



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

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

# مَجْمَعُ الْأَصْوَابِ

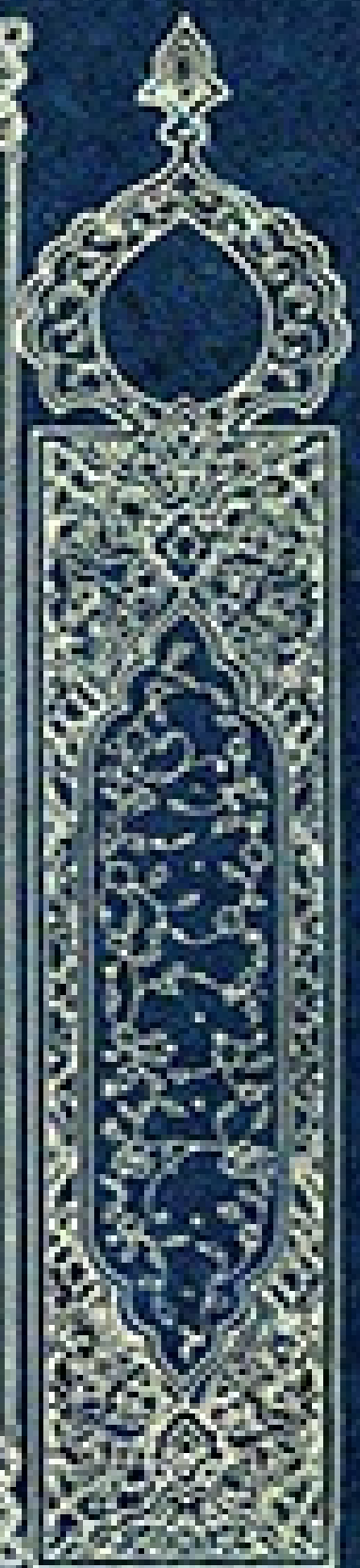
لِلْأَمِيرِ الْأَعْمَلِ

تَمْرًا نَعْمَاتِ الْأَكْبَرِ الْأَمَلُ وَالْمَوْلَى الْأَكْبَرُ  
أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْعَظِيمِ السُّنْدِيُّ رُوحُ أَمْرِ الْوَسْطِيِّ

## الْأَمِيرِ الْخَمِيصِيِّ

تَأَلَّفَتْ

بِأَمْرِ الْهَيْئَةِ الْوَسْطِيِّ فِي أَسْفَلِ الْمَكَّةِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# معمد الاصول

كاتب:

محمد فاضل لنكرانى

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
19	معتمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ روح الله الموسوى الامام الخمينى المجلد 1
19	اشارة
19	اشارة
23	مقدمة التحقيق
31	المقصد الأول فى الأوامر
31	اشارة
33	الفصل الرابع فى مقدمه الواجب
33	اشارة
33	الأمر الأول فى تحرير محل النزاع
37	الأمر الثانى هل مسألة مقدمه الواجب من المسائل الأصولية؟
37	اشارة
38	هل المسألة عقلية أو لفظية؟
39	الأمر الثالث فى تقسيمات المقدمه
39	اشارة
39	تقسيم المقدمه الى الخارجية والداخلية
42	دفع وهم: فى أنحاء الوحدة الاعتبارية
44	التفصيل بين العلة التامة وغيرها
45	تقسيم المقدمه إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة
46	ما أفاده المحقق العراقى قدس سره فى المقام
50	كلام المحقق النائينى قدس سره فى تحرير محل النزاع
53	الجواب عن مختار المحقق النائينى قدس سره
55	الأمر الرابع فى الواجب المطلق والمشروط

55 ..... فى مقام الثبوت و تصوير الواجب المشروط .

57 ..... فى مقام الإثبات و إمكان رجوع القيد إلى الهيئة .

58 ..... نقل و تحصيل: فى ضابط قيود الهيئة و المادة .

60 ..... فى توقّف فعلية الوجوب على شرطه .

62 ..... فى إشكالات الواجب المشروط على مسلك المشهور .

65 ..... و المتحصّل من جميع ما ذكرنا فى الواجب المشروط امور:

66 ..... الأمر الخامس فى الواجب المعلقّ و المنجز .

66 ..... إشارة .

67 ..... ما أفاده بعض الأعلام فى إنكار الواجب المعلقّ .

74 ..... حول ما تردّد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة .

74 ..... أقول: ينبغى أن نتكلّم فى مقامين:

77 ..... الأمر السادس فى الواجب النفسى و الغيرى .

77 ..... إشارة .

78 ..... مقتضى الأصل اللفظى فى المقام .

78 ..... إشارة .

80 ..... و لكن هذا الكلام مخدوش من وجوه:

81 ..... مقتضى الأصل العملى فى المقام .

85 ..... تبيّهات .

85 ..... التبيّه الأول: فى كيفية الثواب و العقاب الأخرى .

86 ..... فى استحقاق الثواب على الواجب الغيرى .

88 ..... التبيّه الثانى: الإشكال فى الطهارات الثلاث و دفعه .

91 ..... التبيّه الثالث: فى منشأ عبادية الطهارات .

95 ..... الأمر السابع ما هو الواجب فى باب المقدّمة؟

95 ..... إشارة .

- 95 ..... حول ما نسب إلى صاحب المعالم .
- 97 ..... تحقيق فيما نسب إلى الشيخ الأنصاري قدس سره .
- 98 ..... فنقول: اعتبار قصد التوصل في المقدمة يمكن على وجه: .
- 100 ..... القول في المقدمة الموصلة .
- 100 ..... حول ما نسب إلى صاحب الفصول .
- 101 ..... وقد اورد عليه بوجه من الإيراد: .
- 104 ..... ما أفاده المحقق الحائري والعراقي في المقام .
- 107 ..... في الدليل العقلي على المقدمة الموصلة .
- 109 ..... في ثمره القول بالمقدمة الموصلة .
- 110 ..... مناقشة الشيخ الأنصاري في الثمرة .
- 112 ..... مناقشة العلمين: الأصفهاني والعراقي .
- 115 ..... الأمر الثامن في الواجب الأصلي والتبعي .
- 115 ..... اشارة .
- 117 ..... حول الأصل عند الشك في الأصلية والتبعية .
- 119 ..... الأمر التاسع ثمره مسألة مقدمة الواجب .
- 120 ..... الأمر العاشر في الأصل عند الشك في الملازمة .
- 120 ..... اشارة .
- 121 ..... القول في أدلة القائلين بالملازمة .
- 123 ..... تذييب: حول التفصيل بين السبب والشرط الشرعي وغيرهما .
- 124 ..... تميم: في مقدمة المستحب والمكروه والحرام .
- 126 ..... ثم إنه ذكر في الدرر أنّ العناوين المحرمة على ضربين: .
- 128 ..... الفصل الخامس في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده .
- 128 ..... اشارة .
- 128 ..... الأمر الأول: هل هذه المسألة اصولية أم لا؟ .
- 129 ..... الأمر الثاني: معنى الاقتضاء في عنوان المسألة .

130	الأمر الثالث: المهم من الأقوال في المسألة .....
130	إشارة .....
130	الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاصّ من طريق المقدمية .....
131	إنكار المحقّق الخراساني المقدمية مطلقاً .....
133	ما أفاده المحقّق القوجاني في المقام .....
136	مقالة المحقّق الأصفهاني في المقام .....
140	الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاصّ من طريق التلازم .....
142	الأمر الرابع: في ثمرة المسألة .....
142	إشارة .....
144	و اجيب عنه بوجهين: .....
144	جواب آخر على مسلك الترتّب .....
146	تحقيق في الجواب على مسلك الخطابات القانونية .....
152	تحقيق في الترتّب .....
158	حول أمثلة الترتّب .....
160	الفصل السادس في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه .....
163	الفصل السابع في أنّ متعلّق الطلب هل هي الطبيعة أو الأفراد؟ .....
167	الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب .....
167	إشارة .....
167	الأمر الأوّل: في إمكان بقاء الجواز .....
168	الأمر الثاني: في مقتضى الأدلّة إثباتاً بعد فرض إمكانه .....
169	الأمر الثالث: في استصحاب الجواز عند الشكّ في بقاءه .....
171	الفصل التاسع في الواجب التعيني والتخييري .....
171	إشارة .....
174	تذنيب: التخيير بين الأقلّ والأكثر .....
176	الفصل العاشر في الواجب العيني والكفائي .....



176	.....	اشارة
178	.....	أقسام الواجب الكفائي
181	.....	المقصد الثاني فى النواهى
181	.....	اشارة
183	.....	الفصل الأوّل فى صيغة النهى
183	.....	اشارة
184	.....	فى منشأ الفرق بين مُرادى الأمر و النهى
187	.....	الفصل الثانى فى اجتماع الأمر و النهى
187	.....	و قبل الخوض فى ذكر أدلّة الطرفين و بيان أدلّة المختار لا بدّ من تقديم امور:
187	.....	الأمر الأوّل: فى عنوان المسألة و تحرير مصبّ النزاع
188	.....	الأمر الثانى: فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العبادة
189	.....	الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة
189	.....	الأمر الرابع: جريان النزاع حتّى مع تعلق الأوامر و النواهى بالأفراد
190	.....	الأمر الخامس: حول اعتبار وجود المناطين فى المجتمع
192	.....	الأمر السادس: فى ثمرة بحث الاجتماع
192	.....	اشارة
192	.....	الجهة الأولى: ثمرة النزاع على القول بجواز الاجتماع
197	.....	الجهة الثانية: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر
198	.....	الجهة الثالثة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب النهى
198	.....	حكم العبادة مع الجهل عن قصور
202	.....	الأمر السابع: شمول النزاع للعنوانين بينهما عموم و خصوص مطلقاً
205	.....	التحقيق فى جواز الاجتماع
205	.....	اشارة
205	.....	المقدّمة الأولى:
206	.....	المقدّمة الثانية:

- 207 ..... المقدمّة الثالثة - التي هي العمدة في هذا الباب :-
- 212 ..... حول استدلال القائلين بالامتناع
- 212 ..... اشارة
- 212 ..... الأمر الأوّل: لزوم اجتماع الأمر والنهي
- 212 ..... الأمر الثاني: لزوم اجتماع الحبّ والبغض وغيرهما
- 214 ..... الأمر الثالث: لزوم اجتماع الصالح والفساد
- 216 ..... حول التضادّ بين الأحكام الخمسة
- 218 ..... تنبيهات
- 218 ..... التنبيه الأوّل: بعض أدلّة المجوّزين
- 221 ..... التنبيه الثاني: حكم توسّط الأرض المغصوبة
- 221 ..... اشارة
- 222 ..... عدم انحلال الخطابات الشرعيّة
- 225 ..... التنبيه الثالث: حكم الصلاة في الدار المغصوبة
- 226 ..... الفصل الثالث في اقتضاء النهي عن الشئ فساده وعدمه
- 226 ..... ولا بدّ من تقديم امور: ..
- 226 ..... الأمر الأوّل: حول عنوان المسألة
- 226 ..... الأمر الثاني: في اصوليّة هذه المسألة
- 226 ..... اشارة
- 227 ..... هل المسألة عقلية أو لفظية؟
- 227 ..... الأمر الثالث: تفسير وصفى الصحّة والفساد
- 227 ..... اشارة
- 230 ..... تنبيه: في جعل الصحّة والفساد
- 232 ..... الأمر الرابع: شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والغيري والتبعي
- 232 ..... الأمر الخامس: في تحقيق الأصل في المسألة
- 234 ..... إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

234	.....	المقام الأول في دلالة النهي على الفساد في العبادات
236	.....	المقام الثاني في اقتضاء النهي للفساد في المعاملات وعدمه
236	.....	اشارة
239	.....	حول الروايات التي استدلّ بها لدلالة النهي على الفساد
243	.....	تذنيب: في دعوى دلالة النهي على الصحة
246	.....	تبييه: حول استتباع النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد
249	.....	المقصد الثالث في المفاهيم
249	.....	اشارة
251	.....	مقدّمة في تعريف المفهوم
254	.....	المقام الأول في دلالة القضية الشرطية على المفهوم وعدمها
254	.....	اشارة
254	.....	الوجه الأول: ما هو المنسوب إلى القدمات
256	.....	الوجه الثاني: ما هو المعروف بين المتأخرين
256	.....	اشارة
258	.....	الأمر الأول: في حقيقة المفهوم
260	.....	الأمر الثاني: في تعدّد الشرط واتحاد الجزاء
262	.....	الأمر الثالث: في تداخل الأسباب والمسببات
262	.....	اشارة
265	.....	حول مقتضى القواعد اللفظية
265	.....	فيما أفاده الشيخ الأعظم في هذا المقام
273	.....	الأمر الرابع: في اعتبار وحدة المنطوق والمفهوم إلا في الحكم
275	.....	المقام الثاني في مفهوم الغاية
279	.....	المقصد الرابع في العام والخاص
279	.....	اشارة
281	.....	مقدّمة

281	.....	اشارة
281	.....	الأمر الأول: فيما تحكى عنه أسماء الطابع
282	.....	الأمر الثاني: فى الفرق بين العامّ و المطلق
283	.....	الأمر الثالث: فى استغناء العامّ عن مقدّمات الحكمة
284	.....	الأمر الرابع: فى أقسام العموم
286	.....	الأمر الخامس: فيما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم
288	.....	الفصل الأول فى حجّية العامّ المخصّص فى الباقي
288	.....	اشارة
288	.....	حول مجازية العامّ المخصّص و عدمها
294	.....	الفصل الثانى فى تخصيص العامّ بالمجمل
294	.....	اشارة
294	.....	الجهة الأولى: المخصّص اللفظى المجمل مفهوماً
297	.....	الجهة الثانية: المخصّص اللفظى المجمل مصداقاً
297	.....	اشارة
298	.....	حول جواز التمسك بالعامّ فى الشبهة المصداقية
300	.....	وجه آخر لعدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهة المصداقية
302	.....	تفصيل المحقّق الثانى فى المخصّص اللبّى
305	.....	و ينبغى التنبيه على امور:
305	.....	الأمر الأول: التمسك بالعامّ مع كون الخاص معللاً
305	.....	الأمر الثانى: العامّين من وجه المتنافى الحكم
307	.....	الأمر الثالث: إحراز المصداق بالأصل فى الشبهة المصداقية
309	.....	تحقيق فى المقام
309	.....	الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة
311	.....	الثانية: مناط الصدق و الكذب فى القضايا
312	.....	الثالثة: فى القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع

313	الرابعة: اعتبارات موضوع العام المخصّص .....
316	الأمر الرابع: التمسك بالعام إذا شكّ في فرد من غير جهة التخصيص .....
317	الأمر الخامس: التمسك بالعام عند الشكّ بين التخصيص و التخصّص .....
320	الفصل الثالث في وجوب الفحص عن المخصّص .....
320	اشارة .....
320	تقرير محطّ البحث و محلّ النزاع .....
322	الاستدلال على لزوم الفحص بالعلم الإجمالي .....
323	الإشكال في الاستدلال بانحلال العلم الإجمالي .....
323	جواب المحقّق النائبي عن انحلال العلم الإجمالي .....
325	أقول: الظاهر عدم تمامية هذا الكلام، فإنّه يرد عليه: .....
327	جواب آخر عن انحلال العلم الإجمالي .....
330	الفصل الرابع في عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين .....
330	اشارة .....
330	تقرير محلّ النزاع .....
330	اشارة .....
332	تحقيق: في القضايا الحقيقيّة .....
334	تنبيه: في كيفية القوانين الواردة في الشريعة .....
336	خاتمة: في الثمرة بين القولين .....
338	الفصل الخامس في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده .....
341	الفصل السادس في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم .....
341	اشارة .....
341	المقام الأوّل: في تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق .....
345	المقام الثاني: في تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف .....
347	الفصل السابع تخصيص الكتاب بالخبر الواحد .....
349	الفصل الثامن في استثناء المتعقّب لجمل متعدّد .....

349	.....	اشارة
349	.....	المقام الأول: إمكان الرجوع إلى الجميع
351	.....	المقام الثاني: في مقام الإثبات
355	.....	المقصد الخامس في المطلق والمقيّد
355	.....	اشارة
357	.....	الفصل الأول في تعريف المطلق
360	.....	الفصل الثاني حول الألفاظ التي يطلق عليها المطلق
360	.....	اشارة
360	.....	منها: اسم الجنس
360	.....	اشارة
361	.....	أقسام الماهية
364	.....	منها: علم الجنس
366	.....	منها: المفرد المعرف باللام
366	.....	منها: النكرة
368	.....	الفصل الثالث في مقدّمات الحكمة
368	.....	اشارة
371	.....	المراد من كون المتكلّم في مقام البيان
372	.....	تتمّة: الأصل عند الشكّ في مقام البيان
374	.....	الفصل الرابع في أقسام المطلق والمقيّد و كفيّة الجمع بينهما
374	.....	اشارة
374	.....	المقام الأول: إذا ورد مطلق ومقيّد بدون ذكر السبب
374	.....	اشارة
379	.....	أقول: إنّ في كلامه وجوهاً من النظر:
382	.....	المقام الثاني: إذا ورد مطلق ومقيّد مع ذكر السبب
382	.....	اشارة

- 384 ..... تنبيه: لا فرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية في حمل المطلق.
- 385 ..... المقصد السادس في أحكام القطع.
- 385 ..... اشارة.
- 387 ..... مقدّمة.
- 391 ..... الأمر الأوّل وجوب متابعة القطع و حجّيته ..
- 394 ..... الأمر الثاني مبحث التجزّي ..
- 394 ..... هل البحث عن التجزّي من المباحث الأصولية أم لا؟ ..
- 396 ..... هل يمكن عدّ مسألة التجزّي من المسائل الفقهية؟ ..
- 399 ..... المناط في استحقاق العقوبة ..
- 401 ..... نقد كلام صاحب الكفاية ..
- 402 ..... وفيه وجه من الخلل: ..
- 407 ..... الأمر الثالث أقسام القطع وأحكامه ..
- 407 ..... اشارة ..
- 408 ..... تقرير إشكال أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة ..
- 409 ..... أخذ القطع بحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم ..
- 410 ..... أخذ القطع بحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم ..
- 414 ..... حول قيام الأمارات والأصول مقام القطع ..
- 414 ..... اشارة ..
- 415 ..... قيام الأمارات والأصول مقام القطع ثبوتاً ..
- 416 ..... قيام الأمارات والأصول مقام القطع إثباتاً ..
- 420 ..... الأمر الرابع حكم الظنّ في المقام ..
- 421 ..... الأمر الخامس الموافقة الالتزامية ..
- 424 ..... الأمر السادس أحكام العلم الإجمالي ..
- 424 ..... اشارة ..
- 424 ..... المقام الأوّل: في تجزّي التكليف بالعلم الإجمالي ..

- 426 ..... المقام الثاني: في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي ..
- 429 ..... المقصد السابع في أحكام الظنّ ..
- 429 ..... إشارة ..
- 431 ..... المقام الأوّل في إمكان التعبد بالظنّ ..
- 431 ..... إشارة ..
- 431 ..... المراد من «الإمكان» المزبور ..
- 433 ..... حول استدلال «ابن قبة» على عدم إمكان التعبد ..
- 435 ..... الجواب عن محذور تقويت المصلحة ..
- 437 ..... دفع المحذور بناءً على المصلحة السلوكية ..
- 438 ..... الجواب عن محذور اجتماع المثليين أو الضدّين ..
- 442 ..... أجوبة الأعلام عن المشكلة و نقدها ..
- 452 ..... المقام الثاني في تأسيس الأصل ..
- 461 ..... المقام الثالث فيما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه عن الأصل ..
- 461 ..... إشارة ..
- 463 ..... الأمر الأوّل ظواهر كلمات الشارع ..
- 467 ..... الأمر الثاني قول اللّغوى ..
- 469 ..... الأمر الثالث لإجماع المنقول ..
- 469 ..... إشارة ..
- 469 ..... الجهة الأولى: في تعريف الإجماع ..
- 470 ..... الجهة الثانية: في عدم شمول أدلّة حجّية الخبر للإجماع ..
- 471 ..... الجهة الثالثة: في وجه حجّية الإجماع ..
- 474 ..... الأمر الرابع الشهرة في الفتوى ..
- 478 ..... الأمر الخامس خبر الواحد ..
- 478 ..... إشارة ..
- 478 ..... أدلّة عدم حجّية خبر الواحد ..



483	أدلة حجية خبر الواحد
483	اشارة
483	الدليل الأول: الآيات
483	منها: آية النبأ
485	وهنا تقريبات لبيان ثبوت المفهوم للآية:
488	تنزيل: فيما اورد على التمسك بالآية
488	أما الإشكالات المختصة بالآية
491	و أما الإشكالات العامة
491	و اجيب عنه بوجوه اخر:
499	منها: آية النفر
501	الدليل الثاني: الأخبار
503	الدليل الثالث والرابع: الإجماع وسيرة العقلاء
505	المقصد الثامن مبحث البراءة
505	اشارة
507	تمهيد تقسيم أحوال المكلف وذكر مجارى الأصول
513	حول أدلة الأصوليين على البراءة
513	اشارة
513	الدليل الأول: الآيات
513	اشارة
516	هذا، و اجيب عن ذلك بوجوه:
518	الدليل الثاني: الأخبار
518	منها: حديث الرفع؛
518	اشارة
518	الأمر الأول: فى معنى الرفع
521	الأمر الثانى: فى متعلق الرفع

525 ..... الأمر الثالث: فى شمول الحدِيث للأُمُور العدمية

527 ..... الأمر الرابع: فى شمول الموصول للشبهات الموضوعية والحكمية

531 ..... فهرس المحتويات

548 ..... تعريف مركز

اشارة

سرشناسه:فاضل موحد لنكرانى، محمد، - 1310

عنوان و نام پديدآور:معتد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح الله الموسوى الامام الخمينى / محمد الفاضل اللنكرانى

مشخصات نشر:تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى(س)، 1423ق. = 1381.

مشخصات ظاهرى: 2ج

يادداشت:چاپ قبلى: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى(س)، 1380 در دو مجلد است

يادداشت:عربى

يادداشت:کتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع:اصول فقه شيعه -- قرن 14

شناسه افزوده:خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، 1368 - 1279

شناسه افزوده:موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى(س)

رده بندى کنگره:8/BP159/ف18 م 6 1381

رده بندى ديويى:297/312

شماره کتابشناسى ملي:م 81-47400

ص: 1

اشارة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 3

معمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح الله الموسوى الامام الخمينى

محمد الفاضل اللنكرانى

ص:4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعن المؤبد على أعدائهم أجمعين.

لم يعد خافياً على أحد ما لعلم الفقه من أهمية عظيمة ودخالة مباشرة في الحياة العملية للفرد المسلم، وفي برمجة مواقفه الفردية والاجتماعية، ف «ما من واقعة إلا والله سبحانه فيها حكم»

«و لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله».

فلا غرو إن توسّع هذا العلم، وكثرت مطالبه، وتطوّرت أبحاثه بنحو تنسجم ومعطيات الواقع المعاصر؛ ذلك أنّ الاجتهاد لم يؤصد بابه عند معاشر الإمامية - كثرهم الله - ولم يبق حِكراً على طائفة من الفقهاء المتقدمين، فكم ترك الأوائل للأواخر! ولهذا بلغ الفقه الإمامي الذروة من حيث الدقة والتحقيق والسعة والشمولية.

ويبدو هذا واضحاً جلياً بمقايضة علم الفقه بسائر العلوم الإسلامية التي

ولدت معه، كالتحو و الصرف و غيرهما، فبينما لزمت أمثال هذه العلوم سمة الجمود و التحجّر، نجد علم الفقه بديعاً فى مسالكه، قشيباً فى أدلته، و ما من يوم يمضى إلا و يزداد حداثة و غضارة، و ذلك بفتح باب الاجتهاد و الاستنباط عندنا.

هذا، و ترتكز عملية الاستنباط من الكتاب و السنّة على مقدّمات عديدة و كثيرة، كعلم الأصول و الرجال و المنطق و اللغة... حيث يقوم كلّ منها بدوره فى الاستنباط، إلا أنّ لعلم الأصول عنصر الصدارة من بينها، بل لولاه لما تمكّن الفقيه من الاستدلال، و لهذا أولاه علماؤنا عناية فائقة من بين سائر المقدّمات الدخيلة فى الاستنباط، باذلين فى تحقيقه جهوداً خلاقة و أوقاتٍ شريفة.

و قد تمخّضت هذه الجهود عن علم يفوق جميع العلوم العقلية و العقلية فى شموليته و استيعابه، و صلابته و استحكامه، و عذوبته و استرساله، و توسّع توسّعاً كبيراً على يد المبتكرين و المفكّرين من علمائه الذين أفردوا له دوائر عديدة و موسوعاتٍ كبيرة.

و من جانب آخر فقد بعدت أفكاره عن المنال، و عزّت عرائس أفكاره على عقول الرجال؛ نتيجةً لممارسة العباقرة لهذا العلم و مدارستهم له، فكان من الطبيعي أن يظهر على الجانب المعاكس تياران:

أحدهما: يهدف إلى تقليص هذا العلم و تلخيصه، و حذف زوائده و فضوله، و يعدّ المحقّق صاحب «الكفاية» رحمه الله المؤسّس لهذا التيار. إلاّ أنّه - و للأسف - راح الوضوح و البيان ضحية التلخيص، و تعقّدت «الكفاية» و صعب فهمها، و نشأ عن هذا الكثير من الشروح و الحواشى التى لا تعبّر إلاّ عن رأى مؤلّفها فى غالب الأحيان، و التى يقرنها أربابها بقولهم: «لعلّ مراده قدس سره كذا» أو «يحتمل كذا» و لو علم المحقّق الخراسانى رحمه الله بالسلسلة الطويلة من الشروح التى أحدثتها



وتحدثها «كفايته» وعلم بما سيعانيه دارسوها ومدرسوها، لما اختصرها ولا اختزلها، ولكتبها موسّعة مسهبة، كاشفاً عن قناعها؛ فإنّ طلسمه كتاب دراسي أمر مرغوب عنه عند مربّي الأجيال.

وثانيهما: التّيار الداعي إلى الحدّ من وضع المصطلحات الجديدة، وإلى بيان جميع المقدمات الدخيلة في فهم المطالب الأصولية. وهذا لا يعنى الدعوة إلى الإطناب المملّ ولا الإيجاز المخلّ، كما هو واضح. وتعدّ مدرسة المحقّق النائيني رحمه الله خير مثال لهذا التّيار البليغ؛ حيث تظهر روح مطالبها مجسّدة بقلب من الألفاظ الفصيحة البليغة.

ومع كلّ المزايا التي تجلّت في مدرستي العلامتين الخراساني والنائيني رحمهما الله فقد انطوت في بعض مواضعهما على الخلط بين التكوين والتشريع، والوحدة الحقيقية والوحدة الاعتبارية، وعلى عدم الوصول إلى مغزى بعض المسائل الفلسفية التي جعلت أساساً للمسألة الأصولية، فجاء الدور لمدرسة السيّد الإمام الخميني - أعلى الله مقامه الشريف - ليضع حدّاً فاصلاً بين الحقيقة والاعتبار في المسائل الأصولية، ففيها ما يحكّم فيه العرف الساذج وإن خالف الدقّة العقلية والبراهين الفلسفية، وفيها ما يرجع فيه إلى المباني الفلسفية والحكمة المتعالية، فالإفراط والتفريط في الاتكاء على علم المعقول، كلاهما على جانب كبير من الخطأ.

ونظراً لرسوخ الإمام العلامة في الحكمة وإحاطته ببواطن أمورها وخفيّات مسائلها، لذا أبان الكثير منها عند مساس الحاجة إليها، ففي مبحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد لم يوافق المحقّق الخراساني على التمسك بقاعدة «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» مشيراً إلى أنّ منظور الحكماء بهذه

القضية هو الحمل الأولى الذاتى، لا الشائع الصناعى الذى هو مقصود الأصولى.

كما لم يسلم ما هو المعروف بين الفلاسفة والأصوليين من اعتبارية تقسيم الماهية والأجناس والفصول، ذاهباً إلى أن تقسيم الماهية إلى أقسامها الثلاثة إنما يكون بلحاظ الواقع ونفس الأمر؛ إذ مجرد اعتبار شيء لا بشرط، لا يوجب انقلاب الواقع وصورته الشيء قابلاً للاتحاد والحمل، كما أن اعتباره بشرط لا، لا يحدث المغايرة ولا يمنع الحمل، وإلا لاختلف الواقع بحسب الاعتبار، ولصارت ماهية واحدة متحدة مع شيء وغير متحدة معه بعينه، وهو واضح البطلان، وعلى ضوء هذه الدقة بحث عن المراد من المادة والصورة والفرق بينهما وبين الجنس والفصل وأبدى الخلط الواقع فى كلام الحكماء فى المسألة.

ومن المسائل التى برع فى تحقيقها تحقيقاً حكماً المسألة المعروفة التى شغلت بال فلاسفة والأصوليين؛ أعنى مسألة الطلب والإرادة، حيث أفرد لها رسماً مستقلة، وأفرغ فيها من ذوقه المتأله ما يعجز عن نيته أكابر الفلاسفة والحكماء و«ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» وقد قامت المؤسسة بتحقيقها، وسيتم طبعها فى القريب العاجل إن شاء الله تعالى.

وهناك شواهد أخرى كثيرة لم يسعنا استقصاؤها فى هذه العجالة، يظهر منها أن الإمام الخالد رحمه الله قد أرسى قواعد مدرسته الأصولية على ركائز من الحكمة المتعالية، فلئن عبثت يد الطاغوت بتراث الإمام الفلسفى، ولم ينبج منها إلا النزر اليسير، ففى أبحاثه الأصولية معالم لمدرسته الفلسفية، وفيها ضالة الفيلسوف وبغية العارف.

هذا، والمدرسة الخمينية شجرة طيبة؛ آتت أكلها كل حين بإذن ربها، وتخرج منها الكثير من العلماء والمحققين ومراجع الدين العاملين - أيدهم الله

تعالى - نخصّ منهم بالذكر هنا: آية الله العظمى المحقق المجاهد الشيخ الفاضل النكراني - أدام الله أيام عوائده - حيث لازم الإمام الراحل - طاب ثراه - سنوات عديدة، ونهل من معينه العذب فقهاً و اصولاً، و كتب الكثير من الأبحاث الراقية التي أفاضها الإمام العظيم رحمه الله أثناء إقامته بمدينة قم المشرفة، فجاءت تقريراته آية في وضوحها و سلاستها، و مثلاً في تجرّدها من الزوائد و الفضول، لذا آثرت مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره نشر ما التقطه دام ظلّه من لآلئ بحث استاذه رحمه الله في الأصول، رغم عدم تماميته أولاً و آخراً؛ لما رأته من المزية التي تقرّد بها سماحة العلامة الحجّة الفاضل حفظه الله سائلةً لجنابه دوام الصحّة و العمر المديد؛ إنّه سميع مجيب.

مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدّسة

ص:9



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

ص: 11



## المقصد الأول في الأوامر

### إشارة

وفيه فصول:

ص:13





و البحث حول هذه المسألة يستدعى تقديم امور:

### الأمر الأول فى تحرير محل النزاع

وقبل الخوض فى تحرير محل النزاع وإقامة الدليل نمهد مقدمةً، وهى:

أنه لا- إشكال فى أنه إذا أراد الإنسان شيئاً له مقدمة أو مقدمات فلا محالة تتعلّق إرادة اخرى بإتيان المقدمات، وهذه الإرادة المتعلقة بالمقدمات ليست مترشحة من الإرادة المتعلقة بإتيان ذى المقدمة بمعنى أنه كما تكون الإرادة علّةً فاعليّةً لتحقق المراد فى الخارج كذلك تكون موجدةً لإرادة اخرى مثلها متعلّقة بمقدمات المراد الأولى، بل كما أنّ الإرادة المتعلقة بالعرض الأقصى و المطلوب الأولى - كلقاء الصديق مثلاً - مخلوقة للنفس و متحقّقة بفعاليتها كذلك الإرادة المتعلقة بالمقدمات - كالذهاب إلى داره مثلاً - موجدة بفاعلية النفس، غاية الأمر أنّ الاشتياق الحاصل بالمراد إنّما هو متعلّق بنفس المراد فيما

لو كان هو الغرض الأقصى و المطلوب الأصلي و متعلّق بما يكون المراد من شرائط وجود شيء آخر فيما لم يكن المراد هو المنظور إليه بالذات.

و بالجملة فالفائدة المترتبة على المراد، التي هي من شرائط تحقّق الإرادة إنّما هي مترتبة على نفس المراد في الصورة الأولى، و مترتبة على شيء آخر يكون المراد دخيلاً في تحقّقه في الإرادة المتعلقة بالمقدمات.

هذا فيما لو كان الغرض الإتيان بالفعل بنفسه، و أمّا لو كان المقصود إتيان العبد به بتوسيط الأمر فهنا شيان: البعث و التحريك الصادر من المولى بسبب الأمر و الإرادة المتعلقة بهذا البعث.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: لا يخفى أنّ ما ذكره المحقّقين من الأصوليين من أنّ النزاع في باب المقدّمة إنّما هو في الملازمة لا في وجوبها لتكون المسألة فقهيّة<sup>(1)</sup> يحتتمل أن يكون المراد بها الملازمة بين البعث الفعلي المتعلّق بذى المقدّمة و بين البعث الفعلي نحو المقدّمة، و أن يكون المراد الملازمة بينه و بين البعث التقديري نحو المقدّمة بمعنى أنّ المقدّمة يتعلّق بها البعث في الاستقبال لا محالة و إن لم يتعلّق بها فعلاً، و أن يكون المراد الملازمة بين الإرادة الحتميّة الفعلية المتعلقة بالبعث إلى ذى المقدّمة و بين الإرادة الفعلية المتعلقة بالبعث إلى المقدّمة، و أن يكون المراد الملازمة بينها و بين الإرادة التقديرية المتعلقة بالبعث إلى المقدّمة.

و كلّ من هذه الاحتمالات المتصوّرة ممّا لا يمكن أن يكون محلاً للنزاع و مورداً للنقض و الإبرام.

ص:16

---

1- (1) - مطارح الأنظار: 37 /السطر 6، كفاية الأصول: 114، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1:216، نهاية الأفكار 1:259.

أما الأول: فلأنه من الواضح عدم كون كثير من المقدمات بل جميعها مبعوثاً إليها بمجرد البعث إلى ذى المقدمّة.

وأمّا الثاني: فلأنه لا معنى - بناءً عليه - للقول بالملازمة؛ إذ لا يعقل تحقّق الملازمة الفعلية بين المتلازمين اللذين أحدهما موجود بالفعل والآخر موجود بالتقدير بمعنى أنه لم يوجد بعدُ وسيوجد في الاستقبال؛ إذ الملازمة من قبيل الأبوّة والبنوّة، فكما أنه لا يعقل تحقّق الأبوّة للشخص الذى يصير ذا ولد في الاستقبال للتضايّف الحاصل بينها وبين البنوّة، و من شأن المتضايّفين عدم إمكان الانفكاك بينهما فى الوجود الخارجى بل الوجود الذهنى، كذلك تحقّق الملازمة الفعلية وثبتها بين الشيين متوقّف على تحقّقهما فى الخارج وثوبتهما بالفعل، وهذا واضح جدّاً.

وأمّا الثالث: فلأنه كثيراً ما يكون جميع المقدمات أو بعضها مغفولاً عنها، و حينئذٍ فلا يمكن تعلّق الإرادة بالبعث إليها؛ إذ لا يعقل أن يكون المراد مغفولاً عنه.

وقد عرفت بما مهّدناه لك: أنّ الإرادة المتعلقة بالمقدمات إنّما تتحقّق بفعالية النفس، وليست مترشّحةً و موجدةً بالإرادة المتعلقة بذى المقدمّة، فراجع، و حينئذٍ فلا يعقل أن يكون الشىء متّصفاً بأنّه مراد مع كونه مغفولاً عنه بالنسبة إلى المرید، كيف و من مقدمات الإرادة تصوّر الشىء و التصديق بفائدته و الاشتياق إليه، و لا يمكن اجتماع هذه مع الغفلة أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

وأمّا الرابع: فلما ذكر فى الاحتمال الثانى من أنّه يستحيل تحقّق الملازمة بين الموجود بالفعل و الموجود بالتقدير.

فانقدح بما ذكرنا: أنّ جعل النزاع فى الملازمة بالوجوه المذكورة ممّا لا وجه له؛ إذ لا يمكن أن يكون ذلك محلّ النزاع، كما عرفت.

والتحقيق أن يقال: إنَّ محلَّ الكلام و مورد النقض و الإبرام هي الملازمة بين الإرادة الفعلية المتعلقة بذى المقدّمة و بين الإرادة الفعلية المتعلقة بما يراه المرید مقدّمة.

توضيح ذلك: أنّه لا شبهة في أنّ الإرادة قد تتعلّق بما لا يترتّب عليه فائدة بل ربّما يرجع بسببه ضرر إلى الفاعل المرید، و ليس ذلك إلاّ لكون المرید معتقداً بترتّب فائدة عليه، كما أنّه قد يأبى عن الإتيان بفعل بتخيّل أن المترتّب عليه ضرر راجع إليه مع كونه في الواقع ذا نفع عائد إليه.

و بالجملة فالإنسان ربّما يشتاقي إلى فعل؛ لتخيّله أنّه ذو نفع فيريده، و ربّما ينزجر عن فعل آخر؛ لتوهّمه أنّه بلا نفع، فينصرف عنه، مع أنّ الأمر في الواقع بالعكس، فليس تحقّق الإرادة متوقّفاً على النفع الواقعي، و عدمها على عدمه.

هذا في الإرادة المتعلقة بنفس الفعل، و أمّا الإرادة المتعلقة بالمقدّمات فهي أيضاً كذلك بمعنى أنّه قد يتخيّل المرید بأنّ مراده متوقّف على شيء فيريده مع أنّه لم يكن من شرائط وجوده في الواقع، كما أنّه ربّما لا يريد المقدّمات الواقعية؛ لتوهّمه أنّها لا تكون مقدّمات.

هذا في إرادة الفاعل، و أمّا الأمر: فإذا أمر بشيء له مقدّمات، فالنزاع واقع في تحقّق الملازمة بين الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة و بين الإرادة المتعلقة بما يراه مقدّمة لا المقدّمات الواقعية.

نعم لو أخطأ في تشخيص المقدّمات، فيجب على العبد تحصيل المقدّمات الواقعية مع علمه بخطأ المولى لا من باب تعلّق إرادة المولى بالمقدّمات الواقعية، كيف و هي غير متوجهة إليها، فلا يمكن أن تصير مراداً، بل من باب وجوب تحصيل غرض المولى مع الاطّلاع عليه و إن لم يتعلّق به أمر أصلاً.

هذا، وحيث إنّ العمدة في مورد البحث هي المقدمات الشرعية، و من المعلوم أنّ ما يراه الشارع مقدّمة ليس متخلفاً عن الواقع، فيصحّ النزاع في الملازمة بين الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة و بين الإرادة المتعلقة بالمقدمات الواقعية.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تحرير محلّ النزاع.

## الأمر الثاني هل مسألة مقدّمة الواجب من المسائل الأصولية؟

### إشارة

ثمّ إنّ يقع الكلام بعد ذلك في أنّ المسألة اصولية أو من المبادئ الأحكامية أو فقهية.

ولا يخفى أنّه إن قلنا بأنّ المسائل الأصولية هي ما يبحث فيها عن عوارض الحجّة في الفقه بناءً على أنّ الموضوع لعلم الأصول هي الحجّة في الفقه (1)، فلا يكون النزاع في باب المقدّمة الراجع إلى النزاع في ثبوت الملازمة و عدمها نزاعاً في المسألة الأصولية؛ إذ لا يبحث فيها عمّا يعرض الحجّة في الفقه، و هذا واضح.

وإن قلنا بأنّ مسائل علم الأصول عبارة عن القواعد التي يمكن أن تقع كبرى لقياس الاستنباط أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بعد عدم الدليل - كما هو المختار المحقّق في موضعه (2) - فمن الواضح أنّ المقام من المسائل الأصولية، كما لا يخفى.

ص: 19

1- (1) - نهاية الأصول: 15.

2- (2) - مناهج الوصول 1: 51-54.

ثم إنه بعد الفراغ عن كونها مسألة اصولية يقع الكلام في أنها اصولية عقلية أو لفظية؟

والتحقيق أن يقال بابتناء ذلك على كون الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية، نظير المطابقة والتضمن، وعدمه، كما هو الحق، فإن قلنا بالأول، تكون مسألة اصولية لفظية، ولعله الوجه في ذكر المسألة في مباحث الألفاظ.

وإن قلنا بالثاني، تكون عقلية ويمكن أن يقال بكون المقام مسألة اصولية عقلية وإن قلنا بكون الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية.

توضيحه: أن عدّ الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية إنما هو فيما إذا كان الملزوم هو المدلول المطابق للفظ، فهو يدل أولاً عليه، وبتوسيطه يدل على المعنى اللازم لمدلوله المطابق، وهنا ليس كذلك؛ لأن النزاع في ثبوت الملازمة بين الإرادة المتعلقة بالبعث إلى ذي المقدّمة وبين الإرادة المتعلقة بالبعث إلى المقدّمة، فالتلازم على فرض ثبوته إنما هو بين الإرادتين، ومن المعلوم أنه لا تكون إحداهما مدلولاً مطابقاً للفظ حتى يدل اللفظ بتوسيطه على الآخر، بل مفاد اللفظ هو البعث المتعلق بذي المقدّمة، وهو وإن كان كاشفاً عن ثبوت الإرادة القبلية إلا أن ذلك ليس من باب الدلالة اللفظية عليه، بل من باب أن الفعل الاختياري كاشف عن ثبوت الإرادة المتعلقة به قبله.

وبالجملة: فلم يكن أحد المتلازمين مدلولاً مطابقاً للفظ أصلاً، بل كلاهما خارجان عن معناه الموضوع له، وحينئذٍ فليس إلى ادّعاء الدلالة اللفظية في المقام سبيل أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

### إشارة

ثم إنه ربما تقسم المقدمة بتقسيمات لا بد من ذكرها وبيان أن أى قسم منها داخل فى محلّ البحث و مورد النزاع.

### تقسيم المقدمة إلى الخارجيّة و الداخليّة

فنعول: من التقسيمات تقسيمها إلى الخارجيّة و الداخليّة، و المراد بالأوّل هى الأمور الخارجيّة عن حقيقة المأمور به التى لا يكاد يمكن تحقّقه بدون واحد منها، و بالثانى هى الأمور التى يتركّب منها المأمور به، و لها مدخلية فى حقيقته.

لا إشكال فى كون المقدمّات الخارجيّة داخلة فى مورد البحث، و إنّما الكلام فى المقدمّات الداخليّة، و أنّها هل تكون داخلة فى محلّ النزاع أم لا؟

قد يقال باختصاص البحث بخصوص المقدمّات الخارجيّة؛ لأنّ الأجزاء لا تكون سابقةً على الكلّ و مقدّمةً عليه؛ لأنّ الكلّ ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر(1)

. و قد ذكر بعض الأعاضم فى دفع الإشكال أنّ المقدّمة عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر، و المركّب عبارة عن تلك الأجزاء بشرط الانضمام و الاجتماع، فتحصل المغايرة بينهما(2).

ص: 21

1- (1) - انظر هداية المسترشدين: 216 /السطر 6.

2- (2) - كفاية الأصول: 115.

هذا، و لا يخفى أنّ هذا الكلام لا يدفع به الإشكال؛ لأنّ مجرد المغايرة الاعتبارية بينهما الراجعة إلى أنّ في الواقع لا يكون إلاّ أمر واحد و شيء فارد لا يصحّح عنوان المقدّمية المتوقّف على أن يكون هنا شيء متقدّم في الوجود على ذبها و سابق عليها؛ إذ لا يعقل أن يتقدّم شيء واحد على نفسه، و هذا واضح.

و تحقيق المقام أن يقال: إنّ المركّبات على قسمين:

الأول: المركّبات الحقيقية.

الثاني: المركّبات غير الحقيقية.

و المراد بالأول هي المركّبات من الجنس و الفصل و المادّة و الصورة.

و لا يخفى أنّ هذا القسم خارج عن محلّ البحث بالاتّفاق؛ لأنّ الجنس و الفصل من الأجزاء التحليلية العقلية و لا وجود لها في الخارج، و الصورة و المادّة و إن كانتا موجودتين في الخارج إلاّ أنّه لا امتياز بينهما و بين المركّب منهما ليتوقّف عليهما، و هذا واضح.

و المراد بالقسم الثاني هو المركّب من الأشياء المتخالفة الحقائق و الأمور المتباينة، و هو على قسمين:

الأول: المركّبات الصناعية، و هي المركّب من الأمور المتعدّدة بحيث يكون لذلك المركّب عنوان واحد من دون توقّف على أن تكون وحدتها معتبرة باعتبار معتبر، و هذا كالمسجد و الدار و البيت و السرير و أمثالها.

و الثاني: المركّبات الاعتبارية، و هي المركّب من الأمور المتعدّدة الملحوظة بنظر الوحدة لأجل مدخليتها بتمامها في حصول غرض واحد، و ترتّب مصلحة واحدة عليها، و هذا كأكثر المركّبات.

و هذان القسمان قد وقعا محلّ الخلاف في أنّه هل يكونان داخلين في مورد النزاع أم لا.



إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: إذا أراد الفاعل بناء مسجد مثلاً، فلا إشكال في أنه يتصوره و ما يترتب عليه من الفوائد ثم يشترك إليه ثم يُريده، و ربّما لا يتوجّه إلى أجزاء المسجد في مقام تعلق الإرادة ببنائه أصلاً، بل تكون كلّها مغفولاً عنها.

ثم إذا شرع في العمل ورأى أنّ تحقّق المسجد يتوقّف على أمور متعدّدة، فلا محالة يريد كلّ واحد منها؛ لتوقّف حصول الغرض الأقصى عليه.

غاية الأمر أنّ الإرادة المتعلّقة بها ليست لأجل نفسها، بل لحصول غيرها، لا أن تكون تلك الإرادة مترشّحةً عن الإرادة المتعلّقة ببناء المسجد و مسبّبةً عنها، كما عرفت في صدر المبحث، و قد حقّق في محله أنّ تعيّن الإرادة و تشخّصها إنّما هو بالمراد بمعنى أنّه لا يمكن تحقّقها بدون المراد، كما يشهد به الوجدان، و يدلّ عليه البرهان(1). و كذلك لا يمكن تعلق إرادة واحدة بمرادات متعدّدة، بل كلّ مراد يحتاج إلى إرادة مستقلّة، و حينئذٍ فالإرادة المتعلّقة ببناء المسجد ليست هي الإرادة المتعلّقة بالمقدّمات، و إلاّ لزم تعدّد المراد مع إرادة واحدة.

و بالجملة: فالمسجد عنوان واحد قد تتعلّق به الإرادة لما يترتب عليه من الفوائد، و في هذه الإرادة لا مدخلة للأجزاء أصلاً بمعنى أنّه لو سئل المرید عن الاشتياق بالمقدّمات لأجاب بنفيه، و عدم كونها مرادةً أصلاً، ثم بعد علمه بتوقّفه عليها يريدّها بالإرادة الغيرية؛ إذ من المعلوم أنّ كلّ واحد من المقدّمات يغيّر المراد الأولى، فكما أنّ كلّ واحد من المقدّمات الخارجية يصير مرادةً بالإرادة الغيرية فكذلك المقدّمات الداخلية بلا فرق بينهما أصلاً.

ص: 23

و ما يظهر من بعض الكلمات من أنّ المقدّمة هي الأجزاء بالأسر(1) إن اريد بالمجموعية عموم الأجزاء بالعموم الاستغراقى الراجع إلى أنّ المقدّمة هي كلّ واحد من الأجزاء مستقلاً، فنحن لا نمنعه، ولكن هذا لا يوجب الفرق بينها وبين المقدمات الخارجية أصلاً، كما هو واضح.

و إن اريد بها عموم الأجزاء بالعموم المجموعى الراجع إلى أنّ المجموع مقدّمة، فيرد عليه: أنّ الوجدان شاهد على خلافه؛ لعدم تحقّق ملاك المقدمية - وهو التوقّف - إلاّ فى كلّ واحد من الأجزاء.

هذا، مضافاً إلى أنّ الأجزاء بالأسر هو المركّب لا المقدمات.

ثمّ بما ذكرنا ظهر أمران:

الأوّل: تحقّق ملاك المقدمية فى الأجزاء.

الثانى: كونها داخلةً فى محلّ النزاع؛ لعدم لزوم اجتماع المثليين بعد فرض أنّ متعلّق الإرادة النفسية هي عنوان المسجد مثلاً، و متعلّق الإرادة الغيرية هي كلّ واحد من الأجزاء.

ثمّ إنّنا جعلنا المثال فى إرادة الفاعل وفى القسم الأوّل من المركّبات، و عليك مقياسه إرادة الأمر بإرادة الفاعل و القسم الثانى بالأوّل.

### **دفع وهم: فى أنحاء الوحدة الاعتبارية**

ثمّ إنّ ذكر المحقّق العراقى - على ما فى التقريرات المنسوبة إليه - أنّ الوحدة الاعتبارية يمكن أن تكون فى الرتبة السابقة على الأمر بأن يعتبر عدّة امور متباينة شيئاً واحداً بلحاظ مدخليتها فى حصول غرض واحد، و يمكن أن

ص:24

تكون في الرتبة المتأخرة بحيث تنتزع من نفس الأمر بلحاظ تعلّقه بعدة أمور، فيكون تعلّقه بها منشأً لانتزاع الوحدة لها الملازمة لتضافها بعنواني الكلّ والأجزاء.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ الوحدة بالمعنى الثاني لا يعقل أن تكون سبباً لترشّح الوجوب من الكلّ إلى الأجزاء بملاك المقدمية؛ لأنّ الجزئية و الكليّة الملزومة لهذه الوحدة ناشئة من الأمر على الفرض، فتكون المقدميّة في رتبة متأخرة عن تعلّق الأمر بالكلّ، و معه لا يعقل ترشّحه على الأجزاء؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بما يكون مقدّمةً مع الغصّ عن تحقّق الأمر، و لا يمكن تعلّقه بما لا يكون مقدّمةً في رتبة سابقة على الأمر، فالنزاع في تعلّق الوجوب الغيري ينحصر بالقسم الأول(1). انتهى.

و لا يخفى أنّ في كلامه قدس سره خلطاً من وجهين:

الأول: أنّ جعل أشياء متعدّدة متعلّقةً لأمر واحد لا يمكن إلاّ بعد كون المصلحة قائمةً بهيته الاجتماعية، و إلاّ فمع كون كلّ واحد منها ذا مصلحة مستقلةً موجبة لتعلّق إرادة مستقلةً بها لا يمكن اجتماعها في متعلّق أمر واحد.

و بالجملة فتعلّق الأمر بالأشياء المتعدّدة متوقّف على تصوّرها بالنحو الذي يترتّب المصلحة عليها، و ذلك النحو ليس إلاّ اجتماع كلّ مع الآخر، فالاجتماع ملحوظ لا محالة قبل تعلّق الأمر؛ إذ المصلحة المنظورة إنّما يترتّب عليها مع هذا الوصف، و لا نعني بالوحدة إلاّ لحاظ الأشياء المتغايرة مجتمعةً كلّ واحد منها مع الآخر لا مفهوم الوحدة كما لا يخفى، فلا فرق بين القسمين في أنّ الوحدة في كليهما ملحوظة قبل تعلّق الأمر أصلاً.

ص: 25

الثانى: أنه لو سلمنا أن انتزاع الوحدة الملازمة لتتصاف الأشياء بعنوانى الكلّ والأجزاء إنّما هو بعد تعلّق الأمر بها، ولكن نقول: إنّ النزاع فى باب المقدّمة إنّما هو فيما يتوقّف عليه المأمور به واقعاً، ولا يكاد يمكن تحقّقه بدونه، لا فى عنوان المقدّمية؛ ضرورة أنّها لم تكن متوقّفاً عليها أصلاً، وحينئذٍ فمجرد أنّ عنوان المقدّمية يتوقّف اتّصاف الأجزاء به على تعلّق الأمر لا يوجب خروج الأجزاء عن توقّف المأمور به عليها واقعاً.

مضافاً إلى أنّ عنوان المقدّمية إنّما هو من العناوين الإضافية التى من شأنها أن يتحقّق معاً من دون توقّف بينهما أصلاً، نظير العلّية و المعلولية، فإنّ العلّة منشأ لصدور المعلول بذاتها و متقدّمة عليه بحقيقتها لا بوصف العلّية، فإنّها من الأمور الإضافية، وعروضها للعلّة إنّما هو فى مرتبة عروض وصف المعلولية للمعلول من دون تقدّم وتأخّر أصلاً. وهذا واضح جدّاً.

### التفصيل بين العلّة التامة وغيرها

ثمّ إنّّه قد يفصلّ فى المقدّمات الخارجية بين العلّة التامة وغيرها بخروج الأول من مورد النزاع، وذلك؛ لأنّ إرادة الأمر لا بدّ أن تتعلّق بما يمكن أن تتعلّق به إرادة الفاعل، وهى لا يمكن أن تتعلّق بالمعلول؛ لأنّه يكون خارجاً عن قدرة الفاعل، فمتعلّق القدرة هى العلّة، فالأمر لا بدّ أن يتعلّق بها دون المعلول.

وفيه: أنّه على فرض صحّته لا- يكون تفصيلاً فى محلّ النزاع؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ الأمر المتعلّق بالمسبّب يجب أن ينصرف إلى علّته، و النزاع إنّما هو على تقدير تعلّق الأمر بالمسبّب، كما هو واضح.

هذا، مضافاً إلى بطلانه من رأس؛ فإنّ المسبّب وإن لم يكن من فعل الفاعل من دون وسط، إلّا أنّه يصحّ انتسابه إليه؛ لتعلّق القدرة به و لو بواسطة، فيصحّ

تعلّق الأمر بالإحراق؛ لصحّة استناده إلى المكلف وإن كان متحقّقاً بمقتضى طبيعة النّار، إلّا أنّه مقدور للمكلف؛ لقدرته على الإلقاء فيه. وهذا واضح جدّاً، وإلا لم يكن كثير من الأفعال مقدوراً للمكلف؛ لتوقّفها غالباً على بعض المقدمات. والإشكال لا ينحصر بالعلّة التامة؛ إذ كلّ فعل فهو غير مقدور للمكلف إلّا مع مقدّمته، كما لا يخفى.

ومن تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى الشرعيّة والعقليّة والعاديّة.

ومن تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى مقدّمة الصحة و مقدّمة العلم و مقدّمة الوجود و مقدّمة الوجوب.

و الكلام فيها ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية(1)، فلا نطيل بالتعرّض لما ذكره قدس سره.

### تقسيم المقدّمة إلى المتقدّمة و المقارنة و المتأخّرة

ومن تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى المقدّمة المتقدّمة و المقارنة و المتأخّرة بحسب الوجود بالنسبة إلى ذى المقدّمة.

وقد اشكل في الأوّل والأخير بأنّه لا ريب في أنّ المقدّمة من أجزاء العلّة التامة، ولا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول، فلا يعقل تقدّم المقدّمة و تأخّره(2)، ومع ذلك فقد ورد في الشرع ما بظاهره مخالف لهذه القضيّة العقلية الدالّة على امتناع تأخّر العلّة عن معلولها، وكذلك تقدّمها زماناً، وذلك كالإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي، والأغسال الليلية المعتبرة في

ص: 27

1- (1) - كفاية الأصول: 116-117.

2- (2) - بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: 301 /السطر 27-28.

صحّة صوم المستحاضة، و العقد فى الوصية و نظائرها، بل كلّ عقد من حيث إنّ أجزاءه توجد متدرّجاً، فعند تماميته انعدمت أجزاءه المتقدّمة و غيرها من الموارد.

و لا يخفى أنّ الموارد التى تكون بظاهاها مخالفاً للقاعدة العقلية لا يخلو إمّا أن يكون شرطاً للتكليف أو للوضع أو للمكّلف به.

### ما أفاده المحقّق العراقى قدس سره فى المقام

و من المحقّقين من المعاصرين من جوّز وقوعه فى التكوينات أيضاً.

و استدللّ على الجواز فى الجميع بما حاصله: أنّه لا شبهة فى أنّ المقتضى لتحقق المعلول حصّة خاصّة من طبيعى المقتضى، لا أنّ نوعه و طبيعته يقتضى ذلك و يؤثّر فيه.

مثلاً: النار تقتضى و تؤثّر فى وجود الإ-حراق لكن ليس المؤثّر فى تحقّق الإ-حراق هى طبيعة النار و نوعها، بل المؤثّر حصّة خاصّة من طبيعتها، و هى النار التى تماسّ الجسم المستعدّ باليوسة لقبول الاحتراق، و أمّا الحصّة التى لا تتحصّص بخصوصية المماسّة و القرب من الجسم المستعدّ للا-حراق، فهى لا-تعقل أن تؤثّر الأثر المترتب على الحصّة الأولى، و تلك الخصوصية التى بها تحصّصت الحصّة المقتضية للمعلول لا بدّ لها من محصّل فى الخارج، و ما به تحصل تلك الخصوصية يسمّى شرطاً، و هذه الخصوصية عبارة عن إضافة قائمة بتلك الحصّة المقتضية حاصلّة من إضافة الحصّة المزبورة إلى شىء ما، و ذلك الشىء المضاف إليه هو الشرط، فالمؤثّر فى المعلول إمّا هو نفس تلك الحصّة، و الشرط محصّل لخصوصيتها، و هو طرف الإضافة المزبورة، و ما يكون

شأنه كذلك جاز أن يتقدم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخر عنه(1). انتهى خلاصة كلامه.

ولا يخفى أنه - بعد تسليم جميع ما ذكره من أن المؤثر هي الحصّة من معنى أو الشرط - يرد عليه: أن الإضافة من الأمور القائمة بالطرفين: المضاف والمضاف إليه، فالمضاف فيما نحن فيه وصف للحصّة المؤثرة في المعلول، والمضاف إليه وصف لما عبّر عنه بالشرط، وحينئذٍ فنقول: لا إشكال في أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الاتّصاف، و لهذه القاعدة الفرعية قد ثبت أن القضايا يتوقّف صدقها و مطابقتها مع الواقع على ثبوت موضوعاتها ما عدا القضية السالبة المحصّلة؛ فإنه لا يشترط في صدقها وجود الموضوع، و أمّا غيرها من القضايا سواء كانت سالبة معدولة أو موجبة محصّلة أو سالبة المحمول فهي مشروطة بوجود الموضوع ضرورة، و حينئذٍ فالإضافة إلى الشرط إن كانت محقّقة بالفعل، فلازمه اتّصاف أحد الطرفين بأنه مضاف و الآخر بأنه مضاف إليه، و لا يعقل أن يصير المعدوم متّصفاً بأنه مضاف إليه؛ لما عرفت من القاعدة الفرعية، و إن لم تكن الإضافة ثابتة فعلاً، فتأثير الحصّة في المعلول غير معقول، كما اعترف به قدس سره.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا ربّما يقال: من أن الشرط هو التقدّم أو التأخر أو التعقّب و نظائرها، و ذلك لأنّ صدق عنوان التقدّم لا يعقل إلّا مع صدق عنوان التأخر للمتأخّر، و مع كونه معدوماً فعلاً يستحيل اتّصافه بعنوان التأخر، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن التوجيه بما ذكر ليس إلّا كراً على ما فرّ منه

ص:29

من مخالفة القاعدة العقلية، كما عرفت.

والتحقيق أن يقال: أما شرائط التكليف: فلا يخفى أن الشرط فيه مقارن للتكليف؛ لأن شرطه ليس هي القدرة الواقعية في زمان الامتثال حتى يقال بأنه كيف يمكن أن يؤثر الأمر المتأخر المعدوم فعلاً في الأمر الموجود كذلك، بل الشرط هو تشخيص كون المكلف قادراً في ظرف الامتثال والتشخيص مقارن لصدور التكليف كما هو واضح.

وأما شرائط الوضع والمكلف به: فالمؤثر ليس هو الأمر المتأخر في الوجود الخارجي حتى يلزم تأثير المعدوم في الموجود الممتنع بالبديهة، بل المؤثر هو الأمر المتقدم لا بوصف التقدم بل بنفسه المتقدم بالذات.

توضيح ذلك: أن من الواضح تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالذات بمعنى أن الزمان الماضي مثلاً متقدّم بالطبع على الزمان المستقبل ولو لم يكن عنوان التقدم والتأخر موجوداً في البين أصلاً، نعم اتّصاف الزمان الماضي بوصف التقدم في مرتبة اتّصاف الزمان المستقبل بعنوان التأخر المستلزم لوجوده؛ للقاعدة الفرعية المسلّمة عند العقول بلا تقدّم وتأخر بين الاتّصافين أصلاً؛ لأنّ المفروض كونهما متضايقين، ومن شأنهما تحقّق الطرفين معاً من دون ترتّب بينهما.

ونظير الزمان الزمانيات الواقعة في أجزاء الزمان؛ فإنّ قيام زيد المتحقّق في الأمس متقدّم ذاتاً لكن بعرض وتبع الزمان على مجيء عمرو الذي سيوجد غداً وإن كان اتّصافه بعنوان المتقدم لا- يصحّ إلاّ مقارناً لاّتّصاف مجيء عمرو بعنوان المتأخر، ومن المعلوم توقّفه على تحقّقه؛ لتلك القاعدة.

وبالجملة: فلا منافاة بين كون شيء متقدّم على شيء آخر بالذات ومع ذلك فلا يصدق عليه عنوان المتقدم؛ لكونه من الأمور الإضافية المتوقّفة على تحقّق الطرفين، وهذا كالعلة والمعلول، فإنّه لا إشكال في تقدّمها عليه؛ لكونه



صادراً عنها وناشئاً و مترشداً منها، و مع ذلك فأتصافها بوصف التقدم في مرتبة أتصافه بوصف التأخر من دون تقدم و تأخر بينهما أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

و نظير المتقابلين فإنهم و إن جعلوا التقابل مقسماً للمتناقضين و المتضادين و المتضايين وغيرها (1) إلا أن عنوان المقسم - و هو التقابل - من أفراد أحد الأقسام، و هو التضاي، فإن المقابلة و التقابل من الأمور الإضافية المتوقفة على تحقق أطراف الإضافة، و هكذا عنوان التضاد؛ فإنه و إن جعل قسماً للتضاي إلا أن هذا العنوان من أفراد قسيمه، أي التضاي، فالتضاد بين الشيين القسيم له إنما هو عبارة عن امتناع اجتماعهما بالذات، كما أن التقابل المجعول مقسماً إنما هو حقيقته مع قطع النظر عن الاتصاف بهذا الوصف.

إذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم أن الموضوع للحكم بالصحة في العقد الفضولي إنما هو العقد المتقدم بحسب الذات على الإجازة من المالك، و هذا إما أن يكون متحققاً بحسب الواقع و نفس الأمر حين العقد فيما كان ملحقاً بالإجازة، و إما أن لا يكون كذلك، و هو في غير صورة الإجازة، فالعقد الواقع إما أن يكون صحيحاً مترتباً عليه الأثر من حين وقوعه، و هو فيما إذا وجد مع شرطه، و إما أن لا يكون كذلك، و هو فيما إذا فقد شرطه؛ لعدم تحقق الإجازة فيما بعد.

و هكذا يقال في صوم المستحاضة؛ فإن صحته متوقفة على تقدمه بحسب الذات و لو عرضاً تبعاً للزمان على الأغسال الليلية فإما أن يكون الموقوف عليه موجوداً حينه، فيصح من حين وقوعه، و إما أن لا يكون، فيبطل كذلك، ففي جميع الموارد يكون الشرط مقارناً، فيرتفع الإشكال بمخالفتها للقاعدة العقلية، كما عرفت.

ص: 31

هذا كله لوقلنا بأن الحكم في الشرعيات نظير العقلليات من باب التأثير و التاثير، و أما لوقلنا بخلافه فالمقام بعيد عن الإشكال بمراحل، كما لا يخفى.

### كلام المحقق النائيني قدس سره في تحرير محل النزاع

ثم إن لبعض الأعاظم من المتأخرين كلاماً في المقام في تحرير محل النزاع و بيان ما ذهب إليه لا بأس بذكره و التعرض له على نحو الإجمال.

فنبول: قد ذكر في تحرير محل النزاع أولاً: أن شرط متعلق التكليف خارج عن حريم النزاع؛ لأن حال الشرط حال الجزء في توقف الامتثال عليه، فكما أنه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركب متأخراً عن الآخر في الوجود و منفصلاً عنه في الزمان - كما إذا أمر بمركب بعض أجزائه في أول النهار و البعض الآخر في آخر النهار - كذلك لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخراً في الوجود؛ لأن ما يلزم على تقدير كون الشرط متأخراً - و هو لزوم المناقضة و تقدم المعلول على علته و تأثير المعدوم في الوجود - لا يجرى في شرط متعلق التكليف، فأى محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحة صوم المستحاضة؟ فإن حقيقة الاشتراط يرجع إلى أن الإضافة الحاصلة بين الصوم و الغسل شرط في صحة الصوم بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلا بحصول هذه الإضافة.

نعم لوقلنا: إن غسل الليل الآتي موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضي، كان الإشكال في الشرط المتأخر جارياً فيه، ولكنه خارج عن مقتضى الدليل. و بالجملة فتسرية إشكال الشرط المتأخر إلى قيود متعلق التكليف ممّا لا وجه له.

و ثانياً: أنه لا إشكال في خروج العلل الغائية من حريم النزاع؛ فإنها غالباً

متأخّرة في الوجود عمّا تترتّب عليه، وليست هي بوجودها العينيّ عدّةً للإرادة و حركة العضلات حتّى يلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل المؤثّر والمحرّك هو وجوده العلمي، وكذا الحال في علل التشريع؛ فإنّه لا فرق بينها وبين العلل الغائية إلاّ في مجرد التعبير.

وثالثاً: أنّه ليس المراد من الشرط المتأخّر المبحوث عنه في المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدّم والتأخّر والسبق واللّحوق وغير ذلك من الإضافات والأمر الانتزاعية، فإنّ ذلك كلّه ممّا لا إشكال فيه؛ لعدم لزوم محذور الشرط المتأخّر بالنسبة إليها، وذلك لأنّ عنوان التقدّم ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شيء، ولا يتوقّف على وجود المتأخّر في موطنه، بل في بعض المقامات لا يمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر.

ورابعاً: أنّه لا إشكال في خروج العلل العقلية عن حريم النزاع؛ فإنّ امتناع الشرط المتأخّر فيها أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصوّر معنى العليّة الراجعة إلى إعطاء العلة وإفاضتها وجود المعلول، ومعنى المعلولية الراجعة إلى ترشّحه منها.

ثمّ قال: إذا عرفت هذه الأمور، ظهر لك: أنّ محلّ النزاع في الشرط المتأخّر إنّما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف. وعبارة أخرى:

محلّ الكلام إنّما هو في موضوعات الأحكام وضعيّةً كانت أو تكليفيّةً، فقيود متعلّق التكليف و العلل الغائية والأمر الانتزاعية و العلل العقلية خارجة عن حريم النزاع.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ امتناع الشرط المتأخّر في موضوعات الأحكام يتوقّف على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقّف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقيّة والقضايا الخارجية، وأنّ المجعولات الشرعية إنّما تكون على نهج القضايا

ثم ذكر في بيان الفرق بينهما ما ملخصه: أنّ القضايا الخارجية عبارة عن قضايا جزئية شخصية خارجية، كقوله: صلّ يا عمرو، وصمّ يا زيد، من القضايا التي تكون موضوعاتها آحاد الناس، وهذا بخلاف القضايا الحقيقية؛ فإنّ الملحوظ في موضوعاتها عنوان كلّ من غير أن يكون للأمر نظر إلى زيد، وعمرو، وبكر أصلاً، بل لو كان واحد منهم منطبقاً لعنوان الموضوع، فالحكم يرتب عليه قهراً.

و من هنا يحتاج في إثبات الحكم لموضوع خاص إلى تأليف قياس، ويجعل هذا الموضوع الخاصّ صغرى له، وتلك القضية كبرى، وهذا بخلاف القضايا الخارجية؛ فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعها ابتداءً من دون توسط قياس.

و الفرق بينهما من وجوه شتى، والمهمّ منه في المقام هو أنّ العلم إنّما يكون له دخل في القضية الخارجية دون الحقيقية.

مثلاً: لو كان زيد عالماً وكان الحكم مترتباً على عنوان العالم، فالحكم يرتب على زيد قهراً، سواء كان الأمر عالماً بكون زيد عالماً أو جاهلاً، وهذا بخلاف القضية الخارجية؛ فإنّ علم الأمر بكون زيد عالماً يوجب الأمر بإكرامه، سواء كان في الواقع عالماً أو جاهلاً، وهذا بمكان من الوضع.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّه من الواضح أنّ المجعولات الشرعية إنّما هي على نهج القضايا الحقيقية دون الخارجية.

و من هنا يظهر المراد من موضوعات الأحكام، وأنها عبارة عن العناوين الكلية الملحوظة مرآة لمصاديقها المقدّر وجودها في ترتب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلة إلى معلولها وإن لم يكن من ذلك الباب حقيقةً، بناءً على المختار من عدم جعل السببية إلاّ أنّه يكون نظير

ذلك من حيث التوقف و الترتب، فحقيقة النزاع فى الشرط المتأخر يرجع إلى تأخر بعض ما فرض دخيلاً فى الموضوع على جهة الجزئية أو الشرطية من الحكم التكليفى أو الوضعى بأن يتقدم الحكم على بعض أجزاء موضوعه.

ثم اعترض بعد ذلك على الكفاية و الفوائد بكلام طويل لا مجال لذكره.

ثم ذكر بعد ذلك أنه مما ذكرنا يظهر أن امتناع الشرط المتأخر من القضايا التى قياساتها معها من غير فرق بين أن نقول بجعل السببية أو لا نقول بذلك.

أما بناء على الأول: فواضح.

و أما بناء على الثانى: فلأن الموضوع وإن لم يكن عدلة للحكم إلا أنه ملحق بها من حيث تقدمه على الحكم و ترتبه عليه، فلا يعقل تقدم الحكم عليه بعد فرض أخذه موضوعاً؛ للزوم الخلف و أن ما فرض موضوعاً لم يكن موضوعاً (1). انتهى موضع الحاجة من كلامه.

### الجواب عن مختار المحقق النائنى قدس سره

و لا يخفى أن فى كلامه و جوهاً من النظر.

أما ما ذكره أولاً: من أن شرائط متعلق التكليف خارجة عن حريم النزاع.

ففيه: المنع من ذلك، و تشبيهها بالأجزاء لا يجدى؛ لأن النزاع يجرى فيها أيضاً؛ فإنه إذا فرض أن صحة الجزء الأول متوقفة على الإتيان بالجزء الأخير الذى سيوجد بعداً، يلزم محذور الشرط المتأخر بلا فرق بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

و مجرد إرجاع الشرطية إلى الإضافة الحاصلة بين المشروط و الشرط

ص: 35

لا- يفيد بعد ما عرفت منّا في الجواب عن المحقّق العراقي قدس سره من أنّ الإضافة من الأمور الإضافية التي من شأنها تحقّق أطرافها بالفعل، و مع انتفاء بعضها لا يعقل تحقّقها، كما هو واضح لا يخفى.

و أمّا ما ذكره ثالثاً: من أنّ النزاع ليس في الأمور الاعتبارية الانتزاعية.

ففيه: أنّه لم يقل أحد بأنّ النزاع في هذه الأمور، وإنّما ذكرها بعض في مقام التخلّص عن الإشكال(1). وقد عرفت سابقاً أنّه لا يمكن الجواب به؛ لأنّ صدق هذه العناوين متوقّف على تحقّق الأطراف، وقد ذكرنا ذلك بما لا مزيد عليه، فلا نطيل بالإعادة.

و أمّا ما ذكره من الفرق بين القضايا الحقيقية و الخارجية: من أنّ العلم لا دخل له في الأولى دون الثانية.

فيرد عليه: المنع من مدخلية العلم في جميع القضايا الخارجية، ألا ترى أنّه لو أنفذ المولى عقداً فضولياً خاصّاً، فهل يرضى أحد بكون المؤثر هو علم المولى بتحقّق الإجازة فيما بعد دون نفس الإجازة من المالك؟ وهل هو إلاّ القول بعدم مدخلية رضى المالك في انتقال ملكه إلى شخص آخر؟ و الضرورة قاضية بخلافه، كما أنّ ما ذكره من أنّه لو كانت القضية بنحو القضايا الحقيقية كما هو كذلك في المجعولات الشرعية يكون الامتناع ضرورياً غير محتاج إلى إقامة برهان، لا يتمّ بناءً على ما ذكرنا في مقام الجواب من أنّ الموضوع في تلك القضايا التي توهم انخرام القاعدة العقلية بها هو ذات الموضوع المتقدّم بحسب الحقيقة لا مع اتّصافه بعنوان التقدّم المستلزم لاتّصاف الآخر بعنوان التأخّر المستلزم لوجوده في الخارج للقاعدة الفرعية، كما هو واضح.

ص:36

### إشارة

ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات إلى واجب مطلق و مشروط، و لا يخفى أنّ الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيّان، فالواجب بالنسبة إلى كلّ قيد إما مشروط أو لا، فالثانى غير مشروط بالنسبة إلى ذلك القيد و لو فرض كونه مشروطاً بالإضافة إلى غيره.

ثمّ إنّه ربّما ينسب إلى الشيخ - كما فى التقريرات المنسوبة إليه - نفي الواجب المشروط، و أنّ الشرائط و القيود كلّها راجعة إلى المادّة لا الهيئة؛ لامتناع تقييد الهيئة (1)، كما سيجىء و وجهه.

و لا بدّ من التكلّم فى مقامين:

الأوّل: فى أنّ القيود هل هى راجعة فى الواقع إلى الهيئة أو إلى المادّة؟ أو تكون على قسمين بعضها إلى الأولى و بعضها إلى الثانية.

الثانى: فى أنّ القيود بحسب اللفظ هل يرجع إلى المادّة أو الهيئة؟

### فى مقام الثبوت و تصوير الواجب المشروط

أمّا المقام الأوّل، فنقول: إنّه قد يتعلّق إرادة الإنسان بشىء من دون التقييد بشىء آخر لتماميّته فى حصول الغرض الباعث على تعلّق الإرادة بها، مثل العطشان المرید لرفع عطشه، فإنّه لا يريد إلاّ مجرد ذلك من غير نظر إلى أنّ

ص: 37

يكون الماء واقعاً في ظرف كذا أو مع خصوصية كذا، ولا إشكال في كون الإرادة المتعلقة بمراده إرادةً مطلقة، فلو أمر غلامه بسقيه، يكون السقى واجباً مطلقاً من حيث خصوصيات الماء أو الظرف الواقع فيه و نظائرها.

وقد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء مقيّد بأمر كذا بحيث لا يحصل غرضه إلا بحصول الشيء مقيّداً، كما إذا أراد السقى بالماء الخاص لترتّب الأثر المقصود عليه مع الخصوصية، فيأمر بالسقى بذلك الماء، ولا إشكال أيضاً في كون الإرادة المتعلقة بما يحصل به غرضه إرادةً مطلقة غير مقيّدة بشيء؛ إذ الإرادة لا تتعلّق إلا بما يؤثّر في حصول غرضه، كيف و من مقدّماته التصديق بفائدة الشيء المراد، و المفروض أنّ الفائدة مترتبة على الشيء المقيّد بوصف كذا.

وقد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء من دون التقييد بوصف و لكن لا يتمكّن من الأمر به مطلقاً؛ لمانع فيه أو في الأمور، كما إذا أشرف ولده على الغرق و الهلاك، فالإرادة المتعلقة بنجاة ولده إرادة مطلقة غير مقيّدة بشيء و لكن لا يمكن له الأمر بذلك مطلقاً؛ لأنّه ربّما يكون العبد عاجزاً عن الإتيان بالأمور به، و ربّما يكون المانع من قبيل نفسه.

وقد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء على فرض حصول شيء آخر؛ لأنّ الغرض يترتّب عليه على ذلك التقدير، كما إذا أراد ضيافة صديقه على فرض مجيئه إلى منزله، فالإرادة المتعلقة بالضيافة ليست إرادةً مطلقة، بل مقيّدة بحصول ذلك الشيء.

و من جميع ما ذكرنا ظهر: أنّ القيود بحسب الواقع و اللبّ مع قطع النظر عن ظاهر الدليل على قسمين: قسم يتعلّق بالمادّة، و هو الذى له دخل في حصول الغرض المطلوب، كالقسم الثانى من الأقسام المتقدّمة، و قسم يتعلّق بالهيئة التى مفادها البعث و التحريك، كالقسمين الأخيرين.



## فى مقام الإثبات وإمكان رجوع القيد إلى الهيئة

وَأما المقام الثانى فقد يقال: - كما قيل - بامتناع رجوع القيود إلى الهيئة وإن كان بحسب ظاهر اللفظ راجعاً إليها.

وَأما لأنَّ الهيئة من المعانى الحرفية، وهى غير قابلة للتقييد.

وَأما لأنَّ الوضع فيها على نحو الوضع العامِّ والموضوع له الخاصُّ، ومن المعلوم امتناع تقييد الجزئيات.

وَأما للزوم التناقض بعد كون المنشأ أولاً هو الوجوب مطلقاً، فتقييده بثبوته على تقدير وعدم ثبوته على تقدير اخرى مناقض للمنشأ أولاً.

هذا، ولا يخفى ما فى هذه الوجوه من النظر بل المنع.

أما الوجه الأول: فيرد عليه أنَّ التقييد أمر واقعى، غاية الأمر أنَّ المتكلم لا بدَّ له أن يأتى بالألفاظ طبقاً له؛ لوضوح أن كلَّ لفظ لا يحكى إلاَّ عن معناه الموضوع له، وقد عرفت فى وضع الحروف أنَّ القضايا الخبرية أكثرها يرجع إلى الإخبار عن المعانى الحرفية، فإنَّ المعنى بقول: «زيد قائم» ليس إلاَّ الإخبار عن انتساب القيام إليه، واتِّحاد القائم معه، وهذا المعنى لا إشكال فى كونه معنىً حرفياً، كما أنَّ القيود الواقعة فى الكلام راجعة إلى ذلك المعنى الحرفى، فقوله: ضربت زيداً يوم الجمعة، مثلاً يكون الظرف راجعاً إلى تحقُّق الضرب عليه الذى يكون من المعانى الحرفية.

وبالجملة فالإخبارات و التقييدات أكثرها مرتبطة بالمعانى الحرفية و راجعة إليه، وقد عرفت أنَّ التقييد أمر واقعى لا ارتباط له باللفظ حتَّى يحتاج تقييد المعانى الحرفية إلى لحاظها ثانياً بالاستقلال، فيلزم فى الجملة المشتملة على تقييدات عديدة لحاظ تلك المعانى بقدر القيود، بل يكون فى المثال تحقُّق

الضرب فى يوم الجمعة واقعا، و المتكلم لا بد أن يأتى بالألفاظ على طبق المعانى الواقعية، لا أن يكون لفظ الضرب المأتى به أولاً مطلقاً، فيلاحظ تقييده ثانياً، كما لا يخفى.

وأما الوجه الثانى: فلأن التحقيق فى وضع الحروف وإن كان ما ذكر إلا أنه لا امتناع فى تقييد الجزئى أصلاً باعتبار الحالات و العوارض الطارئة له أليس التقييد فى قوله: «أكرم زيدا إن جاءك» راجعاً إلى زيد الذى هو فرد جزئى بناء على ما ذكره من رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة.

و أما الوجه الثالث: فبطلانه أظهر من أن يخفى.

فانقذح من جميع ما ذكرنا أولاً أن القيود بحسب الواقع على قسمين، و ثانياً إمكان رجوعها إلى الهيئة، فلا وجه لرفع اليد عمّا هو ظاهر القضية الشرطية من توقّف التالى على المقدم، كما لا يخفى.

### **نقل و تحصيل: فى ضابط قيود الهيئة و المادة**

ثم إنه ذكر بعض الأعظم قدس سره فى مقام بيان الفرق بين شروط الأمر و الوجوب و بين شروط المأمور به و الواجب أن القيود على نحويين:

أحدهما: ما يتوقّف اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة على حصوله فى الخارج، كالزوال و الاستطاعة بالنسبة إلى الصلاة و الحجّ، فإنّ الصلاة لا تكون ذات مصلحة إلا بعد تحقّق الزوال، و كذلك الحجّ بالإضافة إلى الاستطاعة، و أمّا قبل تحقّق هذين القيدين فلا يرى المولى مصلحة فى الصلاة و الحجّ، و لهذا يأمر بهما معلقاً أمره على تحقّق هذين القيدين فى الخارج.

ثانيهما: القيود التى تتوقّف فعلية المصلحة و حصولها فى الخارج على تحقّقها، فلا تكاد تحصل تلك المصلحة فى الخارج إلا إذا اقترن الفعل بتلك القيود

و الشروط، كالطهارة و الستر و الاستقبال و نحوها بالإضافة إلى الصلاة.

ثم قال: و بلحاظ هذا الفرق بين النحويين من القيود صح أن يقال للنحو الأول: شروط الأمر و الوجوب، و للنحو الثاني: شروط المأمور به و الواجب.

ثم قال: و يمكن تقريب كلا النحويين من القيود الشرعية ببعض الأمور الطبيعية العرفية.

