ للأوّل بوجهين :

الأوّل : إن الإطلاق على قسمين ، فتارةً : هو شمولى مثل أكرم العالم ، أكرم الهاشمى ، ففى مثله يحمل على التأكيد ، لئلا يلزم اجتماع المثلين ، و كذا فى العام مثل : أكرم كلّ عالم و أكرم كلّ هاشمى .

و اخرى : هو بدلى ، فإن كان كذلك ، تعدّد الموضوع و يتبعه يتعدّد الحكم ، و مع التعدّد لا معنى للحمل على التأكيد ، لكنّ العقل لَمَّا رأى انطباق كلا الحكمين على المورد الواحد و أنه مصداق لكلا الموضوعين ، حكم بكفايه الإكرام مرّةً ، لحصول الامتثال لكلا الحكمين به .

و هذا الوجه لأجود التقريرات ، قال مشيراً إلى نظر الكفايه ما نصّه : لا معنى لتأكّد الطلب فى مورد الاجتماع أصلاً ، لأن متعلّق الطلب فى العموم البدلى إنما

ص: ٢١٦

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٢٧٣ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٠٣ .

هى نفس الطبعه الملعغاه عنها الخصوصيات ، فالفرد المأتى به ليس بخصوصه متعلقاً للأمر ليتأكد طلبه عند تعلق الأمرين به ، و إنما يجوز الإتيان فى مقام امتثال الأمر بالطبعه ، لأنه مقتضى الترخيص فى التطبيق المستفاد من الإطلاق .

و الوجه الثانى هو للمحقق الخوئى ، فقد قال فى الهامش : هذا ، مضافاً إلى أن الالتزام بتأكد الحكم فى مورد الاجتماع يستلزم الالتزام بكون الحكم المجعول فى مورد العامين من وجه ثلاثه أحكام ، يكون واحد منها متأكداً و الاثنان منها غير متأكدين ، مع أنه واضح البطلان .

و توضيحه : إنه لما كانت النسبه العموم من وجه ، فلا محاله يكون الحكم فى كلٍّ من موردى الافتراق غير الحكم فى الآخر ، فهنا حكمان . فإن قلنا بالحكم الواحد المؤكد فى مورد الاجتماع لزم الالتزام بحكم ثالث ... لكنه واضح البطلان .

إذن ، لا يوجد حكم واحد مؤكّد ، بل هما حكمان ، لكن العقل يرى حصول الامتثال بالمجمع بين العنوانين .

رأى الأستاذ

و قد وافق الشيخ الأستاذ فى الدورتين صاحب (الكفايه) فيما ذهب إليه من تأكد الحكم ، فالاستاذ و إن عبّر عن دليل الميرزا بأنه فى كمال المتانّه ، لكنّه قال بأنه خلط بين الكشف اللمى العقلى و الكشف اللفظى .

أمّا السيد الخوئى ، فإنّه - و إن ذكر ما تقدّم فى هامش الأجود - لم يتعرّض له فى (المحاضرات) (1) ، و اكتفى بكلام الميرزا .

و قد أيد الأستاذ نظر (الكفايه) بما حاصله : إن الأحكام العقليه على ثلاثه أقسام :

ص: ٢١٧

(١) الأحكام العقلية العملية المترتبة على الأحكام الشرعية ، كحكم العقل بلزوم إطاعة المولى و حرمة المعصية . و هذا القسم لا يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى .

(٢) الأحكام العقلية النظرية ، كحكم العقل باستحاله اجتماع الضدين .

و هذا القسم يقع - بضميمه حكم شرعى إليه - فى طريق الاستنباط كما فى باب الترتب ، حيث يوجد الحكم الشرعى و يدرك العقل بأن الأمر بالشىء يلازم النهى عن ضده . لكن هذا القسم ليس مورد الملازمه بين العقل و الشرع .

(٣) الأحكام العقلية التى هى مورد قاعده الملازمه . فإن العقل يدرك الملازمه و عدم المانع من تأثيره ، ففى مثله تجرى القاعده و يستنبط الحكم الشرعى ، لأن الأحكام الشرعية تابعه للملازمات ، فإذا احرز الملازمه عقلاً ترتب الحكم الشرعى ترتب المعلول على علته .

و فيما نحن فيه :

إن كان النظر إلى الدليل اللفظى الكاشف عن الحكم الشرعى ، فالحق مع الميرزا و من تبعه ، لأن الإطلاق - كما ذكر - بدلى ، و لا معنى للحكم الثالث فى البين ، لكن هنا طريق عقلى ، فإنه من الأمر بإكرام العالم على البديل ، نستكشف وجود الملازم القابل للانطباق على أى فرد من العالم ، فقد احرز الملازمه فى إكرام العالم ، و كذلك الحال فى طرف الهاشمى ، إذ يحرز الملازم لإكرامه عن طريق الأمر اللفظى ، فىكون العالم الهاشمى مجمعاً للملازمين .

فإنما يؤثران معاً و إما لا يؤثران أصلاً ، و إما يؤثر أحدهما المعين دون الآخر ، و إما يؤثر أحدهما المردد .

أما المردد ، فلا واقع له .

و أما المعين ، فترجيح بلا مرجح .

و أما أن لا يؤثر ، فباطل .

و يبقى أن يؤثر كلاهما ، و تأثير كليهما على المورد الواحد ليس إلا بنحو الواحد المؤكد .

هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط .

ص: ٢١٩

هل للوصف مفهوم ، بمعنى أن يدلّ الكلام على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف أو لا ؟
فيه ثلاثه أقوال ، و قبل الورود فى الأقوال و الأدلّه ، نذكر مقدّميتين لتحرير موضوع البحث .

المقدمه الاولى

إن الحكم تاره يترتب على الوصف فقط كأن يقال : المستطيع يحجّ ، فهذا خارج عن البحث ، بل يعتبر أن يكون الوصف معتمداً على الموصوف كأن يقال :

المكلّف المستطيع يحج .

و الوجه فى اعتبار ذلك هو : إنه لو كان للوصف غير المعتمد مفهوم لزم أن يكون اللقب كذلك ، لكنّ اللقب لا- مفهوم له بالاتفاق ، و الوصف غير المعتمد لا- فرق بينه و بين اللقب ، فمجرد انتفاء العالم يكفى لانتفاء وجوب إكرامه ، لحكم العقل بانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، بخلاف ما إذا قلنا : زيد العالم يجب إكرامه ، فإنّه مع انتفاء العلم يكون زيد باقياً و للبحث عن ثبوت المفهوم و عدمه مجال .

المقدمه الثانيه

إنّ الوصف تارة : يساوى الموصوف مثل الضحك بالإضافة إلى الإنسان ، و اخرى : هو أعم منه ، كالأحساس بالإضافة إليه ، و ثالثه : أخص منه مثل العادل بالإضافة إلى العالم ، و رابعه : يكون أعمّ منه من وجهٍ مثل السّوم بالإضافة إلى الغنم .

أمّا الأول ، فخارج عن البحث ، لعدم بقاء الموضوع إذا انتفى الوصف .

و كذلك الثانى ، لأنه مع انتفاء الإحساس لا يبقى الإنسان .

فالقسمان الثالث و الرابع مورد البحث فى المقام .

دليل القول بثبوت المفهوم

إشاره

الأقوال فى المسأله ثلاثه ، فالمشهور عدم المفهوم ، و قيل بثبوتها ، و قيل بالتفصيل بين ما إذا كان الوصف علّه فالمفهوم ، و ما إذا لم يكن فلا .

و استدللّ للقول بثبوت المفهوم بوجوهٍ سته :

الوجه الأول :

إنه إن لم يكن للوصف دلالة على المفهوم كان أخذه فى الكلام من الحكيم لغواً ، و لا لغويه فى كلامه . و بهذا استدللّ بعضهم كالبروجردى فى مفهوم الشرط .

و فيه : انه موقوف على عدم الفائده فى أخذ الوصف فى الكلام ، و الحال أنه قد يؤخذ للدلاله على مقاصد اخرى كما فى قوله تعالى «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ» (١) فى أخذه - خشية إملاق - حكمه دفع توهم جواز قتل الأولاد فى هذه الحاله .

الوجه الثانى

أصالة الاحترازيه فى القيود ، فإن مقتضى الأصل فى القيود الزائده على الموضوع المذكوره فى الكلام ، هو الاحتراز عن فاقد القيد ، و الأصل أصيلاً ما لم تقم قرينه على الخلاف .

و قد أجاب السيد الخوئى (٢) : بأنها قاعده جاريه فى موارد التعريفات و فى

ص: ٢٢١

١- (١) سورة الإسراء : الآيه ٣١ .

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٢٧٥ .

الحدود و التعزيرات ، أما في غيرها فلا .

و فيه : إنه أصل عقلائي و لا يختص بموردٍ دون آخر .

و الصحيح أن يقال في الجواب : إن الأصل في القيود هو الاحترازيه بمعنى أنها ليست توضيحيه ، و لكن هل الاحتراز لنفي الحكم عن الفاقد أو لفائده اخرى ؟ إنه لا مثبت لهذه الجبهه ، و لا بدّ لإفادتها من دليلٍ آخر غير أخذ القيد .

الوجه الثالث

إن تقييد الموضوع بقيد زائد مشعر بالعليه ، و حينئذٍ ، يلزم الانتفاء عند الانتفاء .

أشكل عليه الميرزا (١) و تبعه السيد الخوئي :

أولاً : هذه العليه بحاجهٍ إلى قرينهٍ في مقام الإثبات .

و ثانياً : سلّمنا ، لكن المفهوم يتوقف على كونها عليه منحصره ، و لا دليل عليه .

لكنّ المحقق الأصفهانى (٢) ذكر لأصل الإشعار بالعليه : إنّ كلّ شرط أو قيد ، فهو إما متمم لفاعليه الفاعل و إما متمم لقابليه القابل ، أما في المقام فهو من قبيل الثانى ، فإن وجود القيد أو الشرط يفيد ذلك و لا يحتاج إلى قرينه زائده ، لأن الشرط ليس إلّا العله ، إذ العليه المقصوده هنا أعمّ من المقتضى .

و ذكر للدلاله على الانحصار : إن مجرد أخذ خصوصيه العنوان بعنوانه يدلّ عليه ، فإذا قال : جئنى بماءٍ باردٍ ، كان لفظ « البارد » مقيداً لقابليه الأمر للبعث ، فكانت الدلاله على الانحصار ، و به يثبت المفهوم .

ص: ٢٢٢

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٢٧٨ .

٢-٢) نهاية الدرايه ٢ / ٤٣٦ .

و ما ذكره تام و به يندفع الإشكال . لكن من الواضح أن أخذ القيد الزائد يخرج الموضوع عن الإطلاق ، و المشكله هي أن تحديد الموضوع كما يكون للعليه فيفيد الانتفاء عند الانتفاء ، يكون للاهتمام بالقيد كما في «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ» (١) و أن يكون لدفع التوهم كما تقدم في «لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ» (٢). إذن ، يمكن أن يكون أخذ القيد أو الشرط لحكمه اخرى .

الوجه الرابع

إنه إن لم يكن للوصف دلالة على المفهوم ، فما هو الملاك لحمل المطلق على المقيد ؟

و هذا الوجه للمحقق البهائي . و تقريبه : إنه إذا كان المطلق و المقيد مثبتين ، فلا محاله يحمل المطلق على المقيد ، لكن الحمل هذا فرغ على التنافي ، و لولا الدلالة على المفهوم لما تحقق التنافي حتى يكون الحمل و الجمع العرفي .

و الجواب : إن الملاك للحمل ليس الجهة النفييه بل هو الجهة الإثباتيه ، لأن المطلوب بالخطاب الأول هو صرف الوجود ، و المطلوب بالخطاب الثاني هو الوجود المقيد ، و المفروض وحده التكليف في المطلق و المقيد ، فيقع بلحاظها التنافي بينهما ، و تصل النوبه إلى الجمع .

الوجه الخامس

ما جاء في كلام المحقق الأصفهاني الذي أوردناه جواباً على إشكال الميرزا

ص: ٢٢٣

١-١) سورة البقره : الآيه ٢٣٨ .

٢-٢) سورة الإسراء : الآيه ٣١ .

و السيد الخوئي .

و قد تقدّم إشكال الأستاذ على ذلك .

دليل عدم المفهوم

إنه و إن كفى عدم الدليل للعدم ، لكنهم مع ذلك يذكرون له وجهاً نقضياً و آخر حلياً .

أمّا نقضاً ، فإن القول بالمفهوم هنا يستلزم القول بثبوتة في اللقب ، و لم يقل به أحد . و بيان الملازمه هو : أنه لا فرق بين الوصف و اللقب إلّا بالإجمال و التفصيل ، لأنّ معنى قولك : الفقير يجب إكرامه هو : الإنسان الفقير يجب إكرامه ، نعم ، فرق بين العنوان الوصفي حيث يقع التفكيك بين الوصف و الذات و العنوان الذاتي ، لكنّ هذا الفرق لا أثر له في المقام .

و أمّا حلماً ، فقد ذكر الميرزا ما حاصله : إن المفهوم يتقوم بأمرين أحدهما : أن يكون الحكم سنخاً لا شخصاً . و الآخر : أن يكون التقييد مولوياً حتى يكون الانتفاء عند الانتفاء مستنداً إليه و تكون العله منحصره ، فلو كان الانتفاء عقلياً خرج عن البحث ، كما لو كان الحكم المنتفى شخصياً .

و هذا الأمران موجودان في الشرط كما تقدّم . أمّا في الوصف فلا ، لأنّ القيد قيّد للموضوع لا للحكم ، و تقييد الموضوع متقدم رتبة على الحكم و النسبه ، فإذا انتفى القيد ينتفى الحكم عقلاً ، لأن انتفاء كلّ حكم بانتفاء موضوعه عقلياً و لا ربط له بالمولى

لكنّ لقائل أن يقول : إنّ كلّ ما اقتضى دلالة الجملة الشرطيّه على المفهوم فهو موجود في الوصف كذلك ، إذ التقييد في كليهما مولوى ، غير أنّ القيد جاء في الشرط على الحكم أوّلاً و بالذات ، أمّا في الوصف فثانياً و بالعرض ، و هذا المقدار

من الفرق لا- يكون فارقاً ، لأنّ التقييد يرجع إلى المدلول و ليس عقلياً ، كما أنّ الانحصار به أيضاً موجوده فى الوصف - من جهة ظهور أخذه دون غيره فى الانحصار - كما أنّها موجوده فى الشرط ، فلما ذا يقال هناك بالمفهوم و لا يقال هنا ؟

لقد ذكر المحقق العراقى فارقاً آخر و أفاد ما حاصله (١) : إن الحكم المعلق على الوصف ، يأتى بنحو الطبيعه المهمله و يستحيل الإطلاق فيه ، و ما يكون كذلك فلا- مفهوم له . بخلاف الشرط ، فإنه قابل للإطلاق فتجرى فيه ثبوتاً أصاله الإطلاق و يخرج الحكم بذلك عن الإهمال ، و إذا كان مطلقاً و علق على الشرط فلا محاله ينتفى بانتفاء الشرط ، و هذا هو المفهوم .

مثلاً : إذا قال : أكرم زيداً العالم ، لا يكون للإكرام إطلاق بالنسبه إلى عمرو و بكر و خالد و غيرهم من الأفراد ، كما لا دلالة له على الإطلاق بالنسبه إلى أحوال زيد من القيام و القعود و غيرها . أمّا فى إذا جاءك زيد فأكرمه ، فإنّ الحكم بوجوب الإكرام كان مطلقاً لا مهملاً لو لم يقيد بالمجىء ، فلما قيد ثبت له المفهوم .

و الحاصل : إن الحكم فى الشروط هو المطلق و السنخ ، و فى الوصف مهمل جزئى ، فلذا دلّ فى الشرط على المفهوم و لم يدل عليه فى الوصف .

يبقى أنه ربما يكون فى بعض الروايات دلالة على ثبوت المفهوم للوصف ، من جهة استدلال الإمام عليه السلام به على الحكم ، كما فى الخبر عن موسى بن بكر عن زراره عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « و ما خلا الكلب مما تصيد القيود و الصقور و أشباه ذلك ، فلا تأكل من صيده إلّا ما أدركت ذكاته ، لأن الله عزّ و جلّ يقول : «مُكَلِّبِينَ» (٢) ، فما كان خلاف الكلب فليس صيده بالذى يؤكل إلّا إن

ص: ٢٢٥

١-١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٩٩ .

٢-٢) سورة المائدة : الآية ٤ .

تدرک ذکاته « (١) .

و سند الخبر عندنا معتبر لوثاقه موسى بن بكر . و أمّا دلالة فإن الإمام عليه السلام تمسك للحكم بكلمه «مُكَلِّينَ» في الآية ، فدلّت على أن غير الكلب لا يؤكل صيده .

و قد جاء الخبر في تفسير العياشي مرسلًا .

لا يقال : لعلّ هذا التعليل من الإمام عليه السلام تعبدى .

لأنه يقال : التعبد خلاف الأصل ، بل الظاهر أن للوصف دخلاً في المعنى .

لكنّ التحقيق ما تقدم في أثناء البحث ، من أنّ تقييد الموضوع بقيد قد يكون لدفع التوهّم ، نظير الآية «لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ» (٢) و نظير قوله عليه السلام «إِيَّاكَ و ظلم من لا- يجد ناصرًا عليك إلا الله» (٣) ... فليس للوصف مفهومٌ ، و إنما يقيد الكلام به لغرضٍ آخر غير المفهوم ، و في روايه زراره كذلك .

و هذا تمام الكلام في مفهوم الوصف .

ص: ٢٢٤

١-١) وسائل الشيعة ٢٣ / ٣٣٩ ، الباب ٣ من أبواب الصيد ، رقم : ٣ .

٢-٢) سورة الإسراء : الآية ٣١ .

٣-٣) وسائل الشيعة ١٦ / ٤٨ ، الباب ٧٧ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ٦ .

ذكروا لإثبات المفهوم وجوهاً :

الأول : ما ذكره المحقق الخراساني (١) و حاصله :

إنَّ الغايه إن كانت قيداً للحكم كما في « كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » (٢) فمقتضى القاعده ثبوت المفهوم ، و إن كانت قيداً للموضوع مثل « أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » (٣) فلا .

و الدليل على ثبوته هناك ، هو التبادر و حكم العقل بانتفاء الحكم ، و إلّا فلو كان ثابتاً بعد الغايه لزم لغويه التقييد بها .

و أما اعتبار أن يكون الحكم المعنى سنخياً لا شخصياً ، فذلك يتم على مبني صاحب (الكفايه) ، من جهة أن الحكم المعنى إن كان اسماً كما في الخبر المذكور فلا- إشكال ، لأن مدلول « حلال » هو طبيعه الحليه فليس شخصياً . و إن كان حرفياً ، فإنَّ المعاني الحرفيه عنده عامه و ليست بجزئيه ، و إنما تتحقّق الجزئيه لها بالاستعمال ... فالسنخيه على كلّ تقدير حاصله للحكم و الإشكال مندفع .

هذا ، و لا- يخفى أن التمثيل بالحديث المزبور مبنيّ على ما ذكره في مبحث الاستصحاب من أن « الحليه » فيه حكم واقعي و « حتى تعرف » غايه تدلّ على

ص: ٢٢٧

١- ١) كفايه الاصول : ٢٠٨ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ٢٥ / ١١٩ ، الباب ٦١ من أبواب الأطمه المباحه ، رقم : ٧ مع اختلافٍ في اللفظ .

٣- ٣) سوره البقره : الآيه ١٨٧ .

الاستصحاب ، و حاصل الحديث : إنّ الحليّه - التي هي حكم واقعي لا ظاهري ، و مجعول على الأشياء الخارجيه - مستمره ثابتة حتى تعلم أنّ الشيء حرام ... خلافاً لمن يرى أنّ مدلول الحديث حكم ظاهري مثل « كلّ شيء لك طاهر » (١) .

و أيضاً : لا يخفى أنّ تمثيله به لإفاده التحديد للحكم ، و لا نظر له إلى أن كون هذا التحديد مولوياً أو عقلياً ، و إنّ كان هو عقلياً

هذا توضيح كلامه في الدلاله على المفهوم إن كان القيد قيماً للحكم .

و أمّا إن كان قيماً للموضوع ، فلا دلالة عليه ، بل هو ملحق بالوصف ، لأنه مع الانتفاء ينتفي الموضوع ، فتكون القضية سالبه بانتفاء الموضوع .

نعم ، تفيد الغايه فائده الوصف من الأهميه أو دفع التوهّم أو غير ذلك ، مما ذكر هناك .

و الثاني : ما ذكره الميرزا رحمه الله : من أنه كلما جاءت الغايه قيماً لمعنى أفرادى فلا يتحقق لها المفهوم ، و متى ما كانت قيماً لمفاد جمله مركبه فالمفهوم ثابت .

هذا بحسب مقام الثبوت .

و أما الإثبات ، فهو يرى أن الغايه إنّما يؤتى بها في الكلام قيماً لمدلول الجملة و بعد المادّه المنتسبه - حسب اصطلاحه - ، فلمّا يقال مثلاً : سر من البصره إلى الكوفه ، تجعل (إلى) قيماً ل (سر) و هو جمله و ليس بمفهوم أفرادى ، و بعبارة الاصطلاحيه : هو مادّه وقعت تحت النسبه و ورد عليها الحكم الوجوبى ، فيكون القيد راجعاً إلى الحكم دون الموضوع و يتحقّق له المفهوم .

و الثالث : ما ذكره المحقق العراقي : من أنّ الغايه إن كانت قيماً للحكم ،

ص: ٢٢٨

١-١) وسائل الشيعه ٣ / ٤٧٦ ، الباب ٢٥ ، الرقم : ٤ . بلفظ « نظيف » .

فلا- دلالة لها على المفهوم ، و كذا إن كانت قيداً للموضوع ، بل إنها تدلّ على المفهوم إن كانت قيداً للنسبه الحكميه ، فإنها حينئذٍ تصبح كالشرط ، بيان : أن مقتضى الإطلاق الذى ذكر فى مبحث الشرط هو انحصار سنخ الحكم بشخص الحكم المنشأ ، ثم حدّدت النسبه الحكميه بحدّ ، و هذا هو الدلاله على المفهوم .

فلو قال : أكرم زيدا إلى الليل ، كان ظاهراً فى الانحصار بشخص هذا الحكم ، و لما قيدت هذه النسبه الحكميه « إلى الليل » دلّ الكلام على انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء النهار و دخول الليل . فكلام المحقق العراقى ناظر إلى مقام الإثبات .

و الرابع : ما ذكره المحقق الخوئى فى (المحاضرات) (١) من أن الغايه إن كانت قيداً للموضوع رجع دلالتها على المفهوم إلى دلاله الوصف عليه ، لأن المراد من الوصف هو الأعمّ من الوصف الاصطلاحى و الحال و التمييز و ما شاكل ذلك ، فيكون التقييد بالغايه من صغريات التقييد بالوصف .

و إن كانت قيداً للحكم ، فالكلام تارةً : فى مقام الثبوت ، و اخرى : فى مقام الإثبات .

أمّا فى المقام الأوّل : فلا شبهه فى الدلاله على الانتفاء عند تحقق الغايه ، بل لا يبعد أن يقال بأن دلالتها على المفهوم أقوى من الشرط ، ضروره أنه لو لا دلالة على ذلك يلزم أن لا يكون ما فرض غايه غايه . و هذا خلف .

و أمّا فى المقام الثانى : فالظاهر أنّ الغايه قيد للفعل و هو المتعلّق دون الموضوع كسائر القيود . و أمّا رجوعه إلى الموضوع ، فيحتاج إلى قرينه كما فى الآيه «فَاغْسِلُوا...» ، إذ أنّ «إِلَى الْمَرِاقِ» قيد للموضوع و هو اليد لا للمتعلّق و هو الغسل ، و كذا الأمر فى «إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (٢) فإنه غايه لتحديد الممسوح . هذا كلّّه

ص: ٢٢٩

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٢٨٢ - ٢٨٣ .

٢- (٢) سوره المائده : الآيه ٦ .

فيما إذا كان الحكم في القضية مستفاداً من الهيئه . و أما إذا كان مستفاداً من مادّه الكلام ، فإن لم يكن المتعلّق مذكوراً فيه كقولنا : يحرم الخمر إلّا أن يضطرّ المكلف إليه ، فلا شبهه في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى الحكم . و أما إن كان مذكوراً فيه كما في قولنا : يجب الصيام إلى الليل ، فلا يكون للقضية ظهور في رجوع الغايه إلى الحكم أو إلى المتعلّق ، فلا تكون لها دلالة على المفهوم ما لم تقم قرينه من الداخل أو الخارج عليها .

و الحاصل : إن الحكم في القضية إنّ كان مستفاداً من الهيئه ، فالظاهر من الغايه كونها قيداً للمتعلّق لا للموضوع ، و الوجه فيه ليس ما ذكره جماعه منهم شيخنا الأستاذ من أن مفاد الهيئه معنى حرفي ، و هو غير قابل للتقييد ، و ذلك لما حقّقناه في بحث الواجب المشروط من أنه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه ، بل الوجه فيه هو أن القضية في أمثال الموارد في نفسها ظاهره في رجوع القيد إلى المتعلّق و المعنى الاسمي دون الحكم و مفاد الهيئه .

و إنّ كان الحكم مستفاداً من مادّه الكلام ، فقد عرفت ظهور القيد في رجوعه إلى الحكم إن لم يكن مذكوراً ، و إلّا فلا ظهور له في شيء منهما فلا دلالة ، إلّا بمعونه القرينه .

رأى الأستاذ :

و قد وافق الأستاذ - في كلتا الدورتين - الميرزا النائيني ، فذكر ما حاصله : إنّ مقتضى القاعده أن تكون الغايه قيداً للمعنى الحدّثي ، و إنّ خالفه في قوله برجوع القيد إلى المادّه - في مبحث الواجب المشروط - لأن معنى الهيئه حرفي ، و قال هناك بقابليته الهيئه للشرط . و حاصل كلامه هنا : إنّ الحق مع الميرزا في رجوع القيد إلى المادّه المنتسبه ، لأنّ ذلك هو الموافق لاستظهار الإمام عليه السلام ، فقد

روى الكليني في الصحيح عن سماعه قال : « سألته عن رجلين قاما فنظرا إلى الفجر ، فقال أحدهما : هو ذا ، وقال الآخر : ما أرى شيئا . قال عليه السلام : فليأكل الذى لم يستبين له الفجر ، و قد حرم على الذى زعم أنه رأى الفجر . إن الله عز و جل يقول : «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (١) (٢) .

فقد استدلل الإمام عليه السلام بالآيه و استظهر منها المفهوم ، و الحكم فيها ليس بمدلول اسمى ، إذ ليس فى الآيه كلمه « يجب » أو « يحرم » و نحوهما ، بل الحكم مدلول للهيئه و هو «كُلُوا وَاشْرَبُوا» . فالقول بأن الغايه إن كانت قيداً للمتعلق فلا مفهوم - كما ذهب إليه فى (الكفايه) - ينافى النص ، و القول بعدم المفهوم إن كان الحكم مفاد الهيئه ساقط .

فتلخص : إن الحق مع الميرزا فى ما ادّعاه و إن لم يتم دليله .

إذن ، للغايه مفهومٌ سواء كانت غايهً للحكم أو للماده التى وقع عليها الحكم ، و سواء كان الحكم مدلولاً للهيئه أو مستفاداً من الماده التى هى مدلول اسمى كالوجوب و الحرمة .

و هذا مقتضى القاعده و الارتكاز العرف أيضاً .

ص: ٢٣١

١-١) سورة البقره : الآيه ١٧٨ .

٢-٢) وسائل الشيعة ١٠ / ١١٩ ، الباب ٤٨ . رقم : ١ .

و للحصر أدوات . منها كلمة (إلّا) ، و هي تدلّ عليه إذا كانت بمعنى الاستثناء ، أما عند ما تكون بمعنى الصّفه فلا ، لما تقدّم من أن لا مفهوم للوصف .

و أمّا دلالتها على الحصر في صورته كونها بمعنى الاستثناء ، فلأن الاستثناء هو نفي الحكم الثابت في المستثنى منه أو إثبات الحكم المنفي ، فلما يقول : « أكرم العلماء إلّا الفساق » يخرج الفساق و يعزلهم عن العلماء في الحكم الثابت لهم و هو الإكرام ، فينحصر الحكم بالعدول منهم ... و هذا هو المرتكز عند العرف ، و لذا يرون التناقض فيما لو قال ذلك ثم أمر بإكرام الفساق كذلك .

و لم يخالف في هذا إلّا أبو حنيفة مستدلاً بـ « لا صلاه إلّا بطهور » (١) .

و قد أجب بوجوه ، أمتها ما في حاشية (الكفاية) (٢) : من أن مثل هذا الكلام ظاهر عرفاً في الاشتراط ، أي إنّ الصّلاه مشروطة بالطّهارة .

و الحاصل أن لا شبهه في دلالة الاستثناء على الانحصار .

إنما الكلام في أنها دلالة منطوقه أو مفهوميه ؟

اختار الأستاذ و غيره الأول تبعاً للميرزا ، ثم قال : بأن البحث عن ذلك قليل الجدوى ، بعد ثبوت أصل المطلب .

و من أدوات الاستثناء المفيدة للحصر كلمة « إنما » ، و قد نصّ علماء (٣) اللّغه

ص: ٢٣٢

١-١) وسائل الشيعة ١ / ٣١٥ .

٢-٢) كفاية الاصول : ٢٠٩ - ٢١٠ .

٣-٣) قال الفيومي : « قيل : تقتضى الحصر » ، قال الجوهرى : « إذا زدت (ما) على (إنّ) صارت للتعين ... » المصباح المنير :

و النحو على دلالتها على ذلك ، و هو المتبادر منها ... و قد كابر الفخر الرازي (١) مدعيًا النقص بقوله تعالى «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» (٢) و «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَ لَهْوٌ ...» (٣).

و قد أُجيب عن ذلك بالتفصيل في (المحاضرات) (٤).

ثم إن صاحب (الكفاية) تعرض لكلمة التوحيد و أنه هل الخبر هو «ممكن» أو «موجود». فإن كان الأول ، أفاد إمكان الذات و ليس هو المقصود . و إن كان الثاني ، أفاد الوجود و لا ينفي الإمكان عن غير الباري .

فذكر إمكان جعل «الممكن» هو الخبر ، و لا يقع أى إشكال ، لأن هذا الإمكان هو الإمكان العام ، و هو فى الواجب مساوق لضروره الوجود ، لا الإمكان الخاص ، لأنه يقابل وجوب الوجود ، إذ هو سلب الضروره عن الوجود و العدم .

و أما ما فى تقرير بحث السيد البروجردى رحمه الله من أن هذه الكلمه تنفى العباده عن غير الله و لا تنفى الالوهيته عن الغير ، فلا ربط لها بالتوحيد (٥) ، مستدلًا بأن المشركين فى ذلك الوقت كانوا مشركين فى العباده لأنهم كانوا يقولون « مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى » (٦) و لم ينكروا صفات الله كخالقته و الرازقيه .

ص: ٢٣٣

١-١) التفسير الكبير ١٢ / ٣٠ .

٢-٢) سوره يونس : الآيه ٢٤ .

٣-٣) سوره محمّد : الآيه ٣٦ .

٤-٤) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٢٨٨ .

٥-٥) نهايه الاصول : ٢٨٣ .

٦-٦) سوره الزمر : الآيه ٣ .

فغفله عن الآيات ، فإنهم كانوا ينكرون الالوهية لله كما في قوله تعالى « وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... »
(١) وفي قوله تعالى «لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ» (٢) ونحو ذلك .

فالكلمة مرتبطة بالتوحيد .

مفهوم العدد

لا بحث فيه إلّا كلمه واحده هي : إن كان العدد في مقام التحديد ، دلّ على المفهوم و إلّا فلا .

و هذا تمام الكلام في المفاهيم . و الحمد لله .

ص: ٢٣٤

١-١) سورة الأنعام : الآية ٧٥ .

٢-٢) سورة المؤمنون : الآية ٩١ .

المقصد الرابع العام و الخاص

اشاره

ص: ٢٣٥

قد عرّف العام بتعاريف ، كقول بعضهم - كما فى (الفصول) (١) - : « هو اللفظ المستغرق لما يصلح له » و كقول (الفصول) (٢) : « ما استغرق جميع جزئيات مفهومه لفظاً » . و كقول الشيخ البهائى - كما فى القوانين (٢) - : « هو اللفظ الموضوع للدلالة محل استغراق أجزائه أو جزئياته » و (الكفايه) (٣) : « شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه » .

قال الأستاذ - فى الدوره السابقه - إن أحسن التعاريف هو : كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق مفهوم الواحد .

لكن يرد عليه : عدم شموله للعام البدلى ، لأنه عباره عن الواحد على البدل ، و الحال أنه ليس له « واحد » منطبق عليه .

قال فى (الكفايه) ، إنها تعاريف لفظيه ، و المعنى المركز من العام فى الأذهان أوضح ممّا عرف به مفهومًا و مصداقًا ... و هذا هو الصحيح .

ص: ٢٣٧

١-١ (١ و ٢) الفصول الغرويّه : ١٥٧ .

٢-٢ (٢) قوانين الاصول : ١٩٢ .

٣-٣ (٣) كفايه الاصول : ٢١٧ .

و هنا مطالب :

الأول (فى الفرق بين العام و المطلق) .

إن العام و المطلق كليهما يفيدان شموليته المفهوم ، إلا أن الأول يفيد ذلك بحسب وضع الأداه ، و المطلق يفيد بركه مقدمات الحكمة . هكذا قالوا .

و التحقيق هو : إن الحكم فى المطلق يتوجه إلى الطبيعه بما هي ، و أمّا الخصوصيات ، فقد وقع الخلاف بينهم فى أنها تلحظ و ترفض أو لا تلحظ أصلاً ، و قد اختار الأستاذ - فى دوره السابقيه - الأول من القولين . هذا بحسب مقام الثبوت .

أمّا فى مقام البيان ، فالموجود فى هذا المقام هو البيان بالنسبه إلى الطبيعه و عدمه بالنسبه إلى الخصوصيات ، فهو يلحظ الرقبه و يلحظ خصوصياتها بنحو الإجمال و يرفضها ، و لذا كان الإطلاق فى مقام الإثبات عدمياً ، فالمتكلم مع كونه فى مقام البيان لم يبين دخل الخصوصيته فى حكمه ، فكان عدم البيان دليلاً على عدم الدخل .

و أمّا فى العام ، فإن الخصوصيات تلحظ و تؤخذ ، فإذا قال : أكرم كلّ عالم ، دلّ بكلمه « كلّ » على أخذه جميع الخصوصيات و نزول الحكم عليها ، و لذا قال المشهور بعدم الحاجه فيه إلى مقدمات الحكمة خلافاً للميرزا كما سيأتى .

و بما ذكرنا يظهر : إن الشمول فى طرف الإطلاق لازم له و ليس الإطلاق ، بخلاف العام فإن اللفظ يدلّ عليه بالمطابقه .

هذا ، و لا يخفى الأثر على هذا الفارق الجوهرى بين المطلق و العام ، كقولهم بعدم وقوع التعارض بينهما ، لكون العام حاكماً أو وارداً على المطلق لأنه بيان و المطلق عدم البيان ... و إن خالفناهم فى هذا المبنى ، كما سيأتى فى محله .

الثاني (هل يحتاج إفاده العموم إلى مقدمات الحكمة ؟)

قال الميرزا : نعم ، لأن الدلالة على العموم بأداته و إن كانت وضعيّه إلّا أنها لا تفيد إلّا الاستيعاب بالنسبه إلى الأفراد ، فلما يقال : « أكرم كلّ عالم » شمل جميع أفراد العالم ، و لكن هل المراد خصوص العدول منهم أو الأعم ؟ فلا دلالة لها عليه ، فنحتاج إلى مقدمات الحكمة لإفاده عدم تقيّد المتعلّق بالعدالة و غيرها من العناوين . و على الجملة : فإن « كلّ » تفيد الشمول و الاستيعاب في الخصوصيّات المفردّه ، و أمّا الخصوصيّات الصنفيّه و النوعيه ، فلا دلالة إلّا بمقدمات الحكمة .

و قد اشكل عليه : بأن لازم هذا الكلام أن لا يكون عندنا لفظ صريح في العموم ، و لكنّ التالي باطل ، للفرق الواضح بين العام و المطلق ، فالمقدّم مثله .

فأجاب عنه الأستاذ - في الدورتين - بإمكان أن يفرّق بين الخصوصيّات الصنفيّه و النوعيه و بين الأفراد ، فيقال بعدم كفايه الأداه في الدلالة على العموم في تلك الخصوصيّات و أنه لا-صراحه لها فيها إلّا أن يقال : أكرم كلّ عالم من كلّ صنف ، فحينئذ يكون الكلام صريحاً ... إذن، يمكن اجتماع الصراحه مع مقدمات الحكمة ، و لا تنافي بينهما .

(قال) فالحق في الإشكال أن يقال: بأنّ إجراء المقدمات من أجل الدلالة العقليّه مع وجود الأداه الدالّه على العموم لغوٌ ، لأنّ إجرائها إنما يكون حيث لا دلالة لفظيّه ، و المفروض أنّ كلمه « كل » لها الظهور التام و الدلالة الواضحه على إرادته جميع الأفراد بأصنافها و أنواعها ، فلا حاجه إلى المقدمات ، و إجراؤها لغو .

الثالث (في انقسام العام إلى الاستغراقي و المجموعي و البدلي)

فالاستغراقي ، عبارته عن لحاظ كلّ فردٍ فردٍ موضوعاً مستقلاً للحكم ، بحيث لو جاء الحكم لا نحلّ على عدد الأفراد ، و كان هناك إطاعات و معاصٍ بعددها .

والمجموعى ، عبارته عن الاستيعاب لجميع الأفراد مع لحاظ الجميع موضوعاً واحداً ، بحيث لو جاء الحكم فالامثال أو المعصية واحد .

والبديلى ، عبارته عن الإتيان بالحكم على الفرد بنحو صرف الوجود ، و يكون الطاعة أو المعصية واحداً لا أكثر ... لكن السعه هى فى مقام تطبيق الموضوع على الفرد .

هذا ، و قد استظهر من كلام صاحب (الكفايه) أن هذا الانقسام إنما هو بلحاظ تعلق الحكم ، فأشكل عليه (1) بعدم توقّفه على ذلك ، لأن المولى عند ما يجعل الشىء موضوعاً لحكمه ، لا بدّ أن يلحظه فى مرتبه الموضوع لاستحاله الإهمال ، فهو يلحظه إمّا بنحو الاستغراق أو الاجتماع أو البدليّه ، هذا فى مقام اللّحاظ . و فى مقام البيان : لمّا يقول أكرم كلّ عالم أو : كلّ عالم يجب إكرامه ، فلا توقف لدلاله الكلام على الشمول للموضوع على وجود الحكم و هو وجوب الإكرام ...

و الظاهر ورود هذا الإشكال .

إلا أن الأستاذ - فى دوره اللّاحقه - أفاد بأنّه و إنّ كان قوله بأن اختلاف أنحاء العموم باختلاف الأحكام ظاهراً فيما نسب إليه ، إلا أنه لا بدّ من الدقه فى سائر كلماته هنا و فى الفصل اللّاحق ليّتضح مراده تماماً ، و ذلك لأنه فى الفصل اللّاحق يصرّح بوجود اللفظ الموضوع للعموم مثل « كلّ » . فمن يقول بوضع هذه الكلمه للدلاله على العموم الاستغراقى ، كيف يعقل أن يقول بأنّ الدلاله عليه ناشئه من الحكم ؟ هذا أولاً .

و ثانياً : إنه فى نفس هذا الفصل يقول - بعد ذكر اختلاف أنحاء العموم

ص: ٢٤٠

باختلاف الأحكام - « غايه الأمر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حده للحكم، و اخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً ... » فإن هذا الكلام ظاهر في أن الاختلاف هو بسبب اختلاف الموضوعات .

فمع لحاظ كلماته الاخرى يندفع الإشكال .

الرابع (في مقتضى الأصل)

لو شكك في عام أنه استغراقى أو مجموعى أو بدلى ، حمل على الاستغراقيه ، شموله للأفراد محرزاً و يشك في أنها لوحظت بنحو يكون بعضها منضمّاً إلى البعض الآخر و هو العامّ المجموعى أو لا و هو العامّ الاستغراقى ؟ لأن مقتضى أصاله الإطلاق في مثل أكرم كل عالم هو الثانى ، ضروره أن لحاظ الانضمام أمر زائد ثبوتاً و إثباتاً . و أما إن قلنا بأن العامّ الاستغراقى متقوم بلحاظ الأفراد على نحو الاستقلال ، و المجموعى متقوم بلحاظها على نحو الانضمام ، و البدلى متقوم بلحاظها على البدل ، فلا أصل معين لأحد الأقسام ، لأنها حينئذ متباينات، و الأصل إنما يرجع إليه عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر .

أمّا لو دار الأمر بين أن يكون العام مجموعياً أو بدلياً، فعدم وجود الأصل المعين أوضح ، لتباين لحاظ الأفراد فيهما ... و لا بدّ للمتكلّم من البيان الزائد ، بأن يقول إذا أراد الأول : أكرم العلماء مجموعاً، و إذا أراد الثانى يقول : أكرم أى عالم شئت ... و إلّا بقى العلم الإجمالى على حاله .

الخامس (في الفرق بين العام و لفظ العشره و أمثاله)

لا- يخفى أن العام هو ما يكون مفهومه صالحاً للانطباق على جميع الأفراد التى يصدق عليها المفهوم مثل « العالم » ، فإذا جاءت كلمه « كل » و قال : « أكرم كل عالم » كان مفيداً لذلك فى مقام الإثبات . أمّا لفظ « العشره » و نحوه ، فليس صدقه

على الواحد و الاثنین كذلك ، بل هو من قبیل شمول الكلّ لأجزائه ، و هذا هو الفرق .

و هذا أوان الشروع فى بحوث العام و الخاص .

هل للعموم لفظ بالوضع ؟

فيه قولان ...

فقد نسب إلى الأكثر أن هناك ألفاظاً موضوعه للدلاله على العموم ، و عن جماعه إنكار ذلك لوجهين :

الأول : لأن الخصوص هو القدر المتيقن من المراد ، فإذا كان هو المقطوع به و كان العموم مشكوك الإراده ، كان الخصوص أولى بأن يكون الموضوع له ، فلا وضع للعموم بل هو للخصوص مثل كلمه « الخاص » و كلمه « فقط » .

و فيه : كون الخاص هو القدر المتيقن فى مقام الإراده الجديّه لا يقتضى أولويته بالوضع ، لأن غايه ذلك أن يكون اللفظ مثل « خصوص » صريحاً فى الدلاله على معناه ، لكنّ الصراحه غير الوضع ، فقد يكون اللفظ موضوعاً لمعنى لكنه غير صريح بل هو ظاهر فيه . هذا أولاً . و ثانياً : هذه الأولويّه ليست عقليه و لا عرفيه ، بل هى استحسانيه خطايته .

و الثانى : ما اشتهر من أنه ما من عامٍ إلّا و قد خصّ ، فلو كان هناك لفظ موضوع للعموم ، لزم أن تكون المجازات أكثر من الحقائق .

و فيه : أنه سيأتى أن معنى ورود التخصيص على العام عدم تعلّق الإراده الجديّه به ، أمّا كونه مراداً فى مرحله الاستعمال فلا ريب فيه ؛ فلا يلزم المجاز أصلاً . هذا أولاً . و ثانياً : إنه لو تنزلنا عن ذلك ، و سلّمنا لزوم المجاز ، فإنّ كون المجاز بالقرينه أكثر من الحقيقه لا ضير فيه .

ص: ٢٤٢

فالحق هو القول الأول وفاقاً للأكثر .

و هذا هو البحث الكبروى .

اللفظ الموضوع للعموم

إنه لا شبهه فى دلالة مثل « كلّ » على العموم ، لأنه المتبادر منه ، و كذا كلمه « تمام » و « جميع » .

و قد وقع الكلام بينهم فى ألفاظٍ اخرى مثل « من » ، كما لو قال : أكرم من فى الدار ، و « ما » كما لو قال : احمل ما فى الدار ... فإنّ مثل هذه الجمل تفيد الشمول ، و لكنّ و يحتمل أن يكون بالوضع ، بل قيل بذلك للتبادر و جواز الاستثناء ، يحتمل أن يكون بمقدمات الحكمه ، فدعوى التبادر مخدوشه ، و الاستثناء يمكن من المطلق كما يمكن من العام .

النكره فى سياق النفى

اشاره

و وقع الكلام بينهم كذلك فى النكره فى سياق النفى و النهى .

فعن الميرزا القمى و غيره دعوى عدم الخلاف فى دلالتها على ذلك بالوضع ، و قال المتأخرون بالدلاله عقلاً ، و قيل: بل الدلاله هى بمقدمات الحكمه .

قال الأستاذ : لا ريب فى الدلاله على العموم ، لكنّ كونها من حاقّ اللفظ غير واضح ، فدعوى التبادر من القائلين بالقول الأول غير مسلّم بها .

و استدللّ القائلون بالدلاله العقلية: بأنّ « لا » موضوعه للنفى ، و « رجل » موضوعه للطبيعه ، فإذا قال « لا رجل فى الدار » لم يدل على العموم من ناحيه الكلمتين ، و ليس للتركيب بينهما وضع على حده ، فلا تكون الدلاله وضعيه ...

فهذه مقدمه . و مقدمه اخرى هى : المنفى إذا اضيف إلى الطبيعه كان انتفاؤها بانتفاء جميع أفرادها ، كما أن اثباتها يكون بثبوت فردٍ منها .

فإذا ضمنا المقدمتين ببعضهما أنتج أن الدلالة على العموم عقليه بمقدمات الحكمة .

كلام الإيروانى

فأورد المحقق الإيروانى (1) على (الكفایه) : بأنّ دلالة النكره فى سياق النفى على العموم ، موقفه على لحاظ الطبيعه بنحو السريان إلى الأفراد ، لكونه ذاتى الطبيعه ، و لا حاجة إلى لحاظها مطلقه ليثبت السريان حتى يشكل بعدم المثبت للحاظ كذلك .

إشكال الأستاذ

لكنّ الأستاذ أشكل عليه : بأنّ الطبيعه و الماهيه ليست إلّا هى ، و أمّا سريانها إلى أفرادها فشىء زائد عليها إذن ، يتوقف على اللحاظ و ليست الطبيعه فى حدّ ذاتها ساريه .

لكنّ التحقيق هو أن الإطلاق غير متقوم بلحاظ الطبيعه ساريه إلى الأفراد ، بل هو لحاظ القيود و رفضها ، فيكون السريان لازماً للإطلاق لا أنه نفسه كما قال الإيروانى ، فكان كلامه مخدوشاً بوجهين .

كلام الأصفهانى

و قال المحقق الأصفهانى (2) مستشكلاً على قول (الكفایه) : « لضروره أنه لا يكاد يكون طبيعه معدومه إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود و إلّا كانت موجوده » ، بتوضيح منا: بأن النفى يضاف إلى الطبيعه كالإثبات ، فيقال : عدم الإنسان كما يقال :

وجود الإنسان ، فلا فرق بين الوجود المضاف إليها و العدم ، بل المهم هو لحاظ

ص: ٢٤٤

١-١) نهاية النهايه : ٢٧٦ .

٢-٢) نهاية الدرايه ٢ / ٤٤٨ .

المضاف إليه ، فإن كانت طبيعته مهملة ، كان الوجود المضاف إليها قضيه مهمله ، و هي في قوه الجزئيه ، و العدم المضاف إليها قضيه سالبه و هي في قوه الجزئيه ، فإن كان المضاف إليه مهملاً كانت القضيه مهمله ، موجبه أو سالبه . و أما إن كانت طبيعته المضاف إليها مقيدة ، كانت الموجبه جزئيه و كذا السالبه ، فإن كانت طبيعته مطلقه فهي موجبه كليته أو سالبه كليته .

و على هذا ، فلا يصح القول : بأن وجود طبيعته بوجود فرد ما و عدمها يكون بعدم جميع الأفراد ، لأن المقابل لوجود الفرد ما هو عدم الفرد ما ، و لجميع الأفراد هو عدم جميعها .

وعليه ، فدلاله النكره في سياق النفي أو النهي على العموم ليست عقليه خلافاً لصاحب (الكفايه) إذ قال بأن دلالتها عليه عقلاً لا ينبغي أنه تنكر .

أقول :

و هذا الكلام و إن كان متيناً من الناحيه العقليه ، إلا أن الملاك في أمثال المقام هو الارتكاز العرفي لا الدقه العقليه ، و نحن لو راجعنا العرف لرأيناهم يفهمون العموم من قولنا : لا-رجل في الدار ، و يرون اللفظ دالاً عليه من غير دخل لمقدمات الحكمه أصلاً ، و لذا لو قلنا بعد هذا الكلام : زيد في الدار، لاحتجوا علينا بالمناقضه ، من جهه إفاده النفي السابق للعموم - لا من جهه عدم تقييد الإطلاق في « رجل » - فإثبات وجود زيد و هو من أفراد العام يناقض النفي ، لأن معنى : لا رجل في الدار هو كل أفراد الرجل ليس في الدار

و قد تعرض الأستاذ لكلام المحقق الأصفهاني هذا في مباحث النواهي أيضاً .

و وقع الكلام بينهم أيضاً فى الجمع المحلى بال ، فعن المحقق القمى (١) دعوى عدم الخلاف فى الدلالة على العموم وضعاً ، للتبادر و جواز الاستثناء، و أن اللام للاستغراق - إن لم يكن عهد - فیدلّ على العموم .

و لكنّ شيئاً من هذه الوجوه لا- يقتضى ظهور هذا اللفظ فى العموم، بحيث لو استعمل « العلماء » مثلاً- فى غير العموم - كأن يستعمل للعهد ذهنى أو الذكري - يكون مجازاً .

و استدللّ أيضاً : بأن « أل » إن لم تكن عهديه فهى معرّفه لمدخولها، و التعريف يساوق التعيين ، و على هذا تتم الدلالة على العموم ، لأنّ الجمع مثل العلماء معيّن من طرف الأقل لأن أقلّه الثلاثه ، و من طرف الأكثر لأنه كلّ الأفراد ، لكنّ الدلالة على أقصى المراتب و هو « كلّ الأفراد » أوضح و أتمّ، إذ قد يقال بعدم التعيّن فى الثلاثه الذى هو طرف الأقل ... فتّمّت الدلالة على العموم بهذا الوجه (٢) .

و قد ناقشه الأستاذ : بأن هذا المقدار من البيان لا يكفى لإثبات الدلالة اللفظيه، فالحاجه إلى مقدمات الحكمه موجوده لا محاله .

ص: ٢٤٦

١-١) قوانين الاصول : ٢١٦ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٢٩٧ الهامش .

هل تخصيص العام يوجب التجوز فيه ؟

قال في (الكفايه) :

لا شبهه في أنّ العام المخصّص بالمتصل أو المنفصل حجه فيما بقى ، فيما علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً و لو كان متصلًا ، و ما احتمل دخوله فيه إذا كان منفصلاً ، كما هو المشهور بين الأصحاب ، بل لا ينسب الخلاف إلّا إلى بعض أهل الخلاف .

و ربما فضّل بين المخصّص المتصل فليل بحجّيته فيه و بين المنفصل فليل بعدم حجّيته . و احتج النافى بالإجمال ، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات ، و تعيين الباقي من بينها بلا معيّن ترجيح بلا مرجّح . و التحقيق في الجواب أن يقال ... (١) .

أقول : هل العام المخصّص مجاز أو لا ؟ و على الأول ، فهل يسقط عن الحجّيه ؟ فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول

إشاره

إنه لا يخفى أنّ المخصّص على قسمين ، متّصل و منفصل ، لأن المتكلّم تارة يقول : أكرم العلماء العدول . و اخرى يقول : أكرم العلماء ، ثم في مجلس آخر يقول : لا- تكرم الفساق من العلماء ... و قد يكون المخصّص المتصل قرينه حالّيه أو عقليّه أو غير ذلك مما ليس بلفظ .

ص: ٢٤٧

ثم إنَّ المخصَّص ، قد يكون مبيِّناً كما ذكر ، و قد يكون مجملاً مفهوماً أو مردّداً بين الأقل و الأكثر .

ابتناء البحث على وجه دلالة العام على العموم

و قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ العام يحتاج في دلالته على العموم إلى مقدّمات الحكمه أو لا ؟ ذهب الميرزا إلى الأول ، وعليه يقع البحث في أن الإطلاق - أي: مفاد اللابشرط القسّمى - هل هو مدلول المقدّمات و اللفظ غير موضوع إلّا للطبيعه ، وعليه سلطان العلماء و أتباعه ، أو أنه داخل في حريم المعنى الموضوع له وعليه المشهور ؟ فعلى القول الثانى : لا-ريب في المجازيّه ، لأن العموم محتاج إلى الإطلاق ، و هو داخل في مفهوم اللفظ ، فإذا جاء المخصّص - سواء كان متّصلاً أو منفصلاً - رفع الإطلاق ، فكان لفظ العام مستعملاً في جزء المعنى الموضوع له و هذا هو المجاز . أمّا على القول الأوّل ، فلا يلزم التجوّز ، لأن المفروض خروج الإطلاق عمّا وضع له لفظ العام ، فلم يستعمل في غير ما وضع له .

بيان القول بدلالته بمقدّمات الحكمه

و قد أوضح الميرزا - قوله باحتياج العام إلى المقدّمات ، و أن الإطلاق خارج عن حريم المعنى : قوله :

أمّا إذا كان المخصّص متّصلاً ، فإنّ كلّ لفظٍ قد استعمل في معناه الموضوع له ، فإذا قال : أكرم كلّ عالم عادل ، فإنّ « كلّ » يدلّ على العموم و « عالم » مستعمل في معناه و هو الطبيعى ، و « عادل » كذلك و هو الطبيعى ، و حيثيه التقييد مستعمله في معناها ... فلا موجب للتجوّز .

أمّا إذا كان منفصلاً ، فالتخصيص بالمنفصل تقييد ، لأنّ المفروض أنّ دلالة العام على السّعه و الشمول هي بمقدّمات الحكمه ، فإذا ورد المخصص المنفصل

تقيّد الإطلاق ، و تقييده لا يستلزم المجازيه ، لكونه خارجاً عن مدلول اللفظ - كما هو المفروض - ، فلم يستعمل اللفظ في جزء المعنى الموضوع له حتى يلزم المجاز .

فهذا دليل القول باحتياج العام إلى المقدمات في دلالة على العموم .

بيان القول بدلالته بالوضع

اشاره

خلافاً للمشهور القائلين بأن أداه العموم موضوعه لإسراء الموضوع و انطباقه على جميع الأفراد و الأقسام بلا حاجه إلى المقدمات ، وعليه ، فقد قال صاحب (الكفايه) : أمّا في المتصل ، فإن أداه العموم مثل « كلّ » موضوعه لاستيعاب جميع الأفراد و الأقسام من المدخول ، فهي مستعمله في معناها و لا مجازيه . و كذلك « العالم » و « العادل » كما في المثال المتقدم .