مثلاً: شرب المسهل قبل أن يعترى الإنسان مرض يستدعيه لا مصلحة فيه تدعو الإنسان إليه أو الطبيب إلى الأمر به مطلقاً. نعم يمكن أن يأمر به معلقاً على الابتلاء بالمرض، فيقول للإنسان: إذا مرضت بالحمى مثلاً فاشرب المسهل، فالمرض يكون شرطاً لتحقيق المصلحة في شرب المسهل، و أمّا المنضج فهو شرط فعلية أثر المسهل و مصلحته، و لهذا يترشح عليه أمر غيرى من الأمر النفسى المتعلق بالمسهل، فيقول الطبيب للمريض: اشرب المنضج أولاً ثم اشرب المسهل(1). انتهى كلامه على ما فى التقريرات المنسوبة إليه قدس سره.

و أنت خبير بأن ما ذكره: من المناط فى شرائط الوجوب و شرائط الواجب لا يتم، بل مورد للنقض طرداً و عكساً، فإن ما يتوقف عليه اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة يمكن أن لا يكون قيداً للأمر، بل للمأمور به، فإنه يمكن أن يأمر المولى بالحج عقيب الاستطاعة، لا أن يكون أمره مشروطاً بتحققها، غاية الأمر أنه يلزم أن يكون تحصيلها واجباً؛ لأنّ المصلحة متوقّفة عليه، و لا منافاة بين توقّف المصلحة على شىء و عدم كون الأمر معلقاً عليه، كما أنه يمكن أن لا يكون للقيد دخل فى حصول المصلحة، و لكن كان الأمر معلقاً على وجوده، كما فيما ذكرناه من المثال المتقدّم فى القسم الأخير من الأقسام الأربعة المتقدّمة، فإنّ

ص:41

ترتب المصلحة على ضيافة زيد مثلاً قد لا يتوقف على نزوله في منزل المضيف ولكن يمكن أن يكون أمره معلقاً عليه.

وبالجمله فجعل هذا هو الملاك في شرائط الوجوب منقوض طرداً و عكساً، كما عرفت، و منه يظهر بطلان ما ذكره ملاكاً لشرائط الواجب، كما لا يخفى.

فالمناط فيهما هو ما ذكرناه: من أن شرائط الوجوب عبارة عن القيود التي لا يكون لها دخل في تحقق المراد بمعنى عدم مدخليته في تعلق الإرادة به، كما أن شرائط الواجب هي التي لها مدخلية في حصول الغرض الباعث على تعلق الإرادة.

### في توقف فعلية الوجوب على شرطه

ثم إنه يقع الكلام بعد هذا في أنه هل يكون الواجب المشروط متعلقاً للإرادة عند حصول شرطه بمعنى أنه لا إرادة قبل تحققه، أو أن الإرادة تتعلق به فعلاً - ولكن على تقدير حصول أمر خاص؟ و يكون الفرق حينئذٍ بينه و بين الواجب المعلق هو أن الوجوب المطلق يتعلق بأمر خاص في الواجب المعلق، و الوجوب الخاص يتعلق بأمر مطلق في الواجب المشروط.

ربما ينسب إلى المشهور الأول (1)، و اختار بعض الأعظم - على ما في التقارير المنسوبة إليه - الثاني (2).

ص: 42

1- (1) - كفاية الأصول: 121، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 338/السطر الأخير.

2- (2) - بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 338/السطر 19.

و لا بدّ قبل الخوض في ذلك من بيان حقيقة الحكم.

فنقول: هل الحكم عبارة عن نفس الإرادة التشريعية الكامنة في نفس الحاكم مطلقاً أو بشرط أن يظهرها المرید بأحد المظهرات من القول أو الفعل أو أنه منتزع من البعث أو الزجر اللذين هما مفاد هيئة الأمر و النهي؟ وجوه، و الظاهر هو الثالث؛ لأنّ مجرد تعلّق الإرادة التشريعية بشيء لا يعدّ من باب تعلّق الحكم به و إن كانت ربّما يجب متابعتها، فإنّ وجوب المتابعة ليس متفرّعاً على خصوص حكم المولى، بل لو اطّلع العبد على تعلّق إرادة المولى بإتيانه شيئاً، فاللازم - كما يحكم به العقل و العقلاء - متابعة إرادته، بل ربّما يجب تحصيل غرضه و إن لم تنفذ إرادة متعلّقة به في نفس المولى لغفلته أو نومه أو غيرهما.

ألا ترى أنّه لو أشرف ولد المولى مثلاً على الغرق في البحر و لم يكن المولى مطّلعاً عليه حتى يبعث العبد نحو خلاص ولده، يكون على العبد ذلك و أن ينجي ولده من الهلاك.

و بالجملة، فوجوب الإتيان عقلاً أعمّ من الحكم، و الذي يطابقه الوجدان هو أنّ منشأ انتزاع الحكم هو نفس البعث و الزجر المتوجّهين إلى العبد، و حينئذٍ فلا إشكال في عدم تحقّق الحكم قبل حصول الشرط؛ لعدم ثبوت البعث قبله، كما هو واضح.

إذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم أنّ بعض الأعاظم بعد اختياره أنّ الحكم عبارة عن نفس الإرادة التشريعية التي يظهرها المرید بالقول أو الفعل (1) ذهب إلى خلاف ما عليه المشهور، و أنّ الإرادة في الواجب المشروط موجودة قبل تحقّق

ص: 43

---

1- (1) - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي 1: 339/السطر 2.

الشرط مدّعياً أنّ الوجدان دليل عليه.

قال: فإنّنا نجد من أنفسنا إرادة العمل الذي يكون فيه مصلحة لنا على تقدير خاص وإن لم يكن ذلك التقدير متحقّقاً بالفعل (1).

. وأنت خير بأنّه لو سلّم انتزاع الحكم عن نفس الإرادة المظهرة، فلا- نسلّم انتزاعه عن هذا النحو من الإرادة المتحقّقة في الواجب المشروط، كما لا يخفى.

### في إشكالات الواجب المشروط على مسلك المشهور

ثمّ إنّّه ربّما يورد على مذهب المشهور بإيرادات شتى:

منها: ما أورده عليه ذلك البعض المتقدّم - على ما في التقريرات المنسوبة إليه - من أنّه لا إشكال في إنشاء الشارع للتكليف المشروط قبل تحقّق شرطه، ولا- ريب في أنّ إنشاء التكليف من المقدمات التي يتوصّل بها المولى إلى تحصيل المكلف به في الخارج، والواجب المشروط على المشهور ليس بمراد للمولى قبل تحقّق شرطه في الخارج، فكيف يتصوّر أن يتوصّل العاقل إلى تحصيل ما لا يريده فعلاً؟! فلا بدّ أن يلتزم المشهور في دفع هذا الإشكال بوجود غرض نفسى في نفس إنشاء التكليف المشروط قبل تحقّق شرطه، وهو كما ترى.

ولكن من التزم بما ذهبنا إليه لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لفعلية الإرادة قبل تحقّق الشرط، فالمولى يتوصّل بإنشائه إلى ما يريده فعلاً وإن كان على تقدير (2). انتهى.

وأنت خير بأنّه لم يكن للمشهور الالتزام بما ذكره أصلاً، فإنّ الإنشاءات

ص: 44

1- (1) - نفس المصدر 1: 342 / السطر 3.

2- (2) - نفس المصدر 1: 346-347.

وإن كانت للتوصّل إلى تحصيل المراد إلاّ أنّه حيث يكون المكلفون مختلفين من حيث تحقّق الشرط بالنسبة إليهم و عدمه لا بأس بإنشاء الوجوب على النحو المذكور وإن لم يكن الشرط حاصلًا بالنسبة إلى بعض المكلفين، كما أنّ الإنشاءات الواقعة في الشريعة إنّما هي على نحو القوانين الكلية، فلا يمكن أن تكون متوقّفةً على تحقّق شرائطها، كما هو واضح لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذا الإيراد لا يدفع بما التزمه في الواجب المشروط، فتدبّر.

منها: - و هي عمدتها - أنّه لو كانت الإرادة المتعلقة بالواجب المشروط حاصلّةً عند تحقّق الشرط لا قبله، يلزم أن لا تكون المقدمات الوجودية لتحقّق الواجب المشروط واجبةً بالوجوب الغيرى قبل تحقّق الشرط؛ لعدم كون ذى المقدّمة واجباً قبله حتّى يسرى الوجوب منها إلى مقدمته، وهذا بخلاف ما لوقيل بتحقّق الإرادة قبل حصول الشرط، كما التزم به بعض الأعاضم قدس سره على ما عرفت، فإنّ تعلق الإرادة الغيرية بالمقدمات لوجود الإرادة النفسية المتعلقة بذى المقدّمة بالفعل.

والتحقيق في دفع الإيراد عن المشهور أن يقال: إنّ ما اشتهر في الألسن وتكرّر في أكثر الكلمات من أنّ الإرادة المتعلقة بالمقدّمة ناشئة و مترشّحة من الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة، وكذا الوجوب المتعلّق بالأولى سارٍ من الوجوب المتعلّق بالثانية ليس على ما ينبغي، بل محلّ نظر و منع، كما عرفت في صدر مبحث المقدّمة؛ فإنّه لا معنى لكون الإرادة عدّةً موجدة لإرادة اخرى، فإنّ كلّ إرادة فلها مبادئ و مقدمات مخصوصة، فكما أنّ الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة ناشئة من المبادئ الخاصة بها فكذلك الإرادة المتعلقة بالمقدّمة لها مقدمات و مبادئ مخصوصة بها، غاية الأمر أنّ تعلق الإرادة بها لحصول مطلوبه الأوّلى

الذي تعلقت به الإرادة الأولية.

وبالجملة فلا إشكال في أنّ كلّ إرادة معلولة للنفس و موجدة بفعاليتها، و لا يعقل أن تكون علته الإرادة المتعلقة بشيء آخر، كما حَقَّق في محلّه، و هكذا الوجوب المتعلّق بشيء لا يعقل أن يسرى إلى شيء آخر أصلاً.

و حينئذٍ فنقول: إنّ الملازمة بين الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة و بين الإرادة المتعلقة بالمقدّمة على تقدير ثبوتها إنّما هي لتوقّف حصول غرض المولى على تحقّقها في الخارج، لا لتحقّق الإرادة بذى المقدّمة، فإن تعلّقها بها أيضاً للتوصّل إلى تحصيل غرضه، فإذا فرض في مقام عدم تعلّق الإرادة الفعلية بذى المقدّمة - كما في المقام - فلا يمنع عن تعلّق الإرادة الفعلية بالمقدّمة؛ لبقاء ملاك تعلّق الإرادة بها، و هي توقّف حصول غرض المولى عليها على حالها.

وبالجملة، فلو فرض في مقام اطلاع العبد على أنّ المولى يريد شيئاً على تقدير خاص، و فرض العلم بتحقّق ذلك التقدير المستلزم للعلم بإرادته قطعاً، و فرض أيضاً توقّف حصول ذلك الشيء على أمر لا يمكن تحصيله بعد تحقّق شرط الوجوب، فمن الواضح أنّ العقل يحكم بوجوب الإتيان بمقدّمة ذلك الشيء و إن لم تكن الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة موجودة بالفعل.

و الحاصل أنّه حيث يكون الدائر على ألسنتهم أنّ الإرادة المتعلقة بالمقدّمة ناشئة من الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة، و رأوا أنّ المشهور لا يلتزمون بوجود الإرادة قبل تحقّق الشرط في الواجب المشروط، فلذا أوردوا على المشهور بأنّه لا يبقى وجه لوجوب المقدّمة قبل تحقّق الشرط (1).

ص:46



و بما حَقَّقناه قد ظهر لك أنه لا وجه لهذا الإيراد أصلاً، كما عرفت.

ثم إنه لو قلنا بخلاف ما عليه المشهور و التزمنا بما التزم به ذلك البعض من تحَقَّق الإرادة قبل تحَقَّق الشرط، فتعلَّقها بالمقدمة أيضاً مورد منع؛ فإنه لا يعقل ترشِّح الإرادة المطلقة بالمقدمة من الإرادة التقديرية المتعلقة بذى المقدمة بعد لزوم السنخية بين المعلول وعلته، فإنه كيف يمكن أن تكون الإرادة المتعلقة بالمقدمة مطلقةً بمعنى وجوب تحصيلها فعلاً، مع أن الإرادة المتعلقة بذى المقدمة تقديرية كما هو واضح.

### و المتحصَّل من جميع ما ذكرنا في الواجب المشروط امور:

الأول: أن القيود بحسب الواقع على قسمين.

الثاني: أن القيود راجعة إلى الهيئة، كما هو ظاهر اللفظ، و لا امتناع في رجوعها إليها، كما ينسب إلى الشيخ الأنصاري قدس سره (1).

الثالث: أن الحكم إنَّما ينتزع من نفس البعث و الزجر، و الدليل عليه أنه يجعل مقسماً للحكم التكليفي و الوضعي، و لا معنى للقول بأنَّ الحكم في الأحكام الوضعية عبارة عن الإرادة مطلقة أو مقيدة بالإظهار، كما هو واضح.

الرابع: أن الوجوب في الواجب المشروط إنَّما هو بعد تحَقَّق الشرط لا قبله.

الخامس: أنه تكون المقدمات واجبةً قبل تحَقَّق الشرط و لو لم تكن ذو المقدمة واجبةً قبله، كما عرفت تحقيقه.

ص: 47

إشارة

ربّما يقسّم الواجب أيضاً ببعض الاعتبارات إلى معلق و منجز، و يقال - كما فى الفصول -: إنّ المراد بالمنجز هو الذى يتعلّق وجوبه بالمكلف، و لا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة و بالمعلق هو الذى يتعلّق وجوبه بالمكلف و يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالحيّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، و يتوقّف فعله على مجيء وقته، و هو غير مقدور له.

و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو: أنّ التوقّف هناك للوجوب و هنا للفعل (1).

و لا يخفى: أنّ الالتزام بالواجب المعلق إنّما هو للتخلّص عمّا أورد على المشهور فى الواجب المشروط من أنّه بناء على عدم تحقّق الإرادة قبل حصول الشرط كما هو مذهبه لم يبق وجه لسراية الإرادة إلى المقدمات قبل حصوله فإنّه حيث تعسّر عليهم رفع هذا الإيراد مع ما رأوا فى بعض الموارد من دلالة بعض الأخبار على وجوب المقدمات فى بعض الواجبات المشروطة قبل تحقّق شرطها فلذا تمسّكوا بديل الواجب المعلق و التزموا بثبوت الوجوب فيه قبل حصول شرط الواجب بخلاف المشروط.

ص: 48

ثم إنه يظهر من بعضهم إنكار الواجب المعلق مدعياً استحالة كون الإرادة موجودة قبل المراد(1)

. و أطال الكلام في النقض و الإبرام في هذا المقام بعض المحققين في تعليقه على الكفاية.

و خلاصة ما ذكره هناك: أن النفس مع وحدتها ذات منازل و درجات، ففي مرتبة القوة العاقلة مثلاً تدرك في الفعل فائدة عائدة إليها، و في مرتبة القوة الشوقية ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل، فإذا لم يجد مزاحماً و مانعاً، يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال الذي يعبر عنه بالقصد و الإرادة، فينبعث من هذا الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثية هيجان في مرتبة القوة العاملة المنبثّة في العضلات، و من الواضح أن الشوق و إن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي إلاّ- أن الإرادة ليس نفس الشوق بأيّة مرتبة كان، بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوة الباعثة باعثةً للفعل، و حينئذٍ فلا يتخلّف عن انبعاث القوة العاملة و هيجانها لتحريك العضلات غير المنفكّ عن حركتها، و لذا قالوا: إن الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات(2)

. فمن يقول بإمكان تعلّقها بأمر استقبالي إن أراد حصول الإرادة التي هي علة تامة لحركة العضلات إلاّ أن معلولها حصول الحركة في ظرف كذا، فهو عين انفكاك العلة عن المعلول.

ص: 49

1- (1) - تشریح الأصول: 191 /السطر 21.

2- (2) - شرح المنظومة، قسم الحكمة: 294، الحكمة المتعالية 6: 323، الهامش 1.

وإن أراد أن ذات العلة - وهي الإرادة - موجودة من قبل إلا أن شرط تأثيرها - وهو حضور وقت المراد - حيث لم يكن موجوداً ما أثرت العلة في حركة العضلات.

ففيه: أن حضور الوقت إن كان شرطاً في بلوغ الشوق إلى حد الكمال المعبر عنه بالإرادة، فهو عين ما قلنا من أن حقيقة الإرادة لا تنفك عن الانبعاث، وإن كان شرطاً في تأثير الشوق البالغ حد الإرادة الموجود من أول الأمر، فهو غير معقول؛ لأن عدم التأثير مع كون الشوق بالغاً إلى حد الباعثية لا يعقل؛ لعدم انفكاك البعث الفعلي عن الانبعاث، فاجتماع البعث وعدم تحقق الانبعاث ليس إلا كاجتماع المتناقضين.

و أمّا ما ذكر في المتن: من لزوم تعلّق الإرادة بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة، فإنّ إرادة مقدّماته منبعثة عن إرادة ذبيها قطعاً (1) ، فتوضيح الحال فيه أنّ الشوق إلى المقدّمة لا بدّ من انبعاثه من الشوق إلى ذبيها، لكن الشوق إلى ذبيها لمّا لم يمكن وصوله إلى حدّ الباعثية لتوقّف المراد على مقدّمات، فلا محالة يقف في مرتبته إلى أن يمكن الوصول، وهو بعد طيّ المقدّمات، فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه إلى حدّ الباعثية الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذبيها، وما هو المسلّم في باب التبعية تبعيّة الشوق للشوق لا تبعية الجزء الأخير من العلة، فإنّه محال، وإلا لزم إمّا انفكاك العلة عن المعلول أو تقدّمه عليها.

هذا كلّه في الإرادة التكوينية.

و أمّا الإرادة التشريعية: فهي عبارة عن إرادة فعل الغير منه اختياراً و حيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره، فلا محالة ليس بنفسه تحت

ص: 50

اختياره، بل بالتسبب إليه بجعل الداعي إليه، و هو البعث نحوه، فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً الشوق إلى البعث نحوه، فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي، كان إرادةً تشريعية، وإلا فلا، و معه لا يعقل البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدماته و انقياد المكلف لأمر المولى، لما أمكن انبعثه نحوه بهذا البعث، فليس ما سَمِيناه بعثاً في الحقيقة بعثاً و لو إمكاناً.

ثم أورد على نفسه ببعض الإيرادات مع الجواب عنها(1) لا مجال لنقلها.

و لا يخفى أنه يرد على ما ذكره في الإرادة التكوينية وجوه من الإيراد:

منها: أن ما ذكره من أن الإرادة هي المرتبة الكاملة من الشوق، محلّ نظر، بل منع؛ فإن الشوق نظير المحبّة و العشق من الأمور الانفعالية للنفس و الإرادة بمنزلة القوّة الفاعلية لها، و لا يعقل أن يبلغ ما يكون من الأمور الانفعالية إلى مرتبة الأمور الفاعلية و لو بلغ من الكمال ما بلغ، فإنّ الكمال البالغ إليه إنّما هو الكمال في مرتبته، لا- انقلاب حقيقته إلى حقيقة اخرى، و هذا من الأمور الواضحة المحقّقة في محلّها(2).

منها - و هي العمدة -: أن ما ذكره - بل اشتهر في الألسن و تكرر في الكلمات - من أن الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة التامة ليس مبرهنأ عليه، بل إنّما هو صرف ادعاء لا دليل عليه لو لم نقل بكون الوجدان شاهداً و قاضياً بخلافه، فإنّه من الواضح أن الإرادة المتعلقة بالمراد فيما لو كان غير نفس تحريك العضلات ليست بعينها هي الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات لأجل

ص: 51

---

1- (1) - نهاية الدراية 2: 72-80.

2- (2) - الحكمة المتعالية 1: 436-437، الطلب و الإرادة، الإمام الخميني قدس سره: 109، أنوار الهداية 1: 63.

تحقق ذلك المراد، فالإرادة المتعلقة بشرب الماء ليست هي نفس الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات نحو الإناء الواقع فيه الماء؛ لما قد حقق في محله من عدم إمكان تعلق إرادة واحدة بمرادين، وكذا لا يجوز تعلق إرادتين بمراد واحد؛ ضرورة أن تشخص الإرادة إنما هو بالمراد، كما قرّر في محله (1).

فإذا ثبت تعدد الإرادة، فنقول: إنّ الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات هي التي تكون علّة تامّة لحركتها، لا لكون الإرادة علّة لحصول كلّ مراد، بل لأنه حيث تكون القوى مقهورة للنفس محكومةً بالنسبة إليها، فلا محالة لا تعصّي عن إطاعتها، كما أنه ربّما يعرض بعض تلك القوى ما يمنعه عن الانقياد لها، فرّبما تريد تحريكها ومعه لا تتحرّك لثبوت المزاحم.

وبالجملة فالإرادة لا تكون علّة تامّة بالنسبة إلى كلّ مراد، بل إنّما تكون كذلك فيما لو كان المراد تحريك قوى النفس مع كونها سليمةً عن الآفة وقابلةً للانقياد عنها؛ لما عرفت من عدم التعصّي عنها، وحينئذٍ فلو فرض أنّ النفس أراد تحريكها في الاستقبال فهل الانقياد لها يقتضى التحرك في الحال أو في الاستقبال؟

والحاصل: أنّ منشأ الحكم بامتناع تعلق الإرادة بأمر استقبالي هو كون الإرادة علّة تامّة، وبعد ما عرفت من عدم كونها كذلك في جميع الموارد وفي موارد ثبوتها لا- ينافي كون المراد أمراً استقبالياً كما عرفت، لم يبق وجه لامتناع انفكاك الإرادة عن المراد بعد وضوح إمكان تعلق الإرادة بما هو كذلك.

منها: أنّ ما ذكره في مقام الجواب عن المتن من أنه إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة تكون المقدمات تابعةً لذيها بالنسبة إلى الشوق لا الإرادة، فيرد

ص: 52

عليه - مضافاً إلى ما ذكرنا في محلّه من أنّ الشوق ليس من مقدّمات الإرادة(1)؛ لأنّ الإنسان كثيراً ما يريد بعض الأشياء مع عدم الاشتياق إليه أصلاً، بل ربّما ينزجر عنه كمال الانزجار، كشرّب الدواء مثلاً - أنّه لو سلّمنا ذلك، فلا نسلّم بالنسبة إلى المقدّمات؛ فإنّها لا تكون مشتاقاً إليها للمريد من حيث المقدّمية أصلاً، فكيف تتبع ذبيها في الشوق؟!

هذا، مضافاً إلى أنّه لو لم يكن الشوق في ذى المقدّمة بالغاً إلى حدّ إرادتها - كما اعترف به - فكيف يمكن بلوغه في المقدّمة إلى حدّ الإرادة مع كونها مرادّة بوصف المقدّمية؟! كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى ما ذكره في الإرادة التكوينية.

وأما ما ذكره في الإرادة التشريعية التي هي محلّ النزاع في المقام.

فيرد عليه - مضافاً إلى أنّ البعث ليس لإيجاد الداعي للمكلف إلى الفعل، بل لإيجاد موضوع الإطاعة والعصيان - أنّ امتناع انفكاك الانبعاث عن البعث الفعلى وإن كان غير قابل للمنع أصلاً إلاّ أنّه لو فرض أنّ العبد مبعوث إلى أمر استقبالي - كما في المقام - فامتناع تخلف الانبعاث إنّما هو في وقت حضوره.

وبالجملة، فالبعث إلى الأمر الفعلى يمتنع انفكاك الانبعاث الفعلى إليه، و أمّا البعث إلى الأمر الاستقبالي فالانبعاث بالنسبة إليه يلحظ في زمان حضور وقت ذلك الأمر، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ذكر بعض الأعظم - على ما في التقريرات المنسوبة إليها - في مقام امتناع الواجب المعلق ما ملخصه: أنّ امتناعه ليس لأجل استحالة تعلق التكليف بأمر مستقبل، كيف والواجبات الشرعية كلّها من هذا القبيل، ولا لعدم

ص: 53

---

1- (1) - الطلب و الإرادة، الإمام الخميني قدس سره: 39، أنوار الهداية 1: 63.

إمكان تعلق الإرادة بأمر مستقبلي، فإنَّ إمكانه بمكان من الوضوح بحيث لا مجال لإنكاره، بل يستحيل أن لا تتعلّق الإرادة من الملتفت به إذا كان متعلّقاً لغرضه، كما هو واضح، بل امتناعه إنّما هو لكون الأحكام الشرعية إنّما هو على نهج القضايا الحقيقية، و معنى كون القضية حقيقيةً هو أخذ العنوان الملحوظ مرآة لمصاديقه المفروضة الوجود موضوعاً للحكم، فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود الموضوع بما له من القيود من غير فرق بين أن يكون الحكم من الموقّعات أو غيرها، غايته أنّ في الموقّعات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة في موضوعات سائر الأحكام من العقل و البلوغ و القدرة و غير ذلك.

و حينئذٍ ينبغي أن يسأل ممّن قال بالواجب المعلق أنّه أى خصوصية بالنسبة إلى الوقت حيث قلت بتقدّم الوجوب عليه دون سائر القيود؟

وليت شعري ما الفرق بين الاستطاعة في الحج و الوقت في الصوم حيث كان وجوب الحج مشروطاً بها و لم يكن وجوب الصوم مشروطاً بالوقت، فإن كان الملاك في الأوّل هو كونها مأخوذاً قيدياً للموضوع و مفروض الوجود، فالوقت أيضاً كذلك، بل الأمر فيه أوضح؛ لأنّه لا يمكن إلاّ أخذه مفروض الوجود؛ لأنّه أمر غير اختياري، و كلّ ما هو كذلك لا بدّ أن يؤخذ مفروض الوجود، و يقع فوق دائرة الطلب، و يكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً لا مطلقاً، و إلاّ يلزم تكليف العاجز.

و الحاصل: أنّ القول بتقدّم التكليف عليه - كما هو الشأن في سائر القيود التي يتقدّم التكليف عليها، كالطهارة و الساتر و غير ذلك - يستلزم محالاً في محال؛ لأنّه يلزم أولاً لزوم تحصيله، كما في تلك القيود، و المفروض عدم إمكان تحصيله، و ثانياً تحصيل الحاصل؛ لاستلزامه تحصيل ما هو مفروض الوجود.

و بالجملة دعوى إمكان الواجب المعلق في القضايا الشرعية التي تكون



على نهج القضايا الحقيقية في غاية السقوط. هذه خلاصة ما ذكره المحقق النائيني على ما في التقريرات (1).

و يتوجه عليه ما عرفت سابقاً: من أن القيود على قسمين:

فإنه قد تتعلق إرادة المريد بالصلاة في المسجد مثلاً بمعنى كون مراده هو هذا الأمر المقيد لأجل دخالة القيد في حصول غرضه، فلا محالة يصير بصدد تحصيل مطلوبه حتى لو لم يكن المسجد موجوداً يريد بناءه حتى يصلّي فيه أو يأمر ببنائه لذلك.

وقد تتعلق إرادته بالصلاة على تقدير تحقق المسجد بمعنى أنه لا يكون طالباً لأصل الصلاة و مريداً لها لكن على تقدير وجود المسجد يرى نفسه مجبوراً بالإتيان بها لبعض الجهات، فربما يتوصل بأسباب مختلفة و وسائل متعددة لأجل عدم تحقق المسجد لعدم كونه مشتاقاً إلى الصلاة مريداً لها أصلاً و لكن على تقدير تحققه يجبر نفسه على الإتيان بها فيه، و لهذا نظائر كثيرة، فإنه قد تتعلق إرادة الإنسان بضيافة صديقه مطلقاً، فإنه لا محالة يصير بصدد تحصيل مقدماته حتى لو لم يكن في بلده يدعو إليه، و قد تتعلق إرادته بضيافته على تقدير مسافرتة إلى بلد المضيف و نزوله في منزله و غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

ففي الصورة الأولى من المثالين لا يكون القيد مفروض الوجود حتى يكون التكليف متأخراً عنه و ثابتاً على تقدير وجوده، بل هو من القيود الواقعة تحت دائرة الطلب لا فوقها لو كان أمراً مقدوراً للمكلف، كما أنه لو لم يكن مقدوراً يكون التكليف ثابتاً قبله و إن لم يكن متوجّهاً إليه أصلاً، و هذا هو الفرق بين الاستطاعة في الحجّ و الوقت في الصوم.

ص: 55

و ما ذكره من لزوم تحصيل الحاصل، ففيه: أنه لم يؤخذ مفروض الوجود حتى يلزم ذلك، كما عرفت.

وبالجملة فإمكان الواجب المعلق في الشرعيات وإن كانت الأحكام على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح؛ لما عرفت من عدم الاستحالة بشيء من الوجوه التي ذكروها.

هذا كله فيما لو علم رجوع القيد الواقع في الكلام إلى الهيئة أو المادة.

### حول ما تردد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة

ولو شك في رجوع القيد و دار الأمر بين رجوعه إلى الهيئة أو المادة ولم يكن في اللفظ ما يقتضى الرجوع إلى أحدهما معيّنًا، فقد قيل بترجيح تقييد المادة وإبقاء إطلاق الهيئة على حاله؛ لأنّ الإطلاق في جانب الهيئة يكون شمولياً، بخلاف جانب المادة؛ فإنّ إطلاقها يكون بديلاً، فإنّ قولك: أكرم زيداً إن جاءك، لو كان القيد فيه راجعاً إلى المادة يكون وجوب الإكرام ثابتاً على جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرها له، كما أنّه لو رجع إلى الهيئة يكون صرف وجود الإكرام واجباً، وهذا معنى الشمول و البدلية.

والظاهر أنّه لو دار الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولى و الإطلاق البدلى، يكون الترجيح مع الثانى؛ لأنّ الإطلاق البدلى لا يشمل الفردين في حالة واحدة كما لا يخفى (1).

**أقول: ينبغي أن نتكلم في مقامين:**

ص:56

الأول: فيما ذكره في باب المطلق و المقيّد من معنى الإطلاق الشمولى و البدلى.

الثانى: فى جريان ذلك فى المقام على تقدير صحّته و عدم جريانه.

أمّا الكلام فى المقام الأوّل: فملخصه أنّ معنى الإطلاق - كما حقّق فى محلّه - عدم كون الكلام مقيّداً بقيد، كما أنّ معنى المقيّد خلافه (1)، و حينئذٍ إذا تكلم بكلام مع عدم التقييد بقيد، فيحمل على أنّ مراده هو المطلق؛ لأنّ التكلّم من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المتكلّم كسائر أفعاله الاختيارية، فمع عدم التقييد يحتمل على الإطلاق؛ لأنّه لو كان مراده المقيّد، يلزم عليه التقييد بعد كونه فاعلاً مختاراً غير مكره، و معنى الإطلاق كما عرفت هو عدم التقييد، فإذا قال: أعتق رقبة، و لم يقيدها بالمؤمننة، فيحمل على أنّ مراده هو طبيعة الرقبة بمعنى أنّ ما له دخلٌ فى تحقّق غرضه هى هذه الطبيعة المطلقة المرسلة غير المتقيّدة بقيد أصلاً، و حينئذٍ فما ذكره من الإطلاق الشمولى (2) لم يعلم له وجه؛ لأنّه ليس فى الإطلاق بما ذكرناه من المعنى شمول أصلاً، فإنّ بين الشمول و بين كون الموضوع هى الطبيعة مع عدم القيد بون بعيد فإنّه فرق بين قوله: أعتق كلّ رقبة، و قوله: أعتق رقبة، فإنّ المطلوب فى الأوّل هو ما يشمل جميع الأفراد، بخلاف الثانى؛ فإنّ المطلوب فيه ليس إلاّ نفس الطبيعة المرسلة المحمولة على الإطلاق من حيث صدورها من الفاعل المختار غير متقيّدة بقيد لا من حيث دلالة اللفظ عليه.

ص: 57

1- (1) - مناهج الوصول 2: 313.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 1: 562.

وبالجملة، فليس فى الطبعه المحموله على الإطلاق شمول أصلاً؛ فإنّ لفظ الإنسان لا يحكى إلاّ عن نفس طبيعته، واتّحادها مع الأفراد فى الخارج لا يوجب كون اللفظ موضوعاً بإزائها، فإنّ مسألة الوضع غير مسألة الاتحاد فى التحقّق، فحمل لفظ الإنسان على إطلاقه لا يوجب إلاّ أن يكون المراد هى نفس طبيعته، لا الشمول لأفاده بعد عدم كون اللفظ موضوعاً بإزائها.

هذا فى الإطلاق الشمولى، و أمّا الإطلاق البدلى: فكذلك، غاية الأمر أنّ البدلية تستفاد من دالّ آخر، كالتنوين فى قوله: أكرم عالماً، فإنّ لفظ «العالم» لا يدلّ إلاّ على طبيعته، و التنوين يدلّ على وحدته، و تفصيل الكلام فى محله.

و أمّا الكلام فى المقام الثانى: فملخصه أنّه و لو سلّمنا الإطلاق الشمولى بالمعنى الذى ذكره، فلا نسلم جريانه فى المقام أصلاً؛ فإنّ مرجع الإطلاق الشمولى إلى الاستغراق، و لا يعقل تعلق البعث التأسيسى بطبيعة واحدة متكرراً، كما أنّه لا يعقل تعلق إرادات متعدّدة بمراد واحد؛ لأنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد.

وبالجملة، فمرجع الإطلاق الشمولى فى جانب البعث إلى الأبعث المتعدّدة، و لا يمكن أن يكون متعلّقها أمراً واحداً، كما هو المفروض فى المقام.

ثمّ إنّّه لو سلّم جريان الإطلاق الشمولى فيما نحن فيه، فما المرجّح لإبقائه على حاله و تقييد الإطلاق البدلى؟ بعد ما عرفت من أنّ البدلية تستفاد من دالّ آخر، كالتنوين فى المثال المتقدم فإنّ قولك: أكرم عالماً، يحمل على الإطلاق؛ لعدم كون القيد مذكوراً معه بعد كون المتكلم فاعلاً مختاراً، و هذا بعينه موجود فى الإطلاق الشمولى، غاية الأمر أنّ التنوين يدلّ على البدلية فى القسم الأوّل، فلا ترجيح لتقييد أحد الإطلاقيين على تقييد الآخر أصلاً، كما لا يخفى.

إشارة

و الكلام فيه يقع فى مقامين:

الأول: فى الإرادة المتعلقة بالأفعال أعم من إرادة الفاعل، و الأمر.

الثانى: فى البعث الصادر منه.

أمّا الكلام فى المقام الأول: فملخصه أنّ إرادة الفاعل لا تتعلق أولاً إلاّ بما هو محبوب له بالذات و معشوق له بنفسه، و الإرادات المتعلقة بمقدمات حصول ذلك المحبوب الأولى إنّما هى فى طول تلك الإرادة المتعلقة به، و متأخرة عنها و مترشّحة منها، لا بمعنى كونها علّة موجدة لها، فإنّ ذلك لا يعقل كما مرّ مراراً، بل بمعنى أنّ تعلق الاشتياق بمراتها إنّما هو لتحصيل الغرض الأقصى و المطلوب الأولى.

و بالجملة، فأكثر الإرادات المتعلقة بالأفعال الصادرة من البشر بل كلّها إنّما هو لتحصيل ما يكون مراداً بالذات و مشتاقاً إليه بنفسه، و هى اللذة و الاستراحة، كما لا يخفى، و كذا يقال فى إرادة الأمر بلا فرق بينهما أصلاً.

و أمّا الكلام فى المقام الثانى: الذى هو المقصود بالأصالة فى هذا المقام، إذ التقسيم إنّما هو للواجب باعتبار الوجوب، و قد عرفت أنّه لا يكون عبارة عن مجرد الإرادة المظهرة، بل إنّما هو عبارة عن البعث الصادر من الأمر، فملخصه:

أنّ البعث إلى شىء إن كان للتوصّل إلى حصول ما يكون متعلقاً للبعث الآخـر، و بعبارة اخرى: كان فوق هذا البعث بعث آخر يكون الغرض منه التوصل إلى حصول المبعوث إليه بالبعث الأولى، فهو واجب غيرى، و إن لم يكن الغرض

الباعث الداعى على البعث الوصول إلى مبعوث إليه ببعث آخر، فالواجب واجب نفسى.

## مقتضى الأصل اللفظى فى المقام

### إشارة

ثم إنّه لو دار الأمر بينهما و تردّد بين أن يكون هو الواجب النفسى أو الغيرى و لم يكن فى البين ما يدلّ على أحدهما، فقد يقال بأنّ مقتضى الإطلاق هو الحمل على الواجب النفسى؛ لأنّ غيره يحتاج إلى خصوصية زائدة، و هى كون المقصود منه التوصل إلى شىء آخر، و أمّا النفسية فلا يزيد على أصل الوجوب، فالإطلاق يقتضى تعيينه (1).

. و فيه ما لا يخفى من الضعف؛ فإنّه لا إشكال فى أنّ الواجب النفسى و الغيرى قسمان لطبيعة الواجب، و لا يعقل أن يكون أحد الأقسام عين المقسم، بل لا بدّ أن يكون لها خصوصية زائدة على أصل المقسم وجودية كانت أو عدمية.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّه حيث كانت الحجّة من قبل المولى تامّة غير محتاجة إلى شىء آخر، فهى قاطعة للعذر بالنسبة إلى العبد، و يصحّ للمولى الاحتجاج بها عليه، فلا محالة تحتاج إلى الجواب، كما مرّ نظيره فى مبحث دلالة صيغة الأمر على الوجوب، فلو قال: اتنى بالماء، و شك فى أنّ المقصود هو مجرد تمكّنه من الماء أو استعماله فى الوضوء فتوضّأ، فمجرد احتمال أن يكون المقصود استعماله فى الوضوء، فلم يبق له موضوع لفرض التوضّى بماء آخر لا يصحّ الاحتجاج به على المولى بعد تمامية الحجّة من قبله، بل اللازم تحصيل الماء للمولى. نعم لا يثبت بما ذكرنا كون الواجب واجباً نفسياً حتّى يترتب

ص:60

عليه ما يترتب على هذا العنوان، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى أنّ التقسيم إلى النفسى و الغيرى ليس تقسيماً للواجب بمعنى كون الوجوب أمراً جامعاً بينهما، كيف وقد عرفت أنّ الحروف بتمامها يكون الوضع فيها عامّاً و الموضوع له خاصّاً، فكيف يمكن أن يكون مدلول الهيئة أمراً جامعاً بين القسمين؟! بل التقسيم لأجل اختلاف الداعى، بمعنى أنّ الداعى إلى البعث إلى شىء قد يكون للتوصّل إلى شىء آخر وقد لا يكون، وإلاّ فالبعث أمر واحد لا يختلف فى القسمين أصلاً، كما هو الشأن فى الوجوب و الاستحباب، فإنّهما ليسا من أقسام الطلب و البعث بمعنى أن يكون البعث على نحوين، بل البعث الصادر عن إرادة حتمية يقال له: الوجوب، كما أنّ البعث الصادر عن إرادة غير حتمية يقال له: الاستحباب، فتأمل جيّداً.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم من المعاصرين ذكر فيما لو شكّ فى واجب أنّه نفسى أو غيرى ما ملخصه بالنسبة إلى الأصل اللفظى أنّه لمّا كان الواجب الغيرى وجوبه مترشّحاً عن وجوب الغير، كان وجوبه مشروطاً بوجوب الغير، كما أنّ نفس غير الواجب يكون وجوده مشروطاً بنفس الواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدمّات الوجوبية للواجب الغيرى، و وجود الواجب الغيرى من المقدمّات الوجودية لنفس ذلك الغير.

مثلاً: يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، و تكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الوضوء، و حينئذٍ يكون مرجع الشكّ فى النفسية و الغيرية إلى شكّين: أحدهما: الشكّ فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، و ثانيهما: الشكّ فى تقييد مادّة الغير به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ هناك إطلاقاً فى كلا طرفى الغير و الواجب الغيرى، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيدها، و دليل إيجاب

الوضوء كذلك لم يقيد وجوبه بوجوب الصلاة، فلا إشكال في صحّة التمسك بكلّ من الإطّاقين، و تكون النتيجة هو الوجوب النفسى و لو كان لأحدهما فقط إطلاق يكفى فى إثبات الوجوب النفسى أيضاً؛ لأنّ مثبتات الأصول اللفظية حجة (1). انتهى ملخص ما فى التقريرات المنسوبة إليه.

### و لكن هذا الكلام مخدوش من وجوه:

الوجه الأوّل: أنك عرفت فيما تقدّم أنّه لا يعقل كون وجوب المقدّمة مترشّحاً من وجوب ذبيها بمعنى أن يكون الثانى علّةً موحدة للأوّل، كما هو معنى الترشّح، كما أنّه لا يعقل ترشّح الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة من الإرادة المتعلّقة بذبيها، وهذا واضح جدّاً.

الوجه الثانى: أنّ ما ذكره من أنّه حيث كان وجوب المقدّمة مترشّحاً من وجوب ذبيها، فلا محالة يكون مشروطاً به، محلّ نظر بل منع؛ لأنّه لو سلّم الترشّح والنشوء، فلا نسلم كونه مشروطاً به، بل لا يعقل؛ لأنّ معنى الترشّح - كما عرفت - هو كون المترشّح معلولاً للمترشّح منه، و حينئذٍ فاشتراط المعلول بوجود العلّة إن كان فى حال انتفاء المعلول، فبطلانه أظهر من أن يخفى؛ لأنّ الاشتراط وصف وجودى لا يعقل عروضه للمعدوم أصلاً، وإن كان فى حال وجوده، فانتزاع المعلولية منه إنّما هو فى الرتبة المتأخّرة عن الاشتراط، و من المعلوم خلافه.

الوجه الثالث: أنّ ما ذكره من أنّه يكون وجود الغير مشروطاً بوجود الواجب الغيرى بمعنى أنّ المقصود من الغير هو تحقّقه مقيّداً بذلك الواجب الغيرى، فلا يتمّ على إطلاقه و إن كان فى المثل صحيحاً؛ لأنّه لو فرض أنّ المولى أمر بنصب السلّم و شكّ فى أنّ وجوبه هل يكون نفسياً أو غيرياً، فإنّه و لو سلّم

ص:62



أنّه بناءً على الغيرية يكون وجوبه مترشّحاً من وجوب الكون على السطح مشروطاً به، ولكن لا نسلم أنّ المقصود من الأمر بالكون على السطح هو الكون عليه مقيداً بنصب السلم، كما كانت الصلاة مشروطةً بالطهارة.

الوجه الرابع: أنّ ما ذكره من كون مثبتات الأصول اللفظية حجّةً دون الأصول العمليّة، ليس مبرهنأً عليه، بل يكون محلّ شكّ وريبة، و سيجيء إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه فيما يتعلّق بما ذكره البعض المتقدّم فيما يقتضيه الأصول اللفظية التي لا مجال معها للأصول العملية أصلاً.

### مقتضى الأصل العملي في المقام

وأمّا بالنسبة إلى الأصول العمليّة، فذكر للمسألة صوراً ثلاثة:

الصورة الأولى: ما إذا علم بوجوب كلّ من الغير والغيرى من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلّ من الوضوء والصلاة وشكّ في وجوب الوضوء من حيث كونه غيرياً أو نفسياً، ففي هذه الصورة يرجع الشكّ إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون من باب الأقلّ والأكثر الارتباطى، وأصالة البراءة نافية للشرطية، فمن هذه الجهة تكون النتيجة النفسية، و أمّا من جهة تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصلاة فلا أثر لها؛ للعلم بوجوبه على كلّ حال نفسياً كان أو غيرياً. نعم ربّما يثمر في وحدة العقاب وتعدّده عند تركه لكلّ من الوضوء والصلاة، وليس كلامنا الآن في العقاب.

الصورة الثانية: هي الصورة الأولى ولكن كان وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدّم فيما إذا علم قبل الزوال، فحينئذٍ يرجع الشكّ

فى غيرية الوضوء ونفسية إلى الشك فى اشتراطه بالزوال وعدمه؛ إذ لو كان واجباً غيرياً، يكون مشروطاً بالزوال، كالصلاة، وحينئذٍ فمقتضى الأصل العملى هو الاشتراط؛ للشك فى وجوبه قبل الزوال، كما أن أصالة البراءة تنفى تقييد الصلاة بالوضوء، و لا منافاة بين إجراء البراءة لنفى وجوبه قبل الزوال وبين إجرائها لنفى قيديته للصلاة، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: ما إذا علم بوجود ما شك فى غيريته ولكن شك فى وجوب الغير، كما إذا شك فى وجوب الصلاة وعلم بوجود الوضوء و لكن شك فى كونه غيرياً حتى لا يجب؛ لعدم وجوب الصلاة بمقتضى البراءة، أو نفسياً حتى يجب، والأقوى فى هذه الصورة وجوب الوضوء؛ لأن المقام يكون من التوسط فى التنجيز الذى عليه يبنى جريان البراءة فى الأقل والأكثر الارتباطى (1). انتهى ملخصاً.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره فى القسم الأول منافٍ لما ذهب إليه فى مبحث الأقل والأكثر الارتباطى (2).

توضيحه: أنه يظهر من الشيخ فى الرسائل فى ذلك المبحث جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر؛ لأن العلم الإجمالى بوجود الأقل والأكثر ينحل إلى علم تفصيلى بوجود الأقل وشك بدوى فى وجوب الأكثر؛ لأن الأقل واجب على كل حال، سواء كان الأكثر واجباً أم لم يكن، غاية الأمر أن وجوبه فى الأول غيرى، وفى الثانى نفسى، فىكون وجوب الأكثر مورداً لجريان البراءة (3).

ص: 64

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 222-223.

2- (2) - لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 4: 156-157.

3- (3) - فرائد الأصول 2: 462-463.

واعترض عليه المحقق الخراساني في الكفاية بما حاصله: أنّ وجوب الأقلّ على كلّ تقدير يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، سواء كان متعلّقاً بالأقلّ أو بالأكثر، فإنّه لو لم يتنجّز التكليف بالأكثر على تقدير تعلّقه به، لم يجب الإتيان بالأقلّ أيضاً؛ لأنّ وجوبه إنّما يكون بتبع وجوب الأ-كثّر، كما هو واضح، فلو لم يكن الأمر المتعلّق به منجّزاً، لم يلزم الإتيان بالأقلّ أيضاً، فوجوب الإتيان به على كلّ تقدير يتوقّف على وجوب الإتيان بالأكثر على كلّ تقدير، فيلزم من وجوب الأقلّ على كلّ تقدير عدم وجوبه على كلّ تقدير، و ما يلزم من وجوبه عدمه محال(1)

. و أورد عليه المحقق النائيني - على ما في التقريرات - بما حاصله: أنّ ذلك مبنيّ على أن يكون وجوب الأقلّ مقدّمياً على تقدير تعلّق التكليف بالأكثر، فيستقيم حينئذٍ ما أفاده من عدم الانحلال.

ألا ترى أنّه لو علم إجمالاً بوجوب نصب السلّم أو الصعود على السطح و تردّد وجوب الأوّل بين كونه نفسياً أو غيرياً متولّداً من وجوب الثاني، فالعلم التفصيلي بوجوب نصب السلّم لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بوجوب النصب أو الصعود، فإنّ العلم التفصيلي بوجوبه يتوقّف على وجوب الصعود على السطح؛ إذ مع عدم الوجوب - كما هو لازم الانحلال - لا يعلم تفصيلاً بوجوب النصب؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيرياً متولّداً من وجوب الصعود، وذلك كلّ واضح، إلّا أنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ لما عرفت من أنّ وجوب الأقلّ على تقدير تولّده من وجوب الأكثر لا يكون غيرياً، فإنّ الأجزاء إنّما تجب بعين وجوب الكلّ، و لا يمكن أن يجتمع في الأجزاء كلّ من الوجوب النفسى و الغيرى، فحينئذٍ

ص:65

لا- يكون وجوب الأقل على كل تقدير متوقفاً على وجوب الأكثر على تقدير تعلقه به، فلا يكون العلم بوجوبه على كل تقدير متوقفاً على شيء آخر، فهو واجب بالوجوب النفسى على كل تقدير، كما هو واضح(1). انتهى ملخص ما أفاده من الإيراد الأول على الكفاية.

وأنت خبير بأن لازم ما ذكره هناك من تسليم عدم الانحلال فيما لو كان وجوب الأقل غيرياً، لا كالأجزاء: عدم جريان البراءة فى الصورة الأولى من المقام بالنسبة إلى تقييد الصلاة بالوضوء؛ لأنه يعلم إجمالاً بوجوبها إما مطلقاً أو مشروطاً بالوضوء، و المفروض عدم انحلال العلم الإجمالى هنا؛ لأنه لا شك فى أن وجوب الوضوء على تقدير كونه قيماً للصلاة يكون غيرياً، و ليس كالأجزاء، فمقتضى ما ذكره فى مبحث الأقل و الأكثر عدم جريان البراءة بالنسبة إلى تقييد الصلاة به كما اختاره هنا.

ثم إنه لو قلنا بجريان البراءة بالإضافة إلى هذا التقييد، فلا يكون الإتيان بالوضوء لازماً عند العقل؛ لأن وجوبه متردد بين الوجوب الذى يستحق العقوبة على تركه و بين الوجوب الغيرى الذى لا يكون كذلك، و المفروض عدم حجة للمولى بالنسبة إلى العقاب، فلا يحكم العقل بلزوم إتيانه أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كله بالنسبة إلى الصورة الأولى.

و أما الصورة الثانية: فالأمر كما ذكره قدس سره.

و أما الصورة الثالثة: فيرد عليها أنه كيف يمكن اجتماع العلم بوجوب الوضوء على كل تقدير مع الشك فى وجوب الصلاة؟! لما ذكره المحقق

ص:66

الخراساني اعتراضاً على الشيخ، وقد عرفت أنه قدس سره قد سلّم الاعتراض في أمثال المقام ممّا يكون الوجوب غيريّاً، لا كالأجزاء، فالواجب في هذه الصورة الإتيان بالصلاة والوضوء معاً.

## تنبيهات

### التنبيه الأول: في كَيْفِيَّةِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ الْآخَرِيِّ

بقى في المقام شيء، وهو: أنه هل يترتب العقاب والثواب على فعل الواجب الغيرى وتركه بعد الفراغ عن استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب النفسى وتركه؟ وإلا فالأمر فيه أيضاً مورد إشكال، وينبغى بيان الحال فيه على نحو الاختصار.

فنقول: لو كان الثواب عبارة عن الصور البهية التي تتمثل الأعمال الحسنة بتلك الصور، وتصير النفس بها مستعدةً للكمالات، والعقاب عبارة عن الصور الموحشة التي تتمثل الأعمال القبيحة بتلك الصور الملازمة للنفس المبتلى بها ويكون لها مدخلية في انحطاط النفس ونقصانها، كما يقول به الأعظم من الفلاسفة (1)، فلا-إشكال في أنّهما من لوازم العمل بحيث يمتنع الانفكاك عنه؛ لأنّهما من الآثار الوضعية للأعمال الحسنة والقبيحة، ولا يعقل الانفكاك بينهما وبين تلك الصور، وحينئذٍ فلا يصحّ التعبير بالاستحقاق بعد ما عرفت من استحالة الانفكاك، كما لا يخفى لو كان الثواب عبارة عمّا تدلّ عليه ظواهر

ص: 67

---

1- (1) - مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق 2: 229-235، الحكمة المتعالية 9: 4-5 و 293-296.

الآيات و الأخبار، و لكن قلنا بكونه جعلياً بمعنى أنه قد جعل للعمل الفلاني مقدار مخصوص من الأجر و الثواب، و للعمل الآخر مقدار كذلك من العقوبة، فلا إشكال في صحّة التعبير بالاستحقاق، و لكنّه لا يخفى أنّ ذلك إنّما هو بالمقدار الذي دلّ الدليل عليه و قامت الحجّة من قبل المولى على ذلك المقدار، كما لا يخفى.

و أمّا لو لم نقل بجعلية الثواب و العقاب، فلا وجه للقول بالاستحقاق أصلاً، فإنّه كيف يمكن أن يستحقّ العبد - الذي يكون مملوكاً لمولاه بجميع جهاته خصوصاً إذا أعطاه من النعم الظاهرية و الباطنية ما لا يحصى - على مولاه شيئاً في مقابل عمله القليل الذي لا يقابل بعض تلك النعم فضلاً عن جميعها، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كلّه في الواجبات النفسية.

### في استحقاق الثواب على الواجب الغيرى

و أمّا الواجبات الغيرية: فإن قلنا بأنّ الثواب عبارة عمّا يظهر من بعض الفلاسفة، فثبوته في الواجبات الغيرية و عدمه لا يكون له كثير ارتباط بالأصول؛ لأنّه من العلم بالأشياء و حقائقها و لوازمها، كما لا يخفى، كما أنّه لو قلنا بالوجه الثاني، فاللازم مراجعة الأدلّة حتّى يظهر أنّه هل يكون الثواب على فعلها مجعولاً؟ كما ورد في بعض المقدّمات، مثل: ما ورد في الذهاب إلى زيارة قبر الحسين عليه الصلاة و السلام من أنّه لكلّ قدم كذا و كذا من الثواب(1).

ص:68

---

1- (1) - ثواب الأعمال: 31/116، وسائل الشيعة 14:439، كتاب الحج، أبواب المزار و ما يناسبه، الباب 41، الحديث 1.

وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى الْوَجْهِ الْأَخِيرِ: فَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَوْ قَلْنَا بِثبُوتِهِ فِي الْوَاجِبَاتِ النَّفْسِيَّةِ وَ لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ تَرْتِّبَهُ عَلَى الْوَاجِبَاتِ الْغَيْرِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ إِنَّمَا يَتَرْتَّبَانِ عَلَى الْإِطَاعَةِ وَالْمَعْصِيَةِ، وَالْإِمْتِثَالِ وَالْمُخَالَفَةِ، وَالْأَمْرَ الْغَيْرِيَّ بَعِيدَ مِنْهُمَا بِمَرَاحِلٍ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِلتَّحْرِيكِ وَالِدَاعُوِيَّةِ أَصْلًا، فَإِنَّ الْمَكْلَفَ إِذَا مَا أَنْ يَرِيدَ امْتِثَالَ الْأَمْرِ الْمُتَعَلِّقِ بِذِي الْمَقْدَمَةِ بِمَعْنَى أَنَّهُ صَارَ دَاعِيًا لَهُ وَ مُحَرِّكًا إِلَى الْإِتْيَانِ بِهَا، وَ إِذَا مَا أَنْ لَا يَرِيدَ الْإِمْتِثَالَ أَصْلًا.

فَعَلَى الْأَوَّلِ يَأْتِي بِالْمَقْدَمَةِ بَعْدَ مَا رَأَى تَوَقُّفَ الْإِتْيَانِ بِذِي الْمَقْدَمَةِ عَلَيْهَا، وَ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرَ الْغَيْرِيَّ مُتَعَلِّقًا بِهَا أَصْلًا، فَالْإِتْيَانُ بِالْمَقْدَمَةِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لَيْسَ لِإِطَاعَةِ الْأَمْرِ الْغَيْرِيَّ وَ تَحْرِيكِهِ الْمَكْلَفَ إِلَى مُتَعَلِّقِهِ، بَلِ الْإِتْيَانُ بِهِ لِتَوَقُّفِ الْمَطْلُوبِ النَّفْسِيِّ عَلَيْهِ.

وَ عَلَى الثَّانِي لَا يَكُونُ الْأَمْرَ النَّفْسِيُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ دَاعِيًا فَضْلًا عَنِ الْأَمْرِ الْغَيْرِيَّ.

وَ بِالْجُمْلَةِ فَوْجُودُ الْأَمْرِ الْغَيْرِيَّ وَ عَدَمُهُ مُتَسَاوِيَانِ فِي الصُّورَتَيْنِ، فَلَا يَكُونُ لَهُ إِطَاعَةٌ حَتَّى يَتَرْتَّبَ عَلَى فَعْلِهِ الثَّوَابُ وَ عَلَى تَرْكِهِ الْعِقَابُ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَ تَوْهَمٌ: وَجُودُ الْفَرْقِ بِنَظَرِ الْعَقْلِ بَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِي يَأْتِي بِمَقْدَمَاتِ الْعَمَلِ ثُمَّ يَعْرِضُهُ بَعْضَ الْمَوَانِعِ عَنِ الْإِتْيَانِ بِذِي الْمَقْدَمَةِ - كَالْمَوْتِ أَوْ النِّسْيَانِ أَوْ غَيْرِهِمَا مِنَ الْمَوَانِعِ - وَ بَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِي لَا يَأْتِي بِمَقْدَمَةِ أَصْلًا ثُمَّ يَعْرِضُ لَهُ بَعْضَ تِلْكَ الْمَوَانِعِ وَ يَمْنَعُهُ عَنِ الْإِتْيَانِ بِالْمَقْدَمَةِ وَ ذِيهَا مَعًا (1).

يُدْفَعُ أَنَّ ثَبُوتَ الْفَرْقِ وَ إِنْ كَانَ بَدِيهِيًّا إِلَّا أَنَّهُ لَا يُوْجِبُ الْفَرْقَ فِي الْمَقَامِ، فَإِنَّ كَلَامَنَا إِذَا مَا هُوَ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ عَلَى فَعْلِ الْوَاجِبِ الْغَيْرِيَّ وَ تَرْكِهِ

ص: 69

بمعنى أنه لو منعه المولى من الثواب بعد الإتيان به، عدّ ظالماً و مورداً لتقبيح العقلاء، كمن يمنع من أداء حقّ الغير إليه، وهذا لا فرق فيه بين الآتى بالواجب الغيرى و تاركه أصلاً، فإنه كيف يستحقّ العبد على مولاه شيئاً بعد ما فرض أنه لم يأت بمطلوبه النفسى أصلاً، كما هو واضح.

نعم يكون بينهما فارق لا من حيث الاستحقاق الذى يكون مورد النزاع فى المقام، بل من حيث الممدوحية و المذمومية عند العقلاء، فإنّ العبد الذى يأتى بمقدّمات الواجب يستحسنه العقلاء لكونه منقاداً للمولى مريداً للإتيان بمطلوباته و إطاعة أوامره، كما لا يخفى.

و من هنا يظهر: أنه لا فرق بين ما لو كان العمل متوقفاً على مقدّمات كثيرة و بين ما لو لم يكن إلا متوقفاً على بعض المقدّمات، كالحج بالنسبة إلى الساكنين فى البلاد البعيدة و القريبة من حيث استحقاق المثوبة على فعل المقدّمات و عدم الاستحقاق أصلاً.

نعم يمكن أن يقال بازدياد الثواب على نفس العمل فيما لو كان متوقفاً على مقدّمات كثيرة لا ثبوته بالنسبة إلى المقدّمات، كما لا يخفى.

### **التنبيه الثانى: الإشكال فى الطهارات الثلاث و دفعه**

ثم إنه ربّما يستشكل فى الطهارات الثلاث بوجهين:

الأول: أنه لا ريب فى ترتّب الثواب عليها، و فى كونها عبادةً مع أنّ الأمر الغيرى لا يكون إلا توصلياً و لا يترتّب على امتثاله الثواب(1)

. و يردّه: أنه لو كان المراد بترتّب الثواب عليها استحقاق المكلف له

ص:70



بالمعنى المتقدم المتنازع فيه، فلا نسلم ثبوته فيها بعد ما عرفت من أن الأمر الغيرى لا يصلح للداعوية ولا يكون له إطاعة حتى يترتب عليه الثواب ويستحق على تركه العقاب.

وإن كان المراد به جعل الثواب على الطهارات الثلاث، فلا إشكال فيه، ولا اختصاص له بها، بل [لها] نظائر في التوصلات أيضاً، مثل ما جعل من الثواب على الذهاب إلى زيارة قبر الحسين عليه السلام لكل قدم كذا وكذا، مع أنه لا إشكال في كونه توصلياً.

الثانى - وهو العمدة -: أنه لا- إشكال في أن الطهارات الثلاث قد اعتبرت مقدّمةً للصلاة بنحو العبادية، وليس حالها كحال سائر المقدمات، كالستر والاستقبال وغيرهما في أن مطلق وجودها في الخارج قد اعتبرت مقدّمة لها، وحينئذٍ فعباديتها مأخوذة في الرتبة السابقة على تعلق الأمر الغيرى بها؛ إذ لا يكاد يتعلّق إلا بما يكون مقدّمةً بالحمل الشائع، والمفروض أن مقدّميتها إنّما هو في حال كونها عبادةً، وحينئذٍ فنقول: إن كان المصحح لعباديتها هو تعلق الأمر الغيرى بها، فيلزم الدور؛ لأنّ تعلقه بها متوقّف على كونها مقدّمة الراجعة إلى كونها عبادةً، فلو كانت عباديتها متوقّفة على تعلق الأمر الغيرى بها يلزم توقّف الشيء على نفسه، كما هو واضح، وإن كان المصحح لعباديتها هو تعلق الأمر النفسى بذواتها، فهو فاسد؛ لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لا يتم في خصوص التيمّم؛ لعدم تعلق الأمر الاستحبابى النفسى به قطعاً.

الثانى: أنه كيف يمكن اجتماع الأمر الغيرى مع الأمر الاستحبابى النفسى على شىء واحد؟! فمع ثبوت الأول - كما هو المفروض - لا يبقى مجال للثانى، كما لا يخفى.

الثالث: أنه من الواضح أنه يصحّ إتيان الطهارات الثلاث بقصد أمرها الغيرى من دون التفات إلى رجحانها النفسى، بل يكون مغفولاً عنه بالنسبة إلى أغلب الناس، فكيف يكون هو المحقق لعباديتها؟! كما لا يخفى.

و أجاب عن الإشكال بعض الأعظم - كما فى تقريراته - بما ملخصه أنه كما تكون الطهارات الثلاث بوصف عباديتها مقدّمة للصلاة فكذلك تكون ذواتها مقدّمة لها أيضاً بمعنى أنّ لها الدخلى فى إيجاد الصلاة.

وبعبارة اخرى: الأمر الغيرى المتعلّق بها متقرّباً بها إلى الله تعالى ينبسط على أجزاء متعلّقه كانبساط الأمر النفسى على أجزاء الواجب، فينحلّ إلى أوامر غيرية ضمنية، و حينئذٍ فتكون ذوات الأفعال فى الطهارات الثلاث مأموراً بها بالأمر الضمنى من ذلك الأمر الغيرى، و إذا أتى بها بداعى ذلك الأمر الضمنى يتحقّق ما هو المقدّمة، أعنى الأفعال الخارجية المتقرّب بها، و بذلك يسقط الأمر الضمنى المتوجّه إلى القيد بعد فرض كونه توصليّاً؛ لحصول متعلّقه قهراً بامثال الأمر الضمنى المتعلّق بذات الفعل (1). انتهى ملخصاً.

أقول: يرد عليه: أنه كيف يكون الأمر الغيرى مصحّحاً للعبادية؟! بعد ما عرفت من أنه لا يكون صالحاً للداعوية أصلاً، فإنّه لا يكون الغرض منه إلاّ مجرد التوصل إلى حصول ذى المقدّمة، فمتعلّقه لا يكون إلاّ واجباً توصليّاً، و على تقدير كونه داعياً فهو إنّما يدعو إلى متعلّقه؛ لحصول المأمور به بالأمر النفسى، و لا يكفى ذلك فى العباديّة، فأشكال لزوم الدور و إن كان يرتفع بما ذكر إلاّ أنّ ما هى العمدة فى المقام من الإراد - و هو أنّه كيف يكون الأمر الغيرى مصحّحاً للعبادية متعلّقه؟! - يبقى على حاله.

ص: 72

و منه يظهر بطلان ما ذكره المحقق النائيني - على ما في التقريرات في مقام تصحيح عبادية الطهارات الثلاث - من أن المصحح لها ليس هو الأمر الغيرى المتعلق بها، ولا الأمر النفسى المتعلق بذواتها، بل الأمر النفسى المتعلق بذى المقدمة حيث إنه ينسب على الأجزاء و الشرائط، فالمصحح لعبادية الوضوء، المشروطة به الصلاة هو المحقق لعبادية الفاتحة التى هى جزء لها(1)

. وجه البطلان: ما ظهر ممّا تقدّم، و هو أنّ الأمر الضمنى المتعلق بالجزء أو الشرط لا يكفى فى عباديتهما أصلاً لو سلّمنا ذلك بعد ما كان المقصود منه حصول المجموع أو المشروط، كما لا يخفى.

### التنبه الثالث: فى منشأ عبادية الطهارات

و الحقّ فى المقام أن يقال: إنّ عبادية الطهارات الثلاث ليست لأجل الأمر الغيرى المتعلق بها، بل إنّما هو من جهة قابليتها و صلوحها للعبادة، كما هو المسلّم من الشرع مع الإتيان بها لله و بداعى التقرب إليه.

توضيحه: أنّه لا يشترط فى عبادية الأشياء تعلق الأمر النفسى بها، و لا الأمر الغيرى، بل يكفى فى صيرورة شىء عبادةً كونه صالحاً لها مع الإتيان بها بداعى التقرب، و من هنا يقال بعدم الفرق بين التيمّم الذى لا يكون مورداً لفتوى الأصحاب باستحبابه النفسى و بين الوضوء و الغسل المستحبين، كما أفتوا به، فإنّ مجرد كونه منطبقاً عليه بعض العناوين الحسنة فى حال الإتيان به مقدّمة للصلاة يكفى فى صلاحيتها للعبادة فى ذلك الحال، و لا يشترط تعلق الأمر به أصلاً، و أمّا فى غير ذلك الحال فعدم عباديته إنّما لأجل عدم انطباق تلك العناوين

ص: 73

الحسنة عليه في غير ذلك الحال أو لمزاحمتها من بعض العناوين الغير الحسنة المخرجة له عن العبادية، كما لا يخفى.

و الدليل عليه ما هو المرتكز في أذهان المتشرعة عند الإتيان بالطهارات الثلاث، فإنهم لا يلتفتون إلى استحبابها النفسى أصلاً.

و ما ذكره في الإشكال: من كفاية الإتيان بها بداعي الأمر الغيرى المتعلق بها إن اريد الإتيان بها كالستر و الاستقبال للصلاة بمعنى أنه كما يكفى تحصيل الستر لأجل الصلاة كذلك يكفى مجرد الإتيان بالوضوء لأجل الصلاة.

ففيه: أنه لا- يكون بينهما فرق حينئذٍ، فيكون الوضوء باطلاً مضافاً إلى ما نراه من المتشرعة من اختلاف نحوى الإتيان بالوضوء و بالستر عندهم، فإن في حال الإتيان بالأول لهم حالة اخرى لا توجد عند الإتيان بالثانى.

فظهر أن عبادية الطهارات الثلاث إنما هو لكونها صالحة للعبادة مع الإتيان بها بداعي القرية من دون توقّف على الأمر النفسى و لا الغيرى أصلاً، و لذا نقول كما قالوا: بعبادية التيمم في حال الإتيان به مقدّمة للصلاة، مع أنه لا يكون متعلّقاً لأمر نفسى، كما ذهبوا إليه، و لا لأمر غيرى، كما سنحقّقه من عدم وجوب المقدّمة، فانتظر.

ثم إن بما ذكرناه في تحقيق عبادية الطهارات الثلاث يرتفع جميع المحذورات المتقدّمة و الإيرادات السابقة، فإنه لا يبقى حينئذٍ مجال للإشكال في ترتّب الثواب عليها، فإن ترتّبها عليها ليس لأجل تعلق الأمر الغيرى بها، بل لكونها مطلوبةً نفساً و عبادةً ذاتاً، و الكلام إنما هو بعد الفراغ عن ترتّب الثواب على الواجبات النفسية، فلا وجه حينئذٍ للإشكال أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

و كذا يرتفع به محذور الدور، فإن الأمر الغيرى و إن تعلق بما تكون عبادةً، إلا أن عباديتها لا تتوقّف على الأمر الغيرى أصلاً، كما ظهر بما حقّقناه لك.

و ما ذكره العراقي قدس سره في دفع محذور الدور: من كلامه المتقدم (1) و إن كان يكفي في دفع ذلك المحذور إلا أنه لا يرتفع به ما هي العمدة في المقام من الإشكال، و هو أنه كيف يمكن أن يكون الأمر الغيرى مصححاً لعبادية متعلقه؟! كما لا يخفى، كما أنه بما ذكرنا يرتفع سائر المحذورات، فإنك قد عرفت أن عبادية التيمم ليس لأجل تعلق الأمر النفسى الاستجابى به حتى يقال بأنهم لا يقولون به، و كذلك لا يبقى مجال للإشكال باستحالة اجتماع الأمر الغيرى مع الأمر النفسى على شىء واحد، فإنه قد ظهر بما ذكرنا أن المأمور به بالأمر الأول هو ما يكون متعلقاً للأمر الثانى بوصف كونه كذلك، و بعبارة اخرى: العبادة المستحبة جعلت مقدّمةً و متعلّقةً للأمر الغيرى، نظير ما إذا نذر الإتيان بصلاة الليل مثلاً، فإنّ الوفاء بالنذر و إن كان واجباً إلا أنه لا ينافى استحباب صلاة الليل و لا يخرجها عنه إلى الوجوب، بل يجب عليه الإتيان بها بما أنّها مستحبة، كما لا يخفى.

و أمّا كفاية الإتيان بالطهارات بداعى الأمر الغيرى المتعلق بها فقد عرفت ما فيه من أنه لو كان المراد كفاية الإتيان بها للصلاة، فلا نسلم صحتها و كون الإجماع منعقداً عليها؛ لما عرفت من الفرق عند المشرّعة في مقام الإتيان بها أو بسائر المقدمات غير العبادية.

ثم إن ما يظهر من بعض: من تصحيح عبادية الطهارات الثلاث مع قطع النظر عن تعلق الأمر الغيرى بها بأن الأمر المتعلق بالصلاة، كما أنه يدعو إلى متعلقها كذلك له نحو داعوية إلى مقدّماتها، فعبادية الطهارات إنّما هو لاعتبار الإتيان بها بتلك الداعوية، لا كما ذكره النائينى قدس سره من انبساط الأمر النفسى على

ص:75

المقدمات أيضاً حتى تكون عباديتها لأجل تعلق الأمر النفسى الضمنى بذواتها(1)، بل نقول: إن متعلق الأمر النفسى هى نفس الصلاة، و لكن لا يخلو من الداعوية إلى المقدمات أيضاً.

و الفرق بين الطهارات وغيرها من المقدمات أن المعترف فى صحتها الإتيان بها بتلك الداعوية، بخلاف سائر المقدمات، فإنه لا يعتبر فى صحتها هذا المعنى.

نعم لو أتى بها أيضاً بذلك الداعى تصير عبادة، و يترتب عليه الثواب، كما هو الشأن فى جميع الواجبات التوصلية.

فجوابه أظهر من أن يخفى، فإنه كيف يمكن أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة داعياً إلى مقدماتها مع ما ثبت من أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، و المفروض عدم كون المقدمات متعلقةً للأمر المتعلق بذاتها، كما ذكره المحقق النائنى قدس سره و دخول التقييدات فى متعلق الأمر النفسى لا يستلزم كون القيود أيضاً كذلك، و حينئذ فلا وجه لكون الأمر بذى المقدمة داعياً إليها أصلاً، كما هو أظهر من أن يخفى.

فالتحقيق فى عبادة الطهارات الثلاث ما ذكرناه لك، و عليه فكلما توضحاً مثلاً بداعى الأمر الاستحبابى المتعلق به سواء كان متعلقاً للأمر الغيرى أيضاً - كما إذا توضحاً بعد دخول الوقت - أو لم يكن - كما إذا توضحاً قبل دخوله يكون وضوؤه صحيحاً يجوز الإتيان بجميع الغايات المشروطة بها، كما أنه لو توضحاً بداعى الأمر الغيرى فقط من دون التوجه إلى عباديته يكون فاسداً مطلقاً قبل الوقت و بعده.

ثم إنه قد اجيب عن إشكال الطهارات الثلاث و أنها كيف تكون عبادة مع

ص:76

كونها متعلّقةً للأمر الغيرى بوجوه شتى بعضها يرجع إلى ما ذكرناه بنحو من التصرّف و التأويل، وبعضها الآخر يظهر بطلانها ممّا ذكرنا فى هذا المقام، و عليك بالتأمل التامّ فى كلمات الأعلام ليظهر لك الصحيح عن سقيم المرام، فإنّ المقام من مزالّ الأقدام، فتأمل جيّداً.

## الأمر السابع ما هو الواجب فى باب المقدّمة؟

### إشارة

هل الواجب فى باب المقدّمة بناءً على ثبوت الملازمة هو ذات المقدّمة بلا مدخلية شىء آخر، أو المقدّمة بشرط إرادة المكلف لذيها عند إتيانها، كما ربّما ينسب إلى صاحب المعالم قدس سره(1)، أو بشرط قصد التوصّل بها إليه لا مطلقاً، سواء ترتّب عليه ذو المقدّمة فى الخارج أم لم يترتّب، كما ربّما نسب ذلك إلى الشيخ الأنصارى قدس سره(2)، أو بشرط إيصالها إلى ذى المقدّمة و ترتبه عليها فى الخارج بحيث إذا ترتّب عليها يكشف عن وقوعها على صفة الوجوب، كما ذهب إليه صاحب الفصول(3)؟ وجوه و أقوال، و لا بدّ من النظر فى كلّ واحد منها ليظهر صحّته أو سقمه.

### حول ما نسب إلى صاحب المعالم

فنعول: ربّما يورد على صاحب المعالم:

أولاً: بأنّ وجوب المقدّمة تبع لوجوب ذيها من حيث الإطلاق أو

ص: 77

1- (1) - مطارح الأنظار: 72 /السطر 1، كفاية الأصول: 142.

2- (2) - كفاية الأصول: 143، مطارح الأنظار: 72 /السطر 9.

3- (3) - الفصول الغرويّة: 81 /السطر 4.

الاشتراط، فكيف يمكن أن يكون وجوب ذى المقدمّة مطلقاً غير مشروط بإرادته و وجوب المقدمّة مشروطاً بإرادته.

و ثانياً: باستحالة أن يكون البعث المتعلق بشيء مشروطاً بإرادة ذلك الشيء؛ إذ مع تحقّق الإرادة يكون الإتيان بالفعل مسبباً عنها لا عن البعث، و مع عدم تحقّقها يكون المفروض عدم ثبوته بعد كونه مشروطاً بالإرادة.

و دعوى: أنّ البعث هنا مشروط بإرادة ذى المقدمّة لا بإرادة متعلّقه الذى عبارة عنها.

مدفوعة: باستحالة انفكاك إرادة ذى المقدمّة عن الإرادة المتعلّقة بها فمع كونه مشروطاً بها يلزم اللغوية أيضاً بعد عدم انفكاكها عنها، كما لا يخفى (1)

. هذا، و لكن لا يخفى أنّ عبارة المعالم (2) لا تفيد شرطية الإرادة أصلاً، بل مفادها هو ثبوت الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها، فلا يكون الوجوب مشروطاً بإرادته، بل إنّما هو ثابت فى حالها على نحو القضية الحينية لا المشروطة، فلا يرد عليه الإشكالان المذكوران.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإيراد الثانى فاسد و لو قلنا بذلك؛ لأنّ كون البعث مشروطاً بإرادة ما يترشّح منه الإرادة المتعلّقة بالمقدمّة بحيث تكون فى مرتبة متأخّرة عنها استحالته غير واضح؛ لأنّ البعث إنّما يقع فى المرتبة المتقدّمة على إرادة متعلّقه، و هذا غير معلوم الاستحالة.

مضافاً إلى أنّ هذا الإيراد لا يختصّ بخصوص هذا القول، بل يرد على جميع القائلين بثبوت الملازمة، كما لا يخفى.

ص: 78

---

1- (1) - مطارح الأنظار: 72 /السطر 5.

2- (2) - معالم الدين: 74 /السطر 3.



ثم إن ما نسب إلى الشيخ الأنصاري قدس سره من أن الملازمة إنما هي بين ذى المقدمة وبين المقدمة التي قصد بها التوصل إليه بحيث يكون هذا القول في عرض سائر الأقوال في باب المقدمة ليست النسبة إليه في محله، فإن منشأ النسبة إنما هو ملاحظة التقريرات المنسوبة إليه، ونحن بعد ملاحظة هذا المقام منها صدرأً و ذيلأً لم نعرف وجهأً لهذه النسبة أصلاً؛ فإن المقرر بعد حكاية عبارة المعالم و الإشكال فيها بالوجهين المتقدمين شرع في أنه هل يعتبر في امثال الأمر الغيرى قصد التوصل بها إلى ذيهأً أم لا، و اختار الأول.

ثم ذكر في تحقيقه أن الأمر الغيرى لا يستلزم امثالأً أصلاً، بل المقصود منه مجرد التوصل به إلى الغير، و قضية ذلك هو قيام الواجب مقامه و إن لم يكن المقصود منه التوصل به إلى الواجب، كما إذا أمر المولى عبده بشراء اللحم من السوق، الموقوف على تحصيل الثمن، و لكن العبد حصل الثمن لأجل شراء اللحم، بل لغرض آخر، ثم بدا له الامثال بأمر المولى، فيكفى له في مقام المقدمية الثمن المذكور من غير إشكال، إنما الإشكال في المقدمات العبادية التي يجب وقوعها على قصد القرية، فهل يصح في وقوعها على جهة الوجوب أن لا يكون الآتى بها قاصداً للإتيان بذيهأً أم يعتبر؟

ثم فرغ عليه بعض الفروع، و ذكر أنه قد نسب إلى المشهور عدم الاعتبار.

ثم استند إلى ما يقرب مرادهم، ثم استشكل عليه بأن الإنصاف فساد ذلك الوجه؛ لأن النزاع إنما هو فيما إذا اريد الامثال بالمقدمة، و ذكر أنه لا إشكال

فى لزوم قصد عنوان الواجب إذا ارىد الامتثال به و إن لم يجب الامتثال(1) ، إلى آخر ما ذكره، فإن الناظر إلى هذه العبارات يقطع بأن النزاع فى اعتبار قصد التوصل إلى ذى المقدمة و عدمه إنما هو فيما إذا ارىد الامتثال بالمقدمة، و معنى الامتثال - كما صرح به - أن يكون الداعى إلى إيجاد الفعل هو الأمر(2) ، فلا ربط لهذا النزاع بالمقام أصلاً، فإن الكلام هنا إنما هو فى الملازمة و فى أن الأمر الغيرى هل يتعلق بذات المقدمة أو مع قيد آخر.

و لا يخفى أن التأمل فى عبارة التقريرات يعطى أن الواجب هو ذات المقدمة، كيف و قد صرح فى جواب المعالم بأن وجوب المقدمة إنما يتبع فى الإطلاق و الاشتراط وجوب ذىها، و قد صرح أيضاً بأن الحاكم بالوجوب الغيرى ليس إلا العقل، و ليس الملحوظ عنده فى عنوان حكمه بالوجوب إلا عنوان المقدمة و الموقوف عليه، و هنا بعض القرائن الأخر يظهر للناظر المتأمل.

و كيف كان فمع قطع النظر عن انتساب هذا القول إلى الشيخ قدس سره فلا بدّ من النظر فيه، و أنه هل يمكن الذهاب إليه أم لا؟

### **فقول: اعتبار قصد التوصل فى المقدمة يمكن على وجوه:**

الأول: أن يكون الوجوب الناشئ من حكم العقل بالملازمة مشروطاً بما إذا قصد التوصل بها إليه بمعنى أنه فى غير هذه الصورة لا تكون المقدمة واجبة.

الثانى: أن يكون الوجوب ثابتاً لها فى هذا الحين، و الفرق بين الصورتين الفرق بين القضية المشروطة و الحينية.

ص: 80

---

1- (1) - مطارح الأنظار: 72 / السطر 9.

2- (2) - نفس المصدر: السطر 24.

الثالث: أن يكون قصد التوصل مأخوذاً في متعلق الأمر الغيرى بمعنى أن يكون قيداً للواجب لا للوجوب، كما في الصورتين المتقدمتين.

إذا عرفت ذلك، فنقول: كل هذه الاحتمالات فاسدة، بل لا يمكن اعتبار قصد التوصل على غير وجه الأخير من الصور المتقدمة.

أمّا الوجه الأول: فيرد عليه - مضافاً إلى ما عرفت من أن وجوب المقدمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذبها - أنه لا يعقل اشتراط الوجوب بخصوص قصد التوصل الغير المنفك عن إرادة متعلق الوجوب، فيرجع الأمر بالأخرة إلى اشتراط الوجوب بإرادة متعلقه، فيصير الوجوب مباحاً، كما عرفت فيما أجاب به التفريرات عن عبارة المعالم، بل نقول بأن الاستحالة هنا أوضح ممّا يوهمه عبارة المعالم؛ لأنّ الوجوب بناء على قوله لا يكون مشروطاً بإرادة متعلقه، بل بإرادة ذى المقدمة المتقدمة على إرادة المقدمة المتعلقة للوجوب الغيرى، و أمّا بناء على هذا القول يكون الوجوب مشروطاً بإرادة متعلقه.

ثم إن هذا الجواب يجرى على الوجه الثانى أيضاً.

و أمّا الوجه الثالث: الراجع إلى اعتبار قصد التوصل قيداً للواجب بحيث يجب تحصيله كسائر القيود المعتبرة في الواجب فهو وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلا بناء على ما اعتقده صاحب الكفاية من أن الإرادة لا تكون من الأمور الاختيارية(1)، فلا يعقل أن تكون متعلقةً للطلب أصلاً.

و لكن لا يخفى فساد هذا الاعتقاد فإنه يمكن للإنسان أن يوجد القصد المتعلق ببعض الأشياء، نظير أنه إذا سافر الإنسان إلى بلد لا يريد إقامة عشرة أيام فيه؛ لعدم كون الإقامة فيها ذا مصلحة له إلا أنه يعرض له بعض الأمور

ص: 81

المتفرعة على قصدها، فيقصد، إقامة العشرة وإن لم تكن محبوباً له بالذات إلا أنها تصير محبوباً بالعرض لمحبووية تلك الأمور المتوقفة على قصدها، مثل ما إذا كانت الصلاة غير المقصورة محبوباً له دائماً، فيريد الإقامة لذلك.

وبالجملة، فكون الإرادة من الأمور غير الاختيارية ممّا لم يعلم له وجه أصلاً، كيف و المعتبر في صحّة العبادات أن يكون الداعي إلى اتيانها قصد التقرب، فلو لم يكن القصد أمراً اختيارياً، لم يكن وجه لاعتباره فيها، كما لا يخفى فهذا الوجه الراجع إلى أخذ قصد التوصل قيدا للواجب وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلا أنه لا دليل على إثباته، كما سيأتى وجهه عند التكلّم في مقام الإثبات إن شاء الله تعالى، فانتظر.

هذا كلّه فيما يتعلّق باعتبار قصد التوصل في وجوب المقدّمة.

## القول في المقدّمة الموصلة

### حول ما نسب إلى صاحب الفصول

و أمّا اعتبار الإيصال إليه - كما يظهر من صاحب الفصول (1) - فإن كان هذا القيد شرطاً للوجوب بمعنى أنّه لا يجب المقدّمة إلا مع الإيصال المتوقّف على تحقّق ذيها الراجع إلى أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو بعد الإتيان بذيها، المتوقّف عليها، فاستحالته أظهر من أن يخفى، فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل.

و الظاهر أنّه لا يقول به صاحب الفصول قدس سره بل مراده قدس سره إنّما هو اعتبار هذا القيد في متعلّق الوجوب، لا أن يكون شرطاً للوجوب، بل قيدا للواجب بحيث

ص: 82

## و قد اورد عليه بوجوه من الإيراد:

منها: أنه يلزم الدور بناء عليه، و تقريبه: أنه لا إشكال في توقّف ذى المقدّمة عليها؛ لأنّ المفروض كونها مقدّمةً له، فلو كان الإيصال مأخوذاً فيها، يلزم توقّف المقدّمة عليها أيضاً؛ لأنّ حصول القيد متوقّف عليها بلا إشكال، و هذا هو الدور محضاً (1)

. و الجواب أنّ ما يتوقّف ذو المقدّمة عليه هو ذات المقدّمة؛ لأنّه لا مدخلة للإيصال في مقدّميتها، بل إنّما هو مأخوذ في متعلّق الواجب، و ما يتوقّف على ذى المقدّمة هو الإيصال لا ذات المقدّمة، فالموقوف على ذى المقدّمة لا يتوقّف هو عليها، بل يتوقّف على ذاتها، كما هو أوضح من أن يخفى.

منها: لزوم التسلسل، و تقريبه أن يقال: إنّ المقدّمة حينئذٍ تكون مركّبةً من أمرين: أحدهما: الذات، و الآخر: قيد التوصل، فتكون الذات مقدّمة لحصول المقدّمة المركّبة، كما هو الشأن في جميع أجزاء المركّب.

مثلاً: لو كان الوضوء الموصول إلى الصلاة مقدّمةً، و السير الموصول إلى الحج مقدّمة، فذات الوضوء و السير يكون مقدّمةً للوضوء الموصول و السير الموصول، و حينئذٍ فيعتبر قيد الإيصال فيه أيضاً، فيلزم التسلسل (2)

. و الجواب: أنّ مدخلة قيد الإيصال إنّما هو في تعلّق الوجوب إلى المقدّمة بمعنى أنّه لا يتعلّق الوجوب بها إلّا مع ذلك القيد لا بدونه، لا أن يكون القيد دخيلاً في مقدّمية المقدّمة و توقّف ذىها عليها، و حينئذٍ فليس هنا إلّا ذات

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 290.

2- (2) - نفس المصدر.

المقدّمة وقيد الإيصال، والأولى لا يتعلّق بها الوجوب إلاّ مع انضمام الثانى إليه، فمن أين يلزم التسلسل؟ كما هو واضح.

منها: أنّه يلزم أن يكون ذو المقدّمة متعلّقاً للوجوب النفسى و للوجوب الغيرى، بل للوجوبات الغيرية المتعدّدة حسب تعدّد المقدّمات.

أمّا تعلّق الوجوب النفسى إليه: فلاّته المفروض.

و أمّا تعلّق الوجوب الغيرى: فلاّته لا إشكال فى أنّ تحقّق قيد الإيصال موقوف على ذى المقدّمة، فيتعلّق بها الوجوب الغيرى أيضاً (1).

. و الجواب: أنّ توقّف عنوان الإيصال على ذى المقدّمة وإن كان مسلّمًا إلاّ أنّ تعلّق الأمر الغيرى إليها ممنوع بعد أنّه يعتبر عند القائل بهذا القول الإيصال إلى ذى المقدّمة، و من المعلوم امتناع أن يكون الشىء موصلاً إلى نفسه، و الإيصال إلى المقدّمة الموصولة لم يكن معتبراً عند القائل أصلاً.

و بالجملة، فلو كان المراد تعلّق الأمر الغيرى بذى المقدّمة من دون قيد، فهو ممنوع عند القائل بعد اعتباره فى متعلّق الأمر الغيرى قيد الإيصال، كما هو واضح.

و إن كان المراد تعلّقه به مع هذا القيد، فالإيصال إلى المقدّمة الموصولة غير مقصود له، و الإيصال إلى نفسها لا يعقل، فكيف يلزم تعلّق الأمر الغيرى بل الأوامر الغيرية بذى المقدّمة؟!

منها: ما اورد عليه فى الكفاية من أنّ القول بالمقدّمة الموصولة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة فى غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العلة التامة فى خصوص الواجبات التوليدية.

ص: 84

أما الاختصاص بالأولى: فلائنه لا يعقل ترتب الممكن على غير علته التامة ووجوده بدونها.

وأما الاختصاص بالثانية - مع أن وجود كل ممكن بدون علته التامة مستحيل - أن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء العلة التامة، و هي لا تكاد تتصف بالوجوب؛ لعدم كونها من الأمور الاختيارية، وإلا لتسلسل.

وبالجملة، فالإيصال إنما هو في خصوص الواجبات التوليدية، وأما في غيرها فمع اجتماع جميع الأجزاء يمكن أن لا يقع لتوسط الإرادة و الاختيار، كما هو واضح (1).

. و الجواب: أن مراده قدس سره بالإيصال ليس ما يترتب عليه ذو المقدمة قهراً حتى يورد عليه بما ذكر، بل مراده منه هو ترتب الفعل عليه و لو بواسطة أو وسائط بمعنى أن مطلق المقدمة لا يتعلق به الوجوب، بل بالمقدمة التي يتعقبها الإتيان بذى المقدمة، سواء كانت علة تامة لحصوله قهراً أم لم تكن.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أن الإرادة من الأمور الاختيارية التي يمكن أن يتعلق بها الطلب و البعث، كيف و لو قلنا باستحالة تعلق الطلب بها، فلا تكون متعلقة للأمر الغيرى حتى بناء على وجوب مطلق المقدمة، فمن أين يلزم الإرادة التي هي من أجزاء العلة التامة، كما هو واضح.

منها: ما اورد عليه في الكفاية أيضاً، و حاصله أنه لو كان معتبراً فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالمخالفة أو بارتقاع موضوع

ص: 85

التكليف، ولا يكون الإتيان بالمقدمة بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة(1)

. و الجواب: أنا نمنع السقوط بمجرد الإتيان بذات المقدمة؛ لأنّ القائل يقول بأنّ سقوطه متوقّف على ضميمته قيده إليه، فلا يسقط إلا بعد الإتيان بذى المقدمة، كما أنّ الأمر بالصلاة لا يسقط إلاّ مع الإتيان بجزئه الأخير أيضاً، وهذا واضح لا إشكال فيه.

فانقدح من جميع ما ذكر أنّه لا يلزم محال من الأخذ بأحد الأقوال الثلاثة الواقعة في مقابل القول بوجوب مطلق المقدمة في مقام الثبوت بناء على أن يكون القيد الزائد دخيلاً في متعلّق الوجوب، لا أن يكون شرطاً له، كما عرفت.

### ما أفاده المحقّق الحائري و العراقي في المقام

ثمّ إنّّه لو سلّمنا استلزام كلام الفصول للمحاذير المتقدمة، فلا يدفعها ما ذكره بعض من الأعاضم في تقريب كلامه و توجيه مرامه بحيث لا يورد عليه بشيء حيث قال قدس سره في كتابه المسمّى بالدرر ما ملخصه: أنّ الطلب متعلّق بالمقدمات في لحاظ الإيصال لا مقيداً به بمعنى أنّ الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريد بها بذواتها، لأنّها بتلك الملاحظة لا تنفكّ عن المطلوب الأصلي، و لو لاحظ مقدمة منفكّة عمّا عداها، لا يريد بها جزءاً؛ لأنّ مطلوبيتها إنّما هو في ظرف ملاحظة باقى المقدمات معها، فالإرادة لا تتعلّق بها بنحو الإطلاق حتّى تشمل حال انفكاكها عن باقى المقدمات.

ثمّ قال: وهذا الذى ذكرنا مساوق للوجدان، و لا يرد عليه ما ورد على

ص: 86



القول باعتبار الإيصال قيماً وإن اتحد معه في الأثر(1).

ونظير هذا ما يظهر من التقريرات المنسوبة إلى العراقي قدس سره حيث قال المقرّر ما ملخصه: إنّ الواجب ليس مطلق المقدّمة ولا خصوص المقدّمة المقيّدة بالإيصال، بل الواجب هو المقدّمة في ظرف الإيصال على نحو القضية الحينية، وبعبارة اخرى: الواجب هي الحصّة التوأمة مع سائر المقدّمات الملازم لوجود ذبيها.

و توضيحه أن يقال: حيث إنّ الغرض من وجوب المقدّمة ليس إلاّ التوصل إلى ذى المقدّمة، و من الواضح أنّ هذا إنّما يترتب على مجموع المقدّمات، لا كلّ واحد على سبيل الاستقلال وإن كان كلّ واحد منها يتوقّف عليه المطلوب الأصلي إلاّ أنّ المحبوبة إنّما يتعلّق به مع انضمامه إلى سائر المقدّمات، ونتيجة ذلك هو تعلّق أمر غيرى واحد بمجموع المقدّمات بحيث ينسبط على كلّ واحد منها كانبساط الوجوب في الواجب النفسى على أجزائه، و كما أنّ متعلّق الأمر النفسى الضمنى فى الواجبات النفسية إنّما هو كلّ واحد من الأجزاء لا مطلقاً و لا مقيّداً بانضمام سائر الأجزاء إليه، بل الحصّة المقارنة لباقي الأجزاء، فكذلك الأمر هنا بلا تفاوت(2). انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه.

ولكن لا يخفى أنّ المحذورات المتقدّمة لو سلّم لا تدفع بما ذكره المحقّقان المتقدّمان؛ لأنّ لحاظ الإيصال إمّا أن يكون دخيلاً فى المطلوب و يوجب تضييقاً بالنسبة إليه، فهذا بعينه ما ذكره صاحب الفصول، و إمّا أن لا يكون كذلك، فهذا

ص: 87

1- (1) - درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 119.

2- (2) - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الأملى 1: 389/السطر 10.

بعينه القول بوجود مطلق المقدمة، وأخذه على نحو القضية الحينية لا- يزيد على أخذه مطلقاً؛ لأن معناها هو أن ترتب الحكم على الموضوع لا يقيّد بوقت دون وقت، وذكر الحين إنّما هو لتعريف الموضوع والإشارة إليه من دون مدخلية له في ترتب الحكم أصلاً، مثل أن يقال: كلّ من كان في الدار فهو عالم مثلاً، فإنّ الكون في الدار إنّما اخذ عنواناً مشيراً إلى الموضوع ومعرّفاً له لا لكونه دخيلاً في ثبوت المحمول.

و من هنا يظهر بطلان ما تقدّم من التقريرات، مضافاً إلى أنّه كيف يمكن الجمع بين أخذ الإيصال بنحو القضية الحينية التي عرفت عدم الفرق بينها وبين القضية المطلقة من حيث إطلاق الموضوع أصلاً وبين كون متعلّق الأمر الغيرى هي الحصّة المقارنة لباقي المقدمات الملازم لوجود ذيتها مع أنّ الطبيعة المطلقة لا تصير حصّة إلاّ بانضمام بعض القيودات إليها، كما هو أظهر من أن يخفى.

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب كلام الفصول أن يقال: حيث إنّ الغرض من وجوب المقدمة وغايته ليس إلاّ التوصل إلى المطلوب الأصلي ففي متعلّقه نحو من التضيّق من ناحية علته الغائية لا أن يكون مقيداً به ولا أن يكون مطلقاً بالنسبة إليه، كما هو الشأن في سائر الأشياء بالنسبة إلى العلل الغائية لها ولكن لا يخفى أنّ هذا يرجع إلى التقييد لما سنذكره من أنّ جميع الحثيات التعليلية ترجع إلى الجهات التقييدية، فانتظر.

واندح من جميع ما ذكرنا أنّه لو قلنا باستلزام كلام الفصول للمحدورات المتقدمة من الدور والتسلسل وغيرهما لما يجديه التوجيه بما ذكر أصلاً.

هذا، ولكن قد عرفت أنّ شيئاً من الإيرادات غير وارد عليه أصلاً.

هذا كلّه في مقام الثبوت.

و أما مقام الإثبات: فقد استدلل صاحب الفصول بوجه أسدها و أمتنها هو الوجه الأخير.

قال فى بيانه: حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه و حصوله معتبراً فى مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبةً إذا انفكت عنه، و صريح الوجدان قاضٍ بأن من يريد شيئاً لمجرد حصول شىء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه، و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله(1).

و أجاب عنه فى الكفاية أولاً: بمنع كون المطلوب بالمقدمة التوصل بها إلى الواجب، بل مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، كيف و لا يكون التوصل من آثارها إلا فى بعض المقدمات.

و ثانياً: بأنه لو سلم كون المطلوب بالمقدمة ذلك و لكن لا نسلم مدخليّة الغاية فى مطلوبيّة ذبيها؛ لأنّ صريح الوجدان يقضى بأن ما اريد لأجل غاية و تجرّد عنها بسبب عدم حصول بعض ما له دخل فى تحققها يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف و إلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده و مقدّمة لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو و وجوبها.

و هو كما ترى، ضرورة أنّ الغاية لا تكون قيدها لذى الغاية بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، و إلا يلزم أن تكون مطلوبةً بطلبه، كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة

ص: 89

منوطاً بحصولها، كما أفاده.

ولعلّ منشأ توهمه الخلط بين الجهة التقييدية و التعليلية(1). انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه.

وفي كلّ من الجوابين نظر بل منع.

أمّا الأول: فلاّنّ من الواضح البديهي أنّ مطلوبة المقدّمة إنّما هو للتوصّل بها إلى ذبيها؛ لأنّ المفروض أنّها مطلوبة بتبع الغير و لأجله فتعلّق الطلب بها لا ينشأ إلّا لكونها يتوصّل بها إلى المطلوب الأصلي.

و الدليل عليه أنّه لا ينقطع السؤال عن تعلّق الوجوب بها ب «لِمَ» إلّا بعد الجواب بأنّها مطلوبة للتوصّل إليه، و إلّا فمجرّد التوقّف مع قطع النظر عن ترتّب ذي المقدّمة عليها لا يكفي في انقطاع السؤال، كما يظهر بمراجعة الوجدان السليم.

و ما ذكره من أنّ التوصّل ليس من آثارها، فيدفعه أنّك عرفت فيما سبق أنّ المراد بكلمة الموصل ليس خصوص العلة النائمة، كما ربّما يوهمه الجمود على ظاهرها، بل المراد به ترتّب ذي المقدّمة عليها و الإتيان به بعدها.

و أمّا الثاني: فلا- يخفى أنّ إرادة شيء لأجل غاية ترجع إلى إرادته مقيّداً بها، كما هو واضح، ضرورة أنّ العقل لا يحكم بحكم إلّا مع تشخيص موضوعه بجميع جهاته و حيثياته التي لها مدخلية في الحكم، و إذا حكم بحكم لموضوع من جهة خاصّة و حيثية مخصوصة فيستحيل أن يصرف حكمه عن تلك الجهة و الحيثية، و يسرى إلى ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحيثية التي تكون دخيلاً في ترتّب الحكم أو إلى بعض الجهات الأخر المغايرة لهذه الجهة،

ص:90

فإذا سلّم أنّ مطلوبية المقدّمة إنّما هو للتوصّل بها إلى ذبيها، كما هو المفروض في الجواب الثاني، فلا محالة تكون المطلوبة واقعةً على المقدّمة بتلك الحيثية، وإلاّ فذاتها مطلقاً ولو مع بعض الحيثيات الأخر لا يتعلّق بها طلب أصلاً.

وما اشتهر في الألسن من الفرق بين الجهات التعليلية والتقييدية بكون الثانية دخيلاً في الموضوع وقيداً له دون الأولى، ليس بصحيح، فإنّ جميع الجهات التعليلية راجعة إلى الجهات التقييدية؛ لما عرفت من استحالة أن يصرف العقل حكمه الثابت لموضوع عنه إلى غيره، وهذا بمكان من الوضوح.

و انقذ من جميع ما ذكرنا أنّه لو قلنا بالملازمة، فالواجب متابعة صاحب الفصول قدس سره و الأخذ بقوله الراجع إلى ثبوت الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة وبين الوجوب المتعلّق بخصوص المقدّمات الموصلة، وقد عرفت أنّه لا يرد عليه شيء ممّا أوردها القوم عليه.

وعلى تقدير تسليم الورد، فلا يدفعه التوجيه بلحاظ الإيصال، كما عرفت من الدرر، أو بالحصة التوأمة كما عرفت من التقريبات، إلاّ أنّ الكلام في أصل ثبوت الملازمة، وسيجيء ما هو الحقّ في بابها، فانتظر.

### في ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة

قد يقال - كما قيل - بأنّ ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقّف على تركها فعل واجب أهمّ، كالصلاة التي يتوقّف على تركها فعل الإزالة التي هي واجبة، وتكون أهمّ من فعل الصلاة بناءً على أن يكون ترك أحد الضدّين مقدّمةً لوجود الآخر، كما سيأتى تحقيقه في مبحث الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ فإنّه بناءً على هذا القول لا يكون الترك مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرّماً، فتكون فاسدةً، بل الواجب هو الترك الموصل إلى فعل الضدّ

الواجب، والمحرم إنما هو نقيض هذا الترك الخاص الذي يقارن مع الفعل تارةً، ومع الترك المجرد أخرى، ومن المعلوم أنه لا يسرى الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر فضلاً عن المتقارنين، وحينئذٍ فلا يكون الفعل محرماً حتى يكون فاسداً(1).

### مناقشة الشيخ الأنصاري في الثمرة

وربما اورد على تفريع هذه الثمرة - كما في التقريرات المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري قدس سره - بما حاصله أن فعل الضد وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدّمة بناءً على المقدّمة الموصلة إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض حيث إن نقيض ذاك الترك الخاص، وهو أعم من الفعل والترك المجرد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلا لم يكن الفعل محرماً ولو بناءً على القول بوجوب مطلق المقدّمة؛ لأنّ الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك، لأنّه أمر وجودي، ونقيض الترك إنما هو رفعه، ورفع الترك الذي هو أمر عدمي لا يمكن أن يتّحد مع الفعل الذي هو أمر وجودي، فكما أن مجرد الملازمة بين نقيض الترك والفعل يكفي في اتّصافه بالحرمة فكذلك تكفي في المقام، غاية الأمر أن مصداق النقيض للترك إنما ينحصر في الفعل فقط، وأمّا نقيض الترك الخاص فله مصداقان، وذلك لا يوجب تفاوتاً بينهما فيما نحن بصدده، كما لا يخفى (2).

وأجاب عن الإيراد المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية حيث قال: وأنت خبير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل في الأوّل لا يكون إلاّ مقارناً لما هو النقيض

ص: 92

1- (1) - الفصول الغرويّة: 98 /السطر 6، كفاية الأصول: 150-151.

2- (2) - مطارح الأنظار: 78 /السطر 26.

من رفع الترك المجامع معه تارة و مع الترك المجرد اخرى، و لا يكاد تسرى حرمة الشيء إلى ما يلازمه فضلاً عما يقارنه أحياناً.

نعم لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، و هذا بخلاف الفعل في الثاني، فإنّه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه لا ملازم لمعانده و منافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً و خارجاً، فإذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً، فتدبر جيداً(1). انتهى.

و التحقيق أن يقال: إنّه لو قلنا بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه الذي هو أمر عدمي و قلنا بأنّ وجوب الشيء إنّما يقتضى حرمة النقيض فقط، فلا إشكال في أنّ الفعل لا يصير محرماً حتّى بناء على القول بوجوب مطلق المقدّمة؛ لأنّ نقيض الترك المطلق رفعه الذي هو عبارة عن ترك الترك، فالحرمة إنّما يتعلّق بهذا، و من المعلوم عدم اتّحاده مع الفعل أصلاً؛ لأنّه يستحيل أن يتّحد الحيثية العدمية مع الحيثية الثبوتية الراجعة إلى حيثية طرد العدم، فيمتنع أن يكون النور عين عدم الظلمة، و غير ذلك من الأمثلة.

و مجرد الملازمة بينهما لا- يوجب سراية الحكم من النقيض إلى ما يلازم معه، و هو الفعل، بل غايته أن لا يكون الفعل محكوماً بحكم يخالف حكم النقيض، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

و لو قلنا بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، أو كون الشيء مرفوعاً به، فنقيض الأمر الوجودي رفعه الذي عبارة عن الأمر العدمي، و نقيض الأمر العدمي الأمر الوجودي لارتفاعه به، و قلنا بأنّ الحرمة تتعلّق بنفس النقيض، فلا إشكال في

ص: 93

حرمة الفعل بناء على أن يكون الواجب هو الترك المطلق؛ لأنّ الفعل حينئذٍ يكون نقيضاً له، لا أن يكون ملازماً لما هو النقيض لارتفاع الترك بمجرد الفعل، وأما بناء على القول بالمقدّمة الموصلة وأنّ الواجب هو الترك الموصل، فلا يكون الفعل بنفسه نقيضاً للترك الخاصّ، فلا يتّصف بالحرمة، لا لأنّ الفعل لا يكون إلاّ مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك الخاصّ المجامع معه تارة و مع الترك المجرد اخرى، كما يظهر من الكفاية في العبارة المتقدّمة، وذلك لأنّ المقارنة ممنوعة، فإنّ معناها كما في سائر الموارد يرجع إلى إمكان الانفكاك، و من المعلوم استحالتها في المقام، فإنّه مع وجود الفعل لا يمكن أن لا يكون معه رفع الترك الخاصّ، و مع عدمه لا يكون هنا شيء حتّى يقال بانفكاك النقيض عنه، كما أنّ انطباق الإنسان على زيد و صدقه عليه يتوقّف على وجوده، و إلاّ فمع عدمه لا يصدق عليه أصلاً، فمجرد ذلك لا يوجب أن يقال بأنّ الإنسان مقارن لزيد، كما هو واضح، بل لأجل أنّ المفروض عدم سراية الحكم من النقيض إلى شيء آخر.

ولو قلنا بأنّ مجرد المعاندة و المنافرة يكفي في حرمة الشيء لأنّ النقيض عبارة عمّا يعاند الشيء بحيث لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما، أو قلنا بأنّ مجرد انطباق النقيض على شيء يكفي في اتصافه بالحرمة و إن لم يتّحد معه، فلا إشكال في حرمة الفعل على القولين، كما هو واضح لا يخفى.

### مناقشة العلمين: الأصفهاني و العراقي

ثمّ إنّّه اعترض بعض المحقّقين في شرحه على الكفاية على تفريع الثمرة بما حاصله: أنّ المراد بالمقدّمة الموصلة إمّا العلة التامة أو المقدّمة التي لا تنفكّ عن ذبيها.



فالمقدمة الموصلة على الأول: ترك الصلاة ووجود الإرادة، و من الواضح أن نقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، وإلا فليس لهما بهذا الاعتبار نقيض، فنقيض الترك هو الفعل، ونقيض الإرادة عدمها، فإذا وجب مجموع الترك والإرادة بوجوب واحد، حرم مجموع الفعل وعدم الإرادة بحرمة واحدة، و من الواضح تحققهما عند إيجاد الصلاة، بدهة عدم إمكان إرادة الإزالة مع فعل الصلاة.

و أمّا على الثاني: فالمقدمة هو الترك الخاص، و حيث إنّ الخصوصية ثبوتية، فالترك الخاص لا رفع لشيء ولا مرفوع بشيء، فلا نقيض له بما هو، بل نقيض الترك المرفوع به هو الفعل، و نقيض الخصوصية عدمها الرفع لها، فيكون الفعل محرماً لوجوب نقيضه، و من الواضح اقتران الفعل بنقيض تلك الخصوصية المأخوذة في ظرف الترك، كما هو واضح، فافهم و اغتنم(1). انتهى.

و نظير هذا يظهر من تقريرات بعض الأعظم حيث قال ما ملخصه: الحق اندفاع ما اورد على الشيخ قدس سره في المقام؛ لأنّ المقدمة المتقيّدة بالإيصال تنحلّ إلى ذات و خصوصية، و وحدتها في عالم الموضوعية ليست إلّا أمراً اعتبارياً ناشئاً من وحدة الحكم؛ لا متناع أن يكون مورد الحكم في مثل المقام واحداً حقيقياً مع اختلاف الذات و التقيّد في المقولة، و نتيجة الانحلال هو عروض الحكم على الأمور المتكثّرة، و من شأنها تكثّر نقيضها بلا حاجة إلى تصوّر جامع بينها كي يستشكل في المقام بعدم معقولية كون العدم جامعاً بين الوجود و العدم المحض، إلّا أنّ لازم تعدّد نقيض الواجب هو مبغوضية أول نقيض يتحقّق في الخارج؛ لأنّه بوجوده يتحقّق عصيان الأمر، فيسقط، فلا يبقى موضوع

ص:95

ففى المثال المعروف إذا كان الشخص الآتى بالصلاة مريداً للإزالة فى فرض عدم إتيانه بالصلاة، فأول نقيض لمتعلق الوجوب الغيرى هو فعل الصلاة، فتصير مبغوضه، فتبطل.

وأما إذا كان الشخص الآتى بالصلاة غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان بالصلاة، فأول نقيض للواجب هو عدم إرادة الإزالة، فيكون هو المبغوض، ولا تصل النوبة إلى مبغوضية الصلاة؛ لسقوط الأمر الغيرى بعصيانه بترك إرادة الإزالة، فتبقى الصلاة مع محبوبيتها، فلا وجه لبطلانها(1). انتهى ملخص ما فى التقريرات.

هذا، ولكن لا يخفى أن الانحلال والتعدد إنما هو فى الواقع و مع قطع النظر عن كونهما موضوعاً لحكم واحد وإرادة واحدة، فإنه يصح أن يقال بأن نقيضهما مجموع النقيضين، بمعنى أنه لا يكون للمجموع نقيض واحد؛ لأنه ليس إلاً أمراً اعتبارياً، بل هما شيئان، ولهما نقيضان. وأما مع ملاحظة تعلق حكم واحد بهما - كما هو المفروض فى المقام - فمن الواضح كونهما شيئاً واحداً بهذا الاعتبار؛ إذ لا يعقل أن يتعلق الحكم الواحد والإرادة الواحدة بالشيئين بوصف كونهما كذلك من دون اعتبار الوحدة بينهما.

وما ذكره فى التقريرات: من أن الوحدة ناشئة عن وحدة الحكم.

ففيه: أن الأمر بالعكس؛ إذا الوحدة إنما هو قبل تعلق الحكم وبلحاظه؛ لما عرفت من أن تشخص الإرادة بالمراد، و مع تعدده لا يعقل وحدتها، فالحق فى المقام ما ذكرنا من دوران الأمر مدار مفهوم النقيض و معناه، أن نقيض الحكم هل

يتعلّق بالنقيض أو بالأعم ممّا ينطبق عليه؟ كما حقّقناه، فراجع.

## الأمر الثامن في الواجب الأصلي والتبعي

### إشارة

قال في الفصول: الأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقلّ، أي غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره، والتبعي بخلافه، و هو ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلاً، كما في المفاهيم، والمراد بالخطاب هنا ما دلّ على الحكم الشرعي فيعمّ اللفظي وغيره(1). انتهى.

وظاهره كما ترى أنّ هذا التقسيم إنّما هو بحسب مقام الدلالة والإثبات، لا بحسب مقام الثبوت، ولكن استظهر المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية كون التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعيّة في الواقع ومقام الثبوت.

قال: حيث إنّه يكون الشيء تارة متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلاًّ للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسياً أو غيرياً، و اخرى متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمةً لإرادته من دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته(2).

. هذا، ولكن يرد عليه أنّ مقتضى التقسيم وجعل الأصلي بالمعنى المذكور أن يكون التبعي عبارةً عمّا لم تتعلّق به إرادة مستقلةً لأجل عدم الالتفات إليه تفصيلاً، سواء كانت إرادته تبعاً لإرادة غيره المراد نفساً والمطلوب كذلك أم لم يكن كذلك، فالتخصيص بالأولى يوجب خروج الثاني عن التقسيم، وعدم دخوله

ص:97

1- (1) - الفصول الغرويّة: 82 /السطر 7.

2- (2) - كفاية الأصول: 152.

لا فى الأصلى ولا فى التبعى، كما لا يخفى.

ويظهر من بعض المحققين فى حاشيته على الكفاية معنى آخر، وهو: أن للواجب وجوداً ووجوباً بالنسبة إلى مقدمته جهتان من العلية إحداهما العلية الغائية حيث إن المقدمة إنما تراد لمراد آخر لا لنفسها، بخلاف ذیها، فإنه مراد لا لمراد آخر، والثانية العلية الفاعلية، وهى أن إرادة ذی المقدمة علة لإرادة مقدمته، ومنها تشأ وترشع عليها الإرادة.

والجهة الأولى مناط الغيرية، والجهة الثانية مناط التبعية، ووجه الانفكاك بين الجهتين أن ذات الواجب النفسى حيث إنه مترتب على الواجب الغيرى، فهى الغاية الحقيقية، لكنه ما لم يجب لا تجب المقدمة، فوجوب المقدمة معلول خارجاً، لوجوب ذیها، ومتأخر عنه رتبة، إلا أن الغرض منه ترتب ذیها عليها(1). انتهى موضع الحاجة.

ولكن لا يخفى أن إرادة المقدمة لا يعقل أن تكون معلولة لإرادة ذیها، بمعنى صدورها عنها و ترشعها عنها كترشع المعلول من العلة؛ لأن الإرادة المتعلقة بذی المقدمة قد توجد مع عدم تعلقها بالمقدمة لأجل عدم التوجه إلى المقدمة أو إلى مقدمتها، ومن المعلوم أن الإرادة إنما هو بعد التوجه؛ لما حقق فى محله من أن تصوّر المراد و التوجه إليه من مبادئ الإرادة(2)، بل مقدم على جميعها، فكيف يمكن أن تتعلق بما لا يكون متوجهاً إليه، وتعلق الإرادة على فرض التوجه لا محالة لا يفيد فى تصحيح المعلولية مطلقاً.

والحق كما عرفت مراراً أن إرادة المقدمة كإرادة ذیها تحصل بفعالية

ص:98

1- (1) - نهاية الدراية 2:157-158.

2- (2) - الحكمة المتعالية 4:114، و 6:342.

النفس و موجدة بفاعليتها، غاية الأمر أنّ الفائدة المترتبة عليها ليست إلا حصول ما هو مطلوب بالذات، بخلاف المراد الأوّلى و المطلوب الأفضى، كما لا يخفى.

و الإنصاف أنّ هذا التقسيم إنّما هو بلحاظ الأصليّة و التبعية في مقام الإثبات، كما عرفت من صاحب الفصول قدس سره، لا بحسب مقام الواقع و الشبوت، كما لا يخفى.

### حول الأصل عند الشكّ في الأصليّة و التبعية

ثمّ إنّ ذكر في الكفاية أنّه إذا كان الواجب التبعي ما لم تتعلّق به إرادة مستقلة، فإذا شكّ في واجب أنّه أصلى أو تبعي، فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلة به يثبت أنّه تبعي، و يترتّب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي، كسائر الموضوعات المتقومّة بأمر عدمية.

نعم لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصّاً غير متقومّ بعدمى و إن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلاّ على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم (1).

و ذكر المحقّق المحسّى: أنّه إن كان مناط التبعية عدم تفصيلية القصد و الإرادة، فالتبعية موافقة للأصل؛ للشكّ في أنّ الإرادة ملتفت إليها أم لا، و الأصل عدمه، و إن كان مناطها نشو الإرادة عن إرادة اخرى و ترشّحها منها، فالأصلية موافقة للأصل؛ إذ المترشّح من إرادة اخرى، و نشوها منها أمر وجودى مسبوق بالعدم، و ليس الاستقلال في الإرادة على هذا أمراً وجودياً، بل هو عدم نشوها عن إرادة اخرى، بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها، فإنّه

ص: 99

أمر وجودي، كما عرفت (1). انتهى.

ولكن لا يخفى: أنه لو قلنا بأنّ مناط التبعيّة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به، كما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا تكون التبعيّة موافقةً للأصل؛ إذ ليست هي عبارة عن نفس عدم تعلّق إرادة مستقلّة به على نحو السلب التحصيلي حتّى تكون مسبوقاً بالعدم، فإنّ السلب التحصيلي يصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً، وهو لا- ينطبق على المقام أصلاً؛ لأنّ الواجب التبعي هو ما كان متعلّقاً للإرادة، غاية الأمر أنه لا تكون إرادته تفصيليّة؛ فهو - أي السلب - إمّا مأخوذ فيه على نحو السلب العدولي، أو الموجبة سالبة المحمول، وعلى التقديرين لا تكون موافقةً للأصل، واستصحاب بقاء عدم المأخوذ صفة لا ينتج في إثبات ثبوتها لهذه الإرادة المتعلقة بالواجب، كما في استصحاب عدم القرشية الغير الجارى على التحقيق، كما أنه لو قلنا بأنّ مناط التبعيّة هو نشو الإرادة من إرادة اخرى و ترشّحها منها، كما اختاره المحقّق المحشّى في عبارته المتقدّمة، لا تكون الأصلية موافقةً للأصل؛ لأنّ عدم ترشّح الإرادة من إرادة اخرى لا يكون مأخوذاً فيها على نحو السلب التحصيلي الصادق مع انتفاء الموضوع بل العدولي، ولا تكون مع هذا موافقةً للأصل، بعين التقريب المتقدّم.

فالتحقيق: أنه بناء عليهما لا تكون شيء من التبعيّة و الأصلية موافقةً للأصل، فالواجب الرجوع إلى الأصول العمليّة، كما لا يخفى.

ص: 100

1- (1) - نهاية الدراية 2: 158.

قد عرفت أنّ ثمرة المسألة الأصولية هو أن تكون نتيجتها صالحةً للوقوع في طريق استنباط الحكم الفرعي، وهنا أيضاً كذلك؛ فإنّ ثمرة القول بالملازمة إنّما هو استكشاف وجوب المقدّمة فيما قام الدليل على وجوب ذيها.

ولكنّه قد اورد على ذلك بأنّ هذا الحكم الفرعي ليس له أثر عملي؛ لأنّ العقل حاكم بلابديّة الإتيان به بعد فرض كونه مقدّمةً وإن لم نقل بالملازمة.

و أجاب عنه في تقريرات بعض الأعظم قدس سره: بأنّ وجوب المقدّمة وإن لم يكن بنفسه ذا أثر عملي بعد حكم العقل بلابديّة الإتيان بالمقدّمة، إلّا أنّ تطبيق كبريات اخر مستفادة من محالّها عليها تتحقّق الثمرة، فإنّه بعد فرض وجوب المقدّمة يمكن تحقّق التقرب بقصد أمرها، فتتحقّق بذلك التوسعة في باب التقرب، وكذلك إذا أمر شخص شخصاً آخر أمراً معاملياً بفعل له مقدّمات، فأتى المأمور بتلك المقدّمات ولم يأت بذيها، يكون ضامناً للشخص المأمور اجرة المقدّمات بعد فرض كون الأمر بالفعل أمراً بمقدّماته.

قال: وقد ظهر بذلك أنّ الثمرة العملية لمسألة وجوب مقدّمة الواجب إنّما تتحقّق بضمّ نتيجتها إلى كبريات اخر منقّحة في مواردّها (1). انتهى ملخص ما في التقريرات.

ولكن لا يخفى أنّ الأمر المقدّمى والواجب الغيرى لا يصلح للداعوية حتّى يمكن التقرب به، بل كما عرفت سابقاً أنّ الواجبات الغيرية كلّها توصّلية، كما

لا يخفى.

وأما استحقاق اجرة المقدمات على تقدير كون الأمر بذاتها أمراً فيها فيرد عليه - مضافاً إلى أنه منافٍ لما اختاره من ثبوت الملازمة بالنسبة إلى خصوص المقدمة الموصلة بالمعنى الذي نقلناه عنه سابقاً لا مطلق المقدمة - أن استحقاق الأجرة إنما هو فيما إذا كان الباعث له على الإتيان بالمأمور به هو الأمر المتعلق بها، لأغراضه النفسانية الأخر، وفي المقام ليس كذلك، فإن الإتيان بالمقدمة ليس مسبباً عن إتيان وجوبها، كيف ولو لم نقل بالوجوب يأتي بها أيضاً، بل الداعي له هو الأمر المتعلق بذاتها، لا لأن أمره يدعو إلى غير ما تعلق به أيضاً، بل لأن المقصود من إتيانها إنما هو للتوصل إلى ذبيها، ومجرد هذا لا يصحح استحقاق الأجرة، كما لا يخفى، فالإنصاف أنه لا ثمره مهمة مرتبة على وجوب المقدمة، كما يظهر على من تأمل فيما جعلوه ثمرة للمقام.

## الأمر العاشر في الأصل عند الشك في الملازمة

### إشارة

لا- يخفى أنه ليس في نفس محلّ البحث - وهي الملازمة وعدمها - أصل يوافق أحد الطرفين، فإن الملازمة وعدمها ليست لها حالة سابقة؛ لأنّ الملازمة وعدمها أزليّة.

نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث إنه حادث بحدوث وجوب ذبيها، فالأصل عدم وجوبها إلا أنك عرفت أنه لا يترتب على وجوب المقدمة ثمرة عملية أصلاً حتى ترتفع بالأصل إلا أنه قد أورد عليه بوجه آخر، وهو لزوم التفكيك بين الوجوبين.

وأجاب عنه في الكفاية بأنه لا ينافي الملازمة بين الواقعين، وإنما ينافي



الملازمة بين الفعلين. نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية، لما صحّ التمسك بالأصل (1).

. أقول: لا- يخفى أنه لو قلنا بالثاني - كما هو ظاهر القائلين بالملازمة - لصحّ التمسك بالأصل أيضاً، فإنّ جريان الأصل إنّما هو في مقام الشكّ في الملازمة، و مجرد احتمالها لا ينافي جريان الأصل، بل المانع من جريانه إحرازها، كما هو واضح.

### القول في أدلة القائلين بالملازمة

ذكر في الكفاية - بعد الاعتراض على الأفاضل المتصدّين لإقامة البرهان على الملازمة بأنّه ما أتى منهم بواحد خالٍ عن الخلل - أنّ الأولى إحالة ذلك إلى الوجدان حيث إنّ أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: ادخل السوق واشتر اللحم، مثلاً، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً، وأنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء ترشّحت منها إرادة اخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، وأنّه يكون مقدّمة له، كما لا يخفى (2). انتهى موضع الحاجة.

و استدللّ في التقريرات على الملازمة بأنّ الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية إمكاناً و امتناعاً و وجوداً و عدماً، فكلّ ما أمكن تعلّق الإرادة التكوينية

ص: 103

1- (1) - كفاية الأصول: 156.

2- (2) - نفس المصدر: 156-157.

به أمكن تعلّق التشريعية به، وكلّ ما استحال تعلّق الأولى استحال أن يكون متعلّقاً للتشريعية، وهكذا كلّ ما يكون مورداً للإرادة التكوينية عند تحقّقه من نفس المرید يكون مورداً للتشريعية عند صدوره من غير المرید، ومن الواضح أنّ المرید لفعل بإرادة تكوينيّة تتعلّق إرادته أيضاً بالتبع بإيجاد مقدّماته وإن كان غافلاً عن مقدّميتها لذلك الفعل، ولازم ذلك بمقتضى التبعيّة المتقدّمة أن يكون تعلّق الإرادة التشريعية من الأمر بفعل مستلزماً لتعلّق الإرادة التشريعيّة التبعيّة بمقدّمات ذلك الفعل(1). انتهى موضع الحاجة.

أقول: لا يخفى أنّ قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية في غير محلّه، فإنّه إذا أراد الشخص الإتيان بفعل بنفسه، فلا محالة تتعلّق إرادة اخرى بإتيان المقدّمات؛ لأنّ المفروض استحالة الإتيان به بدونها، وهو إنّما يريد أن يأتي به بنفسه ولا محالة يريد المقدّمات، لا نقول بأنّ إرادته للمقدّمات معلولة لإرادة ذلك الفعل مترشّحة عنها صادرة عنها قهراً، فإنّ ذلك باطل، كما مرّ مراراً، بل نقول: كما تتوقّف إرادة الفعل على مبادئها، كذلك تتوقّف إرادة مقدّماته على سنخ مبادئ إرادة الفعل، غاية الأمر أنّ محبوبيّة الفعل وتعلّق الاشتياق إليه إنّما هو لنفسه، و محبوبيّة المقدّمات إنّما هو للوصول إليه.

هذا في الإرادة التكوينية.

وأما الإرادة التشريعية: فحيث إنّ المطلوب فيها صدور المراد من الغير، فلا استحالة في عدم تعلّق الإرادة بالمقدّمات، و امتناع تحقّقه بدونها إنّما يوجب أن تتعلّق إرادة الأمر بها أيضاً، فلا يلزم بل لا وجه له أصلاً؛ لأنك عرفت عدم الفرق بين إرادة الفعل وإرادة المقدّمات في توقّف كلّ منهما على مبادئها، ومن

ص:104

المعلوم عدم تحقّق المبادئ بالنسبة إلى المقدمات فى الإرادة التشريعية، فإنّ من جملتها التصديق بفائدتها، والحال أنّه لا فائدة لها بالنسبة إلى الأمر حتّى يريد صدورها من الغير، فإنّ المأمور إذا أراد الامتثال فلا محالة يأتى بالمقدمات وإن لم تكن مورداً لإرادة الأمر، وإذا لم يكن قاصداً لامتنال الأمر بالفعل فتعلّق الإرادة بالمقدمات لغو غير مؤثّر.

نعم لو قلنا بترشّح إرادتها من إرادته بحيث لا تتوقّف إرادة المقدمات على مبادئ أصلاً، لكان لما ذكر وجهه؛ لأنّ العلة يترتّب عليها المعلول قهراً إلاّ أنّك عرفت أنّ هذا الكلام بمكان من البطالان، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ استدلال أبو الحسن البصرى(1) لثبوت الملازمة بما يرد عليه - مضافاً إلى النقص بالمتلازمين فى الوجود إذا وجب أحدهما دون الآخر - ما أورد عليه فى الكفاية(2)، فراجعها.

### تذنيب: حول التفصيل بين السبب و الشرط الشرعى و غيرهما

ثمّ إنّّه قد يفصل بين السبب و غيره و تقدّم الكلام فيه سابقاً، فراجع.

كما أنّه قد يفصل بين الشرط الشرعى و غيره، و يقال بالوجوب فى الأوّل دون غيره؛ نظراً إلى أنّه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث إنّّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً(3).

ص: 105

1- (1) - المعتمد: 95، راجع مناهج الوصول 1: 413، الهامش 4.

2- (2) - كفاية الأصول: 157-158.

3- (3) - بدائع الأفكار، المحقّق الرشتى: 355 /السطر 1، كفاية الأصول: 159، شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب: 90 /السطر

و مدّعه في غير الشرط الشرعي حقّ، و أمّا الشرط الشرعي فيرد على الاستدلال لوجوبه بما ذكر: أنّه إن كان المراد توقّف الشرطية على تعلّق الوجوب، ففيه: أنّ من الواضح أنّ الوجوب لا يتعلّق إلاّ بما هو شرط واقعاً، فالحكم متأخّر عن الواقع، لا أنّ الواقع متوقّف عليه.

و إن أراد أنّه بدون الوجوب لا نستكشف الشرطية؛ لأنّ الشرط الشرعي ليس كالشرائط العقلية و العادية المعلومة، بل هو محتاج إلى دلالة الدليل عليه، فالوجوب كاشف عن شرطية، ففيه: أنّ الوجوب الغيري لا يمكن أن يكون كاشفاً، فإنّ الملازمة إن كانت بين إرادة الفعل و إرادة مقدّماته، فالإرادة التبعية بالمقدّمات متوقّفة على إحراز مقدّميتها حتّى يحكم العقل بتعلّق الإرادة بها تبعاً لإرادة ذيها، و كذلك لو كانت الملازمة العقلية بين البعث المتعلّق بالفعل و البعث المتعلّق بالمقدّمات، فإنّ حكم العقل بتعلّق البعث بها تبعاً لبعث ذيها متوقّف على إحراز مقدّميتها، و بدونه كيف يحكم بتعلّق البعث بها.

فظهر أنّ طريق إحراز الشرط منحصر بالأمر النفسى المتعلّق بالفعل المقيّد ببعض القيود كمثله قوله: «صلّ مع الطهارة» و أمّا الأمر الغيري الذى يكون الحاكم به العقل، و من المعلوم توقّف حكمه على إحراز موضوعه، كما هو واضح، فلا يمكن أن يكون كاشفاً، كما عرفت، فتأمل جيّداً.

### تتميم: فى مقدّمة المستحب و المكروه و الحرام

لا- يخفى أنّ جميع ما ذكر فى مقدّمة الواجب يجرى فى مقدّمة المستحبّ طابق النعل بالنعل، و حيث إنك عرفت أنّ الأقوى فى الأولى عدم ثبوت الملازمة كما حقّقناه، فالحكم فى الثانية أيضاً كذلك بلا تفاوت، كما هو واضح.

ثمّ إنّه هل تكون مقدّمة الحرام كمقدّمة الواجب، فتكون محرّمةً مطلقاً،

أولاً- تكون حراماً كذلك، أو يفصل بين المقدمات التي تكون من قبيل الأسباب التوليدية فتحرم، وبين غيره فلا تحرم، أو بين المقدمة الموصلة وغيرها، أو بين ما قصد التوصل به إلى الحرام وغيره؟ وجوه يظهر ثالثها من المحقق الخراساني في الكفاية.

وحاصل ما ذكر في وجهه وجود الفرق بين مقدمات الواجب وبين مقدمات الحرام، فإنه حيث يكون المطلوب في الأول وجود المراد، و هو متوقف عليها، فلا محالة تتعلق بها الإرادة، وأما المطلوب في الثاني ترك الشيء، و هو لا يتوقف على ترك جميع المقدمات بحيث لو أتى بواحد منها لما كان متمكناً من الترك، فإنه يتمكن منه و لو أتى بجميع المقدمات، لتوسط الإرادة بينها وبينه، و هي لا يمكن أن يتعلق بها الطلب بعثاً أو زجراً، لعدم كونها من الأمور الاختيارية.

نعم لو كان الفعل بحيث لم يتمكن من تركه بعد الإتيان ببعض المقدمات؛ لعدم توسط الإرادة بينها وبينه، تكون تلك المقدمة المترتبة عليها الفعل قهراً محرّمة دون سائر المقدمات(1). انتهى ملخص ما أفاده في الكفاية.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الكلام إنّما يتم لو وجد في الأفعال الخارجية شيء منها تكون الإرادة متوسطة بينها وبين المقدمات بحيث يكون الموجد للفعل والمؤثر فيه نفس الإرادة من دون توقف على حصول شيء آخر بعدها مع أنّنا لم نظفر بمثل هذا الفعل، فإنّ جميع الأفعال الاختيارية يكون الجزء الأخير لحصولها غير الإرادة بمعنى أنّه لا يترتب عليها الفعل بمجردّها من دون توسط بعض الأفعال الأخر أيضاً، فإنّ تحقّق الشرب في الخارج يتوقف - بعد تعلّق الإرادة به - على مثل تحريك العضلات، و نحو الإناء الموجود فيه الماء مثلاً

ص: 107

وأخذه باليد وجعله محاذاً للفم وإلقائه فيه، وبعد تحقّق جميع هذه المقدمات يتوقّف على أعمال الآلات المعدّة لبلعه الذى عبارة عن الشرب.

وبالجملّة: فجميع الأفعال الاختيارية إنّما يتوقّف بعد تعلّق الإرادة بها على بعض الأمور الجزئية التى يؤثّر فى حصولها، فلا فرق بينها وبين الأفعال التوليدية أصلاً، فإنّ الإرادة لا مدخلية لها فى التأثير فى حصول الفعل، كيف وهى من الأمور التجردية التى يمتنع أن تؤثّر فى المادّيات بحيث كانت مفيضةً لها، كما لا يخفى.

### ثمّ إنّ ذكر فى الدرر أنّ العناوين المحرّمة على ضربين:

أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار.

ثانيهما: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة واختيار مبغوضاً بحيث لو صدر من غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الأوّل علّة الحرام هى المقدمات الخارجية من دون مدخلية الإرادة، بل هى علّة لوجود علّة الحرام، وعلى الثانى تكون الإرادة من أجزاء العلّة التامة.

ثمّ ذكر أنّ المراجعة إلى الوجدان تقضى بتحقّق الملازمة بين كراهة الشىء وكراهة العلّة التامة له، وفى القسم الثانى لمّا كانت العلّة التامة مركّبة من الأجزاء الخارجية ومن الإرادة، ولا يصحّ استناد الترك إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدمات، فلا يتّصف الأجزاء الخارجية بالحرمّة أصلاً<sup>(1)</sup>. انتهى موضع الحاجة من ملخّص كلامه.

و أنت خبير: بأنّه لو كان المبغوض عبارةً عن الفعل الصادر عن إرادة واختيار، فالإرادة لها مدخلية فى نفس الحرام، لا أن تكون من أجزاء العلّة

ص: 108

التامة، فإن المحرّم هو الفعل الإرادى بما أنه إرادى، فلا بدّ من ملاحظة مقدّمات هذا العنوان المقيد، وليست الإرادة من جملتها، فلا فرق بين هذا القسم و القسم الأول أصلاً، فلا بدّ أن تكون إحدى المقدّمات على سبيل التخيير محرّمةً إلاّ مع وجود باقى الأجزاء، وانحصار الاختيار فى واحدة منها، فتحرم شخصاً كالقسم الأوّل.

و التحقيق أنّه لو قلنا بالملازمة فى مقدّمة الواجب، فالتحريم - الذى عبارة عن الزجر عن المحرّم - إنّما يختصّ بالمقدّمة الأخيرة التى يترتب عليها ذوها من دون فصل فى جميع الأفعال؛ إذ قد عرفت أنّه لا يوجد فى الأفعال الخارجية فعل توسّطت الإرادة بينه وبين مقدّماته بأن تكون هى المؤثر فى تحقّقه.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت فيما تقدّم من أنّ الإرادة أيضاً قابلة لتعلّق التكليف بها؛ لكونها من الأمور الاختيارية، و لكن هذا كلّه إنّما هو على تقدير القول بالملازمة فى مقدّمات الواجب، و لكن قد عرفت سابقاً أنّ مقتضى التحقيق خلافه.

هذا تمام الكلام فى مبحث المقدّمة.

إشارة

و تنقيح البحث فيه يستدعى تقديم امور:

الأمر الأول: هل هذه المسألة اصولية أم لا؟

ذكر فى التقريرات (المحقق النائى) أنه لا إشكال فى كون المسألة من المسائل الأصولية؛ لأن نتيجتها تقع فى طريق الاستنباط، وكذا فى عدم كونها من المباحث اللفظية؛ لوضوح أن المراد من الأمر فى العنوان الأعم من اللفظى واللبى المستكشف من الإجماع ونحوه، وذكر أيضاً أن المراد من الاقتضاء فى العنوان الأعم من كونه على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام بالمعنى الأخص أو الأعم، لأن لكل وجهاً بل قائلاً<sup>(1)</sup>.

أقول: أما كون المسألة من المسائل الأصولية: فقد ذكرنا فى مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الاستحباب أن نظائر هذه المسألة من المسائل

ص: 110

---

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائى) الكاظمى 1: 301.



اللغوية، لأنه لا فرق بين النزاع في مدلول لفظ «الصعيد» الوارد في آية التيمّم (1) أنه هل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض مثلاً، و بين النزاع في مدلول الأمر مثلاً من حيث دلالة على الوجوب، وكذا من حيث دلالة على النهي عن الضدّ، كما لا يخفى.

بل نقول: إن كثيراً من المسائل اللغوية تكون من المسائل الأصولية، وذكر بعضها في الأصول إنّما هو لشدة الاحتياج به، كما لا يخفى.

وأما كونها من المباحث العقلية: فلا يخفى أنّ الجمع بينها وبين تفسير الاقتضاء بما يعمّ العينية والجزئية اللتين هما من الدلالات اللفظية عندهم وإن كان يمكن المناقشة في الثاني كالجمع بين المتضادين.

### الأمر الثاني: معنى الاقتضاء في عنوان المسألة

ثمّ تفسير الاقتضاء - الذي هو عبارة عن التأثير والسببية - بما يعمّهما تفسير بارد، ولا مناسبة بين معناه الحقيقي وبين هذا المعنى أصلاً.

فالأولى في التعبير عن عنوان النزاع - بعد إسقاط القول بالعينية وبالجزئية لكونهما ممّا لا إشكال في بطلانهما - أن يقال: هل الأمر بالشىء يلازم النهي عن ضده أم لا؟ غاية الأمر أنّ عمدة النزاع في الملازمة ينشأ من توقّف الشىء على ترك ضده بأن يكون ترك الضدّ مقدّمةً لفعل الضدّ الآخر، فتصير المسألة من صغريات مبحث المقدّمة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد بالضدّ أعمّ من الضدّ الخاصّ، فيشمل الضدّ العامّ الذى بمعنى النقيض أيضاً.

ص: 111

إذا عرفت ذلك، فنقول: هل الأمر بالشئ يستلزم النهي عن الضدّ مطلقاً، أو لا يستلزم كذلك، أو يستلزم بالنسبة إلى الضدّ العامّ دون الخاصّ؟ وجوه بل أقوال.

### الأمر الثالث: المهّم من الأقوال في المسألة

#### إشارة

وحيث إنّ العمدة في استدلال القائلين بالافتضاء في الضدّ الخاصّ إنّما هو إثبات المقدّمية بين ترك الضدّ وجود الضدّ الآخر، فلا بأس بالإشارة إلى ما هو الحقّ في هذا الباب.

وليعلم أولاً أنّ إثبات الافتضاء في الضدّ الخاصّ لا يتوقّف على مجرد إثبات المقدّمية، بل بعد ثبوت ذلك يتوقّف على القول بالملازمة في مقدّمة الواجب وإثبات كونها واجبةً بعد وجوب ذیها، ثمّ بعد ذلك على إثبات أنّ وجوب الترك ملازم لحرمة الفعل، وهذا يرجع إلى إثبات الافتضاء بالنسبة إلى الضدّ العامّ أيضاً.

#### الاستدلال على الافتضاء في الضدّ الخاصّ من طريق المقدّمية

فتحصّل أنّ القول بالافتضاء في الضدّ الخاصّ يتوقّف على امور:

الأوّل: كون ترك أحد الضدّين مقدّمةً لوجود الآخر.

الثاني: القول بالملازمة.

الثالث: القول بالافتضاء في الضدّ العامّ أيضاً.

ولا يخفى أنّ هذه المقدّمات الثلاث كلّها محلّ منع، أمّا الثانية: فقد عرفت ما هو الحقّ فيها في مسألة مقدّمة الواجب، فراجع، وأمّا الأخير: فسيجيء، والعمدة هي الأولى.

فقول: حكى عن بعض: ثبوت المقدمية من الجانبين، وعن بعض آخر:

ثبوت المقدمية بالنسبة إلى ترك الضدّ، وعن ثالث: عكس ذلك، وعن رابع:

التفصيل بين الضدّ الموجود، فيتوقف على رفعه وجود الضدّ الآخر، وبين الضدّ المعدوم، فلا- يتوقف عليه وجود الضدّ الآخر، وعن خامس: إنكار المقدمية مطلقاً(1)

!

### إنكار المحقق الخراساني المقدمية مطلقاً

ثم إن من القائلين بالقول الخامس المنكرين للمقدمية: المحقق الخراساني في الكفاية، بل يظهر من بعض عباراته كون الشيء وترك ضده في رتبة واحدة حيث قال في مقام الجواب عن توهم المقدمية: إن المعاندة والمنافرة بين الشئين لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع ما هو نقيض الآخر وبديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى(2)

. هذا، وأنت خير بأن مجرد أن يكون بينهما كمال الملاءمة لا يقتضى ثبوت التقارن، كيف ومن الواضح أن يكون بين المعلول وعدم العلة كمال الملاءمة، مع أن فرض التقارن بينهما يقتضى كون المعلول مع العلة أيضاً كذلك؛ لأنّ النقيضين في رتبة واحدة بلا إشكال، كما صرح به في الكفاية بعد هذه العبارة.

ويمكن توجيه هذا الكلام بأنه كما يصدق على الضدّ ما يكون ذلك من

ص:113

1- (1) - انظر بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 372 /السطر 17.

2- (2) - كفاية الأصول: 161.

أفراده حقيقة بالحمل الشائع الذاتى الذى مرجعه إلى كون المصدق داخلاً فى حقيقة المحمول، كذلك يصدق عليه عدم الضد الآخر بالحمل الشائع العرضى الذى يرجع إلى ثبوت المحمول له بالعرض، فالشئ الواحد يكون مصداقاً لشئ بالذات ولشئ آخر بالعرض، فيستلزم ذلك كون المتصادقين فى رتبة واحدة؛ لأن المفروض كون المصدق لهما شيئاً واحداً، كما هو واضح.

ولكن لا يخفى أن حمل عدم على الوجود ليس حملاً حقيقياً راجعاً إلى كون ذلك الوجود واحداً لذلك عدم، ككونه واحداً للصفات الوجودية، كيف ومعنى الواجدية كون شئ مرتبطاً مع شئ آخر، مع أن عدم مطلقاً ليس بشئ حتى يكون شئ آخر واحداً له.

وتقسيم القضايا إلى قضائية موجبة وسالبة محصلة وموجبة سالبة المحمول وسالبة معدولة لا يدل على إمكان حمل السلب وعدم على شئ؛ لأن ذلك إنما هو على سبيل المسامحة، بل ما عدا الأول يرجع إلى نفي الربط بين الموضوع، وذلك الحكم المسلوب، لا إلى ثبوت الربط بينهما، كيف وعدم ليس بشئ حتى تحققت الرابطة بينه وبين موجود آخر، وصدق القضايا السلبية ليس بمعنى مطابقتها للواقع حتى يكون لها واقع يطابقه، بل صدقه بمعنى خلو الواقع عن الارتباط، وثبوت المحمول للموضوع، كما لا يخفى، كما أن ما اشتهر من أن عدم العلة علة لعدم إنما هو على نحو المسامحة قياساً إلى الوجود وتشبيهاً به، والتعبير عما من شأنه أن يكون له وجود بعدم الملكة ليس المراد منه أن عدم فيه الشائبة لكذا، كيف وهى من الحيات الثبوتية الممتنعة الاجتماع مع الحيات السلبية.

وبالجملة، فكون عدم مقابلاً للوجود خارجاً عن حيطه الشئية مما لا ينبغى الارتباب فيه، فكل ما يوهم بظاهرة الخلاف من ثبوته لشئ أو ثبوت

شيء له فيجب تأويله، كما هو واضح.

فانقده من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم الضدّ ليس بشيء حتى يصدق على شيء آخر، كيف ولو قلنا بذلك لا يرتفع الإشكال المتقدّم، فإنّ المعلول كما يصدق عليه ماهيته صدقاً حقيقياً كذلك يصدق عليه عدم العلة صدقاً عرضياً، فيلزم أن يكون المعلول في رتبة العلة لكونه في رتبة عدمها الذي هو في رتبة وجودها، كما هو المفروض في النقيضين.

فتحصّل أنّ ما ذكره في الكفاية لم ينهض حجّةً على اتّحاد رتبة الشيء وترك ضده، كما عرفت.

ثمّ إنّّه قدس سره - بعد العبارة المتقدّمة التي كان غرضه منها إثبات التقارن بينهما - صار بصدّد تشبيه الضدّين بالنقيضين، فقال: فكما أنّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادّين (1).

### ما أفاده المحقّق القوجاني في المقام

والمستفاد ممّا ذكره بعض الأعاضم من تلامذته (هو الشيخ على القوجاني قدس سره) في حاشيته على الكفاية في شرح مراد العبارة: أنّ مقصوده من هذه العبارة أيضاً إثبات كون الشيء وترك ضده في مرتبة واحدة حيث قال ما ملخصه: إنّ لا إشكال في أنّ بين كلّ متقابلين من أقسام التقابل اتّحاد و تكافؤ في المرتبة، أمّا المتناقضين: فلأنّ النقيض للوجود هو العدم البدلي الكائن في رتبته لولاه الغير المجتمع معه لا السابقى ولا اللاحقى المجتمع معه في دار التحقّق،

ص: 115

فالنقيض لوجود زيد هو عدمه في مدّة وجوده الكائن مقامه لولاه، وإلا فالعدم قبل وجوده أو بعد وجوده ليس نقيضاً له مع اجتماعه مع وجوده في دار التحقّق.

وهكذا في السابق واللاحق بحسب الرتبة، فإنّ النقيض للمعلول هو عدمه في رتبة وجوده، لا العدم في رتبة العلة المجامع معه في التحقّق، وإلا لزم ارتفاع النقيضين في مرتبة سلب أحدهما مقدّمة للآخر، ولما كان الوجود عين الرفع لعدمه النقيض، كما لا يخفى، ولما كان متنافياً معه في التحقّق ذاتاً.

وهكذا الكلام في المتضادّين، فإنّ المضادّة إنّما هو بين الوجودين في رتبة واحدة، فالضدّ للوجود هو الوجود البدلي الثابت في رتبته لولاه، فإذا ثبت ذلك في المتناقضين والمتضادّين يثبت اتحاد الرتبة في المقام، فإنّه إذا كان نقيض أحد الضدّين في رتبة وجوده الذي هو في رتبة وجود الضدّ الآخر، فاللّازم كونه في رتبة وجود الضدّ الآخر، وهو المطلوب (1). انتهى ملخص كلامه قدس سره.

ولكن لا يخفى بطلان جميع المقدّمات الثلاثة.

أمّا ما ذكره في المتناقضين: فلأنّ النقيض للوجود في زمان مخصوص ليس عدمه في ذلك الزمان بأن يكون الظرف قيماً للعدم والرفع حتّى يوجب ذلك كون عدمه مقيداً بذلك الوقت، فيكون في مرتبة الوجود فيه، بل نقيض الوجود في زمان مخصوص هو عدم هذا المقيد على أن يكون القيد قيماً للمرفوع لا للرفع، كيف ومعنى تقييد عدمه يرجع إلى الموجبة المعدولة، فتصير القضية كاذبة، فإنّ قولنا: ليس الوجود المقيد بهذا الزمان متحقّقاً، قضية صادقة، بخلاف قولنا:

الوجود في هذا الزمان ليس في هذا الزمان، على أن يكون الظرف قيماً للسلب الراجع إلى حمل السلب المقيد على الوجود كذلك، كما هو واضح، فلا بدّ من أن

ص: 116

يكون على نحو السالبة المحصّلة، و معه لا يثبت اتّحاد الرتبة أصلاً، كما لا يخفى.

وأما ما ذكره في المتضادّين: فكون التضادّ بين الوجودين في زمان واحد في محلّ واحد مسلّم، ولكن لا يثبت بذلك اتّحاد رتبتهما، كيف والحكم باتّحاد الرتبة وعدمه من الأحكام العقلية المتوقّفة على إحراز ملاك التقدّم وصاحبيه، ومجرّد التقارن في الخارج لا يقتضى اتّحاد رتبتهما بحسب العقل، كيف والمعلول مقارن لوجود العلة في الخارج مع اختلافهما بحسب الرتبة، كما هو واضح.

وبالجملة، فالتقدّم والتأخّر والتقارن بحسب الخارج لا ربط لشيء منها بالرتب العقلية أصلاً.

ثمّ إنّ لو سلّم اتّحاد رتبة المتناقضين والمتضادّين فذلك لا يستلزم اتّحاد رتبة نقيض الشيء مع الضدّ بقياس المساواة، فإنّه فيما إذا كان الملاك في الثالث موجوداً، وقد عرفت أنّ حكم العقل باتّحاد الرتبة متوقّف على إحراز ملاكه، ككونهما معلولين لعلّة واحدة مثلاً، أمّا مجرد كون نقيض الشيء متّحداً معه في الرتبة وهو مع ضده أيضاً كذلك، فلا يستلزم كون النقيض مع الضدّ الآخر متّحداً في الرتبة مع عدم ملاك له، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لم يقدح دليل تامّ على اتّحاد رتبة الضدّ مع نقيض ضده الآخر، ولنا أن نقول: بقيام الدليل على العدم؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يحكم عليه بحكم إيجابى، وهو اتّحاد رتبته مع الوجود، كما أنّه ليس في رتبة متقدّمة ولا متأخّرة، لأنّ كلّ ذلك من الأحكام الايجابية المبتنية على ثبوت الموضوع لقاعدة الفرعية المسلّمة عند العقل والعقلاء، فعدم الضدّ لا يكون متأخراً عن الضدّ ولا متقدّماً عليه ولا مقارناً معه.

و لا يخفى أنّ حكماً بنفى التأخر وقسيميه إنّما هو على نحو السالبة المحصلة الصادقة مع انتفاء الموضوع، كقولنا: شريك الباري ممتنع، و نظائره، و إلى هذه - أى القضية السالبة المحصلة - يرجع كلّ ما ورد فى الكتب العقلية ممّا يوهّم بظاهرة أنّ العدم له تقرّر، و يكون من الأمور النفس الأمرية، مثل قولهم: عدم العلة علة للعدم، و كذا عدم المانع مصحح لفاعلية الفاعل، أو قابلية القابل، و أشباههما، فإنّه لا ينبغي الاغترار بظاهر هذه الجملات بعد كون الأمر فى محلّه واضحاً ضرورياً، فإنّ التعبير بأمثال هذه العبارات إنّما وقع على سبيل المسامحة قياساً إلى الوجود و تشبيهاً به، و الغرض منه تسهيل الأمر على المتعلّمين اتكالاً على ما أوضحوه فى محلّه، كما لا يخفى.

و بالجمله، فالعدم ليس له تقرّر و واقعيّة حتّى يؤثّر فى شىء أو يتأثّر من شىء، و معه فلا يبقى مجال للنزاع فى مقدّمية عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر و عدمها أصلاً، كما لا يخفى.

### مقالة المحقّق الأصفهاني فى المقام

و ممّا ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره بعض المحقّقين من محشّى الكفاية، فإنّه قدس سره بعد ذكر التقدّم بالعلية و التقدّم الطبعي و بيان الفرق بينهما و أنّ ما فيه التقدّم فى الثانى هو الوجود، و فى الأوّل وجوب الوجود، و ذكر أنّ منشأ التقدّم الطبعي تارة كون المتقدّم من علل قوام المتأخّر، كالجزء و الكلّ، و اخرى كون المتقدّم مؤثراً، فيتقوم بوجوده الأثر، كالمقتضى بالإضافة إلى المقتضى، و ثالثة كون المتقدّم مصححاً لفاعلية الفاعل، كالوضع و المحاذاة بالنسبة إلى إحراق النار، أو متمماً لقابلية القابل، كخلوّ المحلّ عن الرطوبة و خلوّ الموضوع عن السواد عند عروض البياض، و بعد الاستشكال فى الدور الذى ذكره فى



الكفاية(1) بأنّ عدم اتّصاف الجسم بالسواد لا يحتاج إلى فاعل وقابل كى يحتاج إلى مصحّح فاعليّة الفاعل و متمم قابلية القابل كى يتوهم توقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ أيضاً وبعد بيان أنّ الصلاة و الإزالة لهما التأخّر و التقدّم بالطبع، فإنّه لا وجود للإزالة إلاّ و الصلاة غير موجودة، فكذا العكس.

قال: و أمّا ما يقال من أنّ العدم لا ذات له فكيف يعقل أن يكون شرطاً؛ لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، فمدفوع بأنّ القابليات و الاستعدادات و الإضافات و أعدام الملكات كلّها لا مطابق لها فى الخارج، بل شئون و حيثيات انتزاعية لأُمور موجودة، فعدم البياض فى الموضوع الذى هو من أعدام الملكات كقابلية الموضوع من حيثيات الانتزاعية منه، فكون الموضوع بحيث لا بياض له هو بحيث يكون قابلاً لعروض السواد، فتمتّم القابلية كنفس القابلية حيثيّة انتزاعية و ثبوت شىء لشىء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت(2). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد فى علوّ مقامه.

و العجب منه قدس سره مع كونه من مهرة الفنّ أنّه كيف يمكن تشبيه أعدام الملكات بالقابليات و الاستعدادات و الإضافات، مع أنّها من مراتب الوجود و إن لم تكن بحيث يمكن الإشارة إليها و الأعدام مطلقاً مقابل للوجود لا حظّ لها منه أصلاً، كما هو واضح.

وقضيّة كون الموضوع بحيث لا بياض له قضيّة سالبة محصّلة لا موجبة معدولة حتّى تشابهت قضيّة كون الموضوع قابلاً، كما هو واضح.

و بالجملة، فالأعدام مطلقاً خارجة عن حمى الوجود و حيلة الشبيّة،

ص:119

1- (1) - كفاية الأصول: 161.

2- (2) - نهاية الدراية 2: 180-183.

فلا يترتب عليها شيء من الآثار الوجودية من قبيل الشرطية واتحاد الرتبة ونظائرها.

فتلخص من جميع ذلك، بطلان المقدمة الأولى من المقدمات الثلاثة المبتنية عليها القول بالافتضاء في الضد الخاص.

وأما المقدمة الثانية - التي هي عبارة عن الملازمة في مقدمة الواجب - فقد عرفت سابقاً بطلانها بما لا مزيد عليه.

وأما المقدمة الثالثة الراجعة إلى اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام الذي بمعنى النقيض، فربما قيل فيها بالافتضاء بنحو العينية، وإن الأمر بالصلاة مثلاً عين النهي عن تركها، فلا فرق بين أن يقول: صل، وبين أن يقول: لا تترك الصلاة، فإنهما يكونان بمنزلة الإنسان و  
البشر لفظين مترادفين (1)

. هذا، ولكن لا يخفى فساده، فإن هيئة الأمر موضوعة للبعث، وهيئة النهي موضوعة للزجر، ولا معنى لاتحادهما مفهوماً وإن كان الثاني متعلقاً إلى ترك المبعوث إليه.

وبالجمله، فمعنى الاتحاد المفهومي يرجع إلى اتحاد المعنى الموضوع له، مع أن هيئة الأمر موضوعة للبعث، والنهي للزجر، ومتعلقه في الأول هو الفعل، وفي الثاني هو الترك، ولا وضع لمجموع الهيئة المتعلقة بالمادة.

ودعوى أن المراد اتحاد البعث عن الشيء والزجر عن تركه معنىً ومفهوماً، يدفعه وضوح فساده.

ومما ذكرنا يظهر: بطلان القول بالجزئية؛ فإن معنى الأمر هو البعث، وهو أمر بسيط لا تركب فيه أصلاً، وأما دعوى اللزوم بالمعنى الأخص فيظهر من

ص: 120

التقريرات (المحقق النائينى قدس سره) أنه لا- بأس به نظراً إلى أن نفس تصوّر الوجوب و الحتم يوجب تصوّر المنع من الترك و الانتقال إليه (1)، و أنت خبير بأن مجرد عدم انفكاك التصوّرين لا يوجب ثبوت المنع الشرعى الذى هو المقصود فى المقام، فإنّ النزاع إنّما هو فى أنّ الأمر إذا أمر بشىء هل يكون أمره به موجباً لنهيه عن ضده بمعنى أن يكون هنا شيئان: أحدهما: الأمر بالشىء، و الآخر: النهى عن نقيضه، و ذلك لا يثبت بمجرد الانتقال من تصوّر الوجوب إلى تصوّر المنع من الترك، كما هو واضح.

و إن أراد الدلالة على المنع بالدلالة الالتزامية من دون افتقار إلى النهى الصادر من المولى بعد الأمر، فيرد عليه: اقتضاء الدلالة المذكورة لتعدّد الحكمين الموجب لتعدّد استحقاق المثوبة و العقوبة، و هو كما ترى منه.

نعم ربّما يجعل الكلام فى الإرادة لا فى الأمر و النهى، و يقال بعدم انفكاك الإرادة المتعلقة بالشىء عن الإرادة المتعلقة بعدم تركه، و لكن هذا يصحّ فى الإرادات التكوينية، و أمّا فى الإرادات التشريعية فلا يتم بناءً على ما حقّقناه فى بحث مقدّمة الواجب من أنّ كلّ إرادة تحتاج إلى مبادئها من دون فرق بين الإرادة المتعلقة بالمقدّمة و بين الإرادة المتعلقة بذاتها.

نعم لو قلنا بترتب الإرادة الثانية على الإرادة الأولى قهراً من دون توقّفها على شىء من مبادئ الإرادة، فله وجه كما لا يخفى.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا: من ابتناء القول بالاعتناء من طريق التوقّف و المقدّمية على ثلاث مقدّمات إنّما هو على القول بالملازمة مطلقاً، و أمّا لو قيل بوجود خصوص المقدّمة الموصلة: فالظاهر ابتناء ذلك القول على مقدّمة

ص: 121

رابعة أيضاً، فإنّ الوجوب المقدّمى إنّما يتعلّق بترك الضدّ لا مطلقاً، بل بتركه الموصول إلى الضدّ المتوقّف عليه، واقتضاء هذا الوجوب للنهي عن الضدّ العامّ بمعنى النقيض لا يفيد إلاّ حرمة نقيض الترك الموصول، وهو ترك الترك الموصول، وهذا بمجردّه لا يقتضى حرمة الفعل إلاّ بناءً على توافق حكم المتلازمين، وإلاّ فقد عرفت سابقاً أنّ الفعل لا يكون نقيضاً للترك الموصول، فسراية حكم النقيض إلى الفعل مبنى على لزوم توافق حكم المتلازمين، فإنّ الفعل لا ينفكّ عن النقيض أصلاً وإن كان النقيض ربّما ينفكّ عن الفعل، كما إذا لم يأت في المثال المشهور لا بالإزالة ولا بالصلاة، وحينئذٍ فعلى القول بالمقدّمة الموصلة يتوقّف إثبات الاقتضاء على المقدّمة الرابعة التي جعلوها دليلاً مستقلاً في مقابل المقدّمة، كما سيحجى، فلا تكون حينئذٍ دليلاً ثانياً، بل تصير من مقدّمات الدليل الأول، كما هو واضح.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالقول بالاقتضاء من جهة التوقّف والمقدّمة التي عرفت أنّها هي العمدة في المقام.

### الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاصّ من طريق التلازم

ويظهر من بعضهم الاستدلال له بلزوم توافق حكمى المتلازمين، وهذا أيضاً يبتنى على ثلاث مقدّمات: الأولى: ثبوت التلازم بين الشئ وترك ضده، الثانية: لزوم اتحاد المتلازمين من حيث الحكم، الثالثة: اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده العامّ بمعنى النقيض.

أمّا المقدّمة الأولى: فلأنّ الشئ لا يمكن أن يصدق عليه ضده، وإلاّ يلزم اجتماع المتضادّين الممتنع بالبدية، فالواجب أن يصدق عليه نقيض الضدّ، وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين، فالبياض مثلاً لا يمكن أن يصدق عليه السواد؛ للزوم

اجتماع الضدين، فيجب أن يصدق عليه اللأسواد، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين.

وأما المقدمة الثانية: فلأنه لو كان أحد المتلازمين واجباً، فالآخر لا بدّ إما أن يكون واجباً فهو المطلوب، وإما أن يكون جائزاً تركه بالجواز بالمعنى الأعمّ من الأحكام الأربعة الأخر، فاللازم جواز تركه المستلزم لجواز ترك الواجب لفرض التلازم، فيخرج الواجب عن كونه واجباً، ومن المعلوم أيضاً أنه يستحيل خلوّ الواقعة عن حكم من الأحكام الخمسة.

وأما المقدمة الثالثة: فقد عرفت إثباتها سابقاً، فراجع.

هذا، ولكن لا يخفى بطلان جميع المقدمات الثلاثة.

أما بطلان الأولى: فلأنّ نقيض صدق السواد على البياض الممتنع بديهية ليس هو صدق اللأسواد عليه بل نقيضه عدم صدق السواد عليه على نحو السالبة المحصّلة، وذلك لأنه لو كان نقيضه هو صدق اللأسواد عليه على نحو الموجبة المعدولة، يلزم ارتفاع النقيضين؛ لكذب القضيتين معاً.

أما كذب قضية: «البياض سواد» فواضح.

وأما كذب قضية: «البياض لا سواد» فلما عرفت من أنّ العدم ليس بشيء حتّى يمكن أن يحمل على شيء أو يحمل عليه شيء، وقد عرفت أنّ جميع القضايا التي يكون العدم فيها موضوعاً أو محمولاً لا بدّ أن ترجع إلى السالبة المحصّلة، كما هو واضح.

وأما بطلان الثانية: فلأنّ كون الترك و العدم واقعة حتّى يستحيل خلّوه عن حكم من الأحكام الخمسة، ممنوع؛ فإنه ليس بشيء حتّى يكون فعلاً للمكلف ويتعلّق بالحكم به.

هذا، مضافاً إلى أنّ استحالة خلّو الوقائع عن الحكم ممنوعة؛ فإنّ هذا لو

سَلِّمَ فَإِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِ لَا الْفَعْلِيِّ، مَعَ إِمْكَانِ أَنْ يُقَالَ بِعَدَمِ اسْتِحَالَةِ خَلْوِهَا عَنِ الْحُكْمِ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ أَيْضًا؛ فَإِنَّ الْإِبَاحَةَ الَّتِي مَنَشَأُهَا عَدَمُ تَعَلُّقِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ بِهِ بِمَعْنَى أَنَّ جَوَازَ فِعْلِهِ لِعَدَمِ تَعَلُّقِ النِّهْيِ التَّحْرِيمِيِّ وَلَا التَّنْزِيهِيِّ بِهِ وَجَوَازَ تَرْكِهِ؛ لِعَدَمِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ الْوَجُوبِيِّ وَلَا الْإِسْتِحْبَابِيِّ بِهِ أَيْضًا فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَتْ بِحُكْمٍ.

نَعَمِ الْإِبَاحَةُ الَّتِي مَنَشَأُهَا خَلْوُ الْفِعْلِ عَنِ الْمَصْلُوحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ أَوْ تَسَاوِيهِمَا الرَّاجِعَةَ إِلَى جَعْلِ الشَّارِعِ إِيَّاهَا لِذَلِكَ، حُكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ، بِخِلَافِ الْإِبَاحَةِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

وَأَمَّا بَطْلَانُ الثَّلَاثَةِ: فَقَدْ عُرِفَتْ تَفْصِيلُهُ، وَأَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ لَا يَقْتَضِي النِّهْيَ عَنِ نَقِيضِهِ، لَا بِنَحْوِ الْعَيْنِيَّةِ، وَلَا عَلَى طَرِيقِ الْجَزْئِيَّةِ، وَلَا عَلَى سَبِيلِ الزُّرْمِ، فَتَأَمَّلْ جَيِّدًا.

## الأمر الرابع: في ثمرة المسألة

### إشارة

اعلم أنَّ المشهورَ ذَكَرُوا فِي ثَمَرَةِ الْقَوْلِ بِالِاقْتِضَاءِ وَعَدَمِهِ أَنَّ الْقَوْلَ بِالِاقْتِضَاءِ بضميمة أنَّ النِّهْيَ فِي الْعِبَادَاتِ يُوجِبُ الْبَطْلَانَ يَنْتِجُ بَطْلَانَ الضَّدِّ لَوْ كَانَ عِبَادَةً، بِخِلَافِ الْقَوْلِ بِالْعَدَمِ.

هَذَا، وَلَكِنْ لَا يَخْفَى انْتِفَاءُ الثَّمَرَةِ وَصِحَّةُ الْعِبَادَةِ حَتَّى عَلَى الْقَوْلِ بِالِاقْتِضَاءِ، فَإِنَّكَ عَرَفْتَ أَنَّ مَنَشَأَ الْقَوْلِ بِالِاقْتِضَاءِ إِذَا تَوَهَّمُ مَقْدَمِيَّةَ تَرْكِ الضَّدِّ لِفِعْلِ الضَّدِّ الْآخِرِ، وَإِذَا تَوَهَّمُ الْمَلَازِمَةَ بَيْنَهُمَا، وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ لَا يَثْبِتُ بَطْلَانَ الْعِبَادَةِ.