و أمّا في المنفصل ، فأداه العموم و إنّ استعملت لجميع الأقسام و الأفراد ، لكن التخصيص يكشف عن عدم إرادته ذلك المدلول ، فتقع شبهه استعمال اللفظ و إرادته المعنى غير الموضوع له ، فأجاب عن ذلك بالتفكيك بين الإرادتين الاستعماليه و الجدّيه و التصرف في الظهور و الحجّيه ، قال :

و بالجملة ، الفرق بين المتصل و المنفصل و إنّ كان بعدم انعقاد الظهور في الأول إلّا في الخصوص ، و في الثاني إلّا في العموم ، إلّا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحدٍ منهما أصلاً ، و إنّما اللّازم الالتزام بحجّيه الظهور في الخصوص في الأول و عدم حجّيه ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجّه فيه في الثاني .

و بيان المطلب هو : إن الدلاله إمّا تصوّريه - و بتعبير (الكفايه) : انسيه - أو تصديقيه استعماليه ، أو تصديقيه جدّيه . و المراد من الاولى هو مجيء المعنى من اللفظ إلى الذهن على أثر الأانس الموجود بين اللفظ و المعنى ، و هذه الدلاله غير

تابعه لا للإرادة و لا للقصد و لا للاستعمال ، و لا هي تقع موضوعاً لحكم من الأحكام .

و الثانيه : هي أنه لما يريد التكلم أن يفهم السامع معنىً ، فإنه يستعمل اللفظ في ذاك المعنى ، أى يستخدمه من أجل إفهام معناه الموضوع له ، فيصدق بكونه مريداً لإفهامه و إحضاره إلى ذهن السامع باللفظ ، فهي دلالة تصديقيه استعماليه ، و فيها يقع البحث عن كونها تابعة للإرادة أو غير تابعه ، و في هذا المقام تنعقد الظهورات و يكون اللفظ قابلاً لإفهام المعنى ... إلّا إذا كان اللفظ المستعمل مجملاً ، فلا اقتضاء له لأن يكون قابلاً للمعنى ، أو احتمال وجود قرينه مانعه من دلالة اللفظ على المعنى ، أو يوجد ما يحتمل أن يكون قرينه مانعه ... فلو وجد واحد من هذه الأسباب لم ينعقد الظهور للفظ .

و الثالثه: هي أنه بعد تماميه ظهور اللفظ في المعنى ، يتحقق الموضوع لأصاله المطابقه بين اللفظ المستعمل - أى الكلام - و الإراده ، و هذا أصل عقلائي ، و المفروض كون التكلم منهم فلا يتجاوزه ، و حاصله : أن الكلام متى كان ظاهراً في معنى ، فإن ذاك المعنى هو المراد الجدوى للمتكلم ، و يعبر عن ذلك بالحجيه ...

لكن هذه الدلاله أيضاً لا- تتم لو احتمال أن الإراده الجديّه غير مطابقه لظهور اللفظ ، لكن المتكلم غفل عن إقامه القرينه ، أو احتمال وجود مانع - من تقيّه أو غيرها - عن إقامه القرينه على أن المراد غير ما يكون اللفظ ظاهراً فيه ، أو احتمال ذكره للقرينه منفصله عن الكلام ... فإن كل واحد من هذه الاحتمالات يكفي لسقوط الدلاله الجديّه ، فهي متوقفه على اندفاعها .

فقال المشهور - و منهم صاحب (الكفايه) - بأن المخصّص المنفصل إنما يوجد الخلل في الدلاله التصديقيه الجديّه دون التصديقيه الاستعماليه ، إذ

لا موجب للخلل فيها هنا ، فلا وجه للزوم المجاز .

و على الجملة ، فإن ظهور « كلِّ عالم » فى العموم منعقد ، غير أن المخصص المنفصل يوجب أن يكون حجّيه ظهوره فى خصوص غير الفساق ، و أنّ الخصوص هو المراد الجدّى .

فإن قلت : إذا لم تكن الإرادة الجدّيه على وفق الاستعماليه ، لكون الكلام ظاهراً فى العموم الشامل للفساق أيضاً ، فلما ذا جاء باللفظ الظاهر فيه ؟

أجاب فى (الكفاهيه) : بأن مرجع هذا الإشكال إلى لزوم اللغويه ، و لكن يكفى لاندفاعه مجرد احتمال وجود الحكمه من ذلك الاستعمال ، و هى القصد إلى وضع قاعده مفادها مانعيه المخصّص المنفصل عن حجّيه ظهور العام ، لكونه نصّاً أو أظهر منه فيتقدّم عليه ، و تكون هذه القاعده هى المرجع كلّما شكّ فى دخول الشئ تحت العام . فكان الداعى للإتيان باللفظ الظاهر فى العموم هو ضرب هذه القاعده لا البعث نحو إكرام كلّ العلماء حتى الفساق منهم .

إشكال السيد البروجردى

فقال السيد البروجردى : يمكن أن يورد عليه أيضاً : بأن الإرادة الاستعماليه على ما ذكرت إرادته تصوّريّه - أعنى بها إرادته إفناء اللفظ فى المعنى المخصوص و جعله قالباً له موجباً لتصوّره عند تصوّره - و تمسّك العقلاء بالعام عند الشك ليس أثراً لصرف هذه الإرادة و إنّ انكشف عدم مطابقتها للإرادة الجدّيه ، بل يكون أثراً لها بما هى كاشفه عن الإرادة الجدّيه التصديقيّه .

(قال) و بالجملة : التمسّك بالعام عند الشك إنما هو من جهة استقرار بناء العقلاء على حمل كلام الغير - بما هو فعل اختياري صدر عنه - على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعّيه العاديه ، و حيث أن الغايه الطبيعّيه للتلفّظ بالكلام إرادته إفهام ما

هو ظاهر فيه ، فلأجل ذلك يحكمون في العام - مثلاً - بأن المراد الجدّي فيه هو العموم . و على هذا ، فبورود التخصيص على العام يستكشف عدم كون ظاهر اللفظ مراداً جدياً ، و ينهدم أساس أصاله التطابق بين الارادتين ، فلا مجال حينئذٍ لأن يتمسك بالعام بالنسبه إلى الأفراد المشكوك فيها ، و إن ثبت كون العموم مراداً بحسب الاستعمال .

(قال) : هذا ، مضافاً إلى أن ما ذكره في المتصل في الاستثناء ، فهو بحكم المنفصل كما لا يخفى ، و حيث لم يكن فيما ذكره غنى ، و جب علينا صرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المسأله ، مع الإشاره إلى إمكان أن يرجع كلام الشيخ و صاحب (الكفایه) أيضاً إلى ما نحققه . و توضيح المطلب يتوقف على ...

و على الجملة ، فإن الطريق الذي سلكه صاحب (الكفایه) و غيره غير مجدٍ لحلّ الإشكال ، و قولهم بعدم لزوم المجاز غير تام .

طريق السيد البروجردی

فسلك السيد البروجردی طريقاً آخر و اختار أن مثل هذا الاستعمال لا- هو حقيقه و لا- هو مجاز ، و هذا قسم ثالث من الاستعمالات ، و حاصل كلامه : تطبيق مذهب السكاكي - في خصوص الاستعاره - في جميع الاستعمالات المجازيه ، بدعوى أنّ اللفظ مستعمل دائماً في معناه الموضوع له ، فإن كان الموضوع له هو الموضوع للحكم سمي الاستعمال حقيقياً أي ثابتاً على معناه ، من حقّ بمعنى الثبوت ، و إن تجاوز المعنى الموضوع له إلى معنى آخر سمي مجازاً ، أي قد عبّر المعنى إلى معنى آخر ، لكنّ بعنايه ادعاء الاتحاد بين المعنيين ، فلفظ الأسد مستعمل في « الحيوان المفترس » - و هو الموضوع له - غير أنّ هذا المعنى معبر إلى « الرجل الشجاع » بملاك الاتحاد الادعائي بينهما .

و أما في العام المخصّص ص ، حيث يستعمل اللفظ في الكلّ الموضوع له و يراد الجزء ، فليس الاستعمال حقيقياً و لا مجازياً ، لأننا قد استعملنا اللفظ في معناه الموضوع له ، لكنّ لم نقصده فلم يثبت عليه و لم نقصد به العبور إلى معنى آخر ليكون مجازاً ... اللهم إلا أن ندعى في الفرد الواحد من العلماء أنه كلّ العلماء ، فنقول : جاءني كلّ العلماء و المقصود هو وحده ، فيكون مجازاً ، لكنّ العمومات المخصّصة لا يوجد فيها مثل هذا القصد .

فهذا طريق هذا المحقق بعد الإشكال المذكور على صاحب (الكفايه) ، و هو موجود في حاشيه الإيرواني أيضاً .

الإشكال عليه

لكنّ يرد عليه : أن الاستعمال الذي ليس بحقيقه و لا مجاز غير معقول ، لا على مسلك المشهور و لا على مسلكه من أنّ المجاز عبور اللفظ عن المعنى الحقيقي و جعل المعنى الآخر من معناه أيضاً ادعاءً ... فإن الاستعمال - على كلّ تقدير - إما حقيقه و إما مجاز و لا ثالث .

و أمّا الإشكال المشترك على (الكفايه) من أنه في كلّ موردٍ لا يُوجد فيه التطابق بين الإرادتين فليس بموردٍ لبناء العقلاء في استكشاف المراد من اللفظ المستعمل ، ففيه :

إنه يمكن قلب الإشكال بأنّ يقال : إنه لمّا يخصّص العامّ بالمخصّص المنفصل ، لا يكون تطابق بين الإرادتين و إلا لم يكن التخصيص ، فإذاً ، يكون بين الإرادتين مخالفه ، و مع المخالفه بينهما فلا بناء للعقلاء من أجل استكشاف المراد ، لأنّ هذا البناء - كما قال - إنما هو في المورد الذي يستعمل فيه اللفظ للغايه الطبيعيه ، و مع عدم التطابق كيف يحصل الكشف عن الحجيّه و المراد الجدّي للمتكلّم ؟

و سلك المحقق الأصفهاني (١) طريقاً آخر لحلّ المشكل ، لأنّ الإنشاء لا يمكن أن يكون بداعيين ، بل كلّ إنشاء بداع من الدواعي فهو مصداق لذاك الداعي ، و فيما نحن فيه ، عند ما يراد التمسك بالعام لإثبات البعث الجدّي و ترتيب الحكم ، يأتي الإشكال بأنّ هذا البعث إن كان جدّياً فلا يجتمع مع التخصيص ، و إن لم يكن فلا يصلح للتمسك به للكشف عن الفرد المشكوك فيه . فقال المحقق الأصفهاني : إن كان المخيّص قبل العمل بالعام ، فالموضوع للحكم غير محدد و لا مانع من التمسك به ، و من كان بناؤه على بيان مراداته بالمخصّصات المنفصلة ، فالمطابقه بين إرادته الاستعماليه و الجدّيّه حاصله .

و أمّا إن جاء المخيّص بعد حضور وقت العمل بالعام ، فالبعث الجدّي هو المدلول له و لا ينافيه التخصيص ، لأنّ البعث الجدّي نحوه واحد ، غير أنه بالنسبه إلى الأفراد المخيّصه ناشئ من المصالح الظاهريه من تقيّه و نحوها ، و بالنسبه إلى الأفراد غير المخيّصه ناشئ من المصالح الواقعيه ، فكان شمول كلّ العلماء للفساق لمصلحه ظاهريّه ، و البعث الشامل لهم و للعدول جدّي ، فالتطابق بين الإرادتين موجود .

الإشكال عليه

و قد تعرّض شيخنا لهذا الطريق في دوره السابقيه ، فأورد عليه بعد غض النظر عمّا فيه : بأنّ كشف الخاص عن انتهاء أمد البعث إلى بعض الأفراد و أن البعث إليها كان ناشئاً من المصلحه الثانويه ، إنّما يتم في الخاص المتأخر ، أمّا المتقدّم فكيف يكون كاشفاً بل هو أقوى في المخصّصيه من المتأخر ؟ هذا أولاً . و ثانياً : إذا

ص: ٢٥٤

كان البعث واحداً و متوجّهاً إلى الفساق و غيرهم على حدّ سواء ، فكيف ينشأ من داعيين ؟ بل إنه لما تعدّد المبعوث إليه فلا بدّ و أن يكون متعدداً ، و إذا تعدّد أمكن أن يكون الانبعاث إلى بعض الأفراد ناشئاً من الإرادة الجديّه و إلى البعض الآخر ناشئاً من الاراده الاستعماليّه ، و هذا ما ذكره صاحب (الكفايه) ... فلا حاجه إلى طريق الأصفهاني ، و إشكال البروجردى على (الكفايه (مندفع ، فالحق مع صاحب (الكفايه) تبعاً للشيخ قدس سرّهما .

و حاصل الكلام : إنه إن كان الكلام مبيّناً لا إجمال فيه ، فإن الظهور ينعقد للعام فى العموم و لا يتوقّف العقلاء فى دلالاته على المراد ، فإنهم يفهمون ما ذا قال ، ثمّ مع مجيء المخصّص المنفصل يفهمون - بعد الجمع بينه و بين العام - أنه ما ذا أراد .

و على الجملة ، فإن المخصّص يكون محدّداً للمراد لا مبيّناً لما دلّ عليه لفظ العام ، و أمّا ما زاد عمّا جاء به المخصّص فباق على حجّيته ، لوجود المقتضى و هو دلالة اللفظ على العموم ، و عدم المانع ، لأنه إنما قام بمقدار ما دلّ عليه المخصّص ... فلا مجاز حتى يحتمل إجمال العام فى غير مورد التخصيص .

المقام الثانى

اشاره

و على فرض تسليم مجازيه الباقي ، فما هو الجواب ؟

جواب الميرزا القمى و إشكال الكفايه

أجاب الميرزا القمى : بأنّ الباقي أقرب المجازات .

توضيحه : إنه بناءً على المجازيه و كشف المخصّص المنفصل عن أنّ المراد الاستعمالى ليس هو الشمول لجميع الأفراد ، لا يلزم الإجمال ، لأنّ سبب الإجمال هو كون المجازات على قدم المساواه ، و تعيّن بعضها دون بعض ترجيح

بلا مرجح ، لكنّ الحال ليس كذلك ، بل المراد منها هو أقربها إلى المعنى الحقيقي ، فالواجب إكرام من عدا الفساق من العلماء

فأجاب في (الكفايه) (١) : بما توضيحه : إن المدار في الخروج عن الإجمال هو ظهور اللفظ و قاليته للمعنى ، و ذلك يتحقّق بأقربيه المعنى المجازى إلى الحقيقى بحسب زياده أنس المعنى باللفظ، كما فى قضيه استعمال الأسد فى الرجل الشجاع ، لا بحسب المقدار . و على هذا ، فإنّ الإجمال فيما نحن فيه باقٍ ، فما ذكره الميرزا القمى غير مجدٍ .

جواب الشيخ

و ذكر الشّيخ قدّس سرّه وجهاً آخر (٢) ، و أوضحه الميرزا النائينى (٣) فقال : بأنّ تحقّق المجازيه للكلام يكون تارةً : بإدخال معنى تحت اللفظ ، و اخرى : بإخراج بعض المعنى من تحته . و الفرق هو أنّه فى الصوره الأولى : يكون للفظ معنى آخر غير المعنى الأوّل . فهما معنيان متباينان ، أمّا فى الثانيه : فالمعنى محفوظ غير أنه قد أخرج منه بعضه ، فكانت النسبه نسبه الأقل و الأكثر .

و ما نحن فيه من قبيل الثانى ، فإذا قال أكرم كلّ عالم ، دلّ بالمطابقه على وجوب إكرام الكلّ ، و كان المدلول وجوب إكرام كلّ واحدٍ واحدٍ من العلماء ، و إكرام كلّ واحدٍ حكمٍ مستقل عن غيره . فلما جاء : لا تكرم الفساق منهم ، و أخرج هذه الحصيه من العلماء من تحت العام ، سقطت دلالتّه عليها ، لكن دلالتّه على غيرها من الحصص فباقيه ، و قد تقدّم أن كلّ دلالة فهى مستقلّه عن غيرها ، و سقوط بعضها لا يؤثّر شيئاً على البعض الآخر ... فكان دلالتّه على الباقي على

ص: ٢٥٦

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢١٩ .

١٩٢-٢ (٢) مطارح الأنظار : ١٩٢ .

٣-٣ (٣) أجود التقريرات ٢ / ٣٠٣ .

حالتها ، لوجود مقتضى و عدم المانع .

و قد ذكر صاحب (الكفايه) (١) هذا الوجه عن الشيخ و أورد عليه بما حاصله :

إنه بعد أن كان اللفظ مستعملاً فى الخصوص مجازاً ، و كان إرادته كل واحدٍ من مراتب الخصوصات ممكناً ، كان تعين بعضها بلا- معين ترجيحاً بلا مرجح ، و لا مقتضى لظهور لفظ العام فى ذلك البعض ، و قد تقدّم أن المدار فى الخروج عن الإجمال على تحقق الظهور للفظ ، و هو إما بالوضع أو بالقربه ، و المفروض أنه ليس بموضوع له و لا يوجد قرينه ، فلا مقتضى لظهوره و قالبيته فى العلماء غير الفساق ، لأنّ دلالة أكرم كل عالم على العلماء غير الفساق تضمّيته ، لكونها فى ضمن دلالة اللفظ على العموم و الشمول بالمطابقه ، فلما سقطت الدلالة المطابقه بمجىء المخصّص سقطت التضمّيته بتبعها .

دفاع المحقق الأصفهاني عن الشيخ

و دافع المحقق الأصفهاني (٢) عن كلام الشيخ ، فأجاب عن الإشكال : بأنّ تبعيه الدلالة التضمّيته للمطابقه إنما هى فى مقام الثبوت ، لوضوح أنه لو لا- أكرم كل عالم فلا- دلالة على وجوب إكرام الفساق ، أما فى مقام السقوط فبالعكس ، لأنّ قوله لا تكرم الفساق من العلماء ، رفع دلالة العام على الفساق فقط ، و لا يزاحم سائر دلالاته التضمّيته ، فكان مجىء هذا المخصّص موجباً لسقوط العام عن الدلالة بالنسبه إلى الفساق .

فإن قلت : إنه بعد سقوط الدلالة المطابقه كما ذكرت ، فلا يبقى دلالة مطابقه أصلاً .

ص: ٢٥٧

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢١٩ .

٢-٢ (٢) نهاية الدرايه ٢ / ٤٥٢ .

أجاب : هناك عدّه دلالات مطابقيه فى عرضٍ واحدٍ ، مثل أكرم كلّ عالم ، أكرم كلّ عالم فقيه ، أكرم كلّ عالم عادل ... و هكذا ... و لكلّ منها دلالات تضمّيته ، و هى فى الطول ، فإذا ورد المخصّص المنفصل على العام ، كشفنا عن الدلاله المطابقيه فى غير الأفراد الخارجه بالمخصّص ، لأنّ اللفظ الدالّ على العموم مستعملٌ قطعاً ، فإذا جمعنا الكلام الظاهر فى العموم مع المخصّص و كان المتكلّم بهما واحداً - أو بحكم الواحد كما فى الأئمه عليهم السلام - انكشف لنا أن الخارج من تحت العام ليس إلّا بقدر المخصّص ، و ظهر لنا أنّ المراد الاستعمالى هو جميع المراتب المدلول عليها بالعام عدا المرتبه المخصّصه ، و كانت النتيجة عدم لزوم الإجمال حتى على القول بالمجاز .

هذا ما ذكره المحقق الأصفهاني فى هذا المقام .

الإشكال عليه

أجاب شيخنا: بأنه لا ريب أنّ لكلّ دليلٍ حدّاً من الدلاله و يستحيل دلالتّه على الأكثر من ذلك، و هنا : قد استعمل العام فى العموم ثم جاء المخصّص يزاحمه فى دلالتّه المطابقيه ، و يدلّ على أن المراد الاستعمالى من « كلّ عالم » ليس بحيث يشمل الفساق أيضاً بل هم خارجون . و هذا حدّ دلالة الدليلين . و أمّا الدلاله على أن المراد الاستعمالى هو سائر المراتب - بعد خروج مرتبه الفساق - فتحتاج إلى دليل آخر ، و الدلاله على ذلك إمّا بمقدّمه هى : عدم القرينه على خروج مرتبه اخرى ، أو أصاله عدم المخصّص الآخر . لكنّ هذا الأصل ، إن كان عملياً فهو مثبت ، فإن ثبت قيام السيره العقلانيه على إجراء مثل هذا الأصل أو نفى احتمال أى قرينه اخرى تمّ ما ذكره ، و إلّا فلا ، فنقول :

إنّ السيره العقلانيه قائمه على عدم المانع متى شكّ فيه مع وجود

المقتضى ، أما وجود المقتضى فلا أصل عندهم له ، لأنهم إنما يتمسكون بأصالة عدم القرينه في موردين ، أحدهما : أن يكون اللفظ ذا معنى حقيقى معين ثم يشكُّ في إرادته المتكلم له ، فأصالة عدم القرينه يحملون اللفظ على معناه الحقيقى الوضعى . و الآخر : ما لو استعمل اللفظ في غير معناه الموضوع له مع قرينه صارفه عنه و معينه للمراد كما في رأيت أسداً يرمى ، ثم احتمال وجود قرينه على عدم قرينته تلك القرينه الصّارفه ، فإنه يدفع هذا الاحتمال بالأصل ، و يتمّ المقتضى للدلاله على المراد الاستعمالى .

إنّ التمسك بالأصل العقلانى المذكور إنما يكون في أحد الموردين المزبورين ، و ما نحن فيه ليس منهما ، لأنّ المفروض كون الاستعمال هنا مجازياً لا حقيقياً ، و لأن : لا تكرم الفساق من العلماء ، ليس مثل « يرمى » في الصّارفيه و تعيين المعنى المراد ... و لو شكّ في وجود السيره في مثل المقام ، فإنّ القدر المتيقن منها قيامها في المعنى الحقيقى ...

فالحق لزوم الإجمال على القول بالمجاز وفقاً للكفايه .

اشاره

و الكلام الآن فيما لو كان المخصّص مجملاً ، فهل إجماله يوجب الإجمال في العام ؟

إن إجمال الخاص تارةً : يكون من حيث الصدق ، و تسمى الشبهه مفهومية أو صدقيه . و اخرى : يكون من حيث المصداق ، و تسمى بالشبهه المصداقيه ، فيقع الكلام في جهتين .

الجهه الأولى (في الشبهه المفهومية)

اشاره

إن المخصص تارةً متصل و اخرى منفصل .

و على التقديرين ، فقد يؤثر إجمال المخصص في العام بحيث لا يمكن التمسك به أصلاً ، كما لو قال : أكرم العلماء إلّا بعضهم ، و قد لا يكون كذلك بل يبقى مقدار من موارد العام على الحجّيه مثل : أكرم العلماء إلّا الفسّاق ، فمع تردّد الفسق بين الكبيره و الصغيره يبحث عن بقاء مرتكب الصغيره تحته أو خروجه كمرتكب الكبيره ؟ ثم القسم الأخير يكون تارةً : مردداً بين الأقل و الأكثر كمثال الفسق ، و اخرى : يكون مردداً بين المتباينين ، كما لو قال : أكرم العلماء إلّا زيدا ، و تردّد زيد بين ابن عمرو و ابن بكر .

ثم الإجمال منه حقيقى و منه حكمى ، لأنّ المخصّص إن أثر في الإراده الاستعماليه سقط اللفظ عن الظهور فكان الإجمال حقيقهً ، و إن أثر في الإراده الجدیه سقط الكلام عن الحجّيه فكان مجملاً من حيث الحكم و الأثر مع بقاء

الظهور على حاله ... وهذا المطلب متفرع على ما تقدّم من أنّ التخصيص بالمنفصل يوجب المجازيّة للعام أو لا ، فعلى الأوّل فالإجمال حقيقي ، و على الثاني حكمي ؛ أما على مسلك الشيخ - من عدم سقوط العام عن الحجية حتى بناءً على المجازيّة - فلا إجمال أصلاً .

و يبقى بيان اصطلاح لهم في خصوص المخصص المتّصل و هو قولهم ، إنه يعطى عنواناً للعام ، فإنّ مرادهم من ذلك : إن المخصص المتّصل يؤثّر في انعقاد ظهور العام في غير ما دلّ عليه المخصص ، فلمّا يقول : أكرم كلّ عالم عادل ، ينعقد له ظهورٌ في كلّ عالم غير فاسق ، أمّا إذا كان المخصص منفصلاً ، فإنّ لا تكرم الفساق من العلماء يؤثّر في أكرم كلّ عالم من حيث الحجية ، و يتعنون المراد الجدّي بغير الخاص .

و على ما تقدّم نقول :

إن كان المخصص متّصلاً مردداً بين المتباينين ، كما لو قال : أكرم العلماء إلّا زيداً ، و تردّد بين ابن عمرو و ابن بكر ، فإنّ العام يصير مجملاً و تسقط الإرادة الاستعماليه ، لأن المخصص المتّصل يمنع من انعقاد الظهور في العام ، كما تقدّم ، إذ الظهور يأتي بالتدرّج بحسب الدلاله التصوريه ، أمّا بحسب الدلاله التصديقيه فلا ينعقد إلّا بعد تمام الكلام ، فكانت الإرادة الاستعماليه معلقه على عدم القرينه المتصله ، فإذا كانت مجمله فلا ينعقد الظهور أصلاً ... و هذا الإجمال حقيقي ، إذ لا ندرى ما ذا قال .

و إن كان المخصص متّصلاً مردداً بين الأقل و الأكثر ، كمثال الفسق المزبور سابقاً فكذلك ...

و تلخص : إن المخصص المتّصل المجمل مطلقاً يوجب الإجمال الحقيقي في العام .

و إن كان المخصص المجمل منفصلاً مردداً بين المتباينين ، فإن الخاص يؤثر في الدلالة التصديقيه الجدیه للعام ، و هي مرتبه حجیه الكلام ، فتسقط الحجیه بالنسبه إلى مورد التردد ، و يُعنون العام بغير الخاص من حيث الحجیه ، و يصبح العام مجملاً إجمالاً حكماً ... و بيان ذلك :

إن كل كلام يصدر من المتكلم ، فإنه ما دام متكلاً فله أن يلحق بكلامه ما شاء ، فإذا فرغ منه انعقد الظهور و كان حجاً يؤخذ به ، و حينئذٍ ، لا يرفع اليد عن هذا الظهور و لا يسقط الكلام عن الحجیه إلّا بدليل ، و قد تقزّر عندهم رفع اليد عن العام بالخاص ، فيكون مسقطاً للعام عن الحجیه و إن كان - أي الخاص - مردداً ... إلّا أنهم قد اختلفوا في وجه ذلك على قولين : فمنهم من قال : بأن الوجه هو أقوائيه الخاص في الحجیه من العام ، فيقدم الأقوى . و منهم من قال : بأن حجیه العام في العموم كانت معلقه على عدم قيام قرينه معينه للمراد الجدی منه ، فحجیه أصله العموم بالنسبه إلى الإراده الجدیه معلقه على عدم المخصیص ، و القرينه المعلق عليها مقدمه دائماً على المعلق .

نعم ، هنا بحث آخر ، و هو أنه لما كان الخاص مردداً بين المتباينين ، فإن العام يسقط عن الحجیه بالنسبه إلى طرفي الاستعمال ، فلا يمكن التمسك به لا- لزيد بن عمرو و لا- لزيد بن بكر ، للعلم الإجمالي بسقوطه بالنسبه إلى أحدهما ، و مقتضاه خروج كليهما من تحته حكماً ، و لكن هل خروجهما عنه بسبب قصور أصله العموم لهما اقتضاءً ، أو أن العام يشملهما لكن العلم الإجمالي يوجب سقوط الاصول العمليه بالنسبه إليهما على أثر المعارضه ؟

و على كل حال ، فإنه مع وجود العلم الإجمالي يسقط العام عن الحجیه ، و لا يمكن التمسك بالاستصحاب لإبقاء وجوب إكرام هذا أو ذاك ... للزوم

المخالفة العمليه للدليل المخصّص الناهى بالفرض عن إكرام زيد ، فلا بدّ - في فرض تردّده بين اثنين - من ترك إكرامهما معاً ... وهذا ما عليه المشهور وإنّ مال المحقّق اليزدي (١) إلى جواز التمسّك بالاستصحاب في أحد الطرفين و عدم سقوط . أصله العموم عن الحجّيه إلّا بقدر الضروره ، و لزوم المخالفه الاحتماليه غير مضرّ ، فيكون الواجب إكرام أحد الزيدين و المكلف مخير في إكرام أيّهما شاء

و لعلّ السرّ فيما ذهب إليه المشهور هو : إن الحجّيه في المقام عباره عن أصله العموم ، و من الواضح أن الحجّيه هي الكاشفيّه عن المراد الجدّي نوعاً عند العقلاء ، و لذا كان مبنى الحجّيه و الكاشفيّه عن الإراده الجدّيه بناء العقلاء - بخلاف الإراده الاستعماليه ، فإن الكاشفيّه فيها عن طريق الوضع - و الأصل في هذا البناء هو التطابق بين الإرادتين ، لكنّ هذه الكاشفيّه في العام ماداميه ، و بمجرد وصول المخصّص المنفصل المرّد بين المتباينين تسقط الكاشفيّه بالنسبه إلى كلا الزيدين معاً - و إن كان أحدهما باقياً تحت العام واقعاً - لكونها معلقه من أوّل الأمر على عدم مجيء ما يزاوحها ، فإذا جاء المخصص سقط الكشف و الحجّه عن الإراده الجدّيه و أصبح الكلام مجملاً ، فلا يجوز التمسّك بالعام ، و إذا سقط عن الحجّيه جاء دور جريان الأصل العملي ، و قد تقرّر سقوط الاصول العمليه في أطراف العلم الإجمالي ، إمّا لعدم المقتضى و إمّا للتعارض .

و تبقى شبهه السيّد البروجردى (٢) من أن العام بالنسبه إلى الأحد المرّد حجّيه .

ص: ٢٤٣

١-١) درر الفوائد (١ - ٢) ٢١٦ - ٢١٧ .

٢-٢) نهايه الاصول : ٢٩٢ .

لكن يدفعها : أن الأحد المرّد لا ماهيّة له ولا وجود ، فيستحيل أن يكون موضوعاً للحجّيه ... و كأنه قد أخذ ذلك من صاحب (الكفايه) في حجّيه أدلّه اعتبار خبر الثقة بالنسبه إلى أحد الخبرين المتعارضين ... لكن صاحب (الكفايه) أيضاً يقول في المقام بإجمال العام .

و إن كان المخيّص المجمل المنفصل مرّداً بين الأقل والأكثر كما في مثال أكرم كلّ عالم ثم قوله : لا تكرم الفساق من العلماء ، و تردّد الفسق ، فقد ذكروا أنه لا يسرى الإجمال من المخيّص إلى العام ، فلا يكون مجملاً لا حقيقةً و لا حكماً ، بل القدر المتيقن - و هو مرتكب الكبيره - يخرج و يبقى الزائد عنه و هو مرتكب الصغيره تحت العام . و توضيح المقام هو أنه :

تارةً : نقول بأنّ شمول العام للانقسامات يتمّ بالوضع لا بمقدّمات الحكمه ، و اخرى : نقول باحتياجه إلى إجراء المقدّمات في مدخول « كل » . و على الثاني - فإنّه لما كان عدم القرينه من المقدّمات - فهل يلزم عدم مجيء القرينه إلى الأبد أو يكفي عدمها في مجلس التخاطب ؟ قولان .

فإن قلنا : بأن الشمول يحتاج إلى المقدّمات و أنّ انعقاد الإطلاق موقوف على عدم القرينه إلى الأبد ، ففي المسأله إشكال ، لأنّ الخاصّ المجمل قرينه ، و انعقاد الإطلاق يتوقف على عدمها إلى الأبد كما هو الفرض ، فمقتضى القاعده إجمال العام .

و إنّ قلنا - كما هو الصحيح - بأنّه يتوقف على عدمها في مجلس التخاطب ، فإنّه إذا فقد تمّ الظهور الإطلاقي ، و يكون المخيّص مزاحماً لحجّيه المطلق لا- ظهوره ، فلو تردّد بين الأقل والأكثر - كما هو الفرض - زاحمه في القدر المتيقن ، و أمّا الزائد عنه ، فشموله له مشكوك فيه - و لا يقاس بصوره المتباينين ، لوجود

العلم الإجمالي هناك - وهو شك بدوى ، أما العام فشامل له ظهوراً و حجياً ، فكان الواجب إكرام مرتكب الصغيره تمسكاً بالعام .

و إن قلنا : إن شمول العام بالوضع ، فالمخصص المجمل المرّد بين الأقل و الأكثر غير مزاحم لظهور دلالته الوضعيه ... كما هو واضح .

و هذا هو الوجه الأول للتمسك بالعام فى هذه الصوره .

الوجه الثانى : لا ريب أن الأصل اللفظى أقوى من الأصل العملى - لأنّ اللفظ يكشف عن المراد الجدّى و هو حجه على الواقع ، و ليس للأصل العملى جهه الكشف بل هو معذّر و منجز فحسب ، و أيضاً ، فإنّ الأصل العملى قد أخذ فى موضوعه الشك ، بخلاف الأصل اللفظى فإنه يرفض الشك و يرفعه - و لا- ريب أيضاً فى جريان الأصل العملى و هو الاستصحاب فى مرتكب الصغيره عند تردّد المخصّص بين الأقل و الأكثر ، فيكون الأصل اللفظى جارياً فيه بالأولويه لما تقدم .

الكلام حول الوجه الأول

هذا ، و قد أورد على الوجه الأول : قولكم : المخصّص مجمل لا يقبل المزاحمه مع العام . نقول : المزاحمه حاصله ، لأن الخاص و إن لم يزاحم العام فى الدلاله الاستعماليه إلا أنه يقيّد المراد الجدّى منه ، لأنه ليس بمهمّل و لا مطلق ، و إذا تقيّد العام بغير الفاسق - بأى معنى كان الفاسق - احتمال أن يكون مرتكب الصغيره أيضاً فاسقاً ، فكان انطباق الخاصّ و العام كليهما عليه على حدّ سواء ، و هذا هو الإجمال .

و أتقن ما اجيب به عنه هو ما ذكره الميرزا من : أنّ العام قد تقيّد و تعنون بغير الفاسق ، فإنّ كان المراد تقيّده بمفهوم « غير الفاسق » بما هو مفهوم فالإشكال وارد ، لكون مفهوم الفاسق مجملاً ، لكنّ العام تقيّد بمفهوم غير الفاسق بما هو فانّ

فى المعنون و حاكٍ عن المصداق ، و لما كان المفروض هو الشك فى مصداقيه مرتكب الصغيره لعنوان غير الفاسق ، فالخاص غير منطبق عليه ، فىكون تقيد العام مشكوكاً فيه ، فهو باق بالنسبه إليه على حجته .

و قد أورد الأستاذ - فى الدورتين - على الميرزا بالنقض بما ذهب إليه فقهاً و اصولاً من ترتيب الأثر على العنوان ، كما فى مسأله الفحص عن المخصيص ، فلو علم إجمالاً- بورود المخصيصات على العام ، فعثر على تسعه منها ، قال بانحلال العلم و إن احتمال وجود العاشر ، لكنّه لا يقول بهذا فى الأخبار المخرجه فى الكتب الأربعة ، إذا كان موضوع العلم الإجمالى متعنواناً بعنوان « ما فى الكتب الأربعة » بل عليه الفحص ... و كما فى مسأله ما لو كان مدينياً لزيد و شك فى أنه تسعه دنانير أو عشره ، فلا يجب عليه العشره إلما إذا كان الموضوع « ما هو مكتوبٌ فى الدفتر » ، فإنه لو تردّد بين الأقل و الأكثر و جب أن يدفع الأكثر المسجل فى الدفتر .

و على الجملة ، فإنه قد رتب الأثر على العنوان ، مع كونه فانياً فى المعنون حاكياً عن المصداق ، فلم يأخذ فى تلك الموارد بالقدر المتيقن بل تعامل معها معامله المتباينين ... و من الواضح منافاه ذلك لما ذهب إليه فى بحثنا فى مفهوم الفسق

و تلخص: إنه بناءً على ما ذهب إليه الميرزا فى الموارد الاخرى ، يكون المجمل مؤثراً فى العام ، فهذا النقض وارد عليه .

لكنّ التحقيق فى الحلّ هو ما تقدّم : من أنّ العناوين المأخوذه فى الأدله تنظر بما هى فانيه فى الخارج لا بما هى مفاهيم ذهنيه ، فصحيح أن الخارج لا يرى إلّا بالصوره الذهنيه و أنّه ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ، و هاتان النكتتان توجبان توجه الحكم إلى العنوان ، لكنّ قوله : « لا تكرم الفساق من العلماء » ناظرٌ إلى

الوجود الخارجى ، و ليس هنا إلما القسمان ، فأمرًا مرتكب الكبيره فخارج من تحت العام يقيناً ، لكن مرآتيه عنوان « الفاسق » لمرتكب الصغيره مشكوك فيها ، فكان العام بالنظر إلى الواقع الخارجى مقيداً بغير مرتكب الكبيره فقط و باقياً على حجتيه بالنسبه إلى مرتكب الصغيره .

و بعباره اخرى : إن المخصّص إنما يمانع العام فى الحجّيه فيما إذا كان فى نفسه حجّه ، و إلّا فلا اقتضاء فيه ، فكيف يكون فى مرحله المانعيه عن انعقاد ظهور العام فى الحجّيه ؟

إن المفروض هو الشكّ فى حجيه المخصص بالنسبه إلى مرتكب الصغيره ، فكيف يكون مسقطاً للعام فى دلّته على وجوب إكرامه بالعموم ؟

فالإشكال فى الوجه الأول مندفع .

لكنّ تبقى شبهه - طرحها الأستاذ فى الدورتين - و حاصلها : إن الكاشف عن الإراده الجديّه هى السيره العقلانيّه ، و كأنّ العقلاء فى مثل المقام يتوقّفون ! نظير ما لو قال : اشترى لى قطعاً من السجّاد ، ثم قال : لا تشتري السجّاد من صنائع كرمان ، فشكّ فى أنه يمنع من خصوص السجّاد المصنوع فى داخل البلد أو الأعمّ منه و من المصنوع فى حواليه من القرى و الأرياف ؟ فالظاهر : أنه يتوقّف عن الشراء مطلقاً حتى يستوضحه عن المراد ؟

إذن ، فإن مقتضى القاعده هو الاحتياط و التوقّف ، لا الأخذ بالعام فى الزائد على القدر المتيقن ... خلافاً للمشهور .

الجهه الثانيه (فى الشبهه المصداقيه)

إشاره

إذا ورد عام مثل أكرم العلماء ثم قال لا- تكرم الفساق من العلماء ، و وقع الشكّ فى كون زيد العالم عادلاً أو لا ، فهل يجوز التمسك بالعام للقول بوجوب

إكرام زيد؟ قولان، وهناك قول بالتفصيل بين الدليل اللفظي واللبّي .

أما إذا كان المخصّص متّصلاً، فلا خلاف بينهم في عدم جواز التمسّك، فالخلاف في خصوص المنفصل .

فإن كان المخصّص لفظياً والقضيّه حقيقيه، فالحق عدم جواز التمسّك وذلك :

دليل عدم الجواز

لأنّ القضايا مطلقاً - سواء كانت خارجيه أو حقيقيه - متكفّله لثبوت المحمول للموضوع لا أكثر، لأن مرتبه المحمول متأخره عن مرتبه الموضوع، وما يتكفّل المتأخر لا يتكفّل المتقدّم في الرتبه، فقوله: الخمر حرام متكفّل لحرمة الخمر فقط، وكذا: الصّلاه واجبه، والبيع حلال وهكذا. فهذه مقدمه .

ومقدمه اخرى: إنّ شأن المخصّص إخراج العام عن العموم، فإذا جاء لا يبقى العام على عمومه، وإن وقع الخلاف بينهم في تعنون العام بنقيض الخاص وعدمه - كما تقدّم - إذ يكون العام على القول الأول محدوداً بمن ليس بفاسق، وعلى القول الثاني بالأفراد التي هي ضد الخاص .

وبعد المقدمتين، فإنّه مع مجيء الخاص، يكون الموضوع للعام هو العالم غير الفاسق أو العالم الذي هو ضد الفاسق، فإذا تحدّد الموضوع وأصبح عنوان الخاص جزءاً عقلياً لموضوع العام، بمقتضى مقدمه الثانيه، فإنّ هذه القضيّه وهي أكرم العالم غير الفاسق لا يمكن أن تثبت الموضوع و تحزره، كما تقدم في مقدمه الأولى؛ فلو أردنا التمسّك بالعام لرفع الشك في حال زيد العالم وجوب إكرامه، كان من التمسّك بالدليل في موضوع نفس الدليل بحسب حجّيته، وقد عرفت أنّه محال .

و قد اقيمت وجوه لجواز التمسك :

الوجه الأول : قاعده المقتضى و المانع ، و الأصل فيها هو المحقق الشيخ هادى الطهرانى و ملخص ذلك : إنه كلما علم بالمقتضى و شك فى المانع فالأصل عدمه ، و العام وزانه وزان المقتضى و وزان الخاص وزان المانع ، فمن علم بكونه من العلماء و شك فى عدالته و فسقه فهو من أفراد العام و حكمه وجوب الإكرام ، و لا يصلح المخصص للمانع للشك فى كونه فاسقاً .

و فيه :

أما من الناحية الكبرى ، فسيأتى البحث عن هذه القاعده فى مباحث الاستصحاب ، و ملخص المقال هو : إن المفروض وجود احتمال الفسق و العصيان أى المانع عن المقتضى ، فإن كان الراجع له هو الأصل و ليس إلّا استصحاب العدم فهو أصل مثبت ، نظير ما إذا صب الماء على اليد و شك فى وجود الحائل المانع ، فإن أصله عدم الحائل بالنسبه إلى تحقق الغسل أصل مثبت . و إن كان الراجع له هو الدليل ، فلا- دليل لا- شرعى و لا- عقلى ، و إن كان الراجع هو السيره العقلانيه ، فلا ريب فى أنه ليس من سيرتهم البناء على عدم المانع مع العلم بثبوت المقتضى و شموله للمورد .

و تلخص : عدم تماميه القاعده المزبوره .

و أما من الناحية الصغرى ، فقد أشكل الميرزا (١) بأن عنوان المخصص لا ينحصر فى كونه من قبيل المانع ، بل ربما يكون من قبيل الشرط أو الجزء كما فى قوله عليه السلام : « لا صلاه إلّا بطهور » (٢) أو « بفاتحه الكتاب » (٣) . فلا تكون

ص: ٢٤٩

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٣٢٢ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ١ / ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوه ، رقم : ١ .

٣- ٣) مستدرک الوسائل ٤ / ١٥٨ ، الباب ١ وجوب قراءه الفاتحه ، رقم : ٥ .

القاعده دليلاً على جواز التمسك في جميع الموارد ، فالدليل أخص من المدعى .

و اجيب في التعليقه : بأنّ مثل هذا التركيب خارج عمّا نحن فيه ، لأنّ محلّ الكلام إنّما هو ما إذا ورد حكم تكليفي أو وضعي على عام قد خرج عنه بعض مصاديقه ، و من الواضح أنه ليس الأمر في التراكيب المزبوره كذلك ، لأنّ ظاهر « لا صلاه إلّا بطهور » عرفاً هو عدم تحقّق الصلاه شرعاً أو عقلاً إلّا عند اقترانها بالطهاره ... فالنقض به غير وارد .

و فيه : إنه ليس محلّ الكلام خصوص ما ذكره ، بل يمكن أن يكون المخيّص عنواناً وجودياً و ليس من قبيل « لا صلاه إلا بطهور » ، كما لو قال : أكرم كلّ عالم ثم قال : يجب إكرام العلماء العدول ... فما ذكره الميرزا من أخصّيّه الدليل من المدعى تام .

و تلخص : سقوط الدليل من حيث الكبرى و الصغرى .

الوجه الثاني : إن تماثيه الحججه من قبل المولى موقوفه على إحراز الكبرى و الصغرى معاً ، فما لم يحرزا لم تتم ، و في المقام و إنّ كانت الحجّيه تامه من ناحيه العام من حيث الكبرى و الصغرى ، إلّا أنها غير تامه من ناحيه الخاص من حيث الصغرى ، و لذا يكون العام حجّه بالنسبه إلى الصغرى المرده و لا يزاحمه الخاص فيها ... ففي المثال المعروف نرى انطباق « أكرم كلّ عالم » على زيد العالم المشكوك في عدالته ، لأنّ المفروض إحراز العالميه فيه ، فالعام بعمومه شامل له ، فالحججه على وجوب إكرامه تامه ، لكنّ انطباق الخاص : « لا تكرم العالم الفاسق » عليه غير تام لعدم إحراز كونه فاسقاً ، فلا حجّيه له بالنسبه إليه ، و ما ليس بحجّه لا يزاحم الحجّه و هو العام المفروض شموله له .

أجاب في (الكفايه) : بأنه في غايه الفساد . (قال) : فإنّ الخاص و إنّ لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً ، إلّا أنه يوجب اختصاص حجّيه العام في غير

عنوانه من الأفراد ، فيكون أكرم العلماء دليلاً و حجةً في العالم غير الفاسق ، فالمصداق المشتبه و إن كان مصداقاً للعام بلا كلام ، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة ، لاختصاص حجته بغير الفاسق (١) .

و توضيح ذلك هو : أن للعام ظهوراً و حجةً - أي كاشفةً عن المراد الجدوى - فالفرد المشتبه و إن أحرز كونه عالماً و أن العام يشمل بظهوره ، لكن إحراز حجته بالنسبة إلى هذا الفرد أول الكلام ، و من الواضح ترتب الأثر على الحجته لا الظهور .

فما أحرز ليس بموضوع للأثر ، و ما هو موضوع الأثر فلم يحرز ، فكيف يتمسك بالعام ؟

و أما الخاص ، فإنه لا يمكنه تعيين الفرد ، لما تقدّم من أن الدليل لا يتكفل الموضوع .

ثم إنه قد يقوى الاستدلال بما ذكره الشيخ رحمه الله من إجراء البراءة في الشبهات الموضوعية حيث قال : إن قوله « لا تشرب الخمر » لا يكون حجةً إلا على من ثبت عنده الكبرى و الصغرى معاً و ضمّ إحداهما إلى الأخرى ، و مع الشك في أن هذا المانع خمراً أو لا ؟ فالصغرى غير محرزه ، فهي مجرى البراءة دون قاعده الاشتغال .

فقال السيد البروجردى : بأن الكبرى حجة بنفسها في مقام تشخيص الحكم الشرعي الكلي ، و لا نحتاج في ذلك إلى وجود الموضوع خارجاً . نعم ، حجيتها بالنسبة إلى الخارجيات لا تتصور إلا بعد تشخيص الصغرى ، فهنا مقامان : مقام حجته العام بنفسه و مقام حجته بالنسبة إلى الخارجيات ، و المحتاج إلى الصغرى هو الثاني دون الأول ، فقول المولى أكرم العلماء - مثلاً - حجة على

ص: ٢٧١

(١-١) كفايه الاصول : ٢٢١ .

العبد و يجب عليه الفحص عن الموضوع أو عن حاله (قال) و لذلك بعينه نستشكل على ما ذكره الشيخ لإجراء البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية ، فإن الظاهر عدم جريانها فيها ، نعم ، يجرى فيها البراءة الشرعية (١) .

فأورد عليه الشيخ الأستاذ : بأنه إذا كانت العقلية غير جارية ، فكذلك الشرعية ، لأن موضوعها الحكم الذي لا يعلم ، إذ القابل للوضع و الرفع إنما هو الحكم ، فإذا لم يعلم به ، فكيف يصحُّ القول بتماميه البيان بالنسبه إليه ؟ فالتفكيك بين البراءة العقلية و الشرعية غير صحيح .

لكنَّ مراد الشيخ قدس سره هو : إن الأحكام جميعاً بنحو القضايا الحقيقية ، فهي تنحلُّ إلى أحكام بعدد الموضوعات ، و تتعدَّد الإطاعات و المعاصي ، فالحكم في كلِّ شبهةٍ موضوعية مجهول ، و لا يدلُّ عليه الحكم الكلي ، و مع الجهل به تجرى البراءة العقلية و الشرعية كلاهما .

الوجه الثالث : إن العام ظاهرٌ في الشمول بالنسبه إلى أفراده ، و له ظهورٌ إطلاقي بالنسبه أحوال تلك الأفراد ، فلما قال « أكرم كلَّ عالم » أفاد وجوب إكرام جميع مصاديق العالم ، و على جميع أحوالهم من الفسق و العدالة و غيرهما ... فإذا جاء : « لا تكرم الفساق من العلماء » كان دليلاً على خروج من علم بفسقه ، فيكون من شك في ذلك منهم باقياً تحت العام .

و قد اجيب عن ذلك : بأنَّ الحكم في المطلق يختلف عنه في العام ، ففي العام يجيء الحكم على كلِّ أفراده ، أمَّا في المطلق فإنه يجيء على الطبيعه و لا نظر له إلى أفرادها ، فلو شك في انطباق الحكم المطلق على فردٍ لم يجز التمسك فيه بالإطلاق .

ص: ٢٧٢

فقال الأستاذ : هذا صحيحٌ ، لأن حقيقه الإطلاق رفض القيود لا جمعها ، لكنّ الفرق المذكور لا أثر له في النتيجة ، فلا فرق - في الدلالة على خروج الحصّه - بين المخصّص و المقيد ، فكما يخرج المخصّص الفساق كذلك يخرج المقيد الرقبه الكافره ... فلو شك في التقييد الزائد كان كالشك في التخصيص الزائد ، و كما يتمسك بالعام في الفرد المشكوك في خروجه ، يتمسك بالمطلق في الحال المشكوك في خروجه .

بل الحق في الجواب أن يقال : إن الإطلاق الأحوالى فرّع للعموم الأفرادى ، فما لم يحرز فردية الفرد للعام لم تصل النوبه إلى الأخذ بإطلاقه الأحوالى ، و إذا سقط العموم الأفرادى بالنسبه إلى الفرد المشكوك في فرديته ، فلا يعقل بقاء الإطلاق الأحوالى فيه ، لعدم الموضوع .

و هذا تمام الكلام في التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه إن كان المخصص لفظياً .

التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه إذا كان المخصص لبيئاً

تفصيل الشيخ و الكفايه

و ذهب الشيخ - و تبعه صاحب (الكفايه) (١) - إلى جواز التمسك به إن كان المخصص لبيئاً ، مثلاً : إذا قال المولى « أكرم جيرانى » و قام الإجماع أو حكم العقل مثلاً على عدم جواز إكرام عدوّه ، ثم شك في كون زيد عدوّاً له فلا يجوز إكرامه أو لا فيجب ، ففي هذه الحاله لا بدّ من إكرامه . و يتلخص كلامه قدس سره و استدلاله في نقاط :

(١) إن المفروض قيام الحججه من قبل المولى على وجوب إكرام جيرانه

ص: ٢٧٣

(١-١) مطارح الأنظار : ١٩٤ ، كفايه الاصول : ٢٢٢ .

على وجه العموم ، و هذه الحجّه واحده و لم يصدر عنه أى كلامٍ آخر ، و لا يجوز رفع اليد عن الحجّه إلّا بالمقدار المقطوع بخروجه ، و أمّا فى المشكوك فيه فهو باق على حجّيته

(٢) جواز مؤاخذته على ترك إكرام من شك فى عداوته من الجيران .

(٣) قيام السيره العقلائيه فى أمثال المقام على التمسك بالعام .

ثم أضاف رحمه الله : أن من الممكن أن يقال : بأنّ التمسك بالعام مع المخيصة اللبى يوجب ارتفاع الشك عن الفرد المشكوك فيه للخاص ، و لذا جاز لعن بنى اميه قاطباً - مع احتمال أن يكون فيهم مؤمن ، و المؤمن لا يجوز لعنه - لأنّ هذا العام الوارد يدفع احتمال وجود المؤمن فيهم ، فلو اشتبه حال واحد منهم من حيث الإيمان و عدمه حكم بعدم إيمانه بمقتضى العام .

النظر فى كلام الكفايه

و قد نوقشت النقاط المذكوره . أمّا الأولى : فبأنّه صحيح أن لم يرد خطاب آخر من المولى ، لكنّ المهم هو قيام الحجّه ، فكما أنّ الصيادر منه حجّه كذلك الإجماع حجّه - كما هو المفروض - و حكم العقل حجّه ، و السيره العقلائيه الممضاه حجّه . فما ذكره من أن العام حجّه واحده و لم يصدر من المولى شىء آخر ، غير صحيح .

و أمّا الثانيه : فدعوى صحه المؤاخذة أول الكلام ، بل بالعكس ، لأنّه قد انكشف بحكم العقل أو الإجماع كون العام مقيداً بغير العدو ، فلم تقم الحجّه على الفرد المرّد حتى يصحّ المؤاخذة على الترك ، لأن صحه المؤاخذة فرع قيام الحجّه ، كما هو واضح .

و أمّا الثالثه فكذلك ... بل الصحيح أنّ السيره العقلائيه قائمه على التوقّف فى مثل المقام .

□
و قال الميرزا رحمه الله (١): بأنَّ الدليل اللَّبِّيَّ المخصَّص للعام تارةً: يفيد ثبوت قيدٍ للموضوع . و اخرى : يفيد الملاك في العام . و ثالثه : يشكُّ في أنَّ المستكشف بالمخصَّص اللَّبِّي هو قيد الموضوع في العام أو الملاك للحكم فيه .

فإن كان من قبيل الأوَّل ، كما لو قام الإجماع على تقييد « الرجل » و هو الموضوع في « انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا و نَظَر في حلالنا و حرامنا » (٢) و عَرَف أحكامنا بالعدالة ، ففي الفرد المرَدَّد منه يسقط العام عن الحجَّية ، لأنَّ حجَّيته موقوفه على إحراز الكبرى و الصغرى معاً ، و المفروض عدم إحراز الصغرى في المثال .

و إن كان من قبيل الثاني ، كما في « اللهم العن بنى اميِّه قاطبةً » ، فإنَّه قد علم بالأدله أنَّ الملاك لهذا اللَّعن هو بغضهم للنبي و آله ، لا- أنَّ هذه الصفة قيدٌ للموضوع ، لأنَّه و إن كان الحكم يدور مدار الملاك ، إلَّا أنه لا يقيّد الحكم في مقام التشريع ، فالصِّيَلاه واجبةٌ - لا بقيد النَّاهيه عن الفحشاء و المنكر ، و إن كانت هذه الحيثية ملاكاً لها و هي تدور مدارها قبل صدور الحكم - ففي الفرد المرَدَّد في هذه الصورة يتمسِّك بالعام ، لما تقدَّم من أن تلك الصفة ليست قيداً للموضوع حتى تكون شبهةً مصداقيةً أو مفهوميَّة ، و ليس من وظيفه المكلف الفحص عن وجود الملاك و عدم وجوده ، بل عليه الرجوع إلى الحكم الصادر من المولى ، و المفروض شموله للفرد المرَدَّد بعمومه .

و إن كان من قبيل الثالث ، أي: وقع الشك في أن المستكشف بالمخصَّص اللَّبِّي قيد للموضوع حتى لا يتمسِّك بالعام ، أو أنه ملاك لجعل الحكم فيتمسِّك به ،

ص: ٢٧٥

(١-١) أجدود التقريرات ٢ / ٣٤٣ .