أَمَّا عَلَى تَقْدِيرِ الْمَقْدَمِيَّةِ: فَلِأَنَّ النِّهْيَ النَّاشِئَ مِنْ جِهَتِهَا نَهَى مَقْدَمِيٍّ غَيْرِيٍّ، وَالنِّهْيَ الَّذِي يُؤَثِّرُ فِي بَطْلَانِ مُتَعَلِّقِهِ إِذَا كَانَ عِبَادَةً هُوَ النِّهْيُ الَّذِي كَانَ عَنْ مَلَكَ

من المفسدة فى المنهى عنه.

وَأَمَّا مَجْرَدُ تَعَلُّقِ النَّهْيِ بِشَيْءٍ لَا لِأَجْلِ اشْتِمَالِهِ عَلَى مَفْسَدَةٍ مُلْزِمَةٍ، بَلْ لِغَرَضِ التَّوَصُّلِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ، فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي الْبَطْلَانِ، فَإِنَّ الْوَجْهَ فِيهِ هُوَ امْتِنَاعُ أَنْ يَكُونَ مَا هُوَ الْمَبْغُوضُ الَّذِي يُوجِبُ الْبُعْدَ عَنِ الْمَوْلَى مُقَرَّبًا لِلْعَبْدِ مِنْهُ، كَمَا لَا يَخْفَى وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا لَا يَتَحَقَّقُ فِي النَّهْيِ الْغَيْرِيِّ، فَإِنَّ الْمُنْهَى عَنْهُ بِهَذَا النَّهْيِ لَا يَكُونُ مَبْغُوضًا لِلْمَوْلَى أَصْلًا، وَ أَدَاءُ فِعْلِهِ إِلَى تَرْكِ مَطْلُوبِهِ لَا يُوجِبُ مَبْغُوضِيَّةَ ذَلِكَ الْفِعْلِ، بَلِ الْمَبْغُوضُ هُوَ تَرْكِ الْمَطْلُوبِ لَا مَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَ مِنْ هَذَا يَظْهَرُ أَنَّهُ لَوْ قَلْنَا بِالِاقْتِضَاءِ مِنْ جِهَةِ الْمَلَاذِمَةِ فَلَا يَسْتَلْزِمُ النَّهْيُ النَّاشِئُ مِنْ جِهَةِ الْمَلَاذِمَةِ بَطْلَانَ الْمُنْهَى عَنْهُ أَصْلًا؛ فَإِنَّ تَعَلُّقَ النَّهْيِ بِسَبَبِ الْمَلَاذِمَةِ لَا يُوجِبُ مَبْغُوضِيَّةَ مُتَعَلِّقِهِ فِي حُدِّ ذَاتِهِ حَتَّى يَمْتَنِعَ أَنْ يَكُونَ مُقَرَّبًا، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، فَالْثَمَرَةُ مُنْتَفِيَةٌ، وَ الْعِبَادَةُ صَاحِبَةٌ مُطْلَقًا قَلْنَا بِالِاقْتِضَاءِ أَمْ لَا، وَ عَلَى الْأَوَّلِ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْاقْتِضَاءُ مُسْتَنَدًا إِلَى الْمَقْدَمِيَّةِ أَوْ إِلَى الْمَلَاذِمَةِ.

هَذَا، وَ حَكَى عَنِ الْبَهَائِيِّ وَ جَمَاعَةِ أَنَّهُمْ أَنْكَرُوا الثَّمَرَةَ وَ حَكَمُوا بِبَطْلَانِ الْعِبَادَةِ مُطْلَقًا<sup>(1)</sup>؛ نَظْرًا إِلَى أَنَّ صَحَّتَهَا مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى تَعَلُّقِ الْأَمْرِ الْفِعْلِيِّ بِهَا، وَ حِينَئِذٍ فَلَوْ لَمْ نَقْلُ بِالِاقْتِضَاءِ وَ أَنَّ الضَّدَّ يَصِيرُ مِنْهِيًّا عَنْهُ فَلَا-أَقْلَّ مِنْ عَدَمِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ الْفِعْلِيِّ بِهِ؛ لَا مَمْتِنَاعَ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِالْمُتَضَادِّينَ، فَبَطْلَانُهُ لَوْ كَانَ عِبَادَةً يَسْتَنَدُ عَلَى هَذَا إِلَى عَدَمِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهِ، كَمَا أَنَّ بَطْلَانَهُ بِنَاءً عَلَى الْاقْتِضَاءِ مُسَبَّبٌ عَنِ تَعَلُّقِ النَّهْيِ بِهِ، فَالضَّدُّ الْعِبَادَى بَاطِلٌ عَلَى أَىِّ تَقْدِيرٍ.

ص:125

---

1- (1) - زبدة الأصول: 98-99، هداية المسترشدين: 244 /السطر 39-41.

أحدهما: ما ذكره في الكفاية من منع كون صحّة العبادة متوقّفةً على تعلّق الأمر الفعلى بها، بل يكفي مجرد المحبوبة للمولى، والصدّ بناءً على عدم حرمة يكون كذلك، فإنّ المزاحمة على هذا لا يوجب إلاّ ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه؛ لعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته و خروجه عن قابلية التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء(1).

ثانيهما: عن المحقّق الكركي و جماعة ممّن تأخّر عنه(2) من منع إطلاق مقالة البهائي، فإنّها تجرى في خصوص المتزاحمين المضيقين، و أمّا لو فرض وقوع التزاحم بين مضيق و موسّع، كما لو فرض مزاحمة الصلاة في بعض أوقات وجوبها لواجب آخر مضيق، ففي مثل هذا يمكن القول بصحّة الفرد المزاحم من الصلاة لذلك الواجب و لو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر.

### جواب آخر على مسلك الترتّب

ثمّ إنّ تصدّي جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالصدّين بنحو الترتّب بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً غير مشروط و الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأمر الأوّل بنحو الشرط المتأخّر، أو بالبناء على معصيته(3)، و لا يخفى أنّ اشتراط الأمر بالمهمّ بالعصيان أو بالبناء عليه لا يكون اشتراطاً شرعياً.

و توضيحه يتوقّف على بيان مقدّمات:

ص:126

1- (1) - كفاية الأصول: 165-166.

2- (2) - جامع المقاصد 5:13، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1:312.

3- (3) - جامع المقاصد 5:12-13، كشف الغطاء: 27، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 140.



الأولى: أنه لا إشكال في أن متعلق الأوامر والنواهي هي الطبايع لا الأفراد، كما سيأتي تحقيقه.

الثانية: المراد بالإطلاق هو أخذ الطبيعة في مقام جعل الحكم عليه مطلقة غير مقيدة بشيء من القيود بمعنى أن المتكلم المختار إذا صار بصدد بيان بعض الأحكام ولم يأخذ في موضوعه إلا الطبيعة المعزاة عن القيود، يستكشف من ذلك أن تمام الموضوع لذلك الحكم هي نفس الطبيعة بلا مدخلة لشيء في ترتبه أصلاً، فمعنى الإطلاق ليس هو لحاظ سراية الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة حتى يتحد مع العموم في النتيجة، وهي ثبوت الحكم لجميع أفراد الطبيعة؛ لأنه ليس في الإطلاق لحاظ الأفراد، بل لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآة وكاشفة لوجوداتها التي ستتحقق بعد انضمام سائر العوارض إليها فإن لفظ الإنسان مثلاً لم يوضع إلا لنفس ماهية الحيوان الناطق ولا يعقل أن يحكى عن أفراد تلك الطبيعة بعد عدم كونه موضوعاً بإزائها، كما هو واضح.

وبالجملة، فليس معنى الإطلاق إلا مجرد عدم مدخلة شيء من القيود بلا ملاحظة الأفراد، كما هو واضح.

الثالثة: أن المزاحمة الحاصلة بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم كالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالصلاة ليست متحققاً في مرحلة تعلق الأمر بهما؛ إذ ليس الأمر لطبيعة الصلاة مزاحماً للأمر لطبيعة الإزالة أصلاً، كما لا يخفى، وليس كالأمر بالنقيضين، بل المزاحمة بينهما إنما تتحقق بعد تعلق الأمر وحصول الابتلاء بمعنى أنه إذا ابتلى المكلف بنجاسة المسجد في زمان كونه مأموراً بالأمر الصلواتي تحصل المزاحمة بينهما، ومن المعلوم أن الترتب والاشتراط الذي يقول به القائل بالترتب إنما هو بعد تحقق المزاحمة المتأخرة عن مرحلة الأمر، كما عرفت.

و حينئذ فنقول: إنه كيف يمكن أن يكون أحد الأمرين مشروطاً بسبب

المزاحمة التي تتحقق بينهما بعداً؟! بعد ما عرفت من أنّ معنى الإطلاق هو أخذ الطبيعة المرسله موضوعاً للحكم و متعلقاً للأمر بلا ملاحظة الأفراد و لا الحالات التي من جملتها في المقام حال الابتلاء بالصدّ الواجب.

وبالجملة، فالأمر في مقام الأمر لم يلاحظ الحالات بخصوصها حتى صار بصدد علاج المزاحمة الحاصلة في بعض الحالات المتأخرة عن الأمر، كما هو واضح، و على تقدير تسليم عدم الامتناع عقلاً نقول: إنّ ذلك غير واقع؛ إذ ليس في الأدلة الشرعية ما يظهر منه تقييد الأمر بالمهمّ و اشتراطه كما يظهر بالمراجعة.

فانقدح من جميع ذلك: أنّه لو كان المراد بالاشتراط اشتراطاً شرعياً، يرد عليه امتناعه، و على تقدير التسليم عدم وقوعه فلا يفيد أصلاً، كما لا يخفى، فيجب أن يكون المراد بالاشتراط اشتراطاً عقلياً.

### تحقيق في الجواب على مسلك الخطابات القانونية

و تنقيح الكلام في هذا المقام بحيث يظهر منه صحّة الاشتراط و لزومه أو عدمهما يتوقّف على رسم مقدمات:

الأولى: أنّه ليس للحكم إلا مرتبتان: مرتبة الإنشاء و مرتبة الفعلية، بل نقول: إنّهما ليستا مرتبتين للحكم بأن يكون كلّ حكم ثابتاً له هاتان المرتبتان، بل هما مقسمان لطبيعة الحكم بمعنى أنّ الأحكام على قسمين: أحدهما: الأحكام الإنشائية، و ثانيهما: الأحكام الفعلية، و المراد بالأولى هي الأحكام التي لم يكن فيها ما يقتضى إجراءها بعد جعلها بل اوحى إليها إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أودعها صلى الله عليه و آله و سلم إلى الأئمة عليهم السلام حتى يظهر قائمهم عليه السلام، فيجريها، كما أنّ المراد بالثانية هي القوانين و الأحكام التي قد اجريت بعد الوحي، و هي الأحكام

المتداولة بين الناس التي أظهرها النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة من بعده.

والدليل على ما ذكرنا من أنه ليس الفعلية والإنشائية مرتبتين للحكم بأن يكون العالم مثلاً حكمه فعلياً و الجاهل إنشائياً: أن المراد بالحكم الذي يجعلون له المرتبتين بل المراتب الأربع - كما في الكفاية (1) - إن كان هو العبارة المكتوبة في القرآن أو في كتب الحديث فمن الواضح البديهي أنه لا يعرض له التغيير بتغيير حالات المكلف من حيث العلم والجهل والقدرة والعجز ونظائرها، وإن كان المراد به هو حقيقة الحكم الراجعة إلى إرادة المبدأ الأعلى جل شأنه، فمن الواضح أيضاً أنه لا يعرض لها التغيير باختلاف الحالات المذكورة؛ لامتناع عروض التغيير له تعالى، كما لا يخفى.

الثانية: لا يذهب عليك ثبوت الفرق بين الخطاب بنحو العموم وبين الخطاب بنحو الخصوص في بعض الموارد، منها: مسألة الابتلاء، فإنه يشترط في صحّة توجيه الخطاب الخاصّ وعدم استهجانها أن يكون المخاطب مبتلي بالواقعة المنهى عنها، كما أنه يشترط في صحّة توجيه الخطاب الخاصّ المتضمّن للأمر أن لا يكون للمخاطب داعٍ إلى إتيان المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الأمر.

والسرّ في ذلك أن الأمر والنهي إنّما هو للبعث والزجر، ويقبح زجر المكلف عمّا يكون متروكاً؛ لعدم الابتلاء به، كما هو واضح، وهذا بخلاف الخطاب بنحو العموم، كما هو الشأن في جميع الخطابات الواردة في الشريعة، فإنه لا يشترط في صحّته أن يكون كلّ واحد من المخاطبين مبتلي بالواقعة المنهى عنها؛ لعدم انحلال ذلك الخطاب إلى خطابات عديدة حسب تعدّد المخاطبين حتّى يشترط

ص: 129

فيه ذلك، بل يشترط فيه أن لا- يكون جميعهم أو أكثرهم تاركين للمنهي عنه؛ لعدم الابتلاء، و أما لو كان بعضهم تاركاً له ولم يكن في البين ما يميّز كلّ واحد من الطائفتين عن الأخرى، فلا يضرّ بصحّة الخطاب بنحو العموم أصلاً، فما اشتهر بينهم من أنّه إذا خرج بعض أطراف العلم الإجمالى عن مورد الابتلاء، لم يجب الاجتناب من الآخر أيضاً ليس فى محلّه، كما حقّقناه فى موضعه (1)

. و الوجه فى عدم الانحلال: أنّه لا- إشكال فى كون الكفّار و العصاة مكلفين بالأحكام الشرعية مع أنّه لو قيل بالانحلال إلى خطابات متكرّرة، يلزم عدم كونهم مكلفين؛ لعدم صحّة توجيه الخطاب الخاصّ إليهم بعد عدم انبعاثهم إلى فعل المأمور به، و عدم انزجارهم عن فعل المنهى عنه أصلاً، كما لا يخفى، فمن كونهم مكلفين يستكشف أنّه لا يشترط فى الخطاب بنحو العموم كون كلّ واحد من المخاطبين واجداً لشرائط صحّة توجيه الخطاب الخاصّ إليه.

و الدليل على عدم كون الخطابات الواردة فى الشريعة مقيدة بالعلم و القدرة، مضافاً إلى ما نراه بالوجدان من عدم كونها مقيدةً بنظائرهما: أنّها لو كانت مقيدةً بالقدرة بحيث لم يكن العاجز مشمولاً لها و مكلفاً بالتكاليف التى تتضمّنه تلك الخطابات يلزم فيما لو شكّ فى القدرة و عدمها إجراء البراءة؛ لأنّ مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ فى التكليف؛ لأنّ المفروض الشكّ فى تحقّق قيده، و إجراء البراءة فى موارد الشكّ فى التكليف ممّا لا خلاف فيه بينهم مع أنّه يظهر منهم القول بالاحتياط فى مورد الشكّ فى القدرة كما يظهر بمراجعة فتاويهم.

و أيضاً لو كانت الخطابات مقيدةً بالقدرة، يلزم جواز إخراج المكلف نفسه عن عنوان القادر، فلا يشملته التكليف، كما يجوز للحاضر أن يسافر، فلا يشملته

ص: 130

تكليف الحاضر، و كما يجوز للمكلف أن يعمل عملاً يمنع عن صدق عنوان المستطيع عليه، و غيرهما من الموارد، مع أن ظاهرهم عدم الجواز في المقام، و ليس ذلك كله إلا لعدم اختصاص الخطاب بالقادرين، بل يعم الجميع غاية الأمر كون العاجز معذوراً في مخالفة التكليف المتعلق به بحكم العقل.

و توهم: أنه كيف يمكن أن تتعلق إرادة المولى بإتيان جميع الناس مطلوباته مع أن العقل يحكم بامتناع تعلق الإرادة من الحكيم بإتيان العاجز.

مدفوع: بأنه ليس في المقام إلا الإرادة التشريعية، و معناها ليس إرادة المولى إتيان العبد، كيف و لازمه استحالة الانفكاك بالنسبة إلى الله جل شأنه؛ لما قرّر في محله من عدم إمكان تخلف مراده تعالى عن إرادته، بل معنى الإرادة التشريعية ليست إلا الإرادة المتعلقة بجعل القوانين المتضمنة للبعث و الزجر، فمتعلق الإرادة إنما هو بعث الناس إلى محبوبه و زجرهم عن مبغوضه، لا انبعاثهم و انزجارهم حتى يستحيل الانفكاك.

و بالجملة، فلا يشترط في جعل القوانين العامة إلا كونها صالحةً لانبعاث النوع و انزجار لسببه كما يظهر بمراجعة العقلاء المقتنين للقوانين العرفية، فتأمل في المقام؛ فإنه من مزال الأقدام.

الثالثة: قد عرفت أن كل واحد من الأمر بالأهم و الأمر بالمهم إنما تعلق بالطبيعة معرأة عن جميع القيود، و ليس فيها لحاظ الأفراد و لا لحاظ الحالات التي يطرأ بعد تعلق الأمر بها حتى صار المولى بصدد بيان العلاج و دفع التزاحم بين الأمرين في حالة الاجتماع.

الرابعة: أنه ليس للعقل التصرف في أوامر المولى بتقييدها ببعض القيود، بل له أحكام توجب معذورية المكلف بالنسبة إلى مخالفة تكاليف المولى، فحكمه بقبح العقاب في صورة الجهل أو العجز لا يرجع إلى تقييد الأحكام بصورة

العلم و القدرة حتّى لا يكون الجاهل أو العاجز مكلفاً، بل الظاهر ثبوت التكليف بالنسبة إلى جميع الناس أعمّ من العالم و الجاهل و القادر و العاجز، غاية الأمر كون الجاهل و العاجز معذوراً في المخالفة بحكم العقل. نعم قد يكون حكم العقل كاشفاً عن بعض الأحكام الشرعية، فحكمه حينئذٍ طريق إليه، كما لا يخفى.

الخامسة: قد عرفت أنّ الخطابات الواردة في الشريعة إنّما تكون على نحو العموم، و لا يشترط فيها أن يكون كلّ واحد من المخاطبين قادراً على إتيان متعلّقتها، بل يعمّ القادر و العاجز، و معذوريّة العاجز إنّما هو لحكم العقل بقبح عقابه على تقدير المخالفة، لا لعدم ثبوت التكليف في حقّه، و حينئذٍ فالعجز إمّا أن يكون متعلّقاً بالإتيان بمتعلّق التكليف الواحد، و حينئذٍ فلا إشكال في معذورية المكلف في مخالفته، و إمّا أن يكون متعلّقاً بالجمع بين الإتيان بمتعلّق التكليفين أو أزيد بأن لا يكون عاجزاً عن الإتيان بمتعلّق هذا التكليف بخصوصه و لا يكون عاجزاً عن موافقة ذلك التكليف بخصوصه أيضاً، بل يكون عاجزاً عن الجمع بين موافقة التكليفين و متابعة الأمرين.

إذا عرفت هذه المقدمات، فنقول: إذا كان الأمران متعلّقين بالضدّين المساويين من حيث الأهميّة، فالمكلف حينئذٍ إمّا أن يشتغل بفعل واحد منهما أو بأمرٍ آخر، و على الثاني إمّا أن يكون ذلك الأمر محرّماً و إمّا أن لا يكون كذلك، فالصور ثلاثة:

أمّا الصورة الأولى: فلا إشكال فيها في ثبوت الأمرين معاً؛ لما عرفت في المقدمات السابقة، غاية الأمر كونه معذوراً في مخالفة واحد منهما لحكم العقل بمعذورية العاجز.

وَأَمَّا الصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ: فَالْمَكْلُوفُ يَسْتَحِقُّ فِيهَا ثَلَاثَ عَقُوبَاتٍ، أَمَّا الْعُقُوبَةُ عَلَى مَا اسْتِغْلَبَ بِهِ مِنْ فِعْلِ الْمَحْرَمِ فَوَاضِحٌ. وَأَمَّا الْعُقُوبَةُ عَلَى مَخَالَفَةِ كُلِّ مِنَ الْأَمْرَيْنِ: فَلِكُونِهِ قَدْ خَالَفَهُمَا مِنْ غَيْرِ عَذْرِ؛ لِفَرْضِ كُونِهِ قَادِرًا عَلَى إِيْتَانِ مَتَعَلِّقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَعَجْزِهِ إِنَّمَا هُوَ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا، وَالْجَمْعُ لَا يَكُونُ مَتَعَلِّقًا لِلْأَمْرِ حَتَّى يَعْذَرَ فِي مَخَالَفَتِهِ؛ لِتَحَقُّقِ الْعَجْزِ.

وَأَمَّا الصُّورَةُ الثَّلَاثَةُ: فَيُظْهِرُ الْحُكْمُ فِيهَا مِمَّا ذَكَرْنَا فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَّةِ.

هَذَا، إِذَا كَانَ الْأَمْرَانِ مَتَعَلِّقَيْنِ بِمَسَاوِيَيْنِ مِنْ حَيْثُ الْأَهْمِيَّةِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَحَدُ الضَّنْدَيْنِ أَهَمَّ مِنَ الْآخَرِ، فَالْعَقْلُ يَحْكُمُ بِوَجُوبِ تَرْجِيحِهِ عَلَى الْمَهْمِّ فِي مَقَامِ الْإِطَاعَةِ وَالْإِمْتِثَالِ، وَحِينَئِذٍ إِذَا امْتَثَلَ الْأَمْرَ بِالْأَهَمِّ، فَالْعَقْلُ يَحْكُمُ بِمَعْدُورِيَّتِهِ فِي مَخَالَفَةِ الْأَمْرِ بِالْمَهْمِّ بَعْدَ كُونِهِ غَيْرِ مَقْدُورٍ عَنِ إِطَاعَتِهِ، وَأَمَّا إِذَا امْتَثَلَ الْأَمْرَ بِالْمَهْمِّ وَصَرَفَ قُدْرَتَهُ إِلَى طَاعَتِهِ دُونَ الْأَمْرِ بِالْأَهَمِّ، فَلَا إِشْكَالَ فِي اسْتِحْقَاقِ الْمَثُوبَةِ عَلَى امْتِثَالِهِ، وَعَدَمُ كُونِهِ مَعْدُورًا فِي مَخَالَفَةِ الْأَمْرِ بِالْأَهَمِّ بَعْدَ مَا عَرَفْتَ مِنْ كُونِهِ مَشْمُولًا لِكُلِّ الْخَطَابِيِّنَ، وَالْعَقْلُ لَا يَحْكُمُ بِمَعْدُورِيَّتِهِ.

وَمِنْهُ يَظْهَرُ أَنَّهُ لَوْ خَالَفَ الْأَمْرَيْنِ مَعًا، يَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ عَلَيْهِمَا.

وَالْمَتَحَصِّلُ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا أَمْرَانِ:

أَحَدُهُمَا: بَطْلَانِ مَا حَكِيَ عَنِ الْبِهَائِيِّ مِنْ أَنَّهُ لَوْ قِيلَ بَعْدَ الْاِقْتِضَاءِ فَلَا أَقْلَ مِنْ عَدَمِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِالضَّدِّ، فَإِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ أَصْلًا، بَلِ الظَّاهِرُ ثَبُوتُهُمَا مِنْ دُونَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مَتَرْتَّبًا عَلَى الْآخَرِ، بَلِ يَكُونَانِ فِي عَرْضِ وَاحِدٍ بَلَا تَرْتَّبٍ وَطَوِيلِيَّةٍ.

ثَانِيَهُمَا: اسْتِحْقَاقُ الْعُقَابِيِّنَ عَلَى تَقْدِيرِ مَخَالَفَةِ كِلَا الْأَمْرَيْنِ، وَلا إِشْكَالَ فِيهِ، كَمَا عَرَفْتَ.

ثم إنه يظهر من المحقق النائيني قدس سره القول بالترتب، وقد أطال الكلام في ذلك بإقامة مقدمات كثيرة(1)، ونحن نقتصر على ما يرد عليها، فنقول:

أما المقدمة الأولى: الراجعة إلى إثبات أنّ ما أوقع المكلف في مضيقه، الجمع بين الضدين وأوجه عليه هل هو نفس الخطابين الفعليين أو إطلاقهما وشمولهما لحالتي فعل الآخر وعدمه، فهي وإن كانت بنفسها صحيحة إلا أنه لا يترتب عليه النتيجة، كما سيأتي، و يبقى فيها ما أورده على الشيخ من المناقضة بين ما اختاره في هذا المقام من إنكار الترتب غاية الإنكار(2) وبين ما ذكره الشيخ في مبحث التعادل و الترجيح من الفرائد حيث قال في الجواب عمّا قيل من أنّ الأصل في المتعارضين عدم حجّية أحدهما ما لفظه: لكن لما كان امثال التكليف بالعمل بكلّ منهما - كسائر التكاليف الشرعية والعرفية - مشروطاً بالقدرة، و المفروض أنّ كلاً منهما مقدور في حال ترك الآخر، و غير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله، و مع إيجاد الآخر يجوز تركه، و لا يعاقب عليه، فوجب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامثال، و العمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامثال بالقدرة، و هذا ممّا يحكم به بديهة العقل، كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، و لا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلاّ تعيين

ص:134

1- (1) - فوائد الأصول (تقاريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1:336-352.

2- (2) - مطارح الأنظار: 57-59.



الآخر عليه كذلك(1). انتهى موضع الحاجة.

و محصل الإيراد: أن هذا الكلام صريح في أن التخيير في الواجبين المتزاحمين إنما هو من نتيجة اشتراط كل منهما بالقدرة عليه، و تحققها في حال ترك الآخر، فيجب كل منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتب من الجانبين مع أنه قد أنكره من جانب واحد، وليت شعري أن ضم ترتب إلى ترتب آخر كيف يوجب تصحيحه؟!

أقول: من الواضح الذي لا يعتريه ريب أن كلامه هناك لا يدل على الترتب من الطرفين أصلاً، كيف و معنى الترتب كون الأمر الثاني في طول الأمر الأول لاشتراطه بما يتأخر عنه رتبةً، و حينئذٍ فكيف يمكن أن يكون كل من الأمرين في طول الآخر و متأخراً عنه رتبةً؟! لأن مقتضاه إمكان تقدم الشيء على نفسه المستحيل بدهاة، بل المراد من العبارة ما ذكرناه و حققناه في هذا المقام من أن الأمرين باقيا على إطلاقهما من دون أن يكون أحدهما مقيداً بما يتأخر عن الآخر أو بشيء آخر، غاية الأمر أن وجوب الامتثال الذي هو حكم عقلي مشروط بالقدرة عليه، و حيث إنه لا ترجيح بين الامتثالين هناك، فالعقل يحكم بتخيير المكلف و معذوريته في مخالفة ترك الآخر لو لم يخالف المجموع، فالمقيّد بالقدرة و نظائرها إنما هو حكم العقل بوجوب الامتثال، لا أصل الخطابين، و هذا هو ظاهر كلام الشيخ حيث ذكر أن المقيّد بالقدرة إنما هو حكم العقل.

نعم يرد على الشيخ: سؤال الفرق بين المقامين حيث حكم باستحالة ثبوت الأمرين في المقام مع أنه اختار ثبوتهما هناك، فإن الظاهر جريان هذا الوجه بعينه في المقام بلا فرق بينهما أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

ص: 135

وأما المقدمة الثانية: الراجعة إلى أن الواجب المشروط بعد تحقق شرطه حاله قبل تحقق شرطه من حيث إنه بعد على صفة الاشتراط، ولا يتصف بصفة الإطلاق، وذلك لأن الشرط فيه يرجع إلى قيود الموضوع، إلى آخر ما ذكرنا.

فيرد عليها ما تقدم منّا في الواجب المطلق والمشروط من أن أخذ القيد بحسب الواقع ونفس الأمر على وجهين، فإنه قد يكون الشيء محبوباً للإنسان عند حصول شرط بحيث لا يكون بدونه مطلوباً وإن كان ربما يمنع عن تحقق القيد، وقد يكون الشيء المقيّد محبوباً له بحيث ربما يتحمّل لأجل تحقق مطلوبه مشاقاً كثيرة، فالصلاة في المسجد قد تكون محبوباً للإنسان لأجل ما يترتب عليها، فلو لم يكن مسجد يصير بصدد بنائه لأجل تحقق مطلوبه، وقد تكون الصلاة محبوباً له على تقدير تحقق المسجد بحيث يشاق إلى عدم تحقق المسجد لأجل انزجاره من الصلاة، ولكن على تقدير تحققه يتعلّق حبه بها، وحينئذٍ فمع كون الأمر في الواقع على قسمين، فلا وجه لإرجاع جميع القيود إلى قيود الموضوع مع ترتب الثمرة بين الوجهين في مواضع كثيرة، منها:

الاستصحاب، بل لا يجوز ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

ثم على تقدير التسليم فإن رجوع القيود إلى الموضوع إنما هو في القيود التي أخذها المولى في مقام الحكم، وجعله مقيّداً بها دون ما يأتي من ناحية العقل، كما في المقام، حيث إنه يحكم بناء على الترتب بكون الأمر بالمهم مقيّداً بما يتأخّر عن الأمر بالأهم، فالتقييد تقييد عقلي لا ربط له بالخطابين، فإنهما مطلقان، كما لا يخفى.

ثم إنه يظهر منه أنه لو لم يكن الشرط من قيود الموضوع فاللزام أن يكون من علل التشريع مع أن هنا أمراً ثالثاً يرجع إليه الواجب المشروط، وهو أن

يكون المجعول - و هو الحكم - مقيداً بذلك الشرط، فإنه لا مجال لأن يقال بأن الشرط فيه من علل التشريع، بل المشروع و المجعول مقيداً به و ثابت على تقدير تحققه، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى أن عدم انقلاب الواجب المشروط عن كونه كذلك بعد تحقق شرطه لا يتوقف على كون الشرط من قيود الموضوع، بل الظاهر عدم الانقلاب بناءً على ما اخترناه و حققناه في الواجب المشروط أيضاً، فإن المراد بالحكم الذي يتوهم انقلابه عند تحقق شرطه هل هو الجزاء المترتب على الشرط.

و بعبارة اخرى: الجملة المتضمنة للبعث، فمن الواضح عدم معقولية عروض الانقلاب له.

و إن كان المراد به هي الإرادة التشريعية، فقد عرفت أن معناها ليس إرادة إتيان العبد به، كيف و من المستحيل انفكاك الإتيان عنها، بل معناها يرجع إلى إرادة الجعل و التشريع التي يعبر عنها بالفارسية ب (قانون گذارى) و من المعلوم استحالة عروض التغيير و الانقلاب لها، بل لا معنى لانقلابها، كما لا يخفى.

و أمّا المقدمة الثالثة: فمقارنة زمان الشرط و التكليف و الامتثال و إن كانت مسلّمة إلا أن ما أجاب به عن الإشكال الثانى الذى يرجع إلى أن الترتب مستلزم لإيجاب الجمع لا يتم، كما سيجىء في الجواب عن المقدمة الخامسة.

و أمّا المقدمة الرابعة: التي يبتنى عليها الترتب و الطولية، فيرد على التقسيم إلى الأقسام الثلاثة أن الإطلاق ليس معناه إلا مجرد أخذ الشيء موضوعاً للحكم مع عدم تقييده ببعض القيود، فمن أجل أنه فاعل مختار يمكن له بيان ما له دخل في موضوع حكمه، و مع ذلك فلم يأخذ شيئاً آخر، يستفاد أن ذلك الشيء تمام الموضوع، فالإطلاق اللحاظي بالمعنى الذى ذكره لا وجه له أصلاً، بل لا معنى له، و حينئذ فنقول: إن الإطلاق بالمعنى الذى ذكرنا على

قسمين: قسم يمكن للعبد أن يحتجّ به على المولى، كما فى القيود والتقادير المتصورة على القسمين الأولين، وقسم لا يمكن للعبد ذلك، كما بالنسبة إلى القيود التي يقتضيه نفس الخطاب، وهو القسم الثالث الذي ذكره.

وكيف كان فغاية هذه المقدمة إثبات الترتب و الطولية، وهو لا يستلزم الخروج عن إيجاب الجمع، كما سنبين فيما يتعلق على المقدمة الخامسة.

وأما المقدمة الخامسة: التي سيقى لبيان أن الترتب لا يقتضى إيجاب الجمع، فينبغى أولاً الإشارة إلى وجه تأخر العصيان المشروط به خطاب المهتم عن الأمر بالأهم، ثم النظر إلى أنه على فرض الترتب هل يجدى ذلك فى إخراج المسألة عن إيجاب الجمع بين الضدين أو لا؟

فقول: قد يقال - كما قيل -:- إن الوجه فى تأخر عصيان الأمر بالأهم عنه:

أن العصيان نقيض للإطاعة والامثال؛ إذ هو ترك المأمور به لا عن عذر، والإطاعة متأخر عن الأمر؛ لأن الانبعاث متأخر عن البعث؛ إذ هو معلول له، والإتيان بمتعلق الأمر وإن لم يكن متأخراً عنه إلا أن صدق الامثال والإطاعة عليه يتوقف على تحققه والالتفات إليه، وحينئذ إذا ثبت تأخر الإطاعة عن الأمر فيظهر تأخر العصيان عنه أيضاً؛ لأنه نقيض لها، والنقيضان متساويان فى الرتبة وما مع المتقدم فى الرتبة يكون متقدماً فى الرتبة أيضاً.

هذا، ولكن قد عرفت سابقاً منع اتحاد النقيضين من حيث الرتبة، ولو سلم فما مع المتقدم فى الرتبة لا يكون متقدماً فى الرتبة؛ لما عرفت سابقاً من أن التقدم والتأخر بحسب العقل مستند إلى ملاكهما، ومع عدم الملاك لا يحكم بالتقدم أو التأخر.

هذا، والعمدة فى منع تأخر العصيان عن الأمر ما عرفت من أن معنى العصيان هو ترك المأمور به لا عن عذر، وهو من الأعدام والأعدام لا تكون

متأخّرة عن شيء ولا متقدّمة عليه؛ لأنّه ليس بشيء حتّى يحكم عليه بحكم وجودى.

ومن هنا يظهر: أنّه لا يعقل أن يكون خطاب المهم مشروطاً به بعد كونه من الأعدام، ولا يعقل ثبوت التأثير لها أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

وكيف كان فعلى تقدير تسليم الترتّب والطولية بين الأمرين فنقول: إنّ ذلك لا يجدى فى رفع غائلة استحالة طلب الضدّين، فإنّ شرط خطاب المهمّ إمّا أن يكون نفس العصيان بحسب وجوده الخارجى المتوقّف على مضيّ زمان لا يمكن معه الامتثال فى الزمان الباقى، وهو الذى يترتّب عليه سقوط الأمر بالأهم؛ لأنّ بقاءه مستلزم لتعلّق الطلب بغير المقدور، كما هو المفروض، وإمّا أن يكون العنوان الذى ينتزع منه بعد كونه متحقّقاً فى ظرفه بحسب الواقع ونفس الأمر، وهو كون المكلف ممّن يعصى أو تعقّب العصيان وتأخّره ونظائرهما، وإمّا أن يكون الشرط التلبّس بالعصيان والشروع فيه، وإمّا أن يكون أحد العناوين الأخر المنطبقة على أحد الوجوه المتقدّمة.

إذا عرفت ذلك، نقول: إمّا لو كان الشرط هو العصيان الخارجى الذى عرفت أنّه لا يتحقّق إلاّ بعد مضيّ مقدار من الزمان لا يمكن معه الامتثال فى الباقى، فمن الواضح أنّه بمجرد تحقّقه يسقط الأمر بالأهمّ، كما أنّ قبل تحقّقه لا يكون الأمر بالمهمّ موجوداً؛ لعدم تحقّق شرطه بعد فقبل تحقّق العصيان لا يتحقّق الأمر بالمهمّ، وبعد تحقّقه لا يبقى الأمر بالأهمّ، فأين يلزم اجتماع الأمرين الذى عليه يبنى القول بالترتّب، وإمّا لو كان الشرط هو العنوان الذى ينتزع من العصيان المتأخّر، فمن الواضح لزوم طلب الجمع؛ لأنّ بمجرد تحقّق الزوال مثلاً الذى يتحقّق معه شرط خطاب المهمّ يكون مأموراً بإتيان الأهمّ ويحرّكه الأمر المتعلّق به نحوه، وإتيان المهمّ أيضاً لتحقّق شرطه، وهكذا لو كان الشرط هو التلبّس

بالعصيان لو كان له معنى معقول.

والحاصل: إما أن يكون الشرط أى شىء كان مؤثراً فى سقوط خطاب الأهم، فلا يبقى مجال للترتب، وإما أن لا يكون كذلك، فيلزم طلب الجمع، كما هو واضح.

### حول أمثلة الترتب

ثم لا يخفى أن الفروع التى أوردها فى التقريرات للإلزام بصحة الخطاب الترتبى (1)، مضافاً إلى أن غاية ما يدل عليها هو إمكان أن يكون بعض الخطابات مترتباً على البعض الآخر وفى طوله، وهو مما لا ينكره أحد حتى القائلين بامتناع الترتب؛ لوروده فى الشرع كثيراً، نظير الأمر بالتوبة، المترتب على تحقق العصيان والذنب، وغير ذلك من الموارد الكثيرة، بل الذى يقول به القائل بالامتناع هو عدم تأثير الترتب فى دفع غائلة طلب الجمع بين الضدين المستحيل بالبداهة، ولا يظهر من الفروع ذلك نقول: إن معنى النقض بشىء هو أن يكون المنقوض به مسلماً بين المتخاصمين بحيث لا مجال لهما لإنكاره، وحينئذ فنقول: إن مسألة الإقامة التى أوردها فيها لا تكون مورداً للنقض؛ لأن الذى ورد فى الشرع هو وجوب الصوم والإتمام على تقدير قصد الإقامة عشرة أيام، لا معلقاً على نفس الإقامة، وحينئذ فلو كان ذلك القصد محرماً، لتعلق النذر أو العهد أو اليمين بعدمه، فما دام لم يتحقق لا يكون وجوب الصوم والإتمام متحققاً، وبمجرد تحققه الذى يسقط بسببه النهى المتعلق به لحصول العصيان بتحقيق الأمر بالإتمام ولكن بعد سقوط النهى كما عرفت.

ص: 140

هذا، ولو سلّم كون الشرط لوجوب القصر و الإتمام هو نفس الإقامة مثلاً، فمن المعلوم أنّ تحقّقه موقوف على تحقّق الإقامة عشرة أيّام، و حينئذٍ فإذا تحقّقت يجيء الأمر بالإتمام و بالصوم، فقبل تحقّقها لا يكون هنا إلاّ النهى، و بعد تحقّقها المستلزم لسقوط النهى بالعصيان لا يكون هنا إلاّ الأمر بالصوم و بالإتمام، فأين يلزم الترتّب.

ثمّ لو سلّم الجميع، فالكلام إنّما هو فيما لو كان الأمر الثانى مشروطاً بما يتأخّر عن الأمر الأوّل من عصيان و نحوه، مع أنّ مورد النقض يكون الأمر بالصوم أو الإتمام مترتباً على نفس الإقامة بناءً عليه، و من المعلوم أنّ الإقامة لا يكون متأخراً عن النهى المتعلّق بها حتّى يلزم الترتّب، فالمقام يكون طلباً للجمع حينئذٍ مع عدم الترتّب و الطولية، كما لا يخفى.

و لنختتم بذلك الكلام فى الترتّب، و قد عرفت فى صدر المبحث ما هو مقتضى التحقيق، فتأمل جيّداً.

أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط

## الفصل السادس فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

ربّما يحتتمل فى عنوان النزاع احتمالات:

أحدها: أن يكون المراد بالجواز الإمكان الوقوعى، و الضمير فى شرطه راجعاً إلى نفس الأمر، فمرجع النزاع حينئذٍ إلى إمكان تحقّق المعلول من دون تمامية علّته.

الثانى: أن يكون الضمير أيضاً راجعاً إلى نفس الأمر و لكن كان المراد بالجواز الإمكان الذاتى، فمرجع النزاع حينئذٍ إلى أنّ تحقّق الأمر مع عدم تحقّق علّته هل هو من الممكنات الذاتية التى لا ينافى عروض الامتناع لها و الوجوب من ناحية وجود العلّة و عدمها.

الثالث: أن يكون الضمير راجعاً إلى المأمور به أو المأمور، فيرجع النزاع إلى جواز الأمر مع العلم بكون المكلف غير قادر على إتيان المأمور به إمّا لفقد شرطه أو لعلّة فيه.

هذا، و لكن النزاع على الوجهين الأولين - مضافاً إلى كونه بعيداً عن محلّ الخلاف بين الأعلام - ينافى ظاهر العنوان من حيث أخذ العلم فيه، فإنّه لو كان

ص:142



النزاع فى إمكان تحقّق المعلول بدون علة بالإمكان الوقوعى أو الذاتى، فلا مجال لكون العلم دخيلاً فيه أصلاً، كما هو واضح، فىنحصر أن يكون المراد هو الاحتمال الثالث، و مرجعه إلى النزاع بين العدلية و الأشاعرة، فإنّهم اختلفوا فى جواز التكليف بالمحال، فذهب الطائفة الأولى إلى عدم الجواز خلافاً للطائفة الثانية القائلين بالجواز، و لعلّ قولهم بالجواز مبنى على ما ذكروه فى مبحث الطلب و الإرادة و كونهما مختلفين، و إلا فلا يعقل أن تتحقّق الإرادة بالنسبة إلى من يعلم عدم صدور الفعل منه، كما هو واضح.

و كيف كان فالذى يقتضيه التحقيق فى مورد النزاع هو أن يقال: إنّ الأوامر على قسمين:

أحدهما: الأوامر الشخصية الجزئية المتوجّهة إلى أشخاص المأمورين.

ثانيهما: الأوامر الكلية المتوجّهة إلى المكلفين بنحو العموم.

أمّا ما يكون من قبيل الأول: فعدم إمكان تحقّقه فى صورة العلم بانتفاء شرط تحقّق المأمور به واضح ضرورى، و ذلك لأنّ غاية البعث إنّما هو الانبعاث و حركة المكلف نحو المطلوب، فإذا فرض العلم بعدم إمكان تحقّق الانبعاث - كما فى المقام - فىستحيل تحقّق البعث و التحريك من الأمر؛ إذ مع العلم بعدم ترتّب الغاية عليه كيف يمكن أن ينقدح فى نفسه إرادة البعث مع أنّ من مبادئ الإرادة التصديق بفائدة المراد، و لعمري أنّ هذا واضح جداً.

و أمّا ما يكون من قبيل القسم الثانى الذى إليه ترجع الخطابات الشرعية الواردة بنحو العموم المتوجّهة إلى الناس كذلك أيضاً، فلا يخفى أنّه لا- يضرّ بذلك كون بعض المكلفين غير قادرين على الإتيان بالمأمور به، فإنّ توجيه الأمر بهذا النحو لا يشترط فيه إلاّ كون الأمر صالحاً لانبعاث المكلفين بحسب النوع، و أمّا مجرد العلم بعدم تحقّق الانبعاث بالنسبة إلى بعض المكلفين فلا يضرّ بتوجيه

الأمر بهذا النحو.

نعم لو كان المكلفون بحسب النوع غير منبعثين، لاستحال تعلّق الأمر بهذا النحو أيضاً، وقد عرفت تفصيل الكلام في الفرق بين قسمي الأمر والخطاب في صدر مبحث الترتّب، فراجع.

ص: 144

## الفصل السابع في أنّ متعلّق الطلب هل هي الطبيعة أو الأفراد؟

وقبل الخوض في تحقيق المقام لا بدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول: ظاهر العنوان محتمل لاحتتمالات:

أحدها: أن يكون المراد بالطبيعة هي الماهية وبالأفراد هو الوجود بحيث كان مرجع النزاع في هذا المقام إلى النزاع المعروف المشهور في الفلسفة، وهو أنّ الأصيل هل هي الماهية أو الوجود؟ فالقائلون بأصالة الماهية يقولون بتعلّق الطلب بها لكونها أصيلاً، والقائلون بأصالة الوجود يقولون بتعلّق الطلب به لكونه أصيلاً.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ النزاع على هذا الوجه بعيد عن محلّ الكلام بين الأصوليين.

ثانيها: أن يكون النزاع راجعاً ومبنيّاً على القول بأنّ الطبيعي هل يكون موجوداً في الخارج أو أنّ وجوده بمعنى وجود أفراده؟ وكون النزاع على هذا

الوجه و إن كان ربّما يظهر من بعض الاستدلالات كما نقله في الفصول(1) إلا أنّ الظاهر أنّه أيضاً بعيد عن محلّ الخلاف بين الأصوليين، كما هو واضح.

ثالثها: أن يكون النزاع راجعاً إلى النزاع في موادّ المشتقات، فالقائلون بكونها موضوعاً لنفس الطبائع بالوضع العامّ و الموضوع له العامّ يقولون بتعلّق الطلب بالطبيعة؛ لأنّها مدلولة للمادّة، كما أنّ القائلين بكونها موضوعاً بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ يقولون بتعلّق الطلب بالأفراد؛ لأنّها موضوع لها للمادّة، و المفروض أنّ الهيئة لا تدلّ إلاّ على البعث بما تتضمنه المادّة.

رابعها: أن يكون مرجع النزاع - بعد الاتفاق على أنّ موادّ المشتقات موضوعة للماهية لا بشرط كما نقله السكاكي (2) - إلى أنّ المادّة بعد تعلّق الطلب بها هل تشرب معنى الوجود لأنّ الطلب إنّما يتعلّق بها من هذه الحيثية، أو أنّ الطلب إنّما يتعلّق بنفس مدلولها الذي هي الماهية لا بشرط؟

و النزاع على الوجهين الأخيرين يرجع إلى النزاع في الأمر اللغوي، كما أنّه على الوجهين الأوّلين يكون عقلياً، وقد عرفت أنّه على الوجهين الأوّلين بعيد عن محلّ الخلاف بين الأصوليين، كما أنّه على الأخيرين يلزم اختصاص النزاع بما إذا كان الطلب بصيغة الأمر بالنسبة إلى مادّتها فقط، و أمّا لو كان الطلب بغير صيغة الأمر أو كان الطلب بها و لكن كانت المادّة مقيدةً بأمر آخر، كقوله: صلّ مع الطهارة، فلا يجري، بناءً عليهما، مع أنّ الظاهر دخول جميع الأقسام و الصور في محلّ النزاع.

و التحقيق أن يقال: إنّ مورد النزاع إنّما هو أنّ متعلّق الطلب هل هي

ص:146

1- (1) - الفصول الغروية: 125 /السطر 36-40.

2- (2) - انظر قوانين الأصول 1:121 /السطر 23.

الماهية من حيث هي هي، أو أنه هي الماهية بلحاظ وجودها في الخارج؟ إذ لا يعقل أن يتعلّق الطلب بالفرد؛ للزوم تحصيل الحاصل.

و حينئذٍ فنقول: إنّ الظاهر هو الأوّل، وذلك لأنّه بعد كون المصلحة الباعثة على الطلب قائمة بنفس الماهية من دون مدخلية لشيء آخر أصلاً، كما هو المفروض، ومن المعلوم أنّ اللفظ لا يحكى إلاّ عن مدلوله الذي هي نفس الماهية في المقام، فسراية الطلب منها إلى غيرها مستلزم لكون بعض المطلوب ممّا ليس له دخل في حصول الغرض أصلاً، و لكون اللفظ حاكياً عمّا ليس بموضوع له، و اتّحاد الماهية مع وجوداتها في الخارج لا- يستلزم أن يكون اللفظ الموضوع بإزائها دالاً عليها أيضاً، كيف و باب الألفاظ لا ربط له بباب الحقائق، كما هو واضح.

و توهم: أنّ الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي لا موجودة و لا معدومة و لا مطلوبة و لا غير مطلوبة، فكيف يمكن أن يتعلّق الطلب بها من هذه الحيثية.

مدفوع: بأنّ معنى هذا الكلام عدم كون الموجودية و المعدومية و نظائرها مأخوذةً في الماهية بحيث كانت تمام ذاتها أو جزء ذاتها، و هذا لا يستلزم استحالة تعلّق الطلب بها من حيث نفسها، كيف و لا ارتباط بين المقامين أصلاً، كما هو واضح.

وقد يتوهم أيضاً: أنّ الماهية من دون لحاظ وجودها في الخارج ليست منشأً لأثر؛ إذ الآثار إنّما يترتّب على الوجود على ما هو مقتضى التحقيق، فكيف يجوز أن تجعل في حيّز الطلب.

و لكنّه مدفوع أيضاً: بأنّ الماهية من هذه الحيثية - أي مع لحاظ وجودها في الخارج - ظرف لسقوط الطلب، فالمصحح لتعلّقه بها إنّما هو هذه الحيثية

التي لا تكون الماهية بها منشأ للأثر؛ إذ لحاظ التحقق في الخارج إنما هو لحاظ السقوط و حصول المطلوب، كما هو واضح.

فالحق: أن الطلب إنما تعلق بنفس الماهية، غاية الأمر أن صدق عنوانها يتوقف على التحقق الخارجي، فالأمر بإكرام زيد مثلاً إنما تعلق بنفس طبيعة الإكرام، غاية الأمر أن صدق عنوان الإكرام و تحققه يتوقف على وجوده؛ إذ ماهية الإكرام لا تكون إكراماً، كما هو واضح.

ثم لا يخفى أن في التقريرات المنسوبة إلى المحقق العراقي قدس سره قد عقد بعد هذا الفصل فصلاً آخر لسراية الطلب المتعلق بصرف وجود الطبيعة إلى حصصها أو الخصوصيات الفردية<sup>(1)</sup>، و كلامه فيه مبني على ما يقوله الرجل الهمداني، وقد فصل مع جوابه في محله، فراجع.

ص: 148

---

1- (1) - نهاية الأفكار 1: 384-389.

## الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

### إشارة

والكلام هنا تارة يقع في الإرادة الحتمية التي ينشأ منها البعث، و أخرى في البعث و الوجوب، و على التقديرين تارة يقع الكلام في إمكان بقاء الجواز بعد النسخ، و أخرى في بيان مقتضى الجمع بين الدليلين، و أنه هل يقتضى الدليل ثبوته بعد الفراغ عن إمكان البقاء ثبوتاً، فالبحث يتم في ضمن امور:

### الأمر الأول: في إمكان بقاء الجواز

فنعول: أمّا الكلام في الإرادة الحتمية فقد يقال بإمكان بقاء أصلها بعد نسخها بتلك المرتبة القويّة، نظراً إلى أنّ الإرادة وإن كانت من البسائط إلا أنّ صدقها على أفرادها إنّما هو على سبيل التشكيك، كما يظهر بمراجعة الوجدان، فإنّ الإنسان قد يريد شيئاً بحيث لا يمكن رده عنها، وقد يريد شيئاً و لكنّه يمكن أن ينصرف عنها لتحقق بعض الموانع، و حينئذٍ فإذا نسخت بتلك المرتبة القويّة،

فلا مانع من بقائها و لو فى ضمن المرتبة الضعيفة(1)

. هذا، و لكن لا يخفى أنّ معنى البساطة هو عدم كون تلك الحقيقة البسيطة مركبةً من شىء مشترك بين أفرادها بحيث كانت التفاوت الموجود بينها خارجاً عن الحقيقة، بل كانت تفاوت أفراد الطبيعة من حيث القوة و الضعف و نظائرها بحيث يكون ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك، و حينئذٍ فكيف يعقل ارتفاع بعض الأفراد و بقاء شىء منه؟! و هل يتوهم أحد أنه لو ارتفع الوجوب من الواجب الوجود يبقّى أصل الوجود حتّى يمكن أن يصير مادياً؟

و بالجملة، فمن الواضح عدم إمكان البقاء فى مثل البسائط.

هذا فى الإرادة، و أمّا الوجوب فكذلك أيضاً، فإنّه مع بساطته - كما اعترف به القائل - كيف يمكن بقاء شىء منه، كما هو واضح.

فالتحقيق أنّه لا يمكن البقاء ثبوتاً حتّى يبحث فى مقام الإثبات.

### الأمر الثانى: فى مقتضى الأدلة إنباتاً بعد فرض إمكانه

ثمّ إنّّه لو سلّمنا إمكان البقاء بحسب مقام الثبوت فهل يقتضى الدليل بقاء الجواز قد يقال: نعم؛ لأنّ ذلك مقتضى الجمع بين دليلى الناسخ و المنسوخ، نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شىء و دليل آخر على عدم وجوبه، فإنّه لا إشكال فى أنّ مقتضى الجمع بينهما هو حمل الأول على الاستحباب، فليكن المقام كذلك أيضاً؛ لأنّه لا فرق بينهما أصلاً.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ قياس المقام بذلك المثال قياس مع الفارق؛ لأنّ

ص:150



الحمل على الاستصحاب هناك لقيام الدليل على عدم كون البعث ناشئاً من الإرادة الحتمية حتى ينتزع منه الوجوب بناءً على ما ذكرنا في معنى هيئة «افعل» وأما بناء على ما ذكره قيام الدليل الآخر على عدم الوجوب قرينة على إرادة معنى مجازى من الصيغة الظاهرة في الوجوب عند التجرد عن القرينة.

وأما هنا فمن المعلوم أنّ دليل المنسوخ ظاهر في الوجوب، وليس له ظهورات متعدّدة حسب تعدّد مراتب الوجوب، بل ليس له إلاّ ظهور واحد في خصوص الوجوب، غاية الأمر أنّه يكشف عن ثبوت الجواز والرجحان أيضاً، وحينئذٍ فمع قيام الدليل على ارتفاعه الراجع إلى ارتفاع الكاشف لا يبقى وجه لثبوتها بعد انعدام ما يكشف عنهما؛ إذ قد عرفت أنّه ليس هنا ظهورات ثلاثة حتى يكون مقتضى دليل الناسخ ارتفاع أحدها بحيث لا ينافي ثبوت الباقي، فالحقّ أنّه لو قلنا بإمكان بقاء الجواز ثبوتاً، فلا يكون هنا دليل على بقاءه.

### الأمر الثالث: في استصحاب الجواز عند الشكّ في بقاءه

قد يتمسك في ذلك بالاستصحاب.

ولكن يرد عليه - مضافاً إلى أنّ جريانه موقوف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي مع أنّه محلّ إشكال - أنّه لو قلنا بالجريان في هذا القسم فهو إنّما فيما إذا لم يختلّ بعض ممّا يعتبر في جريان الاستصحاب، وأما إذا اختلّ كما في المقام لأنّ الجواز المستصحب لا يكون موضوعاً لمجوعول شرعيّ حتى يترتب عليه بالاستصحاب الحكم الذي جعل موضوعاً له، ولا يكون بنفسه مجعولاً حتى يثبت بالاستصحاب في الزمان اللاحق فلا.

أما عدم كونه موضوعاً لمجعل شرعى: فواضح.

وأما عدم كونه مجعولاً: فالأنّ الجعل إنّما تعلّق بالوجوب لا به.

و توهم تعلّق الجعل به تبعاً، مدفوع: بأنّه لا يكون الجواز جزء للوجوب حتّى يتعلّق الجعل به بالتبع؛ لما عرفت من كونه بسيطاً.

ص: 152

## الفصل التاسع فى الواجب التعيينى والتخييرى

### اشارة

ربّما يقسم الواجب إلى تعيينى و تخييرى باعتبار أنه لو كان متعلق الواجب شيئاً واحداً، فهو واجب تعيينى، و لو كان شيئين أو أزيد، فهو واجب تخييرى.

وقد يقال بامتناع الثانى؛ نظراً إلى أنه لا يعقل تعلق الإرادة بأحد الشئين أو الأشياء على نحو التردد بأن يكون التعلق بحسب الواقع ونفس الأمر مردداً، وذلك لأنّ تشخص الإرادة إنّما هو بالمراد، و من المعلوم أنّ التشخص الذى هو مساق للوجود منافٍ للإبهام و التردد؛ إذ لا يعقل عروض الوجود للشىء المرّد بين الأمرين أو امور بأن يكون المرّد من حيث هو مرّد موجوداً فى الواقع، نعم لا بأس بأن يكون الواقع المعين مرّدأ عندنا و مجهولاً لنا، و لكنّه لا يعقل التردد مع قطع النظر عن علمنا و جهلنا.

و بالجملة فالإرادة من الصفات الحقيقية للنفس كالعلم و نظائره، و لها أيضاً إضافة إلى المراد كإضافة العلم إلى المعلوم، فكما أنّ تشخص العلم إنّما هو

بالمعلوم، و لا- يعقل تعلق العلم بالمردد الواقعي كذلك تشخص الإرادة و تعيينها إنما هو بالمراد، فلا يعقل تعلقها بالمردد بحسب نفس الأمر أو بأزيد من شيء واحد، و هذا في إرادة الفاعل واضح، و معلوم أنه لا فرق بينها و بين إرادة الأمر، فلا يمكن تعلقها أيضاً بالمردد الواقعي و المبهم النفسى الأ-مرى، فظهر أنه لا- يعقل الواجب التخييري، و حينئذٍ فيجب صرف ما ظاهره ذلك ممّا ورد في الشرعيات و العرفيات عن ظاهرها، و يقال بأحد الأقوال التي كلّها مبنية على امتناع الواجب التخييري.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في امتناع الواجب التخييري و لكنّه لا يخفى ما فيه؛ فإنّ قياس الإرادة التشريعية بالإرادة الفاعلية قياس مع الفارق، فإنّ معنى الإرادة التشريعية ليس راجعاً إلى إرادة الأمر إتيان الأمور بالمأمور به، كيف و يستحيل تخلّفه بالنسبة إلى الواجب تعالى، بل معناها ليس إلا- إرادة التشريع و البعث و التحريك، و حينئذٍ فنقول: إنّ تعلق الإرادة بأحد الشئيين أو الأشياء مردّداً و مبهماً و إن كان مستحيلاً، بدهاة إلاّ أنّه لا يلزم في الواجب التخييري هذا المحذور أصلاً، فإنّ الأمر بعد ما يتصوّر الشئيين مثلاً و يرى أنّ كل واحد منهما مؤثّر في حصول غرضه الواحد أو كان هناك غرضان يترتّب أحدهما على أحد الشئيين و الآ-خر على الآ-خر و لكن مع حصول أحد الغرضين لا يمكن تحصيل الآخر أو لا يكون تحصيله لازماً، فبعد ما رأى ذلك يريد أن يبعث العبد نحوهما فيبعث، و لكن يفهم العبد ذلك، أى كون أحدهما غير واجب مع حصول الآخر بأن يخلّل بين البعثين كلمة أو نحوها.

و بالجملة: فليس هناك شيء متعلق بالمردد الواقعي لا تصوّر المولى و لا إرادته البعث و لا نفس البعث.

أمّا الأول: فمن الواضح أنّ البعث إلى الشئيين لا يعقل بدون تصوّرهما،

و حيث إنّ المتصوّر متعدّد فلا محالة يكون التصوّر كذلك؛ لما عرفت من أنّ تشخّصه إنّما هو بتشخّصه، فهناك تصوّران.

و أمّا إرادته البعث: فواضح تعدّدها بعد ما يريد البعث إلى هذا و البعث إلى ذاك.

و من هنا يظهر وجه تعدّد البعثين.

فتوهم: أنّ القول بالواجب التخييري مستلزم لكون متعلّق البعث الواحد مرّدداً بين الشيئين أو الأشياء مع وضوح استحالته؛ لأنّه وإن كان من الأمور الاعتبارية إلاّ أنّ تعلّقها بالمرّدّد مستحيل كتعلّق الأمور الحقيقية به، و هل يعقل اعتبار ملكية المرّدّد بين الثوب و الدار و نظائره؟

مدفوع: بأنّ ذلك كلّه مبنى على أن يكون البعث واحداً و المبعوث إليه متعدّداً، مع أنّك عرفت تعدّد البعث حسب تعدّد المبعوث إليه في الواجب التخييري.

فالتحقيق: أنّ الواجب التخييري ليس نحواً آخر من الوجوب و سنخاً آخر من البعث، بل لا فرق بينه و بين التعيني من حيث الوجوب و البعث أصلاً، غاية الأمر أنّه يعتبر التعينيّة و التخييرية بعد ملاحظة وحدة الواجب و تعدّده، فالحقّ إمكان الواجب التخييري، و معه لا مجال لرفع اليد عمّا ظاهره ذلك من الأدلّة الشرعية و الأوامر العرفية كما أنّه لا تصل النوبة إلى الأقوال الكثيرة التي عرفت أنّ كلّها مبنية على امتناع الواجب التخييري.

ثمّ إنّ ما ذكره في الكفاية: من أنّه لو كان هناك غرض واحد مترتب على الشيئين أو الأشياء، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع و القدر المشترك بينهما أو بينها؛ لأنّه لا يمكن صدور الغرض الواحد من المتعدّد بما هو متعدّد، فحيث إنّ

الغرض يترتب على الجامع، فلا محالة يكون الجامع واجباً (1)، ففيه - مضافاً إلى منع ما ذكره من عدم إمكان صدور الشيء الواحد من المتعدد فإن ذلك إنما هو في موارد مخصوصة، كما حقق في محله (2) - أنه لو سلم ترتب الغرض على الجامع، فلا ارتباط لذلك بالمقام؛ إذ ليس الكلام في أن المترتب عليه الغرض هل هو شيء واحد أو متعدد، وليس التقسيم أيضاً ناظراً إلى الغرض، بل التقسيم إنما هو للوجوب باعتبار الواجب، فالحكم بكون الواجب في الغرض واجباً تعيينياً لكون الغرض واحداً، والمؤثر في حصوله أيضاً كذلك ممنوع جداً بعد ما كان الواجب بحسب الظاهر شيئاً أو أشياء، وكون التقسيم بملاحظته، ولا منافاة بين كون الغرض مترتباً على الجامع والأمر متعلقاً بما هو في ضمنه كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أن البعث إلى أحد الأشياء ونظائره من العناوين الكلية الانتزاعية إنما هو من قبيل الواجب التعيني؛ لأن متعلق الوجوب شيء واحد وإن كان كلياً انتزاعياً، فتأمل جيداً.

### تذنيب: التخيير بين الأقل والأكثر

هل يمكن التخيير عقلاً بين الأقل والأكثر أم لا؟

وليعلم أن مورد النزاع ما إذا أخذ الأقل لا بشرط من حيث الزيادة، وأما إذا أخذ بشرط لا، فهو مباين للأكثر، والتخيير بينه وبين الأكثر حينئذ يكون من التخيير بين المتباينين، ولا إشكال في جوازه.

ص: 156

1- (1) - كفاية الأصول: 174.

2- (2) - الحكمة المتعالية 2: 210-212.

إذا عرفت ذلك، فنقول: للمسألة صور؛ فإن الأقل والأكثر قد يكونان من الأمور التي تحصل تدريجاً، وقد يكونان من الأمور التي تحصل دفعةً، وعلى التقديرين قد يكون هنا غرض واحد يترتب على كل واحد منهما، وقد يكون هنا غرضان يترتب أحدهما على الأقل والآخر على الأكثر ولكن لا يمكن تحصيل أحدهما مع حصول الآخر، أو لا يجب تحصيله وإن أمكن.

## الفصل العاشر في الواجب العيني والكفائي

### إشارة

ربّما يقسّم الواجب إلى عيني وكفائي، والمراد بالأول هو ما يعتبر في سقوط الوجوب و حصول الامتثال بالإتيان به مباشرةً، ولا يسقط بفعل الغير، والمراد بالثاني هو ما لا يعتبر فيه ذلك، بل يسقط التكليف عن الجميع بفعل بعض المكلفين، ويعاقب الجميع لو لم يمثل، وهذا كوقوعه في الشرع ممّا لا إشكال فيه ولا كلام، وإنّما الكلام في الواجب الكفائي في كيفية تعلّق الوجوب بالمكلفين.

فنبول: هل الوجوب متعلّق بمجموع المكلفين من حيث المجموع أو بالواحد لا بعينه أو بالواحد المرّد أو بكلّ واحد من المكلفين؟ وجوه واحتمالات.

و تفصيل الكلام: أنّه لا يعقل كون الوجوب متعلّقاً بالمجموع من حيث المجموع؛ لأنّه لا وجود للمجموع من حيث هو سوى الوجودات و الأفراد، كما أنّه لا يعقل تعلّقه بالواحد لا بعينه؛ لأنّه لا وجود له؛ لأنّ الوجود مساوق للعينية، كما برهن في محلّه.



وأما الواحد المرّد: فقد عرفت في مبحث الوجوب التخييري أنّه لا يعقل تعلّق البعث بالشئ المرّد، و من المعلوم أنّه لا فرق بين المبعوث و المبعوث إليه من هذه الجهة؛ إذ كما أنّ البعث له إضافة إلى المبعوث إليه كذلك له إضافة إلى المبعوث الذي هو المكلف.

و ما عن بعض الأعظم من ثبوت الفرق بينهما(1) لا نعرف له وجهاً أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تعلّقه بكلّ واحد من المكلفين: فقد يقال - كما عن بعض أعظم المعاصرين - بأنّه هي كفيّة تعلّق الوجوب في الواجب الكفائي، و الفرق بينه وبين الواجب العيني حينئذٍ مع اشتراكه معه في ذلك إنّما هو في الإطلاق و التقييد، بمعنى أنّ متعلّق الطلب في العيني إنّما هي الطبيعة المتقيّدة بقيد المباشرة، بخلاف متعلّقه في الواجب الكفائي فإنّه هي الطبيعة المطلقة المعرّاة عن قيد المباشرة.

قال: و الدليل على ذلك أنّه لو شك في الواجب أنّه عيني أو كفائي، يبنى على الثاني، و ليس ذلك إلّا لكون المطلوب فيه مطلقاً بخلاف الأوّل(2)

. و في تقريرات المحقّق النائيني أنّ التحقيق في تصوير الواجب الكفائي أنّه عبارة عمّا كان الغرض منه مترتباً على صدور الفعل من صرف وجود المكلف، بخلاف العيني الذي لا يحصل الغرض إلّا بصدوره من مطلق وجود المكلف السارى في الجميع(3). انتهى.

ص: 159

1- (1) - نهاية الأصول: 228.

2- (2) - نفس المصدر: 229-230.

3- (3) - أجود التقريرات 1: 187.

والتحقيق في المقام أن يقال: إن الواجب الكفائي على أقسام:

منها: ما لا يكون للطبيعة المأمور بها إلا فرد واحد بمعنى أنه لا يعقل تحققها بعد وجود فرد واحد منها، كقتل سبّ النبي ودفن الميت و أمثالهم.

ومنها: ما يكون لها أفراد متعدّدة ووجودات متكرّرة بمعنى أنه يمكن أن تتحقّق الطبيعة بعد تحقّق فرد واحد منها كالصلاة على الميت و نحوها.

وعلى التقدير الثاني قد يكون المأمور به هو الفرد الواحد منها، وقد يكون هو صرف وجودها الصادق على الأفراد المتعدّدة، وعلى التقديرين قد يكون الفرد الآخر أو صرف وجودها الآخر مبغوضاً للمولى، وقد يكون لا محبوباً ولا مبغوضاً، وعلى التقادير قد يكون المكلف هو صرف وجوده وقد يكون هو الجميع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا إذا لم يكن للطبيعة المأمور بها إلا فرد واحد ووجود فارد، فلا معنى لأن يكون التكليف فيه متعلّقاً بكلّ واحد من المكلفين أو بصرف وجوده؛ إذ من الواضح أنّ البعث إنّما هو لغرض الانبعاث، ولا يعقل أن ينبعث المكلفين إلى عمل لا يمكن تحقّقه إلاّ من واحد منهم، وهل يعقل أن يأمر المولى عبده بشرب الماء الموجود في الإناء الذي لا يمكن تحقّقه إلاّ من واحد من عبده؟ هكذا لو كان التكليف متعلّقاً بصرف وجود المكلف؛ لأنّه يصدق على الجميع أيضاً، فلا بدّ إمّا أن يقال بكون الخطاب في أمثال المثال مشروطاً بعدم إتيان الآخر به، وإمّا أن يقال بالنحو الذي ذكرنا في الواجب التخييري، غاية الأمر أنّ التخيير هاهنا بالنسبة إلى المكلف وهناك بالنسبة إلى المكلف به، وإمّا أن يقال بأنّ المكلف إنّما هو واحد من الأناسى المنطبق على جميعهم.

و من هنا يظهر: حال ما إذا كانت للطبيعة أفراد متعدّدة، و لكن كان فرد واحد منها متعلّقاً للأمر، سواء كان الزائد عليه مبعوضاً أو غير مبعوض، فإنّه لا يعقل أن يكون التكلّيف به متوجّهاً إلى جميع المكلّفين أو إلى صرف وجود المكلّف بالتقريب المتقدّم.

و أمّا إذا كان المأمور به هو صرف وجود الطبيعة، فيمكن أن يكون التكلّيف متعلّقاً بصرف وجود المكلّف.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما في تقريرات المحقّق النائيني من كون التكلّيف متوجّهاً إلى صرف وجود المكلّف من دون التفريق بين الأقسام المذكورة لا يتمّ أصلاً، كما لا يخفى.



## المقصد الثاني فى النواهى

### اشارة

وفيه فصول:

ص:163



اعلم أنّ هيئة «لا تفعل» إنّما وُضعت فى اللغة للزجر عن وجود الطبيعة التى تعرض لها تلك الهيئة، كما أنّ هيئة «افعل» موضوعة للبعث إلى وجودها، فالفرق بين الأمر والنهى بعد الاشتراك فى تعلّقهما بالوجود إنّما هو فى كون الأوّل موضوعاً ومفيداً للبعث، والثانى دالاً على الزجر، وحينئذٍ فلا يبقى للنزاع المعروف - وهو: أنّ المطلوب فى باب النواهى هل هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل - مجال أصلاً؛ إذ ذلك النزاع متفرّع على اشتراكهما فى الدلالة على الطلب، غاية الأمر ثبوت الاختلاف فى باب النواهى فى أنّ متعلّق الطلب هل هو الأمر الوجودى أى الكفّ أو الأمر العدمى، أى نفس أن لا تفعل، وقد عرفت أنّ النهى لا يدلّ على الطلب حتّى ينازع فى تعيين المطلوب و أنّه أمر وجودى أو عدمى، بل إنّما هو موضوع للزجر، و متعلّقه إنّما هو وجود الطبيعة لا غير، كما هو واضح.

ثمّ على تقدير دلالة النهى على الطلب فلا- مجال لاحتمال كون المطلوب هو العدم، وذلك لأنّ العدم ليس بشىء حتّى يمكن تعلّق الطلب به، وهذا واضح جدّاً.

و منه انقذح فساد ما فى الكفاية من كون المطلوب فى باب النواهى هو العدم لا الكفّ (1)؛ إذ ليس وجه استحالة تعلّق الطلب به كونه خارجاً عن تحت القدرة و الاختيار حتّى ىرد بما ذكر فيها، بل الوجه فيها أنّه ليس بشىء و لا حقيقة له حتّى صار لسببها مطلوباً و مراداً.

### فى منشأ الفرق بين مرادى الأمر و النهى

ثمّ إنّ لا إشكال عند العقلاء فى ثبوت الفرق بين الأوامر و النواهى بكفاية الإتيان بفرد من الطبيعة المأمور بها فى تحقّق امتثال الأمر المتعلّق به و سقوطه؛ لحصول الغرض، و هو تحقّقها بإيجاد فرد منها فى الخارج، و أنّه لا يحصل الغرض بتمامه إلّا بترك جميع أفراد الطبيعة المنهى عنها فى باب النواهى، إنّما الإشكال فى وجه الفرق، فقد يقال بأنّ الحاكم به إنّما هو العقل؛ نظراً إلى أنّ وجود الطبيعة إنّما هو بوجود فرد واحد، و عدمها لا يكاد يتحقّق إلّا بعد انعدام جميع الأفراد (2).

هذا، و لكن لا يخفى: أنّ هذا الكلام بمعزل عن التحقيق؛ فإنّ معنى تحقّق الطبيعة بوجود فرد ما كون كلّ واحد من الأفراد هو تمام تلك الطبيعة، و لا ينقص عنها أصلاً؛ إذ لو كانت الطبيعة متحصّصة بحصص عديدة حسب تعدّد الأفراد، لكان وجودها فى الخارج متوقفاً على وجود جميع الأفراد؛ لكى يتحصّل جميع الحصص، فوجودها بوجود فرد واحد مساوق لكون كلّ فرد تمام طبيعته، فزيد تمام الإنسان، و كذا عمرو، و بكر، فإذا كان وجود زيد كافياً فى وجود حقيقة

ص: 166

1- (1) - كفاية الأصول: 182.

2- (2) - نفس المصدر: 182-183.



الإنسان فكيف يعقل أن لا يكون عدمه كافياً في عدمها، و هل هذا إلا المناقضة في القول من غير التفات؟

و توهم أن لازم ما ذكر كون طبيعة واحدة موجودة و معدومة معاً فيما إذا وجد زيد و عدم عمرو، مع أن ذلك غير معقول، يدفعه أن الطبيعة إنما تتكثر حسب تكثر الأفراد، فزيد و عمرو و إنسانان لا إنسان واحد، و حينئذٍ فلا بأس بتصافها بالوجود من ناحية وجود بعض الأفراد و بالعدم من قبل انعدام بعضها الآخر، كما أنه يتصف بالبياض و السواد، و بالطول و القصر، و بالحركة و السكون، و بالقيام و القعود في آنٍ واحد، و ليس ذلك إلا لكونه متكثراً و متعدداً حسب تكثر الوجودات و تعدد الأفراد.

فالإنصاف: أنه لا فرق بين وجود الطبيعة و عدمها من هذه الحيثية في نظر العقل أصلاً، و كما أن وجود بعض الأفراد يكفي في تحصيل الطبيعة فكذلك عدمه كافٍ في انعدامها، فاستناد الفرق بين الأوامر و النواهي إلى حكم العقل ممّا لا مجال له أصلاً، كما لا يخفى، كما أن دعوى كون ذلك مستنداً إلى فهم العرف من الألفاظ بحسب معانيها اللغوية و حقائقها التي وُضعت تلك الألفاظ بإزائها ممّا لم يعرف له وجه، كما هو واضح، فانحصر أن يكون منشأ ذلك حكم العقلاء بذلك من غير ارتباط له بباب الألفاظ.

ثم إن دلالة النهي على الزجر بعد المخالفة أيضاً إنما هو لكون مدلوله هو الزجر عن الطبيعة المتعلقة له، لا العدم حتى يقال بأنه متى تحققت المخالفة فقد انتقض إلى الوجود، و لا مجال لبقائه بعد تحقق عصيانه، بل النهي لأجل كونه دالاً على الزجر عن جميع وجودات الطبيعة، لا مجال لسقوطه بمجرد تحقق بعض وجوداته، و لا دليل على كون المخالفة و العصيان مسقطاً.

نعم لو كان متعلق النهي هو أول الطبيعة، فبمجرد تحققه يسقط، لا لكون

المخالفة من حيث هي مسقطاً، بل لأجل أنه لا يمكن امتثاله فيما بعد أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّ المبعوض إنّما هو أول وجود الطبيعة، وقد حصل، وحينئذٍ فلو فرض عدم تقييده بذلك - كما في أكثر النواهي - إذ المتعلّق فيها الطبيعة بجميع وجوداتها، فلا وجه لسقوطه بعد تحقّقها ببعض وجوداتها، فالنهي مع أنّه تكليف واحد و حكم فارد له عصيانات متعدّدة وإطاعات متكرّرة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ قد تصدّى بعض من المحقّقين لإثبات بقاء النهي بكون مدلوله على نحو العموم الاستغراقي، كما في تقارير المحقّق النائيني (1)، أو بكون المبعوض هو الملازمة بين طبعي الطلب و طبعي المتعلّق، كما في حاشية بعض المحقّقين في محشّى الكفاية (2).

. و لكن كلّ ذلك ممّا لا دليل عليه، لو لم نقل بثبوت الدليل على خلافه.

ص: 168

---

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 395.

2- (2) - نهاية الدراية 2: 290-291.

## الفصل الثانى فى اجتماع الأمر و النهى

و قبل الخوض فى ذكر أدلة الطرفين و بيان أدلة المختار لا بدّ من تقديم امور:

### الأمر الأوّل: فى عنوان المسألة و تحرير مصبّ النزاع

قد يقال - كما قيل - بأنّ مورد النزاع فى هذا الباب هو اجتماع الأمر و النهى فى واحد، وأنّ المراد بالواحد ليس خصوص الواحد الشخصى بل كلّ ما يكون له جهتان و مندرجاً تحت عنوانين و لو كان واحداً جنسياً أو نوعياً، كالحركة الصلّاتية الكلّية المتّحدة مع الحركة الكلّية الغصبية.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ الواحد الشخصى لا يعقل أن يتعلّق تكليف واحد به فضلاً عن تكليفين؛ لأنّ الخارج ظرف لسقوط التكليف لا ثبوته، كما هو واضح.

و أمّا الواحد الجنسى أو النوعى: فما كان منه مثل السجود لله و السجود للصنم، فلا ينبغى الارتباب فى جواز تعلّق الأمر و النهى به، و ما كان منه مثل الحركة و السكون الكلّيتين المعنوين بعنوان الصلّاتية و الغصبية، فمع قطع

النظر عن اتّحادهما فى الخارج و تصادقهما على شىء فلا ينبغى أيضاً الإشكال فى جوازه لأنّ الحركة ليست جنساً للصلاة أو الغصب، و أمّا مع ملاحظة التصادق على وجود واحد و الانطباق على الخارج فيرجع الكلام إلى الواحد الشخصى، كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما فى الكفاية(1) فراجع.

و الأولى أن يعبر عن محلّ النزاع بأنّه هل يجوز تعلّق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين على واحد شخصى أو لا؛ إذ - مضافاً إلى أنّه لا يرد عليه شىء ممّا تقدّم - يندفع به الإشكال المعروف، و هو أنّه يكون البحث فى المقام صغريّاً، و لازم التعبير بما عبّروه كونه كبرويّاً، مع أنّه لا إشكال فيه و لا نزاع؛ إذ تضادّ الأحكام الخمسة بأسرها ممّا لم يناقش فيه أحد.

وجه الاندفاع: أنّه بناء على هذا التعبير الذى ذكرنا لا إشكال فى كون البحث كبرويّاً أصلاً، كما هو واضح.

### **الأمر الثانى: فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العبادة**

الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العبادة - التى سيجىء إن شاء الله تعالى - ذاتى لا خفاء فيه أصلاً؛ لعدم اتّحاد المسألتين لا فى الموضوع و لا فى المحمول، كما لا يخفى.

و كذا لا ينبغى الإشكال فى كون المسألة اصولية؛ إذ هى مندرجة تحت ضابطة مسائل علم الأصول.

و ما ذكره فى الكفاية من إمكان كونهما من مسائل علم الكلام أو من

ص:170

غيره(1) فيتمّ لو تصرّف في عنوان النزاع، وإلا فظاهره يأبى عن ذلك.

نعم لا بأس بجعلها من المبادئ الأحكامية، وكذا لا إشكال في كون المسألة عقليةً محضّة، ولا ارتباط لها بباب الألفاظ أصلاً، وكذا في ثبوت المناط في أقسام الوجوب والتحرّيم النفسى والتعيينى والعينى والغيرى والتخييرى والكفائى.

### الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة

إنّه ربّما يؤخذ في عنوان النزاع قيد المندوحة؛ نظراً إلى أنّ بدونها لا إشكال ولا خلاف في امتناع الاجتماع، ولكن الحقّ ما في الكفاية من أنّ وجود المندوحة وعدمها لا يرتبط بما هو المهم في محل البحث والمقصود في مورد النزاع، فإنّ العمدة في المقام هو إمكان الاجتماع واستحالته من هذه الحيثية(2)

. وبعبارة اخرى: مورد النزاع إنّما هو استكشاف حال نفس التكليف من حيث الإمكان والاستحالة لا- حال المكلف به من حيث المقدورية وعدمها، وهذا واضح جداً.

### الأمر الرابع: جريان النزاع حتّى مع تعلق الأوامر والنواهي بالأفراد

ربّما يتوهم ابتناء النزاع في هذه المسألة على مسألة كون متعلّق التكليف هل هي الطبائع أو الأفراد تارةً بمعنى أنّ النزاع إنّما يجرى على خصوص القول الأوّل في تلك المسألة، وأمّا بناء على القول الثانى فلا بدّ من القول

ص: 171

1- (1) - كفاية الأصول ر: 185.

2- (2) - نفس المصدر: 187

بالامتناع فى مسألتنا هذه، و اخرى بمعنى أنّ القول بالجواز مبنى على القول بالطباع، و الامتناع على القول بالأفراد.

هذا، و لكن تحقيق الكلام مبنى على استكشاف مرادهم فى تلك المسألة من الفرد، فنقول: إن كان مرادهم من الفرد هو الموجود الشخصى الواحد، فهذا ممّا يستحيل تعلّق التكليف له؛ للزوم تحصيل الحاصل، كما هو واضح.

وإن كان هو عنوان الفرد المعروض للكلية بمعنى أنّ متعلّق الطلب هو عنوان فرد الطبيعة، فلا إشكال فى جريان النزاع فى المقام على كلا القولين فى تلك المسألة؛ لأنّ القائل بالاجتماع يقول بتعلّق الأمر و النهى بعنوان الفرد، كقوله بتعلّقهما بالطبيعة بناءً على القول الآخر فى تلك المسألة، و كذا لو كان مرادهم من الفرد هو الوجود الخاصّ بنحو العموم و الكلية فى مقابل الطبيعة التى هى بمعنى الوجود السعى.