(٢-٢) غوالي اللثالي ٣ / ١٩٢ ، باب الجهاد .

ففيه تفصيل ... لأن ذلك المخصص اللبى قد يكون كالمخصّص اللفظى المتّصل ، كما لو كان حكماً عقلياً ضرورياً ، وحينئذ يكون العام بالنسبة إلى الفرد المرّد مجملاً ، إذ يحتمل فيه الوجهان ، لاحتفاه بما يحتمل القريته . وقد يكون كالمخصّص اللفظى المنفصل ، كما لو كان حكماً عقلياً نظرياً ، فالظهور للعام منعقد و يصحّ التمسك به ، و وجه انعقاد الظهور هو الشك فى تقيده - على أثر الشكّ فى أنّ الخصوصيه المستكشفه قيد أو ملاك - و كلما شك فى تقيده العام فالأصل هو العدم ، فالظهور منعقد و يجوز التمسك به .

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ : بأنّ البيان المذكور لتفصيل الميرزا سالم من أى إشكال ، و الكبرى التى ذكرها فى التفصيل بين ما إذا كانت الخصوصيه قيداً للموضوع أو ملاكاً للحكم فى غايه المتانه

لكنّ الإشكال فى التطبيق فى الصورة الثانيه ، لأنه قد ذكر أنّ بغض النبى و آله هو الملاك للعن بنى اميه قاطبه ، و الحال أنّ البغض هذا من انقسامات الموضوع ، فكما أن الإيمان و الكفر من انقسامات الرقبه ، كذلك البغض و عدمه من انقسامات بنى اميه ، فيكون من قبيل قيد الموضوع لا من قبيل الملاك للحكم ، و كذلك الحال فى « العداوه » المخصّصه بالدليل اللبى من « أكرم كلّ جيرانى » ، فإنّ الجيران ينقسم إلى العدو و غير العدو .

و أيضاً : يرد على الميرزا وقوع الخلط فى كلامه بين العله فى مقام الثبوت و فى مقام الإثبات . لأنّ البغض أصبح هو العله للعن ، فهو الموضوع ، و يكون بنو اميه أحد المصاديق ... كما فى لا- تشرب الخمر لأنه مسكر ، حيث الحكم مجعولاً للمسكر و هو الموضوع ، و قد ذكر الخمر بياناً للصغرى ... و هذا مقتضى مقام الإثبات . أمّا فى مقام الثبوت ، فالحكم المذكور تابع للمصالح و المفاسد كما

هو واضح ... و بهذا البيان يظهر أنّ البغض في المثال قيدٌ للموضوع و ليس بملاكٍ ... و المعنى : اللهم العن بنى اميه قاطبه لأنهم مبعوضون للنبي و آله عليهم الصلاه و السلام ، فكان ذلك هو الموضوع للحكم ، لأنّ كلّ علّه فهى موضوع أو جزء للموضوع .

و على الجملة ، فالإشكال على الميرزا صغرى فقط .

تفصيل المحاضرات

و هو التفصيل بين القضييه الحقيقيه و الخارجيه .

و بيان ذلك هو : إن الميرزا رحمه الله قال بعدم جواز التمسك بالعام عند الشك من جهه الشبهه الخارجيه ، سواء فى ذلك القضييه الحقيقيه و الخارجيه ، فقال : أمّا الحقيقيه ، فلما عرفت من أن شأن أداه العموم فيها إنما هو تسريه الحكم إلى كلّ قسم من الأقسام التى يمكن انقسام مدخول الأداة بالإضافه إليها ... و أمّا القضييه الخارجيه ، فلأنّ غايه ما يمكن أن يتمسك به لجواز التمسك بالعموم فى الشبهه المصادقيه فيها ، هو أنّ المتكلم فى موارد القضايا الخارجيه هو الذى تكفل بإحراز انطباق عنوان العام على المصاديق الخارجيه ، فيكون ظهور كلامه متبعاً فى غير ما علم خروجه من حكم العام بالعلم بدخوله فى عنوان الخاص . لكنه يندفع :

بأنّ لا نشك فى أنّ نحو استعمال العام فى القضايا الخارجيه لا يباين نحوه فى القضايا الحقيقيه فى أن عنوان العام إنما يؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام الإثبات مرآة إلى أفراده الخارجيه أو المقدّره ... (١).

لكنّ السيد الخوئى فى (المحاضرات) (٢) ذهب إلى التفصيل فقال : إذا

ص: ٢٧٧

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٣١٩ - ٣٢١ .

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٣٥٨ .

كانت القضايا من قبيل القضايا الخارجيه ، فإن كان المخصّص لفظياً ، لم يجز التمسك بالعام في موارد الشبهات المصادقيه ، حيث أن المخصص اللفظي يكون قرينه على أنّ المولى أو كل إحراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلف ، و بما أن موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص ، فبطبيعته الحال إذا شك في تحقّق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم ، لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده أو عدم وجوده . و أمّا إذا كان المخصّص لبيئاً :

فإن علم من الخارج أن المولى أو كل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف ، فحاله حال المخصّص اللفظي ، كما إذا ورد في دليل « أعط لكل طالب علم في النجف الأشرف كذا و كذا ديناراً » و علم من الخارج أن مراده هو المعيل دون المجرد ، و لازم ذلك بطبيعته الحال هو العلم بتقيّد موضوع العام بعدم كونه مجرداً ، فإذا شك في طالب علم أنه معيل أو مجرد لم يتمسك بالعام .

و إن لم يعلم من الخارج ذلك ، صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصادقيه ، لأن ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع أفراد و لم يكل ذلك إلى المكلف ، و هذا الظهور حجه على المكلف في موارد الشك ... و من هذا القبيل « لعن الله بني امية قاطبه » . فإن هذه القضية بما أنها قضيه خارجيه صادرة من الإمام من دون قرينه على إيكال إحراز الموضوع فيها في الخارج إلى نظر المكلف ، فبطبيعته الحال تدلّ على أنّ المتكلم لاحظ الموضوع بتمام أفراد و أحرز أنه لا مؤمن بينهم ، وعليه ، فإن علمنا من الخارج أن فيهم مؤمناً فهو خارج عن عمومه ، و مع الشك فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعنه ، و يستكشف منه بدليل الإلّ أن أنه ليس بمؤمن .

و أفاد الأستاذ دام بقاه : أنّ مجرد الفرق بين القضيتين - بأنّه في الحقيقة جُعل إحراز الموضوع إلى نظر المكلف ، بخلاف الخارجيه حيث أنّ المولى قد أحرز وجوده - غير كافٍ ، بل الظاهر ضروره وجود قرينه حالته أو مقالته - علاوة على كون القضيه خارجيه - للدلاله على عدم إيكال إحراز الموضوع إلى نظر المكلف ، مثلاً : إذا قال المولى : « أكرم من فى المدرسه » كان الموضوع هو « من فى المدرسه » لكنّه لا يتكفل وجود زيد فيها ، بل الفحص عن هذا بعهد المكلف ...

فإذا علمنا بدليل لئبى عدم إكرام من كان عدوّاً له ، تقيّد الموضوع بعدمها ، و لكنّ إحراز هذا الموضوع يرجع إلى المكلف ، لأنّ غايه ما يقال هو : إن المفروض كون القضيه خارجيه ، فلا بدّ و أنّ المولى قد أحرز أنّ ليس بين فى المدرسه عدوّ له ، فلذا أمر بإكرام من فيها ... لكنّ المشكله هى أنّ العداوه من انقسامات هذا الموضوع بالضروره ، و أنّه قد تقيّد لا محاله بالدليل اللبى ، و مع الشك فالقيّد غير محرز ، فالتمسك بالعام حينئذٍ مشكل .

إذن ، لا بدّ من قيام قرينه على إحراز المولى الموضوع و تطبيقه بكلّ قيوده ، و لا يكفى مجرد كون القضيه خارجيه و عدم قيام القرينه على إيكال الإحراز إلى نظر المكلف .

و لا أقل من الشك فى قيام السيره العقلانيه بالتمسك بالعام فى مثل المورد الذى ذكره المفصل ... إذن ، لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن و هو ما ذكرناه .

الكلام فى مقتضى الأصل العملى

اشاره

و بعد سقوط العام عن الحجّيه فيما شك كونه من مصاديق الخاص ، تصل النوبه إلى الأصل العملى ، و قد ذهب أكثر المحققين إلى أنّ المرجع هو الأصل

الموضوعى ، بأن يجرى استصحاب عدم الفسق فى الفرد المرّد فيندرج فى العام و يجب إكرامه . و خالف المحقق العراقى و ذهب إلى جريان الأصل الحكمى ، بأن يستصحب حكمه السابق من وجوب الإكرام أو عدم وجوبه .

رأى المحقق العراقى

و ملخص كلامه كما فى (تقرير بحثه) (١) هو : إنه لو كان هناك أصل حكمى من استصحاب وجوب أو حرمة و نحوه فلا إشكال . و أما الأصل الموضوعى فيبتنى جريانه على ما تقدّم من المسلكين فى التخصيصات ، من أن قضيه التخصيص هل هى كالتقييد فى اقتضائه لإحداث عنوانٍ إيجابى أو سلبى فى الأفراد الباقية بعد التخصيص الموجب لتقييد موضوع الحكم فى نحو قوله : أكرم كلّ عالم ، بالعالم العادل أو العالم غير الفاسق أم لا ، بل إنّ قضيته مجرد إخراج بعض الأفراد من تحت حكم العام الموجب لقصر الحكم بقيته الأفراد .

فعلى المسلك الأول : لا بأس بجريان الأصل الموضوعى ، فيحكم عليه بحكمه بعد إحراز العالميه بالوجدان ، و يكون الموضوع هو العالم العادل أو العالم الذى لم يكن فاسقاً .

و أما على المسلك الثانى - و هو المختار عنده - فلا مجال لجريان الأصل الموضوعى المزبور ، من جهة عدم ترتب أثر شرعى عليه حينئذٍ ، لأنه لا يكون لمثل هذه العناوين دخل فى موضوع الحكم و الأثر - و لو على نحو القيدية - حتى يجرى فيها استصحابها إلا- على القول بالأصل المثبت ، لأن الأثر إنما هو للأفراد الباقية تحت العام ، نعم هم يلازمون عدم الفسق ، لكنّ استصحاب عدم الفسق لا أثر له لإثبات الملازم .

ص: ٢٨٠

فهذا كلامه ، و لذا ينقل عنه أن التخصيص كالموت ، فكما لا يتلون العام بلون بموت عدّه من العلماء ، كذلك لو خصص ... و من هنا نراه يتمسك بالإطلاق في شبهه الموضوعيه للمقيّد له ، كما لو قال أعتق رقبه ثم أخرج الكافره بدليل منفصل و شك في فرد منها ، فإنه يقول بالأصل الموضوعي من جهة أنّ التقييد يعطى لونا للمطلق ، لأنه يقيدّه ، بخلاف التخصيص فليس إلّا إخراجاً لبعض الأفراد .

(ثم قال) : نعم لو كان مفاد الدليل الخاص نقيضاً لحكم العام ، كما لو كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء ، و كان مفاد الخاص عدم وجوب إكرام الفساق منهم ، ففي مثله أمكن إثبات وجوب الإكرام - الذي هو حكم العام - بمقتضى استصحاب عدم الفسق ، من جهة أنه باستصحابه يترتب عليه نقيض اللاوجوب الذي هو عباره عن وجوب الإكرام ، و هذا بخلاف ما لو كان مفاد الخاص عباره عن حرمة الإكرام التي هي ضدّ لحكم العام ، حيث أنه لا يمكن إثبات وجوب الإكرام باستصحاب العدالة أو عدم الفسق إلّا على نحو الأصل المثبت .

و يتلخّص كلامه في نقاط :

١ - الفرق بين التخصيص و التقييد ، و أنّ الثاني يعطى لونا و عنواناً ، دون الأول فإنه يفيد الإخراج فقط .

٢ - التفصيل بين ما إذا كان التنافي بين موضوعي المخصّص و العام على نحو التناقض أو التضاد ، ففي الأول يتمسك بالعام في الفرد المررد ، دون الثاني .

٣ - كلّما كان بيانه وظيفه المولى ففي مورد الشك يتمسك بالعام ، و ما كان الوصول إليه من وظيفه المكلف فلا ... ففي مثل : « المؤمنون عند شروطهم » (١)

ص: ٢٨١

١-١) وسائل الشيعة ٢١ / ٢٧٦ ، الباب ٢٠ من أبواب المهور ، رقم : ٤ .

الذى خصّص بالشرط المخالف للكتاب و السنّه ، لو شك في شرط أنّه مخالف أو لا ، فوظيفه بيان ذلك على المولى ، و مع الشك يتمسك بالعام ... و كذا الجلد المشكوك في تذكّيته يصلّى فيه أولاً ، فإنّه لو كان منشأ الشك هو قابليه هذا الحيوان للتذكّيه و عدم قابليته له ، فإنّه يتمسك بالعام ، لكون بيان القابليه و عدمها من وظيفه الشارع ، بخلاف ما لو كان منشأ الشك هو الشك في كون الذابح مسلماً أو الذبح على القبلة ، فلا وظيفه للمولى بل على المكلف ، فلا يجوز التمسك بالعام حينئذ .

الإشكال عليه

و أورد عليه الأستاذ - في الدورتين - بوجوه :

الأول : قد ذكر أنّ التخصيص مفاده قصر الحكم ، و أنه إذا قال لا تكرم الفساق من العلماء ، أفاد عدم شمول ملاك الإكرام للفساق . فنقول : لمّا كان أكرم كلّ عالم ، يفيد وجود المقتضى لإكرام عموم العلماء ، فلا بدّ و أنّ يكون المخصّص الموجب لقصر الحكم دالاً على شرطٍ للمقتضى و هو العدالة أو على وجود مانع عن تأثيره و هو الفسق ، فيكون قصر الحكم راجعاً إلى فقد الشرط أو وجود المانع ، و حينئذٍ ، يستحيل عدم تعنون العام بعنوان الخاص . فالجمع بين القول بقصر الحكم و القول بعدم التعنون تهافت . أمّا في الموت فالإقتضاء منتفٍ فالقياس مع الفارق .

و الثانى : إنه على جميع المسالك ، يكون الخاصّ مؤثراً في الإراده الجديّه للعام ، فإنّه بعد ورود المخصّص المنفصل لا يعقل كون الإراده الجديّه فيه مطلقه بالنسبه إلى الخاص ، كما لا يعقل الإهمال فيها ، فهى مقيدّه لا محاله ، و خاصه على مسلكه من أن الحكم هو الإراده المبرزه ، فإن الإهمال في الإراده المبرزه غير معقول ، فيكون الحكم في العام مقيداً .

و الثالث : قوله بجريان الأصل الحكمي ، يرد عليه: إنه إن كان المراد هو الاستصحاب ، فإجراؤه مع الشك في الموضوع تمسك بدليله في شبهه الموضوعية له ، لأنّ المعبر في الاستصحاب إحراز أن رفع اليد عن اليقين السابق نقض ، لكنّ إحراز النقض موقوفٌ على وحده الموضوع في القضيتين ، و مع تردده لاحقاً ، فلا إحراز لوحده فالاستصحاب ممنوع .

و الرابع : إنه يرد على تفصيله بين التناقض و التضاد : إن رفع عدم الوجوب ليس هو عين الوجوب حتى يثبت حكم العام و يترتب على الفرد المردد ، لأنّ مفهوم نفي النفي ليس هو الإثبات بل الإثبات مصداقه ... فلو أُريد من استصحاب عدم الفسق إثبات العدالة فهو أصل مثبت . اللهم إلّا أن يقال بالجريان مع خفاء الواسطه كما عليه الشيخ ، لكنّ التحقيق خلافه .

و الخامس : إنه يرد على قوله بالتمسك بالعام في الشبهات المصدقيه حيث يكون البيان من وظيفه الشارع ، بأنّ المفروض إسقاط الشارع ظهور « المؤمنون عند شروطهم » و هي قضيه حقيقته بحسب المراد الجدى ، بقوله : « كلّ شرط خالف الله فهو رد » (١) ، فكان ذاك العام مقتيداً ، و المفروض عدم البيان ، فكيف يتمسك به في الفرد المردّد من الشرط ؟

ص: ٢٨٣

١-١) وسائل الشيعه ١٨ / ٢٦٧ ، الباب ١٥ من أبواب بيع الحيوان ، رقم : ١ .

المخصّص المنفصل تارةً: يكون مجملاً مفهوماً كما لو قال أكرم العلماء ، ثم قام الدليل على حرمة إكرام الفساق منهم ، و شكّ في حكم فردٍ من العلماء مرتكب للمعصية الصّغيرة ، من جهة ترّد مفهوم الفسق بين ارتكاب خصوص الكبيره و الأعمّ منها و الصّغيرة ، و تسمى بالشبهه المفهوميه . و اخرى : يكون مبيّناً من حيث المفهوم ، فيقع الشكّ في حكم الفرد من جهة امور خارجيه ، كما لو جهلنا كونه مرتكباً للفسق حتّى يندرج تحت المخصّص أو غير مرتكب له فيشملة العام ، و تسمى بالشبهه المصادقيه .

أمّا في الاولى ، فالمشهور هو التمسك بالعام .

و أمّا في الثانية ، فقد ذهب السيد صاحب (العروه) إلى التمسك بالعام ، خلافاً للمشهور القائلين بالرجوع إلى الأصل ، فإنّ كانت حاله السابقه للفرد هو الفسق أو عدمه ، جرى الأصل و خرج عن الشبهه ، أمّا لو جهلنا حالته السابقه أو كان مورداً لتوارد حالتي الفسق و العداله و جهل المتقدم و المتأخر منهما ، فلا أصل ينقح حاله ، و يسقط التمسك بالعام و بالدليل المخصّص أيضاً ، فإنّ قلنا بجريان الاستصحاب الحكمي حينئذٍ فهو ، و إلّا وصلت النوبه إلى البراءه أو الاشتغال .

و هذا كلّه قد تقدّم ، و حاصله تنقيح حال الموضوع باستصحاب عدم الفسق و يعبر عن ذلك باستصحاب العدم النعتي .

و يقابله استصحاب العدم الأزلي بأن نقول : هذا الفرد من العلماء لم يكن في الوجود ، فهل بعد ما وُجد وُجد فيه الفسق أو لا ؟
فهل يمكن الخروج عن هذا الشك باستصحاب عدم الفسق أزلاً أو لا ؟

و هذا في الأوصاف العارضة .

و من الأوصاف ما هو ذاتي لا- يزايل الموصوف منذ وجوده ، كقرشيته المرأة ، و هو المثال المعروف في المسألة ، فإن المرأة تحيض إلى الخمسين إلّا القرشيته فإنّها ترى الحيض إلى الستين ، فلو شككنا في أمره هل هي قرشيته فدمها بعد الخمسين حيض أو غير قرشيته فاستحاضه ؟ فهل يمكن التمسك بالأصل الموضوعي بنحو العدم الأزلي أو لا ؟

و البحث في هذه المسألة في مقامين :

المقام الأول (في الاقتضاء)

إشاره

و للبحث فيه جهتان : جهة الثبوت و أنه هل - من الجبهه العقلية أو العرفيه - لهذا الأصل اقتضاء ؟ وجهه الإثبات و أنه بناء على تماميه المقتضى عقلاً و عرفاً ، هل للأدله اقتضاء في مقام الإثبات أو لا ؟

الميرزا ، منكر للاقتضاء العقلي .

و جماعه ، ينكرون الاقتضاء العرفي .

و البروجردى ، لا يمنع من الاقتضاء الثبوتى بل يرى الأدله قاصره إثباتاً .

الأقوال في المسألة

و قد اختلفت أنظار الأعلام في جريان استصحاب العدم الأزلي ، بين قائل به مطلقاً ، و قائل بعدمه مطلقاً ، و مفصل بين عوارض الوجود فالجريان و عوارض الماهية فالعدم .

قال صاحب (الكفايه) : لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل ، لَمَّا كان غير معنوي بعنوان خاص بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي فى غالب الموارد - إلّا ما شدّد - ممكناً ، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام . ضروره أنه قلّمَا لم يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنه ممّا بقى تحته . مثلاً : إذا شك فى امرأه ... (١) .

فالمحقق الخراسانى من القائلين بجريان استصحاب العدم الأزلى و توضيح كلامه هو :

إنّ العام إذا أصبح موضوعاً للحكم ، فهو موضوع له بجميع العناوين و الانقسامات ، فإذا قال : أكرم العلماء ، شمل « العالم » الفاسق و العادل و غير الفاسق و غير العادل ... و كلّ واحدٍ من هذه العناوين موضوع للحكم بوجوب الإكرام ، لأن « العالم » يشملها كلّها و هى مندرجه تحته ، ثم لَمَّا جاء المخصّص ، فإن كان منفصلاً أو كان متّصلاً لكنه من قبيل الاستثناء ب « إلّا » و شبهه ، لم يؤثر إلّا الإخراج فقط ، أمّا إن كان متّصلاً و لم يكن من قبيل « إلّا و شبهه » كما لو قال : أكرم العلماء العدول ، فإنّه يفيد الإخراج من تحت العام و تعنون العام و تقيده بغير الفسّاق .

قال : إلّا ما شدّد .

يعنى : مورد توارد الحاليتين من الفسق و العدالة .

إذن ، فهو يرى جريان استصحاب العدم الأزلى إلّا فى مورد توارد الحاليتين .

ثم طبق هذه الكبرى على المرأه القرشيّه ، لأن الدليل أفاد أنّ المرأه ترى

ص: ٢٨٦

الحمرة إلى خمسين سنة ... و« المرأة » موضوعٌ يندرج تحته جميع أصناف المرأة و انقساماتها ، و منها المرأة التي ليس بينها و بين قريش انتسابٌ . لكن قد ورد في خصوص القرشيّه أنها ترى الحمرة إلى الستين ، فأخرج هذا القسم من تحت الدليل السابق من غير أن يتقيد الموضوع - أي المرأة - بقيد ، لكون هذا المخصّص من قبيل الاستثناء ، فإذا شكّ في امرأه معيّنه بنحو الشبهه المصدقيه : هل لّمّا وجدت وجد معها الانتساب إلى قريشٍ أو لا ؟ جرى استصحاب العدم و حكم بعدم وجود تلك النسبه ، فيكون الدم الذي تراه بعد الخمسين محكوماً بالاستحاضه لا الحيض

فظهر أنّ استصحاب العدم الأزلي جارٍ بناءً على الخصوصيات المذكوره ، سواء في الأوصاف الذاتيه كالقرشيّه و العرضيه كالفسق ، إلّا في مورد توارد الحالتين من الفسق و العداله حيث تنتقض الحاله السابقه فلا يجرى الاستصحاب .

هذا بيان مطلب (الكفايه) .

الإشكالات

لكنّ هنا إشكالات :

الأول : إنه لا- مقتضى لجريان هذا الأصل ، لما تقرّر من أنّ مجراه الحكم الشرعي أو الموضوع له ، وعليه ، فإن الموضوع في لسان الدليل هو « العالم » و هو الذي جاء الحكم بوجوب الإكرام عليه ، و أمّا أقسامه و أوصافه الطارئه عليه ، فلم يؤخذ منها شيء في لسان الدليل موضوعاً للحكم ، فليس « العالم الذي لم يتّصف بالفسق » هو الموضوع ، أو « المرأة التي لا تنتسب إلى قريش » ، بل الموضوع « المرأة » ، و هو محرز بالوجدان و لا شكّ فيه ليجرى فيه الاستصحاب .

الثاني : إنه إذا ورد المخصّص ، أثر في الظهور و الدلاله الاستعماليه ، و يكون

الموضوع فى الدليل مقيداً بالمخّصّص ، و أثر أيضاً بحسب الحجّيه فى الإراده الجديّه - إن كان منفصلاً - كما هو واضح ...
وعليه ، فإنّ الظهور ينقلب و يكون الموضوع مقيداً و معنوياً بالخاص ، فيتركّب الموضوع أو يتقيد - على الخلاف ، كما سيأتى -
و لا- يبقى مجرداً عن القيد ، بل يكون « العالم غير المتصف بالفسق » و « المرأه غير المنتسبه إلى قريش » هو الموضوع . و لا
أصل ينقح حاله .

و على الجملة ، فإنّ بيان (الكفايه) إنما يتم بناءً على عدم تلوّن العام بعنوان الخاص بعد التخصيص ، و هو خلاف التحقيق .

و قال الإيروانى معلّقاً على قول (الكفايه) : « لما كان غير معنويّ بعنوان خاص » :

يعنى : العنوان الخاصّ الوجودى المقابل لعنوان المخّصّص . و أمّا العنوان العدمى - و هو عدم عنوان المخصّص - فالباقي تحت
العام معنون به البته ، و قد صرّح به المصنّف بقوله : بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص ، « فإنّ قوله لم يكن ذلك
بعنوان الخاص هو بعينه عنوان للعام ، لكنّ تعبيره بقوله : « بل بكلّ عنوان » مسامحه ، لأنّه يوهّم دخل تمام العناوين الوجوديه
التي ليست بعنوان الخاص لكن على سبيل البديل ، و هو باطل قطعاً و خلاف المقصود جزماً ... فما فرّعه المصنّف على ما أصيّل
من جريان الأصل الموضوعى ... ليس على ما ينبغى ، فإنّ مجرد عدم تحقّق الانتساب الذى هو السلب الناقص لا أثر له بعد أن
صار عنوان العام بعد خروج الخاص المرأه التي ليست امرأه من قريش ، إذ ليست لهذا السلب الناقص فى المرأه المشكوكه
قرشيتها حاله سابقه متيقّنه ... (1) .

و حاصل كلامه : إن مراد (الكفايه) تعنون العام و تقيدّه بالعدم بعد إخراج

ص: ٢٨٨

العنوان الوجودى ، فالمرأه متّصفه بعدم القرشيّه بنحو ليس الناقصه ، وهذه لا حاله سابقه لها حتى تستصحب ، بل الموجود فى الأزل هو المرأه غير المنتسبه إلى قریش بنحو ليس التامه ، و استصحاب عدمها بنحو ليس التامه لإثبات عدمها بنحو ليس الناقصه لا يتم إلّا على الأصل المثبت .

لكنّ الأستاذ استظهر من كلام (الكفایه) غير هذا ، لأنه نفى تعنون العام بعد التخصيص ، بل جعل المخصّص مخرجاً فقط ، ثمّ أكّد ذلك بقوله : بل بكلّ عنوان ... فأفاد أنّ الموضوع هو « المرأه » فقط ... فقول الإيروانى بأنّ العنوان العدمى مفاد ليس الناقصه و الأصل مثبت ، إنما يتّم لو كان صاحب (الكفایه) يرى اتّصاف العام - بعد تخصيصه بعنوان وجودى - بعنوانٍ عدمى ، وهذا ما ينفيه كلامه .

الثالث : إنه لو سلّم جريان أصل العدم الأزلّى و القول بعدم الاتّصاف فى الزمان اللاحق ، فإنّه لا يرفع حكم الخاصّ عن الفرد ، لأننا إذا استصحبنا عدم فسقه أزلاً اندرج تحت العام ، و لكنّ ما المخرج له من تحت الخاص مع احتمال كونه فاسقاً و قد قال : لا تكرم الفساق ؟ و نفى حكم الخاصّ عنه بالأصل لا يتم إلّا بالأصل المثبت كما لا يخفى .

و قد أجاب المحقق الأصفهاني (1) بما حاصله : لقد دلّ العام على وجوب إكرام العالم ، و هو يدلّ بالالتزام على أنّ شيئاً من العناوين لا- ينافى « عنوان » العالم المجعول موضوعاً لوجوب الإكرام ، فهو واجب الإكرام سواء كان عدلاً أو لا ، غير متصفّ بالسفاهه أو لا ... و هكذا ... و إذا كان لا ينافى وجوب الإكرام فهو منافٍ لحرمة ، فكان الفرد خارجاً من تحت الخاصّ بالدلاله الالتزاميه لدليل العام ، الدالّ

ص: ٢٨٩

بالمطابقه على وجوب إكرام ما أخذ فيه موضوعاً و هو العالم .

قال الأستاذ :

و هذا جواب دقيق عن الشبهه بل هو خير جوابٍ عنها . إلا أنه إنما يتمُّ بناءً على مختاره من عدم تلّون العام على أثر التخصيص ، و أمّا بناءً على ما هو مقتضى البرهان من تقييد الموضوع أو تركّبه بعد التخصيص فلا يتم ، لكون الجزء مشكوكاً فيه ، فالإشكال باق .

الرابع : إشكال المعارضه ، ذكره المحقق المشكيني (١) ، لأنّ دليل الخاص قد دلّ بالمطابقه على حرمة إكرام الفاسق ، و بالالتزام على حرمة إكرام غير المتّصف بالعداله ، و بذلك يخرج من لم يتّصف بالعداله من تحت العام ، فلو استصحبنا عدم اتصافه بالفسق أزلاً حتى يندرج تحته ، عارضه استصحاب عدم اتّصافه بالعداله المقتضى لخروجه عنه ، و تساقطاً .

أجاب الأستاذ :

إنّ الأصل في الإشكال هو استلزام الفسق لعدم الاتصاف بالعداله ، و أنّ من ليس متّصفاً بها يحرم إكرامه ، فإن قلنا ببقاء المدلول الالزامى بعد سقوط المطابقي ، كان الإشكال وارداً ، و أمّا على القول بتبعيته له في الثبوت و السقوط ، فإنّ عدم الاتصاف بالعدل الذي يلزم الفسق مخرج من تحت العام ، و مفروض الكلام أن جريان الأصل يفيد عدم العداله ، أمّا بالنسبه إلى الفسق فلا أصل و لا وجدان ، فأين المعارضه ؟

لكن لا يخفى أنّ الجواب مبني على كالجواب عن الإشكال السابق .

ص : ٢٩٠

إذن ، لا بدّ من سلوك طريقٍ آخر لتقرير استصحاب العدم الأزلي و هو يتمُّ بذكر امور :

الأمر الأول

من الواضح أنّ كلّ حادث - سواء كان حكماً أو موضوعاً لحكم - مسبوق بالعدم ، غير أنّ للحكم عدمين ، عدم قبل الشرع و عدم بعده ، فحرمه شرب الخمر حكم مجعول من قبل الشارع و له وجودان أحدهما قبل وجود الخمر ، و الآخر بعد وجوده ، و كلاهما مسبوق بالعدم ، و من هنا يمكن للخروج عن عهده التكليف التمسك بالبراءة و التمسك باستصحاب عدم الحكم أيضاً . أمّا الموضوع فليس له إلّا عدم واحد .

و لا كلام في جريان استصحاب العدم الأزلي في الحكم .

و مورد البحث في جريانه في الموضوع .

و الموضوع :

تارة : هو عنوان ذاتي ، و هو عبارته عن العنوان المنتزع من الصوره الجوهرية ، كعنوان الكلب المنتزع من نوع الكلب ، و كعنوان الزيدية المنتزع من الشخص .

و تارة : هو عنوان مفارق غير ذاتي . و هذا على قسمين :

(الأول) العنوان المفارق للذات الملازم لها ، مثل قرشيه المرأة ، فإنّها عنوان غير منتزع من ذات المرأة ، بل ينتزع من الخارج إلّا أنه ملازم للذات و لا ينفك عنها .

(و الثاني) العنوان المفارق للذات غير الملازم لها ، و هو العنوان العرضي

كالفسق مثلاً ، فقد تكون الحاله السابقه معلومه من حيث الفسق و العداله و اخرى مجهوله .

ثم إن العنوان المفارق الملازم للذات ، تارةً : يكون من لوازم وجودها ، و اخرى : من لوازم ماهيه . و هذا مورد تفصيل المحقق العراقي و الحكيم تبعاً له فى المستمسك ، كما سيأتى .

هذا ، و للبحث عن جريان استصحاب العدم الأزلى فى العناوين الذاتيه موارد و له آثار مهمه

و المقصود من هذه المقدمه ، جريان البحث فى جميع الأقسام المذكوره للموضوع ، و إنما يخرج من البحث صورته توارده الحالتين لانقطاع الحاله السابقه .

الأمر الثانى

إن لأهل الفن ، كالشيخ و الميرزا و الأصفهانى و غيرهم ، مصطلحات لها دخل فى البحث فى المقام ، فيلزم فهمها فنقول :

لقد قسموا الوجود إلى قسمين هما : الوجود فى نفسه ، و المراد منه الوجود المضاف إلى ماهيته ، سواء كانت جوهرًا أو عرضاً ، كوجود الإنسان ، و العلم .

و الوجود لا- فى نفسه ، و المراد منه الوجود غير المضاف إلى ماهيته بل يوجد فى وجود آخر ، لا- بمعنى كونه من شئونه و أوصافه بل إنه مضمحلٌ فيه ، كقولنا بوجود الربط بين الموضوع و المحمول ، فلما نقول : زيد قائم ، فإنّ هناك وجوداً يكون رابطاً بين زيد و قائم و هو وجود غير وجودهما ، يدلّ على وجوده الارتباط الموجود بينهما ، و هو غير الارتباط الموجود فى عمرو قائم و زيد جالس ، و لذا نقول بأنّ المعنى الحرفى جزئى حقيقى .

فالوجود الرابط وجود لا فى نفسه بل بين الموضوع و المحمول ، بخلاف

بياض الجدار ، فإنه وجود في نفسه غير أنه قائم بالجدار .

فظهر : إن الوجود الرابط يكون بين الوصف و الموصوف فقط ، و هذا مفاد كان الناقصه ، أى مفاد ثبوت الأوصاف و الأعراض للموضوعات ، كقولنا : كان زيد قائماً ، فى مقابل مفاد كان التامه ، أى ثبوت الوجود للماهيه مثل : كان زيد .

ثم إنَّ الهَيْئَه البسيطه مثل : هل زيد موجود ؟ مفاد كان التامه ، و فى مقابلها الهَيْئَه المركبه مثل : هل زيد عالم ؟ مفاد كان الناقصه .

و من هنا علم : أن الوجود الرّابط لا يكون فى مفاد كان التامه و الهَيْئَه البسيطه ، فلا يقال : زيد هست است ، بل يقال : هست . لأنه يستحيل الربط بين الشىء و نفسه ... هذا أولاً . و ثانياً : تارةً نقول : ثبوت البياض . و اخرى نقول : ثبوت البياض للجدار . و إذا كان الوجود عين الثبوت فلا معنى لأنْ يثبت لشيء .

و أمّا فى مثل : ليس زيدٌ ، و زيد معدوم و أمثالهما ، فلا وجود رابط ، لأنه - كما تقدم - ربط بين شيئين ، و العدم ليس شيئاً حيث يربط بشيء . هذا أولاً . و ثانياً :

الوجود الرابط ثبوت شىء لشيء ، و العدم لا ثبوت له .

و أيضاً : ليس الوجود الرابط فى مفاد ليس الناقصه مثل : ليس زيد بعالم ، لأنه سلب الشىء عن الشىء ، فلا يكون فى القضايا السالبه ربط السلب و لا ربط هو سلب ، بل مفادها سلب الربط ، فلا معنى لمجىء الوجود الرابط . و أمّا فى مثل :

ليس زيد بموجودٍ ، فإن المسلوب هو الوحده بين الموضوع و المحمول لا الربط ، لما تقدّم من عدم الربط بين الشىء و نفسه .

و تلخّص : إن الوجود الرابط يكون فى مفاد كان الناقصه فقط ، و هذا الوجود عين الربط ، و هو متقوم بوجود الطرفين ، و هو غير موجود فى مفاد كان التامه . و فى ليس التامه ليس إلّا النفى للربط .

الوجود الذى فى نفسه و يمكن حملة على ماهيته ، ينقسم إلى قسمين :

الأول : وجود فى نفسه و لنفسه ، و هو وجود الجوهر ، و للماهية التى يحمل عليها وجود كذلك .

و الثانى : وجود فى نفسه و لغيره ، و هو وجود العرض ، كوجود العلم لزيد و وجود البياض للجدار .

ثم إنَّ وجود الجوهر كزيد رافع لعدمه ، أمّا وجود العلم له ، فإنه رافع لعدم العلم . و أيضاً هو شأن من شئون زيد و طور من أطواره و كمالاً له ... فكان لوجود الجوهر حيثيه واحده ، و لوجود العرض حيثيتان ... فهو وجود للغير فيكون وجوداً نعتياً و تعلقياً ، و لذا قالوا بتعريفه : إنه ماهية إذا وجدت فى الخارج وجدت فى موضوع ، فى مقابل الجوهر إذ قالوا : يوجد لا فى موضوع .

و محلّ الحاجة من هذا البيان هو : إن رفع العرض يكون تارةً بسلب الوجود عنه بالنحو المحمولى ، و اخرى بسلبه بنحو الوجود النعتى . و بعبارة اخرى : إنه يمكن رفع العرض بسلب الحيث التعلقى و الإضافى ، و يمكن رفعه بسلب الحيث المحمولى بأن يقال : العلم ليس ، و هذا معنى قولهم : وجود العرض و وضعه يكون بالوجود النعتى و كونه لموضوع كوجود العلم لزيد ، و رفعه يكون برفع الوجود النعتى كسلب العلم عن زيد ، أو المحمولى كسلب العلم و نفيه ، و هذا مذهب القائلين باستصحاب العدم الأزلى . و المنكرون يقولون : رفعه ليس إلّا برفع الوجود النعتى ، مثلاً :

القرشيه وصف موجود للمرأة ، و هو متأخر فى الوجود عن وجودها ، لأنه وصف لها و طور من أطوارها ، لكنّ عدم القرشيه ليس كذلك ، بل قد يكون معها

وقد لا- يكون ، فإذا اريد رفع القرشيه أمكن بأن نقول : المرأه غير القرشيه ، فكان عدم القرشيه وصفاً وطوراً لها . و المنكر للاستصحاب يقول : بأن الرفع لا- يكون إلّما هكذا ، و إنّ عدم القرشيه متأخر عن المرأه لكونه وصفاً لها . لكنّ المثبت للاستصحاب يقول : بإمكان الرفع أيضاً بأن نقول : المرأه غير المتّصفه بالقرشيه .

فهناك مرأه و عدم الاتصاف ، فيرفع الاتصاف و الانتساب إلى قريش كرفع الوجود المتحقّق لماهيه العلم و هو الحثيه الاولى للعرض كما تقدّم .

الأمر الرابع

إنّ القضية إمّا موجب معدوله المحمول كالمرأه غير القرشيه ، و إمّا موجب سالبه المحمول كالمرأه التي ليست بقرشيه ، و إمّا سالبه محصّله مثل : لم تكن المرأه بقرشيه . وعليه ، فإنّ الحث العدمي تارة يكون وصفاً للموضوع و اخرى لا يكون كذلك .

و بعبارة اخرى : تارة : يربط السلب إلى الموضوع ، و اخرى : يسلب الربط عنه ، فإنّ كان من قبيل الأوّل فالقضية موجب ، تقول : المرأه غير القرشيه ، و إنّ كان من قبيل الثاني فلا سلب مرتبط بالموضوع بل ربطاً يسلب ، فالقضية سالبه محصّله ، إنّ لم تكن المرأه قرشيه

و إذا كان عدم القرشيه وصفاً للموضوع كما في الأول ، لم يستصحب هذا العدم قبل وجود الموضوع ، لفرض كونه متأخراً عنه تأخر الصفه عن الموضوع ، إلّا على القول بالأصل المثبت ، لأن عدم الوصف قبل الموضوع يغيّر عدمه بعده .

أمّا في الثاني ، حيث تسلب القرشيه عن الموضوع و لا يكون عدمها وصفاً له بل هو مسلوب عنها ، فالاستصحاب جارٍ ، لأنّ المرأه لم تكن قرشيه أزلماً و هي الآن كذلك ، كما لو شكّ في شرطٍ أنه مخالف للكتاب و السنّه أو لا ؟ و قد تقدّم أنه

تارةً : نسلب النسبه كما فى زيد ليس بقائم ، و اخرى : ننفى الربط كما فى : زيد ليس فى الدار ، و فى كليهما الرفع ، لكن فى الأول رفع للنسبه و فى الثانى رفع للربط ، و قد عرفت أن النسبه عبارته عن الاتحاد بين الموضوع و المحمول و هى موجوده فى جميع القضايا ، بخلاف الربط فليس فى جميعها و هو مفاد حرف الجر . و أمّا فى مفاد كان التامه مثل زيد موجود ، فقد قالوا بوجود النسبه فى عالم التحليل العقلى ، إذ لا نسبه بين الشئ و نفسه كما تقدم .

فالقضايا التى هى مفاد كان الناقصه يوجد فيها الربط ، فزيد عالم معناه : زيد له العلم ، و أمّا السلب ، فليس إلّا العدم ، و هو لا حكم له ، فلما نقول : زيد ليس بموجود ، نرفع الاتحاد بين زيد و الوجود ، لكن فى زيد ليس عالماً ، نرفع الارتباط بينهما ، و رفع الوصف عن الموضوع لا- يفيد وضع وصف آخر فيه ، فرفع القرشيّه عن المرأه لا- يفيد اتّصافها بعدم القرشيّه بل هو رفع للقرشيّه عنها .

ففى « المرأه ترى الحمره إلى خمسين إلّا القرشيّه » عام و خاصّ ، فإنّ كان الخاصّ - و هو « إلّا القرشيّه » - يفيض وصفاً عدمياً على موضوع العام أى المرأه ، فيكون المعنى : « المرأه الموصوفه بعدم القرشيّه ترى الحمره إلى خمسين » فلا- يجرى الاستصحاب ، لكون الوصف متأخراً عن الموضوع ، إلّا على القول بالأصل المثبت . و إن كان الخاصّ رافعاً للقرشيّه و سالبها عن المرأه ، فذلك يكون على نحوين : أحدهما : المرأه غير القرشيّه ، و الآخر : مورد عدم وجود المرأه من الأصل ... و على كلا النحوين ترتفع القرشيّه ، و هذا معنى قولهم : السالبه المحصّله ذات فردين : السالبه بانتفاء المحمول و السالبه بانتفاء الموضوع ...

و على كلا الحالين ، لا مانع من الاستصحاب ، إذ المرأه لم تكن و لم تكن معها القرشيّه ، فهل وجدت القرشيّه بوجودها أو لا ؟ الأصل هو العدم .

إن تخصيص العام بعنوانٍ وجودي وإخراجه من تحته؛ يسقطه عن السعه و الشمول كما هو واضح ، و لكن تارةً يوجب صيروره العام مركباً و اخرى مقيداً موصوفاً ، و نتيجة ذلك ، أنه إن كان من قبيل الثاني لم يجر الاستصحاب إلا على الأصل المثبت ، لكون الوصف متأخراً عن الموضوع . أمّا على الأول فيجرى ، إذ يحرز أحد الجزئين بالأصل مع كون الآخر محرزاً بالوجدان .

فظهر أنّ استصحاب عدم القرشيه يجرى على تقدير القيديه و لا يجرى على تقدير الوصفيه .

إذا عرفت المقدمات

يتبين تماميه الاستصحاب :

فبمقتضى المقدمه الثانيه - و هي أن الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء و هو فرع وجود الشيء من قبل ، و فى رفع الثبوت لا حاجه إلى وجود الشيء - يمكن استصحاب عدم قرشيه المرأه بنحو عدم الوجود الرابط . فالمرأه القرشيه لها ارتباط بقريش ، و نحن نرفع هذا الارتباط و الانتساب بقولنا : لم يكن قبل وجود المرأه قرشيه ، و الآن و بعد وجودها نستصحب ذاك العدم بنحو سلب الربط ، و ليس رفع الوجود الرابط فى رتبه متأخره عن الشيء كما لا يخفى .

و بمقتضى الثالثه : إن قرشيه المرأه فى مرتبه متأخره عن المرأه ، لكن عدم قرشيتها ليس كذلك ، لأن عدم العرض ليس عدماً لغيره . وعليه : فإنّ القرشيه بحاجه إلى وجود المرأه ، أمّا عدمها فلا . و المفروض أن عدم القرشيه ليس وصفاً للمرأه .

و بمقتضى الرابعه : فإنه بعد التخصيص ، سواء كان الموضوع من السالبه

المحصّله بانتفاء المحمول ، أو كان بنحو المقسم الجامع بين القسمين ، الموضوع قابلٌ للجعل الوجودى .

و بمقتضى الخامسة : إنّ أثر الإخراج و التخصيص هو التركيب و التقييد ، و ليس التوصيف ، و إذا كان كذلك جرى الاستصحاب لإحراز الجزء الثانى العدمى و هو عدم القرشيه ، بعد إحراز الوجودى بالوجدان و هو المرأه .

المقام الثانى (فى المانع)

إشاره

و قد استدلل المانعون بوجوه لا بدّ من إيرادها و النظر فيها :

الوجه الأول :

صحيح أنّ عدم العرض ليس وصفاً للموضوع ، لأنّ وجوده يحتاج إلى الموضوع ، و أمّا عدمه فغير محتاج إليه ، و لكنّ هناك خصوصيه تقتضى أنّ يكون وصفاً ، و توضيح ذلك :

إنّ للشئ انقساماً بالنظر إلى أحواله و أوصافه ، و انقساماً آخر بالنظر إلى مقارناته ، فنسبه الجدار إلى البياض من قبيل الأول ، و نسبه إلى وجود زيد و عدم وجوده من قبيل الثانى ... و النسبه بين الشئ و مقارناته فى رتبه متأخره عنها بينه و أوصافه ، لأن الوصف من شئون الشئ فهو يلحظ معه ، كالحاظ العلم مع لحاظ زيد ، و أمّا مقارنات الشئ فليست من شئونه كما لا يخفى .

وعليه ، فإنّ القرشيه لما كانت من أوصاف المرأه ، فإن انقسامها إلى وجود القرشيه و عدم وجودها فيها بنحو الوصفيه مقدّم رتبه على انقسامها إليهما بنحو المقارنه ، فالمرأه بالنسبه إلى غير القرشيه بنحو التوصيف متقدّم رتبه على المرأه بالنسبه إليها بنحو المقارنه ... فإذا أخرج المولى القرشيه من تحت عموم المرأه لم تبق المرأه مهمله بالنسبه إلى عدم القرشيه و لا هى مطلقه ، أمّا عدم الإطلاق

ص: ٢٩٨

فواضح . و أمّا عدم الإهمال ، فلأن الحكيم الملتفت إلى انقسامات موضوع حكمه ليس بمهملي لها ، فيكون « المرأة » و هي موضوع الحكم في العام مقيدة بعدم القرشيّه ، و قد تقدّم أنّ هذا التقيّد بنحو الوصف مقدّم على عدمها بنحو المقارنه .

و إذا كانت المرأة مقيدة بعدم القرشيّه بنحو الوصف ، فلا فائده لاستصحاب العدم الأزلي في عدم القرشيّه بنحو المقارنه . هذا ثبوتاً . و أمّا إثباتاً ، فإنّ أخذ الأحوال بنحو المقارنات يحتاج إلى مؤونه زائده ، و مقتضى التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات هو أخذها بنحو الأوصاف .

□
و هذا ما أفاده الميرزا رحمه الله (١) .

و ما أفاده المحقق الأصفهاني في الجواب - من قبول تقدّم الانقسام بنحو الأوصاف على الانقسام بنحو المقارنات ، لكنّ المتبع هو الدليل و كيفية الأخذ في لسانه - غير رافع للشبهه بعد تقربنا لها بما عرفت ، من أنّه لا مناص من أخذ الدليل للخصوصيّة بنحو الوصف ، لأنّ تقسيم المرأة بنحو الوصف مقدّم كما اعترف ، فإذا لحظ المرأة و هو ليس بمهملي و لا مطلق بل مقيد ، فلا محاله يكون قد أخذ عدم القرشيّه معها بنحو القيد ، و لا يبقى مجال لأنّ يأخذه بنحو المقارن في المرتبه المتأخره مرّة اخرى .

فالحق أنّ الشبهه من حيث الكبرى تامه وارده .

لكنّ الجواب هو من حيث الصغرى ، لأننا قد ذكرنا أنه و إنّ كانت القرشيّه وصفاً كما هو واضح ، لكنّ عدم القرشيّه ليس وصفاً بل هو مقارن . فالشبهه مندفعه من هذه الجبهه .

ص: ٢٩٩

الوجه الثاني :

إن كل وصف متأخر وجوداً عن الموصوف ، لكون الموصوف في مرتبه العله للوصف و الوصف قائم به قيام العرض بالمعروض . هذا من جهه . و من جهه اخرى : فإن عدم الوصف و وجوده في مرتبه واحده لأنهما متناقضان ، و كل متناقضين ففي مرتبه واحده .

و النتيجة : إن استصحاب عدم العرض و الوصف قبل وجود الموضوع لما بعده أصل مثبت .

و الجواب

أما المقدمه الأولى ، فلا كلام فيها ، كما هو واضح .

إنما الكلام في المقدمه الثانيه :

أمّا من حيث المبنى ، فيانكار لزوم كون النقيضين في مرتبه واحده ، لأن نقيض الشيء في كل وعاء رفعه في ذلك الوعاء ، و هذه حقيقه التناقض ، و ليس هو عدم الشيء في المرتبه ، إذ لا- ضروره لأن يكون الرفع في المرتبه بل المرتبه قيد المرفوع و المعدوم ، فهو ما يكون في المرتبه لا الرفع ، وعليه ، فإن نقيض القرشيّه في المرتبه بعد وجود المرأه هو رفع القرشيّه ، و ليس هذا الرفع في المرتبه المتأخره عن وجودها .

هذا هو الجواب الأول ، لكنّه مبني ، و تفصيل ذلك في بحث الترتب .

و أمّا من حيث البناء بعد تسليم ضروره وحده الرتبه بين النقيضين ، فيجاب عمّا ذكر : بأن الاختلاف في المرتبه يجتمع مع التقدّم في الزمان ، و ذلك لأنّه - قبل أن توجد العله في الزمان - كان الزمان ظرفاً لعدم العله و المعلول معاً ، مع أنّ عدم المعلول متأخر رتبه عن وجود العله ، فلا تلازم بين الاختلاف الرتبي و الزماني ، بل المتأخر رتبه قد يتقدّم زماناً .

ص: ٣٠٠

و على الجملة : فإنَّ أساس مبنى تأخّر عدم العرض رتبته عن وجود المعروض هو : إن وجود العرض و عدمه فى مرتبه واحده ، و وجود المعروض كالعلة بالنسبه إلى وجود العرض لتخلل الفاء بينهما ، فيلزم أن يكون وجود العرض و عدمه متأخراً عن وجود المعروض ، و لكنّ هذا كله لا يمنع من التقدّم زماناً ، فإنّ ظرف عدم النار هو نفس ظرف عدم الحرارة أيضاً ، مع أن بين النار و الحرارة اختلافاً فى المرتبه ، للعليه و المعلوليه كما هو واضح .

وعليه ، فإنّ عدم القرشيّه متقدّم زماناً على المرأه و القرشيّه - و إنّ كانت القرشيّه و عدمها فى رتبته متأخره عن المرأه - فيستصحب ذاك العدم المتقدّم زماناً إلى الزمان المتأخّر عن وجودها ، و ليس بالأصل المثبت .

و هذا هو الحقيق فى الجواب على فرض تسليم المبنى .

الوجه الثالث :

إن استصحب العدم الأزلى لا عرفيه له ، و أدله الاستصحاب منصرفه عنه ، لأنّ المفروض تردّد المرأه الموجوده بين القرشيّه و عدمها ، فيستصحب حالتها السابقه لإفاده عدم القرشيّه . لكنّ هذه المرأه لا « هذيّه » لها قبل وجودها ، فكيف يجرى فى حالها استصحاب العدم ؟ قاله جماعه منهم السيد البروجردى (١) .

تحقيق المطلب :

إنّ الانصراف لا بدّ له من منشأ ، و المنشأ إمّا ندره وجود بعض حصص الماهيه ، كأنّ يقال بانصراف جثنى بماء عن ماء زمزم فى مدينه قم ، و إمّا كثره استعمال اللفظ فى احدى الحصص دون الاخرى ، و إمّا التشكيك فى صدق المفهوم عرفاً ، كانصراف الحيوان عن الإنسان ، فإن صدقه عليه خفى ، و كانصراف

ص: ٣٠١

١-١) نهايه الاصول : ٣٠٢ .

ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان .

و المرأه إن لم يكن لها قبل الوجود « هاذيه » فليس هناك قضيه متيقنه بل هي مشكوكه من أول الأمر ، وعليه ، فلا موضوع عقلاً للاستصحاب ، لا أن أدله الاستصحاب كصحيحه زواره (1) منصرفه ، إذ الانصراف إنما يكون حيث يوجد الموضوع و الصدق العرفي .

وعليه ، فإن الاستدلال على بطلان الاستصحاب في هذا الوجه مختلف ، فتارة الدليل على المنع هو الحكم العقلي من جهة عدم الموضوع . و اخرى هو الانصراف من جهة عدم شمول أدله الاستصحاب لمثل المرأه هذه .

ولذا نقول : إنه إن كان وجه المنع هو : عدم الموضوع و انتفاء القضيه المتيقنه من جهة أنه لا ماهيه للمرأه قبل وجودها ، لكون الماهيه منتزعه من الوجود ، فلا هذيه للمرأه المعينه قبل وجودها ، فكيف يجرى الاستصحاب ؟

فالجواب : إنا نريد بعد وجود المرأه إثبات المرأه بلا قرشيه ، فنقول :

هذه المرأه المعينه مسبوقة بالعدم ذاتاً و صفهً ، و قد انتقض ذاك العدم بالنسبه إلى نفس المرأه إذ وجدت ، فهل عدم قرشيتها قد انتقض إلى القرشيه أو لا ؟ هذا مشكوك فيه ، و يستصحب اليقين السابق .

و إن كان وجه المنع هو : عدم العرفيه لهذا الاستصحاب فتكون أدلته منصرفه عنه .

فنقول : لا-وجه لهذا الانصراف ، لأن المرجع في تطبيق مفاهيم الألفاظ هو حكم العقل ، و أميا العرف فنرجع إليه في أصل المفهوم ، فلما قال الشارع : لا تنقض اليقين بالشك ، احتجنا إلى قضيه متيقنه سابقه و قضيه مشكوكه لاحقه ، مع اتحاد

ص: ٣٠٢

١-١) وسائل الشيعه ١ / ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ١ .

الموضوع فى القضيتين ، و الفقيه يطبق النص على مورده حسب الأدلة العقلية ، و هو لا يتوقف فى التمسك بهذا النص فى مورد
العدم الأزلى ، فليس المرجع فيه هو العرف حتى يقال بعدم عرفته هذا الاستصحاب .

على أنه قد تقرّر فى محله : أن المنشأ للانصراف هو التشكيك فى الصدق ، و هذا الملاك بالنسبة إلى العدم الأزلى غير موجود
، فلو كان تشكيك فى الصدق لزم عدم القول بالاستصحاب فى الأحكام الشرعية ، و الحال أن المشهور يتمسكون عند الشك
فى الحكم باستصحاب عدم الجعل كما يتمسكون بالبراءة ... و على أساس استصحاب العدم الأزلى ذهب بعضهم - كالسيد
الخنوي - إلى عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية إذ قال بأنّ عدم الجعل معارض باستصحاب بقاء المجعول ...
و تلخص اندفاع هذا الوجه حللاً و نقضاً .