نعم لو كان مرادهم من الفرد هى الخصوصيات و المقارنات المتّحدة فى الخارج مع وجود الطبيعة بحيث كان مرجع قولهم إلى سراية الأمر من الطبيعة إلى الخصوصيات المقارنة له فى الوجود، و كذا النهى، فيصلير المقام مبنياً على تلك المسألة؛ لأنّ خصوصية الغصبية حينئذٍ مثلاً تصير مورداً لتعلّق الأمر، و خصوصية الصلابة مورداً لتعلّق النهى، فكأنّه قال: صلّ فى المكان المغصوب، و لا تغصب فى الصلاة، و لكن يبعد أن يكون مرادهم من الفرد ذلك، فظهر عدم ابتناء النزاع على تلك المسألة أصلاً، كما لا يخفى.

### **الأمر الخامس: حول اعتبار وجود المناطين فى المجتمع**

ذكر فى الكفاية ما حاصله: أنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان فى كلّ واحد من متعلّقى الحكمين مناط حكمه مطلقاً حتّى فى مورد

التصادق والاجتماع، و أما إذا لم يكن لهما مناط حكمه كذلك، فلا يكون من هذا الباب(1). انتهى موضع الحاجة.

أقول: إن كان مراده من ذلك أن مورد النزاع في المقام هو ما كان متعلقاً بالحكمين ذا مناط مطلقاً حتى في مورد الاجتماع بحيث كان مرجعه إلى تقييد في عنوان النزاع، فلا- يخفى أنه لا ارتباط لذلك بما هو المهم في مقصود البحث و مورد النزاع؛ لما عرفت في وجه عدم تقييد النزاع بقيد المندوحة من أن المهم في هذا المقام جواز الاجتماع واستحالته من هذه الحيثية أى حيثية الاجتماع.

و يؤيد كون مراده ذلك اختلاف التعبير في هذا المقام وفي مسألة المندوحة حيث إنه عبّر هنا بأنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، فإنّ ظاهره تطبيق عنوان النزاع على الموارد الخارجية، كما لا يخفى.

و إن كان مراده من ذلك بيان الفارق بين المقام الذى هو من قبيل التزاحم و بين باب التعارض، و دفع توهم التناقض بين الكلمات حيث إنهم ذكروا في باب التعارض أن من أقسامه التعارض بالعموم و الخصوص من وجه و لم يذكروا في وجه العلاج في ذلك المقام أن من جملة وجوه الجمع بنحو يقوله القائل بالاجتماع في ذلك المقام، بل ذكروا أن علاجه الأخذ بالأظهر إن كان، و إلا التوقف، أو الرجوع إلى المرجحات السندية على الخلاف، و بيان الدفع على ما يظهر منه أن مسألتنا هذه مبنية على إحراز المناط في مورد الاجتماع بالنسبة إلى الحكمين، بخلاف باب التعارض، فإنه مبنية على وحدة الملاك و المناط في الواقع، و لكن لا يعلم أن الملاك الموجود هل هو ملاك الأمر أو النهي، فإن كان مراده - أى صاحب الكفاية - دفع هذا التوهم، فيرد عليه: منع كون باب

ص: 173

التعارض مبنياً على إحراز وحدة الملاك و المناط، فإنّ التعارض و الاختلاف موضوع عرفي وقع في الروايات الواردة في علاج المتعارضين المستدلّ بها في ذلك الباب، فكلّ ما صدق عليه هذا العنوان بنظر العرف يترتب عليه أحكامه المذكورة في تلك الروايات، سواء كان المناط موجودين في مورد الاجتماع أم لا، فإنّه لا ارتباط له بباب المناط أصلاً.

و بالجمله، فباب التعارض من الأبواب العرفية التي لا مجال للعقل و لا طريق له إليه أصلاً، فكلّ مورد حكم العرف بصدق هذا الموضوع يترتب عليه أحكامه، بخلاف مسألتنا هذه، فإنّها مسألة عقلية محضنة لا طريق للعرف إليها أصلاً.

نعم في تطبيق هذه المسألة على الموارد الخارجية نحتاج إلى إحراز المناطين في مورد الاجتماع، بخلاف باب التعارض، فإنّه غير مرتبط بباب المناط أصلاً، بل لا بدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع.

و بالجمله، فالفرق بين المقام و بين باب التعارض بهذا الوجه الذي ذكره في الكفاية<sup>(1)</sup> ممّا لم يعرف له وجه أصلاً.

## الأمر السادس: في ثمرة بحث الاجتماع

### إشارة

وفيه جهات من البحث:

### الجهة الأولى: ثمرة النزاع على القول بجواز الاجتماع

إنّهم ذكروا في ثمرة النزاع أنّه بناء على القول بجواز الاجتماع لا إشكال

ص: 174

---

1- (1) - كفاية الأصول: 192.



فى صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة و حصول الامتثال بها و إن كان معصيةً؛ للنهى أيضاً.

لكنّ التحقيق يقتضى خلافه، و أنّ القائل بالجواز لا يمكن له القول بالصحة أصلاً.

و ينبغى أولاً -حكاية ما ذكره المحقق النائى - على ما فى تقريراته - فى وجه القول بجواز الاجتماع من المقدمات التى لو تمّت يترتب عليها صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة، ثمّ بيان ما يمكن أن يورد عليه من الإيرادات، و هذه المقدمات و إن كانت طويلةً؛ لما عرفت من كونها مصنوعةً لإثبات القول بالجواز، إلاّ أنّنا نذكرها بطريق الاختصار، و نحيل التفصيل إلى مقامه، فنقول:

منها: بساطة المقولات، و أنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

و منها: تغاير المقولات بحسب الحقيقة و الهوية و اعتبارها بشرط لا بالنسبة إلى أنفسها، فاجتماعها لا يعقل أن يكون على نحو الاتحاد بحيث يكون ما بحذاء أحدهما فى الخارج عين ما بحذاء الآخر.

و منها: كون الحركة فى كلّ مقولة عين تلك المقولة، و لا تكون الحركة جنساً للمقولات حتّى يلزم التركيب فيها، و لا هى أيضاً من الأعراض المستقلة حتّى يلزم قيام عرض بعرض.

و بعد هذه المقدمات يظهر: تعدّد متعلّق الأمر و النهى؛ إذ الصلاة إنّما تكون من مقولة الوضع سواء قلنا: إنّ المأمور به فى مثل الركوع و السجود هو الهيئة كما هو مختار الجواهر(1) أو الفعل كما هو المختار، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقة متّصلة، و الغصب إنّما يكون من مقولة الأين؛ إذ ليس الغصب

ص:175

إلا عبارة عن شاغلية الشخص للمكان، فتوهم اجتماع الصلاة والغضب في الحركة مع وحدتها مندفع بأنه إن كان المراد من وحدة الحركة وحدتها بالعدد بحيث تعدّ حركة واحدة، فهذا ممّا لا ينفع، وإن كان المراد منها وحدة الحركة الصلّاتية والحركة الغصبية بالهوية والحقيقة، فهذا ممّا لا يعقل؛ لاستدعاء ذلك اتّحاد المقولتين؛ لما عرفت من أنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة.

وبالجملّة، الحركة لا يعقل أن تكون بمنزلة الجنس للصلاة والغضب، وبحيث يشتركان فيها ويمتازان بأمر آخر؛ للزوم التركيب في الأعراض، وليست عرضاً آخر غير المقولات؛ للزوم قيام العرض بالعرض، وهو محال، فلا بدّ من أن تكون الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، وحينئذٍ يظهر أنّه كما أنّ الصلاة مغايرة بالحقيقة للغضب، فكذا الحركة الصلّاتية مغايرة للحركة الغصبية، ويكون في المجمع حركتان: حركة صلّاتية، وحركة غصبية، وليس المراد من الحركة رفع اليد ووضعه وحركة الرأس والرجل ووضعهما، فإنّ ذلك لا دخل له في المقام حتّى يبيح عن أنّها واحدة أو متعدّدة، بل المراد من الحركة:

الحركة الصلّاتية والحركة الغصبية، وهما متعدّدتان، فلا محالة، فأين يلزم تعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر.

هذا كلّّه، مضافاً إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين المكان والمكين ونسبته إليه لا يعقل أن تختلف بين أن يكون المكين من مقولة الجوهر أو من مقولة الأعراض، وكما لا يعقل التركيب الاتّحادي بين الجوهر والإضافة في قولك: زيد في الدار، كذلك لا يعقل التركيب الاتّحادي بين الضرب والإضافة في قولك:

ضرب زيد في الدار، أو الصلاة والإضافة في قولك: صلاة زيد في الدار، وكما

لا يكون زيد غصباً كذلك لا تكون الصلاة غصباً<sup>(1)</sup>. انتهى كلامه في غاية التلخيص.

وقد عرفت: أنّ هذا الكلام لو تمّ لترتب عليه صحّة الصلاة في الدار المغصوبة؛ لأنّه بعد كون الحركة الصلّاتية مغايرة للحركة الغصبية لا يكون المبعوض والمبعد عن ساحة المولى بعينه محبوباً ومقرباً للعبد نحو المولى حتّى يقال باستحالة كون المبعد مقرباً، فإنّ المبعوض هي الحركة الغصبية، والمحبوب هي الحركة الصلّاتية.

وبالجملّة، بعد فرض تعدّد الحركة لا يبقى مجال للإشكال في صحّة الصلاة؛ لعدم الارتباط بين الحركتين، فالحركة الصلّاتية تؤثر في القرب، والغصبية تؤثر في البعد.

هذا، ولكن يرد على ما ذكره أولاً: أنّ الصلاة ليست بنفسها من المقولات؛ لأنّها مرّكب اعتباري، وجزاؤها عبارة عن الحقائق المختلفة والهويّات المتشكّنة، فلا يعقل أن تكون بنفسها مندرجة تحت مقولة واحدة، وكذا الغضب ليس مندرجاً تحت مقولة أصلاً، فإنّه عبارة عن الاستيلاء والتسلّط على مال الغير عدواناً، ومن المعلوم أنّ ذلك أمر اعتباري يعتبره العرف والعقلاء، وليس من الأمور الواقعية والحقائق، نظير سلطة الشخص على مال نفسه.

هذا، مضافاً إلى أنّ ما يتّحد مع الصلاة في الدار المغصوبة ليس هو الغضب؛ لما عرفت من أنّه عبارة عن التسلّط على مال الغير عدواناً، وهذا المعنى ممّا لا يرتبط بالصلاة أصلاً، بل الذي يتّحد معها هو التصرف في مال الغير بغير إذنه، الذي محرّم آخر غير الغضب، وبينهما عموم من وجه، كما لا يخفى.

ص: 177

و من المعلوم أنّ التصرّف جامع انتزاعي للأفعال المرتبطة إلى مال الغير من الكون فيه و سائر التصرفات، و ليس التصرّف بنفسه من المقولات أصلاً، بل المندرج تحتها إنّما هو مصاديق التصرّف.

فظهر أنّ ما يكون مندرجاً تحت مقولة من المقولات من مصاديق التصرّف المتّحدة مع الصلاة إنّما هو الكون في المكان المغصوب، الذي هو من مقولة الأين، و إلا فالغصب و كذا التصرّف بعنوانه ليسا من المقولة أصلاً كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ الركوع - و هو الفعل الخاص الصادر من المكلف كما هو الأقوى وفاقاً له - يمكن أن يكون من مقولة الأين؛ لما ذكره المستدلّ من أنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، فالرأس المتحيّز في حيّز مخصوص إذا تحرّك منه إلى مكان آخر، يكون ذلك حركة في الأين، و إن كان بالإضافة إلى حدوث حالة اخرى و كيفية حادثة بالنسبة إلى أجزاء الإنسان بعضها مع بعض يكون حركة في الوضع، و حينئذٍ فالركوع الذي يكون حركة واحدة أينيّة صار متعلقاً للحبّ و البغض؛ لعدم كون المقولتين حينئذٍ متعدّداً حتّى يستحيل تركيب الاتّحادى بينهما، بل صار كلّ من الركوع و الكون في مكان مغصوب، الذي هو مصادق للتصرّف في مال الغير مندرجاً تحت مقولة الأين، فصارت الحركة حركة واحدة أينيّة.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من أنّ مصاديق التصرّف في مال الغير تكون مندرجة تحت المقولات فإنّما هو مبنى على المسامحة، ضرورة أنّ المندرج تحتها إنّما هو مصادق ذات التصرّف، لا مقيّداً بكونه في مال الغير، فالكون في المكان إنّما يكون مندرجاً تحت مقولة الأين، لا الكون في المكان المغصوب، فإنّ غصبية المكان خارج عن ذلك أصلاً.

و هذا أيضاً ممّا يورد به على المستدلّ، فإنّه بعد العدول عن الغصب إلى

التصرّف في مال الغير، وعنه إلى مصاديقه يبقى الإشكال في عدم كون مصاديق التصرف في مال الغير بما هي مصاديق له مندرجاً تحت مقولة؛ لما عرفت من عدم مدخلية مال الغير في ذلك أصلاً.

فظهر من جميع ذلك: أنّ المقرّب والمبعد إنّما هو شىء واحد وأمر فارد، وهى الحركة الأيئية، ومع فرض كونه مبعداً لا يمكن أن يكون مقرّباً، فلا يصلح أن يكون جزءاً للعمل العبادى أصلاً، فالصلاة فى الدار المغصوبة باطلة و لو على القول بالجواز.

هذا كله فيما يتعلّق بالقول بالجواز.

### **الجهة الثانية: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر**

و أمّا بناء على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر فقد يقال بصحّة الصلاة مطلقاً، مثل ما إذا قيل بالجواز، غاية الأمر أنّه لا معصية بناء عليه دونه.

ولكن لا يخفى أنّه لا يتمّ ذلك بإطلاقه، بل إنّما يتمّ فيما لو لم تكن له مندوحة و لم يتمكّن من الامتثال فى غير المكان الغصبى، و أمّا مع وجود المندوحة و التمكّن من الامتثال فى غير الدار المغصوبة فظاهر أنّه لو صلّى فيها لا تكون صلاته صحيحةً، ضرورة أنّ مزاحمة ملاك الصلاة لملاك الغصب و تقديم الأولى للأهميّة لا يقتضى أزيد من سقوط ملاك الثانى عن التأثير فيما لو دار الأمر بين إتيان الأولى أو ارتكاب الثانى.

وبعبارة اخرى: دار الأمر بين إتيان الأولى أو ارتكاب الثانى. و بعبارة اخرى: دار الأمر بين امتثال الأمر و مخالفة النهى و بين موافقة النهى و مخالفة الأمر. و أمّا لو تمكّن من امتثال الأمر و موافقة النهى معاً، فمن الواضح أنّه لا تسقط ملاك النهى عن التأثير أصلاً.

و نظير ذلك يتصوّر في الأمرين، فإنّ أهمّية إنقاذ الولد المأمور به بالنسبة إلى إنقاذ الأخ المأمور به أيضاً لا يقتضى إلاّ سقوط الأمر الثانى فى خصوص ما إذا دار الأمر بين إنقاذ الولد و الأخ بمعنى أنّه لم يمكن اجتماعهما، و أمّا فيما أمكن امتثال كلا الأمرين بإنقاذ كلا الغريقين، فلا يجدى الأهمّية شيئاً أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كلّ بناء على تقديم جانب الأمر.

### **الجهة الثالثة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب النهى**

و أمّا بناء على تقديم جانب النهى فلا- إشكال فى بطلان العبادة مع الالتفات إلى موضوع المحرّم و إلى تحريمه أو مع الجهل تقصيراً، ضرورة أنّ الفعل لا يصلح مع ذلك لأن يتقرّب به مع أنّه لا يكاد يتمشّى قصد التقربّ من الملتفت أصلاً، إنّما الإشكال فى بطلانها مع الجهل قصوراً.

### **حكم العبادة مع الجهل عن قصور**

ظاهر الكفاية بل صريحها صحّة العبادة معه(1)

. و لا يخفى أنّ إثبات الصحة موقوفة على إثبات جهتين:

الجهة الأولى: كون المجمع مشتملاً على كلا مناطى الحكمين: مناط الوجوب و مناط التحريم.

الجهة الثانية: كفاية مناط الوجوب فى الصحة بعد سقوط مناط التحريم عن التأثير فى الحكم الفعلى.

ص:180

أما الكلام في الجهة الأولى فنقول: لا إشكال في ثبوت المضادة والمنافرة بين مناطي الوجوب والتحريم كثبوت المضادة بين أنفسهما، بل الأول أولى؛ لإمكان المناقشة في التضاد بين الأحكام، كما سيحییء إن شاء الله تعالى.

و من الواضح أنّ مناط الحكم و ملاكه إنّما يقوم بالموجود الخارجي، ضرورة أنّ شرب الخمر المتحقّق في الواقع يكون ذا مفسدة لا عنوان شرب الخمر، و حينئذٍ فيُسأل عن القائل بالامتناع - المستند في ذلك إلى ثبوت التضادّ بين الأحكام و أنّ متعلّق التكليف هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه و أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون و أنّ الموجود بوجود واحد له ماهية واحدة - عن أنّه هل حامل المصلحة و المفسدة في الوجود الخارجي هي الحيثية الواقعية الواحدة أو الحيثيتين؟ فإن قال بالأوّل، فيردّه وضوح التضادّ بين المنطّين، و إن قال بالثاني - كما أنّه لا بدّ من ذلك - فيرد عليه سؤال الفرق بين المنطّ و بين نفس الحكم، فإذا جاز قيام المصلحة بحيثية و قيام المفسدة بحيثية اخرى، فلم لا يجوز كون الأمر متعلّقاً بالحيثية الأولى و النهي بالحيثية الثانية.

و بالجملة، فلا- يجتمع القول بالامتناع نظراً إلى أنّه تكليف محال مع القول بكون المجمع مشتملاً على كلا- المنطّين، فبعد ما كان المفروض هو القول بالامتناع و تقديم جانب النهي لا يبقى مجال للقول بالصحة أصلاً و لو قلنا بكفاية الملاك في صحة العبادة و عدم احتياجها إلى تعلّق الأمر بها، ضرورة أنّه بناءً على ما ذكرنا لا يكون المجمع إلّا مشتملاً على مناط التحريم فقط.

و أما الكلام في الجهة الثانية، فنقول: لو سلّم كون المجمع واجداً للمنطّين بناءً على القول بالامتناع، فهل يكفي مناط الوجوب في صحة العبادة بعد فرض سقوط مناط التحريم عن التأثير؟ و بعد فرض كفاية المنطّ في صحة العبادة و عدم الافتقار إلى تعلّق الأمر بها أم لا؟ قد يقال - كما في تقارير المحقّق

النائبي - بالعدم؛ نظراً إلى أن تصحيح العبادة بالملاك إنما يكون بعد الفراغ عن ثبوت حكمها و تشريعه مطلقاً، غاية الأمر أنه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر في مقام الامتثال.

و خلاصة كلامه في هذا الباب: أن التزاحم قد يكون بين الحكمين، وقد يكون بين المقتضيين، مثل مورد الاجتماع، بناء على القول بالامتناع، وبينهما بون بعيد؛ فإنّ تراحم الحكمين إنّما يكون في مقام الفعلية و تحقّق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدّر وجودها، وفي هذا القسم من التزاحم يكون لعلم المكلف و جهله دخلٌ حيث إنّ الحكم المجهول لا يصلح أن يكون مزاحماً لغيره، فإنّه لا يكون شاغلاً لنفسه، فبأن لا يكون شاغلاً عن غيره أولى.

و أمّا تراحم المقتضيين فإنّما يكون في مقام الجعل و التشريع حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الأمر و إرادته، ويقع الكسر و الانكسار بينهما في ذلك المقام، و يكون لعلم الأمر و جهله دخل في تراحم المقتضيين حيث لو يعلم الأمر بشوتهما لا يعقل أن يقع التزاحم بينهما، و علم المكلف و جهله أجنبي عن ذلك؛ فإنّ عالم الجعل و التشريع إنّما يكون بيد الأمر، و المأمور أجنبي عنه، كما أنّ عالم الامتثال إنّما يكون بيد المكلف، و الأمر أجنبي عنه.

و الحاصل أنّه بناءً على الامتناع تدرج المسألة في صغرى التعارض؛ للزوم تعلّق الأمر حينئذٍ بعين ما تعلّق به النهي، و استلزامه اجتماع الضدّين في واحد شخصي عدداً و هويّةً، و عليه لا بدّ من إعمال قواعد التعارض، و مع ترجيح جانب النهي لم يبق مجال للقول بالصحة أصلاً؛ لما عرفت من أنّ في هذا الباب لا دخل لعلم المكلف و جهله أصلاً.

و توهم أنّ الصحة عند الجهل إنّما هي لوجود الملاك و المقتضى، مدفوع:



بأنّ الملاك المغلوب بما هو أقوى منه و المكسور بغيره في عالم الجعل و التشريع لا يصلح أن يكون موجباً للصحة، فإنّ الموجب لها هو الملاك التامّ الذي لا يكون مكسوراً بما هو أقوى منه في عالم التشريع (1) انتهى ملخص كلامه.

ولكن لا يخفى: أنّ المراد بوقوع الكسر و الانكسار بين الملاكين ليس صيرورة الملاك المكسور و المغلوب معدوماً في مقابل الملاك الغالب بحيث يكون الفعل مع تلك الغلبة مشتتلاً على ملاك الغالب فقط، بل المراد كونه جامعاً لكلا الملاكين، غاية الأمر أنّ أقوائية ملاك الغالب صار مانعاً من تشريع الحكم على طبق الملاك المغلوب، و حينئذٍ فيرد عليه سؤال الفرق بين صورتى التزاحم، أى:

التزاحم بين الحكمين و التزاحم بين المقتضيين، فإن قال في الجواب: بأنّ في الثاني يرجع التقييد إلى مقام الثبوت و الواقع بمعنى أنّه يكون المأمور به مثلاً حينئذٍ في المقام بناءً على الامتناع و ترجيح جانب النهي هي الصلاة المقيّدة بما عدا الفرد المجامع للغصب، بخلاف الأول؛ فإنّ سقوط الأمر بالمهم مثلاً إنّما هو لعدم إمكان امتثالهما بعد الفراغ عن تشريعهما مطلقاً، فيرد عليه: أنّ السقوط لا بدّ أن يرجع إلى التقييد، فإن قال: إنّ التقييد في تزاحم المقتضيين إنّما هو في مقام جعل الحكم الإنشائي، بخلاف تزاحم الحكمين، فإنّ التقييد إنّما هو في مقام فعلية الحكم، فيقال عليه: إنّ لا نسلم رجوع التقييد في تزاحم المقتضيين إلى مقام جعل الحكم الإنشائي.

و دعوى: أنّ إطلاق الحكم فيه يستلزم اللغوية، مدفوعة: بمنع لزومها بعد ظهور ثمرته في صورة الجهل.

و كيف كان فبعد كون ملاك الأمر تاماً بمعنى كونه صالحاً لتعلق الأمر به لو

ص: 183

لم يمنع عنه مانع لا يبقى مجال للإشكال في صحّة الصلاة بناءً على هذا القول الفاسد لو قيل باشتغالها لها على الملاك و بكفاية الملاك في صحّة العبادة.

ولكنك عرفت أنّ المقدّمة الأولى ممنوعة.

و من هنا انقذ: أنّه لا يمكن أن يستكشف من مجرد حكم المشهور بالصحة في موارد العذر أنّهم قائلون بالجواز؛ نظراً إلى أنّه بناء على الامتناع تكون الصلاة فاسدةً مطلقاً، فإنك عرفت أنّ الحكم بالصحة لا ينافي القول بالامتناع، فتأمل جيّداً.

### الأمر السابع: شمول النزاع للعنوانين بينهما عموم و خصوص مطلقاً

لا إشكال في دخول العامّين من وجه في الجملة في مورد النزاع و محلّ البحث، كما أنّه لا إشكال في خروج المتباينين عنه؛ لعدم شمول ظاهر عنوان النزاع له، مضافاً إلى وضوح إمكان تعلّق الأمر بشيء و النهي بمباينه، وكذلك لا إشكال أيضاً في خروج المتساويين عن محلّ النزاع و إن كان ظاهر العنوان التعميم؛ ضرورة استحالة تعلّق الأمر و النهي بهما، إنّما الإشكال و الكلام في دخول العامّين مطلقاً، فقد يقال بالخروج، كما عن المحقّقين: القمّي و النائيني (1) و جماعة أخرى، وقد يقال بالدخول، كما عن صاحب الفصول قدس سره (2).

و التحقيق أن يقال: إنّ العامّين مطلقاً على قسمين: قسم لا يكون عنوان العامّ مأخوذاً في عنوان الخاصّ و مفهومه، بل مفهومهما متغيّران، غاية الأمر أنّ

ص: 184

1- (1) - قوانين الأصول 1: 153-154، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 410.

2- (2) - الفصول الغرويّة: 125 / السطر 8-10.

المفهومين متصادقان في الخارج تصادقاً كلياً من جانب الخصوص و جزئياً من جانب العموم، وقسم يكون مفهوم العام مأخوذاً في عنوان الخاص، وهو الذي يعبر عنه بالطلق والمقيّد، كالصلاة المأخوذة في عنوان الصلاة في الدار الغصبية، و ظاهر العبارة المحكية عن صاحب الفصول بل صريحها دخول القسم الأوّل فقط في مورد النزاع، والحقّ دخول القسمين معاً.

أمّا القسم الأوّل: فلأنّه بعد فرض كون العنوانين متغايرين لا- يبقى فرق بينه وبين العامّين من وجه؛ ضرورة أنّه لو كان مجرد التصادق الموجود الخارجى مانعاً عن تعلق الأمر والنهي بالمفهومين المتصادقين، فهذه العلة مشتركة بينه وبين العامّين من وجه ولو لم يكن ذلك مانعاً باعتبار أنّ متعلّق الحكم إنّما هو نفس العناوين والمفاهيم، فبعد فرض ثبوت التغاير بين العناوين في المقام لا يبقى مجال لتوهم الفرق أصلاً، كما هو واضح.

وأمّا القسم الثاني: فقد يقال بخروجه عن محلّ البحث؛ نظراً إلى سراية حكم المطلق إلى المقيّد؛ فإنّ المطلق المأخوذ متعلقاً للحكم ليس ما يكون قيد الإطلاق جزءاً له و مأخوذاً فيه، بل المراد هي الطبيعة المجردة للأبشرط، و حينئذٍ فيسرى حكمها إلى المقيّد.

والحاصل: أنّ الحكم المتعلّق بالمقيّد وإن لم يكن سارياً من متعلّقه إلى المطلق إلاّ أنّ حكم المطلق يسرى إلى المقيّد؛ إذ ليس المطلق منافياً له، و السراية من طرف واحد تكفي في ثبوت استحالة الاجتماع، كما لا يخفى.

ولكن لا- يذهب عليك أنّ اتّحاد المطلق و المقيّد إنّما يكون بحسب الخارج، و أمّا بحسب المفهوم فهما متغايران، ضرورة تغاير مفهوم طبيعة الصلاة مع مفهوم الصلاة في الدار الغصبية، و حينئذٍ فلا يبقى مجال للإشكال في دخوله في محلّ النزاع؛ لأنّ الضابط فيه هو كلّ عنوانين متغايرين المتصادقين على وجود

خارجي، وهذا المعنى متحقق في المطلق والمقيّد، فالحق دخول كلا القسمين في مورد البحث.

وأما العامان من وجه فقد يقال: بأنّ دخوله في محلّ النزاع ليس على الإطلاق، بل الظاهر اشتراطه ببعض القيود، وهو أن تكون هذه النسبة متحقّقةً بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بإرادة واختيار من دون واسطة مع كون التركيب بينهما انضمامياً لا اتّحادياً، وأما إذا كانت النسبة ثابتةً بين الموضوعين، كما في العالم والفاسق في مثل قوله: أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق، فهو خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ التركيب في مثل ذلك يكون على جهة الاتّحاد، ويكون متعلّق الأمر بعينه هو متعلّق النهي، بل هو مندرج في باب التعارض، كما أنّه ليس من مسألة الاجتماع ما إذا كانت النسبة بين العناوين المتولّدة من الفعل الصادر عن المكلف كما لو قام في المثال المتقدّم بقصد تعظيم العالم والفاسق معاً، فإنّ القيام فعل واحد تولّد من إكram العالم المأمور به وإكram الفاسق المنهى عنه.

ووجه خروجه عن محلّ النزاع: أنّه لما كانت تلك العناوين من المسبّبات التوليدية التي لم تتعلّق إرادة المكلف بها أولاً وبالذات؛ لكونها غير مقدورة له بلا واسطة، فلا جرم يكون متعلّق التكليف هو السبب الذي يتولّد منه ذلك، ومن المعلوم أنّه فعل واحد بالحقيقة والهويّة، فلا يمكن أن يتعلّق بها الحكمان، بل نفس كون النسبة بين الفعلين الصادرين من المكلف العموم من وجه لا يكفي ما لم يكن التركيب انضمامياً، فمثل قوله: اشرب الماء ولا تغصب، فيما إذا شرب الماء المغصوب خارج عن مورد النزاع؛ فإنّ شرب الماء بنفسه يكون مصداقاً لكلّ من متعلّق الأمر والنهي، ولا بدّ في مثل ذلك من إعمال قواعد التعارض، وهذا بخلاف شرب الماء المباح في المكان المغصوب؛ فإنّه من مسألة الاجتماع، كما لا يخفى.

و السّرّ في ذلك هو: أنّ كلاً من الأمر و النهي تعلّق بموضوع خارجي ففيما إذا كان التركيب اتّحادياً يلزم أن يتعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر، و هذا ممّا لا شكّ في استحالته (1). انتهى ملخّص ما في تقارير المحقّق النائيني.

و أنت خبير بعدم تماميّة كلامه.

أمّا اعتبار كون التركيب اتّحادياً: فلأنّ الوجه فيه - كما اعترف به قدس سره - هو: أنّ الأمر و النهي إنّما يتعلّق كلّ واحد منهما بموضوع خارجي، و نحن سنبيّن فساد ذلك مفصّلاً، فانتظر.

و أمّا كون متعلّق التكاليف في العناوين التوليدية هي السبب الذي يتولّد منه: فقد عرفت سابقاً أنّه لا وجه لصرف الأمر عن المسبّب بعد كونه مقدوراً و لومع الوساطة؛ إذ هذا المقدار من المقدورية كافٍ في تصحيح تعلّق التكليف به.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ العامّين من وجه مطلقاً و كذا العامّين مطلقاً بقسميه داخل في محلّ النزاع.

## التحقيق في جواز الاجتماع

### إشارة

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أنّ الأقوى في المسألة هو القول بالجواز، و تحقيق ذلك يتمّ برسم مقدّمات:

### المقدّمة الأولى:

أنّ الحكم الوجوبي أو التحريمي المتعلّق إلى طبيعة لا يسرى منها إلى مقارناته الوجودية و ملازماته العينية، ضرورة أنّ تعلّق

ص: 187

الحكم بها إنّما هو لأجل الملاك المتحقّق فيها؛ إذ لا يعقل أن يصدر من الحاكم حكم متعلّق بشيء من دون أن يكون ملاك ذلك الحكم متحقّقاً فيه.

و هذا نظير الإرادة التكوينية المتعلّقة بالأفعال الخارجية، فإنّه كما لا يعقل تعلّق الإرادة بشيء من دون حصول مبادئها من تصوّر ذلك الشيء و التصديق بفائدته و غيرهما فكذلك لا يعقل البعث إليه مثلاً من دون أن يكون فيه خصوصية مقتضية له و حيثية موجبة لتحقيقه، و حينئذٍ فبعد ما كان المفروض أنّ المقارنات الوجودية و الملازمات العينية ممّا لا مدخلية لها أصلاً في ثبوت الملاك المقتضى للبعث أو الزجر، ضرورة أنّه لو كان كذلك لكانت الطبيعة متقيّدةً بها متعلّقة للأمر أو النهي، و المفروض خلافه، فلا يبقى مجال لتوهم سراية الحكم من الطبيعة إليها أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

## المقدّمة الثانية:

أنّ معنى الإطلاق ليس عبارة عن لحاظ سريان الحكم إلى جميع الخصوصيات و الأفراد بحيث كان معنى قوله: أعتق رقبة، مثلاً راجعاً إلى قوله: أعتق رقبة سواء كانت مؤمنة أو فاسقة؛ لأنّه - مضافاً إلى أنّه لو كان معنى الإطلاق ذلك يلزم عدم الفرق بينه و بين العموم كما لا يخفى - يرد عليه: أنّه لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآةً للخصوصيات و حاكيةً لها، ضرورة ثبوت المباينة بينها و بين تلك الخصوصيات في عالم المفهوم، فكيف يمكن أن يكون لفظ الإنسان مثلاً حاكياً عن الطول و القصر مثلاً مع أنّهما مفهومان متغايران.

فالتحقيق أنّ لفظ الإنسان لا يحكى إلاّ عمّا جعل ذلك اللفظ موضوعاً بإزائه، و هو طبيعة الإنسانية، بل الإطلاق عبارة عن عدم مدخلية شيء من القيود في متعلّق الحكم، فإنّ المتكلّم المختار بعد ما فرض كونه بصدد بيان تمام متعلّق حكمه و مع ذلك لم يأخذ شيئاً من الخصوصيات ليستكشف العقل أنّ هذا تمام موضوع حكمه، و لا مدخلية لشيء آخر فيه أصلاً، ففي الحقيقة لا يكون

الإطلاق من الدلالات اللفظية، بل من الدلالات العقلية، نظير حكم العقل بكون معنى اللفظ الصادر من المتكلم المختار مراداً له.

وبالجمله، فالإطلاق عبارة عن تمامية ما جعل متعلقاً للحكم من حيث كونه متعلقاً له بمعنى عدم مدخلية شىء آخر فيه، وأين هذا ممّا ذكر من أنّه عبارة عن ملاحظة الشمول و السريان، وقد عرفت ما فيه.

وما اشتهر بينهم من أنّ الطبيعة اللابشرط يجتمع مع ألف شرط ليس معناه اتّحادهما مع الشروط في عالم المفهومية بحيث تكون حاكيةً لها وكاشفةً عنها، بل معناه عدم إبانها عن اتّحاد بعض المفاهيم الأخر معها في عالم الوجود الذى هو جامع العناوين المختلفة و المفاهيم المتشّتتة، وإلا فكيف يمكن أن يكشف بعض المفاهيم عن البعض الأخر في عالم المفهومية مع ثبوت الاختلاف بينهما، كما هو واضح.

### **المقدّمة الثالثة - التي هي العمدة في هذا الباب :-**

أنّ متعلّق التكاليف و الأحكام إنّما هي نفس الطباع و العناوين، لا الطبيعة الموجودة في العين و لا الماهية المتحقّقة في الذهن، فاتّصافها بكونها موجودة في الذهن أو الخارج خارج عن مرحلة تعلق الأحكام بها، نظير سائر الأحكام الطارئة على الطباع من الكلية و الاشتراك و نحوهما، ضرورة أنّ الطبيعة الموجودة في الخارج لا يعقل أن تتّصف بالكلية؛ لإبانها عن الصدق على الكثيرين، و كذا الطبيعة بوصف وجودها في الذهن، بدهاء أنّها أيضاً تكون جزئياً غير قابل للصدق و اتّصافها بوصف الكلية و الاشتراك و نحوهما و إن كان في الذهن إلاّ أنّه لا- ينافي ذلك كون المعروض لهما إنّما هي نفس الطبيعة بلا ملاحظة وجودها الذهني، ضرورة أنّه بمجرد تصوّرها يحمل عليه تلك الأحكام، و لو كان اتّصافها بالوجود الذهني دخيلاً في هذا الحمل، لاحتاج إلى تصوّر آخر متعلقاً بالطبيعة متقيّدة

بكونها متصوّرة بالتصوّر الأوّل؛ إذ التصوّر الأوّل إنّما تعلق بنفس الطبيعة فقط، ولا يعقل أن يتعلّق بها مع وصف كونها متصوّرة بهذا التصوّر، كما هو واضح.

و كيف كان فلا إشكال في كون المعروض لوصف الكلّية و الاشتراك و نحوهما إنّما هي الطبيعة المجرّدة عن الوجود العيني و الذهني، و إنّما الإشكال في متعلّق الأحكام و أنّه هل متعلّقاتها هي نفس الطبائع مع قطع النظر عن الوجودين و إن كان ظرف التعلّق الذهن، نظير الكلّية المعروضة لها في الذهن و لكن لم يكن ذلك مأخوذاً على نحو القضية الشرطية، بل على نحو القضية الحينيّة، و إلاّ لما كان يعرض لها بمجرّد تصوّرها و وجودها في الذهن؛ إذ لا يمكن في هذا اللحظ تصوّر تعلق اللحظ بها أيضاً، كما هو واضح، أو أنّ متعلّقات الأحكام هي الطبائع المتّصّفة بالوجود الذهني، أو أنّ متعلّقاتها هي الطبائع المنصبغة بصبغة الوجود الخارجي؟ و جوه.

و التحقيق يقضى بأنّ معروض الأحكام هو بعينه معروض الكلّية و الاشتراك و نحوهما من لوازم نفس الماهيّات مع قطع النظر عن الوجودين، و ذلك لأنّه لو كانت الأحكام متعلّقة بالطبائع مع اتّصافها بوجودها في الذهن، لكان امثالها ممتنعاً؛ إذ لا يعقل انطباق الموجود في الذهن بوصف كونه موجوداً فيه على الخارج؛ لأنّه أيضاً نظير الموجودات الخارجية يكون جزئياً و متشخّصاً، و لازمه الإباء عن الصدق، كما هو واضح.

و لو كانت الأحكام موضوعاتها هي الطبائع الموجودة في الخارج يلزم أن يكون تحقّقها متوقّفاً على وجودها في الخارج؛ إذ لا يعقل تقدّم الحكم على متعلّقه، و من الواضح أنّ الغرض من البعث مثلاً إنّما هو انبعاث المكلف بعد العلم به و بما يترتّب على مخالفته من استحقاق العقوبة و على موافقته من استحقاق المثوبة و يتحرّك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالبعث متقدّم على الانبعاث



المتقدّم على تحقّق المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون متأخراً عنه مع استلزام ذلك للغوية؛ لأنه بعد تحقّق المبعوث إليه المشتمل على المصلحة التي هي الباعثة على تعلّق البعث به يكون طلبه تحصيلاً للحاصل في الأوامر، و بعد تحقّق المزجور عنه في النواهي يكون الزجر عنه مستلزماً لطلب أعدام ما هو حاصل بنحو لم يحصل، و كلاهما مستحيل بدهاة، و لعمري أنّ سخافة هذا الاحتمال الذي هو ظاهر بعض الأعلام<sup>(1)</sup> ممّا لا تكاد تخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فلم يبق في البين إلاّ الالتزام بكون موضوعات الأحكام هي نفس الطبايع مع قطع النظر عن الوجودين، و الأغراض و إن كانت مترتبةً على الوجودات الخارجية إلاّ أنّه يتوصّل المولى إلى تحصيلها بسبب البعث إلى نفس الطبيعة؛ إذ لا يتحقّق الانبعاث منه و لا يحصل موافقته إلاّ بإيجاد المبعوث إليه في الخارج، و التأمل في الأوامر العرفية الصادرة من الموالى بالنسبة إلى عبيدهم يقضى بأنّ المولى في مقام إصدار الأمر لا ينظر إلاّ إلى نفس الطبيعة من دون توجّه إلى الخصوصيات المقارنة لها في الوجود الغير المنفكّة عنها، و يبعث العبد نحوها، غاية الأمر أنّ تحصيل الموافقة يتوقّف على إيجاد مطلوب المولى في الخارج و إخراجها من كتم العدم إلى صفحة الوجود.

و ما اشتهر بينهم من التمسك بقول أهل المعقول: الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي لا موجودة و لا معدومة و لا مطلوبة و لا غير مطلوبة لإثبات أنّ نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجودين لا يمكن أن يتعلّق بها الحكم؛ لأنّها ليست إلاّ هي، كما أنّها لا تكون كلية؛ لأنّها من حيث هي لا تكون كليةً و لا جزئيةً، و لذا التجأ بعض المجوّزين في المقام إلى أنّ متعلّق الأحكام إنّما هي

ص: 191

الماهية المتّصّفة بوصف الوجود الكلّي (1)، غفلة و ذهول عن فهم مرادهم من هذا القول، فإنّ مرادهم منه - كما هو صريح كلامهم - أنّ الماهية في مرتبة ذاتها لا يكون الوجود محمولاً عليها بالحمل الأوّلي، وكذا العدم بمعنى أنّهما لا يكونان عين ذات الماهية ولا جزءها، وهكذا المطلوبية و اللامطلوبية، و الكلّية و الجزئية، و الوحدة و الكثرة، و جميع الصفات المتضادّة أو المتناقضة، فإنّها بأجمعها منتفية عن مرتبة ذات الماهية، و لا يكون شيء منها عين الماهية ولا جزءها، و إلا فكيف يمكن أن يرتفع عنها المتناقضان و كذا الضدّان لا ثالث لهما في مقام الحمل الشائع الصناعي، و حينئذٍ فلا منافاة بين أن لا يكون وصف الكلّية مأخوذاً في ذاتيات الماهية بحيث يكون عينها أو جزءها و بين أن يكون المعروف له هي نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجودين، كما هو مقتضى التحقيق؛ ضرورة أنّه بمجرد تصوّرها مجردة عن كافة الوجودات ينتقل الذهن إلى أنّها كلية غير آبية عن الصدق.

و هكذا مسألة تعلّق الأحكام بنفس الطبائع لا تنافي كونها خارجة عن مرتبة ذاتها، فالاستدلال لنفي تعلّقها بنفس الطبائع بهذه القاعدة الغير المرتبطة بهذه المسألة أصلاً في غير محلّه.

و كيف كان فلا- مناص إلا عن الالتزام بما ذكرنا من أنّ متعلّقات الأحكام هي نفس الطبائع، ضرورة أنّ البعث إنّما هو لغرض إيجاد ما لم يكن موجوداً بعدد، و من المعلوم أنّه ليس هنا شيء كان متّصفاً بالعدم قبل إيجاد المكلف، فصار متّصفاً بالوجود بعد إيجاده، إلا الماهية المحفوظة في كلتا الحالتين؛ لأنّ الوجودين:

العيني و الذهني لا ينقلبان عمّا هما عليه، كما هو واضح.

ص: 192

فانقدح من جميع ما ذكرنا: بطلان المقدمّة الثانية من المقدمات التي مهّدها في الكفاية لإثبات الامتناع، الراجعة إلى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف، و ما هو في الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله (1)، إذ قد عرفت بما لا- مزيد عليه أنّه لا يعقل أن تتعلّق الأحكام بالوجودات الخارجية، و أنّ متعلّقها إنّما هي نفس الطبايع مع قطع النظر عن الوجودين.

و ممّا ذكرنا يظهر أيضاً: أنّ الاستدلال - كما في تقريرات المحقّق النائيني قدس سره - على إثبات الجواز بثبوت التعدّد بين المتعلّقين في الخارج، و كون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً؛ نظراً إلى أنّه لو سلّم اتحاد المتعلّقين في الخارج، و كون التركيب بينهما اتحادياً لا يبقى مجال لدعوى تغاير متعلّق الأمر و النهي أصلاً (2)، ليس بصحيح؛ لما عرفت من أنّ متعلّق الأمر و النهي إنّما هي نفس الطبايع، و هي مختلفة في عالم المفهومية، و لا اتحاد بينهما، سواء كان التركيب بينهما في الخارج اتحادياً أو انضمامياً، بل نقول: إنّ مورد النزاع بينهم هو ما إذا كان الموجود الخارجي بتمام هويته مصداقاً للطبيعة المأمور بها و للطبيعة المنهي عنها؛ لأنّه مع فرض كون التركيب انضمامياً لا يبقى مجال للنزاع في الجواز و الامتناع أصلاً؛ إذ يصير حينئذ القول بالجواز من البديهيّات التي لا يعتريها ريب، نظير تعلّق الأمر بالصلاة، و النهي بالزنا مثلاً، كما لا يخفى.

و إذا تمهّد لك هذه المقدمات: تعرف أنّ مقتضى التحقيق هو القول بالجواز؛ لعدم اجتماع الأمر و النهي في شيء أصلاً؛ لأنّ في مرحلة تعلّق الأحكام لا إشكال في اختلاف متعلّق الأمر و النهي؛ لوضوح المغايرة بين المفاهيم في عالم

ص:193

1- (1) - كفاية الأصول: 193.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 424-425.

المفهومية، وفي مرحلة التحقق في الخارج التي يجتمع فيها المتعلقان لا إشكال في عدم كونهما مأموراً به و منهيّاً عنه؛ لأنّ الخارج ظرف الامتثال لا ظرف ثبوت التكليف، كما عرفت بما لا مزيد عليه، فأين يلزم الاجتماع؟

## حول استدلال القائلين بالامتناع

### إشارة

استدلّ القائلون بالامتناع على امور:

### الأمر الأول: لزوم اجتماع الأمر و النهى

و منه ظهر بطلان استدلال القائلين بالامتناع بأنّ لازم القول بالجواز اجتماع الأمر و النهى - مع كونهما متضادّين - على شىء واحد؛ إذ لو سلّمنا ثبوت التضادّ بين الأحكام و لكن ذلك فرع اجتماعها في شىء واحد، و قد عرفت أنّه لا يلزم الاجتماع أصلاً.

### الأمر الثاني: لزوم اجتماع الحبّ و البغض و غيرهما

و أمّا استدلالهم على الامتناع بلزوم تعلق الحبّ و البغض و كذا الإرادة و الكراهة بشىء واحد و لزوم كونه ذا مصلحة ملزمة و مفسدة كذلك معاً مع وضوح التضادّ بين هذه الأوصاف، فيرد عليه: أنّ المحبوبة و المبغوضة ليستا من الأوصاف الحقيقية للأشياء الخارجية، نظير السواد و البياض و غيرهما من الأعراض الخارجية، كيف و لازم ذلك استحالة كون شىء واحد في آن واحد مبغوضاً لشخص و محبوباً لشخص آخر، كما أنّه يستحيل أن يتّصف الجسم الخارجى بالسواد و البياض معاً في آن واحد و لو من ناحية شخصين بداهة، بل

و لآزمه عدم اتّصاف الفعل قبل وجوده الخارجى بشىء منهما، نظير أنّه لا يعقل أن يتّصف الجسم بالسواد مثلاً قبل تحقّقه فى الخارج، بدهاة أنّه يستحيل أن يوجد الوصف الحقيقى قبل تحقّق موصوفه، و من المعلوم فى المقام أنّ الاتّصاف بالمحبوبية قبل وجود المحبوب و تحقّقه فى الخارج، بل كثيراً ما يكون الداعى و المحرّك إلى إيجاده فى الخارج إنّما هو تعلق الحبّ به، و كونه متّصفاً بالمحبوبية.

و كيف كان فهذا المعنى ممّا لا يتكل إليه أصلاً، بل المحبوبة و المبعوضة و صفان اعتباريان ينتزعان من تعلق الحبّ و البغض بالصورة الحاكية عن المحبوب و المبعوض.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال فى أنّ الحبّ و كذا البغض إنّما يكون من الأوصاف النفسانية القائمة بالنفس، و حيث إنّ تحقّقه فى النفس بنحو الإطلاق غير مضاف إلى شىء ممّا لا يعقل، فلا محالة يحتاج فى تحقّقه إلى متعلّق مضاف إليه و مشخّص يتشخّص به، و لا يعقل أن يكون ذلك المشخّص هو الموجود الخارجى؛ لأنّه يستحيل أن يكون الأمر الخارج عن النفس مشخّصاً للصفة القائمة بها، كما هو واضح.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المحبوب - أى الفعل الخارجى - إنّما يكون محبوباً قبل تحقّقه و وجوده فى الخارج، فكيف يمكن أن يكون الأمر الذى لا يتحقّق فى الخارج أصلاً أو لم يتحقّق بعد و لكن يوجد فى الاستقبال مشخّصاً فعلاً؟! كما هو واضح، فلا محالة يكون المشخّص هو الأمر الذهنى الموجود فى النفس، و المحبوب إنّما هو ذلك الأمر، غاية الأمر أنّه حيث يكون ذلك الأمر صورةً ذهنيةً للفعل الخارجى و وجهاً و عنواناً له ينسب إليه المحبوبة بالعرض؛ لفناء تلك الصورة فى ذبيها، و ذلك الوجه فى ذى الوجه، و لا يخفى أنّ

معنى الفناء والوجه والمرآتية ليس راجعاً إلا سببياً ذلك لتعلق الحب به وطريقته إليه، بل معنى تعلق الحب به تعلقه بوجهه وعنوانه فقط، نظير العلم وأشباهه، فإنه أيضاً من الصفات النفسانية القائمة بالنفس المتحققة فيها المتشخصة بصورة المعلوم الحاكية له الموجودة في النفس، وتوصيف الخارج بالمعلومية إنما هو بالعرض، وإلا فكيف يمكن أن يتصف بذلك قبل تحققه؟! مع أننا نعلم بالبداهة كثيراً من الأمور المستقبلية، مضافاً إلى أنه كيف يمكن حينئذ أن يكون شيء واحد معلوماً لأحد ومجهولاً لآخر؟! كما لا يخفى.

وكيف كان، فظهر أن المحبوبة والمبغوضية إنما تنتزعان من تعلق الحب والبغض بالصور الذهنية للأشياء الخارجية، ولا ريب في أن تعدد الأمر الانتزاعي وكذا وحدته إنما هو بلحاظ تعدد منشأ انتزاعه وحدته، ومن المعلوم تعدده في المقام؛ إذ لا شك في أن الصورة الحاكية عن وجود الصلاة تغاير الصورة الحاكية عن وجود الغضب؛ إذ لا يعقل أن يكون عنوان الصلاة ووجهها عنواناً للغضب ووجهاً له، كما هو واضح، فكيف يلزم أن يكون شيء واحد مبغوضاً ومحبوباً معاً؟!

ومنه يظهر أنه لا يلزم اجتماع الإرادة والكراهة أيضاً.

### الأمر الثالث: لزوم اجتماع الصلاح والفساد

وأما لزوم اجتماع الصلاح والفساد في شيء واحد، فيدفعه أن الصلاح والفساد ليسا من الأمور الحقيقية القائمة بالفعل بحيث يتحققان بتحقيقه، بل إنما هما نظير الحسن والقبح المتصنف بهما الأشياء، ومن المعلوم أنه لا ريب في إمكان اتصاف شيء بالحسن لأجل انطباق عنوان حسن عليه، وبالقبح أيضاً لأجل انطباق عنوان قبيح عليه، فكذا في المقام نقول بأنه لا بأس أن يتصف شيء

واحد بكونه ذا صلاح وفساد معاً لأجل انطباق عنوانين عليه: أحدهما ذا مصلحة، والآخر ذا مفسدة.

وبالجمله، فأتصاف الشيء بكونه ذا مصلحة إنما هو لكونه مصداقاً للعنوان الذى يكون كذلك، وكذا أتصافه بكونه ذا مفسدة، فإذا جاز أن يكون شيء واحد مصداقاً لعنوانين متغايرين - كما هو المفروض - فلم لا يجوز أن يتصف بالصلاح والفساد معاً لأجل كونه مصداقاً لهما؟ فهل يشكّ العقل فى صلاح حفظ ولد المولى مثلاً من الهلكة فى دار الغير؟ من حيث إنه حفظ له وفى فساده من حيث التصرف فى مال الغير، ولا يجوز المدح من الحيثية الأولى، والذم من الحيثية الثانية.

ومن هنا تظهر المناقشة فيما ذكرناه سابقاً: من عدم ترتب صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة على القول بجواز الاجتماع؛ لاستحالة أن يكون المبعّد مقرباً.

بيانها: أنّ معنى البعد والقرب ليس هو البعد والقرب المكانى حتى يستحيل أن يكون المقرب مبعّداً أو بالعكس، بل معناهما هو القرب والبعد بحسب المكانة والمنزلة، ومن المعلوم أنّ تحصيل المنزلة والقرب بساحة المولى بسبب الإطاعة إنما هو لكون الفعل الخارجى مصداقاً للعنوان الذى يكون متعلقاً لأمر المولى، كما أنّ حصول البعد عن ساحته إنما هو للإتيان بالفعل الذى يكون مصداقاً للعنوان المزجور عنه، وحينئذٍ فأى مانع يلزم من أن يكون فعل واحد مقرباً للعبد من حيث مصداقيته للمأمور به، ومبعّداً له أيضاً من حيث تحقق العنوان المزجور عنه به، وحينئذٍ فلا يتم ما اشتهر فى ألسن المتأخرين من أنّ المبعّد لا يمكن أن يكون مقرباً.

وقد انقذح من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى التحقيق هو القول بالجواز ولو سلّم ثبوت التضاد بين الأحكام، كما هو الشائع، مضافاً إلى أنه لا نسلم ذلك أصلاً.

توضيحه: أنّ الضدّين عبارة عن الماهيتين النوعيتين المشتركتين في جنس قريب مع ثبوت الاختلاف و البعد بينهما، كما في تعريف المتقدمين من الحكماء، أو غاية البعد و الاختلاف، كما في تعريف المتأخرين منهم، و حينئذ فنقول: إن كان الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة، فلا ينطبق عليه تعريف الضدّين أصلاً؛ لأنّه حينئذ ماهية واحدة، و هي حقيقة الإرادة المتحقّقة في جميع الأحكام، ضرورة أنّها بأجمعها أفعال للمولى مسبوقة بالإرادة بلا فرق بين الحكم التحريمى و الوجوبى من هذه الجهة و إن كان متعلّق الإرادة فى الأول هو الزجر، و فى الثانى هو البعث، إلّا أنّ ذلك لا يوجب الاختلاف بينهما؛ لأنّ قضية تشخّص الإرادة بالمراد هو كون اختلاف المرادات موجباً لتحقق أشخاص من الإرادة، و لا يوجب ذلك تعدّد حقيقة الإرادة و ماهيتها، كما هو واضح.

فاعتبار كون الضدّين ماهيتين يخرج الإرادة و أمثالها من الحقائق بالنسبة إلى أفرادها عن التعريف كما لا يخفى.

و إن كان الحكم عبارة عن نفس البعث و الزجر المتحقّقين بقول: افعل و لا تفعل، مثلاً، فهو أيضاً خارج عن التعريف؛ لأنّه - مضافاً إلى أنّ البعث فى الوجوب و الاستحباب على نهج واحد، غاية الأمر ثبوت الاختلاف بينهما فى إرادته حيث إنّ الوجوب عبارة عن البعث الناشئ من الإرادة القوية، و الاستحباب عبارة عن البعث الناشئ عن الإرادة الضعيفة، و كذا الزجر فى الحرمة و الكراهة، فإنّه فيهما على نحو واحد و الاختلاف إنّما هو فى إرادته،



و حينئذٍ فكيف يمكن القول بالتضاد بين الوجوب والاستحباب، وكذا بين الحرمة والكراهة؟! مع أنّ القائل يدعى تضادّ الأحكام بأسرها - نقول: إنّه لو سلّم الاختلاف في جميع الأحكام وقطعنا النظر عن عدم اختلاف حقيقة الوجوب والاستحباب وكذا الحرمة والكراهة، فلا نسلم التضاد بينها؛ لأنّ ثبوته مبنى على أن يكون متعلّق البعث والزجر هو الوجود الخارجى؛ إذ لو كان متعلّقهما هي الطبائع والماهيات الكلية، كما عرفت بما لا مزيد عليه أنّه هو مقتضى التحقيق، فهما لا يكونان بمتضادّين أيضاً؛ لأنّ الماهية قابلة لاجتماع العناوين المتضادّة فيها، ولا تصافها بكل واحد منها في زمان واحد.

ألا ترى أنّ ماهية الإنسان موجودة و معدومة في زمان واحد، كما عرفت، وكذا ماهية الجسم متّصفة بالسواد والبياض معاً في زمان واحد. فظهر أنّه لو كان متعلّق البعث والزجر هي طبيعة واحدة، فاستحالته ليس من جهة لزوم اجتماع المتضادّين على شىء واحد، بل من جهة أمر آخر، وهو لزوم التكليف بالمحال من جهة عدم القدرة على الامتثال، وإلا يلزم عدم إمكان تعلق البعث والزجر بطبيعة واحدة ولو من ناحية شخصين، كما أنّه لا يعقل تحقّق البياض والسواد واجتماعهما على موجود خارجي مطلقاً ولو كان له علّتان، ومن الواضح في المقام خلافه.

وبالجملة، فعلة ثبوت التضادّ بين شيئين إنّما هو عدم اجتماعهما على الموجود الخارجى الواحد، وإلا يلزم عدم تحقّق التضادّ أصلاً؛ لما عرفت من أنّ الماهية قابلة للتصاف بجميع العناوين المتضادّة في زمان واحد، وقد عرفت أنّ متعلّق البعث والزجر ليس هو الوجود الخارجى بمعنى أنّه لا يعقل أن يصير الموجود فى الخارج مبعوثاً إليه و مزجوراً عنه أصلاً.

وإن كان الحكم عبارة عن الأمر الاعتبارى المنتزع عن البعث والزجر،

فعدم ثبوت التضادّ بينها أظهر من أن يخفى.

و من جميع ما ذكرنا ظهر بطلان المقدمّة الأولى التي مهّدها في الكفاية(1) لإثبات التضادّ بين الأحكام الخمسة بأسرها، و ظهر أيضاً أنّ إثبات القول الامتناع من طريق التضادّ بين الأحكام لا يتمّ أصلاً، مضافاً إلى ما عرفت من أنّه لو سلّم التضادّ بين الأحكام، فاختلاف المتعلّقين و تعدّدهما يخرج المقام عن مسألة التضادّ فتأمل جيّداً.

## تنبيهات

### التنبيه الأول: بعض أدلّة المجوّزين

قد استدللّ المجوّزون بأنّه لو لم يجز، لما وقع نظيره، و قد وقع، كما في الصلاة في الحّمّام، التي اجتمع فيها الوجوب و الكراهة، و صوم يوم عاشوراء الذي اجتمع فيه الاستحباب و الكراهة، و الصلاة في المسجد، التي اجتمع فيها الوجوب و الاستحباب، و نظائرها ممّا لا يحصى.

بيان الملازمة: أنّ المانع ليس إلّا التضادّ بين الوجوب و الحرمة، و عدم كفاية تعدّد الجهة في رفع غائلته، و من المعلوم أنّ هذا المانع موجود في اجتماع الوجوب مع الكراهة أو الاستحباب، و اجتماع الاستحباب مع الكراهة أو الاستحباب؛ لأنّ الأحكام الخمسة متضادّة بأجمعها، و من الواضح بطلان التالي؛ للوقوع في تلك الموارد و أشباهها، فيكشف عن بطلان المقدم، و هو امتناع اجتماع الوجوب و الحرمة.

ص: 200

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدهما: ما تعلّق النهى بعنوان العبادة، ولا يكون لها بدل، كصوم يوم العاشور، و النوافل المبتدأة في بعض الأوقات.

ثانيها: ما تعلّق النهى بعنوانها أيضاً، ولكن يكون لها بدل، كالصلاة في الحمام.

ثالثها: ما تعلّق النهى بعنوان آخر يكون بينه وبينها نسبة العموم من وجه، كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على أن تكون كراهتها من جهة كراهة الكون فيها المتّحد مع الصلاة.

إذا عرفت هذا، فنقول:

أمّا القسم الثالث: فلا إشكال فيه بناءً على القول بالجواز، كما عرفت أنه مقتضى التحقيق.

و أمّا القسم الثاني: فكذلك أيضاً لو قلنا بدخول العامين مطلقاً في محل النزاع أيضاً، كما نفينا البُعد عنه سابقاً في مقدّمات المبحث، و أمّا لو قلنا بخروجه عنه، فسيأتي الجواب عنه.

إنّما المهم هو القسم الأول: الذي لا بدّ أن يجيب عنه كلّ من المجوّز و الممتنع؛ لعدم تعدّد الجهة المجدى بناءً على القول بالجواز؛ لأنّ النهى إنّما تعلّق بعنوان العبادة التي تكون متعلّقة للأمر الاستحبابي.

وقد أجب عنه في الكفاية بما حاصله: أنّ الكراهة إنّما هو لانطباق عنوان راجح على الترك الذي يكون أرجح من الفعل، فيكون الفعل و الترك من قبيل المستحبين المتزاحمين، أو لملازمة الترك على عنوان كذلك (1)، و لكن

ص: 201

لا يخفى أنّ هذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ الترك أمر عدمي، و العدم ليس بشيء حتّى ينطبق عليه عنوان و يتّحد معه أو يلازمه شيء، فإنّ ذلك من الأمور المعروضة للموجودات، و العدم ليس منها.

و الذى يمكن أن يقال فى حلّ الإشكال: إنّ المستفاد من الأخبار أنّ كراهة صوم يوم العاشر إنّما هى لكونه تشبهاً ببني اميّة و بنى مروان لعنهم الله جميعاً، حيث إنهم يتبرّكون بهذا اليوم و يعاملون معه معاملة الأعياد و يصومون فيه تبرّكاً به، بل لعلّه كان من أعظم الأعياد، كما يشعر بذلك بعض الأخبار، فالنهي إنّما يكون متعلّقاً بالتشبه بهم فى الأعمال التى كانوا يعملونها فى ذلك اليوم لأجل التبرّك به و منها: الصوم، فتعلّق النهي التنزيهى به إنّما هو لكونه مصداقاً للتشبه بهم، و من المعلوم أنّ نسبة عنوان التشبه إلى طبيعة الصوم - التى تكون مطلوبةً فى كلّ زمان و متعلّقةً للأمر الوجوبى أو الاستحبابى فى جميع الأيام عدا العيدين - نسبة العموم و الخصوص من وجه، و قد عرفت أنّ مقتضى التحقيق جواز الاجتماع فيه، فكون طبيعة الصوم مأموراً بها لا ينافى تعلّق النهي بعنوان التشبه بهم، الذى ربّما يجتمع معها فى الوجود الخارجى، و نظير هذا المعنى يمكن أن يقال فى النوافل المبتدأة فى بعض الأوقات، فتدبّر.

و أمّا القسم الثانى فجوابه ما أفاد فى الكفاية ممّا ملخصه: كون النهي إرشاداً إلى ترك إيجاد الصلاة مع خصوصيّة كونها فى الحّمّام لحصول منقصة فيها معها، كما أنّ الأمر بالصلاة فى المسجد إرشاداً إلى إيجادها فيه؛ لحصول مزيّة فيها معه، و من أراد التفصيل فليرجع إلى الكفاية(1).

ص:202

لو توسّط في أرض الغير التي يحرم التصرّف فيها لكونه تصرّفًا في مال الغير بغير إذنه بالاختيار، فهل الخروج عنها الذي ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام يكون مأمورًا به مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه أو منهيًا عنه أو مأمورًا به و منهيًا عنه معاً أو منهيًا عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار؟ وجوه وأقوال.

والحقّ أنّه يكون منهيًا عنه فعلاً و متوجّهاً إليه خطاب النهي، و لا يكون مأمورًا به فهاهنا دعويان:

الأولى: أنّه لا يكون مأمورًا به؛ لأنّ الأمر الذي يتوهم تعلّقه به إمّا أن يكون المراد به الأمر النفسى الاستقلالى، وإمّا أن يكون المراد به الأمر الغيرى التبعى.

أمّا الأولى: فيدفعه وضوح أنّه ليس فى البين إلاّ مجرد حرمة التصرّف فى مال الغير؛ إذ لم يكن هنا دليل يستفاد منه حكم وجوبى متعلّق بالخروج أو بالتخلّص أو بأشباههما من العناوين، كما لا يخفى.

و أمّا الثانية: فيبتنى على القول باقتضاء النهى عن الشىء الأمر بضدّه العامّ حتّى يثبت بذلك وجوب ترك التصرّف، و على القول بالملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذبيها حتّى يثبت بذلك وجوب الخروج لكونه مقدّمةً لترك التصرّف، و قد عرفت سابقاً منع الاقتضاء، و عدم ثبوت الملازمة، بل استحالة كلّ منهما، فراجع، فلا يكون الخروج متعلّقاً للأمر المقدّمى أيضاً.

الثانية: كونه منهيًا عنه بالخطاب الفعلى، و سنده يظهر ممّا عرفت ممّا مراراً من أنّ ما اشتهر بينهم من انحلال الخطابات الواردة فى الشريعة و تكثّرها

حسب تكثّر المخاطبين بمعنى أنّ لكلّ مكلف خطاباً يخصّه و حكماً مستقلاً، ممّا لا دليل عليه لو لم نقل بثبوت الدليل على خلافه، كما مرّ، بل التحقيق أنّ الخطابات الشرعية إنّما هي خطابات عامّة بمعنى أنّ الخطاب في كلّ واحد منها واحد، و المخاطب متعدّد، و لا يلحظ في هذا النحو من الخطاب إلاّ حال النوع من حيث القدرة و العجز و العلم و الجهل، كما هو واضح.

### عدم انحلال الخطابات الشرعيّة

و الدليل على عدم انحلال الخطابات الشرعية إلى الخطابات المتعدّدة حسب تعدّد المكلفين امور كثيرة:

منها: أنّ لازمه عدم كون العصاة مكلفاً و مخاطباً أصلاً، ضرورة أنّ البعث و الزجر إنّما هو لغرض انبعاث المكلف و انزجاره، و حينئذٍ فمع العلم بعدم تحقّق الانبعاث و الانزجار من المكلف أصلاً كيف يجوز أن يبعثه المولى و يزجره؟! و ليس مجرد إمكان تحقّق الانبعاث و الانزجار شرطاً لصحّة البعث، بل الشرط إنّما هو احتمالهما، و من المعلوم اتفأؤه بالنسبة إلى العصاة في التكاليف الشرعية، لكونه تعالى عالماً بعدم تحقّق الانبعاث و الانزجار من العصاة أصلاً، فلا يجوز حينئذٍ تكليفهم، و ضرورة الشرع على خلافه، فالواجب القول بعدم كونهم مكلفين بخصوصهم، بل يشملهم الخطاب العامّ الواحد المتوجّه إلى جميع الناس.

و منها: أنّ لازمه عدم وجوب القضاء على النائم في جميع الوقت؛ لاستحالة بعثه لغرض الانبعاث، فلا يكون مكلفاً بالأداء حتّى يجب عليه القضاء مع أنّ ضرورة الشرع أيضاً تقضى بخلافه.

و منها: أنّ لازمه اختلاف النجاسة و الطهارة بالنسبة إلى المكلفين؛ لأنّه

لا يعقل جعل نجاسة الخمر الموجودة في الممالك التي لا يسافر الإنسان إليها عادة؛ لأنّ الواضح أنّ جعل الأحكام الوضعية أيضاً إنّما هو لغرض ترتيب الأثر، فمع عدم الابتلاء به عادة لا يعقل جعل النجاسة له، مع أنّ الخمر حرام في أيّ محلّ كان، كما يشهد به ضرورة الفقه.

ومنها: غير ذلك من الأمور التي تقدّمت الإشارة إلى بعضها سابقاً.

وحينئذٍ فالتكليف ثابت بالنسبة إلى جميع الناس من القادر والعاجز والعالم والجاهل والمضطرّ والمختار، غاية الأمر كون العاجز و نظائره معذوراً بحكم العقل في مخالفة التكليف، لا- أنّه خارج عن المخاطبين بحيث لم يكن الخطاب متوجّهاً إليه، و حينئذٍ نقول: إنّ الاضطراب الحادث في المقام بسوء الاختيار لا يصير عذراً بنظر العقل أصلاً.

أ ترى ثبوت العذر لمن ألجأ نفسه في ارتكاب المحرّمات الشرعية بسوء الاختيار، كمن اضطرّ إلى شرب الخمر و أكل لحم الميتة بسوء اختيار نفسه؟

ثمّ إنّّه لو قلنا بعدم توجّه الخطاب الفعلي إليه لكونه مضطراً و لو بسوء الاختيار، فلا مجال للقول بعدم استحقاقه للعقوبة، بل لا يرتاب فيه عاقل أصلاً، كيف و لازمه عدم استحقاق من اضطرّ بسوء اختياره إلى سائر المحرّمات الشرعية للعقوبة أصلاً، فيجوز أن يدخل الإنسان داراً يعلم بأنّه لو دخل فيها يصير مضطراً إلى شرب الخمر أو مكرهاً عليه، و لا يترتب عليه عقوبة أيضاً و من المعلوم أنّ ضرورة الشرع و العقل على خلافه.

ثمّ إنّّه لو سلّمنا اقتضاء النهي عن الشيء الأمر بضدّه العامّ و قلنا بثبوت الملازمة العقلية بين وجوب المقدّمة و وجوب ذبيها و قطعنا النظر عمّا ذكرنا من عدم انحلال الخطابات الشرعية إلى الخطابات المتكرّرة حسب تكثّر المكلفين، فلا يكون في البين مانع من الالتزام بقول أبي هاشم و أتباعه القائلين بكونه

مأموراً به و منهياً عنه إلا لزوم التكليف بالمحال؛ لعدم قدرة المكلف على الامتثال.

و أما الإشكال عليه بلزوم كون التكليف بنفسه محالاً - كما في الكفاية؛ نظراً إلى اجتماع التكليفين هنا بعنوان واحد؛ لأنّ الخروج بعنوانه سبب للتخلّص و واقع بغير إذن المالك (1)، فمندفع بأنّ متعلّق النهى إنّما هو التصرّف في مال الغير بدون إذنه، لا عنوان الخروج، و متعلّق الأمر المقدّمى ليس ما يحمل عليه عنوان المقدّمة بالحمل الشائع، وإلا يلزم أن يكون تعلّقه به متوقّفاً على تحقّقه في الخارج، فيلزم أن تكون المقدّمة الموجودة متعلّقة للأمر، و هو مستحيل بدهاءة، بل المتعلّق له إنّما هو عنوان ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة بناء على القول بثبوت الملازمة مطلقاً، و عنوان الموصل إلى ذى المقدّمة بناءً على القول بالمقدّمة الموصلة، كما عرفت أنّه مقتضى التحقيق بناءً على تسليم الملازمة، ضرورة أنّ الحيثيات التعليلية كلّها ترجع إلى الحيثيات التقييدية، فمتعلّق الأمر المقدّمى في المقام هو عنوان ما يتوقّف عليه ترك التصرّف في مال الغير أو عنوان الموصل إليه، و متعلّق النهى هو عنوان التصرّف في مال الغير، فأين يلزم اجتماع التكليفين على عنوان واحد؟ و لولا استلزام هذا القول للتكليف بالمحال كما عرفت، لم يكن بدّ من الالتزام به.

و من هنا تعرف صحّة ما ذهب إليه صاحب الفصول قدس سره من كونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه؛ نظراً إلى النهى السابق، و ذلك لخلوّه عن استلزام التكليف بالمحال أيضاً (2)، فتدبّر.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني - على ما في التقريرات - قد بنى المسألة على

ص: 206

1- (1) - كفاية الأصول: 209.

2- (2) - الفصول الغرويّة: 138 /السطر 25.



كونها مندرجةً تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» فالحق ما عليه صاحب الكفاية من عدم كونه مأموراً به ولا منهياً عنه، و على عدم كونها صغرى لها(1)، فالحق ما عليه الشيخ من كونه مأموراً به فقط (2) ثم اختار عدم الاندراج، و تمسك في ذلك بأربعة أوجه(3)

. و لكن لا يخفى أن هذه القاعدة بعيدة عن المقام بمراحل، بل لا يكون بينهما ربط أصلاً؛ لما ذكره في الكفاية في بيان موردها، فراجعها(4).

### التنبيه الثالث: حكم الصلاة في الدار المغصوبة

قد عرفت أن الصلاة في الدار المغصوبة لا مانع فيها من حيث اجتماع التكليفين، وأما حكمها الوصفي فنحن وإن اخترنا البطلان بناءً على الاجتماع في المقدمة السادسة المعدّة لبيان ثمره القولين، نظراً إلى أن المبعد لا يمكن أن يكون مقرباً، إلا أنك عرفت في مسألة إمكان اجتماع المحبوبة والمبغوضية والصالح والفساد أنه لا مانع من ذلك أصلاً؛ لأن المقرب إنما هو حيثية الصلواتية، والمبعد إنما هو حيثية الغصبية، فالحق صحة الصلاة بناءً على القول بالاجتماع، وأما بناءً على الامتناع: فقد عرفت تفصيل القول فيه في تلك المقدمة، فراجع.

ص: 207

1- (1) - كفاية الأصول: 204.

2- (2) - مطارح الأنظار: 153 /السطر 33.

3- (3) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 447-451.

4- (4) - كفاية الأصول: 209-210.

حول كشف النهى عن فساد المنهى عنه

## الفصل الثالث فى اقتضاء النهى عن الشىء فساده و عدمه

و لا بدّ من تقديم امور:

### الأمر الأوّل: حول عنوان المسألة

ربّما يعبر عن محلّ النزاع تارة بأنّ النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا؟ و اخرى بأنّ النهى عن الشىء هل يدلّ على فساده أم لا؟ و لا يخفى إمكان المناقشة فى كلّ منهما؛ لأنّ التعبير بالاقتضاء الذى معناه بحسب العرف و اللغة هو التأثير و السببية لا يناسب المقام، كما لا يخفى.

و أمّا التعبير بالدلالة: فلا يناسب القول بالفساد من جهة ملازمة الحرمة معه لا من جهة كون النهى إرشاداً إليه فالأولى التعبير بأنّ النهى هل يكشف عن فساد المنهى عنه عبادة كان أو معاملة أم لا.

### الأمر الثانى: فى اصوليّة هذه المسألة

إشارة

قد عرفت الفرق بين هذه المسألة و بين مسألة اجتماع الأمر و النهى فى

ص: 208

بعض مقدمات تلك المسألة، و الظاهر كون المسألة اصولية؛ لأنّ نتيجتها تقع في طريق الاستنباط كما هو واضح.

## هل المسألة عقلية أو لفظية؟

قد يقال: بأنّ المسألة عقلية صرفة، وقد يقال: لفظية محضة، و الظاهر عدم كونها ممحصاً في أحدهما؛ لأنّ المدعى في المسألة صحّة العبادة و بطلانها، سواء كان طريق الإثبات في ذلك اللفظ بأن يكون النهي إرشاداً إلى الفساد و عدمه، أو العقل؛ للملازمة بين المبعوضيّة و الفساد و عدمها.

مضافاً إلى اختلاف الاستدلالات من هذه الجهة، فبعضها ظاهر في الدلالة بحسب العرف، و بعضها في الدلالة بحسب العقل.

و دعوى أنّ المسألة عقلية محضة - كما في الدرر - لأنّ القائل بالبطلان يتمسك بعدم إمكان صيرورة المبعوض عبادة(1)، مدفوعة: بعدم اختصاص استدلالهم بذلك، بل ربّما يتمسكون بالدلالة العرفية، كما في الفصول(2)، فراجع.

## الأمر الثالث: تفسير وصفى الصحّة و الفساد

### إشارة

ذكر في الكفاية في معنى الصحّة و الفساد ما حاصله: أنّهما وصفان إضافيان، و معنى الأوّل هي التمامية، و الثاني هو النقص، و الصحّة في العبادة و المعاملة بمعنى واحد، و هو التمامية، و الاختلاف في الآثار المرغوبة منهما

ص: 209

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 185.

2- (2) - الفصول الغروية: 140 /السطر 30.

التي بالقياس عليها تتّصف بالتمامية، وهكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلّم في تفسير صحّة العبادة إنّما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهمّ لكلّ منهما من الأثر بعد الاتّفاق على أنّها بمعنى التمامية، كما هي معناها لغةً و عرفاً(1).

أقول: من الواضح أنّ الصحّة و الفساد لا- يساوقان التمامية و النقص بحسب اللغة و العرف؛ لما نرى بالوجدان من اختلاف موارد استعمالهما، فلا يقال على الإنسان الفاقد للبصر مثلاً: إنّهُ فاسد، و لا على الفاكهة التي طرأ عليها بعض العوارض فأخرجها عمّا يقتضيه بحسب نوعها: إنّها ناقصة، و لا على البيت الخالية من السقف أو الجدار مثلاً: إنّهُ فاسد، بل يقال: ناقص، و لا على المعجون المشتمل على جميع أجزائه الغير المترتب عليه الأثر المقصود منه؛ لطرؤ بعض العوارض عليه: إنّهُ ناقص، بل يقال له: إنّهُ فاسد.

و بالجملة، فاختلاف موارد استعمالهما ممّا لا ينبغي الارتياح فيه.

و الحقّ الذي يطابقه الوجدان: أنّ معنى التمامية يرجع إلى اشتمال الشئ المركّب على جميع ما اعتبر فيه من الأجزاء و الشرائط، و النقص عبارة عن فقدانه لبعض تلك الأجزاء أو الشرائط، و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة.

و أمّا الصحّة فهي عبارة عن كون الشئ في وجوده الخارجى مطابقاً لما يقتضيه طبعه الأولى بحسب نوعه و الفساد عبارة عن خروجه عن مقتضى طبعه الأولى لطرؤ بعض الأسباب الموجبة لذلك، و هو كالصحّة أمر و جودى، و التقابل بينهما تقابل الضدّين.

نعم، لا- ننكر أنّ الصحّة قد استعملت في العبادات و المعاملات بمعنى التمامية؛ إذ العبادة الصحيحة مثلاً هو ما كان جامعاً لجميع الأجزاء و الشرائط

ص:210

المعتبرة فيه، وكذا المعاملة، والفساد قد استعملت فيهما بمعنى النقص، كما هو واضح، ولكن هذا الاستعمال إما أن يكون اصطلاحاً خاصاً من الفقهاء، وإما أن يكون مجازياً، وقرينته المشابهة؛ لأن الصلاة الفاقدة لبعض أجزائها مثلاً كأنها قد خرجت عن مقتضى طبعها الأولى.

نعم على التقدير الثاني قد بلغ الآن إلى حد الحقيقة؛ لعدم احتياجه إلى القرينة أصلاً، كما هو واضح.

ثم لا يخفى أن التمامية والنقص وصفان إضافيان، فيمكن أن يكون المركب تاماً من حيث أجزائه مثلاً، وناقصاً من حيث شرائطه، والصحة والفساد في العبادات والمعاملات وإن عرفت أنهما يساوقان التمامية والنقص إلا أن أثرهما - وهو الإضافة - لا يسرى إلى الصحة والفساد؛ لأنه لا يقال على الصلاة الجامعة لجميع أجزائها الفاقدة لبعض شرائطها مثلاً: إنها صحيحة من حيث الأجزاء، وفسادة من حيث الشرائط، بل أمرها يدور بين الصحة بقول مطلق، والفساد كذلك، كما لا يخفى.

وهكذا المعاملات، فإن أمرها أيضاً دائر بين الصحة فقط، والفساد كذلك.

ثم إن الصحة والفساد وصفان واقعيان لا يختلفان بحسب الأنظار واقعاً، بل مرجع الاختلاف إلى تخطئة كل من الناظرين نظر صاحبه بمعنى أن المصيب إنما هو نظر واحد فقط، غاية الأمر أن كلاً يدعى إصابة نظره، وذلك لا يقتضى اختلافهما بحسب الأنظار واقعاً.

فما في الكفاية: من اختلافهما بحسب الأنظار؛ لكون الأمر في الشريعة على أقسام، وقد وقع الخلاف في أجزاء غير الأمر الواقعي عنه (1).

ص: 211

ممنوع جداً؛ لأنّ هذا الخلاف مرجعه إلى ما ذكرنا من عدم اقتضاء ذلك الاختلاف بحسب الواقع، بل نقول: إنّ مسألة الإجزاء لا ربط لها بمسألة الصّحة أصلاً؛ فإنّ معنى الصّحة عبارة عن موافقة المأتمى به للأمر المتعلّق بنفسه، و أمّا الاكتفاء به عن الإتيان بالمأمور به بأمر آخر فهو أمر خارج عن معنى الصّحة، فالصلاة مع الطهارة المستصحبة صحيحة بمعنى كونها موافقة للأمر الظاهري المتعلّق بها ولو لم نقل بكونها مجزئةً بمعنى الاكتفاء به عن الصلاة مع الطهارة الواقعية المأمور بها بالأمر الواقعي، فالصّحة أمر، و الإجزاء أمر آخر.

نعم الإجزاء مترتب على الصّحة بمعنى أنّ الإجزاء لو قيل به إنّما يتّصف به الصلاة الصحيحة المطابقة للأمر المتعلّق بها؛ إذ الصلاة الفاسدة بحسب أمرها لا يعقل أن تكون مجزئةً بالنسبة إلى أمر آخر كما هو واضح.

### تنبيه: في جعل الصّحة و الفساد

لا ينبغي الإشكال في أنّ الصّحة و الفساد أمران واقعيان يستقلّ بهما العقل بلا فرق بين العبادات و المعاملات، و لا بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي أو بالأمر الاضطراري و الظاهري أصلاً؛ لأنّهما وصفان للموجود الخارجي باعتبار موافقته مع المجعول الشرعي، عبادةً كان أو معاملةً و عدمها؛ إذ لا يعقل الصّحة و الفساد في وادي الجعل و الإنشاء، بل إنّما يتصوّران في وادي الامتثال و الإيجاد، و هذا واضح، و من المعلوم أنّه لا فرق من هذه الجهة بين المعاملة و العبادة أصلاً.