الوجه الرابع :

إنّ العدم فى الأزلى غير العدم بعد الوجود ... و من أجل هذه المغايرة يكون استصحاب العدم الأزلى من الأصل المثبت ... مثلاً :
عدم البياض على الجدار الذى كان قبل وجود الجدار يغير عدمه بعد وجود الجدار ... لأنّ العدم الأول كان مستنداً إلى عدم
الموضوع ، و إذ لا موضوع فلا عرض ، بخلاف العدم الثانى ، فإنّ الموضوع - و هو الجدار - موجود و ليس بأبيض .

و بعبارة اخرى : لا يعقل بقاء المعلول مع تغيير العلة ، فإنّ علة العدم قبل وجود الموضوع شىء ، و علته بعد وجود الموضوع شىء
آخر ، و إذا تعددت العلة و تغيرت ، فالمعلول كذلك ، فكان المتيقن السابق غير المشكوك فيه لاحقاً ...

فلا يجرى الاستصحاب ، و هذا التقريب أقوى من تقريب المثبتين .

ص: ٣٠٣

و الجواب :

هو : أنه لا- معنى لأن يكون عدم العلة علة لعدم المعلول ، فلو قيل هكذا فهو مسامحة في التعبير ، بل الحقيقة : أن منشأ عدم المعلول هو عدم العلة لوجوده ، فالشيء لا يوجد لعدم الموجد له لا لأنّ لعدمه علة ، فإسناد العلية إلى عدم مسامحة .

هذا حلّ المطلب و به يندفع الإشكال .

و لو تنزّلنا و سلّمنا التغيرات بين العدمين - السابق و اللاحق لوجود الموضوع - فإنّ هذه المغايرة العقلية لا تضمرّ بالتمسك بأدله الاستصحاب ، لأن المرجع في وحده الموضوع في القضيتين في باب الاستصحاب هو نظر العرف لا الدقة العقلية ، و العرف لا يرى التغيرات بين عدم البياض قبل وجود الجدار و بعد وجوده .

و على الجملة ، فقد علم ممّا تقدّم : أنّ استصحاب العدم الأزلي أساسه هو التركيب في الموضوع ، فهو - بعد التخصيص - المرأه بانضمام عدم القرشيّه ، و الشرط بانضمام عدم المخالفه للكتاب و السنّه ، و العالم بانضمام عدم الفسق ...

و هكذا ... و في الزمان اللاحق ، لما يشك في الموضوع بقاءً ، يكون أحد الجزئين ثابتاً بالوجدان و هو وجود المرأه ، أمّا الآخر فمشكوك في بقاءه ، فيجرى الاستصحاب فيه ... و سيأتي بقيه الكلام في تطبيق البحث على مسأله الكرّ .

الوجه الخامس :

إنّ استصحاب العدم الأزلي في بعض الحالات مثبت كما تقدّم . و هو في بعض الحالات محال و إنّ لم يكن بأصل مثبت ... أمّا كونه أصلاً مثبتاً ، فحيث يؤخذ عدم القرشيّه في طرف الموضوع بنحو العدول في المحمول ، بأن يكون الموضوع « المرأه غير القرشيّه » ، أو بنحو السالبة بانتفاء المحمول بأن يكون

ص: ٣٠٤

« المرأة التي ليس بقرشيته ». ففي هاتين الحالتين يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً ...

كما تقدم .

لكنّ هناك حالةً ثالثةٌ وهي : أن تكون القضية بعد إخراج القرشيته بالتخصيص بنحو السالبة المحصّلة بأن يقال : « المرأة إذا لم تكن بقرشيته » ، فإنّ هذا الفرض محال ، لأنّ السالبة المحصّلة وإن كانت صادقةً حتى مع عدم الموضوع فلا يكون أصلاً مثبتاً ، لكنّ لازم صدقها كذلك هو كون المعدوم محكوماً بحكم وجودي ، وهذا محال

و الحاصل : إنّ للقائلين بجريان استصحاب العدم الأزلي أن يأخذوا القضية بنحو السالبة المحصّلة ، فراراً من الوقوع في الأصل المثبت ، لكنهم يقعون في إشكالٍ آخر ، وهو لزوم الحكم على المعدوم بحكم وجودي وهو محال ، لأنّ « المرأة إذا لم تكن بقرشيته » يجتمع مع وجود المرأة و عدم وجودها - فليس الأصل مثبتاً - لكنّ حمل « ترى الدم » على هذه المرأة ، معناه جواز حمل الحكم الوجودي على المرأة المعدومه وهذا محال .

و الجواب

و قد أجاب الأستاذ عن هذا الإشكال المتعلّق بعلم المعقول بالنقض و الحلّ .

أمّا نقضاً ، فقد ذكر وجود قضايا شرعيته و عقليته بنحو السلب المحصّل و المحمول أمر وجودي ، ففي القرآن الكريم في حكم من لم يجد الهدى : « فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ » (١) حيث أن الموضوع عدم وجدان الهدى بنحو السلب المحصّل و الحكم « فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ » أمر وجودي . و في القضايا العقليه تقول :

ص: ٣٠٥

إذا لم تكن الشمس طالعةً تكون تحت الافق ، فهذا سلب محصّل - مثل إذا لم تكن المرأه قرشيه - وقد حمل عليه حكم وجودى و هو « تكون تحت الافق » .

و أما حلًا ، فقد قسّموا القضية إلى المعدوله و المحصّله ، و المحصّله تأتي موجبه و سالبه ، و إنما سمّيت محصّله لأن الموضوع و المحمول فيها فعليّان محصّلان ، إلّا أنه قد ورد السلب فى القضية على الربط (1) . فإن كان العدم جزءاً للموضوع كقولهم « اللامتناهى معقول » أو للمحمول مثل « الحوادث غير متناهيه » أو لكليهما مثل « غير المتناهى غير موهوم » سمّيت القضية معدوله ، فتاره معدوله الموضوع كالأول ، و اخرى معدوله المحمول كالثانى ، و ثالثه معدوله الطرفين كالثالث ، و هى قضايا موجبه قد حمل فيها شىء على شىء ، و لذا يعتبر فيها الثبوت إما ذهنياً و إما خارجاً .

أمّا فى السّالبه ، فليس المعّير هو السلب عن الموضوع الموجود أو المعدوم ، بل هو قابليه صدق القضية فى مورد وجود الموضوع و مورد عدم وجوده ، فلذا قالوا بصدق القضية السّالبه المحصّله مع وجوده و مع عدمه ، لا أنّه يعتبر فى صدقها وجوده أو عدمه .

و على الجملة ، فإنّ تقييد موضوع القضية المشتمله على حكم وجودى بعدم الوصف بنحو السّالبه المحصّله ، لا ينافى وجود الموضوع ، و لا يلزم ثبوت ذلك الحكم فى حال عدم الموضوع حتى يشكل بلزوم حمل الوجودى على العدمى ، لأنه لا مُلزم به ، بل ما قام عليه البرهان هو عدم اشتراط وجود الموضوع فى السّالبه المحصّله ، أمّا أن يكون لعدم الموضوع موضوعيه فى وجود الحكم ،

ص: ٣٠٤

١ - ١) قال الأستاذ : هذا رأى الخواجه و غيره ، و عندنا أن السلب يرد على المحمول و لازم ذلك سلب الربط لا أنه يرد على الربط .

فلا برهان عليه . فالإشكال مندفع .

و إلى هنا انتهى الكلام على أدلته استصحاب عدم الأزلى ، و ظهر أنّ القول بجريانه هو الحق .

تطبيق البحث على مسألة الشك في كرية الماء

و إنّ من جملة المسائل المتفرّعة على بحث استصحاب عدم الأزلى مسألة ما لو شك في كرية ماءٍ من جهة الشك في صدق عنوان الكرّ عليه ، بعد تحديد الكرّ بكذا عددٍ من الأشبار ، فهل هذا الماء كرّ أو لا ؟ فلو لاقى نجساً ينفعل أو لا ؟ قولان .

ذهب الشيخ إلى الانفعال (1) ، و صاحب (الجواهر) إلى عدم الانفعال (2) و تبعه صاحب (العروة) (3) ، بخلاف مسألة ما لو شك في أنّ لهذا الماء مادّة أو لا ؟ فقال هناك بالانفعال ... و من المحشين - كالسيد الشاهرودي - من قال بالطّهارة في كليهما ، و منهم : قال بالنجاسة في كليهما و هو المختار عند الأستاذ . و قد استدّل لهذا القول بوجوه :

الأول : قاعده المقتضى و المانع . فالماء المشكوك الكرية بنحو الشبهه المصادقيه مع عدم العلم بالحاله السابقه نجس ، من حيث أنّ الملاقاه مع النجس تقتضى النجاسه و أمّا المانع و هو الكرية فمشكوك فيها ... فالماء محكوم بالنجاسه .

و هذا مبنى الشيخ هادى الطهرانى و تلامذته .

إلّا أنّ الإشكال في تماميه أصل القاعده المذكوره كما ذكر الشيخ و غيره .

الثانى : التمسك بعموم العام في الشبهه المصادقيه ، لأن مقتضى العمومات

ص: ٣٠٧

١-١ (١) كتاب الطّهارة ١ / ١٥٩ .

٢-٢ (٢) جواهر الكلام ١ / ١٧١ .

٣-٣ (٣) العروة الوثقى ، أحكام المياه، فصل: الزاكد بلا مادّة ، المسألة ٧ .

تنجس الماء بالملاقاه ، و القدر الخارج هو الكثر ، فمتى شك في كرىه الماء تمسك بعموم العام و حكم بنجاسه الماء بالملاقاه .

و هذا الوجه يبتنى على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه .

الثالث : الأخذ بقاعده أسسها الميرزا هي : كلما ثبت حكم إلزامى لموضوع ثم ورد عليه المخصي ص ، فلا بد من العمل بالحكم الإلزامى حتى يحرز المخصي ص . مثلاً : يحرم التصرف في مال الغير ، و هذا حكم إلزامى ، إلا أنه خصص بمورد رضا المالك ، لكن لا يجوز التصرف إلا بعد إحراز الرضا . و كذلك ما نحن فيه ، فإنه يجب الاجتناب إلزاماً عن الماء إذا لاقى النجس إلا إذا كان كراً ، فإن الحكم بوجود الاجتناب محكم إلا إذا احرز كرىه الماء .

قال الأستاذ : و قد بُحث في محلّه عن هذه القاعده و ظهر عدم تماميتها .

الرابع : استصحاب عدم وجود الكثر في هذا الحوض مثلاً ، تعرّض له الشيخ في (كتاب الطهاره) و لا يأخذ به ، لكونه أصلاً مثبتاً ، لأن لازم عدم وجود الكثر في هذا الحوض عقلاً عدم كرىه هذا الماء .

الخامس : استصحاب العدم الأزلى لكرىه هذا الماء ، فإنه لما لم يكن كراً ، و بعد الوجود نشك في كرىته ، فنستصحب عدمها .

و هذا هو الوجه العمده في الفتوى بنجاسه الماء المشكوك الكرىه .

الإشكال عليه

و قد اشكل عليه أولاً- بعدم الفرق بين هذا الوجه و الوجه السابق ، فكما كان ذاك أصلاً مثبتاً كذلك هذا الوجه ، لأن استصحاب العدم المحمول للكرىه بالنسبه إلى وصف الكرىه أصل مثبت .

بأن الوجه الرابع متقوم بالشك في وجود الموضوع ، و هذا الخامس أساسه الشك في وصف الموجود ، فهناك كان الشك في وجود الكرّ ، فكان استصحاب عدم وجوده بالنسبة إلى عدم وصف الكرّيه أصلاً مثبتاً . أمّا هنا ، فإنّ المستصحب عدم كرّيه الماء الموجود في الحوض ، فليس بأصل مثبت . نعم ، ذهب السيّد الحكيم إلى أنه ليس من استصحاب العدم الأزلي لعدم جريانه في عوارض الماهية ، و هو الإشكال الثاني على هذا الوجه .

التفصيل في المسألة

فقد فضّل السيد الحكيم (١) في بين عوارض الوجود فقال بجريان استصحاب العدم الأزلي فيها ، و عوارض الماهية فقال بعدم الجريان . و مورد الشكّ في كرّيه الماء من قبيل الثاني ، وعليه بنى في (المستمسك) (٢) ، لأنّ الكرّيه هي السّعة في طبيعه الماء و ذاته ... و لذا يفرّق بين كرّيه الماء و لون الماء ، فاللون من عوارض وجود الماء ، أمّا الكرّيه فمن عوارض ذاته سواء كان موجوداً أو لا .

و على الجملة ، فإنه إن كان المراد استصحاب عارض الماهية ، فإنّ لحاظ الذات و الماهية في مرتبه الذات يكفي لانتزاع العارض منها ، كما ينتزع الإمكان من ملاحظه حدّ ذات الإنسان ، فيقال بقابلته هذه الذات للوجود و للعدم ، فإنّ هذا المعنى لا ينفك عن الذات و ليس له حاله سابقه حتى تستصحب ، فلا وجه للتفصيل المذكور . و إن كان المراد عوارض الوجود الذهني و الخارجي كليهما كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة ، أو الذهني فقط كالنوعيّه للإنسان ، أو الخارجي فقط كالبياض بالنسبه للجدار ... فإن الاستصحاب في عوارض الوجود جارٍ بلا إشكال .

ص: ٣٠٩

١-١) حقائق الاصول ١ / ٥٠٦ .

٢-٢) المستمسك في شرح العروه الوثقى ١ / ١٥٣ .

و على الجملة، فقد دفع الأستاذ ما أورد عليه في (التنقيح) (١) و أفاد بأن الإشكال الوارد على السيد الحكيم هو الإشكال الصغرى و ذلك :

لأنّ الشك في كرى هذا الماء الموجود ليس من قبيل عوارض الماهية ، بل إنّ الكرى من مقوله الكم ، فهى من عوارض الوجود ، و الاستصحاب جارٍ بلا كلام .

هذا ، و الظاهر أنّ السيد الحكيم قد تأثر بنظر استاذه المحقق العراقى فى المقام ، فإنّ له تفصيلاً يتوقف فهم كلامه فيه على ذكر مقدمات :

١ - إنّ مجرى الاستصحاب هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو نقيض الحكم الشرعى .

٢ - إن نقيض كلّ شىء فى مرتبه الشىء ، فلو لم يكونا فى مرتبه واحده فلا تناقض .

٣ - إن استصحاب العدم الأزلى يكون دائماً فى مورد السالبه بانتفاء الموضوع ، مثلاً : إنا نريد أن نجرّ بالاستصحاب عدم قرشيه المرأه الثابت قبل وجودها حتى بعد وجودها ، فهذا الاستصحاب يجرى ، لأنه من السالبه بانتفاء الموضوع ، فلو لم يكن من هذا القبيل لما جرى .

و بعد المقدمات :

إن التقييد عمليه ذهنيه ، فالشىء يكون منفصلاً عن الشىء ، إلّا أنه يحصل بينهما الارتباط فى عالم الذهن كالارتباط بين زيد و العلم ، ثم يقال : زيد عالم ، لكنّ هذا التقييد : تارة : يكون فى حدّ الذات قبل الوجود مثل زيد العالم و المرأه القرشيه و الماء الكر ، فإنّها تقييدات فى صقع الذات ، و لذا صحّ حمل الوجود و العدم كأن يقال : زيد العالم موجود ، و زيد العالم معدوم . و اخرى : يكون بعد

ص: ٣١٠

الوجود كأن نقول : إن وجد زيد و كان عالماً ، إن وجدت المرأة و كانت قرشيه .

فإن كان التقييد من قبيل الأول ، فهو غير دائر مدار وجود الموضوع ، بل التقييد موجود مع عدم الموضوع ، كما أن الملازمه بين الفساد و تعدد الآلهه موجوده و هى غير دائره مدار وجود الآلهه ، و إن كان من قبيل الثانى ، فيدور مدار الموضوع ، فلا تقييد للمرأة بالقرشيه قبل وجودها

و على هذا ، فإن الاستصحاب إنما يجرى فى الأول دون الثانى ، لكونه بعد الوجود ، و إذا كان بعده فنقيضه أيضاً بعده - بحكم المقدمه الثانيه - و قد عرفت فى المقدمه الثالثه أن المستصحب إما حكم الموضوع و إما نقيضه ، و لا وجود لأحدهما بعد الوجود (١) .

أجاب الأستاذ

بأن فى كلامه مواقع للنظر . منها :

إن المقصود هو إجراء استصحاب العدم الأزلى فى الزمان لا فى المرتبه ، لأن الأحكام الشرعيه تدور مدار الزمان ، و التقييد بين المرأة و القرشيه هو فى ظرف وجود المرأة و إلاً فليس فى عالم العدم شىء ، فلا معنى لقوله بالتقييد قبل الوجود . هذا أولاً .

و ثانياً : قد تقدم أن لا برهان على كون النقيضين فى مرتبه واحده .

فظهر : إن التقييد فى قضيه : إذا وجدت المرأة و كانت قرشيه ، هو بعد وجود المرأة ، لكنّ عدم التقييد و عدم القرشيه ليس بعد وجودها ، فكما يجرى الاستصحاب فى الصوره الاولى ، كذلك هو جارٍ فى الثانيه أيضاً . فلا وجه للتفصيل المذكور .

ص: ٣١١

و هل يجرى استصحاب العدم الأزلى فى الذاتيات كالكليته للشئء المطروح على الأرض الآن كما يجرى فى الأوصاف و الأعراض كالقرشيئه للمرأه الموجوده ؟

قال الأستاذ فى دوره السابقه : بأن جريانه فى الذاتيات مشكل . أمآ فى دوره اللآحقه فقد أرجأ البحث إلى الاستصحاب .

و انتهى البحث عن استصحاب العدم الأزلى و الحمد لله أولاً و آخرأ .

ص: ٣١٢

لو جهلنا بفردية الفرد للعام مع العلم بحكم الفرد ، فهل يمكن إحراز عدم الفردية بالتمسك للعام ؟ و يعبر عن ذلك بدوران الأمر بين التخصيص و التخصّص .

و يقع البحث عن ذلك تارة : فيما لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام ، و اخرى : فيما لو كان العنوان الخارج من تحت العام مردداً بين فردين .

فالبحت في مقامين :

المقام الأول (لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام)

لو ورد « يجب إكرام العلماء » ثم قال : « يحرم إكرام زيد » فشك في أن حرمة إكرام زيد هي بسبب كونه جاهلاً فهو خارج تخصّصاً ، أو بسبب آخر مع كونه من العلماء فيكون خروجه تخصّصاً ... فقيل : بجريان أصاله العموم و عدم التخصيص ، فيكون العام باقياً على عمومته ، و لازم جريان هذا الأصل خروج زيد تخصّصاً و أنه ليس بعالم ، و قد تقرّر حجته مثبتات الاصول اللفظية .

و ذهب صاحب (الكفايه) و جماعه إلى عدم جواز التمسك للعام ، لأنّ لفظ « العلماء » في الدليل مستعمل في مدلوله و هو العموم ، و المتكلم يريد لهذا الاستعمال فالإرادته الاستعماليه ثابتة ، و هذه هي الدلاله التصديقيه الاولى ... ثم إنّ للمتكلّم إرادته جديّه على طبق تلك الإرادته الاستعماليه ، فظهور كلامه في وجوب إكرام جميع العلماء مراداً له جدياً ، و هذه هي الدلاله التصديقيه الثانيه ، إلّا أنّه لا وجه

للتمسيك بالعام لإدخال « زيد » تحته ، لا من حيث الإرادة الاستعماليه ، لأن مقتضى أصاله العموم في يجب إكرام العلماء هو وجوب إكرام كل من كان متصفاً بالعلم ، لكن العام لا يتكفل بيان حال موضوعه ولا يعين من هو العالم . ولا من حيث الإرادة الجدیه ، لأن مقتضى هذا الأصل أن من كان عالماً فهو المراد الجدی في وجوب إكرامه ، ولا يعين الفرد

فظهر أن لا طريق من ناحيه العام لبيان حال الفرد المشكوك فيه ... و حينئذٍ ، لا موضوع للآزم العقلي ، لأن لوازم الاصول اللفظيه حجه ما دام يكون هناك ملزوم ، و إذ لا جريان لأصاله العموم فلا لازم .

و بتقريب آخر :

إن أساس الاصول اللفظيه - كأصاله العموم - هي السيره العقلائيه ، و مركزها ما إذا كان المراد مشكوكاً فيه ، فإنه مع هذا الشك يتمسك بالأصل ، و أمّا حيث يكون المراد معلوماً فلا ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن المفروض عدم الشك في مراد المولى ، فإنه قد حرّم إكرام زيد ، بل المشكوك فيه كون زيد من قبل داخلاً تحت العام ثم اخرج ، أو أنه لم يكن داخلاً ، و هذا أمر آخر ، و ليس يجرى الأصل اللفظي فيه .

و بتقريب ثالث :

إن مجرى أصاله العموم هو الشك ، في أصل التخصيص أو في التخصيص الزائد ، و مورد البحث ليس منهما .

المقام الثاني (لو تردّد بين فردين)

لو قال : « يجب إكرام العلماء » ثم قال : « يحرم إكرام زيد » ثم تردّد المراد بين زيد العالم و زيد الجاهل ، إن أراد الأول فهو تخصيص ، و إن أراد الثاني فهو

ص: ٣١٤

تخصّص ، فهل يمكن تعيين (زيد) بالتمسّك بالعام ؟ و هل عن طريق العام ينحلّ العلم الإجمالي ؟

قال الميرزا (١) - و تبعه في (المحاضرات) (٢) - بجواز التمسّك بالعام و حصول الانحلال : بأنّ أصله العموم في دليل العام حجه في مورد الشك في التخصيص ، و معنى الحجية هو وضوح جهه الحكم ، و أنّ كلّ عالم فهو واجب الإكرام ، و حيث أنّ زيدا عالم ، فيشمله العموم و يجب إكرامه لكون خروجه تخصيصاً مشكوك فيه ، و يدلّ ذلك بالالتزام على عدم حرمة إكرامه ، للتضادّ بين الوجوب و الحرمة ... و بذلك ينطبق النّهى عن الإكرام على زيد الجاهل ، فانحلّ العلم الإجمالي ... فلم يؤثر إجمال الخاص على العام بل بالعكس فقد رفعت أصله العموم الإجمال عن الخاص . و بهذا التقريب يندفع اشكال السيّد البروجردى .

قال الأستاذ :

قد تقدّم أنّ مبنى أصله العموم هي السيره العقلانيه ، و لا ريب في قيام السيره على الأخذ بالعام في مورد الشك البدوي ، و كذا مورد العلم الإجمالي المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر في الشبهه المفهوميه ، كتردّد الفسق بين مرتكب الكبيره أو الأعم ، لرجوع الأمر إلى الشبهه البدويّه في طرف الأ-كثر ، و أمّا لو كان بين طرفي الترديد التباين - كما نحن فيه - حيث أنّ الشك في التخصيص مقرون بالعلم الإجمالي المنجز في حدّ نفسه - بقطع النظر عن العام - و لا- ينتهي الأمر إلى الشبهه البدويه ، فإنّ قيام السيره العقلانيه على الأخذ بعموم العام غير واضح . مثلاً : لو أنّ

ص: ٣١٥

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٣١٨ .

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٣٩١ .

رجلاً له تجاراتٌ متعدّده ، منها تجارةٌ في الكتب و تجارةٌ في الذهب و المجوهرات ، فكتب إلى أحد وكلائه في البلاد بشراء كلّ كتابٍ ، ثم أرسل إليه رسالةً في أن لا يشتري « الجواهر » فشكّ الوكيل في أن مراده كتاب « جواهر الكلام » أو « المجوهرات » ، فهل يتوقّف حتى يستوضح المراد من المخصّص أو يتمسّك بالعام ؟ الظاهر هو الأوّل ، و قيام السّيره على التمسّك بالعام في مثله غير ثابت ، و مع الشكّ في ثبوتها ، فالقدر المتيقّن هو مورد الشبهه البدويه و الأقل و الأكثر الذي يؤول إليها .

بقي النظر في رأى السيد البروجردى على ضوء المقدمات التاليه :

١ - إن العلم الإجمالى متقومٌ دائماً بقضيه منفصله مانعه الخلو ، ففيما نحن فيه : يحرم الإكرام إمّا إكرام زيد العالم و إمّا إكرام زيد الجاهل ، فلا بدّ من احتمال حرمة إكرام العالم أيضاً و إلّا لم يتحقق العلم الإجمالى .

٢ - إن احتمال اجتماع الضدّين محال كاجتماعهما واقعاً .

٣ - إنّ الأحكام الخمسه متضاده ، و إن وقع البحث في أنه تضادٌ فلسفى أو اصولى .

فقوله رحمه الله : بأنّ دليل العام حجةٌ بالنسبه إلى زيد العالم ، لكنّ العلم الإجمالى باقٍ على حاله ، لأننا نحتمل حرمة إكرامه أيضاً (١) فيه : إنّ حجيه العام فى الوجوب توجب انحلال العلم ، و إلّا يلزم احتمال اجتماع الضدّين و هو محال كما تقدّم .

ص: ٣١٤

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص ؟

إشاره

و هذا البحث أحد المطالب المهمّه فى فصل العام و الخاص و ثمرته العمليه فى سائر الأبواب واضحه .

و قد وقع الاتفاق على أنّ ليس للفقهاء أن يفتى ما لم يفحص ... كما أن على المقلد أن يفحص عن فتوى المجتهد فى الشبهات الحكميه ، و المجتهد مكلف بالفحص فى الروايات ، فلا- يفتى على طبق روايه إلّا بعد الفحص عن المعارض لها ، و كذا فى الاصول العمليه ، فلا يجرى الأصل إلّا بعد الفحص عن الدليل ، و كذا فى بابى الإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص

و الكلام فى هذا المقام فى ثلاثه جهات :

الجهه الأولى (فى دليل عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص)

إشاره

فالمشهور بل كاد يكون متفقاً عليه ذلك ، إلّا أنّ الاختلاف فى كيفية إقامه الدليل .

فقد ذهب جماعه إلى أنه لَمّا كان مناط الأخذ بالاصول اللفظيه هو الظن الشخصى بالمراد ، فإنه ما لم يفحص عن المخصّص أو المقيّد أو القرينه ، لا يحصل الظنّ الشخصى حتى يأخذ بأصالة العموم أو الإطلاق أو الحقيقه .

و هذا الوجه يبتنى - كما عرفت - على القول بدوران حجّيه الاصول مدار الظن الشخصى ، لكن التحقيق دورانه مدار الظن النوعى .

ص: ٣١٧

و ذهب الميرزا القمى (١) إلى وجهٍ آخر و هو : إنّه لَمَّا كانت الخطابات الشرعيّه مختصّهً بالمشافهين ، و سائر الناس مكلفون بها من باب الظن المطلق ، فالقدر المتيقّن من دليل اعتبار الظن المطلق هو حاله بعد الفحص عن المخصّص .

و هذا الوجه - كما ترى - مبنى على اختصاص الخطابات الشرعيّه بالمشافهين و قانون الانسداد ، و مع القول بعدم انسداد باب العلمى ، و أيضاً عدم اختصاص الخطابات ... يسقط .

فالعمده هو الأدله المقامه من الشيخ و صاحب (الكفايه) و الميرزا ، و هى ثلاثه .

الدليل العقلى

اشاره

قال الشيخ ما حاصله : إنا نعلم إجمالاً بورود المخصّصات على عمومات الكتاب و السنّه و أنّ بعضها مخصّص يقيناً ، و هذا العلم يقتضى الفحص عن الأحكام الإلزاميه الموجوده فى المخصّصات ، و هو منجزٌ من جهه احتمال العقاب على العمل بالعمومات قبل المخصّص عن المخصّصات لها ما لم ينحلّ العلم .

و قد اشكل على هذا الاستدلال ، بكونه أخصّ من المدعى ، فإنّه يجرى فى موارد الأقل و الأكثر ، و المدعى أعمّ من ذلك ... على أن العلم فى مورد الأقل و الأكثر منحلٌّ بعد الفحص بالمقدار المتيقّن .

فالبيان المذكور مخدوش .

و قد قرّبه الميرزا بيانٍ آخر (٢) و حاصله : أن العلم الإجمالى يكون فى ثلاث

ص: ٣١٨

١-١) قوانين الاصول ١ / ٢٣٣ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٥٥ .

١ - العلم الإجمالي المرّد بين المتباينين ، و هي القضية المنفصله المانعه للخلوّ ، فإمّا هذا الإناء نجس و إمّا ذاك ، و هنا لا ريب فى تنجيز العلم الإجمالى ما لم ينحلّ .

٢ - العلم الإجمالى المرّد بين الأقل و الأكثر ، كأن يشكّ المدين بين الألف و الألفين . لكنّ هذا العلم منحلّ بل فى الحقيقه لا علم إجمالى ، بل هى قضيه متيقّنه و اخرى مشكوكه ، كما هو الحال فى التعارض بين الخبرين بدوّاً .

٣ - العلم الإجمالى المرّد بين الأقل و الأكثر من جهه و بين المتباينين من جهه اخرى ، كما لو علمنا بوجوب الاجتناب إمّا عن هذا الإناء و إمّا عن إناءين ، و قال المولى - فى نفس الوقت - بوجوب الاجتناب عن إناء زيد ، ففى هذه الصوره لا بدّ من تعيّن إناء زيد عن طريق من الطرق لوجوب الاجتناب عنه منجزاً بعنوان إناء زيد ، و لا يكفى الاجتناب عنه من جهه كونه طرفاً للعلم الإجمالى المرّد بين الأقل و الأكثر ، لأنّ هذا العلم ينحلّ بالاجتناب عن الأقل ، و إمّا إناء زيد فالتكليف به منجز ، و لا بدّ من العثور عليه حتى يجتنب عنه .

و تطبيق هذا على ما نحن فيه هو : إنا نعلم إجمالاً بوجود المخصّصات فى الكتب ، فهى معنونه بعنوان الكون فى الكتب ، و نعلم - من جهه اخرى - بوجود مخصّصات مرده بين الأقل و الأكثر لو عثر على المقدار الأقل منها انحلّ العلم ...

إلّا أنّ العثور على الأقل لا يوجب انحلال العلم الإجمالى بوجود المخصّصات بعنوان ما فى الكتب .

الإشكال عليه

و يرد عليه أوّلاً: - عدم انطباق ما ذكره على ما نحن فيه ، لأن عنوان « ما فى الكتب » أيضاً مرّد بين الأقل و الأكثر ، و مع العثور على الأقل تجرى البراءه عن الأكثر و الانحلال حاصل .

و ثانياً : إن ما ذكره لا يتم على مسلكه - تبعاً للشيخ - في أساس تنجيز العلم الإجمالي ، و هو المختار عندنا أيضاً ، و هو القول بالافتضاء - في مقابل مسلك المحقق العراقي ، و هو القول بالعلية - و حاصله : رجوع التنجيز إلى تعارض الاصول في الأطراف و تساقطها ، ففيما نحن فيه ، لما عثرنا على الإناء النجس - و إن لم يكن بعنوان إناء زيد - و جب الاجتناب عنه ، و كان الأصل - الطهاره مثلاً - جارياً في الطرف بلا معارض ، فلا يبقى تنجيز

و على الجملة ، فإن مقتضى القول بالافتضاء مع عدم جريان الأصل في طرف العلم بنجاسته مثلاً هو جريانه في غيره ، سواء كان ذو العنوان مردداً بين الأقل و الأكثر مثل عنوان ما في الكتب أو لم يكن مردداً بينهما مثل عنوان إناء زيد ، و بذلك ينحل العلم الإجمالي . نعم ، إنما يتم ما ذكره على مسلك العلية .

و ثالثاً : إن مانعيه العلم الإجمالي فرع لتماميه المقتضى للتمسك بأصالة العموم ، لكن الحق - تبعاً للمحقق الخراساني - أن عموماً الكتاب و السنه في معرض التخصيص ، فليست بمجرى لأصالة العموم .

و رابعاً : إن البحث في حكم التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصيص جارٍ سواء كان حكم الخاص إلزامياً أو ترخيصياً ، فالبحث أعم من مورد العلم الإجمالي و تنجزه لوجوب الاحتياط .

الدليل العقلائي

قال في (الكفايه) (١) ما حاصله : إن أصالة العموم أصل عقلائي ، و ملاكه هو أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجديه ، و لكن العقلاء إنما يتمسكون بهذا الأصل حيث لا يكون العام في معرض التخصيص ، لكن عموماً الكتاب و السنه

ص: ٣٢٠

فى معرض التخصيص ، فلا تطابق عند العقلاء بين الإرادتين فيها .

و على هذا ، فلا مقتضى لأصالة العموم و لا موضوع لدليل الحجّيه ، بل لا بدّ من الفحص عن المخصص حتى يتحقق موضوع أصالة التطابق .

و قد وافقه المحقق العراقي (١) ... و قال شيخنا بتماميه هذا الوجه صدرأ و ذيلأ .

(ثم قال) : و لو شكّ فى تمسك العقلاء بمثل هذه العمومات التى هى فى معرض التخصيص ، كفى الشكّ فى عدم الجواز .

ثم ذكر الإجماع على عدم جواز التمسك بالعام من باب التأييد ، من جهة أنه يوجب الشكّ فى قيام السيره العقلانيه على الأخذ به قبل الفحص ، لأنّ الفقهاء و الاصوليين هم القدر المتيقن من العقلاء ، فسواء كان مستند الإجماع هو العلم الإجمالى كما تقدم فى الوجه السابق أو كون العمومات فى معرض التخصيص كما فى هذا الوجه ، فإنّه يُوجد الشكّ فى السيره ، و هو كاف لعدم جواز التمسك فى هذه الحاله .

و بما ذكرنا يظهر : ما فى إيراد السيد الحكيم من دعوى قيام السيره مع الظنّ بالتخصيص على الأخذ بالعام ... و كأن منشأ السهو فى كلامه هو الخلط بين المقام و مسأله حجيه الظواهر ، حيث يبحث هناك عن حجيه الظواهر مع الظن بالخلاف ، و أنه هل الظن بالخلاف مانع عن الظهور و حجيته أو لا ؟ و قد تقرر هناك أن حجيه الظاهر غير مشروطه ، لا بكون الظن موافقاً و لا بعدم كونه مخالفاً ، لأنّ بناء العقلاء فى مقام العبوديه و المولويه هو التنجيز و التعذير ، فيأخذون بالظاهر لكونه حجّه و يؤخذون به حتى مع الظن بالخلاف ... بخلاف مسألتنا هذه ، فإن العام الذى هو

ص: ٣٢١

فى معرض التخصيىص لا يجوز الاحتجاج به عقلاء؁ و هذا مقصود المحقق الخراسانى؁ فلا ىرد عليه الإشكال .

و بما ذكرنا يظهر أيضاً: ما فى كلامه من أنّ عمل العقلاء مبنى على أساس العلم الإجمالى و هو ملاك وجوب الفحص ... لأنّ ذلك ىرجع إلى مرحله المانع؁ و كلام (الكفايه) فى أصل المقتضى .

كما لا ىرد عليه أنّ الإجماع المذكور ىحتمل استناده إلى العلم الإجمالى .

ففيه: ما أشرنا إليه من أنّ صاحب (الكفايه) ىقصد بيان كفيه وقوع الشك فى السيره .

الوجه النقلى

اشاره

قال المحقق العراقى (١) و تبعه السيد الخوئى (٢) بكفايه إطلاق أخبار وجوب التعلّم؁ و أنه ىقال للمكلف يوم القيامه « أ فلا تعلّمت » (٣) لعدم جواز التمسك بالعام و وجوب الفحص عن المخصص؁ فإنّ إطلاقها يعنّم المورد .

أشكل الأستاذ

بأنّ تلك الأخبار إنما ىتمسك بها فى الشبهات الحكميه قبل الفحص؁ لا لعدم حجّيه العام قبل الفحص؁ و الاستدلال بها لما نحن فيه مستلزم للدور . لأنّ الخطاب المذكور إنما ىتوجّه إلى من لا حجّه لديه؁ فموضوعه عدم الحجّيه؁ فكيف ىكون حجّيه على وجوب الفحص عن المخصص و عدم حجّيه العام قبله ؟

هذا تمام الكلام فى الجبهه الاولى .

ص: ٣٢٢

١-١) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٥٣٠ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٦٠؁ محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٤٢٧ .

٣-٣) بحار الأنوار ١ / ١٧٨ .

اشاره

تارةً : الموضوع غير مشكوك فيه ، و إنما الفحص يكون عمياً ينافي المحمول له ، كأن يكون خبر الثقة حجه ، ثم يفحص عمّا إذا كان له معارض ، فهذا فحصٌ في موارد التعارض . و اخرى : لا يتحقق الموضوع إلّا بعد الفحص ، و هذا في الاصول العقليه ، كقاعده قبح العقاب بلا بيان ، إذ الموضوع فيها - و هو عدم البيان - لا يتحقق إلّا بالفحص .

و قد وقع الكلام بينهم في أثر الفحص في موارد العام و الخاص و المطلق و المقيد ، و الفرق بينهما و بين موارد الاصول العمليه الشرعيه . فقد قال في (الكفايه) : بأن الفحص عن المخصص - مثلاً - فحصٌ عن مزاحم الحجّه و هو العام ، أمّا في الاصول الشرعيه ، فهو فحص عن أصل الحجّيه ، لأنّ دليل الاستصحاب مثل « لا تنقض اليقين بالشك » (١) و دليل البراءه مثل « رفع ما لا يعلمون » (٢) مطلق ، يعمّ حالي قبل الفحص و بعده ؛ لكنّ الإطلاق فيهما مقيد بالإجماع بما بعد الفحص ، فكان الموضوع غير محقق قبله ، فيكون الفحص عن أصل الحجّه . ثم أمر بالفهم .

و لعلّه إشاره إلى أنّ الإجماع المذكور مدركى ، و المدرك إمّا العلم الإجمالى الذى ذكره الشيخ أو الروايات مثل « هلّا تعلّمت . »

تحقيق الأستاذ

إنّ حجّيه كلّ خير - كما هو معلوم - متوقفه على تماميه ثلاث جهات هى جهه السند و الدلاله و الصدور . و لا بدّ للتماميه من الفحص و إلّا فلا حجّيه ...

ص: ٣٢٣

- ١- (١) وسائل الشيعه ١ / ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ١ .
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

و الفحص فيها راجع إلى أصل الاقتضاء للحجيه ، و بعد الفراغ عن ذلك تصل النوبه إلى البحث عن المزاحم .

و أما فى الاصول العمليه الشرعيه ، فإن مبنى ما ذكره صاحب (الكفايه) هو إطلاق دليل الأصل الذى قال بتقيده بالإجماع ، إلا أنه قد تقدم أن المستند لحجيه العام هو بناء العقلاء ، و بناؤهم على حجيه محدود - من أول الأمر - بما بعد الفحص عن المخصص ، فيرجع الأمر إلى أصل الحجيه ، و لا يبقى فرق بين مورد العمومات و الاصول .

نعم ، لو كان المستند لحجيه العام هو العلم الإجمالى ، فالحجيه تامه و العلم الإجمالى مزاحم لها ، إلا أنه ذهب إلى ما ذكرناه من أن المستند هو بناء العقلاء

و الحاصل : عدم تماميه تفريقه بين العمومات و الاصول .

(قال) : و التحقيق هو منع الإطلاق فى أدله الاصول الشرعيه ، من جهه مسلك الشارع بالنظر إلى الآيات مثل «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (١) و الأحاديث مثل « طلب العلم فريضه » (٢) فمسلكه طلب العلم و الخروج عن الجهل ، فلو كان دليل الأصل - مثل « رفع ما لا يعلمون » - مطلقاً ، لزم أن يكون الشارع مشجعاً على الجهل . فبهذه القرينه نرفع اليد عن الإطلاق فى أدله الاصول الشرعيه .

أما فى العمومات ، فإن الأصل الأولى هو التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات و كون الإراده الجديه على طبق الإراده الاستعماليه ، و مقتضى ذلك هو اقتضاء الحجيه فى العمومات ، لكن هذا الاقتضاء ليس على إطلاقه ، بل السيره

ص: ٣٢٤

١-١) سورة الزمر: الآية ٩.

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٥ ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ١٥ .

العقلانيه فى حجتيه العام قائمه على تماميه العموم بعد الفحص ، فلذا يكون الفحص فحصاً عن المزاحم .

و على الجملة ، فإنه بعد تماميه جهات الحجتيه فى العام صدوراً و دلالة و جهةً ، يكون المخصّص المنفصل مزاحماً للحجتيه ، و الفحص عنه فحصّ عن المزاحم ، لأنّ السيره العقلانيه التى تستند إليها حجتيه العام إنّما هى بعد الفحص عن المخصّص

فالأستاذ موافق للكفايه فى المدعى و ما ذكرناه هو الوجه الصحيح عنده للفرق بين العمومات - و الإطلاقات - و بين الاصول العمليه الشرعيه .

الثالثه (فى مقدار الفحص)

و هنا وجوه : لزوم الفحص حتى العلم بعدم المخصّص . أو لزوم الفحص حتى الاطمينان بعدمه . أو كفايه حصول الظنّ بعدمه .

أمّا الأول ، فغير ممكن ، لبقاء الاحتمال العقلى حتى بعد الفحص التام .

و أمّا الثالث ، فمردود بعمومات النهى عن اتّباع الظنّ .

فيتعيّن الثانى ، بدليل السيره العقلانيه ...

و هذا هو الصحيح كبروياً .

إنما الكلام فى الصغرى ، فإنّ الاطمئنان بعدم المخصّص مع ضياع كثيرٍ من الكتب و الروايات كيف يحصل ؟

ذكر المحقق الخراساني أنه تارةً : يبحث عن أصل تكليف الغائب و المعدوم ، و اخرى : عن المخاطبه معهما ، و ثالثة : عن عموم أدوات الخطاب لهما .

و البحث من الجهتين الاولى و الثانيه عقلي ، و من الجبهه الثالثه لغوي .

أما في الجبهه الاولى

فإن كان التكليف مقيّداً بالوجود ، فهذا خارج عن البحث ، لأن توجيه التكليف إلى الموجودين - سواء كان بعثاً أو زجراً - لا مانع عنه و لا إشكال فيه ، إنما الكلام في التكليف المطلق .

و في التكليف المطلق تارةً : يكون الطلب إنشائياً ، و هذا أيضاً لا مانع عنه ، إذ لا إشكال في صحّه تكليف المعدوم بالطلب الإنشائي ، لكون الإنشاء خفيف المثونه و ليس مقيّداً بالوجود ، و فائده مثل هذا الطلب هو فعليّته في ظرفه ، فلا يكون محتاجاً حينذاك إلى إنشاء جديد ، كإنشاء الوقف بالنسبه إلى البطون الآتيه ، لأنه يعتبر الملكيه للبطون ، و الملكيه الاعتباريه تشمل المعدوم كشمولها للموجود ، فالبطن اللاحق - المعدوم فعلاً - يتلقّى الملك من الموجود قبله و لا إشكال فيه . فظهر إمكان مثل هذا الطلب و أنّ له فائده الاستغناء عن الإنشاء عند وجود المعدوم . و اخرى : هو البعث و الزجر ، و المعدوم غير قابل للانزجار و الانبعاث .

وَأَمَّا فِي الْجَهِّ الثَّانِي

فإنَّ الخطاب على قسمين ، فإنَّ كان حقيقيًّا ، فإنَّ خطاب المعدوم على نحو الحقيقه غير معقول ، إذ يحتاج إلى المخاطب الحاضر الملتفت . وإنَّ كان خطاباً إيقاعياً فهذا ممكن بالنسبه إلى المعدوم ، لأنه مجرد الإنشاء و ليس شيء آخر وراءه ، و لذا قد يخاطب الجمادات بشيء كما لا يخفى .

وَأَمَّا فِي الْجَهِّ الثَّالِثِ

إشاره

فالمهمُّ هو التحقيق عن وضع أدوات الخطاب ، لأنها إنَّ كانت موضوعه للخطاب الحقيقي ، كانت الخطابات الشرعيه مختصيهً بالحاضرين ، فلا- تشمل الغائبين فضلاً عن المعدومين ، و إنَّ كانت موضوعه للخطاب الإنشائي شملت المعدومين و الغائبين كالحاضرين المشافهين .

و قد ذهب صاحب (الكفايه) (١) في هذه الجهه إلى أنَّ الموضوع له الأدوات هو الخطاب الإنشائي ، فتعم الغائب و المعدوم ، بدليل استعمالها في خطاب المعدوم بل غير العاقل بلا أيه عناية ، (قال) : و لا يتوهم وجود العنايه ، لأنه لو كان هناك علاقته و عنايه لعلم بها المتكلم ، لأنَّ الخطاب فعلٌ من أفعاله و لا يعقل عدم التفاته إلى العنايه ، فهو يخاطب الدار و الجدار و الكواكب و الأشجار مثلاً- بنفس كلمه « يا » التي يستعملها مع ذوى العقول ... فهذا برهان على عموم الوضع ... نعم ، المنصرف إليه هذه الأدوات مع عدم القرينه هو الخطاب الحقيقي ... و على الجملة ، فإنَّ جميع الخطابات الموجوده في الكتاب و السنه محموله على الخطاب الإيقاعى الإنشائي ، لوجود القرائن ، فهي عامه للحاضرين و الغائبين و المعدومين .

ص: ٣٢٧

إشكال العراقي و جوابه

و بما ذكرنا ظهر الجواب عمّا أشكل به المحقق العراقي (١) من أنّ الانصراف الذى ذكره صاحب (الكفايه) فى الجبهه الثالثه يزاحم ظهور الأدوات فى الخطاب الإنشائي ، فلا تحصل النتيجة المقصوده من البحث و هو عموم خطاب الكتاب و السنّه .

و ذلك لأن صاحب (الكفايه) أفاد بوجود قرائن مع خطابات الكتاب و السنّه توجب اليقين بعدم اختصاصها بالحاضرين ، فلا مزاحم للظهور ، و إنّما يكون الانصراف إلى الخطاب الحقيقى حيث لا قرينه قطعيه .

إشكال البروجردى و جوابه

و أشكل السيد البروجردى (٢) على الجبهه الثانيه بعدم إمكان توجّه الطلب إلى المعدوم ، لأنه فى ظرف العدم « لا شىء » و تعلق الطلب ب« لا شىء » غير معقول ... ففى ظرف خطاب « يا أيها الناس » لا يوجد « ناس » حتى يعمّهم .

فالصحيح هو أنّ متعلق الطلب دائماً يكون مفروض الوجود ، و أنّ الخطابات الشرعيه كلّها بنحو القضية الحقيقيه .

و قد أجاب شيخنا عن الإشكال بالنقض بمثل الإجاره ، حيث أنّ المنفعه فى حين الإجاره معدومه ، فلا يملكها المستأجر ، و فى ظرف وجودها تكون متصرّمه الوجود ، فلا تصلح للإجاره ، فلا بدّ من القول ببطلان كتاب الإجاره .

فإن قيل : الإجاره تسليط المستأجر على العين لاستيفاء المنافع ، فلا نقض .

قلنا : فما تقولون فى تملك الانتفاع فى كتاب العاريه ؟ على أنّه فى الإجاره

ص: ٣٢٨

١-١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٣٣ .

٢-٢) نهاية الاصول : ٣١٥ .

تدخل المنافع تحت الملك ، و يشهد بذلك قاعده الضمان ، إذ اليد على العين يدٌ على منافعها ، و أنتم تقولون بأن المنافع المعدومه لا تقبل الملكيه .

و أما حلًا ، فصحيح أنّ المعدوم في حال العدم « لا شيء » إلّا أن « لا شيء » يقبل الاعتبار إذا كان له مصححٌ يخرجُه عن اللغويه ، و لا يلزم وجود العنوان في القضايا الاعتباريه ، و يشهد بذلك تعلق الاعتبار حتى بالمحالات ، كاعتبار الجمع بين النقيضين ، و هذا مراد صاحب (الكفايه) من قوله : إن الاعتبار خفيف المئونه

و فيما نحن فيه : المصحح للاعتبار هو القابليه للوجود ، ليكون مصداقاً لعنوان « الناس » أو « المؤمنون » و نحو ذلك ، و فائده ذلك عدم الحاجه إلى الإنشاء الجديد لما يوجد فيما بعد ، كما ذكرنا سابقاً .

إشكال الأصفهاني و جوابه

و أشكل المحقق الأصفهاني (1) على ما ذكره صاحب (الكفايه) في الجبهه الاولى - من استحاله التكليف بمعنى البعث الفعلى بالنسبه إلى المعدوم ، و أمّا الطلب الإنشائي منه فمعقول - بأنه يناقض ما ذهب إليه من إمكان الواجب المعلق ، حيث أنّ الإراده و الطلب و البعث فعلى ، و المراد و المطلوب المبعوث إليه استقبالي و معدوم ، فإذا كان تكليف المعدوم - و المراد منه العمل - محالاً ، فكذلك يكون البعث نحو العمل المعدوم محالاً و لا يعقل الواجب المعلق ، و إنّ جاز تعلق البعث بالفعل المراد المعدوم فعلاً ، فليجز تعلقه بالمكلف المعدوم فعلاً كذلك ، لعدم الفرق

ص: ٣٢٩

فأجاب الأستاذ : بأن مقتضى الدقه فى كلام (الكفايه) فى بحث الواجب المعلق هو ورود الإشكال عليه بالنظر إلى احدى بياناته فقط ، و ذلك أنه قد قَرَّب قوله بإمكان الواجب المعلق تارةً : بأنَّ الإراده محققه الآن و المراد معدوم ، و أثر هذه الإراده هو الانبعاث نحو مقدمات المراد . فعلى هذا البيان لا يرد الإشكال ، لخروج هذه الإراده عن اللغويّه بتأثيرها بالنسبه إلى مقدمات متعلق الإراده .

و اخرى : إنَّ البعث دائماً مقدّم على الانبعاث ، فلو لا وجود البعث حتى يتصوّرهُ المكلف و يصدّق به ، لا يتحقق الانبعاث منه ، و إذا ثبت هذا التقدّم ، فإنّه لا يفرّق فى القضيه العقلية بين قصر الزمان و طولهُ للبعث و الانبعاث ، و هذا المعنى إنّما يصدق فى المراد المعدوم كالحج ، دون المراد منه المعدوم و هو المكلف . فظهر الفرق بين ما نحن فيه و مسأله الواجب المعلق .

فعلى هذين البيانين لا مجال للإشكال المزبور .

نعم ، يرد بالنظر إلى ظاهر بيان ثالث له و هو : إنَّ المراد من الإراده هو الشوق البالغ حدّ النصاب و إنّ لم تكن هناك محركيه للعبد ، فلا- تكون المحركيه الفعلية معتبره . فيرد عليه النقض من الأصفهاني : بأنَّ هذه المرتبه من الشوق كما يمكن تعلّقها بالموجود الاستقبالى فى الواجب المعلق ، كذلك يمكن تعلّقها بالمكلف الذى يوجد فى المستقبل . فكما يتعلّق بالمراد المعدوم كذلك يتعلّق بالمراد منه المعدوم .

و مع ذلك يمكن دفع الإشكال : بأنَّ البعث عند صاحب (الكفايه) إنّما هو لإحداث الداعى للامتنال ، و إحداث الداعى بالنسبه إلى فعلٍ معدوم فعلاً معقول ، بخلاف إحداثه فى نفس الشخص المعدوم فعلاً .

و تلخّص : تماميّه الوجه المذكور في (الكفايه) لشمول الخطابات لغير المشافهين .

وجوه اخرى

اشاره

و قد تذكر للتعميم وجوه اخرى :

منها : التمسك بقاعده الاشتراك ، فإنه حتّى لو كانت أدوات الخطاب موضوعه للخطاب الحقيقي ، فإنّ مقتضى هذه القاعده هو اشتراك المعدومين مع المشافهين في الخطابات .

لكن فيه : إنّ هذه القاعده إنّما تفيد لإلغاء الخصوصيّات الذاتيه ، كاحتمال دخل خصوصيّه زيد أو عمرو في الحكم ، أمّا احتمال دخل خصوصيّه كون المكلف حاضراً فلا يندفع بها .

اللهم إلّا أن يتمسك بالقرائن الموجوده في نفس الخطابات ، ففي الكتاب المجيد قد توجه الخطاب إلى « الناس » و هو في مقام التشريع و التقنين ، ففي مثل ذلك يتلقّى المستمع الخطاب من باب كونه بعض المصاديق لهذا العنوان ، فهو بمقتضى ارتكازه يلغى خصوصيه الحضور ، و في مثل ذلك - حيث يُقدم العقلاء على إلغاء الخصوصيه - لو كان للحضور دخل لكان على المولى البيان الزائد ، و إلّا يلزم نقض الغرض .

و أمّا النقض بصلاه العيدين و الجمع و نحو ذلك ، ففيه : أنّ هناك قرائن و جهات زائده توجب احتمال مدخليه الحضور ، ففي الجمع - مثلاً - نصوص تدلّ على أنها لا تنعقد إلّا بالإمام فاشتترط حضوره ... و هكذا في صلاه العيد و إجراء الحدّ ... فلا يرد النقض .

و منها : ما ذكره المحقق العراقي (١) من التمسك بعموم العنوان مثل « المؤمن » في « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا » (٢) و بذلك يثبت إطلاق الحكم .

تفصيل الميرزا

و فصل الميرزا بين القضية الخارجيه و الحقيقيه (٣) . أما في الاولى فقال : بأن مقتضى ظهور الخطاب هو التخصيص بالمشافهين ، لأن الموضوع فيها محقق الوجود في أحد الأزمنة الثلاثه ، و هذا قوام القضية الخارجيه - لا- فرض كونه موجوداً - فيكون الخطاب ظاهراً في الحقيقيه و يحتاج إلى المخاطب الحاضر الموجود . و أما الثانيه : فإنها متقومه بفرض وجود الموضوع ، و عليه ، فإن ملاك الخطاب الإنشائي - و هو كون المخاطب مفروض الوجود - موجود في هذا القسم من القضايا و يعم الحاضرين و الغائبين و المعدومين .

إشكال المحقق الأصفهاني و جوابه

و أشكل عليه المحقق الأصفهاني (٤) - و تبعه السيد الخوئي - بأن ما هو المقوم للقضية الحقيقيه هو فرض الوجود لا- فرض الحضور ، و المقوم للخطاب فرض الوجود و الحضور كليهما ، فلو فقد أحدهما لم يصح الخطاب ، فإن كان موجوداً و حاضراً فالخطاب حقيقي ، و إن كان مفروض الوجود و الحضور ، فالخطاب إنشائي .

قال الأستاذ

ص: ٣٣٢

١-١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٣٥ .

٢-٢) سوره المائده: الآيه ٦ .

٣-٣) أجود التقريرات ٢ / ٣٦٧ .

٤-٤) نهاية الدرايه ٤ / ٤٧٢ .