فما في الكفاية، من التفصيل بينهما لا وجه له، و كذا التفصيل بين

الصحة و الفساد فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى، و بينهما فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى أو الاضطرارى بالقياس إلى الأمر الواقعى بعدم معقولية الجعل فى الأول دون الثانى(1) ممّا لا سبيل إليه؛ فإنّه يرد عليه - مضافاً إلى ما عرفت من أنّ مسألة الصحة و الفساد لا ربط لها بمسألة الإجزاء و عدمه، فإنّهما إنّما يعتبران بالقياس إلى نفس الأمر الظاهرى و الاضطرارى، و تلك المسألة إنّما تكون متعرّضةً لحاله من حيث الإجزاء و عدمه بالنسبة إلى أمر آخر - أنّ معنى الأمر الظاهرى مثلاً لو كان راجعاً إلى التصرف فى المأمور به بالأمر الواقعى سعةً و ضيقاً بحيث كان مرجع تجويز الصلاة مع الطهارة المستصحبة مثلاً إلى التصرف فى دليل اعتبار الطهارة فى الصلاة بعدم كون المعترى فيها هو خصوص الطهارة الواقعية بل الأعمّ منها و من الطهارة الظاهرية، فلا يعقل جعل الصحة للمأتى به فى الخارج مع الطهارة المستصحبة مثلاً؛ لأنّ موافقته مع المجعول الشرعى أمر واقعى نفس الأمرى، و لا يعقل فيه الجعل و لو لم يكن معنى الأمر الظاهرى راجعاً إلى ما ذكرنا، بل المراد منه مجرد تجويز الصلاة معها مثلاً تسهياً للعباد بعدم لزوم التفحص، أو تحصيل الطهارة اليقينية ما دام لم ينكشف الخلاف، فلا يعقل جعل الصحة إذا انكشف بعد عدم عمومية الطهارة المعترية فى الصلاة و كون الشرط هو خصوص الطهارة الواقعية لفساد العبادة واقعاً؛ لعدم كونها موافقةً للمجعول الشرعى، كما هو واضح.

فالحق أنّ الصحة و الفساد مطلقاً من الأمور الواقعية الغير القابلة للجعل، و لا فرق بين الموارد أصلاً، فتأمل جيّداً.

ص: 213

## الأمر الرابع: شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي و الغيري و التبعي

لا ريب في عدم اختصاص النزاع بالنهي التحريمي و شموله للنهي التنزيهي أيضاً، و مجرد كون النواهي التنزيهية في الشريعة متعلقةً لا بنفس العبادة بل ببعض الخصوصيات الخارجة عن حقيقتها - كما ادّعاها بعض (1) - لا يوجب خروجه عن محلّ النزاع؛ لعدم تعلق غرض الأصولي بالصغريات، بل غرضه بيان قاعدة كلية تنطبق على مواردّها، كما لا يخفى.

هذا ما ينافي ما تقدّم في ثمره اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضدّ، و كذا لا شبهة في دخول النهي الغيري في مورد النزاع، و كذا النهي التبعي.

## الأمر الخامس: في تحقيق الأصل في المسألة

لا أصل في نفس المسألة الأصولية حتّى يحرز به الاقتضاء أو عدمه؛ لأنّه لو كان النزاع في دلالة النهي و عدمها، فلا شبهة في أنّه لا يكون لأحد الطرفين حالة سابقة متيقّنة حتّى تستصحب، ضرورة أنّها مشكوكة من حين الوضع.

و دعوى: أنّ كلمة «لا» مثلاً قبل التركيب و انضمام اللّام مع الألف - يعني حين وضع المفردات - لم يكن يدلّ على الفساد؛ لعدم عروض الوضع التركيبي عليه، فتستصحب تلك الحالة.

مدفوعة: بأنّ النزاع في لفظة «لا» - لا «اللا» مع الألف، و هي من أوّل وضعها كانت مشكوكة الدلالة على الفساد، و لو كان النزاع في الملازمة بين

ص: 214



الحرمة و الفساد و عدمها، فلا شبهة أيضاً في أنه لا يكون لها حالة سابقة متيقنة، لا لأن الملازمة و عدمها من الأمور الأزلية، فإن هذا فاسد؛ لأن الملازمة من الأوصاف الوجودية، و لا يعقل تحققها من دون تحقق طرفيها، و عروضها للمعدوم غير معقول، بل لكونها مشكوكاً من حين تحقق النهي.

و دعوى: كونها معدومة و منتفية قبله و لو بانتفاء الموضوع.

مدفوعة: بأن هذا لا يصحح جريان الاستصحاب؛ لأنه من قبيل استصحاب عدم القرشية، و قد حَقَّق في محله عدم جريانه.

ثم إنه لو سلمنا وجود الحالة السابقة، فالظاهر أيضاً عدم جريان الاستصحاب؛ لأنه يعتبر في جريانه في الموضوعات أن تكون موضوعاً للآثار و الأحكام الشرعية. و بعبارة أخرى: مندرجة تحت بعض الكبريات الشرعية، و من المعلوم أنه ليس في المقام كذلك؛ لأن استصحاب عدم الدلالة أو عدم الملازمة لا يثبت الصحة أصلاً؛ لأن ترتب الصحة إنما هو بحكم العقل بعد ملاحظة ثبوت المقتضى و عدم المانع، كما هو الحال في جميع الموارد، فإن الحاكم بترتب المقتضى على المقتضى بعد عدم ثبوت المانع إنما هو العقل لا غير.

هذا كله فيما يتعلّق بجريان الأصل في نفس المسألة الأصولية.

و أمّا المسألة الفرعية: فالأصل في المعاملات الفساد لو لم يكن عموم أو إطلاق يقتضى الصحة، و أمّا العبادة فلو احرز من طريق ثبوت الملاك فيها، فالظاهر الصحة بناءً على كفاية الملاك في صحة العبادة، كما هو الحق، و قد سبق، و لو لم يحرز ذلك، فالعبادة فاسدة، و الوجه فيه واضح.

ثم لا يخفى: أنه لا فرق فيما ذكرنا بين تعلّق النهي بنفس العبادة مثلاً أو جزئها أو شرطها؛ لأن محلّ الكلام إنما هو كون تعلّق النهي بشيء عبادةً كان أو معاملةً يوجب فساد متعلّقه من حيث هو أم لا، و أمّا سراية الفساد منه إلى

مجموع العبادة فيما كان متعلق النهى جزء العبادة وعدم السراية، فهو أمر خارج عن موضوع البحث، كما لا يخفى.

ومنه يظهر أن الأمر الثامن الذى عقده فى الكفاية لإثبات موارد السراية وعدمها(1) خارج عن محل الكلام، ولا ربط له أصلاً.

**إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أن الكلام يقع فى مقامين:**

**المقام الأول فى دلالة النهى على الفساد فى العبادات**

و الكلام فيه يقع من جهتين:

الجهة الأولى: فى دلالة النهى على الفساد فيها بالدلالة اللفظية العرفية بمعنى أنه لو ورد نهى متعلق بعبادة ولم يحرز كونه مولوياً تحريمياً أو تنزيهياً أو إرشادياً، فهل يدلّ بنظر العرف على فسادها أم لا؟ بمعنى أنه هل يكون للإرشاد إلى الفساد أم لا؟

قد يقال - كما عن بعض الأعظم من المعاصرين - بكونه فى العبادات إرشاداً إلى فسادها؛ لأنه حيث تكون العبادة من المجعولات الشرعية، والغرض من إتيانها إنما هو سقوط الأمر، و حصول التقرب بسببها إلى المولى، فكما أن الأمر بإتيانها على كفاية مخصوصة و بوجوب الإتيان بشيء فيها يكون للإرشاد إلى أن الأثر المترقب من العبادة لا يترتب عليها من دون تلك الكفاية أو ذلك الشيء، و كذلك النهى عن إيجاد شيء فى المأمور به أو إتيانها بكفاية خاصة يكون للإرشاد إلى مانعية ذلك الشيء أو تلك الكفاية، و أن الأثر المقصود

ص:216

لا يترتب عليه مع وجوده أو وجودها، فكذلك النهى المتعلق ببعض أنواع العبادة أو أصنافها لا يكون إلا للإرشاد إلى فساد، وعدم ترتب الأثر المقصود عليه(1).

الجهة الثانية: فى ثبوت الملازمة بين الحرمة و الفساد بمعنى أنه لو احرز كون مدلول النهى هى الحرمة، فهل يثبت بذلك فساد المنهى عنه للملازمة، أو لا يثبت لعدمها؟

و التحقيق هو الأول؛ لأنّ النهى يكشف عن مبغوضية متعلّقه و اشتماله على المفسدة على ما يقول به العدلية، و مع ذلك لا يبقى مجال لصحّته بعد أنّه يعتبر فى صحّة العبادة أحد أمرين، و هما تعلّق الأمر بها و اشتمالها على الملاك و هو رجحانها الذاتى، و المفروض انتفاؤهما فى المقام.

و توهم: أنّه لا يعقل تعلّق النهى التحريمى الذاتى بالعبادة؛ لعدم حرمتها مع عدم قصد التقرب و عدم القدرة عليها معه إلاّ تشريعاً.

مدفوع: بأنّ المراد بالعبادة هو الذى يكون من سنخ الوظائف التى يتعبّد بها، لا ما يكون فعلاً عبادةً، فصلاة الحائض عبادة بمعنى أنّها لو تعلّق الأمر بها، كان أمرها أمراً عبادياً.

هذا فى غير العبادات الذاتية، و أمّا فيها: فتكون محرّمةً مع كونها فعلاً عبادةً، كما هو واضح.

هذا فى النهى التحريمى، و أمّا النهى التنزيهى المتعلّق بذات العبادة فهو أيضاً يوجب فسادها؛ لأنّه لا يعقل اجتماع الصحّة مع المرجوحية الذاتية أصلاً، إلاّ أنّه لا يخفى ثبوت المنافاة بين الفساد و بين الترخيص فيها الذى هو لازم النهى التنزيهى؛ لأنّ الترخيص بلازم الصحّة؛ إذ لا يعقل تجويز التشريع، فثبوته يلازم

ص:217

صحتها، كما لا يخفى.

فلا بدّ من التأويل بجعل الترخيص ترخيصاً في أصل العبادة، أو يقال بكون النهي إرشاداً إلى أقلية الثواب، إلا أنّ ذلك خروج عن محلّ البحث؛ لأنّ المفروض كون النهي تنزيهياً متعلقاً بذات العبادة.

هذا في النواهي النفسية، وأمّا النواهي الغيرية كالنهي عن الصلاة الناشئ من قبيل الأمر بالإزالة بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده، فلا يخفى أنّها لا تستلزم الفساد؛ لعدم كون متعلقها مبعوضاً أصلاً، فلا مانع من صحتها مع وجود الملاك فيها، والاكتفاء به في صحّة العبادة، كما عرفت.

وتوهم أنّ الآتي بالصلاة دون الإزالة يكون متجربياً والتجربى يوجب بطلان عبادته؛ لأنّه لا يقبل عبادة المتجربى، مدفوع: بأنّ التجربى إنّما هو بسبب عدم فعل الإزالة، لا فعل الصلاة، ولا يعقل سراية التجربى منه إليه، كما هو واضح.

### المقام الثانى فى اقتضاء النهى للفساد فى المعاملات و عدمه

#### إشارة

وفيه أيضاً جهتان من الكلام:

الجهة الأولى: فى دلالة النهى على الفساد، بمعنى أنّه لو ورد نهى متعلق بمعاملة، و لم يحرز كونه مولوياً تحريمياً أو تنزيهياً أو إرشادياً فهل، ظاهراً الأخير بمعنى كونه للإرشاد إلى الفساد أم لا؟

والتحقيق هو الأوّل؛ لأنّ المعاملة كالبيع مثلاً يتضمّن جهات ثلاثة:

الأولى: هى نفس الألفاظ الصادرة من المتعاقدين، كبعث و اشتريت مثلاً.

الثانية: ما هو مدلول تلك الألفاظ، و هو فعل تسببى للإنسان، كالنقل و الانتقال.

الثالثة: الآثار المترتبة عليها المرغوبة منها، كجواز التصرف بالأكل والشرب واللبس مثلاً، ومن المعلوم أن غرض العقلاء هو الأمر الأخير، أي ترتيب الآثار المطلوبة، فالشارع من حيث إنه مقتن للقوانين التي بها ينتظم أمور الناس من حيث المعاش والمعاد، فإذا نهى عن معاملة، فالظاهر أنه لا يترتب عليها الآثار المترتبة منها، بمعنى أن النهى إرشاد إلى فساد تلك المعاملة، كما هو الظاهر بنظر العرف.

الجهة الثانية: في الملازمة بين الحرمة والفساد في المعاملات، بمعنى أنه لو احرز كون النهى للتحريم، فهل يلزم ذلك فساد المعاملة أو لا؟

فقول: إن النواهي الواردة في المعاملات على أنحاء:

أحدها: أن يكون النهى متعلقاً بنفس ألفاظها من حيث إنها فعل اختياري مباشر، فيصير التلقظ بها من المحرمات، كشرب الخمر، ولا ريب في عدم الملازمة بين حرمة التلقظ وفساد المعاملة أصلاً؛ فإن المعصية لا تنافي ترتيب الأثر.

ألا ترى أن إتلاف مال الغير حرام بلا إشكال، ومع ذلك يؤثر في الضمان.

ثانيها: أن يكون مدلول النهى هو إيجاد السبب من حيث إنه يوجب وجود المسبب. وبعبارة أخرى: يكون المبعوض هو ما يتحصّل من المعاملة، وتؤثر تلك الألفاظ في وجودها، كما في النهى عن بيع المسلم للكافر؛ فإن المبعوض فيه هو سلطنة الكافر على المسلم، وفي هذا النحو يمكن أن يقال بعدم ثبوت الملازمة بين الحرمة والفساد، إذ لا مانع من صحّة البيع، إلا أنه ذكر في تقريرات الشيخ قدس سره أنّ ذلك إنّما يستقيم فيما إذا قلنا بأنّ الأسباب الناقلة إنّما هي مؤثرات عقلية قد أطلع عليها الشارع، وبيّنها لنا من دون تصرف زائد، وأما على القول بأنّ هذه أسباب شرعية إنّما وضعها الشارع وجعلها مؤثرة في الآثار المطلوبة عنها،

فلا بدّ من القول بدلالة النهي على الفساد، فإنّ من البعيد في الغاية جعل السبب فيما إذا كان وجود المسبّب مبغوضاً<sup>(1)</sup>. انتهى.

ولكن لا يخفى أنّ هنا احتمالاً آخر، وهو: أن تكون الأسباب الناقلة مؤثّرات عقلائية، و الشارع قد أمضاها، وهو أقوى من الاحتمالين اللذين ذكرهما في كلامه، ومعه يمكن صحّة المعاملة مع كونها محرّمة.

وتوهم أنّه كما يكون من البعيد جعل السبب ابتداء مع مبغوضيّة المسبّب كذلك من البعيد إمضاء السبب العقلاني مع مبغوضيّة مسبّبه، مدفوع: بأنّ ذلك إنّما يستقيم لو تعلّق الإمضاء بها بخصوصها، وأمّا لو كان الدليل العامّ كقوله:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» متضمناً لإمضاء جميع العقود العقلائية، فيرتفع البُعد، كما لا يخفى.

ثالثها: أن يكون مدلول النهي هو التسبّب بألفاظ معاملة خاصّة إلى المسبّب، بمعنى أنّه لا يكون السبب ولا المسبّب من حيث أنفسهما حراماً، ولكن المحرّم هو التوصل إلى وجود المسبّب من ناحية خصوص هذا السبب، ولا يخفى عدم الملازمة في هذا القسم أيضاً لو لم نقل بدلالة النهي على الصحّة من حيث إنّ متعلّق النهي لا بدّ وأن يكون مقدوراً للمكلّف بعد تعلّق النهي، فلو كانت المعاملة فاسدة، لم يكن التوصل بالمسبّب من طريق هذا السبب مقدوراً للمكلّف بعد النهي حتّى يتعلّق به، وقد يعدّ باب الظهار من هذا القسم؛ نظراً إلى أنّ السبب - وهو التلقّظ بألفاظه - من حيث هو لا يكون محرّماً، وكذا المسبّب - وهي المفارقة بين الزوجين والبينونة بينهما - لا يكون مبغوضاً أيضاً؛ لتحقّقها في الطلاق، بل المحرّم هو التوصل إلى ذلك من طريق ألفاظ الظهار.

ص: 220

ثم إن الوجه الذي ذكرنا في دلالة النهي على الصحة في هذا القسم يجرى في القسم الثاني أيضاً، فلا تغفل.

رابعها: أن يكون النهي متعلقاً بالآثار المترتبة على المعاملة، كالنهي عن أكل الثمن فيما إذا كان عن الكلب و الخنزير، و النهي في هذا القسم يدل على الفساد؛ لكشف تحريم الثمن عن فسادها؛ إذ لا يكاد يحرم مع صحتها، كما لا يخفى.

ثم إن هذا كله فيما لو علم تعلق النهي بواحد معيّن من الأقسام الأربعة المتقدمة، و أمّا لو احرز كون النهي للتحريم و لكن لم يعلم متعلقه و أنه هل هو من قبيل القسم الأول أو من قبيل سائر الأقسام؟ فالظاهر كونه من قبيل القسم الأخير؛ لأنه هو المقصود من المعاملة، فالنهي يتوجه إليه، و قد عرفت كشفه عن فسادها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ النهي المتعلق بالمعاملة من دون قرينة يدلّ على فسادها إمّا لكونه إرشاداً إلى فسادها، كما عرفت أنّه الظاهر منه، و إمّا لكونه يدلّ على حرمة الآثار، و هي ملازمة للفساد، فتأمل جيّداً.

### حول الروايات التي استدلت بها لدلالة النهي على الفساد

بقى الكلام فيما يستدلّ به من الأخبار على دلالة النهي على الفساد في المعاملات شرعاً:

منها:

ما رواه في الكافي و الفقيه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذاك إلى سيّده إن شاء أجزاه، و إن شاء فرّق بينهما».

قلت: أصلحك الله إنّ الحكم بن عيينة و إبراهيم النخعي و أصحابهما

ص: 221

يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيّد له.

فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازه فهو له جائز» (1) حيث إنّ ظاهره أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه عليه لكان فاسداً.

وذكر في تقريرات الشيخ في توجيه الاستدلال بالرواية ما حاصله: أنّه إنّما فرّع في الرواية الصّحة و الفساد على معصية الله وعدمها، وهو يحتمل وجهين:

الأول: أن تكون المعاملة معصيةً لله من حيث إنّ فعل من أفعال المكلف مع قطع النظر عن كونه معاملةً مؤثّرة.

الثاني: أن تكون معصيةً من حيث إنّها منهيّة عنها بما أنّها موجبة لترتب الآثار المطلوبة.

لا- سبيل إلى الأول؛ فإنّ عصيان السيّد أيضاً عصيان الله، فلا بدّ من المصير إلى الثاني، وهو يفيد المطلوب، فإنّه يستفاد من التفريع المذكور أنّ المعاملة التي فيها معصية الله فاسدة.

وبالجملة، المطلوب في المقام هو أنّ النهي المتعلّق بالسبب بما أنّه فعل من الأفعال لا يقتضى الفساد، والنهي عنه بما أنّه سبب مؤثّر يقتضى الفساد، و الرواية متضمّنة بل صريحة في حكم كلا الجزئين:

أمّا الجزء الأول: فيستفاد من قوله:

«و إنّما عصى سيّده» المستلزم لعصيان الله، لا من حيث إنّها موجبة للآثار المطلوبة؛ فإنّ عصيان الله من جهة عصيان السيّد لا يعقل كونه من جهة الترتّب.

ص: 222

---

1- (1) - الكافي 5: 478/3، الفقيه 3: 1675/350، وسائل الشيعة 14: 21، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب 24، الحديث 1.



أما الجزء الثاني: فيستفاد من تفريع الصحّة و البطلان على المعصية التي يجب أن تكون مخالفةً للمعصية اللازمة من مخالفة السيّد، و هو المطلوب(1). انتهى ملخصاً.

ولكن لا يخفى أنّ هذا مخالف لظاهر الرواية من حيث إنّ ظاهرها أنّ ما يكون معصية للسيّد لا يكون معصيةً لله، فتفسير معصية السيّد بإيجاد نفس السبب من حيث إنّ فعل من الأفعال مضافاً إلى إمكان الخدشة فيه من حيث إنّ لا يعدّ مثل ذلك معصيةً مع إرجاع معصية الله إلى المعصية في إيجاد المعاملة المؤثرة خلاف ما هو ظاهرها.

و من هنا يظهر الخلل فيما أجاب به في الكفاية عن الاستدلال بالرواية من أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسداً، و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى.

و لا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله و لم يأذن به، كما اطلق عليه بمجرد عدم إذن السيّد أنّه معصية(2). انتهى.

و التحقيق في معنى الرواية أن يقال: إنّ المراد بالنكاح ليس هو إيجاد ألفاظه من حيث إنّ فعل من الأفعال، بل هو التزويج و التزوّج، و من المعلوم أنّه بعنوانه لا يكون معصيةً لله تعالى؛ لأنّه لم يجعله إلّا حلالاً و مباحاً، و أمّا من حيث إنّه مصداق لعنوان مخالفة السيّد، المحرّمة، فهو حرام لا بعنوان النكاح، بل بعنوانها.

ص:223

1- (1) - مطارح الأنظار: 164-165.

2- (2) - كفاية الأصول: 227.

و بالجمله فهنا عنوانان:

أحدهما: عنوان النكاح.

ثانيهما: عنوان مخالفة السيد.

و من المعلوم أنّ ما حرّمه الله تعالى على العبد إنّما هو العنوان الثاني لا الأوّل، فالنكاح ليس معصيةً لله تعالى أصلاً وإن كان من حيث إنّّه يوجب تحقّق عنوان المخالفة معصية للسيد، المستلزمة لمعصية الله، و لا يعقل سراية النهي عن عنوان متعلّقه إلى عنوان النكاح أصلاً، كما حقّقناه في مبحث اجتماع الأمر و النهي بما لا مزيد عليه.

و نظير ذلك ما إذا تعلّق النذر بإيجاد بعض النوافل مثلاً، فإنّ تعلّق النذر به لا يوجب سراية الوجوب إليه حتّى يخرج عن النفلية، بل متعلّق الوجوب إنّما هو عنوان الوفاء بالنذر، و متعلّق الأمر الاستحبابي إنّما هو الصلاة النافلة.

و يؤيّد بل يدلّ على ما ذكرنا في معنى الرواية: بعض الروايات الأخر:

مثل

ما رواه زرارة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثمّ أطلع على ذلك مولاه.

فقال: «ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما، و إن شاء أجاز نكاحهما» إلى أن قال:

فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّ أصل النكاح كان عاصياً.

فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيّده و لم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة و أشباهه» (1).

ص: 224

---

1- (1) - الكافي 5: 2/478، وسائل الشيعة 21: 115، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب 24، الحديث 2.

فإنه لو كان عاصياً للسيد في أصل النكاح كيف يمكن أن لا يكون عاصياً لله تعالى، كما لا يخفى، فلا بد من المصير إلى ما ذكرنا.

ومثل

ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير إذن مولاه، أعاص لله؟

قال: «عاص لمولاه».

قلت: حرام هو؟

قال: «ما أزعم أنه حرام، وقل له أن لا يفعل إلا بإذن مولاه» (1)

. فإنه كيف يجمع بين نفي الحرمة ووجوب أن لا يفعل العبد ذلك؟! وليس إلا من جهة أن التزوج بعنوانه ليس بحرام، ولكن يجب تركه من حيث إنه يتحقق به مخالفة السيد.

ثم لا يخفى أن مما ذكرنا يظهر صحة الاستدلال بالرواية؛ لأن مفادها أن النكاح لو كان بعنوانه مما حرّمه الله و كان فعله معصية له تعالى، لكان أصله فاسداً، كما هو المطلوب، فتأمل جيداً.

### تذنيب: في دعوى دلالة النهي على الصحة

حكى عن أبي حنيفة و الشيباني: دلالة النهي على الصحة في العبادات و المعاملات، و عن الفخر: الموافقة لهما (2).

و في الكفاية: أن التحقيق يقتضى المصير إليه في المعاملات فيما إذا كان

ص: 225

1- (1) - الكافي 5/478:5، وسائل الشيعة 113:21، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب 23، الحديث 2.

2- (2) - مطارح الأنظار: 166 /السطر 15.

النهى عن المسبب أو التسبب؛ لأنه يشترط في التكليف كون متعلّقه مقدوراً للمكلف، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثّرةً صحيحة، بخلاف ما إذا كان النهى عن السبب؛ فإنّه مقدور وإن لم يكن صحيحاً (1)

. هذا، ولكن لا يخفى أنّ هذا في الحقيقة تصديق لقول أبي حنيفة في المعاملات مطلقاً؛ لأنّ السبب بما هو فعل من أفعال السبب مع قطع النظر عن سببته لا يكون معاملةً، وكلامه إنّما هو في النهى عنها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ذكر بعض المحقّقين من محشّي الكفاية في مقام الجواب عن أبي حنيفة وردّ كلامه ما حاصله: أنّه إذا كان صحّة الشيء لازم وجوده بحيث لا تنفك عنه، فالنهي عنه يكشف عن صحّته؛ إذ المفروض أنّه لا وجود له إلاّ صحيحاً، فلا بدّ من كونه مقدوراً في ظرف الامتثال، و المفروض أنّ وجوده يلزم نفوذه، ولكن حيث إنّ ذات العقد الإنشائي لا يكون ملازماً للصحّة، فمقدوريته بذاته لا ربط له بمقدوريته من حيث هو مؤثّر فعلي، و من المعلوم أنّ تعلق النهى به لا يوجب إلاّ مقدوريته بذاته.

نعم، التحقيق أنّ إيجاد الملكية حيث إنّ متّحد مع وجود الملكية بالذات و مختلف معه بحسب الاعتبار، و أمرها دائر بين الوجود و العدم، فلا يتّصف بالصحّة؛ لأنّ وجود الملكية ليس أثراً له حتّى يتّصف بلحاظه بالصحّة؛ لأنّ الشيء لا يكون أثراً لنفسه، و أمّا الأحكام المترتبة على الملكية فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى الموضوع، لا نسبة المسبب إلى السبب ليتّصف بلحاظه بالصحّة.

فظهر أنّ النهى عن إيجاد الملكية وإن كان دالاً على مقدوريته، لكنّه

ص: 226

لا يدلّ على صحّته؛ لأنّ وجودها ليس أثراً له، بل هو نفسه، و النهى عن السبب وإن دلّ على مقدوريته، إلاّ أنّه لا يلازم الصحّة، فقول أبي حنيفة ساقط على جميع التقادير (1). انتهى.

و أنت خبير: بأنّ السبب من حيث هو لا يكون معاملةً أصلاً، وإنّما هو عبارة عن إيجاد الملكيّة ووجودها وإن لم يكن أثراً له حتّى يتّصف بلحاظه بالصحّة، إلاّ أنّ المقصود ليس اتّصافه بها حتّى يورد عليه بما ذكر، بل الغرض أنّ النهى حيث يدلّ على مقدوريّة متعلّقه، فلا محالة يكون إيجاد الملكيّة مقدوراً له، و هو يوجب صحّة المعاملة.

و بالجملة غرضه ليس اتّصاف الإيجاد بها، بل اتّصاف ما يتّصف بها في جميع المعاملات، و ذلك يستكشف من مقدوريّة الإيجاد، فالحقّ مع أبي حنيفة في دلالة النهى على الصحّة في المعاملات.

و أمّا العبادات: فإن قلنا بكونها موضوعةً للأعم، فلا يخفى أنّ النهى لا يدلّ على الصحّة أصلاً؛ لكونها مقدورةً مع عدمها، و إن قلنا بكونها موضوعةً للصحيح، فكذلك أيضاً؛ نظراً إلى أنّ المراد بالصحيح في ذلك الباب هو الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط غير ما يأتي منها من قبّل الأمر، كقصد القرية؛ لما تقدّم في مبحث الصحيح و الأعم من اتّفاق القائلين بكونها موضوعةً للصحيح. على أنّ المراد به هي الصحّة مع قطع النظر عمّا يأتي من قبل الأمر، و من المعلوم أنّها مقدورة مع فسادها، كما لا يخفى.

و أمّا الصحيح مع ملاحظة جميع الشرائط حتّى الآتى منها من قبل الأمر فلا يمكن تعلّق النهى به أصلاً؛ لأنّه لا يعقل أن تكون مبعوضةً، فلا يبقى مجال في

ص: 227

دلالة النهى على الصّحة وعدمها، كما لا يخفى.

### تنبيه: حول استتباع النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد

قد عرفت في مقدّمات المبحث أنّه لا فرق في مورد النزاع بين كون متعلّق النهى نفس العبادة أو جزءها أو شرطها؛ لأنّ الكلام في اقتضاء النهى فساد العبادة مطلقاً وعدمه، و أمّا أنّ فساد الجزء المنهى عنه يوجب فساد العمل أو لا فهو أمر خارج عن محلّ البحث، ولكن لا بأس بالتكلّم فيه وإن كان غير مرتبط بالمقام.

فنقول: ينبغي أن يجعل البحث في الملازمة بين فساد الجزء مثلاً وفساد الكلّ مع قطع النظر عن الأدلّة الواردة في خصوص الصلاة أو مطلقاً، الدالّة على سراية فساده إليه، كما أنّ محلّ البحث ما إذا احرز كون النهى المتعلّق بالجزء مثلاً نهياً تحريمياً لا إرشاداً إلى مانعيته، فإنّه حينئذٍ لا إشكال في فساد العبادة، كما هو واضح، و حينئذٍ فنقول:

أمّا الجزء: فالنهي التحريمي المتعلّق به لا يقتضى إلاّ مبغوضيته بنفسه المانعة من صيرورته جزءاً فعلياً للعبادة، لعدم صلاحيته لأن يصير جزء المقرّب، و أمّا سراية المبغوضية منه إلى الكلّ المشتمل عليه، فلا دليل عليها أصلاً.

نعم لو اكتفى بذلك الجزء الفاسد يفسد العمل من حيث كونه فاقداً لبعض أجزائه، و أمّا مع عدم الاكتفاء به - كما هو المفروض في المقام - فلا وجه لكون تمام العمل مبغوضاً و فاسداً، كما هو واضح.

و أمّا الوصف اللازم: كالجهر والإخفات بالنسبة إلى القراءة على ما مثّل

بهما فى الكفاية(1) و إن كان فى المثال نظر؛ نظراً إلى أن شيئاً منهما لا يكون لازماً للقراءة و لكن اللازم بمعنى عدم إمكان الانفكاك أصلاً لا ينبغى أن يكون مورداً للبحث؛ إذ لا يعقل تعلق الأمر بالموصوف، و النهى بوصفه الذى لا يمكن أن ينفك عنه أصلاً، فكونهما وصفين لازمين يرجع إلى عدم التميز بينهما و بين موصوفهما فى الخارج أصلاً، و لكن هذا المقدار لا يصحح التعبير بكونه لازماً، كما لا يخفى.

اللهم إلا- أن يقال: إن اللزوم باعتبار كونه مأخوذاً فى الموصوف بمعنى أن الجهر لازم للقراءة التى يجهر بها، لا لمطلق القراءة، و لكن هذا المعنى يجرى فى كل وصف بالنسبة إلى موصوفه، و لا اختصاص له بهما.

و كيف كان فالنهي إذا تعلق بالجهر فى القراءة لا بالقراءة التى يجهر بها، فإنه خارج عن موضوع المقام، و دخوله فى مبحث اجتماع الأمر و النهى مبنى على شمول النزاع فيه للمطلق و المقيّد، و نحن و إن نفينا البعد عنه فى مقدمات ذلك المبحث إلا أنه ينبغى الحكم بخروجه عنه؛ للزوم اجتماع الحكمين على متعلق واحد؛ لأن الطبيعة اللابشرط لا يأبى من الاجتماع معها بشرط شىء، فيلزم الاجتماع فى المقيّد، فلا- يوجب فساد العمل أصلاً؛ لأن متعلق الأمر هو القراءة، و متعلق النهى هو الإجهار بها، و هما عنوانان مختلفان و إن كانا فى الخارج شيئاً واحداً، إلا أن مورد تعلق الأحكام هى العناوين و الطبائع، كما حقّقناه سابقاً بما لا مزيد عليه.

و قد عرفت أيضاً أنه لا بأس بأن يكون شىء واحد مقرباً من جهة و مُبعداً من جهة اخرى، فلا مانع من أن تكون القراءة مقربة و الإجهار بها مبعداً.

مضافاً إلى أن المقرب إنما هى الصلاة، لا خصوص أجزائها، كما لا يخفى.

ص: 229

و تعلق النهى بالإجهار فى القراءة تغاير تعلقه بالقراءة التى يجهر بها، و الثانى خارج عن مورد النزاع؛ لأنّه فى تعلق النهى بالوصف لا بالموصوف.

و ممّا ذكرنا يظهر الكلام فى النهى عن الوصف المفارق.

و أمّا الشرط: فإن كان أمراً عبادياً، فالنهي عنه يوجب فساد، و إن كان أمراً غير عبادي، فليس الإتيان به إلا ارتكاب المحرم، و على التقديرين لا- يضرّ بصحة العمل أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّ متعلق النهى هو القسم الخاصّ من الشرط، كالنهي عن التسترّ بالحريير مثلاً بناء على أن يكون النهى للتحريم، فإنّ التسترّ به و إن كان يوجب مخالفة النهى إلا- أنّ شرط الصلاة- و هو الستر- متحقّق، و عدم اختلافهما فى الخارج لا يضرّ أصلاً؛ لأنّ متعلق الأحكام هى الطباع، و الشىء الواحد يمكن أن يكون مقرباً و مبعداً من جهتين، كما عرفت.

نعم، لو كان الشرط من الأمور العبادية و اقتصر عليه المكلف فى مقام الامثال، تكون العبادة فاسدة من جهة بطلان الشرط، و هذا غير سراية الفساد إليه، كما هو واضح.

فتحصّل أنّ النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف اللازم أو المفارق لا يوجب فساد العبادة من حيث هو، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فى مبحث النواهي.

ص: 230







## مقدّمة في تعريف المفهوم

اعلم أنّ المفهوم عندهم عبارة عن القضية الخبرية أو الإنشائية المستفادة من قضية أخرى، و الاختلاف بينهم إنّما هو في منشأ الاستفادة، فالمنسوب إلى القدماء أنّ وجه استفادته أنّ القيود الواقعة في الكلام، الصادرة من المتكلم المختار إنّما هو لكونها دخيلاً في ثبوت الحكم، و إلا يلزم أن يكون لغواً<sup>(1)</sup>، و سيأتي التعرّض له على التفصيل.

و المعروف بين محقّقي المتأخّرين أنّ وجه الاستفادة المفهوم هو كون أدوات الشرط دالّة على العلّية المنحصرة إمّا بالوضع أو بقريئة عامة<sup>(2)</sup>، و عليه يكون المفهوم من المدلولات الالتزامية للقضايا التي لها مفهوم، فكما أنّ المفردات لها مدلولات التزامية، و هي المعاني التي ينتقل إليها النفس بمجرد تصوّر معاني تلك

ص: 233

1- (1) - الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى 1: 438، نهاية الأصول: 291.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 476-478، الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى 1: 436.

المفردات، فكذاك للقضايا مدلولات التزامية ينتقل إليها الذهن بمجرد تصوّر معانيها المطابقة.

وعلى الأول لا يكون وصف المفهومية وصفاً للمدلول أو الدلالة؛ لعدم استفادته من اللفظ أصلاً، بل إنّما هو حكم العقل بأنّ المتكلم العاقل المختار إذا تكلم بكلام وأخذ فيه قيوداً لا يكون أخذه لها لغواً، بل لكونها دخيلاً في ترتّب الحكم.

وأما على الثاني فيصير نظير وصف الالتزامية و التضمينية و المطابقة في مداليل المفردات بمعنى أنّه يمكن أن يتّصف بها المدلول، و يمكن أن يتّصف بها الدلالة، كما يمكن أن يتّصف بها الدالّ؛ لأنّه كما تكون الدلالة بالمطابقة كذلك يكون المعنى مطابقاً - بالفتح - و اللفظ مطابقاً - بالكسر - و هكذا في الالتزام و التضمّن.

و في المقام نقول: إنّ وصف المفهومية يمكن أن يكون وصفاً لتلك القضية المستتبعة، و يمكن أن يكون وصفاً للدلالة باعتبار أنّ الدلالة على تلك القضية دلالة مستفادة من الدلالة على القضية المنطوقية، و بهذا الاعتبار يمكن أن يتّصف بها الدالّ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ النزاع على قول المتأخّرين إنّما يكون في الصغرى؛ إذ الكلام إنّما هو في دلالة أدوات الشرط مثلاً على العلية المنحصرة المستتبعة للقضية الأخرى قهراً، و أمّا على فرض تسليم الدلالة فلا إشكال في حجّية تلك القضية، كما هو واضح.

و أمّا على قول القدماء فقد يقال بأنّ النزاع بناء عليه إنّما يكون في الكبرى؛ نظراً إلى أنّ لزوم حمل القيود على معنى حذراً من اللغوية يقتضى ثبوت المفهوم،

ولكن الكلام فى حجّيته، ولا يخفى أنّ ذلك المعنى الذى يجب الحمل عليه حذراً منها لا ينحصر بالمفهوم، فالنزاع فى وجوب الحمل على خصوصه وعدمه، وأما على فرض الحمل عليه فلا إشكال فى حجّيته أصلاً، كما هو واضح، فالنزاع بناء على كلا القولين صغرى لا كبرى، فتأمل جيّداً.

إذا عرفت ذلك، فالكلام يقع فى مقامين:

ص: 235

## المقام الأول في دلالة القضية الشرطية على المفهوم و عدمها

### إشارة

و طريق إثباتها وجهان:

### الوجه الأول: ما هو المنسوب إلى القدماء

و هو لا يختصّ بالشرط، بل يجرى في جميع القيود المأخوذة في الكلام شرطاً كانت أو وصفاً أو غيرهما.

و غاية تقريبه: أن يقال: إنّ الكلام الصادر من المتكلم العاقل المختار من حيث إنّه فعل من الأفعال الاختيارية له يحكم العقل بأنّه لم يصدر منه لغواً، نظير سائر أفعاله، و كذلك يحكم بأنّ صدوره إنّما هو لغرض التفهيم لا للأغراض الأخر التي قد يترتب على التكلم، و ذلك لأنّها أغراض نادرة لا تقاوم غرض التفهيم الذي وضع الألفاظ إنّما هو لأجل سهولته، كما لا يخفى.

و حينئذٍ فكما أنّ العقل يحكم بأنّ أصل الكلام الصادر من المتكلم لم يصدر منه لغواً بل صدر لغرض الإفهام كذلك يحكم بأنّ القيود التي يأخذها في موضوع كلامه لم يأخذها جزافاً و من غير أثر مترتب عليه، بل لأنّها لها دخل في موضوع

الحكم، فمن ذكر تلك القيود يستكشف أنّ الموضوع لحكمه المجعول أو المخبر به إنّما هو ذات الموضوع مقيّداً بها لا معرّياً عنها، و من عدم ذكر قيد آخر يستكشف عدم مدخلية شيء آخر أصلاً، بل المذكور هو تمام الموضوع، و من المعلوم أنّ الحكم يدور مدار موضوعه، فبوجوده يوجد، و بعدمه ينعدم.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ مجرد إثبات كون المذكور تمام الموضوع لحكمه المجعول إنّما يفيد دوران ذلك الحكم مداره وجوداً و عدماً، و هو لا يثبت المفهوم؛ لأنّه عبارة عن انتفاء سنخ ذلك الحكم عند انتفاء موضوعه بمعنى أنّ المولى لم يجعل مثل هذا الحكم على موضوع آخر مغاير لهذا الموضوع من حيث القيود، فمعنى كون بلوغ الماء قدر الكرّ تمام الموضوع لعدم التنجّس هو أنّ تحقّق ذلك الحكم لا يتوقّف على شيء آخر ما عدا ذلك، و أمّا أنّ كونه موضوعاً منحصراً لعدم التنجّس بمعنى أنّه لم يجعل مثل ذلك الحكم على موضوع آخر - كالجارى و ماء المطر - فلا يستفاد أصلاً حتّى يقع التعارض بين دليل الكرّ و أدلّة عاصمية الجارى و ماء المطر.

و بالجملة، فهنا شكّان: أحدهما: الشكّ فى كون الموضوع المذكور هو تمام الموضوع لحكمه المجعول، و الآخر الشكّ فى كونه موضوعاً منحصراً لمثل ذلك الحكم بحيث لا يقوم مقامه شيء آخر، و لا ينوب منابه أمر، و غاية الدليل المذكور إنّما هو رفع الشكّ الأول، و إثبات تمامية الموضوع المذكور للموضوعيّة للحكم المجعول، و ما يجدى فى إثبات المفهوم هو رفع الشكّ الثانى، و لا يرفع بذلك الدليل، كما هو واضح.

و لعلّه إلى هذا المعنى ينظر كلام السيّد فى باب المفهوم (1) فراجع.

ص: 237

### إشارة

وقد استدلل لإثباتها بوجوه:

الأول: دعوى تبادر العلّية المنحصرة من كلمة «إن» وأخواتها، ولا يخفى أنّ إثبات ذلك موقوف على إثبات دلالة القضية الشرطية على الارتباط بين الشرط والجزاء، ثمّ كون ذلك الارتباط بنحو اللزوم، ثمّ كون اللزوم بنحو الترتّب، أى ترتّب الجزاء على الشرط لا العكس، و لا مجرد الملازمة من دون ترتّب، كما فى المعلولين لعلّة واحدة، ثمّ كون الترتّب بنحو ترتّب المعلوم على علّته، ثمّ كون تلك العلّة علّةً مستقلةً، ثمّ كونها مع الاستقلال منحصرة، و من الواضح أنّ إثبات جميع هذه الأمور فى غاية الإشكال، بل نقول: إنّ المقدار الذى يصحّ استعمال كلمة الشرطية هو مجرد الارتباط بين الشرط والجزاء و لو لم يكن ذلك بنحو اللزوم.

ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال: إذا جاء زيد فمعه عمرو، فيما لو كان مصاحباً له نوعاً من دون رعاية علاقة أصلاً، كما أنّه يستعمل كثيراً فى موارد اللزوم وفى المراتب التى بعده.

و كيف كان فالإنصاف أنّ دعوى ذلك خلاف الوجدان.

الثانى: الانصراف، و ممّا ذكرنا فى التبادر يظهر أنّ دعواه أيضاً ممّا لا دليل على إثباته.

الثالث: التمسك بإطلاق كلمة «إن» وأخواتها الموضوعية للزوم بتقريب أنّ مقدّمات الحكمة تقتضى الحمل على الفرد الذى لا يحتاج إلى مئونة التقييد، و هو هنا اللزوم بنحو العلّية المنحصرة، كما أنّ قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسى.



ولكن لا يخفى أنه لا يكون الحكم في المقيس عليه مسلماً، وقد ذكرنا ذلك في مبحث الأوامر.

وحاصله: أن انقسام الطبيعة بالأقسام إنما يتحقق مع إضافة القيود إليه، سواء كانت وجودية أو عدمية، فإضافة كل قيد يتحقق قسم من الطبيعة، ولا يعقل أن يكون بعض الأقسام عين المقسم؛ إذ كونه قسماً يساوق عدم اجتماعه مع القسم الآخر أو الأقسام الأخرى، وكونه عين المقسم يساوق اتحاده معها؛ لأن الطبيعة اللاشروط يجتمع مع ألف شرط، ولا يعقل اجتماع الوصفين المتناقضين عليه، كما هو واضح.

وحينئذٍ نقول: إن معنى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو كون المقصود هي الطبيعة اللاشروط، ولو فرض عدم إمكان كونها مقصودة بل كان الغرض متعلقاً ببعض أقسامها، فالحمل على بعض الأقسام دون البعض الآخر مع كونها في عرض واحد ترجيح من دون مرجح.

نعم، لو كان بعض الأقسام أقل مئونة من الآخر، لوجب الحمل عليه، ولكنه لا يكون في أمثال المقام كذلك؛ ضرورة أن أقسام اللزوم في عرض واحد ولا يعقل أن يكون بعضها عين المقسم، فتأمل جيداً.

الرابع: التمسك بإطلاق الشرط بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر، يلزم تقييده؛ ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر، لما أثر وحده، ومقتضى إطلاقها أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

وذكر في الكفاية أنه لا يكاد ينكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتّفاقه (1). انتهى.

ص: 239

ولكن يظهر جوابه ممّا تقدّم في جواب إثبات المفهوم من الطريق المنسوب إلى القدماء.

وحاصله: أنّ مقتضى الإطلاق هو كون الموضوع المذكور تامّاً من حيث الموضوعية لحكمه المجعول بمعنى أنّه لا مدخلية لشيء آخر أصلاً، وهذا لا يدلّ على المفهوم؛ لأنّه لا بدّ في إثباته من كون الموضوع المذكور منحصرّاً في الموضوعية، و مجرد تامّيته لا يثبت الانحصار، كما هو واضح.

الخامس: التمسك بإطلاق الشرط بتقريب آخر، وهو أنّ مقتضى إطلاق الشرط: تعينه، كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر: تعيين الوجوب.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم في الجواب عن الوجه الثالث.

وحاصله: أنّنا لا نسلّم ثبوت الحكم في المقيس عليه؛ لأنّه لا يعقل أن يكون الوجوب التعيني عين طبيعة الوجوب، التي هي مقسم لها و للوجوب التخييري، بل كلّ واحد منهما لا محالة يشتمل على قيد وجودي أو عدمي زائد على أصل الطبيعة، والإطلاق لا يثبت شيئاً منهما.

نعم، قد ذكرنا في مبحث الأوامر أنّ للمولى الاحتجاج على العبد لو اعتذر باحتمال كونه تخييراً؛ لأنّ البعث الصادر منه لا بدّ له من الجواب بإتيان متعلّقه، ولكن هذا لا يثبت التعينية، كما تقدّم.

السادس: التمسك بإطلاق الجزاء.

وينبغي التنبيه على امور:

### الأمر الأوّل: في حقيقة المفهوم

إنّ المراد من المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه عند انتفاء الشرط، لا انتفاء شخصه المجعول مترتباً على وجود الشرط، فإنّه ينتفى بانتفاء الشرط عقلاً.

وربما توهم: أنه كيف يكون المناط في المفهوم هو السنخ مع أن الشرط في القضية الشرطية إنما وقع شرطاً للحكم المجعول بإنشائه دون غيره، وهو حكم شخصي ينتفى بانتفاء الشرط عقلاً(1)

!؟ وأجاب عنه في الكفاية بما حاصله: أن وضع الهيئات والموضوع له فيها عام كالحروف، فالمعلق على الشرط إنما هو الوجوب الكلي، والخصوصية ناشئة من قبل الاستعمال(2)

. ولكن قد حَقَّق فيما تقدّم أن الموضوع له في باب الحروف خاص لا عام.

والحق في الجواب أن يقال: إن الاستفادة من القضايا الشرطية هو الارتباط والمناسبة بين الشرط والجزاء الذي هو عبارة عن متعلق الحكم لا نفسه.

وبعبارة أخرى: ظاهر القضية الشرطية هو اقتضاء المجيء في قولك إن جاءك زيد فأكرمه، لنفس الإكرام، لا وجوبه؛ إذ تعلق الوجوب به إنما يتأخر عن تلك الاقتضاء وشدة المناسبة المتحققة بينهما، كما يظهر بمراجعة الاستعمالات العرفية، فإن أمر المولى عبده بإكرام ضيفه عند مجيئه إنما هو لاقتضاء مجيء الضيف إكرامه، فالارتباط إنما هو بين الشرط ومتعلق الجزاء، وظاهر القضية الشرطية وإن كان ترتب نفس الحكم على الشرط إلا أن تعلق الحكم به إنما هو للتوصل إلى المتعلق بعد حصول الشرط؛ لشدة الارتباط بينهما، وحينئذٍ فالقائل بالمفهوم يدعى انحصار مناسبة الإكرام مع المجيء بحيث لا ينوب منابه شيء، ولا ارتباط بينه وبين شيء آخر، فإذا انتفى المجيء، فلا يبقى وجه لوجوب الإكرام بعد عدم اقتضاء غير المجيء إياه، فالمعلق على

ص: 241

1- (1) - مطارح الأنظار: 173 /السطر 15-16.

2- (2) - كفاية الأصول: 237.

الشرط في ظاهر القضية الشرطية وإن كان مفاد الهيئة التي هي جزئية ووجوب شخصي يرتفع بارتفاع الشرط عقلاً إلا أن مفادها بنظر العرف هو تعليق الإكرام الذي هو أمر كلي على المجيء، فلا يبقى مع انتفائه وجه لوجوبه.

### الأمر الثاني: في تعدد الشرط واتحاد الجزاء

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما في قوله: إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر فبناء على عدم ثبوت المفهوم - كما هو الحق، وقد تقدم - لا تعارض ولا تنافي بين القضيتين، وأما بناء على المفهوم، فيقع التعارض بينهما؛ لأن مفهوم الأول عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان، سواء خفي الجدران أو لم يخف، ومفهوم الثاني عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدران، سواء خفي الأذان أو لم يخف، فهل اللازم تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، أو أنه لا مفهوم لواحد منهما في هذه الصورة، أو كون الشرط لوجوب القصر هو مجموع الشرطين، أو كونه الجامع بينهما؟ وجوه.

ولا بد أولاً من بيان أن التعارض هل هو بين المنطوقين ويسرى منهما إلى المفهومين أو بين المفهومين فقط؟

فنقول: الظاهر هو الأول، وذلك لأنه إن كان الوجه في ثبوت المفهوم هو كون كلمة «إن» وأخواتها موضوعة للعلية المنحصرة، فكل واحد من القضيتين تدل على العلية المنحصرة، فهما بمنزلة قوله: العلة المنحصرة لوجوب القصر هو خفاء الأذان، والعلة المنحصرة له هو خفاء الجدران، ومن المعلوم ثبوت التعارض بين نفس هاتين القضيتين؛ لاستحالة كون شيئين علتين منحصرتين لشيء واحد، وكذا لو كان الوجه في ثبوت المفهوم هو الانصراف، وأما لو كان الوجه فيه هو الإطلاق بأحد الوجوه المتقدمة، فالظاهر أيضاً التعارض بين

المنطوقين؛ لعدم إمكان الأخذ بكلا الإطالقيين.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنه لو قيل بالمفهوم من جهة وضع «إن» وأخواتها للعلية المنحصرة، فالتعارض يقع بين أصالتي الحقيقة الجاريتين في كلتا القضيتين، ومع عدم المرجح - كما هو المفروض - تسقطان معاً، فاللازم هو القول بعدم ثبوت المفهوم في أمثال المقام.

وكذا لو كان الوجه هو الانصراف فإن الأخذ بمقتضى الانصرافين ممتنع، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فلا يجوز الأخذ بشيء منهما.

وأما لو كان الوجه هو الإطلاق بأحد الوجوه السابقة، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق الجاريتين في كلتا القضيتين، ومع عدم الترجيح لأحدهما على الآخر تسقطان معاً، ويؤول الانحصار من كلا الشرطين، ويبقى كون كل واحد منهما علّة تامة مستقلة لتحقيق الجزاء.

هذا لو قيل باستفادة خصوص الانحصار من الإطلاق، فإنه مع عدم حجّيته لوجود المعارض لا يضرّ ببقاء الشرط على عليته التامة، وأما لو قلنا بأن مفاد الإطلاق هو مجموع العلية التامة المنحصرة بمعنى أنه كما يستفاد الانحصار من الإطلاق كذلك يستفاد منه التامة أيضاً، وحينئذٍ فمع التعارض نعلم إجمالاً إمّا بزوال الانحصار من كل واحد من الشرطين وإمّا بزوال التامة المستتبع لزوال الانحصار.

وبعبارة أخرى: نعلم إجمالاً بورود القيد في كل من القضيتين: إمّا على الإطلاق المثبت للانحصار، وإمّا على الإطلاق المنتج للتامة، ومع هذا العلم الإجمالي يسقط الإطالقان الجاريان في كل من القضيتين عن الحجّية والعلم تفصيلاً بعدم الانحصار على أيّ تقدير؛ لأنه إن ورد القيد على الإطلاق المثبت له فواضح، وإن ورد على الإطلاق المفيد للتامة، فلم يبق موضوعه أصلاً، كما

هو واضح لا يجدى فى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى حتّى يسلم الإطلاقان المشبتان للتماميّة عن التعارض والتساقط.

وذلك لأنّ الانحلال يتوقّف على العلم التفصيلى بورود القيد على خصوص الإطلاق المفيد للانحصار لا على العلم التفصيلى بعدم الانحصار، وعدم كونه مراداً قطعاً، والموجود فى المقام هو الثانى لا الأوّل، كما هو واضح.

ثمّ إنّه هل تسقط كلتا القضيتين عن الدلالة على المفهوم رأساً بحيث لا ينافيهما مدخلية شىء آخر فى تحقّق الجزاء، أو أنّ سقوطهما عن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى الشرط المذكور فيهما؟ وجهان.

والحقّ: التفصيل بين ما لو كان الوجه فى ثبوت المفهوم هو وضع كلمة «إن» وأخواتها للدلالة على العليّة المنحصرة أو الانصراف وبين ما لو كان استفادتها من الإطلاق، فعلى الأوّل تسقطان عن الدلالة على المفهوم رأساً؛ لأنّ التعارض بين أصالتي الحقيقة أو الانصرافين فى كلّ منهما يوجب تساقطهما، فمن أين يدلّ على نفي مدخلية شىء آخر أو نفي بديل آخر، وعلى الثانى فلا؛ لأنّ رفع اليد عن أصالة الإطلاق بالنسبة إلى خصوص قيد لا يوجب رفع اليد عنها بالنسبة إلى قيد آخر شكّ فى قيديّته.

ألا ترى أنّ رفع اليد عن إطلاق الرقبة فى قوله: أعتق رقبة، بسبب الدليل على التقييد بالمؤمنة - مثل قوله: لا تعتق رقبة كافرة - لا يوجب رفع اليد عن إطلاقها بالنسبة إلى القيود الأخرى المشكوكة، مثل العدالة وغيرها من القيود.

### الأمر الثالث: فى تداخل الأسباب والمسببات

#### إشارة

لو تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فهل القاعدة تقتضى التداخل مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو يفصل بين ما إذا اتّحد الجنس فالأوّل وما إذا تعدّد فالثانى؟

ص: 244

و ليقدّم امور:

الأول: أنّ النزاع في هذا الباب مبنى على إحراز كون الشرطين مثلاً علّتين مستقلّتين بمعنى أنّ كلّ واحد منهما يؤثّر في حصول المشروط مستقلاً من غير مدخلية شىء آخر، وأمّا بناء على كون الشرط هو مجموع الشرطين فلا مجال للنزاع في التداخل وعدمه؛ إذ لا يؤثّر الشرطان إلاّ في شىء واحد، كما هو واضح.

فالبحث في المقام إنّما يجرى بناء على غير الوجه الثالث من الوجوه الأربعة المتقدّمة في الأمر السابق.

الثاني: أنّ مورد البحث ما إذا كان متعلّق الجزاء طبيعة قابلة للتكثّر والتعدّد، مثل الوضوء والغسل وأشباههما، وأمّا إذا لم تكن قابلةً للتعدّد، كقتل زيد مثلاً، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لاستحالة عدم التداخل، فمثل قوله: إن ارتدّ زيد فاقتله، وإن قتل مؤمناً فاقتله، خارج عن المقام.

الثالث: أنّ التداخل قد يكون في الأسباب، وقد يكون في المسبّبات، والمراد بتداخل الأسباب - الذى هو مورد النزاع في المقام - هو تأثيرها مع كون كلّ واحد منها مستقلاً لو انفرد عن صاحبه في مسبّب واحد في حال الاجتماع، والمراد بتداخل المسبّبات هو الاكتفاء في مقام الامتثال بإتيان الطبيعة المتعلّقة للحكم مرّة بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب وتأثيرها في المسبّبات الكثيرة حسب كثرتها، وربّما مثلاً له بمثل: قوله: أكرم هاشمياً، وأضف عالماً<sup>(1)</sup>، حيث إنّّه لا إشكال في تحقّق الامتثال إذا أكرم العالم الهاشمى بالضيافة.

ص: 245

ولكن لا يخفى ما فيه من النظر؛ فإنّ الظاهر أنّ المراد به - كما يظهر من تذييل مبحث تداخل الأسباب به - هو ما إذا كان التكليفان متعلّقين بعنوان واحد لا بعنوانين، كما لا يخفى.

الرابع: أنّ مورد النزاع هو ما تقتضيه القواعد اللفظية بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه.

و حكي عن بعض الأعاظم المعاصرين: استحالة عدم التداخل؛ نظراً إلى أنّه يمكن تعقّل تعلق أمر واحد بإيجاد الطبيعة مرّتين من غير تعليق على شيء، كما إذا قال: توضعاً وضوءين وكذا فيما إذا جمع السببين وأمر بإيجادهما مرّتين كما إذا قال: إن بليت ونمت فتوضعاً وضوءين، وكذا يجوز تعلق أمرين بطبيعة واحدة فيما إذا كان السبب الثاني مترتباً على الأوّل دائماً، وأمّا مع عدم الترتّب بينهما - كما هو المفروض في المقام - فلا تتعقّل تعلق أمرين بطبيعة واحدة؛ إذ لا يمكن تقييد الثاني بمثل كلمة الآخر ونحوه؛ لإمكان حصول السبب الثاني قبل الأوّل.

و منه يظهر أنّه لا يمكن تقييد كلّ منهما بمثلها، كما هو واضح (1).

هذا، و لكن لا يخفى: أنّ منشأ الاستحالة لو كان مجرد عدم صحّة التقييد بمثل كلمة الآخر، فالجواب عنه واضح؛ لعدم انحصار التقييد بمثله، و ذلك لإمكان أن يقيّد كلّ واحد منهما بالسبب الموجب لتعلّق التكليف بالطبيعة، و ذلك بأن يقال: إن بليت فتوضعاً وضوءاً من قبل البول، و إن نمت فتوضعاً وضوءاً من قبل النوم.

ص: 246

---

1- (1) - الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى 1: 449-453، نهاية الأصول: 305-309.



إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه قد نسب إلى المشهور القول بعدم التداخل (1)

. وقد استدلل لهم بوجوه أقواها ما حكى عن العلامة في المختلف من أنه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإما أن يقتضيا مسببين مستقلين أو مسبباً واحداً أو لا يقتضيا شيئاً أو يقتضيا أحدهما شيئاً دون الآخر، والثلاثة الأخيرة فباطلة، فتعيّن الأولى، وهو المطلوب.

أما الملازمة: فواضح.

وأما بطلان الثاني: فلأنّ النزاع إنّما هو مبني على خلافه.

وأما الثالث: فلأنّ خلافه ما فرض من سببية كلّ واحد منهما.

وأما الرابع: فلأنّ استناده إلى الواحد المعين يوجب الترجيح من غير مرجح، وإلى غير المعين يوجب الخلف؛ لأنّ المفروض سببية كلّ واحد (2).

### فيما أفاده الشيخ الأعظم في هذا المقام

وفي تقارير الشيخ أنّ محصل هذا الوجه ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث:

أحدها: دعوى تأثير السبب الثاني.

ثانيها: أنّ أثره غير الأثر الأوّل.

ثالثها: أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل، والقائل بالتداخل لا بدّ له من منع

ص: 247

1- (1) - كفاية الأصول: 239.

2- (2) - مختلف الشيعة 2: 423-424، نهاية الأصول: 305.

إحدى المقدمات على سبيل منع الخلوّ، وقد فصلّ في إثبات تلك المقدمات و دفع ما اورد عليها(1).

أمّا المقدّمة الأولى: فقد ذكر في إثباتها كلاماً طويلاً أخذ كلُّ من المتأخّرين عنه شيئاً منه، وجعله دليلاً مستقلاً على القول بعدم التداخل.

فمنهم: المحقّق الهمداني في المصباح، حيث قال فيه ما ملخصه: إنّ مقتضى إطلاق الجزاء وإن كان كفاية ما يصدق عليه الطبيعة من غير تقييد بالفرد المأتي به أولاً إلاّ أنّ ظهور القضية الشرطية في السببية المستقلة مقدّم عليه؛ لأنّ الظهور في الأوّل إطلاقي يتوقّف على مقدّماته التي منها عدم البيان، و من المعلوم أنّ إطلاق السبب منضمّاً إلى حكم العقل بأنّ تعدّد المؤثّر يستلزم تعدّد الأثر يكون بياناً للجزاء، و معه لا مجال للتمسك بإطلاقه، و ليس المقام من قبيل تحكيم أحد الظاهرين على الآخر حتّى يطالب بالدليل، بل لأنّ وجوب الجزاء بالسبب الثاني يتوقّف على إطلاق سببيته، و معه يمتنع إطلاق الجزاء بحكم العقل، فوجوبه ملزوم لعدم إطلاقه.

نعم التمسك بالإطلاق إنّما يحسن في الأوامر الابتدائية المتعلقة بطبيعة واحدة لا في ذوات الأسباب؛ فإنّ مقتضى إطلاق الجميع كون ما عدا الأوّل تأكيداً له، و احتمال التأسيس ينفيه أصالة الإطلاق(2). انتهى.

و إليه يرجع ما ذكره في الكفاية وجهاً للقول بعدم التداخل(3).

و منهم: المحقّق النائيني، فإنّه ذكر في تقريراته ما حاصله: أنّ الأصل اللفظي يقتضى عدم تداخل الأسباب؛ لأنّ تعلق الطلب بصرف الوجود من

ص: 248

1- (1) - مطارح الأنظار: 177 /السطر 22 و ما بعده.

2- (2) - مصباح الفقيه، الطهارة: 126 /السطر 9.

3- (3) - كفاية الأصول: 239-240.

الطبيعة وإن كان مدلولاً لفظياً إلا أن عدم قابلية صرف الوجود للتكرّر ليس مدلولاً لفظياً، بل من باب حكم العقل بأن المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانياً، وأما أن المطلوب واحد أو متعدّد فلا يحكم به العقل، فإذا دلّ ظاهر الشرطيتين على تعدّد المطلوب، لا يعارضه شيء أصلاً.

ومما ذكرنا انقذح ما في تقديم ظهور القضيتين من جهة كونه بياناً لإطلاق الجزاء، لأنّه على ما ذكرنا ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرّة ليس من باب الإطلاق أصلاً حتّى يقع التعارض، بل يكون ظهور الشرطية في تأثير الشرط مستقلاً رافعاً حقيقة لموضوع حكم العقل ووارداً عليه، بل على فرض ظهور الجزاء في المرّة يكون ظهور الشرطية حاكماً عليه، كما لا يخفى (1). انتهى.

و الجواب عنه و عن سابقه: أنّ استفادة استقلال الشرط في السببية إنّما هو من إطلاق الشرط، كما عرفت في صدر مبحث المفهوم، فهنا إطلاقان: إطلاق الشرط الدالّ على السببية المستقلّة، وإطلاق الجزاء الدالّ على تعلّق الطلب بنفس الطبيعة، ولا تعارض بين الإطّاقين في كلّ قضية مع قطع النظر عن القضية الأخرى، ضرورة عدم المنافاة بين استقلال النوم مثلاً بالسببية وكون المسبّب هو وجوب طبيعة الموضوع.

نعم بعد ملاحظة اجتماع القضيتين معاً يقع التعارض بينهما؛ لاستحالة أن يؤثّر سببان مستقلّان في إيجاد حكمين على طبيعة واحدة، فاللّازم في مقام التخلّص عن المحذور العقليّ أحد أمرين: إمّا رفع اليد عن إطلاق الشرط في كلّ منهما، وإمّا رفع اليد عن إطلاق الجزاء كذلك، ولا ترجيح للثاني على الأوّل أصلاً.

نعم الظاهر أنّ المتفاهم عند العرف من أمثال هذا النحو من القضايا

ص: 249

الشرطية عدم التداخل، و تأثير كل سبب في مسبب واحد من غير التفات إلى إطلاق متعلق الجزء، و لزوم تقييده.

و لعل كون المتفاهم بنظر العرف كذلك ممّا لا مجال لإنكاره إلا أنّ الكلام في منشأ استفادتهم، فيمكن أن يكون الوجه فيه قياس العلل التشريعية بالعلل التكوينية التي يوجب كلّ علة معلولاً مستقلاً أو استفادة الارتباط بين الشرط و متعلق الجزء بمعنى اقتضاء البول مثلاً للوضوء و استحقاقه له، فعند الاجتماع يقتضى كلّ واحد من الشرطين وضوءاً مستقلاً، أو غير ذلك ممّا لم نعرفه، فإنّ العمدة هي ثبوت أصل الظهور بنظر العرف، و قد عرفت أنّه لا إشكال فيه، كما أشار إليه المحقّق الخراساني في حاشية الكفاية في هذا المقام (1).

و أمّا المقدّمة الثانية: فيمكن منعها بتقريب أنّ الشرط إنّما يكون سبباً لوجوب الوضوء لا لوجوده، كما هو ظاهر القضية الشرطية.

مضافاً إلى أنّه لو كان علة له لا للوجوب، يلزم عدم الانفكاك بينهما، مع أنّ من المعلوم خلافه، فتعدّد الشرط يوجب تعدّد الوجوب، و هو لا يستلزم وجوب إيجاد الفعل متعدداً؛ لإمكان أن يكون الوجوب الثاني تأكيداً للوجوب الأوّل؛ إذ البعث التأكيدى ليس مغايراً للبعث التأسيسى، و الفارق مجرد تعدّد الإرادة و وحدتها، و مع إمكان ذلك لا بدّ من إثبات كون البعث للتأسيسى.

و بالجملة، يقع التعارض بين إطلاق متعلق الجزء و إطلاق الشرط في السببية المستقلة لو كان الوجوبان تأسيسيين، و أمّا لو كان أحدهما تأكيداً للآخر، فلا تعارض أصلاً، و لا ترجيح لرفع اليد عن إطلاق متعلق الجزء و إبقاء الوجوب على ظاهره لو لم نقل بترجيح العكس؛ نظراً إلى أنّ ظهوره في التأسيسية لا يكون

ص: 250

بالغاً إلى حدّ يعارض الإطلاق، وعلى فرض التعارض فلا بدّ على المستدلّ من إثبات العكس، ورفع احتمال الحمل على التأكيد.

وأجاب عنه فى التقريرات بما حاصله: أنّا نسلّم كون الأسباب الشرعية أسباباً لنفس الأحكام لا لمتعلقاتها، ومع ذلك يجب تعدّد إيجاد الفعل فى الخارج، فإنّ المسبّب هو اشتغال الذمّة بإيجاد الفعل، ولا شكّ أنّ السبب الأوّل يقتضى ذلك، فإذا فرضنا وجود مثله فيوجب اشتغالاّ آخر؛ إذ لو لم يقتضى ذلك فإمّا أن يكون بواسطة نقص فى السبب أو فى المسبّب، وليس شىء منهما.

أمّا الأوّل: فلما هو المفروض.

وأمّا الثانى: فلأنّ تعدّد الاشتغال ووحده يتبع قبول الفعل المتعلّق له وعدمه، والمفروض فى المقام القبول.

نعم ما ذكره يتمّ فى الأوامر الابتدائية مع قبول المحلّ أيضاً؛ لأنّ مجرد القابلية غير قاضية بالتعدّد، والاشتغال الحاصل بالأمر الثانى لا نسلّم مغايرته للأمر الأوّل.

هذا إن اريد من التأكيد تأكيد مرتبة الطلب والوجوب وإن كان حصوله بواسطة لحوق جهة مغايرة للجهة الأولى، كما فى مثل تحريم الإفطار بالمحرّم فى شهر رمضان، وإن اريد التأكيد نحو الحاصل فى الأوامر الابتدائية، ففساده أظهر من أن يخفى؛ فإنّ الأمر الثانى مرتّب على الأوّل ووارد فى مورده، بخلاف المقام، ضرورة حصول الاشتغال والوجوب على وجه التعدّد قبل وجود السبب بنفس الكلام الدالّ على السببية، فتكون تلك الوجوبات كلّ واحد منها فى عرض الآخر، فهناك إيجابات متعدّدة، ويتفرّع عليها وجوبات متعدّدة على وجه التعليق، وبعد حصول المعلّق عليه يتحقّق الاشتغال بأفراد متعدّدة.

ويمكن أن يجاب بالتزام أنّها أسباب لنفس الأفعال لا لأحكامها، ولكنّه

سبب جعلى لا عقلى ولا عادى، ومعنى السبب الجعلى هو أنّ لها نحو اقتضاء فى نظر الجاعل بحيث لو انقده فى نفوسنا لكتنا جازمين بالسببية، إلاّ أنّ الإنصاف أنّه لا- يسمن؛ فإنّ معنى جعل السببية ليس إلاّ مطلوبة المسبب عند وجود السبب، فالتعويل على الوجه الأوّل(1). انتهى ملخصاً.

أقول: المراد بتعدّد الاشتغال الحاصل من كلّ سبب لا بدّ وأن يكون هو الوجوب الجائى عقيبه، وقد عرفت أنّ تعدّد الوجوب لا يستلزم تعدّد الواجب؛ لاحتمال أن يكون الوجوب الثانى تأكيداً للأوّل، فتعدّد الاشتغال بهذا المعنى لا يوجب تعدّد المشتغل به.

ثمّ إنّ قوله: هذا إن اريد من التأكيد إلى آخره، يرد عليه: أنّ هذا الفرض خارج عن باب التأكيد؛ لما قد حقّق سابقاً فى مبحث اجتماع الأمر والنهى من أنّ متعلّق الأحكام هى الطبائع لا الوجودات، فالطبيعة المتعلّقة لأحد التحريمين فى المثال تغاير الطبيعة المتعلّقة للآخر؛ ضرورة أنّ أحدهما يتعلّق بالإفطار، والآخر بشرب الخمر مثلاً، فأين التأكيد؟

ثمّ إنّ اعتبار الترتّب فى تحقّق معنى التأكيد - كما عرفت فى كلامه - مندفع بأنّ الوجوب التأكيدى ليس بمعنى استعمال الهيئة - مثلاً - فى التأكيد حتّى يستلزم وجود وجوب قبله بل المستعملة فيه هو نفس الوجوب و التأكيد ينتزع من تعلّق أزيد من واحد بشيء واحد.

ألا ترى أنّه يتحقّق التأكيد بقول: اضرب، و الإشارة باليد إليه فى آن واحد من دون تقدّم و تأخّر.

ثمّ إنّ الجواب الأخير - الذى ذكر أنّ الإنصاف أنّه لا يسمن - قد جعله

ص:252

المحقق العراقي جواباً مستقلاً عن الإشكال، واعتمد عليه، وقد عرفت منّا سابقاً استظهاره، و لكنّه لا يندفع به الإشكال؛ لأنّ الشرطين إنّما يقتضيان نفس طبيعة متعلّق الجزاء، و بعد حصولها مرّة بعدهما قد عمل بمقتضاهما معاً، كما لا يخفى.

هذا كلّه في الأنواع المتعدّدة، و أمّا التداخل و عدمه بالنسبة إلى فردين من نوع واحد، فقد يقال بابتناء ذلك على أنّ الشرط هل هو الطبيعة أو الأفراد.

فعلى الأوّل فلا بدّ من القول بالتداخل؛ لأنّ الفردين أو الأفراد من طبيعة واحدة لا يعدّ بنظر العرف إلاّ فردان أو أفراد منها، فزيد و عمرو بنظر العرف فردان من الإنسان، لا إنسانان، كما هو كذلك بنظر العقل.

و على الثاني فلا بدّ من القول بعدم التداخل؛ لظهور الشرطية في كون كلّ فرد سبباً مستقلاً للجزاء.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ مورد النزاع هو ما إذا كان كلّ واحد من الأفراد سبباً مستقلاً، و إلاّ فلا يشمل النزاع في المقام، فدخوله فيه يبتنى على كون الشرط هي الأفراد، لا أنّ القول بعدم التداخل مبنيّ عليه، كما هو صريح ذلك القول المحكي، و حينئذٍ فيجرى فيه جميع ما تقدّم في النوعين و الأنواع المختلفة، و الظاهر أنّ المتفاهم منها بنظر العرف أيضاً عدم التداخل بالنسبة إلى الأفراد من جنس واحد، فتأمل.

و أمّا المقدّمة الثالثة الراجعة إلى أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل التي يعبر عنها بعدم تداخل المسببات: فقد ذكر الشيخ في التقريرات: أن لا مجال لإنكارها بعد تسليم المقدّمين السابقين؛ لأنّنا قد قرّرنا في المقدّمة الثانية أنّ متعلّق التكليف حينئذٍ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل، و لا يعقل تداخل فردين من ماهيّة واحدة، بل و لا يعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير، إلاّ أن يكون ناسخاً لحكم السببيّة، و أمّا تداخل الأغسال فبواسطة

تداخل ماهياتها، كما كشف عنه رواية الحقوق، مثل تداخل الإكرام والضيافة فيما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرم عالماً، وإن سلّم عليك فأضف هاشمياً، فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشمي على وجه الضيافة، وأين ذلك من تداخل الفردين (1). انتهى ملخصاً.

و لا يخفى أنّ المراد بكون متعلّق التكليف هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل إن كان هو الفرد الخارجى، فعدم اجتماع الفردين مسلّم لا-ريب فيه، إلاّ أنّه لا ينبغى الإشكال فى بطلانه؛ لأنّ الموجود الخارجى يستحيل أن يتعلّق التكليف به بعثاً كان أو زجراً، كما قد حقّقناه سابقاً فى مبحث اجتماع الأمر والنهى بما لا مزيد عليه، وإن كان المراد هو العنوان الذى يوجب تقييد الطبيعة، فنقول: إنّ القيود المقسّمة للطبيعة على نوعين: نوع تكون النسبة بين القيود المتخالف بحيث لا مانع من اجتماعها على شىء واحد، كتقييد الإنسان مثلاً بالأبيض والرومى، ونوع تكون النسبة بينها التباين، كتقييده بالأبيض والأسود، و مرجع القول بعدم التداخل إلى استحالة تعلّق تكليفيين بطبيعة واحدة، ولزوم تقييدها فى كلّ تكليف بقيد يغاير القيد الآخر، وأمّا لزوم كون التباين على نحو التباين، فممنوع جدّاً، بل يستفاد من ورود الدليل على التداخل كون التباين بنحو المتخالف الغير المانع من الاجتماع، فلا يلزم أن يكون ناسخاً لحكم السببية، كما أفاده فى كلامه.

نعم مع عدم ورود الدليل عليه لا مجال للاعتناء باحتمال كون التباين بنحو المتخالف فى مقام الامتثال؛ لأنّ التكليف اليقيني يقتضى البراءة اليقينية، ومع الإتيان بوجود واحد لا يحصل اليقين بالبراءة عن التكليفيين المعلومين، كما هو واضح.

ص: 254



## الأمر الرابع: في اعتبار وحدة المنطوق و المفهوم إلا في الحكم

لا- بدّ - بناءً على ثبوت المفهوم - من أخذ جميع القيود المأخوذة في الشرط أو الجزاء في ناحية المفهوم أيضاً، فقولته: إن جاءك زيد و أكرمك فأكرمك يوم الجمعة، يكون مفهومه هكذا: إن لم يجئك زيداً أو لم يكرمك فلا تكرمك يوم الجمعة.

وكذا لا إشكال في أنّ المنفى في المفهوم فيما لو كان الحكم في المنطوق حكماً مجموعياً هو نفى المجموع بحيث لا ينافي ثبوت البعض.

وإنّما الإشكال فيما إذا كان الحكم في المنطوق حكماً عاماً، فهل المنفى في المفهوم نفى ذلك الحكم بنحو العموم، أو نفى العموم الغير المنافي لثبوت البعض؟

مثلاً: قوله عليه السلام:

«الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لا ينجسه شيء» (1) هل يكون مفهومه أنّه إذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجسه جميع الأشياء النجسة، أو أنّ مفهومه: تنجسه بالشيء الغير المنافي لعدم تنجسه ببعض النجاسات؟ وهذا هو النزاع المعروف بين صاحب الحاشية والشيخ 0، وقد بنى الشيخ المسألة على أنّ كلمة «الشيء» المأخوذة في المنطوق هل اخذت مرآةً للعناوين النجسة، مثل البول و المنى و الدم و غيرها بحيث كأنّها المذكورة بدله، أو أنّها مأخوذة بعنوانه بحيث لا بدّ من أخذه في المفهوم بعنوانه؟ فعلى الأوّل يصير مفهومه يتنجس الماء القليل بجميع أنواع النجاسات، وعلى الثاني لا ينافي عدم تنجسه

ص: 255

---

1- (1) - الكافي 3: 1/2، وسائل الشيعة 1: 159، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 6.

ببعضها، كما لا يخفى (1)

. هذا، وأنت خبير بأنّ المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم في المنطوق عند انتفاء الشرط مثلاً، لا ثبوت حكم نقيض الحكم في المنطوق، و حينئذٍ فمفهوم المثال عبارة عن أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كَرّ ليس بلا ينجسه شيء لا أنّه ينجسه شيء حتى يقال بأنّ النكرة في الإثبات لا يفيد العموم، بل مدلول القضية المفهومية هو انتفاء الحكم المنشأ في المنطوق، وانتفاؤه في المقام لا ينافي ثبوت التنجس بجميع النجاسات، كما أنّه لا ينافي ثبوته ببعضها، ولا دلالة لها على أحد الأمرين أصلاً.

و يظهر الكلام في مفهوم الوصف ممّا تقدّم في مفهوم الشرط.

ص: 256

---

1- (1) - مطارح الأنظار: 174 /السطر 29.

## المقام الثانى فى مفهوم الغاية

يقع الكلام فى مفهوم الغاية بمعنى دلالتها على انتفاء الحكم فيما بعدها بناء على دخولها فى المغيّا، أو انتفاؤه فيها و فيما بعدها بناء على خروجها عنه.

و المعروف بين المتأخّرين: التفصيل بين ما إذا كانت الغاية قيّداً للحكم و بين ما إذا كانت قيّداً للموضوع بالدلالة على المفهوم فى الأوّل دون الثانى.

و الوجه فى الثانى واضح؛ لأنّه يصير حينئذٍ من قبيل الوصف، و قد عرفت أنّه لا مفهوم له.

و أمّا وجه الدلالة على المفهوم فى الأوّل: فهو على ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين فى كتاب الدرر عبارة عن أنّ الغاية بحسب مدلول القضيّة جعلت غايةً للحكم المستفاد من قوله: اجلس، مثلاً، و قد حقّق فى محلّه أنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئى الخارجى، فتكون الغاية فى القضيّة غايةً لحقيقة الطلب المتعلّق بالجلوس، و لازم ذلك هو ارتفاع حقيقة الطلب عن الجلوس عند وجودها.

نعم لو قيل بدلالة الهيئة على الطلب الجزئى، فالغاية لا تدلّ إلاّ على

ارتقاعه عندها، وهو لا ينافي وجود جزئى آخر من سنخ ذلك الطلب بعدها.

ولكنه اختار فى الأواخر أنه لا تدلّ الغاية على المفهوم ولو كانت قيداً للحكم، فقال فى حاشية الدرر ما هذه عبارته: يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتى فيما اخذ فيه الغاية قيداً للحكم، كما فى: اجلس من الصبح إلى الزوال؛ لمساعدة الوجدان على أنما لو قلنا بعد الكلام المذكور: وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب، فليس فيه مخالفة لظاهر الكلام الأول، فهذا يكشف عن أن المغيى ليس سنخ الحكم من أى علة تحقّق بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة سواء كانت مذكورة كما فى إن جاء زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال، أم كانت غير مذكورة، فإنّه مع عدم الذكر أيضاً يكون لا محالة هنا علة يكون الحكم المذكور مسبباً عنها(1). انتهى.

و أنت خبير بأنّ الغاية إذا كانت غايةً لطبيعة الطلب المتعلقة بالجلوس مثلاً، فلا محالة ترتفع الطبيعة عند وجودها، وإلا فلا معنى لكونها غايةً لنفس الطبيعة، ويكشف من ذلك ارتقاع علة و عدم قيام علة اخرى مقامه.

وبعبارة اخرى: بعد كون القضية بنظر العرف ظاهرة فى ارتقاع الطلب عند وجود الغاية لا مجال للإشكال فى الدلالة على المفهوم من جهة ما ذكر؛ لأنّ ذلك مستلزم لكون العلة واحدة بحيث لا يقوم مقامها علة اخرى.

هذا مضافاً إلى أنّ العرف لا يتوجّه و لا ينظر إلى مسألة العلة أصلاً، كما لا يخفى، إلا أنّ كون الهيئته مفادها هو إنشاء حقيقة الطلب و كليه قد عرفت ما فيه سابقاً؛ فإنّ الوضع و الموضوع له فى الحروف ليسا عامّين، بل الموضوع له خاص، إلا أنّ المتفاهم فى المقام من القضية الغائية كون المغيى هو حقيقة

ص: 258

الطلب بحيث ترتفع عند وجود الغاية، كما يظهر بمراجعة العرف، فالحقّ ثبوت مفهوم الغاية.

ثمّ إنّ هنا خلافاً آخر، وهو: أنّ الغاية هل تكون داخلة في المغيّا أو خارجة عنها؟

ولا يخفى أنّ المراد بالغاية هنا هو مدخول مثل «إلى» و«حتى» ممّا له أجزاء، لا نهاية الشيء، فإنّ البحث فيها بالمعنى الثانى ليس شأن الأصولى، بخلاف الأوّل.

والحقّ خروجها عن المغيّا، سواء كانت غايةً للموضوع أو الحكم.

والدليل على ذلك مراجعة الاستعمالات العرفية، فإنّ قول القائل: سرت من البصرة إلى الكوفة لا يدلّ على استمرار السير فى جزء من الكوفة أيضاً بحيث لو وصل إلى جدار الكوفة من دون أن يدخل فيها، لكان هذا القول منه كذباً، بل نقول: إنّ دعوى دخول تالى كلمة «من» فى الموضوع أو الحكم ممنوعة أيضاً، كما يظهر بالتأمّل فى المثال، فالإنصاف خروج الغاية عن المغيّا حكماً كان أو موضوعاً، فالتفصيل بينهما بدخولها فيه فى الثانى دون الأوّل - كما فى الدرر - فى غير محلّه، كما أنّ دعوى خروج غاية الحكم عن النزاع فى هذا المقام - كما فى الكفاية - ممنوعة جدّاً، كما أشار إليه فى الحاشية فراجع (1).

ص: 259

1- (1) - كفاية الأصول: 246-247.



## المقصد الرابع فى العام و الخاص

### اشارة

وفيه مقدمة و فصول:

ص:261





وقبل الخوض في بحوث العامّ والخاصّ لا بأس بذكر امور:

### الأمر الأول: فيما تحكى عنه أسماء الطبائع

اعلم أنّ الألفاظ الموضوعية بإزاء الطبائع الكليّة لا تكون حاكيةً إلاّ عن نفس تلك الماهيات التي وُضعت بإزائها، فلفظ الإنسان الموضوع لطبيعة الإنسان - التي هي عبارة عن الحيوان الناطق - لا يحكى إلاّ عن نفس تلك الحقيقة، ولا يعقل أن يكون حاكياً عن الخصوصيات التي تجتمع مع الطبيعة في الوجود الخارجى وتتحد معها في الواقع، وذلك لأنّه لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآة للعناوين المتّحدة معها في عالم الوجود الذي هو مجمع المتفرّقات بعد ثبوت المغايرة بينها في عالم المفهومية، فكيف يمكن أن يكون الإنسان مرآة لأصل الوجود بعد وضوح المغايرة بينها وبينه فضلاً عن الخصوصيات الوجودية، والاتّحاد في الوجود الخارجى لا ينافى عدم الحكاية في عالم المفهوم، كما هو واضح.

نعم قد وضع في كلّ لغة ألفاظ تدلّ على الكثرات والوجودات، كلفظة «كلّ» وأمثالها في لغة العرب، فعند إضافته إلى كلّ شىء يفيد أفراد ذلك الشىء

وإن كان مدخوله لا يدلّ إلا على نفس الطبيعة، كما ذكرنا، ويعبّر عنها بألفاظ العموم، فقوله: أكرم كلّ إنسان، يفيد وجوب إكرام جميع ما يصدق عليه الإنسان، ويتّحد معه في الخارج، وهذا المعنى يستفاد من كلمة «كلّ» وأمّا الإنسان فقد عرفت أنّه لا يحكى إلا عن نفس الطبيعة.

### الأمر الثاني: في الفرق بين العامّ والمطلق

ثمّ لا يخفى أنّ معنى العموم - كما عرفت - يرجع إلى دلالة الألفاظ الموضوعية له عليه بالدلالة اللفظية؛ نظير جميع الدلالات اللفظية، و أمّا الإطلاق - كما عرفت سابقاً - فهو يرجع إلى أنّ المتكلم العاقل المختار إذا صار بصدد بيان جميع ما له دخل في موضوع حكمه ولم يأخذ إلا ما نطق به وسمعته المخاطب يستفاد من ذلك كون المذكور هو تمام الموضوع لحكمه، ولا مدخلية لشيء آخر أصلاً، وهذه الدلالة ليست من باب دلالة الألفاظ على معانيها؛ ضرورة أنّ قوله: أعتق رقبة، لا يدلّ إلا على وجوب عتق الرقبة واستفادة الإطلاق بالنسبة إلى الرقبة إنّما هي من باب حكم العقل بأنّ المتكلم الكذائي الذي بصدد البيان محكوم بظاهر كلامه؛ لأنّه لو كان شيء آخر دخيلاً في موضوع حكمه، لكان اللازم عليه أن يذكر، فهي نظير دلالة الفعل الصادر من العاقل المختار على كون صدوره عن اختيار وإرادة، ودلالة التكلّم على كون مضمون الكلام مقصوداً للمتكلّم، وحينئذٍ فباب الإطلاق لا ربط له بباب العموم أصلاً، فما وقع من كثير منهم من أنّ العموم قد يستفاد من جهة الوضع، وقد يستفاد من القضية عقلاً، وقد يستفاد من جهة الإطلاق مع وجود مقدّماته ليس على ما ينبغي؛ لأنّ المستفاد من مقدّمات الحكمة إنّما هو الإطلاق لا العموم، فهو قسيم له لا أنّه قسم منه، كما عرفت.

ثم إن هنا إشكالاً، وهو أنه ليس لنا لفظ عام يدل على العموم مع قطع النظر عن جريان مقدمات الحكمة، ضرورة أن كلمة «كل» لا تدل إلا على استيعاب أفراد مدخوله، وأما أن مدخوله مطلق أو مقيد فلا يستفاد منها أصلاً، فإنها تابعة لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً، فهي تدل على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيداً، فهي تدل على جميع أفراد المقيد، فاستفادة العموم بالنسبة إلى جميع أفراد المطلق موقوفة على إحراز كون المدخول مطلقاً، وذلك يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة، كما هو واضح.

وقد أجاب عنه في الدرر (1) بما لا يرجع إلى محصل.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن مقدمات الحكمة حيث تجرى تكون نتيجتها إثبات الإطلاق في موضوع الحكم بمعنى أن تمام الموضوع لحكمه المجعول إنما هي الطبيعة معرّة عن جميع القيود، وذلك حيث يكون الأمر دائراً بين كون الموضوع هي نفس الطبيعة أو هي مقيدة، وأما في أمثال المقام مما لا يكون الموضوع هو الطبيعة بل أفرادها - كما فيما نحن فيه - فلا مجال لإجراء المقدمات في مدخول ألفاظ العموم بعد وضوح أن الموضوع ليس هو المدخول، بل هو مع مضمون تلك الألفاظ الدالة على استيعاب الأفراد.

نعم بعبارة أخرى نقول: التعبير بلفظ العموم الذي يدل على الاستيعاب ظاهر في كون المتكلم متعرضاً لبيان موضوع حكمه، والتعرض ينافي الإهمال،

ص: 265

و حينئذٍ فالشكّ في كون الموضوع هو جميع أفراد الرجل مثلاً أو أفراد الرجل العالم ينشأ من احتمال الخطأ في عدم ذكر القيد، و هو مدفوع بالأصل.

و بالجملّة، فمجرى المقدمّات هو ما إذا دار الأمر بين الإهمال و غيره، و في المقام لا مجال لاحتمال الإهمال بعد كون المتكلّم متعرّضاً لبيان الموضوع، و أنّه هو جميع الأفراد؛ إذ بعد دلالة الكلام على هذه الجهة يكون لا محالة الشكّ في سعة الموضوع و ضيقه، مستنداً إلى احتمال الخطأ في عدم ذكر القيد، و قد عرفت أنّه مدفوع بالأصل العقلائي الذي يقتضى العدم، فظهر أنّ دلالة مثل لفظة «كلّ» على العموم لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمة أصلاً، فتأمل فيّاه دقيق.

### الأمر الرابع: في أقسام العموم

ثمّ إنّ للعموم أقساماً من الاستغراقى و المجموعى و البدلى، و المراد بالأوّل هو الشمول لجميع الأفراد بلا لحاظ الوحدة بينهما، و بالثانى هو جميعها مع ملاحظة كونها شيئاً واحداً، و بالثالث هو الشمول بحيث يكتفى بواحد منها في مقام الامتثال.

و الظاهر أنّ كلمة «كلّ» و نظائرها تدلّ على العموم الاستغراقى، و لعلّ كلمة المجموع دالّة على المجموعى.

و الظاهر أيضاً أنّ كلمة «أى» و نظائرها تدلّ على البدلى.

و لا يخفى أنّ هذه الأقسام الثلاثة ثابتة للموضوع مع قطع النظر عن تعلّق الحكم به، كما يشهد بمراجعة العرف، فإنّه لو سمع أحد منهم «كلّ رجل» مثلاً لا يفهم منه إلاّ العموم الاستغراقى و لو لم يعلم حكم ذلك الموضوع فضلاً عن كفيّة تعلّقه به.

فما ذكره صاحب الكفاية - وتبعه بعض من أجلاء تلامذته (1) - من أنّ هذه الأقسام إنّما هي بلحاظ كيفية تعلّق الأحكام، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو الشمول، ممّا لا يصحّ أصلاً؛ فإنّ الجمع بين ذلك وبين كون كلّ واحد منها مدلولاً عليه بلفظ غير ما يدلّ على الآخر - كما اعترف في حاشية الكفاية (2) - مستبعد جدّاً؛ فإنّ دلالة الألفاظ على ما وُضعت بإزائها لا يرتبط بباب تعلّق الأحكام أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

ثمّ إنّ هذا التقسيم لا يجرى في باب الإطلاق أصلاً؛ ضرورة أنّ معنى الإطلاق هو مجرد كون المذكور تمام الموضوع لحكمه المجعول بلا مدخلة لشيء آخر، فقوله: جننى برجل، لا يفيد إلاّ مجرد كون الغرض مترتباً على مجيء الرجل، وأما شموله لجميع ما يصدق عليه و التخيير بينه فهو حكم عقلي مترتب على تعلّق الحكم بنفس الطبيعة، لا أنّه يستفاد من الكلام هذا النحو من الإطلاق.

و الدليل على ذلك أنّه لو كان المستفاد من الكلام الإطلاق الذي يسمّونه بالإطلاق البدلي، لكان قوله بعد هذا الكلام: «أى رجل» تأكيداً لاستفادة مضمونه من قوله: جننى برجل، مع أنّه ليس كذلك بدهة، بل إنّما هو تصريح بما يحكم به العقل بعد تعلّق الحكم بنفس الطبيعة من التخيير بين أفرادها.

و لا يتوهم أنّه تصريح بالإطلاق؛ فإنّ معنى التصريح به هو أن نقول: إنّ تمام الموضوع الحكمى هو الرجل مثلاً من دون قيد لا أن نقول بما يحكم به العقل بعد استفادة الإطلاق، فتدبّر.

ص: 267

1- (1) - مقالات الأصول 1: 430.

2- (2) - كفاية الأصول: 253.

## الأمر الخامس: فيما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم

قد عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم: النكرة في سياق النفي، أو النهي، وكذا اسم الجنس الواقع في سياق أحدهما، بتقريب أنّه لا تكاد تكون الطبيعة معدومة إلا إذا كانت معدومةً بجميع أفرادها، وإلا فهي موجودة، وظاهره تسليم أنّه لا يدلّ على العموم لفظاً، وهو كذلك، ضرورة أنّ قوله: ليس رجل في الدار، لا يكون شىء من ألفاظه دالّاً على العموم، فإنّ كلمة النفي موضوعة لنفي مدخوله، ورجل يدلّ على نفس الطبيعة، و تنوينه المسمّى بتنوين التنكير يدلّ على تقيّد الطبيعة بالوحدة الالابيعينها، و توهم ثبوت الوضع لمجموع الجملة ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، فاللفظ لا يدلّ على العموم أصلاً.

وأما دلالته عليه عقلاً فقد عرفت سابقاً من أنّ ما اشتهر بينهم من وجود الطبيعة بوجود فرد ما وانعدامها بانعدام جميع الأفراد خلاف حكم العقل؛ فإنّ الطبيعة كما توجد بوجود فرد كذلك تنعدم بانعدام فرد ما، ولا ينافى انعدامها وجودها بوجود فرد آخر، ولا يلزم التناقض؛ لأنّها متكثّرة حسب تكثّر الأفراد.

نعم هو مقتضى حكم العرف لا العقل.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ دلالته عليه مبنية على كونها مأخوذةً بنحو الإرسال، وأما إذا اخذت مبهمَةً قابلةً للتقييد، فلا يستفاد منه العموم.

ومن هنا نعرف أنّ عدّ النكرة الكذائية من جملة ألفاظ العموم ممّا لا يصحّ، بل غايته الدلالة على الإطلاق بعد جريان مقدّمات الحكمة في مدخول النفي وضمّ حكم العرف، كما لا يخفى.

وهكذا الحال في المفرد المعرّف باللام، فإنّ توهم دلالته على العموم وضعاً مندفع بوضوح الفرق بين قوله: «أحلّ الله البيع» وقوله: «أحلّ الله كلّ»

بيع، بل لا يدلّ إلا على الإطلاق بعد جريان المقدمات، فهو أيضاً لا يكون من الألفاظ الدالّة على العموم.

وأما الجمع المحلّي باللام: فالظاهر أنّ دلالته على العموم بحسب الوضع ممّا لا إشكال فيه، إلا أنّ الكلام فى كون مدلوله هل هو العموم الاستغراقى أو المجموعى؟ قد يقال بالثانى؛ نظراً إلى أنّ مدخول اللام هو الجمع، وهو لا ينطبق على كلّ فرد فرد بل على جماعة جماعة من الثلاثة فما فوق وغاية ما يستفاد من اللام هو أقصى مراتب الجمع مع حفظ معنى الجمعية.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ الجمع كعلماء مثلاً لا يدلّ على كون أفراد العالم ملحوظاً بنحو الاجتماع، فالألف واللام التى يرد عليه لا يقتضى إلا استغراق أفراد العالم بلا ملاحظة الوحدة بينهما أصلاً، ومن هنا تعرف أنّ ما أجاب به المحقّق النائينى على ما فى التقريبات لا يتمّ أصلاً، فراجع.

ص: 269

## الفصل الأوّل في حجّية العامّ المخصّص في الباقي

### إشارة

هل العامّ المخصّص حجّة فيما بقي مطلقاً، أو ليس بحجّة كذلك، أو يفصّل بين المخصّص المتّصل و المنفصل بالحجّية في الأوّل دون الثاني؟

### حول مجازية العامّ المخصّص و عدمها

و العمدة في مبنى المسألة هو: أنّ التخصيص يوجب المجازية في العامّ أو لا؟

و التحقيق أن يقال: إنّ المجاز ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، كما اشتهر بينهم، بل إنّما هو عبارة عن استعمال اللفظ في نفس الموضوع له كالحقيقة بدعوى أنّ ذلك المعنى المقصود هو من مصاديق المعنى الموضوع له، و هذه هي الفارق بين الحقيقة و المجاز، فإنّ استعمال اللفظ في معناه في الأوّل لا يحتاج إلى ادّعاء أصلاً، بخلاف المجاز.

و بعبارة اخرى: المقصود في المقامين هو نفس المعنى الموضوع له، غاية



الأمر أنه ادعى المتكلم تطبيقه على ما ليس مصداقاً له في الواقع في المجاز.

و السّر في ذلك: أنه لو لم يكن هذا الادعاء في البين بل كان المجاز عبارة عن مجرد استعمال اللفظ الموضوع للأسد مثلاً في زيد من دون ادعاء أنه من أفراد الأسد حقيقةً، لم يكن للاستعمال المجازي حسن أصلاً، فأى حسن في مجرد تغيير اللفظ و تبديله بلفظ آخر؟ كما هو واضح لا يخفى.

و هذا لا فرق فيه بين المجاز المرسل و الاستعارة، فإن استعمال كلمة «القرية» في أهلها في قوله تعالى: «وَسَمِئِلَ الْقَرْيَةِ» (1) لا يكون محسناً إلا إذا كان المقصود كون القرية كأهلها شاهدةً على المطلب و عالمة بها بحيث صار من شدة الوضوح معلوماً عند نفس القرية أيضاً، و التأمل في جميع الاستعمالات المجازية يرشدنا إلى هذا المعنى.

إذا عرفت معنى المجاز، يظهر لك أن تخصيص العام في أكثر العمومات المتداولة الشائعة لا يستلزم المجازية في العام أصلاً؛ إذ ليس المقصود فيها ادعاء كون ما عدا مورد المخصّص هو نفس العام بحيث كآته لم يكن المخصّص من أفراد العام أصلاً، فإنّ قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (2) لا يتضمّن ادعاء أنّ العقود الفاسدة - كالربا و نظائره - لا تكون عقداً حقيقة، بل العقد إنّما ينحصر في العقود النافذة الماضية في الشريعة، فباب العموم و الخصوص ليس له كثير ربط بالمجاز بالمعنى المتقدم.

نعم يبقى الكلام في الجمع بين العموم الظاهر في شمول الحكم لجميع

ص: 271

1- (1) - يوسف (12): 82.

2- (2) - المائدة (5): 1.

الأفراد وبين الخصوص الظاهر في عدم كون مورده مقصوداً من أول الأمر؛ إذ ليس التخصيص كالنسخ، كما هو واضح.

والتحقيق فيه أن يقال: إن هذا النحو الذي يرجع إلى إلقاء القاعدة الكلية أولاً ثم بيان المستثنيات شائع بين العقلاء المقننين للقوانين العرفية و الجاعلين للقواعد التي يتوقف النظام عليها، فإن التأمل فيها يرشد إلى أن دأبهم في ذلك هو جعل الحكم الكلي أولاً ثم إخراج بعض المصاديق عنه.

و لا بد في مقام الجمع بينهما من أن يقال بأن البعث الكلي المنشأ أولاً أو الزجر كذلك وإن كان بعثاً كلياً حقيقةً وزجراً كذلك إلا أنه لا يكون المقصود منه الانبعاث أو الانزجار في الجميع، بل الانبعاث و الانزجار في بعض الأفراد دون البعض الآخر، و الكاشف عن عدم كون البعث الكلي لغرض الانبعاث في الكل هو ورود التخصيص الدال على عدم كون مورده مقصوداً من أول الأمر أصلاً، فقولته: أكرم العلماء، بعث إلى إكرام جميع العلماء حقيقة إلا أن إخراج الفساق منهم يكشف عن أن البعث المتوجه إليهم أيضاً في ضمن الجميع لا يكون لغرض الانبعاث بل لغرض آخر، و الفائدة في هذا النحو من جعل الحكم يظهر في موارد الشك في التخصيص، كما سيأتي.

و ما ذكرنا هو الذي يرجع إليه قولهم: بأن التخصيص تخصيص في الإرادة الجدّية لا الاستعمالية، فإن المراد بالإرادة الاستعمالية هو أن ظاهر الاستعمال هو تعلق البعث مثلاً - بجمع أفراد العلماء و إن كان في الواقع لا يكون المقصود - أي تحقّق الانبعاث - إلا بالنسبة إلى غير الفاسق منهم، لا أن كلمة «العلماء» قد اريد منها الجميع استعمالاً لا جدّاً حتّى يقال - كما في تقرير المحقق الثاني - بأننا لا نتصوّر للاستعمال إرادة مغايرة للإرادة الجدّية، فهي - أي كلمة «العلماء» - إن

أريد معناها، فقد أريد جدًّا، وإلا يكون هازلاً<sup>(1)</sup>، وذلك ينشأ من عدم الوصول إلى مرادهم فإنَّك عرفت أنَّ مرادهم من الإرادة الاستعمالية هو أنَّ تعلق الحكم بجميع الأفراد مدلول عليه بظاهر الاستعمال، ولكن تعلقه في الواقع إنَّما هو ببعض الأفراد، فراجع كتاب الدرر<sup>(2)</sup> تجده مصرحاً بما ذكرنا في بيان مرادهم.

و كيف كان فقد عرفت: أنَّ التخصيص يكشف عن عدم تعلق البعث لغرض الانبعاث، و الزجر لغرض الانزجار بمورد المخصَّص، فلا دليل على رفع اليد عن حجَّيته بالنسبة إلى الباقي بعد ظهور الكلام و عدم معارض أقوى.

ثمَّ إنَّه في التقريرات - بعد الإشكال بعدم تصوُّر الإرادة الاستعمالية المغايرة للإرادة الجدِّية - أجاب بأنَّ التخصيص لا يوجب المجازية لا في الأداة و لا في المدخول.

أمَّا في الأداة: فلائها لم توضع إلاَّ للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، و هذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول أو ضيقها أصلاً.

و أمَّا في المدخول: فلائها لم يوضع إلاَّ للطبيعة المهملة المعرَّاة عن جميع القيود، فالعالم مثلاً ليس معناه إلاَّ من انكشف لديه الشىء من دون دخل العدالة و غيرها فيه أصلاً، فلو قيد العالم بالعدل مثلاً لم يستلزم ذلك مجازاً في لفظ العالم أصلاً؛ لأنَّه لم يستعمل إلاَّ في معناه، و خصوصية العدالة إنَّما استفيدت من دالٍّ آخر، و هذا لا فرق فيه بين اتِّصال القيد و انفصاله و عدم ذكر القيد أصلاً<sup>(3)</sup>.

أقول: أمَّا عدم لزوم المجاز في الأداة فهو مسلَّم، و كذا في المدخول فيما إذا

ص: 273

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النائيني) الكاظمي 1: 517.

2- (2) - درر الفوائد، المحقِّق الحائري: 212-213.

3- (3) - فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النائيني) الكاظمي 1: 518.

كان المخصّص متّصلاً، و أمّا في المخصّص المنفصل فنقول: ما الذى اريد بالعالم قبل ورود التخصيص عليه؟ فإن اريد الجميع من غير اختصاص بالعادل - كما هو ظاهر اللفظ - فهو ينافى إخراج الفسّاق بعده، وإن اريد خصوص العادل، فإن استعمل لفظ العالم فى خصوص العادل منه، فهو لو لم نقل بكونه غلطاً فلا محالة يكون مجازاً، وإن لم يستعمل فيه فهو هازل، كما صرّح به فى الإشكال.

فالإنصاف أنّه لا مقرّ من الإرادة الاستعمالية بالمعنى الذى ذكرنا، وعدم لزوم المجاز؛ لما عرفت من عدم ارتباط المقام بباب المجازات أصلاً.

ثمّ إنّ ما ذكره بعض المحقّقين: - من محسّسى الكفاية - من أنّ الإنشاء الواحد لو كان بعثاً حقيقياً بالإضافة إلى البعض دون البعض الآخر مع كونه متعلّقاً به فى مرحلة الإنشاء يلزم صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعى (1)، ففيه: أنّ الداعى فى أمثال المقام ليس راجعاً إلى ما يصدر منه الفعل حتّى يقال بأنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد، والدليل على ذلك ما نراه بالوجدان من اجتماع الدواعى المختلفة على بعض الأفعال الصادرة منّا، ولا استحالة فيه أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

والمحكى عن المقالات: أنّه ذكر فى وجه حجّية العامّ فى الباقي أنّ الكثرة و الشمول الذى هو معنى العامّ يسرى إلى لفظه، فكأنّه أيضاً كثير، فسقوط بعض الألفاظ عن الحجّية لا يستلزم سقوط الباقي (2).

. و يقرب هذا ممّا ذكره الشيخ فى التقريرات فى وجه الحجّية بعد تسليم

ص: 274

1- (1) - نهاية الدراية 2: 450.

2- (2) - مقالات الأصول 1: 437-438.

. و لا يخفى أنّ هذا الكلام - الذى بالشعر أشبه - مردود: بأنّ سراية الكثرة إلى اللفظ ممّا لا معنى لها أصلاً، نظير القول بسراية الحسن و القبح إلى الألفاظ، فإنّ من الواضح أنّ اللفظ من حيث هو لا يكون حسناً و لا قبيحاً، و لذا لو القى على الجاهل بمعناه لم يتوجّه إلى شىء منهما، كما لا يخفى.

ص:275

## الفصل الثاني في تخصيص العام بالمجمل

### إشارة

نبحث في هذا المقام في جهتين:

### الجهة الأولى: المخصّص اللفظي المجمل مفهوماً

إذا كان الخاصّ مجملاً بحسب المفهوم، فتارة يكون مُردّداً بين الأقلّ والأكثر، و أخرى بين المتباينين، و على التقديرين إمّا أن يكون متّصلاً بالعامّ، و إمّا أن يكون منفصلاً عنه، فالصور أربع:

منها: ما إذا كان الخاصّ مردّداً بين الأقلّ و الأكثر و كان متّصلاً بالعامّ، كقوله: أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم، أو أكرم العلماء العدول، و تردّد الفاسق بين الاختصاص بمرتكب الكبيرة أو الشمول لمرتكب الصغيرة أيضاً.

و لا شبهة في هذه الصورة في عدم جواز الرجوع إلى العامّ بالنسبة إلى المورد المشكوك، و هو خصوص مرتكب الصغيرة فقط، و ذلك لأنّ الخاصّ المتّصل بالكلام يصير مانعاً من انعقاد ظهور للعامّ في العموم حتّى يقال بأنّ القدر المتيقّن من الدليل المجمل المزاحم الأقوى هو خصوص مرتكب الكبيرة،

فأصالة العموم بالنسبة إلى غيره محكمة، بل الكلام ما دام لم يتم لا يتبع ظهوره أصلاً، بل الظهور الذي يجب اتّباعه عند العقلاء هو الظهور الحاصل للكلام بملاحظة جميع قيوده و خصوصياته، فإذا فرض أنّ موضوع الحكم المجعول هو العالم غير الفاسق فلا بدّ من إحراز هذا العنوان الذي هو بمنزلة الصغرى في تطبيق الكبرى عليه، وهذا واضح.

منها: هذه الصورة مع كون الخاصّ منفصلاً عن العامّ، ربّما يقال - كما في أكثر الكتب الأصولية - بجواز الرجوع إلى العامّ في هذه الصورة بالنسبة إلى المورد المشكوك دخوله في الخاصّ؛ لإجماله مفهوماً؛ نظراً إلى أنّ العامّ قبل ورود التخصيص عليه انعقد له ظهور في العموم، ومن الواضح أنّه لا يرفع اليد عن هذا الظهور إلاّ بسبب حجة أقوى منه، و حجة الخاصّ إنّما هي بالنسبة إلى ما يعلم شموله له يقيناً؛ لما عرفت من أنّ إحراز الصغرى شرط في تطبيق الكبرى عليه، فقلوه: لا- تكرم الفسّاق من العلماء، لا يكون حجةً إلاّ بالنسبة إلى خصوص مرتكب الكبيرة، فبالنسبة إلى المورد المشكوك لم يقدّم حجة أقوى على خلاف العامّ الذي انعقد له ظهور في العموم، فالواجب الرجوع إليه، كما لا يخفى.

وفي الدرر تنظر في ذلك وقال بإمكان أن يقال: إنّ بعد ما صارت عادة المتكلّم جاريةً على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه، فحال المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره، فكما أنّه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلّمين إلى إحراز عدم المنخصّص المتّصل إمّا بالقطع أو بالأصل، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلّم المفروض إلى إحراز عدم المنخصّص المنفصل أيضاً كذلك، فإذا احتاج العمل بالعامّ إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل، فاللازم الإجمال فيما نحن فيه؛ لعدم إحراز عدمه لا بالقطع و لا بالأصل، أمّا

الأول: فواضح، و أما الثاني: فلما مضى من أن جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً، والمسألة محتاجة إلى التأمل (1). انتهى.

هذا، و لا يخفى أن جريان العادة على ذكر التخصيص منفصلاً إنما يجدى بالنسبة إلى عدم جواز التمسك بالعام بمجرد صدوره من المتكلم، بل لا بدّ من الفحص و البحث عن المخصّص، و أمّا بالنسبة إلى عدم جواز الرجوع إليه بعد العلم بالتخصيص في المورد المشكوك انطباق المخصّص عليه فلا بعد انعقاد ظهور له في العموم و عدم المزاحمة بالحجّة الأقوى في المورد المشكوك كما بيّنا.

نعم، قد يشكّل التمسك به في بعض المخصّصات الواردة بلسان التفسير و الشرح بحيث يكون ظاهراً في عدم جعل الحكم بنحو العموم الشامل لمورد التخصيص من الأول، مثل: قوله بعد الأمر بإكرام العلماء: ما أردت إكرام فساقهم، و نحو ذلك من التخصيصات التي تكون بلسان الحكومة و التفسير العامّ الواقع قبلها.

منها: ما إذا كان الخاصّ مردّداً بين المتباينين و كان منفصلاً، و الظاهر أنّه لا يجوز الرجوع إلى العامّ في شيء من المحتملات؛ لأنّ العلم الإجمالي بخروج واحد منها مانع من جريان أصالة العموم؛ لأنّ جريانها بالنسبة إلى جميع الأطراف مخالف للعلم الإجمالي و في بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجّح، و حينئذٍ فلو كان مفاد الخاصّ حكماً تحريمياً و العامّ حكماً وجوبياً، يدور الأمر بين المحذورين، و إن كان مفاده الجواز و نفى الوجوب، فاللّازم إكرام الجميع؛ لتوقّف الامتثال اليقيني عليه.

ص: 278



منها: هذه الصورة مع كون الخاصّ متّصلاً ويجرى فيها حكم الصورة السابقة، كما هو واضح.

هذا كلّه فيما إذا كان الخاصّ مجملاً مفهوماً.

## الجهة الثانية: المخصّص اللفظي المجمل مصداقاً

### إشارة

و أمّا إذا كان مجملاً بحسب المصداق بأن اشتبه فرد و تردّد بين أن يكون مصداقاً للخاص أو باقياً تحت العامّ للشبهة الخارجية، فلا يجوز التمسّك بالعامّ، سواء كان الخاصّ متّصلاً أو منفصلاً.

أمّا إذا كان المخصّص متّصلاً، فلوضوح أنّه لا ينعقد ظهوره حينئذٍ إلّا في غير عنوان الخاصّ. وبعبارة أخرى: يصير الموضوع لوجوب الإكرام أمر واحد، وهو العالم غير الفاسق، فالتمسّك بالعامّ حينئذٍ يصير من قبيل التمسّك به في الشبهة المصدّاقية لنفس العامّ؛ إذ لا فرق حينئذٍ بين أن يتردّد أمر زيد مثلاً بين أن يكون عالماً أو لا، وبين أن يتردّد أمره بعد العلم بكونه عالماً بين أن يكون فاسقاً أو لا، فكما لا يجوز التمسّك به في الفرض الأوّل كذلك لا يجوز في الفرض الثاني؛ لأنّ عنوان غير الفاسق أيضاً يكون جزءاً للموضوع، وهذا واضح.

و أمّا إذا كان المخصّص منفصلاً، فالظاهر عدم جواز التمسّك بالعامّ أيضاً.

وقبل الخوض فيه لا بدّ من بيان أنّ الكلام مخصّص في خصوص العامّ والخاصّ، ولا ارتباط له بباب المطلق والمقيّد أصلاً. فما وقع من بعضهم من الخلط بينهما في هذا المقام ونظائره حيث قال - كما في التقريرات المنسوبة إلى المحقّق النائيني - بأنّ ورود التخصيص بقوله: لا - تكرم الفسّاق من العلماء، بعد ورود قوله: أكرم العلماء، يدلّ على أنّ الموضوع للحكم يكون مركّباً من العالم وعنوان الغير الفاسق، فكما لا يجوز التمسّك به فيما إذا شكّ في الجزء الأوّل

كذلك لا يجوز فيما إذا شك في الجزء الآخر (1)، ممّا لا يصحّ أصلاً؛ لأنّ التخصيص ليس كالتهييد في تضيق دائرة الموضوع، فإنّ الموضوع في المثال هو جميع أفراد العالم بلا قيد إلاّ أنّ التخصيص يكشف عن عدم تعلق الإرادة الجدّية بجميع ما هو مراد استعمالاً، وقد عرفت أنّ المراد بالعامّ قبل ورود التخصيص وبعده هو جميع الأفراد، وإلاّ يلزم المجازية.

وبالجمله، فالموضوع في باب العلم هو الأفراد لا الطبيعة، كما في باب المطلق، و التخصيص لا يوجب التضيق، بخلاف التهييد.

### حول جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد يقال بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصّص.

وقد استدلل له بوجوه أجودها ما ذكره في الكفاية من أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلاً حجّة، و من المعلوم أنّه حجّة بالنسبة إلى مَنْ علم أنّه من مصاديقه، وأمّا بالنسبة إلى الفرد المشتبه فلا يكون حجّةً، فلا يعارض العامّ فيه، ولا يزاحمه، فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة (2).

. ولا يخفى فساده.

بيان ذلك: أنّ مناط حجّية الدليل إنّما هو باجتماع هذه المراتب الثلاثة فيه:

الأولى: كونه ظاهراً بحسب معناه اللغوي أو العرفي في المعنى المقصود للمتكلّم.

ص: 280

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 525.

2- (2) - كفاية الأصول: 258-259.

الثانية: أصالة الحقيقة التي تقتضى كون الظاهر مراداً له.

الثالثة: أصالة تطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعمالية بمعنى كون المتكلم مريداً لمعناه الحقيقي جدّاً بحيث لا يكون هازلاً، ومع كون الدليل فاقداً لشيء من هذه المراتب لا يصحّ الاحتجاج به على العبد، كما هو واضح.

و حينئذ فنقول: إنّ هنا دليلين: أحدهما: قوله: أكرم العلماء، ثانيهما: قوله:

لا تكرم الفساق منهم، فلو كان الدليل منحصراً في الأول، لكانت المراتب الثلاثة مجتمعّةً فيه، و حاكمةً بوجوب إكرام جميع العلماء جدّاً، إلّا أنّ جريانها في الدليل الثاني يقتضى كون الإرادة الجدّية متعلّقةً بالزجر عن إكرام الفساق من العلماء، فيرفع اليد بسببه عن الأصل العقلانيّ الجارى في الأول مع قطع النظر عن الثاني، فيقتصر في جريانه على المورد الخارج عن الدليل المخصّص واقعاً، فيظهر أنّ هنا إرادتين جدّيتين: إحداهما تعلّقت بوجوب إكرام العالم الغير الفاسق الواقعي، و الأخرى بالزجر عن إكرام الفاسق الواقعي، فإذا شكّ في فرد أنّه هل يكون عالماً فاسقاً أو غير فاسق؟ فمرجع الشكّ إلى أنّه هل يكون داخلًا في المراد بالإرادة الجدّية الثانوية؟ فكما أنّه لا يجوز التمسك بالخاصّ و الرجوع إليه - كما هو المفروض - للشكّ في تعلّق الإرادة به كذلك لا يجوز التمسك بالعامّ أيضاً؛ للشكّ في تعلّق الإرادة الجدّية به؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة، و مجرد كونه داخلًا في العموم بحسب الظاهر لا يقتضى حجّيته بالنسبة إليه بعد ما عرفت من توقّفها على تعلّق الإرادة الجدّية به أيضاً، و هي مقصورة على العالم الغير الفاسق.

و من هنا يعرف فساد ما ذكره: من أنّ الخاصّ لا يعارض العامّ؛ لأنّه من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة، فإنك عرفت أنّ العامّ أيضاً لا يكون حجّةً حتّى يكون من ذاك القبيل؛ لقصوره عن شموله بما هو حجّة؛ لأنّ حجّيته مقصورة

على غير مورد الخاص، فعدم شمول العام له؛ لقصور فيه، لا لمزاحمته بالخاص حتى يستشكل عليه بما ذكر.

وبالجمله، فبناء العقلاء لا- يكون على العمل بالدليل فيما إذا شك في كونه متعلقاً للإرادة الجدّية، ولذا لا يعملون بالخاص في الفرد المشتبه، ولا بالعام في الفرد الذي شك كونه عالماً.

هذا هو غاية ما يمكن أن يقال في تقريب مراد الكفاية.

هذا، ولا- يرد نظير هذا الكلام في العام المخصّص بالمنفصل المرّدّد بين الأقلّ والأكثر بحسب المفهوم الذي قلنا بجواز الرجوع في المورد المشكوك إلى العام، وذلك لأنّ دليل الخاص فاقد للمرتبة الأولى التي هي عبارة عن الظهور؛ لأنّ معناه اللغوي مرّدّد بينهما، فحجّيته مقصورة على القدر المتيقّن، وهو مرتكب الكبيرة في المثال، فيرفع اليد عن العام بالنسبة إلى خصوص المتّصف بهذه الصفة، و يبقى حجّة في غير مورده، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه.

ثمّ إنّ لا يخفى عدم الفرق فيما ذكرنا بين كون المخصّص لفظياً أو لبيّياً؛ إذ لا فرق بين أن يقول المولى: لا تكرم الفسّاق من العلماء، وبين أن يحكم العقل بذلك؛ إذ حكم العقل عبارة عن الكبريات الكلّية، فالإرادة الجدّية أيضاً على طبقها، فيجرى الكلام المتقدّم بعينه.

### وجه آخر لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

ثمّ إنّ حكى عن مقالات المحقّق العراقي وجه آخر لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصّص، وهو: أنّ حجّية الظهور منحصرة في الدلالة التصديقية للكلام الملقى من المتكلّم، ولا تتحقّق تلك الدلالة إلاّ بعد كون المتكلّم بصدد إبراز مرامه بكلامه وإفهام غرضه به، و يتوقّف ذلك على

تصوّره وثبوته عنده، و مع الشكّ - كما هو المفروض في المقام - لا يتعلّق به غرضه حتّى يفيدته بكلامه، فإذا كان شاكّاً في كون زيد عالمًا كيف يتعلّق غرضه بإكرامه؟! و مع عدمه لا يكون المقصود باللفظ إفهامه، و معه لا يكون الظهور حجّةً أصلاً بالنسبة إلى المورد الذي لم يتعلّق الغرض بإفهامه، و نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأنصاري قدس سره (1).

. و أنت خبير بأنّه - مضافاً إلى أنّ كلام الشيخ لا يستفاد منه هذا الوجه، بل مفاده يرجع إلى ما ذكرنا ممّا عرفت - نقول: هذا الوجه لا يتمّ أصلاً، و ذلك لأنّ مقصود المتكلّم إنّما هو بيان الكبريات الكلّية، و الجهل بصغرياتّها خارجاً لا يضرّ بتعلّق الغرض بها ثمّ إفادتها باللفظ؛ لأنّ من الواضح أنّ إلقاء الحكم الكلّي لو كان متوقّفاً على ثبوت صغراه عنده و العلم بحالها يلزم أن لا يتحقّق في الخارج أصلاً؛ لقلّة العلم بالصغريات تفصيلاً مع أنّ كثرته ممّا لا يكاد ينكر.

و سرّه ما عرفت من أنّ تعلّق الغرض بالكبريات لا يستلزم العلم بالصغريات أصلاً.

ألا ترى أنّه لو كان بعض الصغريات مشكوكاً عند المتكلّم دون المخاطب، هل يرضى أحد بخروج ذلك البعض و عدم شمول الحكم الكلّي له؟ مثلاً لو أمر المولى عبده بإتخاذ أولاده من الغرق و شكّ في بعضهم أنّه من أولاده أو لا؛ لظلمة أو غيرها مع كون حاله معلوماً عند العبد و أنّه منهم، فهل يقول أحد من العقلاء بعدم وجوب إتقائه على العبد و إن كان يعلم بأنّه ولد المولى؟ معتذراً بجهل المولى حاله، بل يحكم بالوجوب العقلاء كافّة و لو فيما علم المولى بأنّه ليس ولده، و هذا واضح.

ص: 283

ثمّ إنّ فصل المحقق النائيني قدس سره - على ما في التقريرات - في المخصّص اللبّي بين ما إذا كان الذي لم يتعلّق به إرادة المولى من العناوين الغير الصالحة لأن تكون قيماً للموضوع و كان إحرازها من وظيفة الأمر بأن كان من قبيل الملاكات و بين ما إذا كان ذلك من العناوين التي لا تصلح إلاّ أن تكون قيماً للموضوع و لم يكن إحراز انطباقها على مصاديقها من وظيفة الأمر و المتكلّم، بل من وظيفة المأمور و المخاطب، فقال بالجواز في الأوّل دون الثاني.

مثال الثاني: قوله عليه السلام:

«انظروا إلى رجل قد روى حديثنا...» (1)، فإنّه عامّ يشمل العادل وغيره، إلاّ أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة، فتكون قيماً للموضوع، و لا يجوز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.

و مثال الأوّل: قوله عليه السلام:

«اللهمّ العن بني أميّة قاطبة» (2) حيث يعلم أنّ الحكم لا يشمل المؤمن منهم؛ لأنّ اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العامّ؛ لانتفاء ملاكه، و لا يكون قيماً للموضوع؛ فإنّ مثل حكم اللعن لا يصلح أن يعمّ المؤمن حتّى يكون خروجه من باب التخصيص، و يكون إحراز أنّ في بني أميّة مؤمناً إنّما هو من وظيفة المتكلّم حيث لا يصحّ له إلقاء العموم إلاّ بعد إحراز ذلك، فلو فرض أنّه علمنا بكون خالد بن سعيد مثلاً مؤمناً، كان ذلك موجّباً لعدم

ص: 284

1- (1) - الكافي 10/67:1، وسائل الشيعة 136:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 1.

2- (2) - كامل الزيارات: 332، الباب 71، مصباح المتهدّد: 716.

اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلم لم يبيّنه لمصلحة هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه؛ لعلمنا بعدم ثبوت الملاك فيه، وأما إذا شككنا في إيمان أحد منهم، فاللّازم الأخذ بالعموم و جواز لعنه؛ لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن، وأنّ المتكلم أحرز ذلك حيث إنّ من وظيفته، فلو لم يحرز أنّ المشكوك غير مؤمن، لما ألقى العموم كذلك، فأصالة العموم حينئذٍ جارية، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادى حيث إنّ لم يؤخذ عنوان قيداً للموضوع (1). انتهى.

و أنت خبير بأنّ محلّ النزاع في هذا المقام: هو ما إذا كان الخاصّ عنواناً كلياً ذا مصاديق و أفراد، غاية الأمر كون بعض المصاديق مردّداً، و أمّا إذا كان التخصيص أفرادياً، فلا إشكال في جواز التمسك بالعام؛ لأنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في التخصيص الزائد، و حينئذٍ نقول: إن كان الخارج عن عموم قوله:

«اللهمّ العن بنى أمية قاطبة» هو عنوان المؤمن، فمن الواضح عدم الفرق بينه و بين سائر الموارد، كما هو واضح، و إن كان التخصيص أفرادياً، فالقول بالجواز فيه ليس تفصيلاً في محلّ النزاع، كما عرفت.

ثمّ إنّّه قد استدلّ أيضاً على الجواز في مورد النزاع: بأنّ قول القائل: أكرم العلماء، يدلّ بعمومه الأفرادى على وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء، و بإطلاقه على سراية الحكم إلى كلّ حالة من الحالات التى تفرض للموضوع، و من جملة حالاته كونه مشكوك الفسق و العدالة، كما أنّ من جملة حالاته كونه معلوم العدالة أو معلوم الفسق، و خرج بقوله: لا تكرم الفسّاق من العلماء، معلوم الفسق منهم، لا لمداخلية العلم في الموضوع، بل لأنّ المعلوم خروج معلوم

ص: 285

الفسق، و لا يعلم خروج الباقي، فمقتضى أصالة العموم و الإطلاق بقاء المشكوك تحت الحكم هذا.

و هذا الدليل أوضح فساداً من الدليل المتقدم، و ذلك لأنّ موضوع حرمة الإكرام إنّما هو الفاسق الواقعي، لا الفاسق المعلوم، و حينئذٍ فلو قيل بشمول حكم العام ل «زيد» الذي هو مشكوك الفسق، يلزم اجتماع حكّمين واقعيين -: أحدهما إيجابى، و الآخر تحريمى مثلاً - على إكرامه لو كان فى الواقع فاسقاً، فهو من حيث إنّهُ مشكوك الفسق يكون إكرامه واجباً بمقتضى العام، و من جهة أنّه فاسق واقعاً يكون إكرامه محرّماً بمقتضى دليل الخاصّ هذا، و لو صحّ ما ذكره يلزم تعلّق حكّمين بإكرامه من جهة واحدة، و ذلك لأنّ الإطلاق الاحوالى كما يجرى فى دليل العام يجرى فى الخاصّ أيضاً؛ لأنّ موضوعه هو الفاسق الواقعي، سواء كان معلوم الفسق أو مشكوكه، فزيد من حيث إنّهُ مشكوك الفسق كما يجب إكرامه بمقتضى إطلاق العامّ كذلك يكون مقتضى دليل الخاصّ حرمة إكرامه، و من الواضح استحالة اجتماع الحكّمين.

و توهم: اندفاع الإشكال الأوّل بأنّ اجتماعهما فى المقام نظير اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري، و ذلك؛ لأنّ حكم الخاصّ غير مقيّد بخلاف العامّ، فإنّ شموله له إنّما هو من حيث كونه مشكوك الفسق، فموضوعه مقيّد بالشكّ دون حكم الخاصّ.

مندفع: بأنّ الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري من جهة أنّ الشكّ فى الأوّل مأخوذ فى موضوع الثانى، و هنا ليس كذلك؛ لأنّ شمول العامّ له ليس لكونه مشكوك الحكم، بل لكونه مشكوك الفسق، فلا ربط لهذا المقام بذلك الباب.

و الذى يسهّل الخطب أنّ معنى الإطلاق ليس كما توهمه المستدل، بل هو



- كما ذكرناه مراراً - عبارة عن أنّ تمام الموضوع للحكم المجعول هو المذكور بلا مدخلة شىء آخر، لا أنّه قد لاحظ السريان و الشمول، فإنّه حينئذٍ لا يبقى فرق بينه وبين العموم أصلاً، وهذا المورد أيضاً من الموارد التي وقع الخلط فيها بينهما، فتأمل؛ لكي لا تخلط بينهما.

**و ينبغي التنبيه على امور:**

### **الأمر الأول: التمسك بالعام مع كون الخاص معللاً**

إذا خصّص العام ببعض أفرادهِ على نحو التخصيص الأفرادي معللاً إخراج الفرد المخرج بعدّة عامّة له و لغيره، مثل: ما إذا خصّص قوله: أكرم كلّ رجل عالم، بقوله: لا تكرم زيدا، معللاً بأنّه فاسق، فهل يوجب ذلك أن يكون المخصّص في الحقيقة هو عنوان الفاسق، فيجرى فيه ما تقدّم فيما تردّد أمر بعض أفراد العام بين انطباق عنوان الخاصّ عليه و عدمه من عدم جواز التمسك بالعام بالنسبة إليه، أو أنّ التخصيص هنا أفرادي و لا- يكون المخرج عنواناً كلياً، فيجوز التمسك به؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في التخصيص الزائد، و هو منفيّ بأصالة العموم؟ وجهان، و الظاهر: الأول؛ لمساعدة العرف و شهادته بكون المخرج هو عنوان الفاسق في المثال، كما لا يخفى.

### **الأمر الثاني: العائين من وجه المتنافي الحكم**

إذا كان هناك عامان من وجه، مثل: قوله: أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق، فبناء على كونه من صغريات مسألة اجتماع الأمر و النهي يكون غير مرتبط بالمقام، و أمّا بناء على ثبوت التعارض بينهما و تقديم أحد الدليلين بالنسبة إلى مورد الاجتماع، فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك

انطباق عنوان الخاصّ عليه؛ لعدم الفرق بينه وبين سائر الموارد، كما هو واضح و لو فرض كونهما من قبيل الدليلين المتزاحمين بمعنى ثبوت المقتضيين في مورد الاجتماع، غاية الأمر ترجيح أحدهما؛ لأقوائية ملاكه من ملاك الآخر، ففي جواز التمسك في الفرد المشكوك انطباق عنوان المزاحم الأقوى عليه بالدليل الآخر الذي ينطبق عنوان عليه قطعاً وعدمه وجهان مبنيان على أنّ الحكم في المتزاحمين بالنسبة إلى ما هو ملاكه أضعف هل هو حكم إنشائي أو أنّه باقٍ على فعليّته؟ غاية الأمر أنّ المكلف معذور في مخالفته لصرف قدرته في المزاحم الأقوى.

فعلى الأوّل لا- يجوز التمسك بالدليل الآخر أيضاً؛ لأنّ الإرادة الجديّة فيه مقصورة بما عدا مورد المزاحم، ولا يعلم تعلّقها بالفرد المشكوك، كما أنّه لا يعلم شمول الدليل الآخر له أيضاً.

وعلى الثاني يجوز التمسك به، بل لا مجال لمخالفته بعد كونه حكماً فعليّاً، وإحراز كونه معذوراً متوقّف على شمول الدليل الآخر له، وهو مشكوك، ومن المعلوم أنّ الشكّ في العذر لا- يبيح مخالفة التكليف الفعلي المتوجّه إليه، كما إذا شكّ في كونه قادراً على امتثال سائر التكاليف الفعلية المتوجّهة إليه، فإنّ العقل لا يحكم بكونه معذوراً في مخالفتها أصلاً، كما لا يخفى.

هذا وقد عرفت في مبحث الترتّب أنّ الأقوى كون الحكمين المتزاحمين فعليّين، غاية الأمر كونه معذوراً في مخالفة أحدهما لو صرف قدرته في امتثال الآخر، وأمّا مع مخالفة كليهما فيستحقّ العقوبتين، وحينئذٍ فاللّازم في المقام بناء عليه جواز التمسك بالدليل الذي ملاكه أضعف في المورد المشكوك، كما عرفت.

هل يجوز إحراز كون الفرد المشكوك انطباق عنوان الخاصّ عليه من أفراد العامّ بما هو حجّة بالأصل الموضوعي مطلقاً، أو لا يجوز كذلك، أو يفصل بين الأصول العدمية الأزلية وغيرها؟ وجوه بل أقوال:

صريح محكي المقالات هو الوجه الثاني.

قال في محكيّ كلامه ما ملخصه: إنّ التخصيص لا يوجب تضييقاً في العامّ حتّى بالنسبة إلى الإرادة الجدّية؛ لأنّه بمنزلة موت بعض الأفراد، فكما أنّ موت بعض أفرادها لا يوجب تغييراً في العامّ بل هو باقٍ على عمومته كذلك التخصيص؛ لأنّ موضوع الحكم بعده أيضاً هو كلّ عالم مثلاً، وحينئذٍ فهو لا يوجب أن يكون العامّ معنوياً بعنوان غير الخاصّ حتّى يثبت ذلك العنوان بالأصول العدمية، فاستصحاب عدم فسق زيد - سواء كان من الأصول الأزلية أو كان استصحاباً لحالته السابقة التي علم فيها بعدالته وعدم كونه فاسقاً - إنّما يجري عليه نفى الحكم المترتب على الفساق، ولا يثبت به حكم العامّ؛ لكونه لازماً عقلياً، كما هو واضح.

وقد عرفت: أنّ العامّ لا يكون معنوياً بغير عنوان الخاصّ حتّى يثبت بالاستصحاب ذلك العنوان، فيترتب عليه حكم العامّ.

نعم لو كان رفع الشكّ في المورد المشكوك بيد الشارع، كما في الصلح والشرط المشكوك كونهما مخالفين للكتاب والسنة فيبطلان أو موافقين لهما فيصحّان، لا بأس بالرجوع إلى عمومات أدلة الصلح والشرط (1). انتهى.

ص: 289

أقول: ممّا ذكرنا في مسألة أنّ التخصيص لا يوجب مجازية العامّ، ظهر لك أنّ التخصيص وإن لم يوجب تضييقاً في موضوع حكم العامّ بحيث ينقلب الموضوع بعده كما في المطلق والمقيّد، إلاّ أنّه يكشف عن كون الإرادة الجدّية مقصورة على ما عدا مورد الخاصّ، وليس التخصيص بمنزلة موت بعض الأفراد الذي لا يوجب تغييراً في العامّ.

و سرّه: أنّ قوله: أكرم كلّ عالم، إنّما يشمل على حكم واحد متعلّق بجميع أفراد العالم، فهو قضية حقيقية يكون المحمول فيها ثابتاً على جميع أفراد الموضوع المحقّقة والمقدّرة، و موت بعض أفراد الموضوع لا- يضرّ بها؛ إذ ليس لكلّ مصداق حكم على حدة حتّى ينتفى بانتفائه، بل هو حكم واحد ثابت على الجميع، غاية الأمر اختلافه سعةً و ضيقاً بالموت و عدمه، و لكن ذلك لا يوجب انقلاب الموضوع، بخلاف التخصيص؛ فإنّه يوجب قصر الموضوع في الإرادة الجدّية على ما عدا مورد الخاصّ وإن لم يوجب تقييد موضوع الحكم المنشأ متعلّقاً بالعموم.

و بالجملة، فقياس التخصيص على موت بعض المصاديق فاسد جدّاً.

و أمّا ما ذكره من جواز التمسك في المثالين فقد عرفت أنّ النزاع في المقام في الشبهة المصدقية للمخصّص التي كان منشأها اشتباه الأمور الخارجية فإثبات الجواز في غير المقام من الشبهات الحكمية ليس تفصيلاً في مورد النزاع، كما هو واضح.

هذا، و صريح الكفاية هو القول الأوّل (1)

. و حكى الأستاذ عن شيخه المحقّق المعاصر أنّه قال في مجلس درسه

ص: 290

فى تقرىب هذا القول ما ملخصه: أنّ العوارض على قسمين: قسم يعرض الماهية مع قطع النظر عن الوجودين: الذهنى و الخارجى بحيث لو كان للماهية تقرر و ثبوت فى غير عالم الوجود، لكان يعرضها، كالزوجية العارضة لماهية الأربعة فى عالم التقرر، و قسم يعرض الوجود كالأبضية الحاصلة للجسم الموجود، و الفاسقية و القرشية و غيرها من العوارض القائمة بالوجود، و حينئذ نقول: لا بأس فى القسم الثانى بجرىان استصحاب عدم تلك الأوصاف بالنسبة إلى موصوفها و إن كان الموصوف حينما يتحقق لا يخلو من اتصافه بذلك الوصف، بمعنى أنه لو كان متصفاً به، لكان ذلك من أول وجوده و تحققه، كوصف القرشية؛ لإمكان أن يقال: هذه المرأة - مشيراً إلى ماهيتها - لم تكن قبل الوجود قرشية، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود.

## تحقيق فى المقام

هذا، و تحقيق الحال فى هذا المقام - بحيث يظهر حال ما قيل أو يمكن أن يقال - يتوقف على بيان حال القضايا و مناط الحمل.

فالكلام يتم فى ضمن مقدمات:

## الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة

فقول: قد اشتهر بينهم بل اتفقوا على أنّ القضية متقومة بثلاثة أجزاء:

الموضوع و المحمول و النسبة، و لكن لا يخفى أنّ هذا المعنى لا يصحّ على نحو الكلية؛ فإنّ القضايا مختلفة، فبعضها مشتملة على النسبة المتقومة بالمنتسبين، و بعضها بل أكثرها خالية عن النسبة بين الشيئين.

توضيح ذلك: أنّ القضايا الحملية على قسمين: الحملات المستقيمة الغير

المؤولة، مثل: زيد موجود، و الإنسان حيوان ناطق، و الحملات المؤولة، مثل:

زيد له البياض، و عمرو على السطح، و مناط الحمل في الأول هو الههوية، و لا يكون بين الموضوع و المحمول فيها نسبة؛ لأن النسبة إنما تتحقق بين الشئين المتغايرين؛ إذ لا يعقل تحققها بين الشيء و نفسه.

و حينئذ نقول: إن القضية إنما تحكى عن الواقع، فلا بد من ملاحظته ليظهر حالها، و ملاحظته تقضى بعدم كون «زيد» و «موجود» في الواقع شئين، و عدم كون الإنسان شيئاً و الحيوان الناطق شيئاً، و كذا لا يكون في الواقع مغايرة بين الجسم و بين الأبيض، و مع اتحادهما بحسب الواقع لا يعقل النسبة بينهما؛ لما عرفت من أن قوامها إنما هو بالمنتسبين، و إذا كان الواقع كذلك فالقضية المعقولة و كذا الملفوظة إنما هما كذلك؛ لأنهما حاكيتان عنه، و مرأتان له، فلا يعقل النسبة فيهما، بل ملاك الحمل فيها إنما هو الههوية و الاتحاد المنافي للمغايرة المحققة للنسبة، بل نقول: إن الأصل في الحملات إنما هو هذا القسم الذى لا يكون فيه نسبة، و لذا نسميها بالحملات الغير المؤولة.

و أما غيرها من الحملات فمشملة على النسبة؛ لأن البياض لا يعقل أن يتحد مع زيد و يتحقق بينهما الههوية، نعم له ارتباط و إضافة إليه باعتبار كونه محلاً له، و هو حال فيه عارض عليه، و هذا القسم هو الحملات المؤولة، نحو: زيد في الدار، و وجه التسمية بذلك أنها مأولة؛ لأن تقديره: زيد كائن في الدار؛ إذ لا يحمل المحمول فيها على موضوعها بدون تقدير الكون و الحصول و نحوهما.

هذا في الموجبات، و أما السوالب: فالتحقيق أنها خالية عن النسبة مطلقاً؛ لما ذكرنا من أنها أيضاً حاكية عن الواقع، و من الواضح أنه خال عن النسبة، فقوله: زيد ليس بقائم، يرجع إلى أن الواقع خال عن النسبة بين زيد

وبين القيام، لا أنه له نسبة إلى عدم القيام، فهذه القضايا متضمنة لسلب الحمل، لا أنها يكون السلب فيها محمولاً.

ثم إن ما ذكرنا إنما هو في الحملات الغير الموجبة المؤولة، وأما السوالب الغير المؤولة: فالسلب فيها إنما يتعلّق بالههوية، بمعنى أن السوالب على قسمين أيضاً: قسم يتعلّق السلب بالههوية، كزيد ليس بموجود، وقسم يكون السلب وارداً على النسبة، كقوله: زيد ليس له القيام، فقولنا بخلوها عن النسبة إنما يكون النظر فيه إلى السوالب التي لو كانت موجبات تكون فيها النسبة، ضرورة أن غيرها لا يتوهم فيها النسبة بعد منعها في الموجبات منها، كما لا يخفى.

## الثانية: مناط الصدق والكذب في القضايا

ثم إن ممّا ذكرنا ظهر أن المناط في كون القضية محتملةً للصدق والكذب ليس كون نسبتها تامةً في مقابل النسبة الناقصة، كما هو المعروف؛ لما عرفت من خلو أكثر القضايا عن النسبة حتى تكون تامةً أو غيرها، بل المناط فيه هي الحكاية التصديقية المقابلة للحكاية التصورية، فإنّ الحاكي عن الواقع قد يحكى عنه تصوّراً بمعنى أنه يوقع في ذهن المخاطب تصوّر الواقع، مثل: قوله:

زيد الذي هو قائم، وقد يحكى عنه تصديقاً، بمعنى أنه يؤثر بالنسبة إلى المخاطب التصديق بها نفيّاً أو إثباتاً، مثل قوله: زيد قائم، أو: زيد له القيام، فالملاك في احتمال القضية للصدق والكذب هو هذه الحكاية التصديقية لا النسبة التامة؛ لما عرفت، والدالّ على تلك الحكاية إنّما هو تركيب الجمل الخبرية وهيئتها الموضوعية بإزاء ذلك.

كما أن ممّا ذكرنا ظهر أيضاً أنّ الملاك في كون القضية صادقةً ليس هو أن

يكون لنسبتها واقع تطابقه، كما هو المعروف؛ لما عرفت من خلوق أكثر القضايا عن النسبة بحسب الواقع، فلا يكون لها بحسبه نسبة حتى طابقتها، بل المناط هو تطابقها مع نفس الواقع ونفس الأمر، بمعنى أنّ الواقع لو كان زيد مثلاً موجوداً، لكانت الحكاية عنه بقوله: زيد موجود، حكاية صادقة؛ لأنّ الواقع مشتمل على الهوية والاتحاد بينهما، وإن لم يكن كذلك، لكانت كاذبة؛ لعدم تحقّقها في الواقع.

ثمّ لا يخفى جريان هذا المعنى في السوالب أيضاً؛ فإنّها وإن لم يكن لها واقع بل قد يصدق مع عدم الموضوع أيضاً، إلاّ أنّ واقعها هو خلوق صفحة الواقع عن الهوية أو النسبة بين موضوعها ومحمولها، فصدق قوله: زيد ليس بقائم، إنّما هو بخلوق الواقع عن الاتحاد بينهما، كما أنّ صدق قوله: زيد ليس له البياض، إنّما هو بخلوّه عن النسبة والربط بينهما.

### الثالثة: في القضايا المفترقة إلى وجود الموضوع

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ القضية الموجبة قد تكون محصّلة، وقد تكون معدولة، والمراد بالثاني هو أن يحمل المحمول السلبي على الموضوع، مثل قوله: زيد لا قائم.

وهذان القسمان يجريان في السوالب أيضاً؛ فإنّها أيضاً قد تكون محصّلة، وقد تكون معدولة، والمعدولة مطلقاً قد تكون معدولة الموضوع، وقد تكون معدولة المحمول، وقد تكون معدولة الطرفين، وللقضية الموجبة قسم ثالث يسمّى بالموجبة السالبة المحمول، وهو: أن يحمل القضية السلبية على الموضوع، مثل قوله: زيد هو الذي ليس بقائم.

ولا يخفى أنّ القضايا الموجبة على أقسامها الثلاثة تحتاج إلى وجود



الموضوع؛ فإنَّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، بخلاف القضايا السالبة؛ فإنَّها تصدق مع عدم الموضوع أيضاً، كما هو واضح.

### الرابعة: اعتبارات موضوع العام المخصّص

إذا عرفت ذلك كلّهُ، فاعلم أنّ التخصيص وإن لم يوجب تقييد حكم العام بحيث يوجب أن يكون الحكم المنشأ متعلّقاً بغير مورد الخاصّ، إلّا أنّه يوجب تضيق الموضوع فى الإرادة الجدّية، وتخصيصه بغير مورده، فقولهُ: أكرم العلماء، بعد تخصيصه بلا تكرم الفسّاق منهم، يكون المراد به هو إكرام العلماء الغير الفسّاق، وحينئذٍ نقول: إنّ أخذ هذا الأمر العدمى فى الموضوع يمكن أن يكون نظير القضية الموجبة المعدولة المحمول بحيث يكون الأمر السلبى محمولاً عليه ووصفاً له، فيصير الموضوع حينئذٍ هو إكرام العلماء الموصوفين بغير الفسق، و يمكن أن يكون نظير القضية الموجبة السالبة المحمول، فيكون القيد كالمحمول فيها قضية سالبة، فيصير الموضوع حينئذٍ هو إكرام العلماء الذين لا يكونون فاسقين.

وأما احتمال أن يكون أخذ القيد العدمى فى المقام نظير القضية السالبة المحصّلة الصادقة مع عدم الموضوع بحيث يكون الموضوع فى المقام هو:

العالم ليس بفسق، بحيث لا ينافى عدم الموضوع، فمندفع بأنّ هذا النحو من الموضوع لا يعقل أن يكون موضوعاً للأحكام الشرعية، فإنّه لا يعقل إيجاب إكرام العالم ليس بفسق الصادق مع عدم العلم أيضاً كما هو واضح.

نعم يمكن أن يؤخذ موضوعه مفروض الوجود بأن يقال: العالم الموجود ليس بفسق، مثل أن يقال: زيد الموجود ليس بقائم، فإنّ مع فرض وجود الموضوع ينحصر فرض صدق القضية فى عدم ثبوت المحمول له فى الواقع،

و حينئذٍ نقول: لا مجال لجريان الاستصحاب في المرأة التي شكّ في كونها قرشية لإثبات عدم كونها كذلك، فيترتب عليها حكم المرأة الغير القرشية، و هو رؤيتها الدم إلى خمسين.

أمّا على الاحتمال الأول - الذي يكون مرجعه إلى أنّ الموضوع هي المرأة المتّصّفة بوصف الغير القرشية - فواضح؛ لأنّ ثبوت الوصف إنّما يتوقّف على تحقّق الموصوف و ثبوته، و هذه المرأة المتولّدة في الحال لم تكن متحقّقة في الأزل فضلاً عن أن تكون متّصّفةً بوصف، فليس للاستصحاب حالة سابقة أصلاً.

و كذا على الاحتمال الثاني الذي مرجعه إلى جعل نظير القضية السالبة وصفاً للموضوع، فإنّ اتّصافه به مشروط بوجوده، و المعلوم خلافه في الأزل، فضلاً عن اتّصافه به، فلا مجال للاستصحاب أصلاً.

و أمّا على الاحتمال الأخير الذي كان مرجعه إلى أنّ أخذ القيد العدمي لا على سبيل الوصف، و لكن كان موضوعه مفروض الوجود، فالظاهر أيضاً عدم جريان الاستصحاب؛ لأنّ المفيد في المسألة إنّما هو استصحاب عدم قرشية مرأة خاصة، و المعلوم أنّ الموضوع كان منتفياً في الأزل؛ لأنّ المصحّح للإشارة إليها بأنّ هذه المرأة لم تكن قرشيّةً إنّما هو الوجود؛ إذ لا يعقل الإشارة إلى الأعدام حسّيةً كانت أو عقليّةً.

و ما تقدّم في تقريب القول بالجريان من إمكان أن يقال: هذه المرأة، مشيراً إلى ماهيتها، إلى آخره، فهو غير صحيح؛ لأنّ الماهية قبل وجودها لا تكون شيئاً حتّى يمكن أن تقع مشاراً إليها.

إن قلت: نجعل الحالة السابقة: المرأة الغير القرشية على نحو القضايا السالبة التي تكون أعمّ من وجود الموضوع [و] نستصحبها إلى زمان وجودها، فيصير الموضوع موجوداً، فيترتب عليه الحكم.

قلت: استصحاب تلك الحالة وجرّها إلى زمان وجود المرأة وإن كان صحيحاً من حيث وجود الحالة السابقة إلا أنّ تطبيق تلك الحالة التي تكون أعمّ من وجود الموضوع على الحالة اللاحقة المشروطة بوجود الموضوع يكون بحكم العقل، فهو يكون حينئذٍ مثبتاً؛ لأنّ الأثر الشرعي مترتب على الخاصّ، وإثباته إنّما هو بحكم العقل، فالحقّ عدم جريان هذا الاستصحاب ونظائره، كاستصحاب عدم قابليّة التذكية، وأمّا استصحاب غير العدم الأزلي:

فالأقوى جريانه فيما إذا كانت له حالة سابقة متيقّنة في بعض الموارد لا مطلقاً.

و تفصيله: أنّه لو قال: أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم، أو كان المخصّص منفصلاً، ثمّ شكّ في أنّ زيدا العالم هل يكون فاسقاً أو لا، فتارة يكون زيد في السابق عالماً غير فاسق يقيناً، فلا شبهة في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى العالم المقيّد بذلك القيد، فيترتب عليه حكم العامّ لتفكيح موضوعه بالاستصحاب، فيدخل في الكبرى الكلّية، و أخرى يكون في السابق غير فاسق يقيناً ولكن لم يكن عالماً، فالآن شكّ في بقاء عدالته مع العلم باتّصافه بالعالمية في الحال، والظاهر عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ؛ لأنّ القاعدة الكلّية في صحّة جريان الاستصحاب الموضوعي أن يكون المستصحب بنفسه صغرى لإحدى الكبريات الشرعية بلا واسطة، وفي المقام ليس كذلك؛ لأنّ استصحاب كون زيد غير فاسق إنّما يجدي في إثبات كونه غير فاسق، ولكنّه لا يكون موضوعاً للحكم الشرعي، ضرورة أنّه تعلقّ بالعالم الغير الفاسق، وإثباته بضميمة الوجدان، ضرورة أنّ زيدا لو كان في الحالة اللاحقة غير فاسق يكون عالماً غير فاسق إنّما هو بحكم العقل، فيصير الأصل مثبتاً، فلا يجري، كما أنّه لا يجري فيما إذا كان عالماً فاسقاً في الزمان السابق ثمّ صار عادلاً في اللاحق

ولكن شكّ في بقاء علمه، فإنّ استصحاب علمه لا يجدى بعد كون الموضوع هو العالم الغير الفاسق إلاّ على القول بالأصل المثبت.

ولكن لا يخفى: أنّ هذا الفرض خارج عن المقام؛ لأنّ مفروضه استصحاب عدم عنوان الخاصّ و مثله في الخروج عن مورد النزاع ما لو كان زيد عالماً غير فاسق في السابق يقيناً ثمّ شكّ في بقاء علمه مع العلم بعدالته عكس الصورة الأولى، ولا إشكال أيضاً في جريان الاستصحاب فيها؛ لأنّه كان في السابق عالماً غير فاسق، فيستصحب هذا العنوان المقيّد، ويجرى عليه حكم العامّ في الزمان اللاحق، كما هو واضح.

### **الأمر الرابع: التمسك بالعامّ إذا شكّ في فرد من غير جهة التخصيص**

حكى عن بعضٍ: التمسك بالعامّ فيما إذا شكّ في فرد لا من جهة التخصيص، بل من جهة اخرى، مثل: ما إذا شكّ في صحّة الوضوء بالمائع المضاف، فيتمسك في صحّته بعموم قوله: أوفوا بالندور، فيما إذا وقع متعلّقاً للندر، فيقال هذا الوضوء يجب الوفاء به للعموم، وكلّ ما يجب الوفاء به فلا محالة يكون صحيحاً؛ للقطع بعدم وجوب الوفاء بالفساد(1)، ويستنتج صحّة الوضوء بالمضاف ولو لم يتعلّق به النذر، وكذا القول في إطاعة الوالدين.

وربّما يبدّ ذلك بصحّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلّق النذر بهما كذلك، وبصحّة النافلة في وقت الفريضة إذا صارت متعلّقةً للندر.

هذا، ولا يخفى عدم تمامية هذا الكلام؛ فإنّ هنا دليلين أحدهما: وجوب الوفاء بالندور مثلاً، ثانيهما: عدم انعقاد النذر إلاّ في طاعة الله، فمع الشكّ في

ص: 298

صحّة الوضوء بالمضاف لا مجال للتمسك بعموم الدليل الأول؛ لأنّ مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في كونه طاعةً لله، فيرجع إلى التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية للمخصّص، و لو فرض وجود دليل واحد نظراً إلى حكومة الدليل الثاني على الأوّل لا مخصّصاً له، فعدم الجواز مستند إلى أنّ إثبات حكم العامّ متوقف على إحراز موضوعه؛ إذ لا يمكن إثبات الصغرى بسبب الكبرى، كما هو واضح.

ثمّ إنّ قضية الأمثلة المذكورة هو الاختصاص بصورة النذر، فلا- ترتبط بالمقام، مضافاً إلى أنّها ليست مورداً للشكّ؛ للعلم بالحرمة و البطلان قبل تعلّق النذر و بارتفاعها بعده، و توجيه الأولين بأحد الوجوه المذكورة في الكفاية(1)، كما أنّ توجيه الأخير المذكور في الدرر(2)، فراجع.

### الأمر الخامس: التمسك بالعامّ عند الشكّ بين التخصيص و التخصّص

إذا علم بحرمة إكرام زيد مثلاً- و لكن شكّ في أنّه عالم، فيكون الدليل الدالّ على حرمة إكرامه مخصّصاً لإكرام العلماء، فيترتّب عليه الأحكام المترتبة على العالم، أو جاهل فلم يرد تخصيص على العموم فيترتّب عليه الأحكام المترتبة على الجاهل، فهل يجوز التمسك بأصالة العموم في إثبات أنّه غير عالم أو لا؟ ظاهر المحكيّ عن الأصحاب في موارد كثيرة هو الجواز حيث إنهم ذكروا في مسألة عدم نجاسة الغسالة أنّ الدليل على ذلك أنّها لا ينجّس المحل؛ إذ لو كانت نجسةً مع عدم تنجّس المحلّ بها، يلزم التخصيص في عموم كلّ نجس

ص:299

1- (1) - كفاية الأصول: 261-262.

2- (2) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 220-221.

منجّس، فأصالة العموم يقتضى منجّسية جميع النجاسات ممّا لا يكون بمنجّس لا يكون نجساً على ما هو مقتضى عكس نقيضه.

هذا، وحكى عن المقالات أنّ أصالة العموم وإن كانت جاريةً إلاّ أنّ عكس نقيض القضية الذى هو لازم لها لا يثبت بها؛ لأنّ الدليل عليها هو بناء العقلاء، ولم يثبت بناؤهم على ترتيب اللّوازم عليها، وللمقام نظائر كثيرة من حيث التفكيك بين اللازم والملزوم فى عدم إثبات الثانى بالأوّل، وكذا العكس (1).

والتحقيق أن يقال: بأنّ جريان أصالة العموم فى أمثال المقام مورد تأمّل وإشكال؛ لأنّ مدركها هو بناء العقلاء، فيحتاج فى جريانها فيه إلى إحراز بنائهم، مع أنّ المتيقّن ما إذا كان المراد غير معلوم، مثل: ما إذا شكّ فى وجوب إكرام زيد العالم بعد قوله: أكرم العلماء، وأمّا إذا علم مراده وشكّ فى علمه لأن يترتّب عليه الأحكام الأخر، فلم يعلم استقرار بنائهم على التمسك به، نظير أصالة الحقيقة التى ينحصر مورد جريانها بما إذا شكّ فى كون المراد هل هو المعنى الحقيقى أو المجازى، وأمّا إذا علم بالمراد ولكن لم يعلم أنّه معنى حقيقى للفظ و مجازى له، فلا- تجرى أصالة الحقيقة لإثبات أنّ المعنى المراد معنى حقيقى له، فالإنصاف أنّه لا يجرى الأصل فى المقام حتّى يتكلّم فى إثبات اللوازم به أوّلاً.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه لا مانع من التمسك بأصالة العموم فيما لو علم بحرمة إكرام زيد ولكن شكّ فى أنّ المراد به هو زيد العالم، فيكون مخصّصاً، أو زيد الجاهل، فيكون تخصّصاً.

ص:300

وجه الجريان: أنّ المراد بالنسبة إلى زيد العالم مشكوك، لأنّه لا يعلم أنّه هل يجب إكرامه أم لا، فلا بأس بالتمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرامه، فيترتب عليه حرمة زيد الجاهل، ويصير مدلول قوله: لا تكرم زيدا، مبيّناً حينئذٍ؛ لخروجه عن الإجمال بسبب وجوب إكرام زيد العالم الثابت بأصالة العموم، فتأمل في الفرق بين المسألتين حتّى لا يختلط عليك الأمر.

ص: 301

## الفصل الثالث فى وجوب الفحص عن المخصّص

### إشارة

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص أم لا؟ فيه خلاف.

### تقرير محطّ البحث و محلّ النزاع

ولیکن محلّ البحث ممخّصاً فى أنّ أصالة العموم هل یكون متبّعاً مطلقاً، أو بعد الفحص و الیأس؟ بعد الفراغ عن حجّيتها من باب الظنّ النوعى و عدم اختصاص حجّيتها بالمشافهین، و لم یکن العامّ معلوم التخصیص تفصیلاً أو إجمالاً، كما أنّ الظاهر اختصاصه بالمخصّص المنفصل، و أمّا المتصل فلا- یكون احتمالاه مانعاً من التمسك بها مطلقاً؛ لأنّه نظیر قرينة المجاز، و قد قام الإجماع على عدم الاعتناء باحتمالها.

إذا ظهر لك ذلك، فاعلم أنّ التحقیق یقتضى التفصیل فى الموارد، كما فى الكفاية(1) و القول بلزوم الفحص فیما إذا كان العامّ فى معرض التخصیص، نظیر

ص:302



العمومات الواقعة في القوانين التي يجعلها العقلاء لنظام امورهم على ما هو المتداول بينهم، فإن جعل القانون يقتضى أن يجعل في الأول أمراً كلياً ثم بيان المخصّصات والمستثنيات في الفصول المتأخّرة والقوانين الموضوعة في الشريعة إنّما هي على هذا المنوال، ولم تكن مجعولة على غير النهج المتعارف بين العقلاء المقتنين للقوانين الدنيوية التي يكون المقصود بها انتظام امورهم، وهذا بخلاف العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات التي لو كان المقصود بها غير ما هو ظاهرها لا تتصل به ما يدلّ على ذلك نوعاً، ولم يكن دأبهم بيان العموم ثم ذكر المخصّص لو كان مخصّصاً في البين، فأصالة العموم في هذا النحو من العمومات متبّعة مطلقاً، بخلاف ما كان من قبيل الأول، فإنّ جريانها فيه مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بالخاصّ.

ومن هنا يظهر: أنّ الفحص هنا أيضاً يكون عمّا لا حجّية للعامّ بدون الفحص عنه نظيره في الأصول العملية التي لم تكن حجّة قبل الفحص أصلاً؛ لما عرفت من أنّ جريانها مشروط بالفحص فقبله لا يكون هنا حجّة أصلاً؛ لتوقّف الحجّية على إحراز كون مدلول الكلام مراداً جدياً للمولى، وهذا المعنى إنّما يثبت بعد جريان أصالة العموم التي تكون مشروطةً بالفحص، فعدم جريانها قبله يوجب عدم حجّية العامّ. فظهر أنّ العامّ قبل الفحص عن المخصّص لا يكون حجّةً أصلاً، كما أنّ الأصول العملية أيضاً كذلك.

فانقدح بذلك: فساد ما في الكفاية(1) من الفرق بين الفحص في المقامين بأنّ الفحص هنا عمّا يزاحم الحجّية، بخلافه هناك؛ فإنّه بدونه لا حجّة.

ص: 303

وجه الفساد ما عرفت من أنّ العامّ قبل الفحص أيضاً لا يكون حجّةً؛ لما مرّ.

ثمّ لا يخفى أنّه وإن لم يكن حجّة قبله إلا أنّ ظهوره في العموم قد انعقد واستقرّ ولو بعد التخصيص، سواء كانت العمومات من قبيل الأوّل أو الثانی؛ إذ مجرد جرى العادة على ذكر المخصّصات منفصلاً لا يوجب إلاّ عدم حجّية العامّ قبل الفحص عنها، لا عدم انعقاد ظهور له في العموم، وعليه فلو كان الخاصّ دائراً بين الأقلّ والأكثر، لا يسرى إجماله إلى العامّ أصلاً بل يرفع اليد عن ذلك الظهور بالمقدار الذي يكون الخاصّ فيه حجّةً، ويحكم في الباقي بتطابق الإرادة الجدّية مع الاستعمالية.

فما في الدرر - من أنّ حال المخصّص المنفصل في كلام المتكلّم الذي جرت عاداته على بيان الخاصّ منفصلاً حال المخصّص المتّصل في كلام غيره، فيسرى إجماله في الفرض المذكور إلى العامّ (1) - محلّ نظر بل منع، فتدبّر.

### الاستدلال على لزوم الفحص بالعلم الإجمالي

ثمّ إنك عرفت أنّ محلّ النزاع في هذا المقام هو ما إذا لم يكن العامّ من أطراف ما علم إجمالاً بتخصيصه، ولكن بعضهم عمّموا النزاع، و استدّلوا على لزوم الفحص بالعلم الإجمالي بورود المخصّصات على العمومات.

و تقرّبه: أنّنا نعلم إجمالاً بوجود مقيدات و مخصّصات للعمومات و الإطلاقات فيما بأيدينا من الكتب بل مطلق الجوامع و لو ما لم يصل منها إلينا، كما هو معلوم لكلّ من راجعها، و من المعلوم عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كما قد قرّر في محلّه.

ص:304

## الإشكال فى الاستدلال بانحلال العلم الإجمالى

وقد استشكل فى جعل مدرک لزوم الفحص هو العلم الإجمالى بما حاصله: أنّ العلم الإجمالى بذلك وإن اقتضى عدم جریان الأصل قبل الفحص إلاّ أنّه بعد الفحص و العثور على المقدار المتیقن من المخصّصات يصير العلم الإجمالى منحلّاً، كما هو الحال فى كلّ علم إجمالى تردّدت أطرافه بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه بعد العثور على الأقلّ ينحلّ العلم الإجمالى و يكون الأكثر شبهة بدویة یجرى فيه الأصل، و لا بدّ أن يكون فى المقام مقدار متیقن للعلم الإجمالى بوجود المخصّصات فى الكتب؛ إذ لا يمكن أن لا يكون له مقدار متیقن، فمع العثور على ذلك المقدار ينحلّ العلم، و حينئذٍ فلا یجب الفحص فى سائر الشبهات؛ لجریان الأصول اللفظیة فیها مع أنّه لا یقول به أحد(1)

. هذا، مضافاً إلى أنّ الفحص فى الكتب التى بأيدينا لا یوجب جواز إجراء الأصول؛ لأنّ دائرة العلم الإجمالى أوسع من هذه الكتب، فلازم ذلك عدم جواز التمسك بالعمومات و لو بعد الفحص أيضاً.

## جواب المحقّق النائینی عن انحلال العلم الإجمالى

و أجاب المحقّق النائینی عن الانحلال - على ما فى التقريرات - بما حاصله: أنّ المعلوم بالإجمال تارةً يكون مرسلًا غیر معلّم بعلامة یشار إليه بها، و اخرى يكون معلّمًا بعلامة یشار إليه بها، و انحلال العلم الإجمالى بالعثور على المقدار المتیقن إنّما يكون فى الصورة الأولى، و أمّا الصورة الثانية فلا ينحلّ

ص: 305

---

1- (1) - انظر فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائینی) الكاظمی 1: 543.

بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

وضابط القسمين: أن العلم الإجمالي كلياً إنما يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلو المنحلة إلى قضيتين حمليتين، وهاتان القضيتان:

تارة: تكون إحدهما من أول الأمر متيقنة والأخرى مشكوكة بحيث يكون العلم الإجمالي ناشئاً منهما، ويكون العلم الإجمالي عبارة عن ضم القضية المتيقنة إلى المشكوكة، كما إذا علم إجمالاً بأنه مديون لزيد: وتردد بين أن يكون خمسة دراهم أو عشرة، فإن هذا العلم الإجمالي ليس إلا عبارة عن قضية متيقنة وهي كونه مديوناً لزيد: بخمسة دراهم، وقضية مشكوكة، وهي كونه مديوناً له بخمسة زائدة على الخمسة المتيقنة، ففي مثل هذا العلم الإجمالي ينحلّ قهراً بالعثور على المقدار المتيقن؛ إذ لا علم حقيقة إلا بذلك المقدار، والزائد كان مشكوكاً من أول الأمر، ولم يكن من أطراف العلم.