يمكن تقريب كلام الميرزا بحيث يندفع الإشكال بأن يقال : إن محلّ النزاع عبارته عن أنّ الخطابات الشرعية تخصّ المشافهين أو تعمّمهم و المعدومين ، فإن كانت القضية خارجيّة ، فإنّ المقتضى للاختصاص بالمشافهين موجود و لا مانع عنه ، لأنّ ظهور الخطاب هو للمخاطب الموجود الحاضر ، و بهذا اللحاظ يكون الخطاب حقيقياً ، إذ لا فرض وجود في القضية الخارجيّة حتى يزاحم اقتضاء الخطاب

أمّا إن كانت القضية حقيقيّة ، فالأمر بالعكس ، بمعنى أن المقتضى للتعميم موجود و لا مانع ، لأنّ أدوات الخطاب ترد في هذه القضية بلا عنائه ، و بذلك يتمّ المقتضى للعموم ، و هو كون المخاطب مفروض الوجود ، و هذا قوام القضية الحقيقيّة ، ثمّ إنه لا يوجد مانع عن هذا المقتضى ، لأنّه لو كانت الأدوات مخرجه للموضوع عن فرض الوجود إلى الوجود الحقيقي ، لانقلبت القضية الحقيقيّة خارجيّة و هو خلف ، فكان فرض الوجود للموضوع - و هو المقوم للقضيّة - كافياً للتعميم .

و بعبارته اخرى : إنّ فرض الوجود مستلزمٌ لكون الموضوع أعمّ من المعدوم ، لأن فرض الوجود في الموجود لغو ، و إذا كان أعمّ ، زال اقتضاء الأداه للخطاب الحقيقي لا بتلائه بمانع هو ذاتي للقضية الحقيقيّة ، و مع انعدام اقتضاء الخطاب كذلك ، يكون المستعمل فيه الأداه غير الخطاب الحقيقي ، و هو الخطاب الإنشائي الذي يشمل بذاته المعدوم كشموله للموجود ، من غير حاجه لتزليل المعدوم بمنزله الموجود .

فالحق : ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) بضميمه بيان الميرزا بالتقريب الذي ذكرناه .

قالوا : و تظهر ثمره هذا البحث في حجيه الخطاب ، و في انعقاد الإطلاق ، فتعرضوا لثمرتين :

الثمره الاولى

إنه بناءً على عموم الخطابات للمشافهين و الغائبين و المعدومين ، فلا ريب في حجيتها للجميع ، حتى لو احتملنا وجود قرينه على الخلاف دفعناه بالظهور أو الأصل ، لكون الخطاب عاماً ، و المفروض كون المقصود بالتفهم أعم . و أما بناءً على كونها مختصهً بالمشافهين ، فكيف تكون حجهً بالنسبه إلى غيرهم ؟ و هذه هي الثمره .

لكن القول باختصاص الخطابات بالمشافهين موقوف على أمرين :

أحدهما : أن تكون حجيه الكلام مختصهً بهم ، و الآخر : أن يكونوا هم المقصودين بالتفهم دون غيرهم ، فإن ثبت هذان الأمران ترتبت الثمره على البحث ، لكن ثبوتهما أول الكلام .

أمّا بالنسبه إلى الأمر الأول ، فلقد تقدم أن أساس حجيه الظهورات هو السيره العقلانيه ، و لا شك في أنها قائمه على عدم اختصاص الحجيه بالحاضرين ، و لذا يأخذون بالأقارير و الوصايا حتى لو مرّت عليها السّنون الطوال .

و أمّا بالنسبه إلى الأمر الثاني ، فعلى فرض تماميه الأمر الأول ، فإنه لا كلام في أن خطابات الكتاب و السنه عامه للمشافهين و غيرهم ، و أن الكل مقصودون بالتفهم

و تلخص : إن هذه الثمره متفنيه ، فسواء قلنا باختصاص الخطابات أو عمومها ، فإن خطابات الكتاب و السنه تعم المشافهين و الغائبين و المعدومين ، و حجيتها بالنسبه إلى الجميع على السواء .

إنه بناءً على عموم الخطابات ، يسقط احتمال دخل خصوصيّه الحضور ، لأنّ المفروض كون الخطاب عامّاً ، و أنّه لا يوجد في الكلام قيدٌ دالّ على اعتبار الحضور ، فيؤخذ بإطلاق الخطاب . و أمّا بناءً على القول بالاختصاص بالمشافهين ، فإنّ دفع الاحتمال المذكور يحتاج إلى دليلٍ ، ففي وجوب صلاه الجمعة بقوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ » (١) على غير الحاضرين ، لا بدّ من التمسك بمثل قاعده الاشتراك ليعمّ الخطاب غير المشافهين ، لكنّ القاعده هنا غير جاريه ، لأنه دليلها هو الإجماع ، و هو دليل لثبوت و القدر المتيقن منه الحجه و هو الخصوصيات الصنفيّه ، فالصلاه الرباعيه مشتركه لكن في صنف الحاضرين ، و الثنائيه مشتركه لكنّ للمسافرين لا-الأعم منهم و الحاضرين ، فلو اريد تعميم الخطاب بقاعده الاشتراك اعتبر إحراز الاتحاد في الصنف مع الحاضرين ، و هذا أول الكلام ... وعليه ، فإنّ المرجع في شمول الأحكام لغير المشافهين بناءً على القول بالاختصاص ، بعد عدم تماميه قاعده الاشتراك ، هو الأصل . و هذه هي الثمره .

و قد وافق الأستاذ السيّد الخوئي في ثبوت هذه الثمره ، خلافاً لصاحب (الكفايه) و ذلك : لأنّ الخصوصيّه المحتمل دخلها في الحكم تارةً ذاتيه و اخرى عرضيه ، فلو كان المشافهون للخطاب متّصفين بالعداله و نحوها من الصفات العرضيه المفارقه ، أمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإلغاء الخصوصيّه فيعمّ غيرهم ، لأنّ العداله من الأوصاف القابله للزوال ، فلو توجه الخطاب للمشافهين و هم عدول و لم يقيد بالعداله أمكن التمسك بإطلاقه ، لأنّ المفروض إطلاقه و عدم

تقييده بالعدالة ، و أنّ العدالة من الأوصاف المفارقة ، فلو أراد المتكلم الملتفت هذه الخصوصية لقيّد خطابه بها و إلّا لزم نقض الغرض ، و حينئذٍ تتحكّم قاعده الاشتراك . و أمّا إن كانت الخصوصية الموجودة في المشافهين ذاتيه ككونهم هاشميين ، فخطابهم المولى بخطابٍ و نحن نحتمل دخل هذه الخصوصية في غرضه ، فإنّه و إنّ لم يقيّد الخطاب لكن لا يمكن التمسك بإطلاقه ، لكون الخصوصية غير مفارقة ، و عدم تقييده الخطاب بها لا يستلزم نقض الغرض .

و من الواضح أنّ خصوصيه « الحضور » من قبيل الخصوصيات المفارقة و القابله للزوال ، فلو أراد المولى هذه الخصوصية كان عليه تقييد خطابه بها ، و إذ لم يقيّد أمكن التمسك بإطلاقه ، و إلّا لزم نقض الغرض .

فالمتره مترته . لأنه بناءً على القول بالعموم جاز التمسك بالإطلاق ، أمّا بناءً على القول بالاختصاص بالمشافهين ، توقّف العموم لغيرهم على تماميه قاعده الاشتراك ، و هي إنما تتم في الأوصاف المفارقة ، أمّا في الأوصاف اللّازمه فلا ، و هذه هي مورد ظهور ثمره البحث .

أقول

و لا يخفى أنّ تماميه الإطلاق موقوفه على عدم لزوم نقض الغرض ، بأن يكون ذلك من مقدمات الحكمه ، و هذا ما يلزم إثباته في محله .

ص: ٣٣٦

لو تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض أفراده ، فهل يبقى العام على عمومه و يتصرف في الضمير و يلتزم فيه بالاستخدام ، أو يتصرف في العام و يلتزم بتخصيصه ، أو يقال ببقاء العام على عمومه تحفظاً على أصاله العموم ، و أنّ الأصل في الضمير عدم الاستخدام ، و يتعارض الأصلان و يتساقطان و يرجع إلى الأصل العملي ؟ وجوه أو أقوال .

المستفاد من كلام (الكفايه) في أول البحث هو القول الأول ، لكن في (المحاضرات) نسبه القول الثالث إلى صاحب (الكفايه) .

و المختار عند الميرزا هو القول الأول .

و اختار السيد الخوئي - في هامش الأجود و (المحاضرات) - الثاني .

و الثالث هو المختار عند الأستاذ .

و قد مثلوا للبحث قوله تعالى : « وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ » (١) حيث أنّ « المطلقات » أعم من الرجعية و البائنه ، و ظاهر الآيه عموم الحكم بالتربص للقسمين ، و الضمير في « بعولتهن » يعود بحسب أصاله عدم الاستخدام إلى « المطلقات » ، فيكون المراد منه نفس المراد من مرجعه و هو العموم ، لكن الدليل الخارجى قائم على أنّ ليس للزوج حق الرجوع إلّا في

ص: ٣٣٧

المطلقه الرجعيه ، فيدور الأمر في الآيه بين أن نرفع اليد عن أصله العموم و يكون المراد من « المطلقات » خصوص « الرجعيّات » ، أو عن أصله عدم الاستخدام ، فيكون الضمير راجعاً إلى بعض المطلقات و هي الرجعيّات خاصه . أو لا هذا و لا ذاك ، بل يبقى الأصلان على حالهما فيتعارضان و يتساقطان و المرجح هو الأصل العملي ؟

دليل القول الأول

هو أنّه لا- مقتضى للتعارض في المقام بين أصله العموم و أصله عدم الاستخدام ، لتماثيه أركان أصله العموم ، فالمقتضى لجريان هذا الأصل موجود ، إذ اللفظ ظاهر في العموم بلا كلام ، غير أنّ المشكوك فيه هو أنّ هذا الظهور الاستعمالي هو المراد الجدّي أو لا ؟ و مقتضى القاعده هو التطابق بين الإرادتين ...

إنّما الكلام في وجود المانع عن هذا الاقتضاء ، و مع العلم بأنّ حق الرجوع إنّما هو في الرجعيه دون البائن ، يسقط أصله عدم الاستخدام و يتعيّن إرجاع الضمير إلى بعض « المطلقات » .

و على الجملة ، فإنّ موضوع أصله العموم تام في المقام ، أمّا أصله عدم الاستخدام فلا موضوع لها .

لا يقال (1) : إن أصل عدم الاستخدام يجري بلحاظٍ آخر ، أعنى لحاظ اللّازم ، و هو أن نثبت به عدم وقوع التخصيص في العام ، فيجرى الأصلان كلاهما ، كما لو خرج الثوب مثلاً عن طرف الابتلاء ، فإن أصله الطهاره غير جاريه فيه ، لكن تجرى فيه بلحاظ الملاقي له الذي هو مورد للابتلاء حتى يترتب الأثر في الملاقي .

ص: ٣٣٨

(١ - ١) هذا الإشكال طرحه الميرزا و أجاب عنه .

لأننا نقول : هذا صحيح في الاصول الشرعيه ، فنجاسه الملاقي من آثار الثوب شرعاً و إن خرج عن محلّ الابتلاء ، لكن لما كان مثبتات الاصول اللفظيه حجه ، فلا حجه إلى ترتيب الأثر من ناحيه الشارع ، لأنه بمجرد جريان الأصل اللفظي - لوجود مقتضى لجريانه - يترتب الأثر .

و أشكل السيد البروجردى (١) : بأنه لا يوجد هنا احتمال التعارض بين الأصلين ، لأن المشكوك فيه هو كيفيه استعمال الضمير ، و هو مسبب عن الشك في أصاله العموم ، فإذا جرى في طرف المسبب ، لم يبق موضوع للأصل السببي ، فلا مجال لتوهم التعارض .

أجاب الأستاذ : بأن المورد ليس من قبيل الشك السببي و المسببي ، فإن أحد الشكّين هو في كيفيه استعمال الضمير و الآخر في ناحيه العام ، و المنشأ لكليهما هو العلم بإرادته خصوص الرجعيّات من « المطلقات » ، فليس الشك في الضمير مسبباً عن الشك في العام حتى تجرى قاعده الشك السببي و المسببي .

هذا ، و قد قرّب السيد القول الأول بيان آخر (٢) هو : إنّ العام قد استعمل في العموم و أصاله العموم فيه محكمه ، و كذا الضمير ، فإنه يرجع إلى العام بلا كلام ، إلّا أنّ المشكله في المراد الجدّي و تطابقه مع الاستعمالي ، أمّا في الضمير ، فلا ريب في عدم التطابق ، لعلمنا بعدم إرادته جميع المطلقات ، بخلاف العام فإنه لا وجه للشك في التطابق فيه ، فتجرى أصاله العموم فيه ، و لا تجرى أصاله عدم الاستخدام في الضمير ، و لا تعارض .

و فيه: إنّ أساس هذا التقريب هو دعوى تماميه المقتضى لأصاله العموم ،

ص: ٣٣٩

١-١) نهاية الاصول : ٣٢٣ .

٢-٢) نهاية الاصول : ٣٢٣ .

و هي أول الكلام ، لوجود الضمير المقطوع بالمراد منه ، فإنه بظهوره السياقي يحتمل المانع عن انعقاد الظهور للعام في العموم ، فتقوى المعارضه بين الأصلين .

دليل القول الثاني

إشارة

و ذهب السيد الخوئي (1) إلى جريان أصاله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصاله العموم ، و ملخص كلامه هو : أنا لا نجري أصاله عدم الاستخدام من جهه الشك في المراد من الضمير ، حتى يقال بأنه لا شك في المراد منه فلا موضوع للأصل ، بل نجريه من حيث أن للكلام ظهورين لا يمكن التحفظ على كليهما و لا بد من رفع اليد عن أحدهما ، و ذلك لأن « المطلقات » ظاهر في العموم ، و أنّ الظاهر هو الاتحاد بين الضمير في « بعولتهن » و مرجعه و هو « المطلقات » ، لكن أصاله عدم الاستخدام محفوفه بقريته تقتضى تقدّمها على أصاله العموم ، و تلك القرينه هي الارتكاز العرفي في أمثال المقام ، فإنهم يقدمون أصاله عدم الاستخدام و يرفعون اليد عن أصاله العموم ، بل الأمر كذلك بنظرهم حتى فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصاله عدم الاستخدام و رفعها عن ظهور اللفظ في كون المراد منه هو المعنى الحقيقي ، فيرفع اليد عن المعنى الحقيقي و يحمل اللفظ على معناه المجازي كما في مثل : رأيت أسداً و ضربته ، فإنه يتعين حمله على إرادته المعنى المجازي و هو الرجل الشجاع إذا علم أنه المراد بالضمير الراجع إليه .

إشكال الأستاذ

فقال الأستاذ : صحيح أنّ الموضوع لكل من أصاله العموم و أصاله عدم الاستخدام متحقق يقتضى جريانه في المقام ، إلا أن كلاً من الأصلين المذكورين

ص: ٣٤٠

تعليقي و ليس بتنجيزي ، لأن أصاله العموم معلقه ذاتاً على عدم القرينه ، و أصاله عدم الاستخدام - و هو الظهور السياقي للكلام - معلقه على عدم القرينه ، فكما يمكن أن يكون الظهور السياقي قرينه على سقوط أصاله العموم ، كذلك يمكن أن تكون أصاله العموم قرينه على سقوط الظهور السياقي .

و أما دعوى قيام القرينه من جهه المرتكز العرفي لتقدم أصاله عدم الاستخدام ، فعهدتها على مدّعيها ، بل إنّ طبع المطلب كون الظهور السياقي أضعف من الظهور اللفظي الوضعي ، نعم ، قد يتقدّم الظهور السياقي كما في مثاله المذكور ، لكنّ ليس الأمر كذلك في جميع الموارد ، بل المقدم هو ما ذكرناه ، و فرق بين الآيه و المثال ، إذ لو جعل المراد فيه الحيوان المفترس لزم أجنبيه الضمير ، بخلاف الآيه ، فإنّ الضمير راجع إلى حصّه من العام ... فالأصلان في الآيه متعارضان .

و الحق سقوط كليهما و الرجوع إلى الأصل العملي .

ثم إنّه قد ذكروا أنّ الآيه المباركه ليست بمثالٍ للمسأله ، لأننا نعلم بدليلٍ من الخارج أنّ المراد من المطلقات حصّه منهنّ ، فأصاله التطابق بين الإرادتين في الضمير ساقطه ، بخلاف العام « المطلقات » فهي فيه تامه .

قال الأستاذ

إن صاحب (الكفايه) قد استدرك في آخر كلامه ما لو صدق احتفاف الكلام بالقرينه ، ففي هذه الصوره قال بسقوط الأصلين . و هذا بالتالي تفصيل منه في المسأله ، ففي الآيه تتقدّم أصاله العموم من حيث أنّ الجملة المشتمله على الضمير لا تصلح للقرينيه ، لوجود جملةٍ بينهما في الآيه المباركه .

لو ورد عام مثل أكرم العلماء ، ثم وردت جمله شرطيه يعارض مفهومها ذلك العام ، كما لو قال : أكرم العلماء إن كانوا عدولاً ، ففيه وجوه :

تقديم العام على المفهوم .

و تقديم المفهوم على العام .

و التعارض و التساقت و الرجوع إلى الاصول العمليه .

و التفصيل .

و قبل الورود فى الأدله نتعرض لكلام الميرزا و دفع ما أورد عليه .

فقد ذكروا أن المفهوم إمّا مخالفٌ للمنطوق بالسلب و الإيجاب كما فى الخبر : « إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجسه شيء » (١) . و إمّا موافق ، و هو ما لم يكن بينهما تخالف كذلك مثل « فلا تَقُلْ لهُمَا أُفٍ » (٢) . و الموافق ينقسم إلى : الموافق بالأولويه و الموافق بالمساواه ، و الأولى تارة عرفيه و اخرى عقليه ، و الثانيه ، تارة :

تكون المساواه عن طريق تحصيل المناط القطعى للحكم ، و اخرى : تكون لا عن الطريق المذكور مثل لا تشرب الخمر لإسكاره .

فقال الميرزا (٣) : إن كان المفهوم موافقاً ، فتارة يقال : لا تشرب الخمر لأنه مسكر ، و اخرى يقال : لا تشرب الخمر لإسكاره ... و بين التعبيرين فرق ، ففى

ص: ٣٤٢

١-١) وسائل الشيعه ١ / ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ١ .

٢-٢) سوره الإسراء: الآيه ٢٣ .

٣-٣) أجود التقريرات ٢ / ٣٧٩ - ٣٨٠ .

الأول ، يكون مقتضى القاعده تعميم الحكم - و هو الحرمة - لكل مسكر ، لأن الموضوع فى الكلام عبارته عن « المسكر » ، و فى الثانى : مقتضى القاعده تخصيص الحكم بالخمير ، لاحتمال وجود الخصوصيه فى إسكار الخمر دون غيره من المسكرات ، لأن موضوع الحكم هو خصوص الخمر .

و قد أشكل المحقق الأصفهاني (1) على هذا التفريق بما ملخصه : إنه إذا قال :

لا تشرب الخمر إذا أسكر ، كان الإسكار شرطاً ، و ليس لهذا الشرط أثر إلا تتميم قابليه الخمر لترتب الحكم ، و مع الشك فى تحقق قابليه لذلك لغير الخمر ، فمقتضى القاعده تخصيص الحكم به دون غيره . و أما إذا قال : لا تشرب الخمر لإسكاره ، فظاهر الكلام كون الإسكار علّه غائيه ، و من المعلوم استحاله تخلف المعلول عن العلّه ، فيكون الحرمة معلوله للإسكار و يدور الحكم مداره أينما وجد ، فلا يختص الحرمة حينئذٍ بالخمير . و كذلك لو قال : لا تشرب الخمر لأنه مسكر ... و لو كانت الإضافه توجب الخصوصيه - فيما لو قال : لإسكاره - فهى موجهه لها لو قال : لأنه مسكر ، لكون المسكر و الإسكار كليهما مضافين إلى الخمر .

هذا ، و قد تبعه السيد الخوئي (2) و أضاف : بأنّ عدم الفرق بين « لأنه مسكر » و « لإسكاره » فى أنّ تمام الموضوع للحكم هو الإسكار و لا موضوعيه للخمير ، هو المتفاهم عند أهل العرف ، فمقتضى القاعده هو التعميم فى كلا الموردين .

دفاع الأستاذ عن الميرزا

إشاره

و أجاب الأستاذ عن إشكال المحقق الأصفهاني : بوجود الفرق بين « لإسكاره » و « لأنه مسكر » ، إذ الإضافه موجوده فى كليهما ، لكنّها فى الثانى ،

ص: ٣٤٣

١-١) نهايه الدرايه ٢ / ٤٧٨ - ٤٧٩ . الهامش .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٨٠ . الهامش .

تطبيقه حيث يُطبَّق فيه العنوان الكلِّي على الفرد ، فكان الموضوع للحكم هو عنوان « المسكر » ولا مقيّد له ، و حينئذٍ يعم الحكم غير الخمر أيضاً . أمّا في الأوّل ، فالموضوع هو الخمر و كون « الإسكار » علّة غائبه و التخلف محال ، لا ينافي موضوعه الخمر ، لأن الغايه عباره عن « إسكاره » لا « الإسكار » ، فكانت الإضافه مقيّده ، و مقتضى أصاله التطابق بين الثبوت و الإثبات أن يكون لإسكار الخمر خصوصيّة ، اللهم إلّا إذا قامت القرينه على إغائها ، و المفروض انتفاؤها هنا ، و من الواضح أنّ هذه الخصوصيه توجد الضيق في ناحيه العلّه و تحدّد المضاف بالمضاف إليه ، بخلاف قوله : « لأنه مسكر » فإنه تطبيق لا تحديد .

□

و بما ذكرناه يظهر ما في الاستدلال في هامش الأجود بروايه : « إن الله لم يحرم الخمر لاسمها » (1) ... فإنّ ظاهرها بل صريحها هو الدلاله على التعميم ، و كلامنا هو فيما لا توجد قرينه على التخصيص أو التعميم .

بل إنّ المتعارف عند العرف هو ما ذكرناه ، فلو قيل : لا تجالس زيداّ الجاهل لسوء خلقه ، فإنّ هذا الكلام لا يدلّ على المنع عندهم من مجالسه عمرو العالم السيّئ الخلق ، لوجود احتمال أن سوء خلقه هو من جهه الجهل ، فلا يسرى الحكم إلى كلّ من ساء خلقه .

فظهر أن الحق مع الميرزا في هذه المقدّمه ، فلندخل في صلب البحث :

دليل القول بتقدّم العام و نقده

و قد استدللّ لتقدّم العام على المفهوم : بأنّ دلالة العام ذاتيه لكونها مطابقه ، و دلالة المفهوم هي بالعرض لكونها بالالتزام ، و الدلاله الالتزاميه أضعف و لا تقبل المعارضه مع المدلول المطابقى .

ص: ٣٤٤

(١ - ١) وسائل الشيعه ٢٥ / ٣٤٢ - ٣٤٣ ، الباب ١٩ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الرقم : ٢ .

و فيه :

إنه لا- تفاوت بين الدالتين فى مقام الدلالة و الموضوعيه ، و كلاهما فى مرتبه واحده فى الكشف عن المراد الجدّى و المراد الاستعمالى .

و بعبارة اخرى : إن دلالة الكلام على المفهوم مستندة إما إلى الوضع و إما إلى مقدمات الحكمه ، و كذلك دلالة العام على العموم ، فهى إما من جهة اللفظ و إما من جهة مقدمات الحكمه ، فكلاهما فى مرتبه واحده ، فالتقديم بما ذكر بلا وجه .

دليل القول بتقدم المفهوم و نقده

إشاره

و استدللّ للقول بتقدم المفهوم : بأنّ التعارض الموجود هو بين العموم و المفهوم ، و هنا مورد إعمال قواعد التعارض . هذا من جهة . و من جهة اخرى :

فإنّ المنطوق و المفهوم متلازمان بالتلازم العقلى أو العرفى ، و هما فى هذه الملازمه متساويان ، و مع التلازم بينهما لا يعقل انفكاك أحدهما عن الآخر ، بل سقوط أحدهما يوجب سقوط الآخر .

و بعد ذلك : فإنه مع تقدم العموم و سقوط المفهوم ، هل يبقى المنطوق على حاله أو يسقط ؟ أمّا بقاؤه بعد سقوط المفهوم ، فيستلزم الانفكاك ، و أمّا سقوطه أيضاً فيستلزم إجراء أحكام التعارض فى غير مورد التعارض ، لأنّ المنطوق لم يكن طرفاً للمعارضه ، بل طرفها هو المفهوم ، فهذا المحذور يوجب تقديمه على العموم (1) .

التحقيق

هو إنّ القول بأنّ عدم تقدم المفهوم يستلزم إجراء قواعد التعارض فيما ليس طرفاً للمعارضه غير تام ، لاستحاله وقوع المفهوم طرفاً لها و عدم وقوع

ص: ٣٤٥

المنطوق ، بل المنطوق يكون كذلك و تجرى قواعد التعارض . فلو قال : أكرم خدام العلماء ، دلّ بالأولوية على إكرام العلماء ، فإنّ قال : أكرم فسّاق خدام العلماء ، دلّ بالأولوية على وجوب إكرام العلماء الفساق . لكنّ العام يقول : لا تكرم الفساق ، و له دلالتان أحدهما هو النهى عن إكرام العالم الفاسق ، و الآخر النهى عن إكرام الخادم الفاسق الجاهل ، فإنّه المدلول له بالأولوية . فكما كان للمفهوم حكمان إثباتي و بالأولوية ، كذلك للعام ، و عليه ، ففي جميع الموارد يوجد التعارض بين العام من جهة و المفهوم و المنطوق من جهة اخرى ، و يكون المرجع قواعد التعارض .

فإنّ كان المنطوق أخص ، جرت قواعد العام و الخاص ، و إنّ كان أعمّ جرت قواعد العام من وجه .

و هنا ، النسبه بين المنطوق و العموم عموم و خصوص من وجه ، و مقتضى القاعده تقدّم الخاص ، لكونه أظهر من العام أو قرينه للعام ، و إذا تقدّم المنطوق تقدّم المفهوم لكونه اللّازم المساوى له ، و إلّا لزم التفكيك المحال كما تقدّم .

فالمفهوم مقدّم على العموم بهذا البرهان لا بما ذكر فإنه غير صحيح .

و بعبارة اخرى : إنّ تقدّم المنطوق على العموم تنجيزى ، و أمّا معارضة العموم للمفهوم ، فهى معلّقة على عدم قرينته المنطوق للعموم أو عدم أظهريته منه ، و من المعلوم أنّ لا تعارض بين التنجيزى و التعليقى .

هذا ، و لو فرض عدم القرينيه أو الأظهرية و استقر التعارض - و المفروض كون النسبه هى العموم و الخصوص من وجه - فقولاين : أحدهما : الرجوع إلى المرجّحات كما فى المتباينين فإنّ فقدت فالتساقط أو التخيير ، و الآخر : التساقط أو التخيير ، لكون الرجوع إليها خاصّ بالمتباينين .

و هذا كلّه فى المفهوم الموافق .

و أمّا المخالف ، كقوله : « خلق الله الماء طهوراً » (١) وقوله : « إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسه شيء » (٢) فوقع التعارض بين العام و بين المفهوم - و المفروض أن لا حكمه للمفهوم على العموم و إلّا لتقدّم عليه ، لكنّ مورد الحكومه خارج عن البحث - فههنا صورٌ ذكرها المحقق العراقي (٣) :

تارةً : العموم و المفهوم في كلامٍ واحدٍ ، و اخرى : يكونان في كلامين ، و على كلّ تقدير : تارةً تكون الدلالة في كليهما بالوضع ، و اخرى : بالإطلاق ، و ثالثة : في أحدهما بالوضع و في الآخر بالإطلاق .

قال : إن كانا في كلامٍ واحدٍ ، فإن كانت الدلالة بالوضع ، لم ينعقد ظهورٌ أصلاً ، إذ لا موضوع لأصالة الظهور بل الكلام مجمل . و إن كانت بالإطلاق ، لم تتحقّق مقدّمات الحكمه فيهما ، لأن منها عدم البيان ، و كلّ واحدٍ منهما يصلح لرفع الموضوع في الآخر ، فلا موضوع لأصالة الإطلاق .

و إن كانا في كلامين ، فإن كانت الدلالة بالوضع لم يتم محمول أصاله الظهور و إن تم الموضوع ، لأنه و إن تمّ لهما الظهور الوضعي ، إلّا أنّه يسقط على أثر المعارضه و يكونان مجملين حكماً ، و إن كانت بالإطلاق ، فإنّه و إن تحقّق موضوع أصاله الإطلاق لكنّ محمولها و هو الحجيه غير متحقّق .

و إن كانت الدلالة في أحدهما بالوضع و في الآخر بالإطلاق ، فإن كانا في كلامٍ واحدٍ ، تقدّم ما كان بالوضع ، لأنّ الظهور الوضعي يمنع من انعقاد الإطلاق في الطرف المقابل ، لعدم كونه متوقّفاً على شيء ، بخلاف الإطلاق فمن مقدّماته عدم البيان ، و الظهور الوضعي بيان في الكلام المتصل . و إن كانا في كلامين ، بنى

ص: ٣٤٧

- ١-١) وسائل الشيعه ١ / ١٣٥ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ٩ .
- ٢-٢) وسائل الشيعه ١ / ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ١ .
- ٣-٣) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٥٤٦ .

على المختار في باب الإطلاق و أن تماميته موقوفه على عدم البيان إلى الأبد أو في مجلس الخطاب ، فعلى الأول : لا يبقى ما كان بالوضع مجالاً- لانعقاد الإطلاق في الطرف الآخر ، و على الثاني - و المفروض هو الانفصال بين الكلامين - تتم مقدمات الإطلاق و يقع التعارض بين أصاله الظهور و أصاله الإطلاق و المرجح قواعد باب التعارض .

أورد عليه الأستاذ

أولاً: إن الخاص - سواء كان ظهوره وضعياً أو إطلاقياً - مقدّم على العام - و إن وقع الكلام في وجه تقدّمه أنه من باب الأظهرية أو القرينية - فإن كانا في كلام واحد سقط ظهور العام و إن كانا في كلامين سقط حجّيه العام ... و هذا ممّا لا خلاف فيه . و عليه ، فمفهوم « إذا بلغ ... » مقدّم على « خلق الله الماء ظهوراً » و الظهور في كليهما إطلاقي ، لكن المفهوم خاصّ ، فهو مقدّم لكونه قرينه . و إن كان ظهوره وضعياً فتقدّمه يكون بالأولويه ، فلما ذا جعل الخبرين مثلاً لهذا البحث ؟

و ثانياً : إن ما ذكره من عدم استقرار الظهور فيما لو كانت الدلاله فيهما معاً بالوضع أو بالإطلاق أو كانا متّصلين ، غير صحيح ، لأنه في حال كون ظهورهما وضعياً ، فإنّ الثاني يمنع من انعقاد الظهور في الأول ، لكنّ الثاني لا ينعقد له ظهور أصلاً ، لكونه مسبوqاً بالأول ، فالقول بعدم استقرار الظهور إنما يتمّ في حال كونهما بالوضع و في الثاني منهما خاصّة . أمّا إذا كان ظهورهما بالإطلاق فلا ينعقد في أحدهما أصلاً و لا يصحّ التعبير بعدم الاستقرار ، لوضوح صلاحيه كلّ منهما لأن يكون بياناً للآخر ، فلا تتم مقدمات الحكمه في شيء منهما .

و ثالثاً : إنّ الكلام في أصل كون الظهور الوضعي بياناً ، فيمتنع انعقاد

الإطلاق في الطرف الآخر ، وهذا ما ذكره المحقق العراقي هنا ، و المحقق الخراساني في بحث التعارض من (الكفايه) (1) فيما لو وقع العام و المطلق في كلام واحد ... و الأصل فيه هو الشيخ الأعظم قدس سره ، من جهة أنّ الظهور الوضعي تنجيزي و الإطلاقي تعلقي و لا يكون بينهما التمانع بل الأول يتقدّم .

و بعباره اخرى : الظهور الوضعي ذو اقتضاء بخلاف الإطلاقي ، و ما لا اقتضاء له يستحيل أن يعارض الاقتضاء .

(قال) و لنا في ذلك نظر نقضاً و حلّاً .

أمّا نقضاً ، فقد ذكروا أنّ العام لو حفّ بمجملٍ سرى الإجمال إليه و سقط عن الظهور ، كما لو قال : أكرم العلماء إلّا الفساق منهم ، و تردد الفسق بين الكبيره و الصغيره ... فكيف أثر ما لا اقتضاء له فيما له الاقتضاء ؟

و أمّا حلّاً ، فإنّ كلّ ظهور وضعي فهو معلق على أنّ لا يكون محفوظاً بقريته أو بما يصلح للقريته أو بمجملٍ ، و هذا هو السرُّ في سرايه الإجمال في المثال المتقدم ، لأنّ المجمل - و إنّ كان لا اقتضاء - يصلح لإسقاط الظهور الوضعي ، و لذا لو احتفّ العام بمطلقٍ لا ينعقد للكلام ظهور ، و الدليل على ما ذكرناه هو السيره العقلانيه ، لأنّ حجّيه هذه الظهورات مستنده إليها ، و في موارد الاحتفاف كما ذكرنا لا تنعقد على الظهور بل هم يتوقّفون في مثل ما لو قال المولى : أكرم كلّ عالم و لا تكرم الفساق ، حيث النسبه العموم من وجه ، فهم في العالم الفاسق - المجمع بين العام الوضعي و الإطلاقي - يتوقّفون و يعاملون الكلام معاملة المجمل .

فالتحقيق أنه في مورد احتفاف العموم بالمطلق ، لا - بدّ من القول بالإجمال ، خلافاً للشيخ و صاحب (الكفايه) و العراقي و غيرهم .

ص: ٣٤٩

و على ما ذكر ، فالتحقيق هو إعمال قواعد التعارض فى جميع موارد التعارض بين العموم و المفهوم ، إلما إذا كان للمفهوم حكومه على العموم كما فى مفهوم آيه النبأ (١) ، فإنه ليس العمل بخبر العادل من السفاهه و الجهاله ، فخبره خارج عن الحكم بالتبين تخصيماً ، و لذا نصّ صاحب (الكفايه) فى بحث التعارض (٢) على أن لا- تعارض بين الحاكم و المحكوم ... و إلّا إذا لزم لغويّه العام لو تقدّم المفهوم عليه ، كما لو قدم مفهوم « إذا بلغ الماء ... » على عموم « الماء الجارى لا ينفعل بالملاقاه » فإنه يلزم لغويّه أخذ « الجارى » فى العموم ... و لذا يتقدّم العموم على المفهوم فى مثله

و أمّا مقتضى القاعده بصوره عامّه ، فهو القول بالإجمال فى المتصلين و إعمال قواعد التعارض فى المنفصلين ، فبناءً على القول بالترجيح - لا التخيير - فالمرجحات و إلّا فالتساقط و الأصل العملى .

ص: ٣٥٠

١-١) سورة الحجرات : الآيه ٦ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٤٣٧ .

لو ورد مثلاً: أكرم العلماء و تواضع للسياده و أطعم الفقراء إلما الفساق منهم ، فهل يرجع الاستثناء إلى خصوص الجمله الأخيره فقط ، أو إلى جميع الجمل المذكوره ؟

تحرير محلّ البحث :

إن أداه الاستثناء تاره اسمّ و اخرى حرف ، فإن كانت اسماً ، فلا إشكال في إمكان رجوع الاستثناء إلى الكلّ ، لكون الموضوع له الاسم عامياً ، كما يجوز أن يكون المراد طبيعه الإخراج . و إن كان حرفاً من حروف الاستثناء ، بنى البحث على المختار في الموضوع له الحرف ، لأنه بناءً على كون الموضوع له عامماً يجوز رجوعه إلى الكلّ كما لو كان اسماً ، أمّا بناءً على كونه خاصياً أو أن المستعمل فيه خاص ، فيقع الإشكال في جواز رجوع الاستثناء إلى الكلّ ، لأن الإخراجات المتعدّده من الجمل المتعدّده نسب متعدّده ، و الحال أن مدلول الحرف هو الجزئي الحقيقي من الإخراج ، فلا يمكن رجوعه إلى كلّ الجمل .

و بعد ظهور محلّ الكلام ، فلا- بدّ من البحث أولاً- في جهه الثبوت ، فلولا- تماميه الإمكان لم تصل النوبه إلى جهه الإثبات ... فنقول :

الكلام في جهه الثبوت

قد يستظهر من بعض العامه صحّه رجوع الاستثناء إلى الكلّ .

و قال صاحب (الكفايه) ما حاصله : أنّ الاستثناء مفهوم واحد يتحقّق في

مورد الإخراج من المتعدّد و الإخراج من الواحد ، فالإخراج ب «إلّا» سواء كان من الأخيره أو من الكلّ على وزانٍ واحد (١).

و أوضح المحقق الإيروانى فى (التعليقه) (٢) : بأن إخراج « الفساق » من الجمله الأخيره أو من الجمل كلّها ، مصداقٌ لمفهوم الإخراج ، و مع المصداقيه فى كلا الموردین بلا فرقٍ ، لا يفرّق بين وحده المستثنى منه و تعدّده .

لكنّ الأستاذ تنظّر فى هذا الكلام : بأنّه مع وحده المصداق كيف يعقل وحده الخروج و تعدّد الخارج و المخرج منه ؟ إنّه بعد إخراج الفساق ، فإنّ فساق العلماء غير فساق الساده و فساق الفقراء ، كما أنّ العلماء غير الساده و الفقراء ، فالإخراج و الخروج - و إنّ كانا واحداً ، لأنّ المصدر و اسم المصدر واحدٌ حقيقهً - و لكن الخارج فى المثال متعدّد و كذا المخرج منه ، فالخروج أيضاً متعدّد لا محاله .

و ما ذكره المحقق العراقى (٣) : من أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه إذا كان المخرج - فى مورد الاستثناء من الجمل - بنحو العام الاستغراقى مع تعدّد الإخراج ، و أمّا إذا لوحظ بنحو العام المجموعى ، كان المخرج منه واحداً و الإخراج واحد ، فالإشكال مندفع .

لا- يجدى ، لأنّه لا- وجود خارجاً للمجموع ، بل الموجود هو الأفراد و تعدّدها ذاتى ، نعم ، هو من اختراعات المذهن ، لكنّ الاستثناء يكون من الوجود الخارجى لا الاعتبارى الذهنى .

و كذا ما ذكره السيد الحكيم (٤) من تجويز قيام النسبه الشخصيه بالمتعدّد ،

ص: ٣٥٢

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢٣٤ .

٢-٢ (٢) نهايه النهايه ١ / ٣٠١ .

٣-٣ (٣) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٥٤١ .

٤-٤ (٤) حقائق الاصول ١ / ٥٣٢ .

بأن تكون النسبه الشخصيه منحلّه ضمناً إلى نسبٍ متعدده ، كتعلّق الوجوب بالصلاه المركبه من أجزاء ، فإنّه ينحلّ إلى وجوبات بعدد الأجزاء .

فإنّه لا يمكن المساعده عليه ، لأن الذات التي هي عين التشخيص و الجزئيه كيف تكون متعدده ، و التعدّد يقابل التشخيص ، فكيف يجتمعان ؟ و قياس ما نحن فيه بتعلّق الوجوب بالمتعدّد مع الفارق .

لكنّ الحلّ هو بالقول بعموم الموضوع له الحرف ، كما تقدّم في محلّه .

الكلام في جهه الإثبات

اشاره

و قد اختلفت كلماتهم في هذه الجهه :

تفصيل المحقق الخراساني

فقال صاحب (الكفايه) (١) ما ملخصه : إن القدر المتيقن من المراد هو الاستثناء من الجمله الأخيره ، أمّا أن يكون الكلام ظاهراً في الاستثناء من الكلّ فلا بل هو مجمل ، و لا بدّ من الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي في غير الجمله الأخيره . إلّا أن يقال بحجّيه أصاله العموم تعديداً ، وعليه ، فإنّ كان عموم المستثنى منه بالوضع فهو على قوّته ، و إن كان بالإطلاق لمقدمات الحكمه فالأصل يسقط ، لأنّ كلّ واحده من الجمل محفوف بما يحتمل القرينيه و هو المستثنى .

ثم أمر بالتأمّل .

و قد ذكر وجهه في الحاشيه : بأنّ المناط صلاحيه أداه الاستثناء للقرينيه ، و مع إجمال الكلام لا تسقط أصاله الإطلاق بالنسبه إلى غير الجمله الأخيره .

ثم قال في الحاشيه : فافهم .

و كأنه يريد الإشارة إلى عدم انعقاد الإطلاق في هذه الحاله من جهه اخرى ،

ص: ٣٥٣

و هي وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فإنّ مبناه في الإطلاق مانعيه ذلك عن انعقاده .

و على الجملة ، فإنّ صاحب (الكفايه) يفضّل في المتن ، بين ما إذا كانت أصله الحقيقيه من باب الظهور أو من باب التعيّد ، فعلى الأول ، يكون الكلام مجملاً و المرجع هو الاصول العمليه . أمّا على الثاني ، فالتفصيل بين ما إذا كان عموم المستثنى منه وضعياً أو إطلاقياً ، و قد عرفت كلامه في الحاشيه .

و قد أورد عليه الأستاذ بما يرجع إلى الإشكال المبناي ، فإنّ عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ليس من مقدّمات الحكمه ، و أنّ كلّ ما يصلح للبيانيه عرفاً يمنع من انعقاد الإطلاق حتى الكلام المجمل ، فيكون الحاصل - بناءً على حجّيه أصله الإطلاق من باب التعبد - أنّ عموم المستثنى منه إنّ كان وضعياً فهو على قوته ، و إنّ كان إطلاقياً فإنّ احتفاف الكلام بالمجمل يمنع من انعقاد الإطلاق ، و المرجع هو الاصول العمليه في هذه الصوره في غير الجملة الأخيره .

تفصيل المحقق العراقي

و للمحقق العراقي (1) تفصيلٌ على أساس مختاره في مسأله تعارض العموم و المفهوم ، فهو - و إنّ وافق صاحب (الكفايه) في ابتناء البحث على كون حجّيه أصله الحقيقيه من باب التعبد أو الظهور - ذكر أنه تارةً : تكون الدلاله على العموم و على الاستثناء وضعيّه ، و اخرى : هي في كليهما إطلاقيه ، و ثالثهً : هي على العموم بالوضع و على الاستثناء بالإطلاق ، و رابعه : بالعكس .

فإنّ كانت الدلاله في كليهما بالوضع أو بالإطلاق أصبح الكلام مجملاً ، لأنّ الظهورات تتصادم و تسقط ، و المرجع الاصول العمليه في غير الجملة الأخيره

ص: ٣٥٤

فإنها القدر المتيقن .

و إن كانت الدلالة على العموم بالوضع و على الاستثناء بالإطلاق ، كانت أصاله العموم بياناً بالنسبه إلى الاستثناء ، و يسقط الإطلاق في الاستثناء و تتحكم أصاله العموم في كلّ الجمل عدا الأخيره .

و إن كانت بالعكس ، فإنّ الجبهه الوضعيه في الاستثناء لا- تبقى مجالاً- لانعقاد الشمولى الإطلاقى في الجمل ، فتسقط أصاله الإطلاق في الكلّ .

و قد أورد عليه الأستاذ بما يرجع إلى الإشكال المبنائى كذلك ، و حاصله : أنه كما أنّ العموم الوضعى يصلح لأنّ يكون بياناً فيمنع من انعقاد الإطلاق في الطرف المقابل ، كذلك الإطلاق إذا حفّ بالعموم الوضعى ، فإنه يمنع من انعقاد الظهور فيه .

ثم أضاف : بأنّ كلام المحقق العراقى هنا ينافى ما ذهب إليه في مبحث تعارض العموم و المفهوم على أساس قاعده أنّ التعليقى لا- يعارض التنجيزى ، و الظهور الوضعى تنجيزى و الإطلاقى تعليقى ، فسواء كان الوضعى هو المستثنى منه أو المستثنى ، فإنه مقدّم على الإطلاقى ، و القول بأنّ المستثنى الوضعى لا يكون بياناً للمستثنى منه الإطلاقى ، تخصيص للقاعده العقليه المذكوره . فالقول بتصادم الظهورات فيما لو كان كلاهما إطلاقياً باطل ، لأنه لا مقتضى للظهور فى هذه الصوره حتى يقع التصادم .

تفصيل الميرزا

و فصل الميرزا النائنى (1) بما حاصله ، إنّ الجملة تتعدّد بتعدّد النسبه ، و هى تتعدّد بتعدّد الموضوع أو المحمول أو كليهما . و كذلك الحال فى الجمل المتعقبه

ص: ٣٥٥

بالاستثناء ، فقد يقال : أكرم العلماء واحترمهم و أحسن إليهم إلّا الفساق ، فالموضوع واحد و المحمول متعدّد ، و قد يقال : أكرم العلماء و الشيوخ و السادات إلّا الفساق منهم ، فالموضوع متعدّد ، و قد يقال : أكرم العلماء و أحسن إلى السادات و أطعم الفقراء إلّا الفساق منهم ، فكلاهما متعدّد .

ثم إنّ التعدّد بتعدّد الموضوع على نحوين ، فقد يذكر الموضوع فى صدر الكلام و يكون التعدّد بالضمير العائد إليه ، كأن يقال : أكرم العلماء و أضفهم واحترمهم إلّا الفساق منهم ، و قد يتكرر الموضوع نفسه مثل : أكرم العلماء و أضف العلماء واحترم العلماء إلّا الفساق منهم . فإنّ كان من قبيل الأول ، فالاستثناء يتعلّق بالكلّ ، لأنّ الموضوع هو المستثنى منه ، و قد جاء الاستثناء ليخصّصه و الضمير ليس له مرجع سواه ، فينعقد ظهور الكلام فى الكلّ . و إن كان من قبيل الثانى ، فإنّ الاستثناء من الجملة الأخيره فقط .

أمّا إن كان الموضوع واحداً و الحكم متعدّد ، فالاستثناء يرجع إلى الكلّ كالصّوره الاولى من الصورتين المذكورتين .
و أمّا إن تعدّد الموضوع و المحمول كلاهما ، فالاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيره فقط ، لأنه مقتضى تعدّدهما .

نظر الأستاذ

قال الأستاذ : لا شك أن الملاك فى ظهور الكلام هو قابليته العرفيه للمعنى ، بأنّ يكون عند ما يلقى إلى العرف كاشفاً عن معناه عندهم بلا- تردّد لديهم ، وعليه ، فهل يكون تكرّر الموضوع موجباً للظهور عندهم ؟ هذا أوّل الكلام ، و على مدّعى انعقاد الظهور إقامه البرهان .

نعم ، الجملة الأخيره هى القدر المتيقن فى جميع الموارد ، و هذا لا كلام فيه .

نعم فى صورته تعدّدهما يستقر الظهور العرفى فى الرجوع إلى الجملة الأخيره فقط كما ذكر . و أمّا فى الصوره السابقه فمقتضى القاعده هو الرجوع إلى الاصول العمليه لتردّد أهل العرف و تحيّرهم .

ص: ٣٥٧

لا خلاف بين الأصحاب في تخصيص خبر الواحد لعموم الكتاب ، وقد نقل الخلاف عن بعض العامه (١) ، فأقيم الدليل على الجواز في كتب الخاصه .

كلام الكفايه

فقد ذكر المحقق الخراساني (٢) : بأن الحق هو الجواز ، ثم استدلل بسيره الأصحاب إلى زمن الأئمه الأطياب عليهم السلام ، و أبطل احتمال كون كل تلك الأخبار محفوفه بالقرينه . ثم ذكر أنه لولاه لزم إلغاء خبر الواحد بالمره أو ما بحكمه ، ضروره ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك .

نقد ما استدل به للعدم

ثم تعرّض لما يستدل به للقول بعدم الجواز ، و هي وجوه أربعة :

الأول : إنه إذا جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، جاز نسخه به كذلك .

و التالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله . و وجه الملازمه : هو أن النسخ أيضاً تخصيصٌ لكنّه يرجع إلى الأزمان و التخصيص يرجع إلى الأفراد .

و الجواب : بالفرق من جهة الإجماع ، فإنه قائم في النسخ على العدم ، أمّا في التخصيص فهو قائم على الجواز بين القائلين بحجيه خبر الواحد .

ص: ٣٥٨

١-١) انظر : المستصفي في علم الاصول للغزالي ٢ / ١١٤ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٣٥ .

الثانى : إن الدليل على حجّيته خبر الواحد هو الإجماع ، و هو دليل لئبى يؤخذ بالقدر المتيقن منه ، و هو غير المخالف لعموم الكتابى ، و لو بالعموم و الخصوص المطلق .

و الجواب : لا إجماع على حجّيته خبر الواحد .

و على فرضه ، فالدليل على حجّيته غير منحصر به .

و إن الأخذ بالقدر المتيقن ، إنما يكون من الإجماع التعبدى ، و الإجماع على حجّيته خبر الواحد إن كان ، فهو مستند إلى الأخبار و السيره .

ثم إن الإجماع قائم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، فأين القدر المتيقن من الإجماع على حجّيته خبر الواحد ؟

الثالث : الأخبار الكثيره الأمره بطرح كلّ خبر خالف الكتاب (١) ، أو أنه زخرف (٢) ، أو أنه مما لم يقل به الأئمه عليهم السلام (٣) .

و الجواب : إن المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق ليست مخالفه عرفاً ، بل الخاص عند أهل العرف قرينه على العام ، و ليس بين القرينه و ذيهها مخالفه ، فالأخبار المذكوره مختصه بالمخالفه على وجه التباين . قاله صاحب (الكفايه) و غيره (٤) .

إلّا أن الأستاذ تنظر في هذا الجواب - فى دوره اللّاحقه - بما حاصله : أن المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق هو بالسلب و الإيجاب ، فإمّا يكون الكتاب دالاً على العموم موجبه كليّه فيأتى الخبر على خلافه بصوره السالبه الجزئيه ، و إمّا

ص: ٣٥٩

١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١١٠ ، الباب ٩ من كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضى ، رقم ١٠ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١١١ ، الباب ٩ من كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضى ، رقم ١٤ .

٣-٣) وسائل الشيعه ٢٧ / ١١١ ، الباب ٩ أبواب صفات القاضى ، رقم ١٥ .

٤-٤) كفايه الاصول : ٢٣٧ .

يكون بالعكس ، و من الواضح أن السلب و الإيجاب متناقضان بحكم العقل و المتناقضان لا يجتمعان ، فكيف يكون الجمع بين العام و الخاص عرفياً ؟ و كيف يدعى عدم المخالفه عرفاً بين العام و الخاص المطلق ؟

هذا أولاً .

و ثانياً : إنه قد أطلق عنوان المخالفه على موارد العموم و الخصوص المطلق فى أخبار باب التعارض ، كصحيحه القطب الراوندى « ما وافق الكتاب فخذوه و ما خالف فدعوه » (١) و كمقبوله عمر بن حنظله (٢) ، إذ ليس المراد من المخالفه هذه التباين ، و إلا لم تصل النوبه إلى التعارض و الترجيح ... و حمل هذا الاستعمال على المجاز غير صحيح لعدم العناية .

فالأولى : أن يقال بشمول « المخالف » للخاص المطلق بالنسبه إلى العام الكتابى ، لكن علمنا بصدور الأخبار المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق عنهم عليهم السلام يوجب حمل كلمه المخالف فى مثل « ما خالف كتاب الله فهو زخرف » على المخالفه بالتباين . و أيضاً ، فإن الأخبار الوارده فى باب التعادل و التراجيح دليل على أن المخالف للكتاب حجه ، غير أن الموافق له لدى التعارض بينهما هو المقدم ، فالمخالفه هذه بالعموم و الخصوص المطلق لا التباين ، لأن المباين ليس بحجه مطلقاً .

الرابع : إن العام الكتابى قطعى الصدور و خبر الواحد ظنى ، و تخصيص الكتاب به رفع اليد عن العلم بالظن و هو غير جائز .

و الجواب : إنه من حيث السند ، لا كلام فى قطعيه الكتاب و ظنيته خبر

ص: ٣٦٠

١-١) وسائل الشيعه ٢٠ / ٤٦٤ ، الباب ٢٠ من أبواب يحرم بالمصاهره و نحوها ، رقم ٣ و ٤ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٦ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم ١ .

الواحد ، لكنّ الكلام ليس في جهه السند ، بل في الدلالة ، و ليست دلالة الآيه العامه في معناها بقطعيه ، فإن أصاله الظهور في العام ظتيه كما هي في طرف الخبر ، فلا يقع التعارض بين القطعي و الظني ... و حينئذٍ نقول : بأن انعقاد الظهور في طرف العام الكتابي معلق على عدم وجود القرينه على الخلاف ، و قد تقدّم أن الخبر قرينه ، فلا ينعقد الظهور في العام بل يتقدّم الخبر عليه .

و على الجملة ، فإنه لا تنافي بين المدلولين ، و دليل حجتيه الخبر يتقدّم بالحكومته على أصاله العموم في طرف الكتاب ، لكونه أصلاً معلقاً على عدم وجوب الخاصّ وجداناً أو تعديداً ، و لو قيل بالتعارض بين عموم الكتاب و ما ورد في الكتب المعبره من المخصّصات ، لزم سقوط عمدته الأخبار كما قال الميرزا (١) .

و أقياً ما أفاده تلميذه المحقق في الهامش من أن العمومات الكتابيه في مقام التشريع لا البيان ، فلا يقع التعارض بينها و بين الأخبار .

ففيه : إن عدّه منها في مقام البيان يقيناً ، و يشهد بذلك استدلال الأئمه عليهم السلام بظواهرها في كثير من الموارد ، كاستدلاله عليه السلام بظاهر قوله تعالى « فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ » (٢) كما في معتبره عبيد بن زراره (٣) .

و أيضاً ، فلولا كون « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » (٤) في مقام البيان ، لكان البحث عن تخصيصه بمثل « نهى النبي عن بيع الغرر » (٥) لغواً ، و كذلك يلزم لغويّه البحث عن

ص: ٣٦١

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٠ - ٣٩١ .

٢-٢) سورة البقره: الآيه ١٨٥ .

٣-٣) وسائل الشيعه ١٠ / ١٧٦ ، الباب ١ من أبواب وجوب الإفطار في السفر في شهر رمضان ، رقم : ٨ .

٤-٤) سورة البقره: الآيه ٢٧٥ .

٥-٥) وسائل الشيعه ١٧ / ٤٤٨ ، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره ، رقم ٣ .

تخصيص «حَرَمَ الرِّبَا» (١) بما ورد في الأخبار من (٢) حليته ، و كذا الكلام في « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (٣) و « إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ » (٤) و نحو ذلك .

على أنّ المحقق المذكور ، قد تمسّك في غير موضع من بحوثه الفقيهيه بظواهر تلك العمومات و الإطلاقات ، كما في مسائل الحج و الجهاد و الخمس و غيرها .

ص: ٣٦٢

١-١) سورة البقره: الآيه ٢٧٥ .

٢-٢) وسائل الشيعه ١٨ / ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، رقم ١ و ٢ .

٣-٣) سورة المائده: الآيه ١ .

٤-٤) سورة النساء : الآيه ٢٩ .

إشارة

لو ورد دليل عام ، ثم جاء دليل آخر ، و وقع الشك و التردد في أنه مخصص للعام أو ناسخ لحكمه ، فما هو مقتضى القاعده ؟ و ما هو مقتضى الأصل العملي ؟

مورد البحث المخصص المنفصل

و فائده هذا البحث و أثره العملي معلوم ، لوضوح الفرق بين النسخ و التخصيص .

ثم إنّ من الأخبار عن الصادق عليه السلام - مثلاً - ما هو عام و نجد فيها عن الإمام من بعده نصّاً في نفس الموضوع يخالفه في الحكم ، فإنّ كان مخصّصاً له لزم القول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، و إنّ جعلناه ناسخاً ، لزم القول بجواز النسخ بعد النبي صلى الله عليه و آله .

و بما ذكرنا ظهر : أنّ مورد البحث هو ما إذا كان الدليل الثاني منفصلاً ، لأنّه إن كان متصلاً بالعام منع من انعقاد الظهور إلّا في المتأخر فهو مخصص له ، و لا حكم آخر حتى يكون ناسخاً له .

و يقع البحث في مقامين :

المقام الأول (في مقتضى الأدلّه)

إشارة

و للمنفصل صور :

الصورة الاولى ما إذا كان العام سابقاً ، و قد جاء الدليل الآخر قبل وقت

العمل بالعام ، فهنا قولان :

أحدهما : بطلان النسخ ، لأنّ النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام و فعلية الحكم ، يستلزم لغويّه جعل الحكم المنسوخ ، فالنسخ قبل حضور وقت العمل باطل .

و الثاني : الجواز ، و به قال المحققان النائيني و العراقي .

أمّا الميرزا (1) ، ففصّل بين القضيّه الحقيقيه و الخارجيه ، فأجازه في الحقيقيه ببيان أن قوام الحكم فيها هو بفرض وجود الموضوع و الشرط لا بخارجيته ، و الفرض كاف لتحقق الحكم ، فهو موجود و يقبل النسخ .

و أمّا العراقي ، فأفاد بأنّه إن كان حقيقه الحكم في القضايا الشرعيه ، هو الملازمه بين الموضوع و الحكم - كما عليه المشهور - فالمجموع في «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (2) هو الملازمه بين الحج و الاستطاعه - فإنّ رفع الملازمه قبل تحقّق ما يتوقّف عليه الحكم جائز ، بناءً على رجوع الواجب المشروط إلى الواجب المعلّق ، بأن يكون الوجوب فعلياً و ظرف الامتثال بعد ، فيجوز النسخ لارتفاع الحكم بعد وجوده .

و إن كان حقيقه الحكم ، هو الإراده المبرزه - كما هو المختار عند المحقق العراقي - و أنّ الإراده عند ما تبرّز ينتزع منها الحكم أي الوجوب - كما أنّ الكراهه المبرزه ينتزع منها الحرمة - فالمفروض وجودها حتى مع عدم وجود الشرط لها المنوطه به .

فسواء قلنا بمسلك المشهور في حقيقه الحكم أو بمسلك المحقق العراقي ،

ص: ٣٦٤

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٤ - ٣٩٥ .

٢-٢) سوره آل عمران : الآية ٩٧ .

فإنه من الجائز رفع حكم العام قبل وقت العمل به ... فالنسخ جائز ، لأنه بناءً على مسلك المشهور الملازمه موجوده وإن لم يتحقق طرفاها كما في «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١)، و بناءً على مسلكه ، فالإرادته أو الكراهه موجوده كما هو الفرض

فتلخص : جواز النسخ عند الميرزا و العراقي في الصوره المذكوره .

و على هذا ، فلا يرد الإشكال (٢) بلزوم اللغو في جعل العام ، لأن الحكم إن كان الإراده ، فإنها قبل وجود الموضوع و شرطه موجوده قهراً ، فلا يتوجه الإشكال بأن رفع الحكم لغو ، نعم ، يمكن الإشكال في كون حقيقه الحكم هو الإراده ، لكنه مبنائي .

لكن التحقيق هو عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، سواء في القضييه الحقيقيه أو الخارجيه ، لأن الإنشاء فعل اختياري للمولى ، هو لا يكون بلا داعي ، فإن أنشأ الحكم بداعي البعث ، فإن إنشائه في ظرف عدم إمكان الانبعاث من الباعث الملتفت محال عقلاً ، و المفروض هنا كذلك ، لفرض عدم تحقق الموضوع و الشرط له ... فما ذكره المحققان مردود بهذا الوجه لا بإشكال لزوم اللغو ... فالنسخ باطل و يتعين التخصيص .

الصوره الثانيه ما إذا كان العام سابقاً ثم جاء الدليل الآخر بعد حضور وقت العمل .

وقد فصل المحقق الخراساني - تبعاً للشيخ - بين ما كان صادراً لبيان الحكم الواقعي ، فالمتأخر ناسخ لا مخصيص ، لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه .

ص: ٣٦٥

(١ - ١) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

(٢ - ٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٥ . الهامش .

و ما كان صادراً لا من أجل بيان ذلك بل هو حكم ظاهري يكون مرجعاً عند الشك ، فالمتأخر مخصّص له ، لعدم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

فهذا تفصيل الشيخ و(الكفايه) ، وعليه العراقي و الحائري و البروجردى .

إلّا أنّ الكلام فى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، و أنّه بنحو الاقتضاء أو العلة التامّة ... و الظاهر أنه بنحو الاقتضاء ، فقد يتأخّر البيان عن وقت الحاجة لمصلحه فينتفى القبح حينئذٍ ... كما هو الحال فى الكذب ، فإنّ قبحه اقتضائى و ليس علة تامّة له ، بل قد يكون حسناً .

و إذا كان قبح التأخير اقتضائياً ارتفع المانع عن أن يكون الدليل المتأخّر مخصّصاً للعام فيما إذا كان لبيان الحكم الواقعى ... فى كلّ موردٍ احتمال كون التأخّر لمصلحه ... لكن هذا بوحده لا يكفى لتعيّن التخصيص .

و لذا قالوا بتعيّن التخصيص من جهة أن نسبه الخاص إلى العام نسبه القرينه إلى ذبيها ، فالمتقضى لأن يكون الدليل الآتى بعد العام مخصّصاً له موجود ، و قد عرفت انتفاء المانع - و هو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة - باحتمال وجود مصلحه للتأخير من تقيّه و نحوها ...

إلّا أن الأستاذ تنظر - فى دوره اللماحقه - فى قرينته الخاص للعام إن لم يكن متصلاً ، لأن العرف لا يرى المنفصل قرينه ، بل يجعله ناسخاً ، و لا أقل من التوقف ، فهذا الوجه لا يجدى لتعيّن التخصيص .

و كذا ما ذهب إليه الميرزا من أنّ أصله العموم فى العام لا تتمّ إلّا بتوفّر مقدمات الحكمه فى المتعلق ، و وجود الدليل بعده مانع من تماميتها لاحتمال القرينته ، فالنسخ متوقف على تماميه أصله العموم فى العام ، و هذا أول الكلام ، فيتعيّن التخصيص .

لأنّ توقّف أصاله العموم - كأصاله الإطلاق - على مقدّمات الحكمه ، غير تام ، بل إنّ ألفاظ العموم بذاتها تدلّ على الشمول و الاستيعاب .

فالوجه الصحيح لتعيّن التخصيص هو ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني من أنّ كلام الأئمّه عليهم السلام واحد ، فكأن ما صدر من الإمام الباقر و ما صدر من الإمام الرضا - عليهما السلام - صادران في مجلسٍ واحد... فإذا كان الأئمّه بحكم الواحد و كلامهم بحكم الكلام الواحد ، جرى في كلماتهم حكم المخصّص المتّصل... و يشهد بذلك ما ورد عنهم من جواز نسبه ما سمع من أحدهم إلى غيره (1) .

الصوره الثالثه أنّ يرد الدليل الخاص ثم يرد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص . و في هذه الصوره قالوا بتعيّن تخصيص الخاصّ للعام بلا إشكال ، إمّا للزوم اللغويّه و إمّا لاستحاله البعث مع عدم إمكان الانبعاث .

الصوره الرابعه أنّ يرد الخاص ثم العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فهل يتخصّص العام بالدليل المتقدم عليه أو يكون ناسخاً لذاك الدليل ؟ و الثمره واضحه ، لأنّه بناءً على الأوّل لا بدّ من العمل على طبق الخاص ، و بناءً على الثاني يكون العمل على طبقه ثم على العام من حين وروده .

ذهب في (الكفايه) إلى تقدّم التخصيص لكثيره في الشريعه حتى اشتهر أنه ما من عامٍّ إلّا و قد خص ، و لندره النسخ قبل انقطاع الوحي و أمّا بعده فلا نسخ .

و أمّا ما ورد في الصحيح من أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ، و لذا يؤخذ بالخبر الوارد عن الإمام المتأخر ، وعليه مشى مثل الشيخ الصدوق في الخبرين المتنافيين ، مرجحاً المتأخر على المتقدم زماناً ، فقد أوضح الأستاذ : بأنّ

ص: ٣٦٧

معنى « النسخ » فيه يختلف عن النسخ الاصطلاحي ، و لذا لم يجعل التأخر من المرجحات في باب التعادل و التراجيح . و التفصيل موكول إلى هناك .

و على كل حال ، فإنّ دعوى (الكفاهيه) مستنده إلى ندره النسخ في زمان الوحي و أنه بعد انقطاعه لا نسخ .

و قد أورد عليه الميرزا بوجهين (1) :

الأول : إنه لما وقع الشك في أنّ حرمة إكرام الفاسق باقيه إلى زمان ما بعد العام المتأخر عنه ، أو أن الحكم المذكور ينقطع بمجيء العام ، فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء حكم الخاص ، و إنّما يحتاج إلى التمسك بالاستصحاب لإبقائه ، لأنّ استمرار الحكم في الزمان و إنّ كان من الامور المتفرّعه على الحكم ، و لكنّ ذلك موقوف على وجوده ، و المفروض دوران الأمر بين وجوده مخصّصاً للعام أو زواله بنسخ العام له ، فكان الموجب للبقاء هو الأصل العملي ، أي الاستصحاب . لكنّ هذا الاستصحاب محكوم بالدليل و هو أصالة العموم ؛ فما ذهب إليه صاحب (الكفاهيه) من التخصيص مردود .

إشكال الأستاذ

و قد أشكل عليه الأستاذ بوجهين : الأول: إنّ بقاء و استمرار الحكم ليس من متفرّعات الحكم بل من خصوصيات وجوده ، فالحكم إمّا موجودٌ و إمّا زائل ، لا أنّه موجود فهو مستمرٌّ و باق . و الثاني : إنّ لو لم يكن دليل الحكم متكفلاً بالبقاء و الاستمرار له للزم الإهمال المحال ... لأنّ الحاكم عند ما يجعل الحكم ، فإمّا يجعله على وجه البقاء و الاستمرار و إمّا يجعله لا على هذا الوجه ، و أمّا أنّ لا يدري أن حكمه على أيّ وجهٍ فهذا محال ... هذا ، و مقتضى الإطلاق في الجعل أنّ يكون

ص: ٣٦٨

على وجه الاستمرار و البقاء إلى أن يقوم الدليل على الانتفاء و الزوال ... و إذا كان كذلك ، فالإطلاق هو المقتضى للبقاء ، و هو أصلٌ لفظي - و لا- تصل النوبه إلى التمسك بالاستصحاب - لكن الأصل اللفظي في البقاء مقدم على أصاله العموم ، لندره النسخ و شيوع التخصيص ، فيتقدم الأصل اللفظي الإطلاقي على الأصل اللفظي الوضعي . و هذا ما أشار إليه المحقق الخراساني في كلامه .

الثاني : إن الشك في بقاء حكم الخاص المتقدم ، مسبب عن الشك في عموم العام المتأخر ، و بجران أصاله العموم في العام يرتفع الشك في بقاء حكم الخاص و لا يحكم باستمراره ، بل هو منقطع بالعام .

إشكال الأستاذ

إنه كما يكون ملاك السبب و المسبب في الامور التكوينية هو العلية و المعلوليه ، فإنه في الامور التشريعيه هو الموضوعيه و الحكميه ، بأن يكون الأصل في الموضوع سبباً و في الحكم مسبباً ، و ليس بين العام و الخاص هذه النسبه ، بل هما دليلان مستقلان ، يقول أحدهما بوجوب إكرام كل عالم ، و الآخر يقول بحرمه إكرام الفساق من العلماء ، فذاك عام و هذا مطلق مقيد بزمان من الأزمنه ، و لا بد من رفع اليد عن أحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما ... فلا سبب و مسبب أصلاً ... بل مقتضى القاعده - كما في (الكفايه) - تقديم دليل الخاص ، و النتيجة هي التخصيص لما ذكره .

اللهم إله أن يشكل عليه : بأن ندره النسخ غير كافيه للترجيح ، لأن غايه الأمر - بناءً على أنّ الشيء يلحق بالأعم الأغلب - هو الظن بتعين التخصيص ، و لا دليل على اعتبار هذا الظن .

كما أنّ جعل ندره النسخ و شيوع التخصيص قرينه عرفيه لتقدم التخصيص

- كما أفاد في (الكفايه) - غير تام ، لعدم عرفيه هذه القرينيه .

و يبقى الوجه الذى اعتمده المحقق الأصفهاني لتقديم الخاص ، و قد أوردناه سابقاً ، و أما النسخ فلا يثبت إلا بالخبر المتواتر ، و كلامنا فى خبر الواحد ، فيتعين التخصيص .

بل بناءً على عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد ، ينتفى موضوع البحث رأساً ، لأنه حينئذ لا يقع الدوران بين النسخ و التخصيص حتى نبحت عن وجه التقديم .

و فى (المحاضرات) (١) : التفريق بين نظر العرف و نظر الشرع ، بأن أهل العرف يرون العام المتأخر ناسخاً ، أما فى الشرع ، فإن الخاص يتقدم و يكون بياناً للحكم من الأول .

و أورد عليه الأستاذ : بأن كون العام ناسخاً يتوقف على عدم القرينيه العرفيه للخاص بالنسبه إلى العام ، و السيد الخوئي من القائلين بالقرينيه كما فى كتاب (المحاضرات) نفسه .

و هذا تمام الكلام فى المقام الأول .

المقام الثانى (فى مقتضى الأصل العملى)

اشاره

فلو وصل الأمر إلى الأصل العملى فما هو مقتضاه ؟

أمّا إذا كان الخاص مقدّمًا و وصل الحال إلى الشك لعدم المرجح ، فالأصل هو الاستصحاب ، لأننا مع مجيء العام نشكّ فى بقاء حكم الخاص ، فنستصحب بقاءه و يتقدم على العام ، و النتيجة التخصيص ... و لا يخفى أنه مبنى على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الالهيه كما هو المختار .

و أمّا إذا تقدّم العام ، فتارةً : يكون حكم الخاص مناقضاً لحكم العام ، كما لو

ص : ٣٧٠

قال يجب إكرام كل عالم ، ثم قال : لا يجب إكرام العالم الفاسق . و أخرى : يكون ضدّاً له ، كأن يقول : يجب إكرام كل عالم ، ثم يقول : يحرم إكرام العالم الفاسق .

فإن كان نقيضاً له ، حكم بالتخصيص بمقتضى استصحاب عدم وجوب إكرام العلماء الفسّاق أزلاً ، لعدم وجوب إكرامهم قبل ورود العام ، فلمّا ورد وجب إكرامهم إلى حين ورود الخاص ، فإذا ورد الخاص بعده و دار الأمر بين النسخ و التخصيص ، و شككنا في تبدل حكم إكرام العلماء الفسّاق من عدم الوجوب إلى الوجوب ، نستصحب عدم الوجوب الثابت أزلاً ، و تكون النتيجة التخصيص .

و إن كان ضدّاً له ، فإن كان التضادّ بالوجوب و الحرمة ، بأن يفيد العام وجوب إكرام العلماء ، و الخاص حرمة إكرام الفسّاق منهم ، فلا مجرى لاستصحاب إكرام الفسّاق ، لعدم الشك في عدم جواز إكرامهم ، سواء كان الخاص المتأخّر ناسخاً أو مخصّصاً ، كما لا يخفى . نعم ، إن كان مخصّصاً فالحرمة من أوّل الأمر و إن كان ناسخاً فمن حين وروده .

و إن كان التضادّ لا بالوجوب و الحرمة ، كأن يفيد العام الوجوب أو الحرمة ، و يفيد الخاص الكراهة أو الاستحباب ، فذهب المحقق العراقي إلى إمكان جريان الاستصحاب (قال) : لو كان مفاد العام هو وجوب الإكرام أو حرمة ، و كان مفاد الخاص المتأخّر استحباب الإكرام أو كراهته ، أمكن دعوى جريان حكم التخصيص بمقتضى استصحاب عدم المنع السابق ، حيث أنه بالأصل المزبور مع ضميمه رجحانه الفعلي أو المرجوحه الفعليه ، أمكن إثبات الكراهة أو الاستحباب . فتأمل (1) .

و على الجملة ، فإنّ العام إن كان ظاهراً في الوجوب ، فبعد ورود الخاص

ص: ٣٧١

بعده ، نشك في بقاء الوجوب - لأن الخاص إن كان ناسخاً فالعام دال على الوجوب و إن كان مخصّصاً فلا، بل الاستحباب -
فيمكن استصحاب عدم الوجوب . وكذا الكلام فيما لو كان العام ظاهراً في الحرمة و كان مفاد الخاص هو الكراهة .

و فيه :

لكن الإشكال هو : إنّه بعد ورود الخاص لا شك في الاستحباب ، سواء كان ناسخاً أو كان مخصّصاً ، نعم ، إن كان ناسخاً فمن
الآن و إن كان مخصّصاً فمن الأول ، و مع عدم الشك كيف يستصحب عدم الوجوب ؟ و لعلّ هذا وجه الأمر بالتأمل .

و قد يقصد هذا المحقق بيان الحكم في الزمان الفاصل بين العام و الدليل المتأخر ، بأنه إن كان مخصّصاً كان إكرام الفاسق من
العلماء في الزمان الفاصل مستحباً ، و إن كان ناسخاً لحكم العام ، دلّ العام على وجوب الإكرام في الزمان المزبور ، فالرجحان
على كلّ حال ثابت .

بقي الكلام فيما لو جهل التاريخ

و إنما نحتاج إلى معرفه تاريخ ورود العام و الخاص ، و أنه قبل حضور وقت العمل أو بعده ، من جهة قبح تأخير البيان عن وقت
الحاجه ، و أمّا بناءً على عدم قبحه إن كان لمصلحة ، فلا حاجه . كما تقدّم .

قال في الكفايه : و أمّا لو جهل و تردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره ، فالوجه هو الرجوع
إلى الاصول العمليه (1) .

ص: ٣٧٢

وقد اشكل عليه (١): بأنّ في فرض ورود الخاص متأخراً ، لا- يبقى شكّ - سواء كان ناسخاً أو مخصّصاً - حتى يرجع إلى الأصل العملي ، و أمّا في الفاصل الزمني - إن كان للأصل أثر - فالمرجع هو أصله العموم ، للشك في التخصيص .

فأين مورد الأصل العملي ؟

و أجاب الأستاذ :

بأنّ مجرى الأصل هو الفاصل بين العام و الدليل المتأخّر ، لكنّ ليس المرجع هو العام ، لأنّ أصله العموم في الحقيقة هي أصله عدم التخصيص ، فالمرجع هو الأصل العملي

و قياسه ما نحن فيه على مورد المجمل المردد بين الأقل و الأكثر مفهوماً ، و أنه يؤخذ بالقدر المتيقّن من الخاص و يتميّك بعموم العام في الزائد عليه .

في غير محلّه ، لدوران الأمر هناك بين الأقل و الأ-كثر ، أما هنا فالأمر دائر بين المتباينين ، لأننا نعلم إجمالاً بأحد الأمرين إمّا النسخ و إمّا التخصيص ، فلو اريد التمسك بأصله العموم لحلّ العلم الإجمالي هذا ، كان معناه انحلال العلم الإجمالي بأصله عدم التخصيص ، لكن أصله عدم النسخ تعارض أصله عدم التخصيص .

و هذا تمام الكلام في الخاص و العام .

ص: ٣٧٣

المقصد الخامس المطلق و المقيد

اشاره

ص: ٣٧٥

تعريف المطلق

قال في (الكفايه) (١) :

عرّف المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه .

و قد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطراد أو الانعكاس ، و أطال في النقض و الإبرام .

و قد تبهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم

أقول :

□
إن ما ذكره رحمه الله هو الصحيح ، فالأولى الإعراض عن التعاريف المذكوره للإطلاق و التقييد ، لكنّ المهمّ الذي لم يتبه عليه صاحب (الكفايه) هو :

إنّ هذا البحث بحثٌ معنويّ و ليس بلفظي ، لأنّ موضوع البحث في باب الإطلاق و التقييد هو شموليّه مفهوم المطلق و أنه هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمه ؟ هذا هو الموضوع ، فلا علاقه له بمفهوم لفظ « المطلق » و لفظ « المقيد » .

هذا ، و عمدته ما يقع موضوعاً لبحث المطلق و المقيد هو « اسم الجنس » ، فالبحث يدور عن أنّ اسم الجنس لَمَا يقع موضوعاً لحكمٍ من الأحكام الشرعيه هل يُقصد منه الإرسال و الشمول و السريان أو لا ؟ و إذا كان كذلك ، فهل هو

ص: ٣٧٧

بالوضع أو بمقدمات الحكمه ؟

و من ذلك يظهر أنّ المراد من لفظي الإطلاق و التقييد - في البحث - هو المعنى اللغوي فيهما .

مقدمات

إشاره

و لا بدّ من بيان امورٍ قبل الورود في البحث :

الأمر الأول : إنّ المعنى المبحوث عنه في الباب له أقسام ، فهو إمّا حرفي و إمّا اسمي .

أمّا المعنى الحرفي ، فإنه إنما يدخل في البحث ، بناءً على كون الوضع فيه عامياً و الموضوع له عام ، و أمّا بناءً على كون الموضوع له خاصياً و أنه جزئي حقيقي ، فإنّ الجزء الحقيقي لا يقبل التوسعه و التضييق ، نعم ، هو قابل لبحث الإطلاق و التقييد بمعنى آخر مطروح في بحث الواجب المشروط .

و أمّا المعنى الاسمي ، فهو تركيبى و أفرادى .

أمّا التركيبى ، كما في الجمل ، حيث يبحث عن أنّ إطلاق صيغه الأمر هل يقتضى العيته و النفسيه و التعيينيه أو لا ؟ و الجمله الشرطيه هل يقتضى إطلاقها الانتفاء عند الانتفاء أو لا ؟

و هذا القسم خارج عن البحث ، لأنّ الدلاله على الإطلاق و التقييد فيه إنما يكون على أثر الخصوصيات المأخوذه في الكلام ، كما يقال : الإطلاق في مقابل « أو » و الإطلاق في مقابل « الواو » .

و أمّا الأفرادى ، فهو إمّا علم للشخص و إمّا علم للجنس .

لكنّ الإطلاق و التقييد في علم الشخص أحوالى ، فإنّ ل « زيد » مثلاً أحوالاً كثيره ، من القيام و القعود و الصحه و المرض و الغنى و الفقر ... لكنّ الخلاف

المشهور في حقيقه الإطلاق بين سلطان العلماء (١) وغيره - كما سيأتي - غير آتٍ في الإطلاق الأحوالى ، نعم ، يكون هو المرجح في المسائل الفقهيّه ، وهذا أمر آخر .

فتبيّن : أن موضوع البحث و مورد النقض و الإبرام هو علم الجنس كالإنسان و نحوه .

فالحاصل : إن موضوع البحث هو المعنى الاسمى الأفرادى لا الأحوالى .

الأمر الثانى : إنه لما كان دخول اللابشرطيّه و عدمه فى حيّز المعنى مورد البحث بين الأعلام كما سيأتى ، فلا بدّ من فهم معنى البشرط و اللابشرط فى موارد استعمال هذين الاصطلاحين و غيرهما فى كلماتهم ، فنقول :

لقد استعمل هذه الاصطلاحات فى ثلاثه موارد :

الأول : الوجود

فقد قسّموا الوجود إلى : « بشرط لا » و « لا بشرط » و « بشرط » .

فقالوا : بأنّ الأوّل هو وجود البارى عز و جلّ ، فهو وجود بشرط لا عن جميع الحدود ، لأنه وجود مجرد عنها ، لأن الحدود تنشأ من الماهيه و لا ماهيته هناك .

و الثانى هو : الوجود المنبسط و الإضافة الإشراقية و الرحمه الواسعه الحسينيه و كُنّ البسيطه ، و هذا الوجود فعل البارى ، و يعبّر عنه فى العرفان بالاسم الأعظم .

و الثالث : هو الوجود المضاف إلى الماهيات ، كوجود الإنسان .

الثانى : الجنس و الفصل .

أى : اللابشرط و البشرطلا فى باب الحمل ، و ذاك أنّ الموجودات الخارجيه

ص: ٣٧٩

١- ١) هو : السيد الأجل الحسين بن رفيع الدين محمّد الحسينى الأملى الأصبهانى المتوفى سنه ١٠٦٤ .

ذات الآثار ، كالإنسان و البقر و غيرهما ، لها وجه اشتراك تصدق على أنواع مختلفه ووجه اختصاص كالحيوانيه و الناطقيه . فالحيوان - مثلاً - إن لوحظ لا- بشرط عن قابليته الحمل كان « جنساً » و قابلاً للحمل فتقول : الإنسان حيوان ، و البقر حيوان و هكذا . و كذلك الوجه الاختصاصي ، فإنها إذا لوحظت لا بشرط عن قابليته الحمل و الاتحاد مع الجنس كانت « فصلاً » .

و لو لوحظ الجنس و الفصل بلحاظ البشروطا عن الحمل ، لم يقبل الفصل لأن يحمل على الجنس ، و في هذه الحاله يعبرون عن الجنس بالمادّه و عن الفصل بالصّوره .

الثالث : الأوصاف و الضمائم الخارجه عن الذات .

أى : إن الماهية قد تلحظ بالنسبه إلى الوصف الخارج عن الذات لا بشرط ، و قد تلحظ بشرط لا ، و قد تلحظ بشرط .

فالرقبه عند ما تلحظ بالقياس إلى الإيمان ، فتاره تلحظ بشرطه فتكون مقيدّه به ، و قد تلحظ بشرط لا عنه فتكون مقيدّه بعدمه ، و قد تلحظ لا بشرط ، فهي ماهية غير مقيدّه لا بهذا و لا ذاك . و كذلك الإنسان بالنسبه إلى العلم .

فهذه ثلاثه اعتبارات بالنسبه إلى ما هو خارج عن الذات .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم بأن :

مدار البحث في علم الاصول - في باب المطلق و المقيد - هو هذا المورد الثالث ، و هو اللابشرطيه في الماهيات ... فوق الكلام بينهم في أنّ هذه اللابشرطيه داخله في حريم المعنى الموضوع له لفظ « الرقبه » مثلاً ، و أنّ معناه هو الذات اللابشرط عن وجود الإيمان و عدمه ، أو أنّ هذا اللفظ موضوع للذات ، و حيثيه اللابشرطيه المذكوره خارجه عن المعنى الموضوع له ، و استفاده من القرينه

المعبر عنها بـ «مقدمات الحكمه» .

قال المشهور بالأول ، و قال سلطان العلماء بالثاني و تبعه من تأخر عنه .

كلام الكفايه

ذكر في (الكفايه) ما حاصله (١) : إن اسم الجنس - سواء كان جوهرًا أو عرضًا أو عرضيًا - موضوع للماهية المهملة .

و بيان ذلك : إنّ اللفظ الموضوع للماهية - سواء كانت جوهرًا من الجواهر كالإنسان ، أو عرضًا من الأعراض كاليابض ، أو عرضيًا - كالفوقية و التحتية و نحوهما من المعاني الانتزاعية القائمة بمنشأ انتزاعها ، و كالمعاني الاعتبارية كالزوجه و الملكيه و نحوهما - لا يفيد سوى المعنى الموضوع له ، فالموضوع له اسم الجنس في الموارد المذكوره هو نفس المفهوم من اللفظ و لا شيء آخر معه ، و هذا هو المقصود بالماهيه المهملة .

قال : فهذه الماهية ، قد تلحظ بشرط ، كأن تلحظ بشرط وجود شيء كالإرسال مثلاً ، أو بشرط عدم شيء ، و قد تلحظ لا بشرط من وجود شيء أو عدمه ... و كلّ ذلك خارج عن ذات الماهية الموضوع لها اللفظ ، لأنه لو كان موضوعاً للماهية بشرط ، لزم أن يكون إطلاق اللفظ عليه مجردة من الشرط إطلاقاً مجازياً . هذا أولاً . و ثانياً : فإنّ اللفظ لو كان موضوعاً للماهية بشرط الإرسال - مثلاً - لم ينطبق على الفرد ، نعم ، يشمل الفرد لكن الشمول له غير الإطلاق عليه ، لأنّ قولنا : « أكرم كلّ عالم » يشمل « زيداً » لكنّ معنى « كلّ عالم » ليس « زيداً » ، فيلزم أن يكون مثل هذا الإطلاق مجازياً .

و كذا الكلام فيما لو كان اللفظ موضوعاً للماهية اللابشرط ، أي الماهية التي

ص: ٣٨١

(١-١) كفايه الاصول : ٢٤٣ .

لم يلاحظ معها أى شىء آخر ، فإنها ليست المفهوم الموضوع له اللفظ ، لأن مثل هذه الماهية كلى عقلية ، و الكلى العقلية موطنه الذهن ، و لا يقبل الانطباق على الخارج ، فلو اريد استعماله فى الخارج لزم المجاز كذلك .

هذا خلاصه كلامه قدس سره . و لا يخفى أن إطلاق « العرضى » فى كلامه على ما ذكر خلاف الاصطلاح المعروف ، و هو المتّصف بالعرض ، كالأبيض المتّفق بالبياض . كما أن إطلاق « الكلى العقلية » على الوجود الذهني اصطلاح خاص ب (الكفايه) ، لأن المصطلح المعروف فيه هو الماهية للكلى كالإنسان مثلاً .

لكنّ المهمّ فى كلامه ما ذهب إليه من أن الموضوع له اسم الجنس إنّما هو عبارته عن الماهية المهملة ، فى مقابل الماهية بشرط - و لو كان الشرط هو العموم و الإرسال - و الماهية لا بشرط ، أى التى لم يلاحظها معها أى شىء آخر ، و قد جعل هذه الماهية اللابشرط القسمى .

كلام الميرزا

و قال الميرزا فى اعتبارات الماهية ما ملخصه (١) : إن الماهية :

قد تلاحظ بشرط لا عن جميع الأوصاف و الأعراض ، مجردة عن كلّها ، فتكون كلياً عقلياً لا يقبل الانطباق على الخارج ، لأنّ كلّ ما فى الخارج فهو مقترن بشىء من الأعراض و الأوصاف .

و قد تلاحظ مقترنة بشىء من الأعراض و الأوصاف الموجودة فى الخارج ، سواء كان الوصف وجودياً أو عدمياً ، فتكون ماهية بشرط شىء .

و قد تلاحظ لا بشرط عن البشرط و البشرطشء ، أى عن التجرد عن الأوصاف و الاتّصاف بوصف وجودى أو عدمى ، و هذا هو اللابشرط القسمى

ص: ٣٨٢

و هذا هو المراد من (المطلق) فى بحث الإطلاق و التقيد فى علم الاصول ... و هو الكلى الطبيعى ، لأن الكلى الطبيعى ما يصح صدقه على ما فى الخارج ، و إمكان الصدق عليه إنما يكون ما لم تلحظ الماهيه مجردة عن الخصوصيات ، و ما لم تلحظ مقترنة بشىء منها .

فحاصل كلام الميرزا :

أولاً : إن « المطلق » عبارته عن « اللابشرط القسمى » و هو المقابل للماهيه بشرط لا و بشرط شىء ، فهو قسيمٌ لهما .

و ثانياً : إن هذه الماهيه يمكن أن تصدق على ما فى الخارج ، فهى « الكلى الطبيعى » .

و بذلك ظهر أن القول بأن الكلى الطبيعى لا بشرط مقسمى ، باطلٌ ، لأن اللابشرط المقسمى ما يكون مقسماً بين الماهيه بشرط لا - أى الكلى العقلى - و البشرطشىء ، و اللابشرط القسمى - أى الكلى الطبيعى - و معنى كونه مقسماً أن يصح اتحاده مع كل قسم من أقسامه ، و كيف يتحد ما يقبل الصدق على ما فى الخارج و هو الكلى الطبيعى مع ما لا يقبل الصدق عليه و هو الكلى العقلى ؟

كلام الأصفهاني

و قال المحقق الأصفهاني ما حاصله (1) : إن الماهيه المهمله هى الماهيه التى تلحظ بذاتها و ذاتياتها ، و لا يتجاوز اللحاظ عن ذلك إلى شىء آخر حتى عدم لحاظ الشىء الآخر ، بأن يلحظ فى ماهيه الإنسان « الحيوان الناطق » دون غيره ، بحيث أن « دون غيره » أيضاً غير داخل فى الذات الملحوظه ، فهذه هى « الماهيه المهمله » و هى التى « ليست إلّا هى من حيث هى » .

ص: ٣٨٣

و إذا لوحظت الماهية بهذا اللّحاظ ، كانت مجردة من الوجود - الذهني و الخارجي - و من العدم ، إذ ليس مورد اللّحاظ إلّا الذات ، و لا مانع من ارتفاع النقيضين في مرتبه الذات ... فالإنسان في مرتبه الذات لا موجود و لا معدوم .

فإن لوحظت ماهية الإنسان - مثلاً - بالقياس إلى خارج الذات ، انقسمت إلى الاعتبار الثلاثة ، و هي البشرط و اللّابشرط و البشرطلا ، لأنّ تلك الخصوصية التي لوحظت الماهية بالإضافة إليها ، قد تقترن بالماهية فيكون بشرط شيء ، و قد يعتبر عدم اقترانها بها فيكون بشرط لا ، و ثالثه لا يعتبر الاقتران و لا عدم الاقتران فيكون لا بشرط . و هذه الماهية الملحوظة بالقياس إلى خارج ذاتها و المنقسمه إلى الأقسام الثلاثة ، هي الماهية اللّابشرط المقسمي .

فماهية الإنسانه إنّ لوحظت في حدّ ذاتها و ذاتياتها مجردة عن أيّ شيء آخر ، سمّيت بالماهية المهملة ، و إنّ لوحظت بالقياس إلى خارج الذات و انقسمت إلى الاعتبار الثلاثة ، سميت باللّابشرط المقسمي

فظهر افتراق « الماهية المهملة » عن « اللّابشرط المقسمي » .

و اللّابشرط المقسمي له ثلاثه أقسام كما ذكر ، لأنّ الماهية إنّ لوحظت مشروطة بالتجرّد عن أيّ خصوصيه ، فهي « بشرط لا » ، و إنّ لوحظت مع شرط - و إنّ كان الشرط هو الإرسال - فهي « بشرط شيء » و إنّ لوحظت لا بشرط عن وجود و عدم شيء من الخصوصيات فهي « لا بشرط القسمي » .

ثم إنّ الموضوع له لفظ « الإنسان » هو « الماهية المهملة » ، لكنّ موضوع البحث في باب المطلق و المقيد هو « اللّابشرط المقسمي » حيث يلحظ ماهية « الإنسان » لا بشرط عن شيء حتى من نفس اللّابشرطيه .

فظهر افتراق الموضوع له اللفظ عن موضوع البحث .

هذا ، و سيأتي بيان افتراق « اللابشر القسَمى » عن « الكلى الطبيعى » .

تحقيق الأستاذ

و ذلك يتضح ضمن بيان امور :

الأمر الأول

إن الاعتبار الثالثه التى ذكرها كلها وجودات ذهنيه للماهيه ؛ و لذا عند ما نريد أن نحكم على الموضوع بحكم خارجى ، نجعل الصورة الذهنيه مرآة للخارج ، و إلا ، فإن الوجود الذهنى قسيم للوجود الخارجى ، وعليه ، فإذا أردنا حمل « جنس » على « الإنسان » و قلنا : « الإنسان جنس » ، فلا بد من لحاظ « الحيوان » لا بشرط عن خصوصيه البقره و الغنميه و غيرهما من الخصوصيات ، حتى يكون اعتبار الماهيه لا بشرط طريقاً إلى الموضوع فى تلك القضية ، و كذا إذا لوحظت الماهيه مع خصوصيه ، كالحاظ « الإنسان » مع خصوصيه « الزنجيه » مثلاً ، فإن هذا اللحاظ « البشر شىء » طريق لرؤيه الموضوع خارجاً .

فالاعتبارات الثالثه وجودات ذهنيه و تصورات للماهيه فى الذهن ، هى طريق لتشخص الموضوع و تعينه فى القضايا الخارجيه .

الأمر الثانى

إنه قد ظهر مما تقدم : امتياز « اللابشر المقسمى » عن « اللابشر القسمى » ، فكلاهما (لا بشرط) لكن الافتراق فى المتعلق ، إذ هو فى (الأول) الاعتبار الثالثه . فهو لا بشرط عن تلك الاعتبار و اللحاظات ، أما فى (الثانى) فهو ما وراء الذات ، بأن لا يلحظ مع الذات شىء ، لا الوجود و لا العدم ، فى مقابل (البشر شىء) و (البشرطلا) .

إنما الكلام فى :

هل (الماهية المهملة) نفس (اللابشر المقسمي) أو غيره ؟

قد تقدّم أنّ المحقق الأصفهاني يرى أنّ « الماهية المهملة » غير « اللابشر المقسمي » خلافاً للمشهور ، و خلاصه دليله هو : أنّ الماهية عند ما تلحظ بذاتها مجردة عن أيّ شيء آخر - حتّى عن عدم لحاظ أيّ شيء آخر معها - فهي التي ليست هي إلّا هي ، و لا تصلح لأنّ تكون مقسماً ، لأنّ المقسميّة عنوان إضافي يتحقّق بلحاظ ما وراء الذات .

و قد تبعه على ذلك السيّد الخوئي (1) .

و أمّا دليل القول المشهور فملخصه هو : إنّ حقيقة التقسيم تخصّص الذات بخصوصيّتين متباينتين أو أكثر ، حيث الخصوصيّة متباينه و الذات هي الجهة المشتركة بين الجميع ... و لحاظ ماهية الإنسان - مثلاً - و انقسامها بالاعتبارات الثلاثة من هذا القبيل ، فتكون ماهية الإنسان مقسماً لها ، حيث يكون الإنسان (بشرط لا) ماهية مجردة ، و (بشرط شيء) ماهية مخلوطه ، و (لا بشرط) ماهية مطلقة ... فالإنسان الذي لحظ بنحو اللابشرط هو الإنسان المجرد من كلّ شيء ، فهو الماهية المهملة ، و هو اللابشرط المقسمي ، فالذي يطرأ عليه التقسيم و يكون مقسماً هو الماهية من حيث هي هي .

و قد أوضح الأستاذ رأى المشهور : بأنّ القسم و المقسم و التقسيم ، كلّها امور تتعلّق بالماهية - و أمّا الوجود فهو عين التشخص ، و لا يقبل الاتّصاف بالقسمية أو المقسميّة ، و لحاظ الماهية هو وجودها بالوجود الذهني ، و هو أيضاً غير قابل للاتّصاف بذلك ، لكونه جزئياً - لكنّ الماهية المجردة من جميع الخصوصيات

حتى من اللّحاظ ... فهى القابله للاتّصاف و الانقسام ، لأنّ حقيقه التقسيم عباره عن ضمّ ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك ، فما به الاشتراك هو الماهيّة المجزّده ، و ما به الامتياز هو الاعتبارات الثلاثه ، فكان (المقسم) هو (الماهيّة المجزّده المهمله) ، و هى المركب لهذه الخصوصيّات ، و لذا نقول : الماهيّة بشرط شىء ، و الماهيّة بشرط لا ، و الماهيه لا بشرط ... فكانت الحيثيات وارده على الذات ، و بورود كلّ واحدٍ يحصل للذات قسمٌ ، و متى ما جزدناها من الأوصاف كانت لا بشرط ...

فالذى يصير لا بشرط عن العلم و الجهل و ... هو (الإنسان) و عن الإيمان و الكفر ... هو (الرقبه) و هكذا

فهذا هو البرهان لقول المشهور ، وعليه الوجدان ، فإنّ البشرط هو الرقبه المؤمنه ، و البشرطلا هو الرقبه و عدم الإيمان ، و اللّابشرط هو الرقبه المجزّده عن الإيمان و عدم الإيمان

فحاصل كلام المشهور هو : إن الماهيّة بنفسها هى التى تتّصف بالاعتبارات الثلاثه ، لا أن اللّابشرط المقسمى الذى تلحظ فيه الماهيّة مضافهً إلى الخارج هو المعروف للحيثيات ... فظهر عدم الخلاف بين المشهور و المحقق الأصفهاني ، و أن كلام الجميع يرجع إلى شىء واحدٍ هو : أنّ المقسم عباره عن الذات غير الملحوظ معها شىء آخر ، و أنها عند ما تلحظ مضافهً إلى شىء آخر تكون قسماً .

و على الجملة ، فإنّ اللّابشرط المقسمى هو الماهيّة المقسم بين الاعتبارات الثلاثه ، و اللّابشرط القسمى فهو اللّابشرطيه بالنسبه إلى الخارج عن الذات ، فالإنسان الملحظ بالنسبه إلى الخارج عن الذات كالعلم مثلاً ، عند ما يؤخذ مجزّداً عن العلم و الجهل ، يكون الماهيه اللّابشرط القسمى ، و إنّ لحظ لا بشرط عن كلّ الاعتبارات الثلاثه ، فهو اللّابشرط المقسمى ... فكان اللّابشرط القسمى من أقسام اللّابشرط المقسمى .

هل (الكلى الطبيعي) هو (اللابشرط القسمى) أو (اللابشرط المقسمى) ؟

قال جماعه من الفلاسفه - و تبعهم الميرزا - بالأول . و قال آخرون و منهم الحاجى السيزوارى بالثانى . و من العلماء من قال : بأن الكلى الطبيعي هو الماهية المهملة - لا اللابشرط القسمى و لا اللابشرط المقسمى - و هذا مختار شيخنا الأستاذ .

خلاصه ما تقدم

أن الموضوع له الطبيعه - و هو اسم الجنس الذى جعل موضوعاً للحكم فى مثل أعتق رقبة - هو الطبيعه و الماهية فقط بنحو اللابشرط القسمى بالنسبه إلى الخصوصيات من الإيمان و الكفر و غيرهما ، و أن الموضوع له اللفظ هو نفس الذات ، و اللابشرطيه خارجه عن حد مفهوم اللفظ ، فالحق مع سلطان المحققين و من تبعه ، خلافاً للمشهور .

و لا يخفى أن المراد من اسم الجنس فى هذا البحث هو الأعم من اسم الجنس الفلسفى ، فيعم النوع و الصنف أيضاً ، فالمراد هو الاسم للطبيعه سواء كانت جنساً أو نوعاً أو صنفاً .

الأدلة اللفظية على مذهب السلطان

و قد استدلل له - بالإضافة إلى البحث العقلى المتقدم - بوجوه لفظية :

الأول : التبادر . فإن التبادر من لفظ الرقبه مثلاً- و المنسب إلى الذهن منه ليس إلما ذات الماهية ، كما أن المنسب من لفظ الإنسان هو الحيوان الناطق فقط ، و أما الخصوصيات فلا تأتي إلى الذهن عند إطلاق اللفظ .

الثانى : صحه التقسيم . فإن لفظ الرقبه يصح تقسيمه بماله من المعنى إلى

الذات المجرّده من أى خصوصيه ، و إلى الذات المنضمّ إليها الخصوصيّة من الإيمان أو الكفر . و كذلك لفظ الإنسان و غيره .

الثالث : حكمه الوضع . فإنّ حكمه الوضع فى الألفاظ إحضار معانيها إلى الذهن ، و أمّا المعنى المنضمّ إليه شىء من الخصوصيّات فليس الموضوع له اللفظ ، و ليس المقصود من وضع اللفظ له ، و إلّا لكانت الذات المجرّده عن الخصوصيه بلا دالّ .

الرابع : إنه لو كانت اللابشرية داخله فى المعنى الموضوع له اللفظ ، لكان اللّازم تجريد اللفظ عن معناه الموضوع له متى اريد إطلاقه على المعنى الخارجى ، لأنّ اللابشرية أمر ذهنى لا خارجيه له ، و المفروض دخولها فى المعنى الموضوع له اللفظ ، و حينئذٍ يبطل الوضع .

توضيحه : إنّ وجوب العتق حكم تعلّق بالرقبه بقول المولى أعتق رقبةً ، لكنّه يترتّب على الرقبه الخارجيه ، و لا بدّ من إيجاد العتق فى الخارج حتى يتحقّق الامتثال كما هو واضح ، و المفروض كون الرقبه مطلقه من حيث الإيمان و الكفر ، لكن الإطلاق - أى اللابشرية عنهما - أمر ذهنى ، فيكون موطن الرقبه اللابشرية هو الذهن فقط ... و حينئذٍ ، يلزم تجريد معنى « الرقبه » من خصوصيه اللابشرية حتى يصح إطلاق هذه اللفظه على الوجود الخارجى و يترتّب العتق ... و هذا يبطل وضع اللفظه للماهية اللابشرية .

إذن ، ليس اللفظ موضوعاً للمعنى متحتياً بحيثيه اللابشرية ، و ليست داخله فى الموضوع له لفظ الرقبه و الإنسان و البقر و غيرها من أسماء الأجناس .

فتلخّص : إن الإطلاق خارج عن المعنى الموضوع له اسم الجنس ، فيحتاج للدلاله عليه إلى قرينه ، و هو ما يعبر عنه بمقدمات الحكمه .

إلّا أنه قد وقع الكلام بينهم فى أنّ الإطلاق و اللابشرطيه و السريان ، بعد أنّ كان خارجاً عن المعنى الموضوع له اللفظ ، هل هو ذاتي للمعنى ، بأن يكون لماهية الرقبه - مثلاً - سريان ذاتي فى أفرادها ، كالتعجب بالنسبه إلى الإنسان ، فإنّ لفظ الإنسان موضوع للحيوان الناطق ، و ليس التعجب داخلاً فى المعنى ، إلّا أنه لازم ذاتي له ، أو أنّ ذلك محتاج إلى اللحاظ ، بأنّ تلحظ ماهية الرقبه بنحو اللابشرط ؟

قال جماعةً بالأوّل ، و قد أقام الإيروانى (1) البرهان عليه بما حاصله : أنّ وضع اللفظ للمعنى حكّم من قبل الواضع ، و من الواضح أنّ الحاكم لا يحكم بثبوت المحمول لموضوع مهمل ، لأنّ كلّ قضيه مهمله فهى فى قوه الجزئيه ، فلا يكون اللفظ موضوعاً للماهية المجرّده ذاتها عن الإطلاق ، و إلّا لزم فى كلّ موردٍ يستعمل فيه اللفظ أنّ يكون الاستعمال بلا وضع ، و هذا باطل ... فالوضع للماهية المهمله غير ممكن .

(قال) : و هذا أشدّ ما يرد على الفائلين بخروج الإطلاق عن حريم المعنى .

و قد أجاب الأستاذ عن هذا البرهان :

بأنّ ذاتيه الإطلاق بالنسبه إلى الماهية لا تخلو ، إمّا أن تكون من ذاتي باب الكليات الخمس ، أو من ذاتي باب البرهان ، و لا ثالث .

أمّا كونه من الأوّل فباطل ، لأنّ ذاتي باب الكليات الخمس هو الجنس و الفصل و النوع ، و الإطلاق للماهية التى هى موضوع للقضيه ليس الوجهه الجنسيه للماهية و لا الفصلية لها ، كما لا يعقل كونه مركباً من جهتي الجنس و الفصل .

ص : ٣٩٠

فلا- بدّ من أن يكون ذاتي باب البرهان ، كالإمكان في الممكنات ، فإنه ينتزع من ذات الماهية الممكنة استواء الوجود و العدم
فيقال : هذا ممكنٌ ، في قبال الماهية الآيه عن الوجود أي الممتنع الذاتي ، و الآيه عن العدم أي الواجب بالذات .

فنقول : إن كان الإطلاق ذاتياً من باب البرهان ، بأن يكون الإطلاق منتزعاً من حاق ذات الماهية بلا حيثيه ، فإنّ دلالة الرقبه على
الإطلاق من هذا الباب باطل بالضرورة .

فظهر أنّ الإطلاق ليس ذاتي الماهية مطلقاً .

هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لا كلام في التقابل بين الإطلاق و التقييد و عدم إمكان اجتماعهما ، فلو كان الإطلاق ذاتي الماهية كان التقييد محالاً
و إلّا يلزم اجتماع المتقابلين ، بأن تكون الرقبه مع كونها لا بشرط عن الإيمان و الكفر مقيدةً بالإيمان ، و هذا غير معقول .

فإن قيل :

المراد من ذاتيه الإطلاق هو : إن الماهية بحسب ذاتها - أي لو خليت و طبعها - تقتضى الإطلاق ، و التقييد بمثابة المانع ، فكلمّا
لم يوجد المقيّد كانت الماهية مطلقه ، فهي مطلقه لو لا التقييد .

قلنا :

لا- خلاف في التقابل بين الإطلاق و التقييد ، فقول : إنه من قبيل العدم و الملكه ، و قيل : من قبيل التضاد ، و قيل : من قبيل
التناقض ، و ما ذكر مردود على جميع التقادير ، لأنّ عدم كلّ مانعٍ شرط لوجود الممنوع ، فلو كان التقييد مانعاً عن

ص: ٣٩١

مقتضى ذات الماهية - و هو الإطلاق كما ذكر - لزم أن يكون عدم أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر ، و هو باطل . هذا بناءً على كون التقابل من قبيل التضاد أو التناقض . و على القول بأنه من قبيل العدم و الملكة ، يلزم مقدمته الشيء لنفسه ، لأن المفروض كون التقييد ملكه و الإطلاق عدمها ، فلو كان التقييد مانعاً عن الإطلاق كان عدمه مقدمه للإطلاق ، لكن الإطلاق هو عدم التقييد .

فظهر أن الحق هو القول الثانى ، و هو كون الإطلاق لحاظياً ، بمعنى أن الحاكم لما لحظ ماهيته الرقبه و خصوصيه الإيمان ، فإن أخذ الخصوصيه فيها كان التقييد و إن لم يأخذها كان الإطلاق ، فالإطلاق عدم أخذ الخصوصيه ، و التقييد هو أخذها ، فكان الإطلاق و التقييد أمران زائدان على الماهيه عارضان عليها ، غير أنه فى مقام الإثبات يتم التقييد ببيان القيد و الإطلاق بعدم بيانه

و أقياً ما ذكره الإيروانى من لزوم الإهمال . ففيه : إن المحال هو أن يضع الواضع و يكون المعنى الموضوع له مهملاً ، و أمّا قبل الوضع فهو مطلق ، لكن كون هذا الإطلاق ذاتياً للماهيه - لا باللاحظ - فأول الكلام .

و هذا تمام الكلام فى (اسم الجنس) الذى هو الموضوع غالباً فى باب الإطلاق و التقييد .

الكلام فى علم الجنس

اشاره

و قد تعرّض الأكابر للموضوع له علم الجنس ، فالمشهور أنه موضوع للماهيه المعينه ، بأن يكون التعين داخلاً فى المفهوم ، لأن العلم من المعارف و معرفه لا تكون بلا تعين . ثم إن هذا التعين ليس بخارجى فهو ذهنى ، فظهر بذلك الفرق بين اسم الجنس مثل (الأسد) فإنه نكره ، و علم الجنس مثل (اسامه) فإنه معرفه .

و خالف صاحب (الكفايه) ، فذهب إلى عدم الفرق بين أسماء الأجناس و أعلام الأجناس ، فكلاهما موضوع للطبيعه بلا لحاظ شىء من خصوصيه الذهتيه و الخارجيه . و أورد على المشهور : بأن علم الجنس لو كان موضوعاً للماهييه المتعينه فى الذهن ، لزم تجريدها من هذه الخصوصيه كلاً ما اريد حملها على الخارج ، لعدم انطباق ما فى الذهن على ما فى الخارج ، لكنّ الانطباق حاصل بلا تجريد . و هذا يكشف عن عدم أخذ خصوصيه الذهتيه فى علم الجنس . على أنّ لزوم التجريد يستلزم اللغويه فى أخذ الخصوصيه .

(قال) : و أمّا المعامله مع علم الجنس معامله المعرفه بخلاف اسم الجنس ، فالظاهر أنّ التعريف هذا لفظى كالتأنيث اللفظى للفظ اليد و الرجل و العين و ما شابهها ، لعدم الفرق بين (اسامه) و (أسد) إلا أن (لام التعريف) تدخل على الثانى دون الأول ... و هذا ليس بفارق حقيقى (١) .

مناقشه المحاضرات

و وافقه السيد الخوئى فى (المحاضرات) إلا أنه قال (٢) : يمكن المناقشه فى البرهان الذى ذكره على عدم أخذ التعيين الذهنى فى المعنى الموضوع له علم الجنس ، لأنّ أخذه فيه تارة يكون على نحو الجزئيه و أخرى على نحو الشرطيه و ثالثه على نحو المرآتيه و المعرفيه فحسب من دون دخله فى المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئيه و لا بنحو الشرطيه . و ما أفاده إنما يتم لو أخذ على النحوين الأولين ، و أما إذا كان أخذه على النحو الثالث ، فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات ، و لا يلزم التجريد و لا لغويه الوضع .

ص: ٣٩٣

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢٤٤ .

٢-٢ (٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٥٢١ .

وقد أورد عليه الأستاذ أولاً: بأن «الأخذ» و«المرآتيه» متمانعان، لأنه إن كان مأخوذاً فهو دخيل في المعنى، فلا يكون مجرد المرآتيه و المعرفيه. و ثانياً: إن المرآتيه أى: رؤيه المعنى فى الذهن لا بشرط من الخصوصيات، موجوده فى اسم الجنس أيضاً، فيلزم أن يكون معرفه مثل علم الجنس.

فالحق مع صاحب (الكفايه). و المعرفيه فى علم الجنس نظير التأنيث اللفظى للألفاظ المذكوره و نحوها.

المفرد المعرف باللام

اشاره

قال المشهور: بأن المفرد المعرف باللام مثل «الرجل» له تعين، لكون اللام للتعريف، و لا يكون التعريف بلا تعين.

قالوا: و اللام على أقسام، كالجنس و الاستغراق و العهد - الحضورى و الذهنى و الذكرى.

رأى صاحب الكفايه

و أنكر صاحب (الكفايه) (1) التعين الذهنى للمفرد المعرف باللام و كون اللام للتعريف، لما ذكره فى علم الجنس من امتناع حمل الوجود الذهنى على الخارج إلّا بالتجريد، و أنه يلزم حينئذ لغويه الوضع ...

و من هنا قال بأن اللام هذه للترتين كما فى الحسن و الحسين ... و لا توجد لام التعريف، و لام الاستغراق و العهد ... بل كل ذلك يفهم من القرائن الخارجيه.

ص: ٣٩٤

وقد أورد عليه في (المحاضرات) (١) بما ملخصه : إن اللّام تدلّ على التعريف و التعيين ، بلا استلزام لكون التعيين جزء معنى مدخولها أو قيده ، فهي تدلّ على معنى و ليست للترتين فقط ، لكنّ المعنى ليس جزءاً لمدخولها حتى يلزم التجريد و اللغوئيه ... اللّهم إلّا في العهد الذهني ، إذ الظاهر أنّ وجود اللّام و عدمها على السواء بل هي فيه للترتين .

و قد وافقه الأستاذ .

الجمع المحليّ باللّام

و قد وقع الخلاف بينهم في دلالته على العموم ، فمنهم من أنكر ذلك و قال بأنها مستفاده من القرينه الخارجيه كمقدمات الحكمه ، و منهم من قال بدلالته على العموم و أنه لا حاجه إلى القرينه ، فقال بعضهم : بأن الدلاله من اللّام ، و قال آخرون : بأنها من مجموع اللّام و مدخولها . و هذا مختار المحقق القمي و (الكفايه) . و قيل بأنّ اللّام تدل على التعيين في الخارج ، و ذلك لا يكون إلّا بالدلاله على العموم .

و على الجملة ، فقد وقع الخلاف بينهم في دلالة الجمع المحليّ باللّام على العموم أنه بالإطلاق أو بالوضع .

و قد اختار الأستاذ القول الأول ، فهي متوقفه على تماميه مقدمات الحكمه .

و قد ناقش أدلّه القائلين بالقول الثاني ، فقال ما حاصله :

إنّ اللّام غير موضوعه للعموم و الاستغراق ، و لذا ترد على غير الجمع كما ترد عليه ، و لذا أيضاً قسّمت إلى الجنس و الاستغراق و العهد ... و دعوى أنّ خصوص الداخلة على الجمع دالّه على العموم ، فباطله ، إذ ليس لهذه اللّام وضع

ص: ٣٩٥

على حده . و كذلك القول بدلاله المركب منها و من مدخولها على العموم - كما عن الميرزا القمي (١) - لعدم وجود وضع للمركبات غير وضع المفردات ... على أنه لو كان كذلك لزم أن يكون استعمال الجمع المحلى باللام في غير العموم - كالعهد مثلاً - مجازاً ، و الحال أنه لا توجد أيه عنايه في هكذا استعمال .

و أمّا القول بدلاله اللام على العموم - من جهه كونها موضوعه للتعريف و الإشاره ، فلما دخلت على الجمع و لا تعين لمرتبته من مراتبه ، فلا بدّ و أنّ يكون المراد هو المرتبه الأخيره و هو جميع أفراد المدخول - فقد نقض عليه في (الكفايه) بأنّه كما لتلك المرتبه تعين في الواقع ، كذلك للمرتبه الاولى و هي أقل مراتب الجمع أي الثلاثه .

و اختار بعض الأصحاب - و تبعه في (المحاضرات) (٢) - الدلاله على المرتبه الأخيره : بأنّ تعين المرتبه الاولى - و هي أقل الجمع - إنما هو في مقام الإراده ، فإنّنا لما نقول : أكرم العلماء ، فالثلاثه مراده قطعاً ، و إنّ لم يكن لها تعين في الخارج و أنّه هل المراد هذه الثلاثه أو تلك ؟ بخلاف المجموع ، فإنه لا- يعقل أن يكون بلا- تعين في الخارج ، إذ العلماء كلّهم متعينون في الخارج ، فيكون هو المدلول للجمع المحلى باللام .

فأشكل الأستاذ : بأنّ العمده في هذا الاستدلال كون اللام دالّة على التعريف و التعيين ، و إليه أشار في (المحاضرات) بقوله في آخر كلامه : فإذا يتعين إرادته هذه المرتبه من الجمع ، يعنى المرتبه الأخيره دون غيرها ، بمقتضى دلاله كلمه اللام على التعريف و التعيين ، لكنّ القدر المتيقّن من مقتضى دلالتها هو إفاده التعريف

ص: ٣٩٦

١-١) قوانين الاصول : ٢١٦ .

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٢٦ .

و التعيين للمدخل ، أما كون التعيين لمجموع الأفراد أى المرتبه الأخيره ، فلا برهان عليه .

النكره

قال فى الكفايه :

و منها : النكره مثل رجل فى «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» (١) أو فى جثنى برجل . و لا إشكال فى أن المفهوم منها فى الأول و لو بنحو تعدد الدال و المدلول ، هو الفرد المعين فى الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل ، كما أنه فى الثانى ، هى الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده ، فىكون حصه من الرجل و كلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً بين الأفراد .

و بالجمله : النكره أى ما بالحمل الشائع يكون نكره عندهم ، إما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب أو حصه كلياً ، لا الفرد المردد بين الأفراد ... فلا بد أن تكون النكره الواقعه فى متعلق الأمر هو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحده ، فىكون كلياً قابلاً للانطباق .

أقول :

إن لفظ « المردد » و « المبهم » موضوع فى لغه العرب و ليس بمهملي ، فله معناه و مفهومه ، غير أنه مفهوم لا-مصدق له فى الخارج ، لأن الخارج ظرف التشخص و التعيين ، و أما معناه الموضوع له فليس بنكره ، إذ لا يعقل التردد فى ذات المفهوم . فما فى كلام بعض الاصوليين من أن مدلول النكره هو الفرد المردد ، غير صحيح ، لأنه إن كان فرداً فلا يعقل أن يكون مردداً أيضاً ، بل التردد فى الوجود هو المحال .

ص: ٣٩٧

و أمّا ما ذكره في (الكفاية) : من أنه الفرد المعيّن في الواقع المجهول عند المخاطب ، ففيه : إنّ المعنى المستعمل فيه كلمه « الرجل » هو الجنس ، و قيد الوحده فيه أتى من ناحيه التنوين ، فكان فرقٌ بين « النكره » و « اسم الجنس » ، لأنّ الجنس لا تقيد فيه بالوحده و لذا يصدق على القليل و الكثير ، بخلاف النكره ، فمدلولها الجنس بقيد الوحده ، وعليه ، فلا فرق في كلمه « رجل » بين الآيه و المثال ، إذ المعنى في كليهما هو الطبيعه المقيدّه بقيد الوحده ، غير أنّ الأول معيّن خارجاً ، و كونه مجهولاً عند المخاطب قد استفيد من قرينه خارجيه . فليس معنى الكلمه و المستعمل فيه في الآيه هو المعيّن في الخارج المجهول عند المخاطب .

و الحاصل : إن المستعمل فيه الكلمه في كلا المثالين هو نفس الطبيعه و الجنس ، غير أنّ قيد الوحده استفيد من التنوين ، و أمّا كونه في الأول معيّناً خارجاً و مجهولاً عند المخاطب فتدلّ عليه القرينه الخارجيه ... و إذا كان الموضوع له و المستعمل فيه هو الطبيعه المقيدّه بالوحده فهو في حد ذاته قابل للانطباق على أيّ فرد .

إشاره

و بعد الفراغ عن بيان مداليل الألفاظ الواقعه فى الأدله ، يقع البحث عن مقدمات الحكمه ، بناءً على ما تقرّر من خروج الإطلاق عن مفاهيم تلك الألفاظ .

قالوا : و المقدمات ثلاثه :

المقدمه الاولى

إشاره

كون المتكلم فى مقام البيان ، بأن لا يكون فى مقام الإهمال و الإجمال .

و لا يخفى أن كونه فى مقام البيان له صور ، فتارةً : هو فى مقام بيان تمام المراد ، و اخرى : فى مقام بيان أصل المراد ، و الأول : تارةً فى مقام بيان تمام المراد من جميع الجهات ، و اخرى فى مقام بيانه من بعض الجهات .

ثم إنه قد يُعلم من حال المتكلم فى أنه فى مقام البيان أو لا ، و قد يشك . فما هو مقتضى القاعده عند الشك ؟

قالوا : إن لم تكن هناك قرينه خاصه أو عامه ، فالأصل كونه فى مقام البيان ...

لكن لا بدّ من إثبات هذا الأصل بذكر المستند له ، و هل هذا الأصل - أى أصاله البيان - مختصّ بباب الإطلاق أو جارٍ فى غيره أيضاً ؟ ظاهر المحقق الأصفهانى هو الأول ، لكن التحقيق عند الأستاذ جريانه فى العمومات أيضاً ، من أجل إثبات ظهور العام فى العموم متى ما شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده الواقعى إذا قال : أكرم كلّ عالمٍ ، فإنه مع عدم القرينه يتمسك به ويحكم بالعموم .

و أما المستند للأصل المذكور ، فقد ذكر له وجوه :

الأول : إنه مقتضى الطبع . لأن مقتضى الحال و طبع الطلب أن يكون المتكلم في مقام بيان مقصده باللفظ ، نظير قول الفقهاء : بأن الأصل في المبيع هو السلامه من العيب ، لكونه مقتضى الطبع الأولى .

و فيه : إن هذا الوجه لا يكفي لأن يؤخذ بإطلاق الكلام ، لأن المفروض أن المتكلم قد استعمل اللفظ - اسم الجنس مثلاً - في معناه الموضوع له ، و أن الإطلاق غير داخل فيه ، فمع الشك في كونه في مقام بيان تمام مراده أي معنى لمقتضى الطبع الأولى ليحمل الكلام على الإطلاق ؟

الثاني : أصاله التطابق بين مقام الثبوت و مقام الإثبات . فالإطلاق في مقام الثبوت أن يكون فرد المتكلم هو الطبيعه . و لما لم يأت في مقام الإثبات بقيد و كان الكلام ظاهراً في الإطلاق حصل التطابق ، و لو كان مهماً في مقام الثبوت لما حصل .

و فيه : إنه مع احتمال كون المتكلم مهماً في مقام الإثبات ، لا- يحصل الكشف عن مقام الثبوت و التطابق بين المقامين ، و المفروض هو الشك في مقام الإثبات .

الثالث : السيره العقلانيه . فقد جرت سيره أهل المحاورات على التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف الكلام إلى جهه خاصه .

هكذا استدلل في (الكفايه) (١) ، بل في (المحاضرات) (٢) نسبه إلى

ص: ٤٠٠

١- (١) كفايه الاصول : ٢٤٨ .

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٣٥ .

و قد أشكل عليه في (المحاضرات) بما حاصله : بأنّه ينفع في ما لو شك في أصل كون المتكلم في مقام البيان أو الإهمال . أمّا لو شك في حدّ المراد كما هو الحال في مثل قوله تعالى «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» (1) في أنّه يريد الحليّه أو هي و الطّهارة معاً ، فلا سيره من العقلاء على جعل الكلام في مقام البيان من جهة الطّهارة أيضاً .

و أشكل الأستاذ من ناحيه اخرى ، فاعترف بتمايه السيره إلّا أنّها إنّما تجرى في كلام من دأبه بيان الخصوصيات في مجلس واحد ، و ليس دأب الشارع هكذا ، فإنّ الخصوصيات الدخيله في الأحكام الشرعيه قد ذكرت على لسان أحد الأئمه بعد أن جاءت المطلقات في القرآن أو في كلام النبي ... و الحاصل : إنّ العقلاء إذا عملوا بأن دأب المتكلم هكذا ، لا- يتمّ كون بإطلاق كلامه ، بل سيرتهم في كلامه قائمه على التوقف .

فالتحقيق هو التفصيل بين كلام غير الشارع ممن دأبه إعطاء الخصوصيات في المجلس الواحد ، فالسيره العقلانيه جاريه على الأخذ بإطلاق كلامه ، و بين كلام الشارع ، ففي كلامه يكون المستند للإطلاق هو سيره المتشرعه ، فإنّ أصحاب الأئمه عليهم السلام و غيرهم لمّا كانوا يرجعون إليهم و يأخذون الحكم الشرعي منهم ، ما كانوا ينتظرون شيئاً ، بل كانوا يذهبون و يعملون بما أخذوه ، بل كان بعضهم ربما لا يرى الإمام بعد تلك الجلسة ... فهذه السيره غير المردوعه من الأئمه هي المستند لأصالة البيان و الأخذ بإطلاق الكلام بلا توقف .

و هذا تمام الكلام في المقدمه الاولى .

كون المتكلم متمكناً من البيان ، فإن لم يكن أو شك في تمكنه ، لم يمكن القول بإطلاق كلامه .

وقد جعل الميرزا - و تبعه في (المحاضرات) - هذه المقدمه هي الاولى ، و أفاد أن بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه ، فإنما يمكن التمسك بالإطلاق حيث يمكن فيه التقييد ، و استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق .

و لا يخفى ما لهذا المبني من الأثر ، و ذلك ، لأن لموضوع الحكم و كذا للمتعلق انقسامات هي متأخره عن الحكم ، و لا يمكن تقييد الموضوع أو المتعلق بشيء منها ، إذن ، لا يمكن حمل الكلام على الإطلاق بالنسبه إليها .

مثلاً : وجوب قصد القربه في الصلاه مثلاً متأخر عن الحكم بوجوبها ، و هو متأخر عنها . فكان قصد القربه في الصلاه متأخراً عنها بمرتين ، و حينئذٍ ، يستحيل تقييدها بقصد القربه ، فيستحيل الإطلاق في الصلاه من جهة اعتبار قصد القربه . هذا في المتعلق .

و كذلك في الموضوع ، لأنه متقدم رتباً على الحكم ، و المكلف ينقسم إلى العالم بالحكم و الجاهل به ، لكن هذا الانقسام متأخر عن الحكم المتأخر عن الموضوع ، فيستحيل تقييد الموضوع بالعالم بالحكم ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، و حينئذٍ ، لا يمكن التمسك بإطلاق أدله التكليف لإثبات الاشتراك في التكليف بين العالمين و الجاهلين به .

وقد خالف الميرزا مسلك الشيخ ، لأن الشيخ يذهب إلى أنه إذا استحال التقييد وجب الإطلاق ، و من هنا يتمسك بإطلاقات أدله التكليف لإثبات الاشتراك ، و بإطلاق دليل وجوب المتعلق على عدم وجوب قصد القربه ... فالشيخ

قائل بأن التقابل من قبيل التضاد .

و توضيح المطلب هو : إنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد فى مقام الإثبات يختلف عنه فى مقام الثبوت . أمّا فى مقام الإثبات ، فإنه تارة يقول : أعتق رقبه ، و اخرى يقول : أعتق رقبه مؤمنه ، فهنا يكون التقابل من قبيل العدم و الملكه ، لأن التقييد أمر وجودى و الإطلاق عدم هذا التقييد ، و حيث أنّ موضوع الإطلاق و التقييد فى هذا المقام هو ما يكون المتكلم فيه متمكناً من التقييد ، فتارة يأخذ القيد فيه و اخرى لا يأخذه ، فهو وجود و عدم فى موضوع خاص ، فيكون من قبيل العدم و الملكه ، و له شق ثالث و هو حيث لا يكون المتكلم متمكناً من التقييد ، فليس هناك إطلاق و لا تقييد .

و أمّا فى مقام الثبوت فهناك مراحل ، تبدأ من الغرض ثم الإراده ثم الحكم ...

و هو فعل اختيارى ناشئ من تصوّر الموضوع و لحاظه ، فتارة يلحظه مع الخصوصيه الدخيله فى الغرض فيكون مقيداً ، و اخرى يرى أن لا دخل لوجود الخصوصيه و عدمها فى الغرض ، فلا يأخذها فى الموضوع ، فيكون بشرط تارة و اخرى لا بشرط ، و كلاهما أمر وجودى ، فالحق مع الشيخ .

فالنسبه بين الإطلاق و التقييد فى مقام الثبوت نسبه التضاد ، و فى مقام الإثبات نسبه العدم و الملكه .

المقدمه الثالثه

و قد اتّضح مما تقدّم : أنّ المقدمه الثالثه هى أن لا- يأتى المتكلم فى مقام الإثبات و مرحله إبراز الحكم بقيدٍ ، بل يعتبر فى الإطلاق أن لا يكون الكلام محفوفاً بقرينه حالته أو مقاميه ...

الدليل على انعقاد الإطلاق مع المقدمات

و بعد الفراغ من المقدمات ، فما الدليل على انعقاد الإطلاق للكلام مع حصول المقدمات ؟

هنا وجوه :

الأول : إنّ المفروض كون المتكلم عاقلاً حكيماً ذا إرادة جديّه بالنسبه إلى متعلّق حكمه الذى أصدره ، و فى هذه الحاله ، لو كان غرضه متعلّقاً بالموضوع المقيّد بالقيّد لقيده به ، و إلّا لزم الإغراء بالجهل ، و هو مناف للحكمه .

الثانى : إنّ مع فرض ما تقدّم ، و أنّ غرضه متقوم بالرقبه المؤمنه مثلاً ، فإنّه لو أطلق الكلام عن هذا القيّد ، لزم نقض الغرض و هو إمّا محال أو قبيح من الحكيم .

الثالث : إن الأصل هو التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات ، و مقتضى المقدمات المذكوره هو التطابق و إلّا لانهدم هذا الأصل و بقى بلا موضوع .

و تلخص : أنه مع المقدمات المذكوره يتم ظهور الكلام فى الإطلاق ، و تتم الحجية العقلية له لما تقدّم من الوجوه .

تنبيهات

الأول: هل يعتبر عدم وجود القدر المتيقن ؟

قال فى الكفايه فى مقدمات الإطلاق :

ثالثها : انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب ، و لو كان المتيقن بملاحظه

ص: ٤٠٤

الخارج عن ذاك المقام فى البين ، فإنه غير مؤثر فى رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض ... (١).

و توضيحه : إن القدر المتيقن من الطبيعى الذى يرد عليه الحكم ، تارةً خارجى ، كالفقيه الذى يفرض كونه القدر المتيقن خارجاً من قوله : « أكرم العالم » كما أنّ القدر المتيقن من الفقيه هو الجامع للشرائط ... وهذا القسم من القدر المتيقن موجود سواء كان هناك أمرٌ أو تخاطب أو لم يكن ... و وجوده غير مانع من انعقاد الإطلاق للكلام ، وإلا لما تحقّق إطلاقٌ للكلام .

و اخرى : يكون القدر المتيقن فى مقام التخاطب ، بأن يكون هناك مكالمه و محاوره فيسأل عن شىء و يعطى الجواب عنه ، فيكون مورد السؤال و الجواب هو القدر المتيقن من الكلام المطلق . و قد مثّل له فى (المحاضرات) (٢) بموثقه ابن بكير : سأل زرارته أبا عبد الله عليه السلام عن الصّلاه فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر ، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله : إن الصّلاه فى وبر كلّ شىء حرام أكّله فالصّلاه فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شىء منه فاسده ، لا تقبل تلك الصّلاه حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله » (٣) فالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال ، ضروره أن إرادته الإمام عليه السلام غيره غير محتمل جزماً ، و أما العكس بأن لا يريد غيره ، فهو محتمل ... فوجود هذا المتيقن يمنع من انعقاد الإطلاق للكلام .

و قد أورد الأستاذ على هذا المثال : بأنّه ليس من صغريات القدر المتيقن فى مقام التخاطب على مبنى السيد الخوئى ، لأنه يذهب إلى أنه لا حاجه إلى مقدّمات

ص: ٤٠٥

١- (١) كفايه الاصول : ٢٤٧ .

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٥٣٨ .

٣- (٣) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى ، رقم ١ .

الحكمه فى موارد العموم الوضعى ، بل اللفظ بنفسه دال على العموم وضعاً ، و جواب الإمام فى الموثقه عام و ليس بمطلق ، و المحقق الخراسانى لا يرى مانعيه القدر المتيقن فى مقام التخاطب عن انعقاد العموم .

لكن الصحيح هو التمثيل بصحيحه زواره الوارده فى قاعده التجاوز ، إذ سأل الإمام عن الشك فى الأذان و قد دخل فى الإقامه ، فأجاب بعدم الاعتناء بالشك . ثم سأل عن الشك فيهما و قد كبر ، فأجاب بعدم الاعتناء به ، و هكذا جعل يسأل عن الشك فى أجزاء الصلاه بعد تجاوزها ، فقال الإمام عليه السلام : « يا زواره ، إذا خرجت من شيء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشيء » (١) . فالمراد التى سأل عنها زواره هى القدر المتيقن من هذا المطلب الكلى الذى ذكره الإمام عليه السلام ، و بناءً على مسلك (الكفايه) لا يمكن التمسك بإطلاق الكلام المذكور مع وجود القدر المتيقن ، بل يجب الاعتناء بالشك فيما عداه ، أما إذا لم يتم مسلكه ، فإن إطلاق الكلام يشمل الحج و غيره من الواجبات ذوات الأجزاء أيضاً ، و لا يعنى بالشك فى الجزء السابق بعد الدخول فى اللاحق .

الإشكال على الكفايه

و قد أشكل على (الكفايه) نقضاً و حلاً .

أمّا نقضاً ، فقد تمسك المحقق الخراسانى - خلافاً للشيخ - بإطلاق نصوص الاستصحاب ، كقوله عليه السلام « إنَّ الشكَّ لا ينقضُ اليقين » (٢) لحججه الاستصحاب فى موارد الشك فى المقتضى ، مع وجود القدر المتيقن لهذا الكلام ، و هو مسأله الوضوء و بقاء الطهاره مع الخفقه و الخفقتين فى السؤال و الجواب بين الإمام و زواره .

ص: ٤٠٦

١- ١) وسائل الشيعه ٨ / ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ، رقم ١ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ١ / ٢٤٧ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ٦ .

و لا يخفى الأثر الفقهي الكبير المترتب على هذه المسألة . فلو وقع عقد و تردّد بين كونه منقطعاً و مدّته سنه أو دائماً لا يرتفع إلّا بالطلاق ، فإنّ الشيخ لا يرى جريان استصحاب بقاء الزوجيّة بعد السنه - لأنّ الشكّ حينئذٍ في اقتضاء الزوجيّة للبقاء - أمّا صاحب (الكفايه) فيرى جريانه ، أخذاً بإطلاق أدله الاستصحاب ، مع وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب .

على أنّه لا يشترط في القدر المتيقّن في مقام التخاطب أن يكون هناك سؤال و جواب ، بل مجرد ورود الدليل في موردٍ خاص يكفي لأنّ يكون ذاك المورد هو القدر المتيقّن من المراد ، فلا يجوز التعدّي عنه إلى غيره أخذاً بإطلاق الكلام على مبنى (الكفايه) ، و الحال أنّه يأخذ بذلك كما هو واضح . و هذا نقض آخر .

هذا ، و أمّا نقض الميرزا : بأنه لو كان القدر المتيقّن في مقام التخاطب مانعاً عن انعقاد الإطلاق ، فالقدر المتيقّن الخارجى كذلك . فواضح الاندفاع .

و أمّا حلّاً :

فإنّ المفروض كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده ، و مقتضى ذلك أن يكون الإثبات موافقاً للثبوت ، فلو كان المراد الواقعى على حدّ القدر المتيقّن كما كان الذى قاله مطابقاً لمراده الذى كان بصدده بيانه ، فلو سئل : هل يجب إكرام زيد العالم ، فأجاب بوجوب إكرام العالم ، و كان مراده وجوب إكرام زيد ، لزم أن لا يكون كلامه موافقاً لما هو في مقام بيانه ، لأنه قد جاء بالحكم على طبيعى العالم ، الشامل لزيد العالم و غيره من العلماء ، و لكنّ الأصل العقلائى - و هو التطابق بين الثبوت و الإثبات - يقتضى عدم انحصار الإكرام بزيد .

و الحاصل : إن ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) ينافى أصاله التطابق .

قال في الكفاية :

ثم إنه قد انقده بما عرفت ... أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف ، لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ... (١).

ولا يخفى أن مرادهم عدم انعقاد الإطلاق ، لا أنّ الانصراف أو وجود القدر المتيقن - على القول به - مانع عنه ، لوضوح أن مرتبه المانع متأخره عن المقتضى ... بل مرادهم عدم تحقق الإطلاق ، فلا يشكل عليهم من هذه الجهة ، لمعلوميته مرادهم من عباراتهم ، وإن كان ظاهر كلام الأستاذ الإيراد عليهم بذلك .

و أما الانصراف - وهو عبارته عن رجوع اللفظ من الدلالة على معنى إلى الدلالة على معنى آخر - فلا يكون بلا منشأ ، وقد وقع الكلام بينهم فيه .

لقد قال المتقدمون بالانصراف على أثر ندره الوجود لحصّه من حصص الطبيعة ، وأنّ الظهور ينعقد في الحصّه الغالبه ... إلّا أن المتأخرين يقولون بأنّ ندره الوجود لا تكون منشأ لانصراف اللفظ عن النادر ، ولا غلبه الوجود تكون منشأ لانصرافه نحو الغالب ... لأنّ اللفظ صادق على النادر حقيقة كصدقه على الغالب في الوجود ، ويحصرون الانصراف بصوره التشكيك في الصدق ، بأنّ يكون صادق اللفظ على حصّه جلياً و على الاخرى خفياً ، فيقولون بانصرافه إلى ما هو فيه جلياً ، ويمثلون لذلك بعنوان « ما لا يؤكل لحمه » حيث أنّ الإنسان من مصاديقه حقيقة ، لكنّ صدقه عليه خفى و على غيره مما لا يؤكل لحمه من الحيوانات جلياً ،

ص: ٤٠٨

و لذا ، فإنّ الدليل الدالّ على عدم جواز الصّيه لاه فيما لا يؤكل لحمه منصرف عن الإنسان إلى غيره ، فتجوز الصّيه لاه في شعر الإنسان و لا تجوز في شعر الهرّه مثلاً .

و الحاصل : إنهم يقولون بأنّ التشكيك في الصّدق هو المنشأ الوحيد المقبول لقالبيّه اللفظ في المنصرف إليه من المصاديق ، و أمّا مع التواطؤ في الصّدق ، كلفظ الرقبه الصادق على المؤمنه و الكافره على حدّ سواء ، فلا ينافي الإطلاق ، بل حتى لو كان الصّدق في حصّه أظهر منه في حصّه اخرى لم يناف الإطلاق ... فالملاك هو التشكيك إلى حدّ الجلاء و الخفاء .

ثم إنّ الانصراف تارة يكون مطلقاً و اخرى يكون في حالٍ دون حالٍ ، فمثلاً لفظ « الكف » في : « امسح بكفّك قدميك » له ظاهر و باطنٌ ، و اللفظ و إنّ كان ظاهراً في الإطلاق ، بأنّ يمسح بالظاهر أو بالباطن ، لكن بعض الفقهاء كالمهمداني (١) رحمه الله يرى بأن مثل هذا الدليل ناظر إلى أحوال المكلّفين ، أي إنه ينصرف إلى المسح بباطن الكف للمكلّف المختار ، و إلى المسح بظاهره للمكلّف المضطر .

هذا ، و اللفظ تارة منصرفٌ كما في انصراف « ما لا يؤكل لحمه » عن الإنسان . و اخرى له صارفٌ ، كما لو كان محفوفاً بقربنه حاله أو مقالبه ، و قد يقع الشك في وجود الصارف و عدم وجوده . مثلاً يقول الإمام عليه السلام « كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فامضه كما هو » (٢) و هذه قاعده الفراغ ... فظاهر الروايه هو عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ من العمل ، سواء كان حين العمل ملتفتاً أو غافلاً ، فهذا هو الظاهر و لا قيد في الروايه ، و قد أخذ بعض الفقهاء بهذا الإطلاق ، لكنّ هنا قربنه خارجيه لها دخلٌ في المطلب ، و هي السيره العقلانيه

ص: ٤٠٩

١-١ (١) مصباح الفقيه ١ / ١٥٠ .

٢-٢ (٢) وسائل الشيعه ١ / ٤٧١ ، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ، رقم ٦ .

القائمه على إناطه عدم الاعتناء بالشك بأصلين هما : أصاله عدم تعميّد المكلف للإخلال بالعمل ، و أصاله عدم غفله المكلف عن العمل حين الإتيان به ... فيكون عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ منوطاً بالأصلين ، و الروايه ملقاه إلى العرف و منزله على ما فى السيره العقلايه ، و عليه ، يثبت احتفاف الروايه بهذه السيره الصالحه لأن تكون قرينه صارفه لإطلاقها ، و نتيجه ذلك : أنه لو شكّ فى جريان أحد الأصلين فى مورد انتفت السيره ، فلا يؤخذ بإطلاق الروايه ... و هذا معنى قولهم :

إنه يعتبر فى الإطلاق عدم وجود ما يحتمل الصارفيه .

الثالث: لو كان بين الجهه المراد بيانها وجهه اخرى ملازمه

قد تقدّم أنه يعتبر فى انعقاد الإطلاق كون المتكلم فى مقام بيان المراد ، و أنه إذا كان للموضوع أو المتعلّق جهات ، فإن الإطلاق لا ينعقد إلّا فى الجهه التى سبق الكلام لبيانها ... و مثلنا لذلك بقوله تعالى «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ» (١).

لكن عن الشيخ قدس سرّه و تبعه فى (الكفايه) (٢) أنه يستثنى من ذلك ما لو كان بين الجهه التى يراد بيانها و غيرها ملازمه شرعيه أو عقليه أو عاديه ، فالإطلاق يعمّ تلك الجهه أيضاً ، فى الآيه مثلاً لو كان بين حليه الأكل و الطهاره ملازمه ، فإنّ الإطلاق ينعقد فى طرف الطهاره أيضاً و إنّ لم تكن الآيه فى مقام بيان الحكم إلّا من جهه حليه الأكل ... و قد مُثّل للمطلب بالملازمه العقليه بين صحّه الصلاه نسياناً فى مطلق أجزاء ما لا يؤكل لحمه . و ما دلّ على صحّتها كذلك فى عذره ما لا يؤكل لحمه مع كون العذر جزءاً له .

ص: ٤١٠

١-١ (١) سورة المائده: الآيه ٤.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول : ٢٤٩ تنبيه .

قد عرفت أنه لا بد من إحراز كون المتكلم في مقام البيان .

فوقع الكلام فيما لو ظفر بالقييد فيما بعد ، فهل يكشف ذلك عن عدم كونه في مقام بيان تمام المراد و يسقط الإطلاق فلو عثرنا على المقيد للرقبه بالإيمان ، فهل يبقى لقوله : أعتق رقبه إطلاقاً بالنسبة إلى العلم و الجهل مثلاً ؟

قال في الكفايه :

ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده : مجرد بيان ذلك و إظهاره و إفهامه ، و لو لم يكن عن جد بل قاعدةً و قانوناً ، لتكون حجةً فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه ، لا البيان في قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فلا يكون الظفر بالمقيد - و لو كان مخالفاً - كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ، و لذا لا ينتمى به إطلاقه و صحه التمسك به أصلاً . فتأمل جيداً (١) .

و حاصل كلامه : أن « البيان » الذي يعتبر في مقدمات الإطلاق يختلف عن « البيان » الذي في قاعده « تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح » أي عن وقت حاجة المخاطب ، لأنه مناف للحكمه ، و إلا فإنه عن وقت حاجة المتكلم محالاً ، لأنه نقض للغرض - و ذلك ، لأن المفروض كون التكلم في مقام بيان و إظهار مراده للمخاطب و إفهامه إيّاه ، و إن لم يكن ذلك مراده الجدوى الواقعي ، فلو ظفر فيما بعد على مقيد لم يضر بإطلاق كلامه ، نعم ، لو كان في مقام بيان الحكم الواقعي ، ثم ظهر المقيد لكلامه ، لوقع التنافي ، لأنه لم يبين المراد الواقعي مع كونه في مقام

ص: ٤١١

بيانه كما هو الفرض .

و على الجملة ، فإنه إن كان فى مقام بيان الوظيفه العمليه فى ظرف الشك حتى لا يبقى متحيراً ، فى هذه الحاله ينعقد الإطلاق و لا- يضرّ مجيء المقيّد لاحقاً إذا احرز كونه فى هذا المقام ، و أمّا إن كان فى مقام بيان المراد الجدّى و الحكم الواقعى ، فالمقيّد اللاحق يضرّ ... و المقصود فى مقدّمات الإطلاق هو الأول ، لأنّ الغرض تأسيس أصاله الإطلاق ليكون مرجعاً لدى الشك فى مراد التكلّم من كلامه .

و تلخّص عدم إضرار المقيّد الذى ظرف به فيما بعد .

و للشّيخ قدس سرّه هنا بيان آخر و هو : إنّه لما كان المتكلّم فى مقام بيان مراده الجدّى الواقعى ، و كان لموضوع الحكم أو متعلّقه جهاتٌ عديده كما فى الرقبه مثلاً ، و المفروض إحراز تلك الجهات بالوجدان أو بأصاله البيان ، فلو وصل فيما بعد قيّد يضرّ بجههٍ منها ، فإنّ الإطلاق من تلك الجهه يزول ، و لا يضرّ زواله به من الجهات الاخرى ، فلو عثر على دليلٍ يعتبر الإيمان ، فإنه تخرج الرقبه عن الإطلاق من تلك الجهه لحصول المزاحم لانعقاده ، و تبقى عليه من جهه العلم و الجهل و الذكوره و الانوثة إلى غير ذلك ، لعدم تحقق المزاحم له من جهتها .

الخامس: هل تقييد الإطلاق يستلزم المجازيه ؟

قد تقدّم الخلاف بين المشهور و السلطان و المتأخرين . فعلى هذا المبني حيث أنّ الإطلاق و التقييد خارجان عن المعنى الموضوع له اللفظ ، فإنّ كلّاً منهما مستفادّ من القرينه ، أمّا الإطلاق فقرينته مقدّمات الحكمه ، و أمّا التقييد فالقرينه

ص: ٤١٢

الخاصه القائمه عليه من قولٍ أو حال ... لوضوح أن اللفظ - على هذا المسلك - موضوع للماهية من حيث هي أو للطبيعه المهمله ... و المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له .

فلا مجازيه على مسلك المتأخرين .

أما على مسلك الجمهور من دخول الإطلاق في المعنى ، أما في المقيّد المتّصل فالمجازيّة حاصله ، لأن اللفظ قد استعمل في غير الموضوع له و هو المطلق . و أما في المنفصل : فالميرزا على المجازيه كذلك ، و خالفه تلميذه في (المحاضرات) ، و تبعه الأستاذ : بأنّ المنفصل إنما يصادم الحجّيه دون الظهور ، لوجود المقتضى له و عدم المانع ، فلا بدّ - على مسلكهم - من التفصيل بين المتصل و المنفصل .

و هذا تمام الكلام في التنيّهات .

ص: ٤١٣

اشاره

إذا ورد مطلق و مقيد ، فهل يحمل المطلق على المقيد ؟
إن الإطلاق تارةً بدلى و اخرى شمولى ، فالكلام فى مقامين .

المقام الأول (فى الإطلاق البدلى)

اشاره

و هو ما يتحقق فيه الامتثال بالإتيان بصرف الوجود من المأمور به ، كما لو قال : أعتق رقبه . فتارةً يكون المطلق و المقيد متوافقين فى الحكم ، بأن يكون كلاهما إيجابيين أو يكونا سلبيين ، و اخرى : يكونان متخالفين ، كأن يقول : أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره .

أمّا إذا كانا متخالفين ، فلا خلاف فى حمل المطلق على المقيد ، كما فى المثال .

و أمّا إذا كانا متوافقين - مع العلم بوحده الحكم - كما لو قال : أعتق رقبه ، و أعتق رقبه مؤمنه ، ففى حمل المطلق على المقيد قولان ، فالمشهور على الأول .

و قيل لا ، بل يحمل القيد على أفضل الأفراد . و تفصيل الكلام هو :

إنّ الحمل فرعٌ لوجود التنافى فى المدلول بين الكلامين ، و لمّا كان المفروض وحده الحكم ، أى لا يجب إلّا عتق واحد ، فهل المعتقد مشروطٌ بالإيمان أو أنه غير مشروط ، و لا يخفى التنافى بين الاشتراط و عدم الاشتراط ؟ فقال المشهور برفع التنافى بحمل المطلق على المقيد ، فيكون الإيمان شرطاً و قيداً فى العتق ، و قال الآخرون بالحمل على أفضل الأفراد و به يرتفع التنافى .

و قد استدلل للمشهور بوجوه :

الأول : أنا إذا حملنا المطلق على المقيد فقد عملنا بكلا الدليلين ، و هو واجب كما لا يخفى لأن كلاً منهما دليل .

و فيه : إن كان المراد من العمل بالدليلين هو الامتثال لهما ، بمعنى أن بالإتيان بالرقبه المؤمنه جمع في الامتثال ، فهذا غير الجمع بين الدليلين الراجع للتعارض بينهما لا بالتبرع بل بشاهد . و إن كان المراد أن الإتيان بالرقبه المؤمنه هو مقتضى الجمع الدلالي بين الدليلين ، فهو أول الكلام ، لأن القائلين بالقول الثاني يقولون بالجمع الدلالي بينهما بالحمل على أفضله عتق المؤمنه من غير المؤمنه مع سقوط التكليف بكل منهما .

و الثاني : ما ذكره صاحب (الكفايه) (١) ، من أن المفروض كون الإطلاق بدلياً ، و معنى ذلك لا بشرطيّه الرقبه بالنسبه إلى الإيمان و الكفر ، فيكون المكلف في مقام الامتثال مخيراً عقلاً بين أن يأتي بالمؤمنه أو الكافره ، و لكنّه قال بعد ذلك :

أعتق رقبه مؤمنه ، و هذا أمر ظاهر في الوجوب التعييني ، و بما أنه أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ، فإنه يتقدم و يحمل عليه المطلق لا محاله .

الإشكال على الكفايه

و قد أشكل عليه الإيرواني (٢) :

بأن من مقدمات الإطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان ، فإن احرز ذلك في أحدهما بالوجدان و في الآخر بالأصل ، فلا ريب في عدم التعارض بل

ص: ٤١٥

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢٥٠ .

٢-٢ (٢) نهايه النهايه : ٣١٦ .

يتقدّم ما كان بالوجدان على ما كان بالأصل ، لأنه مع الوجدان لا مجال للأصل . وإن كان المستند في كلا الكلامين هو الأصل ، فلا تقدّم لأحدهما على الآخر . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن الظهور في الدليلين على حدّ سواء ، لأن دلالة الدليل المقيد على وجوب عتق المؤمنه بالخصوص هي من جهة الظهور الإطلاقي في الوجوب التعيني ، و دلالة المطلق على كفايه صرف وجود عتق الرقبه هي من جهة الظهور الإطلاقي كذلك ، فكلاهما ظهور إطلاقي ، و لا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر .

و في (المحاضرات) (١) الإشكال على (الكفايه) : بأنه لا يتم على مسلك صاحب (الكفايه) ، حيث أنه قد صرّح في بحث الأوامر بأن صيغه الأمر لم توضع للدلالة على الوجوب التعيني ، بل هو مستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمه .

وعليه ، فلا فرق بين الظهورين ، و ليس ظهور الأمر في الوجوب التعيني بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق .

دفاع الأستاذ

و قد ذكر الأستاذ : أن وجه الأظهرية قد خفي على هذين المحققين فأشكلا بما ذكر ، و ذلك أن صاحب (الكفايه) قد صرّح في المبحث الثاني (٢) من مباحث صيغه الأمر بأنها تدلّ على الوجوب ، و الدليل هو التبادر عند استعمالها بلا قرينه (قال) : و يؤيده عدم صحّحه الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادته الندب .

ثم ذكر في المبحث السادس (٣) : « قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً تعييناً عيئاً ، لكون كلّ واحدٍ مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته ، فإذا كان في مقام البيان و لم ينصب قرينه عليه ، فالحكمه تقتضى كونه مطلقاً ،

ص: ٤١٦

١-١ (١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٤٤ .

٢-٢ (٢) كفايه الاصول : ٧٠ .

٣-٣ (٣) كفايه الاصول : ٧٦ .

وجب هناك شيء آخر أولاً ، أتى بشيء آخر أولاً ، أتى به آخر أولاً .

و بالدقه في كلامه في المبحثين يظهر وجه الأظهرية ، لأن « أعتق رقبه » مطلقٌ وليس معه شيء آخر ، وإطلاقه بدلي ، لكن « أعتق رقبه مؤمنه » مشتمل - بالاضافه إلى الدلاله الإطلاقيه من جهه الوجوب التعييني - على دلاليه وضعيه من جهه الدلاله على وجوب خصوص المؤمنه ، فكان المقيّد أظهر دلالةً ، و تقديم المطلق عليه يستلزم سقوط الإطلاق و الوضع معاً .

فظهر اندفاع الإشكال عن كلامه في المقام ، و إن كان لنا فيه نظر من ناحيه اخرى ، كما سيأتي .

و يمكن دفع الإشكال بعبارة اخرى ، بأن يقال : إن ظاهر « أعتق رقبه » ينفي دخل الإيمان عن طريق عدم التقييد و اللابشرطية ، أمّا في « أعتق رقبه مؤمنه » فإنه و إن كان الإطلاق يقتضى الوجوب التعييني ، لكن اعتبار خصوصيه « الإيمان » قد أوجد التضييق في دائره الموضوع ، و هذه الدلاله على التضييق وضعيه لا إطلاقيه .

و الحاصل : إنه في « أعتق رقبه » توجد التوسعه بالنسبه إلى الإيمان عن طريق الإطلاق - أى بمقدّمات الحكمه - لا بالدلاله اللفظيه ، أمّا في « أعتق رقبه مؤمنه » تضييق بالنسبه إلى الإيمان بالدلاله اللفظيه الوضعيه ، فكان الإطلاق فيه مقترناً بدلاله وضعيه ، فيكون ظهوره أقوى من ظهور « أعتق رقبه » و يتقدّم عليه بملاك الأظهرية .

و الثالث : ما ذكره الشيخ و حاصله : أن الأمر يدور بين الجمع بين المطلق و المقيّد بالتخير ، أو حمل المقيّد على الأفضليه و الاستحباب ، أو حمل المطلق على المقيّد .

أمّا الجمع بالتخير ، فغير معقول ، لأن النسبه بين « الرقبه » و « الرقبه المؤمنه »

نسبه الكلّي إلى الفرد ، و التخيير بين الكلّي و الفرد محال ، لوضوح أنّه يكون ب «أو» و هي تقتضى المباينه بين الفردين ، و لا مباينه بين الكلّي و الفرد .

و أما حمل المقيد على الأفضليّه ، فمردود بأنّه خلاف الظاهر ، لأن صيغه الأمر ظاهره فى الوجوب ، و حملها على الاستحباب رفع لليد عن مقتضى الظاهر بلا موجب .

و أمّا حمل المطلق على المقيد ، فلا يستلزم تصرّفاً فى المعنى و لا تجوّزاً فى اللفظ ، لأنّه قد استعمل فى الماهية ، ثم لما جاء المقيد علمنا أنّه لم يكن فى مقام بيان مراده الجدّى ، فنحمل كلامه المطلق على هذا المقيد ، و لا يستلزم أى محذور فيتعيّن هذا الاحتمال .

إشكال الكفايه

و قد أشكل عليه المحقق الخراسانى (1) أولاً : بأنّ مقتضى استعمال اللفظ فى طبيعه ، مع كون المتكلم فى مقام البيان و عدم التقييد ، هو ظهور الكلام فى الإطلاق ، فإذا جاء المقيد له سقط الظهور ، و هذا تصرّف فى اللفظ ، فقول الشيخ أنّه لا يستلزم تصرّفاً غير تام .

و ثانياً : إن استلزام حمل المقيد على الأفضليّه للمجاز أول الكلام ، بل إنّ مع الحمل عليها واجدٌ لملاك الوجوب و الأمر مستعملٌ فيه .

كلام الأستاذ

فأورد الأستاذ على الإشكال الثانى : بأنّ ملاك الوجوب يكون دائماً فى طبيعه و تحقّقه فى الفرد محال ، فإذا كان عتق الرقبه المؤمنه مستحبّاً كان ملاك الوجوب قائماً بالرقبه ، و ليس فى المؤمنه إلّا ملاك الاستحباب ، و من هذا الباب

ص: ٤١٨

نقول باستحاله الإتيان بفردٍ من الصلاه بقصد الوجوب ، لأن الأمر بها متعلق بالطبيعه ، و الفرد المأتي به محقق للامتثال و مسقط للأمر .

و أما الإشكال الأول فمبنائي ، إذ الشيخ لا يرى أن التقييد تصرّف في المعنى و صاحب (الكفايه) يراه تصرّفاً ، و التحقيق أن يقال :

إنه يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر بالمقيّد في الوجوب و حمله على الأفضليه أو رفع اليد عن الإطلاق ، لأنه لا يمكن الجمع بينهما مع وحده التكليف ، و في هذه الحاله ما المانع من رفع اليد عن أصاله الحقيقه و ارتكاب المجاز حتّى يتعيّن التقييد ؟

و بعباره اخرى : ما الدليل على ترجيح ما لا يستلزم المجاز على ما يستلزمه عند دوران الأمر ؟

على أن استلزام الحمل على الأفضليه للمجاز ، يبتنى على ظهور صيغه الأمر في الوجوب ظهوراً وضعياً ، و لا يتم على مبنى من يقول بأن الدلاله على الوجوب هي مقتضى الإطلاق .

طريق الميرزا

و ذهب الميرزا إلى أنّ الملاك الصحيح لحمل المطلق على المقيّد هو القرينيه ، لأنّ غايه ما ذكر في الدفاع عن وجه (الكفايه) هو وجود الدلاله الوضعيه - إلى جنب الدلاله الإطلاقيه - في المقيّد ، لكنّ هذا القدر لا يكفي لأنّ يتقدّم على المطلق ، إلّا أن يكون بياناً له ، و حينئذٍ ينتفى الإطلاق في طرف أعتق رقبه ، و هذا خلاف الفرض .

كما أنّ وجه الشيخ يتوقّف على أن يكون المقيّد بياناً ، فيقع الإشكال المذكور ، و أمّا لو لم يكن بياناً لم يكن صالحاً للتقدّم .

أما مبنى الميرزا فمفاده : أنّ المقيد قرينه بالنسبه إلى المطلق ، و معها تسقط أصاله البيان في ناحيته ، و ملخص الاستدلال هو :

إنّ مقتضى القاعده تقدّم الأصل في السبب على الأصل في المسبب ، و هذا التقدّم من باب الحكومه ، و قد قرّرت هذه القاعده في تبيّهات الاستصحاب ، و مثالها المعروف هو غسل الثوب النجس بالماء المشكوك الطهاره ... غير أنّ الأصل في الماء و الثوب هو الاستصحاب و هو أصل عملي ، و الأصل فيما نحن فيه لفظي ، و لا فرق في القاعده من هذه الجهه .

إنّ كلّ دليل حاكم نسبته إلى الدليل المحكوم نسبه السبب إلى المسبب ، فأصاله الظهور في طرف المطلق و كذا في طرف المقيد تامه ، لكنّ المقيد قرينه و المطلق ذو القرينه ، و في ذات القرينه حيثه البيانيه كما أنّ في ذات ذى القرينه حيثه المبيّنه ، فتكون أصاله الظهور في ذى القرينه مسببه لأصاله الظهور في القرينه . و إنّ شئت فقل : إنّ أصاله الظهور في طرف ذى القرينه معلّقه ، لكنها في طرف القرينه غير معلّقه ، فلا محاله يتقدّم القرينه على ذبيها ، بمقتضى القاعده المذكوره .

و من هذا الباب تقدّم ظهور « يرمى » على ظهور « الأسد » و رفع اليد عن مقتضى أصاله الحقيقه فيه ، و حمله على المعنى المجازى و هو « الرجل الشجاع » ، لأنّ حمل لفظ الأسد على معناه الحقيقي « الحيوان المفترس » موقوف على جريان أصاله الحقيقه فيه ، و جريانها معلّق على عدم وجود القرينه المانع ، إذ الإهمال في الواقعيات محال ، و جريانها حتى مع وجود القرينه غير صحيح ، و إلّا يلزم أنّ لا يكون عندنا استعمال مجازى أصلاً ، و المفروض وجود « يرمى » الظاهر في رمى النبل ، و الذى ظهوره فيه غير معلّق على شيء ، فكانت أصاله الحقيقه في « الأسد » معلّقه على عدم وجود القرينه المانع ، و « يرمى » تمنع عن انعقادها ،

و لكونها بياناً و قرينهً تتقدّم .

و تلخّص : أنّه مع وجود أصله الظهور فى القرينه ، لا يبقى موضوع لأصله الظهور فى ذى القرينه .

ثم إنّ الملاك للقرينيه هو الظهور العرفى ، فإنّ نسبه القرينيه موجوده بكلّ وضوح بين الصّفه و الموصوف ، و الحال و ذى الحال ، و كلّ تابع و متبوع ، و متى ما وقع الشك عند العرف العام فى القرينيه يكون الكلام مجملاً .

و بعد تماميه القرينيه من الناحيه الصغريه ، فقد تكون القرينه متّصله و قد تكون منفصله .

فإن كانت متّصله ، فهى قرينه على المراد فى مرحله الدلاله التصديقيه ، و هى مرحله التى يستعمل فيها اللفظ فى معناه الموضوع له و ينعقد للكلام الظهور و ينسب إليه المدلول ، كما لو قال : أعتق رقبه مؤمنه ، و ذلك يتحقّق بفراغه من الكلام بقيوده .

و هذه هى الدلاله التصديقيه الاولى .

و الدلاله التصديقيه الثانيه هى مرحله الإراده الجديّه ، فإنه بعد انعقاد الظهور لا بدّ من ثبوت أنّ هذا الظاهر هو المراد للمتكلّم و أنه لم يقصد المزاح أو الامتحان مثلاً ، و ذلك يتمّ فى حال عدم إتيان المتكلّم بالقرينه المنفصله الصارفه للفظ عن المعنى الظاهر فيه ، فإنّ جاء القيد المنفصل فهو ، و إلّا فالأصل فى الكلام عقلاءً هو الجدّ لا الهزل و الامتحان و ما شابه .

و بعباره اخرى ، فإنّه بمجرد انقطاع الكلام يستقرّ له الظهور فى معناه ، فإنّ أقام قرينهً منفصلهً على خلاف الظاهر ، فإنّها لا تضرّ بالظهور و إنّما تحول دون حجّيته .

و هذا تمام التوضيح لكلام الميرزا فى المقام .

هذا ، وقد أفاد الأستاذ أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكره الميرزا ، لوجوه :

الأول : إن ما ذكره قدس سرّه إنما يتّم في القرينه المتصله - ولا يرد عليه أى إشكال - لأنّ كلمه « مؤمنه » صالحه لتقييد مفاد « أعتق رقبه » ليخرج عن الإطلاق ، لكونها بياناً وقرينه ، ولكنه لو جاء ب قيد الإيمان في كلام آخر ، فإنّ قرينه المنفصل ليس لها وجه عقلى أو عقلاى ، لأنّ العقلاء يرون كلامين منفصل أحدهما عن الآخر ، ويقولون : قد تكلم بكلامين ، و لكلّ كلام حكمه ، ولا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر ، ولا يجعلونه قرينه له .

الثانى : إن مقتضى القاعده بناءً على تقديم المقيد على المطلق من باب القرينه ، هو أن لا يكون فرق عند العرف بين تقدّم القرينه على ذيها أو تأخرها عنه ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فلو قال : أعتق رقبه مؤمنه ، ثم قال : أعتق رقبه ، يحتل العرف أنّ كلامه الثانى جاء توسعاً على المكلف ، ولا يبادرون بالجمع بين الكلامين ، ولا أقل من التوقف و الاستفسار من المولى .

الثالث : قد ذكر الميرزا أنّ التنافى بين « أعتق رقبه » و « أعتق رقبه مؤمنه » قد حصل من جهه « المؤمنه » ، فهذا القيد إن فرض متصلاً كان قرينه على المراد الاستعمالى ، فلما جاء منفصلاً فهو قرينه على المراد الجدّى ، فهو على التقديرين قرينه .

لكنّ الإشكال ليس من جهه « المؤمنه » مع قطع النظر عن كونها قيداً ، بل هو من جهه قيديّه هذه الكلمه ، و قيديتها بدون إضافتها إلى الرقبه غير معقول ، فهى موجوده فى أعتق رقبه مؤمنه ، أى فى صوره الاتصال ، و أمّا فى صوره الانفصال ، بأنّ تستفاد القيديّه من الجمله المذكوره ثم تحكّم على « أعتق رقبه » فمحال ، لأن

القيديه نسبه ، و كل نسبه فهى قائمه بين منتسبين .

الرابع : إنه لا دليل من العرف وغيره على أنّ كل ما يكون قرينه فى حال الاتصال فهو قرينه كذلك فى حال الانفصال ، بل الأمر بالعكس ، فإنّ أهل العرف يرون الكلام الثانى ناسخاً و عدولاً عن الكلام الأول ... و على الجملة ، فإنّ المرجع فى القرينيه و البيائيه هو العرف و السيره العقلائيه ، و هى فى صوره الانفصال مفقوده إن لم يكن العكس كما ذكرنا .

و هذا تمام الكلام على طريق القرينيه .

طريق الحائرى

و ذكر المحقق الحائرى (١) لحمل المطلق على المقيد وجهاً آخر و محصل كلامه هو :

إن الدليلين المثبتين تاره يحرز وحده الحكم فيهما ، و اخرى لا يحرز وحدته ، و لو احرز ، فتارة يحرز وحده السبب و اخرى لا يحرز .

فإن لم يحرز وحده الحكم فيهما ، فهما خطابان مستقلان ، و لا يحمل المطلق منهما على المقيد ، بل يكون كل منهما ظاهراً فى مدلوله ، و لا ترفع اليد عن الظهور إلّا بدليل .

و إن احرز وحده الحكم ، لكن لم يحرز وحده السبب ، كما لو قال : أعتق رقبه ، ثم قال : أعتق رقبه مؤمنه ، و الحكم واحد غير متعدّد ، فوجوه : أحدها الحمل على المقيد ، و الآخر حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب ، و الثالث : التحفظ على ظهور الأمر فى المقيد فى الوجوب و رفع اليد عن ظهور قيد المؤمنه و حمله على الاستحباب . و لما كان كل من هذه الوجوه مستلزماً لرفع اليد عن الظهور

ص: ٤٢٣

و لا مرجح ، فالكلام مجمل .

و إن أُحرز وحده الحكم و وحده السبب أيضاً ، كما إذا قال : إن ظهرت فأعتق رقبه ، ثم قال : إن ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه ، فلا مناص في هذه الصوره من حمل المطلق على المقيّد ، لأن السبب - و هو الظّهار - واحد ، و الحكم و هو وجوب العتق واحد ، فإذا كان السبب لعتق مطلق الرقبه ، فلا يكون سبباً لعتق رقبه مؤمنه ، و لا يمكن أن يكون سبباً لاستحباب عتق المؤمنه مع كونه السبب في وجوب عتق مطلق الرقبه ، و إلّا يلزم أن يكون الشئ الواحد سبباً لمتباينين .

إشكال الأستاذ

و قد أشكل الأستاذ على ما ذكره في الصّوره الاولى من إبقاء كلّ من الكلامين على ظهوره في التكليف المستقل ، فيلزم امثال كلّ منهما على حده بأن :

مقتضى الإطلاق في طرفٍ و الخصوصيه في الطرف الآخر كفايه الامتثال الواحد ، لأن المطلق منطبق على الخصوصيه بالدلاله المطابقيه ، و الدلاله الالتزاميه لذلك هي كفايه الامتثال و حصوله بعتق الرقبه المؤمنه .

و أورد على كلامه في الصّوره الثانيه بأن : الإجمال ملاكه تكافؤ الاحتمالات ، و ذلك يتوقّف على بطلان المسلكين المتقدّمين في حمل المطلق على المقيّد و الجواب عما استدلّ به لكلّ منهما (1) ... لكن الحائري لم يرد على شئ مما استدلّ به لهما .

و أمّا كلامه في الصّوره الثالثه ففيه :

إن نسبة الظهار إلى العتق نسبه الموضوع إلى الحكم ، و لذا تقرّر أنّ كلّ شرط

ص: ٤٢٤

(١-١) يعنى : مسلك صاحب (الكفايه) و هو التقدّم من باب الأظهره ، و مسلك الميرزا و هو التقدّم من باب القريتيه .

موضوع و كلّ موضوع شرط ، و حينئذٍ ، لا بدّ من إقامه البرهان على استحاله أن يكون للظهار حكمان ، و هذا أول الكلام ، إذ لا مانع من أن يقال : إذا زالت الشمس وجبت صلاه الظهر . و إذا زالت الشمس استحَبَّ الصلاه الفلانيه ... و هنا لا مانع من أن يكون الظهار سبباً لوجوب العتق المطلق ، و سبباً لاستحباب عتق خصوص المؤمنه ... هذا بالنسبه إلى الحكم . و أما بالنسبه إلى الملاك ، فصحيح أن الأسباب و الشرائط لا دخل لها في الملاكات ، و أنّ البرهان على أن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد ، أى الواحد البسيط من جميع الجهات ، لا يكون مصدرراً لصدور الأمرين المختلفين ، لكن المشكله هي أن لا طريق لاستكشاف كون السبب الشرعى كالظهار مثلاً هو بالنسبه إلى الملاك واحدٌ شخصي ، بل المحرز خلاف ذلك ، لقيام الحجج الشرعيّه على تعدّد الأثر ، فتكون كاشفه إنّما عن أن السبب ليس له وحده شخصيّه بسيطه ، فالظهار سببٌ لوجوب العتق في حال إمكانه ، و إلّا فهو سببٌ لصيام ستين يوماً ، و عند تعدّره فإطعام ستين مسكيناً ، و كلّ واحدٍ من هذه الآثار و الأحكام مباين لغيره .

طريق الأستاذ

و الأستاذ بعد أن ذكر طرق الأكابر لحمل المطلق على المقيد ، أفاد في الدورتين ما حاصله :

إنّه إذا كان الحكم واحداً كما في : إن ظهرت فأعتق رقبه ، و إنّ ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه ، فإنّ منشأ الإشكال هو وجود التنافي بين الخطابين ، من حيث أن الثاني يقتضى تعين المؤمنه فلا تجزى الكافره بخلاف الأول ، فهل يوجد التمانع بين إطلاق المتعلق في الثاني و ظهور صيغه الأمر في وجوب الحصّه المؤمنه أو لا ؟

إن التنافى بين كل دليلين يتوقف على وجود المقتضى لهما على نحو التنجز و فى عرض واحد ، حتى يقع التمانع بينهما فى المبدأ أو المنتهى أو المدلول لهما . أمّا لو كان أحدهما معلقاً غير منجز و الآخر تامّ الاقتضاء ، فلا تمانع بل يتقدّم ما هو تامّ الاقتضاء ... و فيما نحن فيه : ظهور صيغه الأمر فى الوجوب - من باب الدلالة الوضعيه كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو بحكم العقل كما عليه الميرزا - تامّ ، فيصلح لأن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور فى طرف المطلق ، لكنّ المبنى المحقّق - تبعاً لسلطان المحققين - خروج الإطلاق عن المعنى الموضوع له لفظ الرقبه ، فلا دلالة له عليه إلّا بمقدمات الحكمه ، و قد كان منها عدم التقييد ، فكان ظهور « الرقبه » فى الإطلاق معلقاً على عدم المانع ، فلا تمانع بينه و بين الدليل المقيّد ... بل يتقدّم لتتنجز ظهوره و تماميته .

و على الجملة ، فإنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين ما له الاقتضاء و ما لا اقتضاء له ، و من الواضح تقدّم الأول و تعينه .

و لا يخفى أنّ هذا الطريق يختلف عن طريق (الكفايه) من تقدّم إطلاق الوجوب التعيينى ، لأنّ أصله الإطلاق بالنسبه إلى الوجوب التعيينى إنّما تجرى فيما لو احتمل التخيير الشرعى ، فيتمسك بها لدفع هذا الاحتمال ، و ليس ما نحن فيه من هذا القبيل ، للقطع بعدم احتمال التخيير الشرعى بين وجوب الطبيعه المطلقه و وجوب حصّه خاصّه منها .

و تلخص : إنّ الوجه فى تقدّم المقيّد على المطلق ليس الأظهرية و لا- القريبية و لا- غيرهما ، بل هو التنجيزية فى طرف المقيّد ، أى ظهور صيغه الأمر فى الوجوب بلا تعليق على شىء ، و قد ذكرنا أنّ ذلك ثابت إمّا بالوضع من جهه التبادر على رأى و إمّا بحكم العقل على رأى الآخر . بل إنّ مستفاداً من ظواهر

النصوص أيضاً، كما فى المعتبره: «العمره واجبه كالحج لأن الله تعالى يقول «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (١)» (٢) حيث احتج الامام عليه السلام بظهور صيغه «افعل». و كذلك ما ورد فى الاستدلال بقوله تعالى «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» (٣) على وجوب صلاه الطواف خلف المقام (٤). و ما ورد من تمسيكهم بظاهر الأمر فى «فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ» (٥) على أن إذن المولى شرط فى نكاح الأمه (٦).

و هذا تمام الكلام فى الدليل المقيّد المتّصل .

دليل القول بالحمل فى المقيّد المنفصل

إشارة

و أمّا فى المقيّد المنفصل ، فعلى القول بتوقف الإطلاق على عدم البيان إلى الأبد ، لا ينعقد لقوله : «أعتق رقبة» إطلاقاً ، و حينئذٍ يؤخذ بقوله : «أعتق رقبة مؤمنة» لتماميه ظهوره بلا مانع . و كذا الكلام فى خطابات من علم من سيرته و ديدنه الاعتماد على القرائن المنفصلة ، كما فى خطابات الشارع المقدّس . و أمّا على القول بتماميه الإطلاق و انعقاد الظهور للكلام بفراغ المتكلّم منه فى مجلس التخاطب ، فإنّ التمانع يتحقّق بين هذا الظهور و ظاهر قوله : «أعتق رقبة مؤمنة» فى المجلس الآخر ، فما هو الوجه لحمل المطلق على المقيّد ؟

ص: ٤٢٧

١-١) سورة البقره: الآيه ١٩٦.

٢-٢) وسائل الشيعة ١٤ / ٢٩٥ ، الباب ١ من أبواب العمرة ، رقم : ٢ .

٣-٣) سورة البقره: الآيه ١٢٥.

٤-٤) وسائل الشيعة ١٣ / ٤٢٥ ، الباب ٧٢ من أبواب الطواف ، رقم : ١ و ٢ .

٥-٥) سورة النساء : الآيه ٢٥ .

٦-٦) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٩ ، الباب ٢٩ من أبواب نكاح العبيد و الإماء ، الرقم : ١ .

□
أما طريق الشيخ رحمه الله حيث قدّم المقيّد على المطلق ، أما على قول المشهور ، فإنّ رفع اليد عن الإطلاق ارتكاب للمجاز كما هو الحال في رفع اليد عن دلالة المقيّد ، إلّا أن المجاز في طرف المطلق مقدّم ، و مع التنزّل و فرض التساوى ، تصل النوبه إلى التعارض بين الظهورين ، و يكون المرجع هو البراءة أو الاشتغال على النزاع المعروف في الأجزاء التحليلية ، لأنّ التقيّد بالإيمان جزء تحليلي عقلي .

و أما على قول السيّطان ، و أنّ الدلالة على الإطلاق ليست وضعيّه بل بمقدّمات الحكمه ، فرفع اليد عنه متعيّن ، لأنه تصرّف في وجه المعنى ، بخلاف ظهور المقيّد فرفع اليد عنه تصرّف في المعنى ، و لا ريب في تقدّم الأول عند دوران الأمر ، بل إنّ تماميه المقدّمات كانت ببركه الأصل ، أى أصاله كون المتكلّم في مقام البيان ، لكنّ هذا الأصل يسقط بمجرد العثور على المقيّد ، و بسقوطه يسقط الإطلاق ، فلا معارض للظهور في المقيّد . و هذا معنى قولهم أنّ التعارض بين المطلق و المقيّد غير مستقر .

نظر الأستاذ

و قد تنظر الأستاذ فيه : أما من جهه مسلك المشهور ، فإنّ الشيخ قد استند في رفع اليد عن ظهور الإطلاق و حمله على المجاز إلى غلبه هذا المجاز على أقرانه ، لكنّ الغلبه ليست منشأً للتقديم على التحقيق ، نعم ، لو كان قد ادّعى أنّ رفع اليد عن دلالة الكلام على الإطلاق من المجاز المشهور الموجب لحصول القاليّه العرفيه ، لكان له وجه ، أمّا الغلبه ، فمستندها إلحاق الشئ بالأعمّ الأغلب ، و هذا لا يوجب القاليّه . نعم ، القاليّه في العام و الخاص موجوده ، و لذا قالوا : ما من عام إلّا و قد خص .

و أمّا من جهه مسلک السّـلطان ، فما ذكره أوّل الكلام ، لأنّ كون المقیّد المنفصل بياناً عرفاً للمطلق مصادره ، بل العرف إنّ لم يحمل الكلام الثانی على النسخ يتوقّف و لا يحمل المطلق على المقیّد .

طریق المیرزا

و أمّا طریق المیرزا ، فقد تقدّم أنّه لا- یحلّ المشكله فی القرینه المنفصله ، لا- سیما فی خطابات من علم بأنّه یعطى أحكامه بالتدریج كالشارع المقدّس .

طریق السید الخوئی

و أمّا طریق السید الخوئی (1) و حاصله : أنه فی مثل كلام الشارع یدور الأمر بین النسخ و التقیید ، لكنّ احتمال النسخ یسقط من جهه أنّ هذه الكثره من الروایات لو حملت على النسخ لزم تبدّل المذهب ، بل موارد النسخ محدوده جداً ، فیتعیّن الحمل على التخصیص و التقیید .

ففيه : إنه لیس الأمر دائراً بین الأمرین ، بل هناك احتمال ثالثٌ هو حمل المقیّد على الأفضلیه و الاستحباب .

طریق الأستاذ

قال الأستاذ : و الذى ینبغى أن یقال و إنّ كان خلاف المشهور هو :

إنّ الروایات الوارده عن الأئمه علیهم السلام على ثلاثه أقسام :

الأول : ما ورد عنهم علیهم السلام فی مقام تعلیم الأحكام لأصحابهم ، خاصّه الذین أرجعوا الناس إلیهم منهم كمحمد بن مسلم و زراره و أبى بصیر ...

و فی هذا القسم ، نقول بحمل المطلق على المقیّد ، فإن المطالب تلقى على التلامذه بالتدریج ، فیدكر الحكم بإطلاقه فی مجلسٍ ، ثمّ یبین فی المجالس اللاحقه بمقیّداته ، و هكذا جرت العاده فی مجالس الدروس .

ص: ۴۲۹

و الثاني : ما ورد عنهم في مقام الإفتاء ، حيث يدخل الرجل على الإمام عليه السلام فيسأله عن الحكم الشرعي في قضيه ثم يخرج ويتوجه إلى أهله و بلده و لا يرجع إلى الامام إلّا في قضيه اخرى ، فهو يستفتى من أجل العمل ، أو يكون قد أرسلوه إلى الإمام حتى يأتيهم بالجواب منه ، فيعملوا على طبق ما أجاب .

و في هذا القسم من الروايات ، لا نقول بحمل المطلق على المقيّد ، بل لو قال بعد ذلك كلاماً على خلافه لكان ناسخاً له ، لأن من كان في مقام الإفتاء يبيّن الحكم بكامله و لا مصلحه لتأخير البيان ... فكونه عليه السلام في مقام الافتاء و بيان الحكم للمسأله المبتلى بها و المسئول عنها من أجل العمل ، قرينه تجعل المطلق نصياً أو تعطيه الأظهرية من المقيّد ، فلا يتقدّم المقيّد على المطلق .

و هذا الذي ذكرناه في القسم الثاني من الروايات و إن كان على خلاف المشهور ، لكن غير واحدٍ من الأكابر مشوا عليه ، فلاحظ كتاب الصّلاه للشيخ الحائري في صلاه العارى و أنه هل يصلّى قائماً أو قاعداً أو عليه القيام مع الأمن من الناظر و القعود مع عدم الأمن ... (١) .

و كذا في مكان المصلّي في مسأله محاذاه المرأه للرجل (٢) .

و كذا في مسأله التخيير في الأماكن الأربعة (٣) .

و قال المحقق العراقي في (شرح التبصره) في صلاه الآيات في مسأله القنوت فيها هل هو واجبٌ أو مستحب بحمل المقيّد على الاستحباب .

و كذا في بحث الشّهّد ، حيث أخذ بالمطلقات لقوّتها و حمل الزائد على الاستحباب .

ص: ٤٣٠

١-١ (١) كتاب الصّلاه : ٦٨ .

٢-٢ (٢) المصدر : ٨٥ .

٣-٣ (٣) المصدر : ٦٥٠ .

و كذا فى (كتاب الطهاره) ، فى أنه يجب الوضوء بعد الغسل أو لا ؟ و فى التيمم بمطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟ فإنه أخذ بالمطلقات و حمل ما دلّ على خصوص التراب على الاستحباب ، و فى الوضوء فى كيفية مسح الرأس ، فى أنه يكفى مقدّم الرأس أو يشترط الناصيه ؟

و الحاصل : إن الشيخ الحائرى و الشيخ العراقى فى هذه الموارد و غيرها يصرّحان بكون المطلقات فى مقام بيان الوظيفة الفعلية ، فلا يجوز رفع اليد عن ظهورها ، و لذا يحتملان ما ينافيها على الاستحباب .

و على الجملة ، فكلّ مطلق من هذا القبيل يؤخذ به ، إلّا إذا علم بوجود خصوصية دعت الإمام إلى تأخير بيان المقيد ... و إلّا فمقتضى المقام أن يعطى كلّ ما يحتاج إليه المكلف ممّا له دخل فى الحكم ، كحال الطبيب فى مقام علاج المريض الذى راجعه و يطلب منه الدواء لمرضه .

الثالث : ما ورد عنهم و لم يحرز كونه فى مقام التعليم أو فى مقام الإفتاء للعمل .

و قد يقال هنا : بأنّ التقييد تكليف زائد فهو مجرى البراءة ، إذن يؤخذ بالمطلق .

لكنّ الصحيح - عند الأستاذ - هو الحمل ، لأنّ أركان الحجية فى المقيد تامّة و لا مرخص من قبل المولى ، فالعقل حاكم بلزوم الامتثال ، و به ترفع اليد عن الإطلاق .

و هذا تمام الكلام فى صورته وحده الحكم و وحده السبب .

فى وحده الحكم و اختلاف السبب

أمّا لو اتّحد الحكم و اختلف السبب ، كما لو قال « إن ظاهرت فأعتق رقبه »

« إن أفطرت فأعتق رقبه مؤمنه » . فالظاهر عدم الخلاف في عدم الحمل ، لأنه قد اختلف السبب و الشرط ، و معلوم أن كل شرط موضوع ، و إذا اختلف الموضوع اختلف الحكم ، فكان كلُّ منهما خطاباً مستقلاً عن الآخر ، و لا تنافى بينهما حتى يحتاج إلى الجمع .

لو كان المطلق بلا سبب و المقيد مسبب

أما لو جاء الدليل المطلق بلا شرط و سبب ، و المقيد مشروطاً ، كما لو قال :

أعتق رقبه . ثم قال : إن ظهرت أعتق رقبه مؤمنه . فهل يحمل المطلق على المقيد ؟ قولان :

القول الأول

ذهب الميرزا النائيني و غيره إلى استحالة الحمل ، لاستلزامه الدور ، و بيان ذلك هو : إن الحمل فرع وجود المنافاه ، و هي متوقفه على وحده الحكم ، و معلوم أن وحده الحكم متوقفه على وحده الموضوع و المتعلق ، لكنَّ وحده المتعلق متوقفه على التنافى .

و الحاصل : إن وحده المتعلق متوقفه على التنافى ، و هو متوقف على وحده الحكم ، و وحده الحكم متوقفه على وحده المتعلق . و هذا دور .

القول الثاني

و ذهب آخرون إلى وجوب التقييد ، لأنَّ إطلاق الحكم في أحد الدليلين و إن كان كاشفاً عن عدم اشتراط الحكم المجعول من المولى بما هو شرط للحكم في الدليل الآخر ، إلا أن تقييده به في ذلك الدليل كاشف عن اشتراطه به ، و بما أن دليل التقييد أظهر من دليل الإطلاق ، فإنه يتقدم عليه ، و ترفع اليد عنه ، و النتيجة أن يكون الحكم المجعول مشروطاً بالشرط المزبور ، و بما أن متعلق ذلك الحكم

مطلق في أحد الدليلين و مقيد في الآخر ، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد .

ذكره الميرزا نفسه بعنوان « إن قيل » . ثم أجاب بما حاصله :

إنه لما كان الحكم من الامور ذات التعلق - لأنه إما بعثٌ وإما زجر - فوجوده متقوم بالموضوع و المتعلق ، و إذا تعدد الموضوع و المتعلق تعدد الحكم ، و على هذا ، فلتما كان الحكم في أحد الدليلين مشروطاً بشرطٍ ، فإن الشرط يوجب تقييد الحكم المشروط به ، و لا يتعدى عنه إلى الحكم الموجود في الدليل الآخر ، و حينئذٍ ، لا يحمل المطلق على المقيد ، نعم لو احرز من الخارج وحده المتعلقين ، لزم حمل المطلق من الحكمين على مقيدهما ، كما إنه إذا ثبتت وحده الحكمين لزم حمل المطلق من المتعلقين على المقيد منهما . و أما مع عدم إحراز ذلك ، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد في شيء منهما .

لو كان الحكمان مطلقين و نسبه الإطلاق و التقييد بين المتعلقين

إشاره

و هذه هي الصورة الأخيره ، فلو قال : أعتق رقبه ثم قال : أعتق رقبه مؤمنه ، حيث أن الحكمين في الدليلين مرسلان ، لكن المتعلق للحكم في الدليل الأول مطلق ، و في الدليل الثاني مقيد ، مع عدم إحراز وحده الحكم ، أما مع إحرازها فقد تقدّم .

ذهب الميرزا (1) - و تبعه في (المحاضرات) - إلى حمل المطلق على المقيد ، لأن المفروض عدم تقييد الحكمين في الدليلين ، و هما إلزاميان ، و بالنظر إلى هاتين الجهتين ثبت وحده الحكمين ، و لا- حاجه إلى قرينه خارجيه من حالٍ أو مقالٍ كما ذكر صاحب (الكفايه) .

و على الجملة ، فإن مقتضى « أعتق رقبه » حصول الامتثال بأحد مصاديق

ص: ٤٣٣

(١-١) أجود التقريرات ٢ / ٤٤٧ .

الطبيعه ، لكن مقتضى « أعتق رقبه مؤمنه » هو عدم حصوله كذلك ، و إذا وجد هذا التنافي ، كان مقتضى القاعده هو الحمل .

إشكال الأستاذ

لكن الأستاذ - و إن وافق الميرزا في الصوره المتقدمه - خالفه في هذه الصوره ، و أفاد ما حاصله : إن الحمل موقوف على وجود التنافي بين الدليلين كما تقدم ، و التنافي إما في مرحله الجعل و إما في مرحله الامتثال . أما في مرحله الجعل ، فهو إما يكون أحد الحكمين وجوبياً و الآخر تحريمياً ، أو يكون أحدهما إلزامياً و الآخر ترخيصياً ، أو يكونان من سنخ واحد و المتعلق واحد . و في مورد البحث لا يوجد التنافي أصلاً ، لكونهما مثبتين ، و قد تعلق الحكم في كل منهما بشيء ، و الحكم لا يتجاوز عن متعلقه إلى غيره ... إذن ، لا تنافي في مرحله الجعل .

أما مرحله الامتثال ، فالحكم فيها هو العقل ، و إنما يرى العقل التنافي بين الدليلين - حتى يتم حمل المطلق على المقيد - فيما لو احرز وحده الحكم .

بيان المحاضرات

و في (المحاضرات) بيانٌ لحمل المطلق على المقيد في هذه الصوره قال (1) :

إن المحتملات في مقام الثبوت أربع :

الأول : أن يحمل المطلق على المقيد . و الثاني : أن يحمل المطلق على أفضل الأفراد . و الثالث : لا هذا و ذاك ، فيبنى على تعدد التكليف لكن من قبيل واجب في واجب آخر ، نظير ما لو نذر المكلف الإتيان بالصلاه الفريضة في المسجد . و الرابع : أن يكون كل من المطلق و المقيد واجباً مستقلاً ، نظير ما إذا أمر

ص: ٤٣٤

بالماء على نحو الإطلاق ، و الغرض غسل الثوب ، ثم أمر بالماء البارد لأجل الشرب .

(قال) : و أمّا فى مقام الإثبات :

فلاحتمال الثانى خلاف الظاهر جداً ، لأن حمل الأمر الظاهر فى الوجوب على الندب يحتاج إلى دليل ، و إذ لا يوجد دليل يفيد الترخيص ، فلا بدّ من الأخذ بظاهره و هو الوجوب .

و الاحتمال الثالث كذلك ، لعدم كون المقام من هذا القبيل ، و الوجه فى ذلك هو : إن الأوامر المتعلّقه بالقيودات و الخصوصيات فى باب العبادات و المعاملات ظاهره فى الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيّه ، و ليست ظاهره فى المولويّه ، كما أن النواهي المتعلّقه بها ظاهره فى الإرشاد إلى المانعيه من جهه تلك الخصوصيّه كما فى : « لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه » ، و « نهى النبى عن بيع الغر » . هذا ، مضافاً إلى أن الأمر فى أمثال هذه الموارد قد تعلّق بالتقيّد لا بالقيّد ، فصرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جداً .

و الاحتمال الرابع ، يتصوّر على نحوين : أحدهما : أن يسقط كلا التكليفين معاً بالإتيان بالمقيّد . و ثانيهما : عدم سقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيّد ، بل لا بدّ من الإتيان به أيضاً .

أمّا الأوّل : فإنه - و إنّ كان ممكناً ثبوتاً - لا يمكن القول به إثباتاً ، للزوم لغويّه الدليل المطلق ، لأن الإتيان بالمقيّد إذا كان موجباً لسقوط الأمر بالمطلق أيضاً ، فلا محاله يكون الأمر بالمطلق لغواً و عبثاً .

و أمّا الثانى ففيه : إنه لا بدّ حينئذٍ من تقييد الأمر بالمطلق بحصّه غير الحصّه المأخوذه فى المقيّد ، و إلّا فلا موجب لعدم سقوط الأمر بالمطلق بالإتيان بالمقيّد

مع كونه حصّة من المطلق ، و التقييد خلاف الظاهر ، و لا بدّ له من دليل ، و المفروض عدمه .

فلاحتمال الرابع أيضاً ساقط .

و إذا سقطت الاحتمالات الثاني و الثالث و الرابع ، تعيّن الأوّل و هو حمل المطلق على المقيد .

نظر الأستاذ

و قد تنظر الأستاذ في الإشكالات على الاحتمالات في مقام الإثبات .

أمّا ما ذكر في الاحتمال الثاني ، ففيه : إنه أخصّ من المدعى ، لأنه إنّما يتّم لو لم يكن صدور الخطاب المطلق في مقام بيان الوظيفة الفعلية ، و إلّا وجب الأخذ بالمطلق و لا يتقدّم عليه المقيد الظاهر في الوجوب .

و أمّا ما ذكر في الاحتمال الثالث ، ففيه : إن قاعده الحمل على الإرشاديّه غير جاريه في المقيد ، إذ ليس « أعتق رقبه مؤمنه » مسبقاً بأمر متوجه إلى مركب حتى يكون الأمر بالمقيد إرشاداً إلى شرطيه الإيمان أو جزئيته في المركب ، ففرق بين قوله : « أقيموا الصلاة » ثم قوله « اركعوا » و « اسجدوا » حيث أنّ الأمر بالصلاه أمر بمركب ، و الأمر بالركوع و السجود و نحوها يحمل على الجزئية للصلاه المأمور بها من قبل ، لعلمنا بأنّ الصلاه فعل مركب من أجزاء مترابطه ، و باب الإطلاق و التقييد ، فليس الأمر فيه كذلك ، بل الأصل الأوّلى - و هو الحمل على المولويّه و المطلوبيّه النفسيه - محكم فيه .

فما ذكر في (المحاضرات) غير دافع للاحتمال الثالث .

نعم ، يندفع بما ذكره الميرزا من الفرق بين ما نحن فيه و مسأله الواجب في الواجب - كأن ينذر واجباً من الواجبات - لأن متعلق الأمر في أعتق رقبه مؤمنه ، هو

تقيّد الرقبه بالإيمان ، أمّا في مثل نذر الصّلاه و غيرها من الواجب في الواجب ، فإنّ متعلّق الأمر هو القيد ، أى خصوصيّة الإتيان بالصّلاه في أول الوقت مثلاً .

و قد ذكر هذا الجواب في (المحاضرات) في آخر كلامه قائلاً : « هذا مضافاً ... » و هذا هو الجواب الصحيح .

و أمّا الاحتمال الرابع ، فإنّ الميرزا قال : إنّ استقلال كلّ من الدليلين عن الآخر ينافى كون المتعلّق فيهما صرف الوجود و كون الأمر بالمقيّد إلزامياً ، فالتنافى بين الدليلين مستقرّ ، و هذا باطل . و إذا سقط هذا الاحتمال تعين الأول و هو حمل المطلق على المقيّد .

و فيه : إنه إذا كان الدليلان مستقلّين و كلّ منهما حكم إلزامي ، مفاد المطلق إجزاء عتق الكافره ، و مفاد المقيّد تعين المؤمنه ، فهما متنافيان و لا طريق للجمع بينهما ، فلما ذا يحمل أحدهما على الآخر ؟ و لما ذا يتعين حمل المطلق على المقيّد ؟ إنه لا بدّ لتقديم أحد المتنافيين على الآخر من ملاك ، و إلّا فهو خلاف الظاهر جدّاً ، و الميرزا لم يذكر الملاك .

و أمّا ما جاء في (المحاضرات) من لزوم تقييد المطلق بحصّه غير الحصّه المأخوذه في المقيّد ، و هو خلاف الظاهر لعدم الدليل عليه ، فهو إرجاعٌ للدليلين إلى التخيير بين الأقلّ و الأكثر ، لكنّه يحتاج إلى دليل زائد و هو مفقود كما ذكر .

لكنّ يرد عليه - مضافاً إلى ما تقدّم من عدم الدليل حينئذٍ على ترجيح المقيّد على المطلق - أنّ هنا احتمالاً آخر و هو : أنّ يكون الخطابان على نحو تعدّد المطلوب ، بأن يكون هناك غرض مترتب على الطبيعه اللابشرط ، و غرض آخر مترتب على الطبيعه البشرط ، كما ذكر هو في مثال الماء ، و مثاله في الشريعة ترتب الغرض على الصّلاه و ترتب غرض آخر على وقوعها في الوقت ، فلو فات الوقت

وجب الإتيان بها قضاءً ، تحصيلاً للغرض المترتب على طبيعته . فليكن الحال في المقام من هذا القبيل . وهذا الاحتمال الثبوتى قد قام عليه الدليل فى مقام الإثبات ، لأن المفروض وجود الدليل على الغرضين ، إلا أن كلاً منهما مزاحم للآخر ، وهذا هو الإشكال ، لأن رفع اليد عن المطلق دون المقيّد يحتاج إلى دليل .

و تلخّص : إنه لا دليل على حمل المطلق على المقيّد فى الصّوره الرابعه ، على ما ذكر الميرزا و تلميذه المحقق .

و ذكر المحقق العراقى طريقاً لحلّ المشكل ، و هو أنّه لمّا كان المتعلّق فى كلّ من الدليلين صرف الوجود ، و هو لا يقبل التعدّد بأن يؤتى بصرف وجود كلّ من المتعلّقين ، لاستلزامه اجتماع المثليين و هو محال كاجتماع الضدّين ، إذ لا مناص من الالتزام بأحد التصرفات :

إما رفع اليد عن ظهور المطلق و حمله على المقيّد ، حتّى يتحد المراد و الحكم .

و إمّا رفع اليد عن صرف الوجود ، بأن يحمل المتعلّق فى كلّ منهما على وجود مستقل عن الآخر ، فهناك إرادتان و حكمان مستقلّان .

و إمّا رفع اليد عن الظهور فى الاستقلال و التأسيس ، و حمل المقيّد على التأكيد .

(قال) و أردأ التصرفات هو الثانى ، أى حمل المتعلّق على الوجودين .

و لعلّ وجه الأردئيّه انطباق « الرقبه » على الرقبه المؤمنه ، لأنّ كلّ لا بشرط يجتمع مع البشرط ، فإبقاء كلّ منهما على ظاهره أردأ الوجوه ، و عند دوران الأمر بين الوجهين الآخرين يتعيّن الحمل على تأكّد الطلب فى خصوص المؤمنه التى هى متعلّق الأمر بالمقيّد .

وقد أورد عليه الأستاذ :

أولاً: - لا- ريب في استحاله اجتماع الحكمين على المتعلق الواحد - وإن اختلفوا فقبل بالاستحاله الذاتيه كما عليه صاحب (الكفايه) و هو ظاهر المحقق العراقي ، وقيل هي عرضيه كما عليه المحقق الأصفهاني - لأنهما إمّا ضدّان و إمّا مثلاًن، فاجتماعهما محال، لكنّ الحكمين في محلّ الكلام غير واردين في مرحله الجعل على المتعلق الواحد ، لأنّ صرّف الوجود في « أعتق رقبه » غير صرف الوجود في « أعتق رقبه مؤمنه » . نعم ، في مرحله الامتثال ينطبق الخطابان على الرقبه المؤمنه ، و إذا تعدّد المتعلق ، فلا حاجه إلى تصرّف أصلاً . وعليه فأصل الطريق غير صحيح .

و ثانياً : إنه على فرض دوران الأمر بين التصرفين الأوّل و الثالث ، قال بتعيين الحمل على تأكّد الطلب في المجمع أى الرقبه المؤمنه ، لكنه لم يذكر لهذا الحمل دليلاً ، و إنّما ادّعى أولويته من الحمل الآخر ، و من المعلوم أنّ الأولويه لا تفيد ظهوراً للكلام ، بل المرجع في رفع التنافى بين الكلامين هو العرف ، و هو إنّما يكون على أساس استقرار الظهور في طرف فيرفعون اليد عن الطرف الآخر ، و أمّا أنّ يكون الحمل على أساس الأولويه و أنه أخفّ مؤنّه ، فهذا ليس بحمل عرفي .

(قال) فالصحيح أنّ يقال : إنه إنّ احرز كون الحكم المطلق صادراً في بيان الوظيفه العمليه ، أى من قبيل الفتوى ، فإنّ ظهوره في الإطلاق منعقد و لا بدّ من رفع اليد عن ظهور المقيد في الوجوب . أمّا إنّ لم يحرز ذلك ، فإنّ ظهور المقيد في الوجوب تامّ بحكم العقل ما لم يأت المرخص ، و لا وجه عند العقل لرفع اليد عن هذا الظهور .

هذا كلّه فيما لو كان الحكمان مثبتين .

لو كان المتعلق صرف الوجود و الحكمان غير مثبتين

أمّا لو كان المتعلق فى الخطابين صرف الوجود ، غير أن الحكم فى المقيّد مخالف ، كما لو قال : أعتق رقبه . ثم قال : لا تعتق رقبه كافره ، فالخلاف المذكور - من حمل المطلق على المقيّد كما عليه المشهور ، أو حمل المقيّد على المرجوحه كما هو القول الآخر - يأتى هنا ... و قد قال الميرزا بالحمل هنا أيضاً على أساس القرينه ، لكنّها غير ثابتة خاصّه فى المنفصلين كما تقدّم بالتفصيل .

فالتحقيق أن يقال :

إن النهى عن عتق الكافره يدلّ على المبعوضيه ، فعلى القول بظهوره فى الحرمة ظهوراً وضعياً ، فالأمر واضح ، و أمّا على القول بعدمه ، فلا ريب فى حكم العقل بالانزجار عن عتق الكافره ما لم يرد ترخيص من قبل المولى ، و حينئذٍ ، فإنّ احراز كون المطلق فى مقام بيان الوظيفه الفعلية ، تقدّم ظهوره و كان قرينه على الترخيص ، و يحمل النهى على المرجوحه ، و إلّا فمقتضى القاعده الأخذ بظهور النهى و عدم كفايه عتق الكافره .

و هذا تمام الكلام فى الإطلاق البدلى .

المقام الثانى (فى الإطلاق الشمولى)

إشاره

إن كان الإطلاق شمولياً كما لو قال : أكرم العالم و لا تكرم العالم الفاسق ، و فى الشريعه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) و «نهى النبى عن بيع الغرر» ، فلا خلاف فى حمل المطلق على المقيّد .

أمّا لو كان مثبتين كما لو قال : أكرم العالم و أكرم العالم العادل ، فقولان :

الأول : عدم الحمل . و هو المشهور .

ص: ٤٤٠

و الثاني : الحمل . ذهب إليه في (المحاضرات) و ادعى الضروره عليه .

دليل القول الأول

هو أن المفروض تعلق الحكم بالوجودات المتعدده لا- صرف الوجود ، و قد تقدم أن مناط الحمل هو التنافي ، و لا تنافي بين أكرم العالم و أكرم العالم العادل ، بل المطلق قد تعلق بمطلق العالم ، و المقيّد قد تعلق بحصّه لخصوصيه فيها .

دليل القول الثاني

و في (المحاضرات) ما حاصله : إن الأصل في القيود هو الاحترازيّه ، فالتقييد ب« العادل » احتراز عن غيره ، و الوصف و إن لم يكن له مفهوم كالشرط ، إلّا أنه يُوجد التقييد في أصل الطبيعه و إلّا لزم لغويّه القيد ، فلا بدّ من حمل المطلق عليه .

توضيحه : لقد ذهب السيد الخوئي في الوصف إلى أنه لا- مفهوم له ، فلو قال أكرم العالم العادل ، لم يكن نافياً لوجوب إكرام الهاشمي ، و لا تقع بينه و بين : « أكرم العالم الهاشمي » منافاه ، لكنّ أثر التقييد بالعادل هو نفي وجوب الإكرام عن طبيعي العالم ، لئلا يلزم لغويه التقييد به . و على هذا ، فإنّ وجود هذا القيد يمنع من تعلق وجوب الإكرام بطبيعي العالم بل لا بدّ من حمله عليه .

إشكال الأستاذ

و أورد عليه الأستاذ : بأنّ الأمر في الإطلاق البدلي كذلك ، فلما ذاق هناك بتقدم المقيّد على المطلق من باب القرينيه - تبعاً لاستاذه - و هنا يقول بالتقدم من باب المفهوم فراراً من لزوم اللغويّه ؟

(قال) لكنّ الإشكال العمده هو النقض بمسأله تبعيّه الأداء للقضاء و عدمها ، و ذلك : إن القائلين بعدم التبعيّه لما استدّلوا بأنّ الصّلاه كانت مقيده

ص: ٤٤١

بالوقت ، فلما انقضى انتفى وجوب الصلاه بانتفاء القيد ، فيحتاج وجوبها في خارج الوقت إلى دليل جديد .

□
فأشكل السيد الخوئي رحمه الله عليهم : بأنكم تقولون بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه ، و المسأله من صغرياتها ، لأنه لما خرج الوقت يقع الشك في أنه كان دخیلاً في وجوب الصلاه بنحو وحده المطلوب أو تعدده ، و حيث أنّ الوجوب قد تعلق بالصلاه الجامع بين المطلق و المقيد ، و متعلق الشك بعد الوقت هو وجوب الصلاه ، فإنه يستصحب الوجوب ، و لا حازه إلى أمر جديد .

فيرد على السيد الخوئي : إنكم تقولون بمفهوم الوصف - على الحد المذكور - و المفهوم من الأدله اللفظيه ، فلما قيد وجوب الصلاه بالوقت كان مفهوم ذلك انتفاء الوجوب عن طبعي الصلاه بخروج الوقت ، و مع وجود هذا الدليل اللفظي على انتفاء وجوب الصلاه و احتياج القضاء إلى أمر جديد ، لا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل العملي .

أقول :

السيد الخوئي يقول بمفهوم الوصف كما تقدم ، و المشهور لا يقولون به .

و المشهور يقولون بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه ، و السيد الخوئي لا يقول به .

فإشكاله على المشهور - في مسأله تبعيه القضاء للأداء - رد عليهم بناءً على ما ذهبوا إليه ، فما ذكره شيخنا غير وارد عليه .

(قال) و أمّا حلّ المطلب ، فإنّ المهمّ فيه فهم أنّ المقيد إذا قيد الطبعه فهل يقيدها بجميع مراتبها أو على حدّ القيد ؟

ص: ٤٤٢

لا- ريب أن كل ظاهر حجّه ، و أنه لا- بدّ من التحفّظ على الظهور بقدر الإمكان ، فلما قال أكرم العالم ، فإنّه ظاهر فى وجوب إكرام مطلق العالم ، و الحكم انحلالىّ يجرى على كل أفراد العالم و ينحلّ و يتحقّق هناك إطاعات و معاصى على عدد العالم ، ثم لَمّا قال : أكرم العالم العادل ، فقد ورد عنه حكم و له ظهوره و يجب التحفّظ عليه كذلك ، و لَمّا لم يكن الحكم متّحداً - بخلاف صورته صرف الوجود - و الأصل فى القيود هو الا-حترازيه ، يحتمل أن يكون قيد العدالة نافياً للحكم من أصله ، فلا وجوب للإكرام بالنسبه إلى طبيعه العالم ، و يحتمل أن يكون لإكرام طبيعى العالم مصلحه لكنّ فى إكرام العادل مصلحه اخرى ، و مع وجود الاحتمال الثانى لا وجه لانتفاء الإكرام من أصله ، بل العقل حاكم ببقاء الحكم بالنسبه إلى طبيعه ، و بذلك حصل التحفّظ على الظهور فى الدليلين ، و التحفّظ على أصله الاحترازيه فى القيود ، و لم تلزم اللغوِيّه فى أخذ القيد ، لأنّه قد أثر فى مرتبه الطلب ... فكان قول المشهور هو مقتضى القاعده ، و أن الصحيح حمل المقيد مع الإطلاق الشمولى على المرتبه الأكيده من الطلب ، لا حمل المطلق على المقيد ، كما كان وجوب قضاء الصّلاه كاشفاً عن كون القيد - و هو الوقت - دخيلاً فى مرتبه الطلب لا فى أصله ، سواء قلنا بأن القضاء بأمر جديد أو هو بالأمر الأول .

و هل يطرح بحث حمل المطلق على المقيّد في المستحبات كذلك ؟

مقتضى قاعده هو الحمل إن كان المطلق بنحو صرف الوجود ، بمناط القريبيّه و غيره من المباني المذكوره .

لكنّ الفقهاء يحملون الأدلّه المقيّده في المستحبات على الأفضليه . و قد ذكروا في توجيه ذلك وجوهاً :

الأول : إن الغالب في المستحبات هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّه . قاله في (الكفايه) ثم أمر بالتأمّل (1) .

و وجهه واضح ، لأنّ غايه ما تفيده الغلبه هو الظن ، لكنّ رفع اليد عن الظهور بمثل هذا الظن مشكل ...

الثاني : إنه مقتضى قاعده التسامح في أدلّه السنن في أدلّه المستحبات ، فلا ترفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد ، بل يحمل على تأكّد استحبابه . قاله في (الكفايه) .

إلّا أنه أشكل عليه في (التعليقه) بقوله : لا يخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرفياً ، كان قضيته عدم الاستحباب إلّا للمقيّد ، و حينئذ إنّ كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق ، كان استحبابه تسامحياً و إلّا فلا استحباب له أصلاً . كما لا وجه - بناءً على هذا الحمل و بلوغ الثواب - يؤكّد الاستحباب في المقيّد .

ص: ٤٤٤

وقد اختار الأستاذ هذا الجواب . مضافاً إلى أن الاستفادة من أخبار (من بلغ) (١) هو الإرشاد إلى حكم العقل بأن الإتيان بالعمل بقصد الرجاء محقق لموضوع الانقياد ، و كل من يكون منقاداً فهو مستحق للثواب عقلاً .

و أما جواب (المحاضرات) ، من أنه بناءً على تمامية قاعده التسامح و فرض صدق البلوغ ، فقد تعلق الأمر بالمثل و بالمقيّد ، و كل منهما مستحب ، و لا وجه للحمل على الأفضل .

ففيه : إن المفروض كون المطلق بنحو صرف الوجود ، فهو منطبق على المقيّد ، و حينئذٍ يحصل الاندكاك و هو المرتبه الأكيده من الطلب .

الثالث : إن الدليل الدالّ على التقييد يتصوّر على أربعة وجوه :

(الأول) أن يكون ذا مفهوم ، بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية الشرطيه ، كما لو قال : صلاه الليل مستحبه و هي احدى عشره ركعه ، ثم قال : إن استحبابها في الإتيان بها بعد نصف الليل . ففي مثل ذلك ، لا مناص من الحمل ، نظراً إلى أن المقيّد ينفي الاستحباب في غير الوقت من جهه دلالتة على المفهوم .

(الثاني) أن يكون المقيّد مخالفاً للمطلق في الحكم ، كما لو قال : الإقامه للصلاه مستحبه ، ثم نهى عن الإقامه في حال الجلوس . ففي مثل ذلك ، لا مناص من الحمل كذلك ، لكون النهى المذكور إرشاداً إلى المانع .

(الثالث) أن يكون الأمر في المقيّد متعلقاً بالتقييد لا القيد ، كما لو دلّ الدليل على استحباب الإقامه للصلاه ، ثم ورد دليل آخر يأمر أن يكون الإقامه في حال القيام . و في مثله لا بدّ من الحمل أيضاً ، لأن هذا الأمر إرشاد إلى شرطيه القيام في الإقامه .

ص: ٤٤٥

فظهر : وجوب الحمل فى هذه الصور ، و أن القول بعدم الحمل فى المستحبات لا أصل له .

(الرابع) أن يكون الأمر فى المقيّد متعلّقاً بالقيّد بما هو ، و هو الغالب فى المستحبات ، كما إذا قال : زر الحسين عليه السلام . و قال : زر الحسين عليه السلام فى كلّ ليله جمعه .

و الظاهر أنه لا يحمل المطلق على المقيّد فى هذا القسم ، لأن ملاك الحمل - كما تقدم - هو التنافى بين الدليلين ، و إنما يقع بينهما إن كانا إزاميين ... بل يحمل المقيّد على تأكّد الاستحباب و الأفضليه .

ذكره فى (المحاضرات) ، قال : و هو الجواب الصحيح (١) .

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ : و فيه وجوه من النظر :

أمّا أولاً : فإنّ تعلّق الأمر بالقيّد بما هو ، غير معقول ، بل التقيّد داخل تحت الطلب كما فى المثال الذى ذكره ، حيث أن المستحب زيارته عليه السلام مطلقاً ثم جاء الأمر بالحضّه ، كالمطلق و المقيّد الواجبين ، مثل أعتق رقبةً و أعتق رقبةً مؤمنة .

و أمّا ثانياً : لقد نصّ على أنّ الأوامر و النواهى فى المركّبات - سواء فى العبادات أو المعاملات - إرشاديه ، و فى هذا القسم كذلك ، فلما ذا لم يقل بالحمل ؟

و أمّا ثالثاً : إن الأساس فى تقدّم المقيّد - عنده - هو القريبيّه من جهة حكومه القرينه على ذيهما ، و هذا الملاك موجودٌ فى المستحبات كذلك ، لأن المطلق لا بشرط عن الخصوصيات ، و فى المقيّد أخذت الخصوصيه ، فوقع البحث فى المستحبات عن الحمل و عدمه كما وقع فى الواجبات .

ص: ٤٤٦

و بعبارة اخرى : إن مدار البحث هو القرينيه ، و أن الأصل فى القيود الاحترازيه من غير فرق بين الوجوب و الاستحباب ، و قد ذكرت فى الواجبات لزوم الحمل حفظاً لما ذكر و فراراً عن لزوم اللغوئيه فى أخذ القيد ، فلما ذا لا تقولون بذلك فى المستحبات مع جريان كل ذلك فيها ؟

رأى الأستاذ

و الصحيح عند الأستاذ - فى كلتا الدوريتين - هو النظر فى الدليل ، فإنه إذا كان المتعلق مطلق الوجود لا صرف الوجود ، و فى المقيّد هو الحصّه ، فالحكم متعدّد ، و مقتضى القاعده عدم الحمل . و إن كان المطلق بنحو صرف الوجود ، فإن ثبت بدليل أو قرينه من الخارج تعدّد المطلوب ، كمثال زياره الحسين عليه السلام ، فلا حمل بل يحمل على الأفضليه ، و إن احرز وحده المطلوب أو لم تقم قرينه على تعدّده ، فالمرجع هو الأصل العملى على ما سيأتى فى مباحث دوران الأمر بين الأقل و الأكثر .

ص: ٤٤٧

إن جميع البحوث المذكوره في (باب العام و الخاص) من جواز تخصيص العام بخبر الواحد و عدمه ، و مسائل إجمال المخصّص مفهوماً أو مصداقاً ، و أنه هل يجوز التمسك بالعام مع إجمال المخصص أو لا ، و كلّ ما تقدّم في تردّد المخصّص بين الأقل و الأ-كثر و بين المتباينين ، و أنه هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم موافقاً أو مخالفاً ... كلّ ذلك جارٍ في (باب المطلق و المقيد) فيقال : هل يجوز تقييد المطلق الكتابي بخبر الواحد المقيد ؟ و هكذا ...

و كلّ ما اخترناه هناك فهو المختار هنا ... لوحده المناط ... و حتى بحث استصحاب العدم الأزلي ، فإنّه غير مختص بباب (العموم و الخصوص) .

اللهم إلّا مسأله واحده ، قال الشيخ فيها بالفرق بين البابين ، فذكر أنّ التخصيص محدودٌ بحدّ عدم لزوم تخصيص الأكثر أو عدم التساوى بين الباقي تحت العام و الخارج بالتخصيص عنه ... أمّا تقييد المطلق فغير محدود أصلاً .

و أشكل عليه الأستاذ : بأنّ المطلقات - سواء كانت في مقام التعليم أو الإفتاء - قوانين ، و تقييدها بغير حدّ يخرجها عن القانونيه ، و هذا تهافت .

و هذا تمام الكلام في المطلق و المقيد .

المقصد السادس المجمل و المبيّن

اشاره

ص: ٤٤٩

قال في الكفايه :

الظاهر أن المراد من المبيّن في موارد إطلاقه : الكلام الذى له ظاهر ، و يكون بحسب متفاهم العرف قالباً لمعنى مخصوص ، و المجمال بخلافه .

يعنى : ليس للمجمال و المبيّن اصطلاح خاص ، بل المراد هو المعنى اللغوى ، و الملاك هو الظهور و عدمه .

و وافقه المحقق العراقى . و ذكر تعريفاً آخر هو : إن المجمال عبارته عمياً لا- يكون بحجّه و لا- يستطرق به إلى الواقع ، فيقابله المبيّن و هو الذى يستطرق به إلى الواقع .

يعنى : أن كلّ لفظ له حكاية عن المراد الجدى فهو مبيّن ، و كلّ ما ليس كذلك فهو مجمال . وعليه : فلو ورد على العام مخصّص مردّد بين المتباينين كان مجملاً ، لعدم وضوح المراد الجدى .

و قد ذكر فى (نهاية الأفكار) الفرق بين التعريفين ، ثم قال : لكنّ الذى يسهل الخطب عدم ترتّب ثمره مهمّته على النزاع .

و ذكر الأستاذ : إن التعريف الأول للمجمال ناظر إلى الإجمال الحكمى و الثانى ناظر إلى الإجمال الحقيقى ... لأنّ اللفظ تارة : يكون فاقداً للظهور

و الكاشفيه عن المعنى ، كاللفظ المشترك مثل « القرء » و هذا هو الإجمال الحقيقي .

و اخرى : يكون ظاهراً فى معناه الموضوع له ، إلّا أن المراد الجدّى منه غير معلوم ، كما لو ورد المخصص المرّدّد بين المتباينين على العام ، فلا يعلم المراد الجدّى منه مع وضوح المعنى الموضوع له . و هذا هو الإجمال الحكمى .

قال فى الكنايه :

و لكلّ منهما فى الآيات و الروايات و إنّ كان أفراد كثيره لا تكاد تخفى ، إلّا أن لهما أفراداً مشتبهه وقعت محلّ البحث و الكلام للأعلام فى أنها من أفراد أيها ؟ كآيه السرقة (١) ، و مثل « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ » (٢) و « أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ » (٣) ممّا اضيف التحليل إلى الأعيان ، و مثل : « لا صلاه إلا بطهور » .

قال الأستاذ : لعلّ أول اصولى بحث عن ذلك هو السيّد فى الذريعه ثم الشيخ فى العده ثم المحقق فى المعارج ، حتى وصل إلى الشيخ الأنصارى ...

فبحثوا عن لفظ « اليد » فى آيه السرقة ، و لفظ « القطع » فيها ، و كذا فيما اضيف إلى الأعيان مثل الآيتين المذكورتين ، إذ لا بدّ من التقدير ، فما هو المقدّر ؟ و فى مثل « لا صلاه إلا بطهور » « لا » نافية للصحه أو الكمال أو الحقيقه ؟

ثمّ قال : الحق عندنا أنّ لا إجمال فى هذه الموارد ، فإنّ « اليد » ظاهره فى معناها بحسب متفاهم العرف ، إلّا أن القرينه الخارجيه قامت على أنّ القطع من الأصابع ، و كذا الآيات ، فإنّ الظهور العرفى فى آيه الامهات هو تحريم الوطى و لا إطلاق فيها ليشمل النظر ، و فى آيه الميته هو حرمة الأكل ، و فى الحديث نفى الحقيقه إلّا إذا قامت قرينه .

ص: ٤٥٢

١-١) سورة المائده : الآيه ٣٨ .

٢-٢) سورة النساء : الآيه ٢٣ .

٣-٣) سورة المائده : الآيه ١ .

أقول :

ذكر في (الكفايه) : إن ما ليس له ظهور مجمل و إن علم بقرينه خارجيه ما أريد منه ، كما أنّ ما له الظهور مبين و إن علم بالقرينه الخارجيه أنه ما اريد ظهوره و أنه مؤول .

و على الجملة ، فإنّ هذه الموارد الجزئيه و إن خرجت عن الإجمال للظهور العرفي فيها ، لكنّ البحث كبروي ، و قد ذكرت هذه الموارد من باب المثال .

قال في الكفايه

ثم لا يخفى أنّهما وصفان إضافيان ، ربّما يكون مجملاً عند واحد ، لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه ، و مبيناً لدى الآخر ، لمعرفة و عدم التصادم بنظره ، فلا يهّمنا التعرض لموارد الخلاف و الكلام و النقص و الإبرام (١) .

و وافقه المحقق العراقي (٢) .

و قيل : بل هما أمران واقعيان ، فالعبره بنظر أهل العرف ، فكلّ لفظ كان ظاهراً في معناه و كاشفاً عنه عندهم فهو مبين ، و كلّ لفظ لا يكون كذلك - سواء بالذات أو بالعرض - فهو مجمل ، فلا واسطه بينهما . قاله في (المحاضرات) (٣) .

(قال) : فما أفاده صاحب (الكفايه) خاطئ جداً ، لأنّ الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الإجمال و البيان ، و لا- يوجب الجهل بالمعنى كون اللفظ من المجمل ، و إلّا يلزم أن تكون اللغات العربيه مجمله عند الفرس و بالعكس ، مع أن الأمر ليس كذلك . نعم ، قد يقع الاختلاف في لفظ بين

ص: ٤٥٣

١- (١) كفايه الاصول : ٢٥٣ .

٢- (٢) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٥٨٤ .

٣- (٣) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٥٦ .

أهل اللسان ، فيقول أحدهم هذا مجمل و يقول الآخر بكونه مبيّناً ، لكنّه اختلاف في مقام الإثبات ، و هو مما يشهد بكون الإجمال و البيان من الأمور الواقعيّه ، و إلّا فلا معنى لوقوع النزاع في لفظٍ لو كانا من الأمور الإضافيه التي تختلف باختلاف أنظار الأشخاص .

رأى الأستاذ

و فضّل الأستاذ في هذه الجهه ، فقال : بأنّ من الألفاظ ما هو مبيّن ، فهو ظاهر أو نصّ في معناه ، و منها ما هو مجمل بأصل الوضع كالألفاظ المشتركه ، و قد يكون لفظٌ مبيّناً بالإضافة إلى شخص و مجملاً بالإضافة إلى غيره ، كلفظ « الكر » حيث أنه ليس بمجملٍ عند ابن أبي عمير الذي سأل الإمام عنه و أجاب بأنه ألف و مائتان رطل ، لكنه بالنسبه إلينا مجمل .

ثم إنّ الإجمال - كما تقدّم - إما حقيقي و إمّا حكمي ، فإنّ كان حقيقياً فلا كاشفيه له عن المراد الاستعمالي ، و لا حجّيه له بالنسبه إلى المراد الجدّي ، و إن كان حكماً ، سقطت كاشفيته عن المراد الجدّي و إنّ كان ظاهراً في المراد الاستعمالي .

و قد يكون لفظ مجملاً من جهه و مبيّناً من جهه اخرى ، فكلمة كان مبيّناً فإنه يؤخذ به ، و كلمه كان مجملاً فلا كاشفيه له عن المعنى . و مثال ذلك هو : إنه قد سأل ابن أبي عمير عن الكرّ فأجاب الامام بأنه ألف و مائتا رطل (١) .

و مراسلات ابن أبي عمير معتبره .

و سأل محمّد بن مسلم - في خبر صحيح - فأجاب الإمام عليه السلام بأنه ستمائه رطل (٢) .

ص: ٤٥٤

١-١) وسائل الشيعة ١ / ١٦٧ ، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ١ .

٢-٢) وسائل الشيعة ١ / ١٦٨ ، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق ، رقم ٣ .

فوق التعارض بين الخبرين .

لكنّ « الرطل » مجمل ، فمنه العراقي و منه المدني و المكي ، و الأكثر وزناً هو المكي و الأقل هو العراقي ، لكن المرسله تنفى أن يكون الكز أقل من الألف و المائتين رطلاً عراقياً ، فهي نصّ في ذلك ، و الصحيحه تفيد أنه ليس بأكثر من الستمائيه رطلاً مكياً ، فارتفع بنصوصيه كل منهما الإجمال الموجود في الآخر ، و بذلك ارتفع التعارض بين الخبرين ، و كانت النتيجة في حدّ الكز أنه الألف و المائتين رطل عراقي .

و تلك قاعده جاريه في الفقه في نظائر هذا الموارد .

و هذا آخر الكلام في المجمل و المبين .

و تمّ الجزء الرابع و به ينتهي البحث عن مباحث الألفاظ و يليه الجزء الخامس و أوله : المقصد السابع في القطع .

و الحمد لله ربّ العالمين ، و الصلاه و السلام على خير خلقه محمّد و آله الطاهرين .

ص: ٤٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