و أخرى: لا تكون القضيتان على هذا النحو، بل تعلق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلق العلم بها بوجه بحيث لو كان الأكثر هو الواجب، لكان ممّا تعلق به العلم وتنجز بسببه، وليس الأ-كثـر مشكوكاً من أول الأمر، وذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلماً لعلامة كان قد تعلق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحتها ممّا تعلق به العلم بلا فرق بين الأقلّ والأكثر.

مثاله: ما إذا علمت بأنك مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما فيه من دين له قد تعلق العلم به، سواء كان دينه خمسة أو عشرة، بخلاف الصورة الأولى، فإنّ قضية كونه مديوناً لزيد بعشرة كانت مشكوكة من أول الأمر، وفي مثل هذا ليس له الاقتصار على المتيقن؛ إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الأكثر في الواقع بعد ما ناله العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالي في مثل هذا الأقلّ

و الأكثر حاله فى المتباينين فى وجوب الاحتياط.

و إن شئت قلت: إن هنا علمين: علم إجمالى بكونه مديوناً لزيد بجميع ما فى الدفتر و علم إجمالى آخر بأن دينه عشرة أو خمسة، و انحلال الثانى الغير المقتضى لوجوب الاحتياط بالنسبة إلى العشرة لا ينافى العلم الإجمالى الأول المقتضى للاحتياط بالنسبة إليها؛ لعدم التزاحم بين اللامقتضى و المقتضى.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه من قبيل الثانى؛ لأن العلم قد تعلق بأن فى الكتب التى بأيدينا مقيدات و مخصّصات، فىكون نظير تعلقه بأنه مديون لزيد بما فى الدفتر، و قد عرفت عدم الانحلال فى هذا النحو بالعثور على المقدار المتيقن، بل لا بد فيه من الفحص التام فى جميع ما بأيدينا من الكتب (1). انتهى.

**أقول: الظاهر عدم تمامية هذا الكلام، فإنه يرد عليه:**

أولاً: النقص بجميع الموارد التى تردّد الأمر فيها بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنه فيها و إن كان المعلوم بالإجمال مردّداً بينهما إلاّ أنّه تعلق علم آخر بشيء من المقارنات، فمقتضى ما ذكره إصابة العلم بالنسبة إلى الأكثر أيضاً، فيجب الاحتياط.

مثلاً: إذا دار دين زيد بين خمسة أو عشرة، و لكنّه يعلم بأنّ دينه كان فى الكيس، أو كان فى اليوم الفلانى، أو فى المجلس الفلانى، فإنّ دينه و إن كان مردّداً بينهما، و لكنّه يعلم بأنّ دينه هو ما فى الكيس، أو ما أذاه إليه فى اليوم الفلانى، أو المجلس الفلانى، و من المعلوم بناءً عليه إصابة العلم بالنسبة إلى الأكثر، فيجب الاحتياط مع أنّه لم يقل به أحد، و لا يلتزم القائل به أيضاً.

و ثانياً: الحلّ، و توضيحه: أنّ العناوين التى يتعلّق بها العلم على قسمين:

ص:307

قسم يكون ذلك العنوان بنفسه موضوعاً للأثر الشرعى، وقسم لا يكون كذلك، بل يكون من المقارنات.

وعلى الأوّل فتارة يكون ذلك العنوان أمراً بسيطاً و مصاديقه المتحقّقة فى الخارج محصّلات له، كالطهور بناءً على أن يكون عبارة عمّا يحصل من الوضوء أو الغسل مثلاً، و اخرى يكون أمراً مركّباً، كإكرام العالم.

و لا إشكال فى وجوب الاحتياط فى الأوّل لو دار أمر المحصّل لذلك العنوان بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ الصلاة مثلاً مشروطة بتحقيق الطهور، وقد تعلق العلم باشتراطها بهذا العنوان، و مع الإتيان بالأقلّ لا يعلم بحصوله، مع أنّه شرط فيها.

وعلى الثانى ففى وجوب الاحتياط فيه خلاف، و يأتى تحقيقه فى محلّه.

هذا فى العناوين التى تكون بنفسها موضوعاً للأثار الشرعية، و أمّا العناوين التى لا تكون كذلك، مثل عنوان ما فى الدفتر و ما فى الكيس و غيرهما من العناوين التى لا تكون بنفسها مترتبة عليها الأحكام بل تكون من الأمور المقارنة للموضوع للحكم الشرعى و الملازمة له فى الخارج، فلا وجه لوجوب الاحتياط فيها، بل اللازم ملاحظة ما هو الموضوع للأثر الشرعى، و المفروض أنّ أمره دائر بين الأقلّ و الأكثر، و الأصل يجرى بالنسبة إلى الأكثر، كما اعترف به.

و بالجملة، فالعلم المتعلق بهذا العنوان لا يعقل أن يصير سبباً لتنجز الحكم بعد عدم كون ذلك العنوان موضوعاً له.

فدعوى أنّ ذلك العلم يقتضى التنجز و لو كان متعلقاً بالأكثر، ممنوعة جدّاً، و مسألتنا من هذا القبيل؛ ضرورة أنّ العلم الموجب للتنجز هو العلم بوجود المخصّصات و المقيدّات لا بما أنّها موجودة فى الكتب و الجوامع؛ لأنّ هذا العنوان

من المقارنات التي لا يضرّ عدمها، ولا ينفَع وجودها، كما هو واضح، فينحصر العلم المنجَز بما يكون معلومه من أول الأمر مردداً بين الأقلّ والأكثر، وهو مجرى البراءة.

نعم، في المثال الذي ذكره يجب الاحتياط، لا لتعلّق العلم بذلك العنوان؛ لوجوبه في شبهاته البدويّة أيضاً على ما ذكره في مبحث البراءة من أنّ جريان الأصل في الشبهات الموضوعية مشروط بأن لا يكون قادراً على إحراز الواقع بمجرد أدنى تفحص، فإذا شكّ في أنّه مديون لزيد، فلا يجوز له إجراء البراءة بعد العلم بأنّه بمراجعة الدفتر يظهر له الحال.

نعم عمّموا جريانها في بعض الشبهات الموضوعية، كالشبهة من حيث النجاسة؛ لورود النصّ فيها.

وكيف كان فما ذكره من وجوب الاحتياط في القسم الثاني من جهة العلم الإجمالي ممّا لا يتمّ أصلاً، كما عرفت، فبقى الإشكال على حاله.

نعم، ما ذكره جواباً على ذيل الإشكال الراجع إلى منع كون دائرة العلم أوسع ممّا بأيدينا من الكتب و الجوامع، ممّا لا يبعد الالتزام به، كما أنّ صاحب المقالات أجاب عنه بمثل ما ذكره حيث ذكر أنّ بعد الفحص وعدم الظفر بالمعارض يستكشف خروج هذا المورد عن دائرة العلم؛ لأنّ أطرافه هي المعارضات التي لو تفحص عنها لظفر به، فعدم الظفر يكشف عن خروجه عن أطراف العلم.

### جواب آخر عن انحلال العلم الإجمالي

و أمّا ما أجاب به عن الانحلال ممّا هذه عبارته: إنّ مقدار المعلوم كمّاً وإن كان بالأخرة معلوماً بحيث ينتهي الزائد منه إلى الشكّ البدوي، ولكن هذا المقدار

إذا كان مردداً بين محتملات متباينات منتشرات في أبواب الفقه من أوله إلى آخره، يصير جميع الشكوك في تمام الأبواب طرف هذا العلم، فيمنع عن الأخذ به قبل فحصه، وفي هذه الصورة لا- يفيد الظفر بالمعارض بمقدار المعلوم؛ إذ مثل هذا العلم الحاصل جديداً بكون المعلوم بالإجمال في غير هذه الشكوك الباقية التي كانت ظرفاً من الأول للاحتمال في المتباينات نظير العلوم الحاصلة بعد العلم الإجمالي غير قابلة للانحلال، فقهرراً الاحتمال القائم في المورد الموجب لكونه من الأول طرفاً للعلم منجز للواقع بمقدار استعداده، فلا محيص أن يفحص كي يعدم ظفره بالمخصّص بكشف خروجه عن دائرة العلم المزبور من الأول، وهذه الجهة هي النكتة في أخذ هذا القيد في دائرة العلم، وإلا فيلزم عدم الاكتفاء بالفحص ولو ظفرنا بمقدار المعلوم فضلاً عما لو لم نظفر كما هو ظاهر(1). انتهى.

فيرد عليه: أنه إذا ظفرنا بعد التفحص بالمخصّصات المنتشرة في أبواب الفقه بمقدار المعلوم يقيناً، فلا وجه لعدم انحلال العلم الإجمالي بسبب ذلك؛ لأنه يصير كالعلم تفصيلاً بنجاسة أحد من الإناءين اللذين علم بنجاسة أحدهما إجمالاً؛ إذ بعده يصير الإناء الآخر مشكوك النجاسة التي هي مجرى قاعدة الطهارة؛ لكون الشك في نجاسته شكاً بدوياً.

نعم لو علم تفصيلاً بنجاسة حادثة غير النجاسة المعلومه بالإجمال، لا يرتفع أثر العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر بذلك، ولكن المقام من قبيل الصورة الأولى كما هو واضح.

هذا، وأما إذا ظفرنا بعد التفحص بمقدار المعلوم إجمالاً في بعض الأبواب

ص:310



فقط، فلا- محالة يكشف ذلك إماماً عن بطلان العلم بالانتشار في جميع الأبواب الذي أوجب الفحص في الجميع، وإماماً عن كون مقدار المعلوم بالإجمال أزيد ممّا ظفرنا به من المخصّصات؛ إذ مع اجتماع العلم بالانتشار و العلم بذلك المقدار يمتنع الظفر به في خصوص بعض الأبواب، فإذا بطل الأوّل، فلا يبقى مجال للفحص في الزائد عنه، وإذا بطل الثاني بحدوث علم آخر، فيقع الإشكال في الزائد عن ذلك المقدار الذي لا بدّ أن يكون مقداراً معيّناً؛ إذ حينئذٍ يصير الشكّ في الزائد شكّاً بدوياً، فتدبّر جيّداً.

فالإنصاف أنّ هذا الجواب نظير سابقه في الضعف.

ثمّ إنّ مقدار الفحص اللازم - بناء على الاستدلال عليه بما ذكره في الكفاية(1) و اخترناه تبعاً لها - هو الفحص بمقدار يخرج معه العامّ عن معرضية التخصيص باليأس عن الظفر به، و أمّا بناء على الاستدلال بالعلم الإجمالي، فالمقدار اللازم منه هو الذي خرج معه المورد عن أطرافه، كما لا يخفى.

ص: 311

---

1- (1) - كفاية الأصول: 265.

## الفصل الرابع فى عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين

### اشارة

هل الخطابات الشفاهية تختص بالموجودين فى زمن الخطاب بل الحاضرين مجلس التخاطب، أو يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين عنه؟ ولا- يخفى عدم اختصاص النزاع بما يتضمّن خطاباً، بل يجرى فى جميع الأحكام الموضوعية على العناوين الكلية و لو لم يكن بلسان الخطاب، مثل قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً» (1) لجريان الملاك فيه أيضاً، كما سيأتى.

### تقرير محلّ النزاع

### اشارة

ثمّ إنّّه لا بدّ قبل الخوض فى تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للبحث بين الأعلام، فنقول: ذكر فى الكفاية أنّه يمكن أن يكون النزاع فى صحّة تعلّق التكليف بالمعدومين أو فى صحّة المخاطبة معهم أو فى صيرورة

ص:312

عموم المتعلق قرينة على التصرف في أدوات الخطاب و العكس، فالنزاع على الأولين عقلي، و على الأخير لغوي(1).

أقول: أما النزاع على الوجهين الأولين: فلا يعقل وقوعه بين الأعلام بعد وضوح استحالة بعث المعدوم أو زجره، وكذا توجيه الخطاب إليه.

وأما النزاع على الوجه الأخير الذي يرجع إلى أمر لغوي، فهو مستبعد جداً؛ لأن الظاهر كون النزاع بينهم إنما هو في أمر عقلي.

والحق أن يقال: إن النزاع إنما هو(2) في أن شمول الخطابات القرآنية و الأحكام المتعلقة بالعناوين الكلية الواردة فيها للمعدومين هل يستلزم تعلق التكليف بهم و المخاطبة معهم الممتنع عقلاً بدهاءة، أو لا يستلزم ذلك الأمر المستحيل؟ فالنزاع إنما هو في الملازمة بين الأمرين التي هي أمر عقلي.

و التحقيق عدم الاستلزام؛ لأن تلك الأحكام موضوعة على المكلفين بنحو

ص:313

1- (1) - كفاية الأصول: 266.

2- (2) لا- يخفى أن المراد من هذه العبارة هو عدم اختصاص تلك الخطابات و الأحكام بالموجودين حال التخاطب، لا شمولها للمعدومين في حال العدم أيضاً، كما أن جعل النزاع في هذا المعنى إنما هو بملاحظة أن ما يمكن أن يكون نزاعاً معقولاً في هذا المقام و ينبغي البحث فيه هو ما ذكرنا و إلا فظاهر بعض الاستدلالات هو كون النزاع في صحة تكليف المعدوم و مخاطبته في حال العدم، كما حكاها في الفصول(أ) عن بعض الحنابلة من القول بذلك، استدلالاً بقوله تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (ب) فإن ظاهر الخطاب إلى المعدوم، و أمره بالكون، فيستفاد منه الجواز مطلقاً. -أ- الفصول الغروية: 179 /السطر 38.ب- يس (36):82.

القضايا الحقيقية لا الخارجية، و توضيح ذلك يتوقف على بيان المراد منهما.

### تحقيق: فى القضايا الحقيقية

فنقول: القضايا الحقيقية هى القضايا التى يكون الحكم فيها مترتباً على جميع أفراد الطبيعة من غير اختصاص بالأفراد الموجودة خارجاً، بل كل فرد وُجد مصداقاً لها يترتب عليه الحكم، فإذا قال: كل نار حارّة، فقد جعل الموضوع هو جميع أفراد النار أعمّ من الموجودة و المعدومة، و ذلك لما عرفت سابقاً من أنّ لفظة «النار» و كذا سائر الأسماء الموضوعية للطبيعة المطلقة إنّما تدلّ بالوضع على نفس الطبيعة الموضوعية بإزائها. و كما لا يمكن أن تكون الطبيعة مرآة للأفراد و الخصوصيّات، كذلك لا يحكى اللفظ الموضوع بإزائها إلاّ عن نفس الطبيعة المجرّدة عن القيود التى منها نفس الوجود، فكلمة «النار» حاكية عن نفس ماهيّتها التى هى مقسم للموجودية و المعدومية.

و أمّا كلمة «كلّ» المضافة إليها: فقد عرفت سابقاً أنّها موضوعية لإفادة استيعاب أفراد مدخولها، و لا دلالة لها على خصوص الأفراد الموجودة، بل مدلولها هو استيعاب الأفراد التى تقبل الاتّصاف بالوجود تارةً و بالعدم اخرى، و بهما ثالثةً، فيقال: أفراد الطبيعة بعضها موجود و بعضها معدوم، فظهر عدم اختصاص مدلولها أيضاً بالأفراد الموجودة، و من المعلوم أنّ إضافة كلمة «كلّ» إلى اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة المطلقة لا تدلّ على أمر وراء استيعاب أفراد تلك الطبيعة الواقعة مدخولة لها، فالموضوع فى أمثال تلك القضايا إنّما هو جميع أفراد الطبيعة بما أنّها مصداق لها، فقوله: أكرم كلّ عالم، يكون الموضوع فيه هو إكرام كلّ عالم بما أنّه مصداق لطبيعة لا بما أنّه زيد أو عمرو أو بكر مثلاً.

ولذا قد اشتهر بين أهل الفن أنّ القضية الحقيقية برزخ بين الطبيعة الصرفة والكثرة المحضة؛ إذ لا يكون الموضوع فيها هي نفس الطبيعة؛ لوضوح الفرق بينها وبين القضية الطبيعية، و لا الكثرة المحضة؛ لعدم ملاحظة الكثرات، بل لا يعقل ذلك في جميع أفراد الطبيعة، كما هو واضح، بل الموضوع فيها هو عنوان كلّ عالم مثلاً، الذي هو عنوان إجمالي لأفراد طبيعة العالم.

هذا، ولا يتوهم ممّا ذكرنا: من أنّ الحكم على جميع الأفراد أعمّ من الموجودة و المعدومة أنّ ذلك مستلزم لإثبات شيء على المعدوم في حال عدمه؛ لأنّ المعدوم لا يكون شيئاً حتّى يكون فرداً للماهية، فما دام لم تنصب الماهية بصيغة الموجود لا تكون ماهية أصلاً، فالنار المعدوم بالفعل لا تكون ناراً حتّى يترتب عليها الحكم المترتب على جميع أفراد النار، فاعتبار الوجود في ترتب الحكم عليه إنّما هو لعدم كونه مصداقاً لها بدون ذلك، لا لكون الاتّصاف به مأخوذاً في الموضوع، كيف وقد عرفت أنّه ليس في الموضوع ما يدلّ على الاختصاص بالأفراد الموجودة.

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّ ما وقع في التقارير المنسوبة إلى المحقّق النائيني من تفسير القضية الحقيقية بما إذا لوحظ الأفراد المعدومة بمنزلة الأفراد الموجودة تنزيلاً للمعدوم منزلة الموجود ثمّ جعلها موضوعاً للحكم (1)، ممّا لا يرتبط بمعنى القضية الحقيقية المذكورة في فنّها، بل الوجدان أيضاً يأتي عن ذلك؛ لأنّ لا نرى في أنفسنا حين إلقاء هذا النحو من القضايا فرض المعدومين بمنزلة الموجودين، و تنزيلهم منزلتهم، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ القوانين المجعولة في العالم التي يوضعها العقلاء

ص: 315

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 550.

المقننين لها إنّما هو على هذا النحو الذي عرفت؛ لأنّ بناءهم على جعلها ليعمل بها الأفراد، وأكثرها خالية عن المخاطبة، والقانون الإسلامى المجمعول فى شريعتنا إنّما هو على هذا النحو مع خصوصية زائدة، و هو عدم إمكان المخاطبة فيه بالنسبة إلى الناس، ضرورة عدم قابلية البشر العادى لأن يصير مخاطباً لله تعالى؛ إذ طريق ذلك الوحى، و هو منحصر بالأنبياء العظام عليهم السلام و باقى الناس أبعد من هذه المرحلة بمراحل، وإظهار الوحى الجارى بلسان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إنّما هو على طريق التبليغ لا بنحو المخاطبة، فالخطاب بنحو «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود» (1) مثلاً لا يكون المخاطب فيها أحد من المؤمنين أصلاً، بل إنّما هو خطاب كتبى حفظ بالكتب ليعمل به كل من نظر إليه، نظير الخطابات الواقعة فى قوانين العقلاء المكتوبة المنتشرة بين الناس ليطلعوا عليها فيعملوا بها.

و من هنا يظهر: أنّ هذه الخطابات الواقعة فى الشريعة لا تشمل الحاضرين أيضاً بنحو يكونوا هم المخاطبين فضلاً عن أن تكون منحصرة بهم أو عامّة لجميع المكلفين، والتعبير بالخطابات الشفاهية أيضاً مسامحة؛ لما عرفت من عدم كون واحد من المكلفين مخاطباً بها أصلاً، بل إنّما هى قوانين كلية بصورة المخاطبة أوحى الله تعالى بها نبيه صلى الله عليه وآله وسلم و هو بلغها إلى الناس كما انزلت على قلبه صلى الله عليه وآله وسلم.

### تنبيه: فى كيفية القوانين الواردة فى الشريعة

و تلخص ممّا ذكرنا أنّ القوانين الواردة فى الشريعة على قسمين: قسم لا يكون مشتقاً على الخطاب، بل إنّما جعل الحكم على العناوين الكلية، مثل:

وجوب الحجّ الموضوع على عنوان المستطيع، وقسم يشتمل على الخطاب، مثل

ص: 316

أمّا القسم الأول: فالإشكال المتقدم الذى يرجع إلى استلزام عدم الاختصاص بالحاضرين فى زمان صدوره لتكليف المعدوم المستحيل بدهة يندفع بما ذكرناه من كون العناوين المأخوذة فى موضوعات الأحكام إنّما اخذت على سبيل القضية الحقيقية بالمعنى الذى تقدّم، و هذا المعنى لا يستلزم أن يكون المعدوم فى حال العدم مكلفاً؛ لأنّ عنوان المستطيع إنّما يصدق على خصوص المكلف الموجود الحاصل له الاستطاعة، فكما أنّه لا يصدق على المكلف الغير المستطيع كذلك لا يصدق على المعدوم بطريق أولى؛ لأنّه ليس بشيء، نعم بعد الوجود و صيرورته متّصفاً بذلك الوصف يتحقّق مصداق لذلك العنوان، فيشمله الحكم، كما عرفت تفصيله.

و أمّا القسم الثانى: فالإشكال الراجع إلى استحالة المخاطبة مع المعدوم لا يندفع بما ذكر من كون الموضوع على نحو القضية الحقيقية؛ لأنّ الخطاب بالعنوان الذى جعل موضوعاً فيها غير معقول؛ إذ لا معنى للخطاب بأفراد الطبيعة أعمّ من الموجودة و المعدومة، فلا بدّ إنّما من الالتزام بتنزيل المعدومين منزلة الموجودين، و إنّما من الالتزام بما ذكر من كون هذه الخطابات خطابات كتيبة، و الأوّل لا دليل عليه، كما اعترف به الشيخ (1)، و معه لا- يمكن القول بالتعميم، فلا بدّ من الجواب بنحو ما ذكر؛ لما عرفت من استحالة أن يكون الناس مخاطباً لله تعالى، بل المخاطب فيها هو الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و حكايته صلى الله عليه و آله و سلم على الناس إنّما وقعت على سبيل التبليغ و حكاية الوحي، و لا تكون خطاباً منه صلى الله عليه و آله و سلم إلى الناس، كما هو واضح.

بقى الكلام فى الثمرة بين القولين، فنقول: ربّما قيل بأنّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

الأولى: حجّية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين (1)

. و أورد عليه فى الكفاية بأنّه مبنى على اختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حَقّق عدم الاختصاص بهم، و لو سلّم فاخصّاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أنّ الناس كلّهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك و إن لم يعمّم الخطاب كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار (2)

. و ذكر المحقّق النائنى - على ما فى التقريرات - أنّ ترتّب الثمرة لا- يبتنى على مقالة المحقّق القمّى؛ فإنّ الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورةً على المشافهين و لا- تعمّ غيرهم، فلا معنى للرجوع إليها و حجّيتها فى حقّ الغير، سواء قلنا بمقالة المحقّق القمّى أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلك أصلاً (3).

وفيه: أنّ معنى الرجوع إليه و حجّيته فى حقّ الغير ليس هو التمسّك به لإثبات حكم المعدومين حتّى يورد عليه بما ذكر، بل المراد هو التمسّك به لكشف حكم المشافهين بناء على الاختصاص، ثمّ إجراء أدلّة الاشتراك، و حينئذٍ يبتنى على مقالة المحقّق القمّى لو سلّم كونهم مقصودين بالإفهام، كما ذكره فى

ص: 318

1- (1) - قوانين الأصول 1: 233 / السطر 16.

2- (2) - كفاية الأصول: 269.

3- (3) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائنى) الكاظمى 1: 549.



الثانية: صحّة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناءً على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وإن لم يكن متّحداً مع المشافهين في الصنف، وعدم صحّته على عدمه؛ لعدم كونها حينئذٍ متكفّلةً لأحكام غير المشافهين، فلا بدّ من إثبات اتّحاده معهم في الصنف حتّى يحكم بالاشتراك معهم في الأحكام، ومع عدم الدليل على ذلك - لأنّه منحصر بالإجماع، ولا إجماع إلّا فيما إذا اتّحد الصنف - لا مجال للتمسك بها.

هذا، ولا ريب في ترتّب هذه الثمرة فيما إذا كان المكلف البالغ الآن لما كان المشافهون واجدين له ممّا يحتمل مدخلّيته في ترتّب الحكم و ثبوته ولم يكن ممّا يزول تارةً ويثبت أخرى، فإنّه حينئذٍ يمكن أن يكون إطلاق الخطاب إليهم اتّكالاً على ثبوت القيد بالنسبة إليهم؛ إذ لا احتياج إلى التقييد بعد ثبوته في المخاطبين، فالتمسك بتلك الخطابات متفرّع على إثبات اتّحاد الصنف؛ إذ بدونه لا معنى لجريان أدلّة الاشتراك، بخلاف القول بالتعميم؛ فإنّه يصحّ بناءً عليه التمسك بها لإثبات الأحكام وإن كان الموجودون في الحال فاقدين لما يحتمل دخله في الحكم؛ إذ مدخلّيته ترتفع بالإطلاق؛ لأنّه لا مجال له اتّكالاً على وجدان الحاضرين له؛ لعدم اختصاص الخطاب بهم، كما لا يخفى.

ص: 319

## الفصل الخامس فى تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، يوجب تخصيصه به أو لا؟ فيه خلاف.

و محلّ النزاع ما إذا كان العامّ موضوعاً لحكم آخر غير الحكم المترتب على البعض المدلول عليه بالضمير الذى يرجع إليه، مثل قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» إلى قوله: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (1) و أمّا إذا كانت هنا قضية واحدة ذكر فيها العامّ و الضمير معاً، مثل قوله: «والمطلقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ»، فلا شبهة فى تخصيصه به، كما هو واضح.

و هل محلّ الخلاف يختصّ بما إذا علم من الخارج بكون المراد من الضمير الواقع فى القضية الثانية هو بعض أفراد العامّ، المذكورة فى القضية الأولى، كما فى المثال المذكور، أو يختصّ بما إذا علم لا من الخارج، بل بمجرد إلقاء القضية الثانية يعلم أنّ المراد هو البعض لحكم العقل بذلك مثلاً، كما فى قوله: «هنّ

ص: 320

الفسّاق و اقتلهم، فإنّ العقل يحكم بأنّ المراد بالضمير ليس جميع الفسّاق؛ لعدم اقتضاء الفسق بنفسه لإيجاب القتل، بل المراد به هو الكفّار منهم، أو يشمل الصورتين معاً؟ وجوه، و كلامهم خالية عن التعرّض لهذه الجهة.

نعم ظاهر تمثيل أكثرهم بالآية الشريفة التي هي من قبيل الصورة الأولى؛ لأنّ العلم باختصاص الأحقية بالردّ بعولة المطلّقات الرجعيّات إنّما كان مستنداً إلى دليل آخر هو عدم الاختصاص بالصورة الثانية، نعم لا يستفاد منه التعميم أو الاختصاص بالصورة الأولى، كما لا يخفى.

و كيف كان، فإن كان محلّ البحث هي الصورة الأولى، فلا إشكال في أنّ أصالة العموم الجارية في القضية الأولى يقتضى الحمل على العموم؛ لأنّ الأمر هنا دائر بين تخصيص واحد أو أزيد، وقد استقرّ رأي المحقّقين من الأصوليين على التمسك في نفى الزائد بأصالة العموم فيما إذا شكّ في تخصيص زائد بالنسبة إلى عامّ واحد، فضلاً عن مثل المقام الذي يكون فيه عامّان خصّص أحدهما يقيناً و الشكّ في تخصيص الآخر.

توضيحه: أنّ القضية المشتملة على الضمير إنّما تقتضى بظاها ثبوت الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد العامّ؛ لأنّ الضمير موضوع للإشارة إلى مرجعه الذي هو العامّ في المقام، فقوله: و بعولتهنّ بمنزلة قوله: و بعولة المطلّقات، و العلم باختصاصها بالرجعيّات لا يوجب استعمال الضمير فيها حتّى تلزم المجازية؛ لما عرفت من أنّ التخصيص إنّما يقتضى قصر الإرادة الجديّة على غير مورد الخاصّ، و لا يوجب أن يكون العامّ مستعملاً فيما عدا مورده، و حينئذٍ فالدليل على تخصيص القضية الثانية لا يوجب تصرّفاً في القضية الأولى أصلاً؛ لما عرفت من أنّ مورد الشكّ في التخصيص يكون المرجع فيه أصالة العموم.

و من هنا انقدح: أنّه لا مجال حينئذٍ لهذا النزاع بعد ما تقدّم منهم من عدم

اقتضاء التخصيص للمجازية، وأنّ المرجع في مورد الشكّ فيه أو في الزائد هي أصالة العموم، كما أنّه ظهر فساد ما في الكفاية من أنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو أتباع الظهور فيما إذا شكّ في تعيين المراد، وأمّا إذا شكّ في كيفية الاستعمال مع العلم بالمراد، كما في ناحية الضمير، فلا(1)، وذلك لما عرفت من عدم استلزام التخصيص للمجازيّة في ناحية الضمير، فكما أنّ المراد معلوم كذلك كفاية الاستعمال معلومة.

نعم هذا إنّما يتمّ على مذهب القدماء القائلين بأنّ العامّ المخصّص يصير مجازاً، وهو مع أنّه خلاف التحقيق مخالف لما اختاره(2) أيضاً كما عرفت.

كما أنّ التعبير في محلّ النزاع بضمير يرجع إلى بعض أفراد العامّ ليس في محله؛ لما عرفت من أنّ الضمير لم يستعمل إلاّ فيما وُضع له، وهو إيجاد الإشارة به إلى مرجعه الذي هو العامّ في المقام، والتخصيص لا يوجب تصرّفاً في مقام الاستعمال أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

وأمّا إذا كان محلّ البحث هي الصورة الثانية: فالتمسك بأصالة العموم محلّ إشكال؛ لأنّ ظهوره في العموم غير منعقد مع اشتماله على الضمير الصالح للقريبيّة، كما أشار إليه في الكفاية، فيصير مجملاً، فيجب الرجوع إلى مقتضى الأصول.

ومما ذكرنا يظهر: أنّه لو كان محلّ النزاع عامّاً شاملاً لكلتا صورتين، فالواجب التفصيل، والحكم بالرجوع إلى أصالة العموم في الصورة الأولى، وبالأصول العمليّة في الصورة الثانية، فتدبّر جيّداً.

ص: 322

1- (1) - كفاية الأصول: 272.

2- (2) - نفس المصدر: 255.

وفيه مقامان:

**المقام الأول: فى تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق**

هل يجوز تخصيص العامّ بمفهوم الموافقة أم لا؟ وقد ادّعى الإجماع على الجواز(1)، ولكنّه لا يفيد فى المسألة الغير الشرعية، سواء كانت عقلية أو عرفية.

ولا بدّ قبل الورود فى محلّ البحث من بيان المراد بمفهوم الموافقة بعد ظهور أنّه عبارة عن القضيّة الموافقة للمنطوق فى الإيجاب و السلب.

فنقول: يحتمل أن يكون المراد به هو ما يعبرون عنه بإلغاء الخصوصية، و مرجعه إلى أنّ الخصوصية المذكورة فى الكلام ممّا لا يرى لها العرف مدخلية فى ترتّب الحكم بحيث يكون الكلام بنفسه دالاً على ثبوت الحكم مع انتفاء

ص:323

---

1- (1) - قوانين الأصول 1:304/السطر 5، كفاية الأصول: 272.

الخصوصية أيضاً، مثل قوله: رجل شكّ بين الثلاث و الأربع فعليه كذا، فإنّ العرف لا يفهم منه اختصاص الحكم بالرجل، بل يرى أنّ ذكره إنّما هو من باب المثال، وإلا فالمقصود هو المصلّى الذي شكّ بين الثلاث و الأربع، سواء كان رجلاً أو امرأة.

ويحتمل أن يكون المراد به هو الذي يكون الغرض من إلقاء الكلام إفادته إلى المخاطب، غاية الأمر أنّه كُنِيَ عنه بشيء آخر، ويمكن أن يكون قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (1) من هذا القبيل، بناءً على أن لا يكون المقصود به هو حرمة قول «أفّ» بل الإتيان به إنّما هو من باب الكناية وإفهام حرمة الأمور الأخر من الضرب و الشتم و غيرهما، وهذا لا ينافي عدم حرمة ذلك القول، كما في نظائره من أمثلة الكناية.

ويحتمل أن يكون المراد به هو ما يكون الكلام مسوقاً لإفادته أيضاً، كالمنطوق، غاية الأمر أنّه أتى بالفرد الخفى تنبيهاً على الفرد الجليّ، فهما معاً مقصودان بالإفادة إلاّ أنّه اقتصر على الأوّل مع دخول الثاني في المراد أيضاً.

ويمكن أن تكون الآية الشريفة من هذا القبيل، كما لا يخفى.

ويحتمل أن يكون المراد به هو ما يستفاد من المنطوق بالأولوية القطعية من غير أن يكون الكلام مسوقاً لإفادته، و الآية الشريفة تحتتمل هذا المعنى أيضاً.

ويحتمل أن يكون المراد به هو ما يستفاد من العلة المنصوصة في المنطوق، كقوله: لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر، فإنّه يستفاد منه حرمة شرب النبيذ المسكر أيضاً؛ لأنّ الظاهر من القضية كون تمام العلة هو المسكريّة، لا

ص:324

أنه جزء الموضوع، و الخمرية جزء آخر، و يعبر عنه بمنصوص العلة، و إطلاق المفهوم عليه بعيد.

ثم إن هذه الاحتمالات التي ذكرنا ليس من قبيل مانعة الجمع، بل على سبيل منع الخلو، فيمكن أن يكون المراد بمفهوم الموافقة هو الأمر الجامع بينهما، و هو القضية الخارجة عن محلّ النطق المشتركة في الإيجاب و السلب.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنه لو كان المراد بمفهوم الموافقة هو الاحتمال الراجع إلى إلغاء الخصوصية، فلا إشكال في تقديمه على العام إذا كان أخص منه؛ لأنه بنظر العرف مفاد نفس الكلام الملقى إليهم، و لا يحتاج في استفادته إلى إعمال حكم العقل أيضاً، و كذا لو كان المراد به هو الاحتمال الثاني أو الثالث أو الأخير؛ لأنه في جميع الصور مستفاد من نفس الكلام كما لا يخفى في الأولين.

و أما الأخير فلأنّ التعليل لا يتم بدون انضمام كبرى كلية مطوية؛ فإنه لو لم يكن «كل مسكر حرام» لما يصحّ تعليل الحرمة في الخمر بأنه مسكر فالكبرى التي يكون مورد المفهوم من صغرياتها، مستفادة من نفس الكلام و لا يحتاج إلى شيء آخر اصلاً.

و أما لو كان المراد به هو الاحتمال الرابع الذي مرجعه إلى استفادته من القضية المنطوقية بضميمة حكم العقل بالأولوية القطعية، فقد يقال - كما في تقريرات المحقق النائيني قدس سره - بأنه لا يعقل أن يكون المفهوم معارضاً للعام من دون معارضة منطوقه؛ لأننا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، و أنه يستفاد حكمه منه، فكيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبياً عن العام و غير معارض له مع كون المفهوم معارضاً؟! فالتعارض يقع ابتداءً بين المنطوق و العام، و يتبعه وقوعه بين المفهوم و العام، و حينئذٍ فلا بدّ أولاً من علاج التعارض بين المنطوق و العام،

و يلزمه العلاج بين المفهوم و العام (1).

أقول: هذه الدعوى بنحو الكلية ممنوعة؛ لعدم التلازم بين كون المفهوم معارضاً للعام و كون المنطوق أيضاً كذلك، بل يمكن الانفكاك بينهما في بعض الموارد.

مثاله: ما لو قال: لا تكرم العلماء، ثم قال: أكرم جهّال خدام النحويين، فإنّ المنطوق في المثال لا يعارض العام؛ لأنّ الجهّال غير داخل في العلماء مع أنّ المفهوم - وهو وجوب إكرام علماء خدام النحويين، و كذا إكرام النحويين - معارض للعام، كما هو واضح.

و حينئذٍ فالموارد مختلفة، فلو كانت المعارضة بين المنطوق و العام أيضاً، فلا بدّ أولاً من علاج التعارض بينه و بين العام، و يلزمه العلاج بين المفهوم و العام.

و أمّا لو كانت المعارضة منحصرةً بالمفهوم، فقد يقال في وجه ترجيحه على العام و لو كان التعارض بالعموم و الخصوص من وجه: بأنّ الأمر هنا يدور بين رفع اليد عن العموم و تخصيصه بالمفهوم، و بين رفع اليد عن المنطوق المستلزم للمفهوم عقلاً، و بين رفع اليد عن المفهوم مع ثبوت الحكم في المنطوق، و الثاني لا - سبيل إليه بعد كون المنطوق أجنياً عن العام، و غير معارض له، كما هو المفروض، و الثالث كذلك؛ لأنّ رفع اليد عن خصوص المفهوم يوجب نفى الملازمة و رفع اليد عنها مع كونها عقليةً قطعيةً، فينحصر في الأوّل الذي مرجعه إلى رفع اليد عن ظهور لفظي.

و لكن لا يخفى: أنّ الملازمة تقتضى عدم الانفكاك بين المنطوق و المفهوم،

ص: 326



فإذا كانت المعارضة بين المفهوم و العام، فالملازمة بين المنطوق و المفهوم توجب سرايتها إليه، و كونه معارضاً للعام بالتبع، و حينئذٍ فلا بأس بتقديم العام على المفهوم، و الحكم برفع اليد عن المنطوق أيضاً بسبب الملازمة، فلم يستلزم تقديم العام على المفهوم إلا خلال بالملازمة، و كذا رفع اليد عن المنطوق بلا وجه أما الأول: فواضح، و أما الثاني: فلأن رفع اليد عنه إنما هو لرفع اليد عن المفهوم الملازم له، كما لا يخفى.

هذا كله في المفهوم الموافق.

### المقام الثاني: في تخصيص العام بالمفهوم المخالف

و أما المفهوم المخالف فقد اختلف في جواز تخصيص العام به.

و ينبغي أن يعلم أن محل النزاع إنما هو فيما إذا كان هنا عام و كان المفهوم معارضاً له بالعموم و الخصوص.

و أما فرضه فيما إذا كان هنا مطلق و مقيد ثم إجراء أحكام تلك المسألة عليه، مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» (1) الحديث، و قوله عليه السلام:

«إذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شيء» (2) حيث إن ظاهر الدليل الأول كون تمام الموضوع للطهورية و الاعتصام هو نفس الماء، و ظاهر الدليل الثاني مدخلية الكربة أيضاً، فيجب حمل المطلق على المقيد، ففيه: أنه خارج

ص: 327

1- (1) - المعتبر: 8 / السطر 32، و سائل الشيعة 1: 135، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 1، الحديث 9.

2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 107/39، الاستبصار 1: 1/6، و سائل الشيعة 1: 158، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و 2.

عن محلّ البحث؛ فإنّ موردّه هو ما إذا كان المفهوم معارضاً للعامّ بالعموم والخصوص.

مثاله: ما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: إذا جاءك زيد العالم فأكرمه، فإنّ مفهومه أنّه إذا لم يجئك فلا يجب إكرامه، وهو يخالف العموم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه إذا ورد العامّ وما له المفهوم في كلام واحد ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فإن كان كلّ واحد منهما مستفاداً من الإطلاق بقرينة مقدّمات الحكمة، أو كان كلّ منهما بالوضع، فالظاهر إجمال الدليل، ووجوب الرجوع إلى الأصول العمليّة، وإلا فلو كان واحد منهما مستفاداً من الإطلاق، والآخر بالوضع، فلا شبهة في كون الترجيح مع الظهور الوضعي؛ لعدم تمامية مقدّمات الحكمة معه.

وأما لو كانا في كلامين لا يصلح أن يكون واحد منهما قرينةً متّصلة للآخر، فإن كان أحدهما مستفاداً من الإطلاق والآخر مدلولاً عليه بالوضع، فلا شبهة في تقديمه على الأوّل لو كان عدم البيان المأخوذ في مقدّمات الحكمة أعمّ من البيان المتّصل، وعلى تقدير الاختصاص به يتمّ الإطلاق، ويعارض الآخر، مثل ما إذا كان كلّ واحد منهما مستفاداً من الإطلاق أو مدلولاً عليه بالوضع، والترجيح فيه يدور مدار الأظهرية، كما لا يخفى.

## الفصل السابع تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

لا شبهة في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص، كما يجوز بالكتاب و بالخبر المتواتر أو الواحد المحفوف بالقربة القطعية اتفاقاً؛ لوضوح استقرار سيرة الأصحاب على العمل بالخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب.

وعمدة ما يتوهم سناً للمنع هي الأخبار الدالة على وجوب طرح الأخبار المخالفة للقرآن(1)، و ضربها على الجدار(2)، و أنها زخرف(3)، و أنها مما لم يقل به الإمام عليه السلام(4) على اختلاف ألسنتها.

ص:329

---

1- (1) - وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 10 و 19 و 29 و 35.

2- (2) - الكافي 1:3/69.

3- (3) - وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 12 و 14.

4- (4) - نفس المصدر، الحديث 15.

ولا يخفى عدم دلالتها على المنع فى المقام؛ لوضوح أنّ المخالفة بالعموم لا تعدّ بنظر العرف مخالفة، ضرورة ثبوت هذا النحو من المخالفة فى نفس الكتاب العزيز، مع أنّ قوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا» (1) ينادى بعدم الاختلاف فيه.

مضافاً إلى أنّ صدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذا المعنى من الأئمة عليهم السلام كثيرة جداً.

والسرف فيه ما عرفت من عدم كون هذه المخالفة مخالفةً بنظر العرف والعقلاء، و ثبوت المناقضة، و التنافى بين الموجبة الكلية و السالبة الجزئية، و كذا بين السالبة الكلية و الموجبة الجزئية و إن كان أمراً بديهياً إلا أنّ ذلك فى غير محيط جعل القوانين و تقنينها، كما لا يخفى.

ص: 330

## الفصل الثامن في استثناء المتعقب لجمل متعدّدة

### إشارة

هل الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّدة ظاهر في رجوعه إلى الكلّ أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما؟ وجوه وأقوال.

ولا بد من البحث هنا في مقامين:

### المقام الأول: إمكان الرجوع إلى الجميع

وليعلم أنّ ذلك إنّما هو بعد الفراغ عن إمكان رجوعه إلى الكلّ مع أنّه قد يقال باستحالته؛ نظراً إلى أنّ آلة الاستثناء قد تكون حرفاً، وقد تكون اسماً، وعلى التقديرين تارةً يكون المستثنى عنواناً كلياً منطبقاً على كثيرين، و أخرى يكون فرداً واحداً متصادقاً عليه جميع العناوين المستثنى منها، وثالثة يكون أفراداً متعدّدة كلّ واحد منهما فرد لعنوان من تلك العناوين، مثل ما إذا قال: أكرم العلماء وأهن الفسّاق و أضف الهاشمي إلاّ زيداً، وكان زيد المستثنى مردّداً بين زيد العالم وزيد الفاسق وزيد الهاشمي وبين خصوص الأخير.

أمّا إذا كانت أداة الاستثناء اسماً وكان المستثنى عامّاً، فالإخراج من الجميع

من دون ملاحظة الوحدة بينهما يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو مستحيل، وكذا فيما لو كان المستثنى فرداً واحداً.

وأما لو كان المستثنى أفراداً متعدّدة، فمضافاً إلى ذلك يلزم استعمال المستثنى أيضاً في أكثر من معنى واحد.

وأما لو كانت أداة الاستثناء حرفاً، فبناءً على كونه موضوعاً للجزئيات، فاستعمالها في أكثر من فرد واحد مستلزم لذلك المحذور الذي جريانه في الحروف أوضح؛ لأنّ اندكاكها في متعلقاتها أشدّ من فناء الألفاظ في معانيها الاسمية<sup>(1)</sup>.

أقول: قد عرفت أنّ استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد بمكان من الإمكان، وأنّ الوجوه التي استندوا إليها لإثبات الاستحالة لم تكن ناهضةً لإثباتها، والموضوع له في الحروف وإن لم يكن عاماً إلاّ أنّه لا إشكال في استعمالها في أكثر من واحد، والجامع بين معانيها وإن كان منتفياً، ضرورة عدم وجود الجامع الحقيقي بين الابتداءات الخارجيّة مثلاً، ومفهوم الابتداء الذي هو معنى اسمي لم يكن ابتداء حقيقةً إلاّ أنّه مع ذلك يمكن استعمالها في أكثر من واحد تبعاً للأسماء و متعلقاتها؛ نظير قوله: سر من كل نقطة من البصرة فإنّ الكثرة - التي هي مفاد الكل - تسرى إلى «من» أيضاً فيفيد وجوب السير مبتدئاً من كلّ نقطة.

و منه يظهر أنّ جواز استعمال الحرف في أكثر من واحد أوضح من جواز استعمال الاسم كذلك؛ لما عرفت من تبعيّة المقتضية لسراية مدلوله إليه، كما هو واضح.

ص: 332

---

1- (1) - لاحظ معالم الدين: 125-130، مقالات الأصول 1: 475.

بل يمكن أن يقال بعدم استلزام الرجوع إلى الجميع؛ لتعدد الإخراج حتى يبتنى على القول بجواز استعمال الحروف في أكثر من معنى.

أمّا فيما كان المستثنى مشتملاً على الضمير: فلأنّ الموضوع له في باب الضمائر هو الإشارة إلى مرجعه، ومن الممكن أن يكون في المقام إشارة في جميع الجمل المتقدمة، ويكون الإخراج واحداً، ولا يلزم تجوّز في ناحية الضمير في أكثر من معنى واحد؛ لأنّ الإشارة واحدة و إن كان المشار إليه كثيراً.

و أمّا فيما إذا لم يكن مشتملاً على الضمير: فلأنّ استعمال المستثنى أكثر من واحد لا يوجب أن يكون الإخراج متعدداً حيث يلزم استعمال أداة الاستثناء في أكثر من واحد كما هو.

### المقام الثاني: في مقام الإثبات

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد يقال - كما في تقريرات المحقق النائيني - بأنّ التحقيق يقتضى التفصيل بين ما إذا كانت الجمل المتعددة المتقدمة مشتملة على عقد الوضع بأن يكون ذلك مكرراً في جميعها وبين ما إذا لم يكن كذلك، بل كان ذكر عقد الوضع منحصرأً بصدر الكلام، كما إذا قيل: أكرم العلماء وأصفهم وأطعمهم إلاّ فسّاقهم، بأن يقال برجوعه إلى الجميع دون خصوص الأخيرة في الثاني، و برجوعه إلى خصوصها في الأوّل.

و السرّ في ذلك: أنّه لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة، فإذا لم يكن مذكوراً إلاّ في صدر الكلام، فلا بدّ من رجوعه إليه، بخلاف ما إذا كان تكراره في الجملة الأخيرة يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج

تخصيص الباقي إلى دليل آخر مفقود على الفرض (1).

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره من أنّه لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع مخالف لما ذكره في قبال أبي حنيفة من أنّ الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، فإنّ مرجع ذلك إلى رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، والحكم المذكور في الكلام، وإلا لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً أصلاً، وكذا العكس، فلا بدّ من القول برجوعه إلى الحكم، وحينئذٍ فيتّجه التفصيل بين ما إذا كان عقد الحمل متكرراً أو واحداً.

وتفصيله بملاحظة ما عرفت أنّ المستثنى قد يكون مشتملاً على الضمير، وقد لا يكون، وعلى التقدير الأوّل:

فتارة: يكون عقد الوضع أيضاً واحداً وعقد الحمل متكرراً، غاية الأمر أنّ عقد الوضع في غير الجملة الأولى إنّما أفيد بالضمير سواء كان المستثنى أيضاً مشتملاً على الضمير، كما في المثال المذكور في كلامه، أو لم يكن، كما لو حذف الضمير في المثال من المستثنى.

والظاهر في هذا القسم الرجوع إلى الجميع، لا لما ذكره، بل لأنّ ظاهر اتحاد السياق يقتضى أن يكون مثل الجمل المشتملة على الضمير في عوده إلى الأولى، كما لا يخفى.

وآخرى: يكون بالعكس، مثل قوله: أضف العلماء والتجار والهاشميين إلا فساقهم.

والظاهر في هذا القسم أيضاً الرجوع إلى الجميع؛ لكون عقد الحمل غير متعدّد.

ص: 334



وثالثة: يكون كلٌّ منهما متكرراً، وفي هذا القسم قد تكون الأحكام مختلفةً بالصنف، وقد لا تكون كذلك.

وفي هذا القسم يتردد الأمر بين الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة، ولا دليل على التعيين، وعلى التقدير الثاني فالظاهر هو الرجوع إلى الجميع في مثل الصورة الثانية في التقدير الأول دون البواقي، فتدبر.

ثم إن الرجوع إلى الأ-خيرة في موارد الإجمال متيقن على كل تقدير، وفي غيرها من الجمل لا يجوز التمسك بأصالة العموم؛ لاكتنافه بما يصلح للقربية، ولم يحرز استقرار بناء العقلاء على التمسك بها في أمثال المقام، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول العملية.

وذكر في التقريرات: أن توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقربية غير صحيح؛ لأن المولى لو أراد تخصيص الجميع و مع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة، لكان مخلاً ببيانه؛ إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع (1).

. و لا يخفى أن ذلك يوجب سدّ باب الإجمال؛ فإنّه كيف لا يجوز أن يكون غرضه تخصيص الجميع و مع ذلك أجمل كلامه لمصلحة مقتضية له كما في سائر المجملات.

و أمّا قوله بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام: فلم نعرف له معنى.

و حكى عن المقالات أنه قال في المقام ما ملخصه: أن إطلاق الاستثناء والمستثنى يوجب الرجوع إلى الجميع، و حينئذٍ فلو كان العموم في الجمل

ص: 335

المستثنى منها مستفاداً لا من الإطلاق، يوجب ذلك عدم انعقاد الإطلاق في الاستثناء والمستثنى؛ لصيرورة العموم في غير الجملة الأخيرة قرينةً على اختصاصهما بها، وأما لو كان العموم مستفاداً من مقدّمات الحكمة، فهنا إطلاقان يكون انعقاد كلٍّ منهما معلقاً على عدم الآخر، فلا ينعقدان، فيصير الكلام بالنسبة إلى غير الجملة الأخيرة مجملاً (1).

أقول: ما ذكره في الشقّ الأوّل من صيرورة العموم قرينة على اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة، محلّ نظر بل منع.

أمّا فيما كان المستثنى مشتملاً على الضمير: فلأنّ رجوعه إلى الجميع أو خصوص الأخيرة متوقّف على تعيين مرجع الضمير، وأنّه اشير به إلى الجميع أو إليها.

وأمّا فيما لم يكن كذلك: فقد عرفت أنّ أصالة العموم في غير هذه الأخيرة في أمثال المقام غير جارية، فتدبرّ.

ص: 336

## المقصد الخامس في المطلق و المقيد

### اشارة

و فيه فصول:

ص:337



## الفصل الأول فى تعريف المطلق

قد عرّف المطلق بأنّه ما دلّ على شايح فى جنسه (1)

. و لكنّه مخدوش من وجوه كثيرة:

منها: أنّ ظاهره كون الإطلاق وصفاً لنفس اللفظ مع أنّه من صفات المعنى، ضرورة أنّه يتّصف به المعنى و لو لم يكن فى العالم لفظ فإنّ ماهية الإنسان مطلقة و لو لم يوضع بإزائها لفظ أصلاً فإنّها أمر شائع فى أفراده الذاتية، و معرّة عن القيود و الخصوصيات الوجودية المجامعة مع كلّ واحد منها، كما لا يخفى.

منها: أنّ اعتبار الشيوخ فى الجنس إن كان قيماً للمدلول بما أنّه مدلول بحيث كان مرجعه إلى دلالة اللفظ على الشيوخ و السريان أيضاً، فليس فى العالم مطلق أصلاً، ضرورة أنّ اللفظ لا يحكى إلاّ عن نفس الماهية المطلقة، و كونها بذاتها شائعة فى أفرادها، سارية فى وجوداتها لا ارتباط له بدلالة اللفظ

ص:339

أصلاً، كما هو واضح، فلا بدّ من أن يكون هذا القيد وصفاً لنفس المعنى مع قطع النظر عن كونه مدلولاً للفظ.

منها: أنّ مقتضى التعريف اختصاص الإطلاق بالمعاني الكلية، ضرورة أنّها تكون شائعة في جنسها، أى الأفراد المجانسة لها، لا الجنس الاصطلاحي المنطقي، وأمّا الأمور الجزئية الغير القابلة للسريان فظاهره أنّها لا تكون متّصفاً بالإطلاق مع أنّها أيضاً كذلك، ضرورة أنّ قوله: أكرم زيدا، مطلق غير مشروط بشيء أصلاً.

ودعوى أنّ المعاني الجزئية غير قابلة للتقييد فلا يتّصف بالإطلاق، مدفوعة بمنع ذلك؛ فإنّ الأمور الجزئية أيضاً قابلة للتقييد، فإنّ جعل زيد مثلاً موضوعاً للحكم تارة يكون بنحو الإطلاق، و اخرى مقيّداً بمجيئه أو غيره من الحالات و العوارض، كما هو واضح.

منها: أنّ هذا التعريف يشمل بعض المقيّدات أيضاً، ضرورة أنّ الرقبة المقيّدة بالمؤمنة أيضاً شائعة في جميع أفراد الرقبة المؤمنة، كما لا يخفى فالأولى أن يقال: إنّ المطلق عبارة عن المعنى المعرّى عن القيد المعبرّ عنه بالفارسية ب (رها بودن) و المقيّد بخلافه، ولا شبهة في أنّهما وصفان إضافيّان، ضرورة أنّ المعنى الملحوظ مع أمر آخر تارة يكون مقيّداً به و اخرى معرّى عنه، وهذا المعنى يجرى في جميع القيود، و ربّما يكون مقيّداً ببعضها و غير مقيّد بالبعض الآخر، و هو - أى المطلق - قد يكون وصفاً للحكم، و قد يكون وصفاً لمتعلّقه، و قد يكون وصفاً لموضوعه، و قد يكون وصفاً لنفس المعنى مع قطع النظر عن تعلّق الحكم، فإنّ ماهيّة الإنسان مطلقة و الإنسان الأبيض مقيّدة و لو لم يكن في البين حكم أصلاً، كما هو واضح، و الإطلاق في الجميع بمعنى واحد، و هو خلوه عن التقيّد بشيء آخر.

ثم إنَّ التقابل بين الإطلاق و التقييد أشبه بتقابل العدم و الملكة من حيث إنَّ اتّصاف معنىً بالإطلاق إنّما هو فيما لو كان قابلاً و صالحاً للتقييد و إن كان بينهما فرق من حيث إنَّ أعدام الملكات إذا انقلبت من مرحلة القابليّة إلى الفعلية يوجب ذلك تبدل صورتها، بخلاف المطلق؛ فإنَّ تقييد الإنسان بالعالم مثلاً لا يوجب ذلك تصرّفاً في معناه، فإنَّ معنى الإنسان واحد، سواء قيّد ببعض القيود أم لم يقيّد، و قد مرّت الإشارة إليه.

## الفصل الثاني حول الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

### إشارة

ثم إنه جرت العادة هنا بذكر تعيين ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، ونحن نقتفى أثرهم وإن كان غير مرتبط بالمقام؛ لما عرفت من أن معنى الإطلاق هو خلو المعنى عن التعلق بشيء آخر، سواء كان كلياً أو جزئياً، وأن الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان، وأن الإطلاق في جميع الموارد بمعنى واحد، فالتكلم فيما وضع له اسم الجنس مثلاً ليس له ارتباط بتلك الأمور المذكورة، كما هو واضح.

### منها: اسم الجنس

### إشارة

و كيف كان فقد عدّوا منها اسم الجنس، كإنسان ورجل و سواد و بياض و الزوجية و غيرها من أسماء الكليات من الجواهر و الأعراض و العرضيات، و لا شبهة في أنها موضوعة لنفس الماهية و المفهوم بما هي هي، و من المعلوم أنها عين أفرادها في الخارج، فصحة إطلاقها على أفرادها لا يستلزم ملاحظة الماهية في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي تسرياً للوضع إلى المعنى



بجميع أطواره، و جعل الوضع بإزاء نفسها، كما أفاده بعض المحققين من محشّي الكفاية(1)

. و ذلك لأنّ المراد من تسرية الوضع إن كان بحيث يوجب صحّة إطلاق اللفظ على جميع أفراده و الحمل عليه بالحمل الذاتي، فلا شبهة في بطلانه؛ لأنّ استعمال لفظ الإنسان في بعض أفراده مجاز بالاتّفاق و إن كان بحيث يوجب صحّة الحمل عليه بالحمل الشائع، فذلك لا يستلزم ملاحظة الماهيّة بنحو اللابشرط القسّمى، كما هو واضح.

و كيف كان فلا شبهة في أنّ ما وضع له أسماء الأجناس هي نفس المفاهيم الكلّية و الماهيات بما هي هي.

### أقسام الماهيّة

ثمّ إنهم قدّموا الماهيّة إلى الأقسام الثلاثة: الماهيّة اللابشرط و الماهيّة بشرط شيء و الماهيّة بشرط لا؛ نظراً إلى أنّه إذا لوحظت الماهيّة مع أمر خارج عنها فإنّما أن تلاحظ مع وجودها أو مع عدمها أو لا مع وجودها و لا مع عدمها(2)

. و قد اشكل عليه بأنّ القسم الأوّل - و هي الماهيّة اللابشرط - عين المقسم، فالتقسيم تقسيم إلى نفسه و إلى غيره(3)

. و اجيب عن ذلك بالفرق؛ فإنّ المقسم هو اللابشرط المقسمى، و القسم هو

ص:343

1- (1) - نهاية الدراية 2:493.

2- (2) - الحكمة المتعالية 2:16، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 95 و ما بعدها.

3- (3) - الحكمة المتعالية 2:19.

وقيل فى بيانہ: إنّ التقسيم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة ليس تقسيمًا لنفس الماهية، بل المقسم إنّما هو لحاظها، وحينئذٍ فالمراد بالماهية اللابشرط هو لحاظها كذلك، فالتفاوت بين المقسم و القسّم إنّما هو باعتبار أنّ الأوّل هو مجرد لحاظ الماهية من دون ملاحظة شىء معها، والثانى هو لحاظها مجرداً عن قيد آخر وجودياً كان أمّ عدمياً، كما أنّ المراد بالماهية البشرط شىء هو لحاظها مشروطاً به، وبالماهية البشرطاً هو لحاظها مشروطاً بعدمه (2).

هذا ولا يخفى: أنّ لازم كون التقسيم للحاظ الماهية لا لنفسها أنّ كلّ أمر خارج عنها إذا لوحظت الماهية بالقياس إليها، يمكن اعتبار الأقسام الثلاثة فيه، فإنّ باب اللّحظ واسع، فيمكن ملاحظة الماهية بالنسبة إلى كلّ قيد مشروطاً بوجوده أو بعدمه أو غير مشروطٍ بشىءٍ منهما، مع أنّ ذلك مستبعد جدّاً؛ فإنّه كيف يمكن أن يكون مراد أساطين الحكمة المتعرّضين لهذا التقسيم ذلك المعنى الذى هو مجرد الاعتبار و صرف اللّحظ وإن كان ظاهر عبائهم فى بيان التقسيم ذلك، لكنّه ليس بمرادهم، فالتحقيق أنّ هذا تقسيم لنفس الماهية.

و توضيحه: أنّ كلّ ماهية إذا لوحظت مع أمر من الأمور الخارجة عنها فإمّا أن تكون مشروطةً بوجوده واقعاً بحيث لا يعقل الانفكاك بينهما فى نفس الأمر ولو مع عدم لحاظها كذلك، وإمّا أن تكون مشروطةً بعدمه واقعاً بحيث يستحيل اجتماعهما كذلك، وإمّا أن لا تكون مشروطةً بوجوده ولا بعدمه، بل يكون ذلك الأمر من العوارض التى قد يجتمع معها وقد يفترق عنها ولو مع لحاظها مشروطةً بوجوده

1- (1) - نفس المصدر.

2- (2) - نهاية الدراية 2: 490-494.

فالأول: هي الماهية البشريّة بشرط شيء، ومثاله: ماهية الجسم بالنسبة إلى التحيّز، فإنّها تكون دائماً مشروطة به، و يستحيل تحقّق الانفكاك بينهما و لو لم تلاحظ كذلك.

و الثاني: هي الماهية البشريّة، ومثاله: ماهية الجسم بالنسبة إلى التجردّ مثلاً، فإنّها تكون دائماً متفرقة عنه، و لا يعقل اجتماعهما.

و الثالث: هي الماهية اللّابشريّة، ومثاله: ماهية الإنسان بالنسبة إلى الكتابة، فإنّها لا تكون مشروطة بوجودها دائماً بحيث كان الانفكاك مستحيلاً، و لا بعدهما بحيث كان الاجتماع محالاً، بل ربّما توجد معها و ربّما توجد منفكة عنها.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ الماهية بالنسبة إلى كلّ قيد لوحظ معها لها أحد الأقسام الثلاثة على سبيل المنفصلة الحقيقية، و لا يعقل اجتماعها بالنسبة إلى قيد واحد، كما لا يخفى، كما أنّه ظهر ثبوت المغايرة بين المقسم و القسم، فإنّ المقسم هي نفس الماهية المحفوظة في جميع الأقسام الثلاثة، و بإضافة شيء من الخصوصيات المأخوذة في الأقسام يتحقّق قسم منها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ أفاد المحقّق النائيني - على ما في التقريرات - هنا كلاماً في معنى الأقسام و بيان الفرق بين اللّابشريّة القسمة و المقسمة (1).

. وفيه - مضافاً إلى المناقضة بين الصدر و الذيل - وجوه من الخلل، كما يظهر لمن راجعه و تأمّل.

و الإنصاف أنّ ما ذكرنا هو التقسيم المعقول الذي يمكن أن يكون مقصوداً لأساطين الحكمة، كما عرفت.

و هي كاسامة، و المشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة بما هي متعيّنة، و لذا يعامل معه معاملة المعرفة.

و لكن ذهب في الكفاية إلى أنه موضوع لصرف المعنى و نفس الطبيعة، كاسم الجنس، و التعريف لفظي، كما في التأنيث اللفظي؛ نظراً إلى أنه لو لم يكن كذلك لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف و تأويل؛ لأنه على المشهور أمر ذهني، و هو لا يصدق على الخارج إلا مع التجريد، مع صحّة حمله عليها بدونه.

مضافاً إلى أن وضعه لما يحتاج إلى التجريد في مقام الاستعمال لا يصدر عن الواضع الحكيم(1).

و لكنّه تنظر فيه في كتاب الدرر حيث قال: و فيما أفاده نظر؛ لإمكان دخل الوجود الذهني على نحو المرآتية في نظر اللاحظ، كما أنه ينتزع الكلّية عن المفاهيم الموجودة في الذهن لكن لا- على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسمي؛ إذ هي بهذه الملاحظة مباينة مع الخارج، و لا تنطبق على شيء، و لا معنى لكلّية شيء لا ينطبق على الخارج أصلاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ لفظ «اسامة» موضوع للأسد بشرط تعينه في الذهن على نحو الحكاية عن الخارج، و يكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظة القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالة على المعاني الحرفيّة، فافهم و تدبّر(2). انتهى.

ص:346

1- (1) - كفاية الأصول: 283.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الحائري: 232.

أقول: أخذ اللحاظ ولو كان بالمعنى الحرفي في المعنى الموضوع له معناه كونه متقوماً به، وإلا فيصير الموضوع له مجرد المعنى من دون مدخلية شيء، ولم يبق فرق بين علم الجنس واسمه، ومع تقوم معنى الأول به يرد عليه ما أفاده في الكفاية (1)، كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال: إن الفرق بين المعرفة والنكرة و اتصاف شيء بالأول وشيء آخر بالثاني أمر واقعي، فإن المعرفة هو ما كان في الواقع متعيّناً غير قابل للتردد والإبهام، مثل الأعلام الشخصية، فإن لفظ «زيد» موضوعة لشخص متعين في الواقع، بخلاف النكرة، فإن معنى الرجل المنكر هو الفرد المراد من طبيعة الرجل والمبهم في نفس الأمر، فالامتياز والتفاوت إنما هو بحسب الواقع، وحينئذ فنقول: الموضوع له في باب اسم الجنس هي نفس الطبيعة بما هي هي، والطبيعة في هذه المرتبة التي هي مرتبة ذات الطبيعة لا تكون معرفة ولا نكرة، ولذا يكون عروض التعريف والتنكير بسبب أمر آخر، مثل الألف واللام المفيدة لتعريف الجنس، وتنوين التنكير المفيدة لنكارتة، فلو كان معنى «رجل» الذي هو اسم الجنس معرفاً، لم يحتج في تعريفه إلى إلحاق الألف واللام به ويستحيل تنكيه من غير تجريد كما لا يخفى، كما أنه لو كان منكراً، لم يحتج إلى التنوين، ولم يصح تعريفه من غير تجريد، وليس ذلك إلا لكون نفس الطبيعة الموضوع لها اسم الجنس لا يكون معرفة ولا نكرة، ولذا لا يستعمل كذلك.

وأما علم الجنس فهو موضوع لنفس الطبيعة الممتازة عن سائر الطبائع، فإن كل طبيعة إذا لوحظت بالإضافة إلى سائر الطبائع تكون ممتازة عنها و متعيّنة بذاتها في عالم الواقع ونفس الأمر، وليس ذلك التعيّن دائراً مدار الاعتبار، بل هو

ص: 347

أمر واقعي، كالتعريف في غيره من الموارد، وحينئذٍ فاللحاظ ليس مأخوذاً في المعنى حتى يستحيل انطباقه على الخارج، بل المعنى هي الطبيعة الممتازة بذاتها واقعاً، وهو قابل للاتحاد مع الخارج.

وبالجملة، فمفاد علم الجنس و المعرف بلام الجنس واحد غاية الأمر تعدد الدال في الثاني دون الأول، كما لا يخفى.

### منها: المفرد المعرف باللام

و مما ذكرنا ظهر الحال في المفرد المعرف باللام، فإن المعرف بلام الجنس معناه ما عرفت.

و أمّا المعرف بلام الاستغراق أو العهد بأقسامه فإنه أيضاً موضوع للمعنى المتعين، وهو جميع الأفراد في الأول، والمعنى المعهود في الثاني.

### منها: النكرة

مثل «رجل» في جاء رجل، أو جئني برجل.

و ذكر في الكفاية أنّ مدلولها في مثل الأول هو الفرد المعين المجهول عند المخاطب، وفي الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة التي يدل عليها تنوين التنكير، فيكون مدلولها في الأول جزئياً، كما هو واضح، وفي الثاني كلياً (D)، وهي حصّة من الرجل ولا يخفى أنّ الجزئية في الأول إنّما يستفاد من دال آخر، وهو نسبة المجرى إليه، وإلا فمن الواضح عدم تعدد الوضع في باب النكرة، فالتحقيق أنّ مدلولها هو المعنى الكلي في الموضعين.

ص: 348

ثم إنك عرفت أن معنى المطلق هو خلوّ المعنى عن القيد، سواء كان كلياً أو جزئياً، وحينئذٍ فتخصيص المطلق باسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى - كما أفاده فى الكفاية - فى غير محلّه؛ لأنّ النكرة بالمعنى الأوّل - الذى هو أمر جزئى - مطلقة، كما فى سائر الجزئيات، فإنّ قوله: أكرم زيدا، مطلق من حيث عدم تقييد زيد بالجائى أو بغيره من القيود، كما أنك عرفت أنّ لفظ المطلق لا يحكى إلاّ عن نفس الطبيعة، وهى لا- يعقل أن تكون مرآة للأفراد والخصوصيات، ومعنى إطلاقها من حيث تعلّق الحكم بها هو كون تمام المتعلّق للحكم المجعول هى نفسها من غير مدخلية شىء آخر فيها، وهذا المعنى يستفاد من فعل المتكلم حيث إنّه إذا كان بصدد بيان متعلّق حكمه و كان مختاراً فى التكلّم فهذا دليل بنظر العقل على أنّ المذكور تمام المتعلّق، وليس ذلك من قبيل الدلالات اللفظية، بل هو من الدلالات العقلية، كدلالة التكلّم على كون مدلول الكلام مقصوداً للمتكلّم، وحينئذٍ فيظهر لك أنّ إثبات الإطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة أو غيرها ليس يرجع إلى إثبات الشيع والسريان، كما ذكره فى الكفاية حيث قال: إنّ الشيع والسريان - كسائر طوائى الطبيعة - يكون خارجاً عمّا وضع له لفظ المطلق، فلا بدّ فى الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة (1)، فإنّ ظاهره أنّ جريان مقدّمات الحكمة يفيد الشيع والسريان، مع أنّ مفادها ليس إلاّ كون المذكور تمام الموضوع، ولا مدخلية لشىء آخر فيه.

ص: 349

## الفصل الثالث في مقدمات الحكمة

### إشارة

و كيف كان فقد ذكر في الكفاية أنّ مقدمات الحكمة ثلاثة:

إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب (1).

أقول: الظاهر أنّ قرينة الحكمة لا تتوقف إلا على مقدّمة واحدة، وهي المقدّمة الأولى، فهنا دعويان: الأولى توقّفها على المقدّمة الأولى، ثانيتهما عدم توقّفها على سائر المقدّمات.

أمّا الدعوى الأولى: فواضحة؛ لأنّه إذا لم يكن المتكلم في مقام بيان تمام المراد، بل كان في مقام بيان حكم آخر أو في مقام بيان أصل التشريع، لا يمكن أن يحتجّ بكلامه عليه عند العقلاء؛ لصحّة اعتذاره بأنّه كان بصدد بيان جهة أخرى أو بيان الحكم بنحو الإجمال مثلاً.

ص: 350



وذهب في الدرر إلى عدم الاحتياج إلى هذه المقدمة، وقال في بيانه ما ملخصه: أنّ المهمة مردّدة بين المطلق و المقيّد و لا ثالث، و لا إشكال في أنّه لو كان المراد هو المقيّد تكون الإرادة متعلّقةً به بالأصالة، و إنّما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتّحاد و حينئذٍ فنقول ظاهر الكلام هو تعلّق الإرادة أوّلاً و بالذات بنفس الطبيعة لا أنّ المراد هو المقيّد، ثمّ اضيفت الإرادة إلى الطبيعة لمكان الاتّحاد، و بعد ثبوت هذا الظهور تسرى الإرادة إلى تمام الأفراد، و هو معنى الإطلاق(1). انتهى.

أقول: ظهور الكلام في تعلّق الإرادة أوّلاً و بالذات بنفس الطبيعة إنّما هو فيما إذا احرز كون المتكلّم في مقام البيان، و إلّا فلو كان بصدد بيان حكم آخر فيمنع هذا الظهور بحيث يمكن الأخذ به و الاحتجاج به عليه؛ لأنّه ليس من الظهورات اللفظيّة، بل إنّما هو من الدلالات العقلية، فتسليم الظهور مبني على ثبوت هذه المقدمة، كما لا يخفى.

و أمّا الدعوى الثانية: فعدم الاحتياج إلى المقدمة الثانية واضح، ضرورة أنّ مفروض الكلام إنّما هو فيما إذا دار الأمر بين كون المراد هو المطلق أو المقيّد، و أمّا مع ثبوت القيد في الكلام فهو خارج عن مفروض المقام؛ لعدم كون المراد مردّداً حينئذٍ، كما هو واضح.

و أمّا المقدمة الثالثة فهي أيضاً غير محتاج إليها؛ لعدم كون ثبوت القدر المتيقّن في مقام التخاطب مضراً بالإطلاق أصلاً.

و توضيحه: أنّك عرفت أنّ معنى الإطلاق ليس كون الطبيعة المأخوذة متعلّقةً للحكم سارية في جميع الأفراد و شائعة بين جميع الوجودات حتّى يكون

ص: 351

جريان مقدمات الحكمة منتجاً لما يفيدته العموم، بل المراد به هو كون نفس الطبيعة المذكورة في الكلام ممّا يتقوّم به تمام المصلحة، ولم يكن لبعض القيودات مدخليّة في ذلك، وحينئذٍ فلو كان المتكلّم في مقام بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه - كما هو المفروض في المقدمة الأولى - ومع ذلك لم يذكر إلاّ نفس الطبيعة - كما هو المفروض في المقام - فإثبات الإطلاق وصحة الاحتجاج به عليه لا يحتاج إلى أمر آخر؛ لأنّه لو كان مراده هو المقدار المتيقّن، لكان عليه تقييد الطبيعة لإخراج ما عداه، وليس الأمر دائراً بين الأقلّ والأكثر بمعنى أن يكون تعلق الحكم بالمقدار المتيقّن معلوماً وبما عداه مشكوكاً، ضرورة أنّ الحكم في باب الإطلاق والتقييد لا يكون متعلقاً بالأفراد والوجودات، بل إنّما كان هنا حكم واحد مردّد بين تعلقه بنفس الطبيعة أو بها مقيدة، وتعلق الحكم بالمقيّد ليس معلوماً، وثبوت القدر المتيقّن لا يوجب ذلك.

و كيف كان فالقدر المتيقّن في مقام التخاطب الراجع إلى كون بعض الأفراد أو الحالات ممّا كان عند المخاطب معلوم الحكم بمجرد إلقاء الخطاب، لا بعد التأمل ممّا لا يضّرّ بالإطلاق بعد كون الأفراد والحالات أجنبيّة عن تعلق الحكم بها في باب الإطلاق، كما لا يخفى.

هذا كلّ بناءً على ما اخترناه في معنى الإطلاق.

وأما بناءً على مذاق القوم من جعله بمعنى الشيعاء والسريان، فقد ذكر في الكفاية أنّ مع ثبوته لا إخلال بالعرض لو كان المتيقّن تمام مراده، فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بيّنه، لا بصدد بيان أنّه تمامه كي أخلّ ببيانه فافهم(1).

ص: 352

و ذكر في الحاشية في بيان المشار إليه بقوله: فافهم، ما لفظه: إشارة إلى أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه ما أخلّ ببيانه بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد، فإنه بملاحظته يفهم أنّ المتيقّن تمام المراد، وإلا كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها، وإلا قد أخلّ بفرضه.

نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلاّ بصدد بيان أنّ المتيقّن مراد و لم يكن بصدد بيان أنّ غيره مراد، أو ليس بمراد قبلاً للإجمال أو الإهمال المطلقين، فافهم فإنّه لا يخلو من دقّة (1). انتهى.

أقول: الظاهر أنّه بناءً على هذا القول أيضاً لا يكون وجود القدر المتيقّن مضراً، ضرورة أنّ جلّ الطبيعة مرآة لبعض الأفراد دون البعض الآخر ممّا لا يعقل، فمن ذكرها بنفسها يستكشف أنّه لاحظ السريان في جميع الأفراد.

مضافاً إلى أنّ من أوضح مصاديق القدر المتيقّن ورود العامّ أو المطلق في مورد خاصّ مع أنّه لا يلتزم أحد بكون المورد مخصّصاً أو مقيداً، وإلى أنّ متيقّنة بعض الأفراد أمر و كون الحكم مطلقاً بحسب نظر العقل و العقلاء بحيث صحّ الاحتجاج به على الحاكم أمر آخر لا ربط لأحدهما بالآخر، كما هو واضح.

فتلخص: أنّ قرينة الحكمة لا تتوقّف إلاّ على مقدّمة واحدة، و هي كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده.

### المراد من كون المتكلّم في مقام البيان

ثمّ إنّ المراد بكون المتكلّم في مقام البيان ليس كونه في مقام بيان مراده الجديّ و النفس الأمريّ، بل المراد به هو كونه في مقام بيان ما يريده و لو قاعدةً

ص: 353

وقانوناً، وحينئذٍ فالظفر بالمقيّد ولو كان مخالفاً لا- يكشف عن عدم كونه في مقام البيان حتّى ينثلم به الإطلاق بالنسبة إلى القيود المشكوكة، وذلك لما عرفت في مبحث العموم والخصوص من أنّ تخصيص العام لا يوجب تصرّفاً في مدلوله الاستعمالي، بل العام بعد التخصيص باقٍ على ما كان عليه قبله.

نعم يوجب ذلك تصرّفاً في المراد الجدّي من حيث إنّه يكشف عن كونه مقصوراً بما عدا مورد الخاصّ، وهذا المعنى يجرى في هذا المقام أيضاً، وحينئذٍ فالظفر بالمقيّد يكشف عن مجرد عدم تعلق الإرادة الجدّية بالمطلق حتّى بالنسبة إلى ذلك القيد، وذلك لا يستلزم عدم ثبوت الإطلاق بملاحظة القيود الأخر، وهذا واضح.

ثمّ إنّ كون المتكلّم من دأبه ذكر المقيّدات والمخصّصات بعد المطلقات والعمومات لا يوجب عدم جواز التمسّك بإطلاق كلامه بعد إحراز كونه في مقام بيان مراده؛ لأنّ غاية ذلك وجوب الفحص عنها، ومفروض الكلام إنّما هو بعده، كما لا يخفى.

### تتمّة: الأصل عند الشكّ في مقام البيان

ثمّ إنّه لا بدّ في قرينة الحكمة المتوقّفة على تلك المقدّمة من إحرازها، وكون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، وهو قد يحرز بالوجدان، وقد يحرز بالأصل العقلاني حيث إنّ العقلاء يتمسّكون بإطلاق كلام المتكلّم بمجرد صدوره منه فيما لم يحرز الخلاف، وأنّه كان بصدد الإهمال أو الإجمال، كما يظهر بمراجعة سيرة أهل المحاورات، ولا يخفى أنّ بناء العقلاء إنّما هو فيما إذا كان المقام مقاماً للبيان نوعاً، ولكن مع ذلك شكّ في كونه بصدد البيان أو بصدد غيره مثلاً: مقام الجواب عن السائل عن مسألة كانت مورداً لابتنائه مقام البيان

بحسب سيرة المتكلمين، فلو فرض الشكّ فيه؛ لاحتقال ثبوت جهة مانعة عن المشى على الطريق المتداول، يكون ذلك الشكّ غير معتنى به عند العقلاء، وأما إذا لم يكن المقام مقاماً للبيان كذلك، كما إذا صدر من المتكلم كلام ابتداءً ودار أمره بين كونه فى مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا يكون هنا أصل عقلاىى حاكم بالأول، كما هو واضح.

ص: 355

## الفصل الرابع فى أقسام المطلق و المقيد و كيفية الجمع بينهما

### إشارة

إذا ورد مطلق و مقيد متنافيان بأن علم وحدة التكليف إما من ناحية وحدة السبب أو من جهة القرائن الأخر، فإما أن يكونا مختلفين فى الإثبات و النفي، و إما أن يكونا متوافقين مثبتين أو منفيين، و على أى تقدير فإما أن يقعا فى كلام واحد أو فى كلامين.

فيقع الكلام فى مقامين:

### المقام الأول: إذا ورد مطلق و مقيد بدون ذكر السبب

### إشارة

و هو مشتمل على صور:

الصورة الأولى: ما إذا كانا مختلفين فلا- إشكال فى لزوم حمل المطلق على المقيد فيما إذا كان المطلق متعلقاً للنهى، و المقيد متعلقاً للأمر، مثل قوله: لا تعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة، بناء على أن لا تكون النكرة فى سياق النهى مفيدة للعموم، كما عرفت أنه الحق، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون النهى المتعلق بالمطلق تحريمياً أو تنزيهياً، فإن مرجوحية عتق مطلق الرقبة لا تجتمع مع

ص:356

وجوب عتق بعض أصنافها، فلا بدّ من التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد.

وأما لو كان المطلق متعلّقاً للأمر و المقيّد للنهي، مثل قوله: أعتق رقبة، و لا تعتق رقبة كافرة، فلو كان النهي تحريمياً، فلا إشكال أيضاً في وجوب حمل المطلق على المقيّد، كما أنّه لو كان تنزيهياً لا إشكال في عدم لزوم حمله عليه؛ لعدم التنافي بينهما، كما لا يخفى.

وأما لو تردّد الأمر بين أن يكون تحريمياً أو تنزيهياً، فيدور الأمر بين التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد، و بين أن يكون الترخيص الناشئ من قبيل الإطلاق قرينةً على كون المراد بالنهي هو التنزيهي منه؛ إذ قد حَقَّقنا سابقاً أنّ الموضوع له في باب النواهي هو الزجر عن المنهي عنه الذي قد تقيده الإشارة باليد أو غيرها، و هو أعمّ من أن يكون ناشئاً عن الإرادة الحتمية أو غيرها، و لزوم تركه في الموارد الخالية عن القرينة إنّما هو لحكم العقل بصحّة الاحتجاج على العبد، لا لكشفه عن الإرادة الحتمية، كما هو الشأن في باب الأوامر أيضاً على ما حَقَّقناه سابقاً، و حينئذٍ فيمكن أن يكون الترخيص المستفاد من الإطلاق قرينةً على كون المراد هو النهي التنزيهي.

و كيف كان فالأمر دائر بين الوجهين.

و يحتمل وجه ثالث، و هو أن يقال بتعدّد التكليف و اختلاف متعلّقه بالإطلاق و التقييد.

و هذا الاحتمال مبنيّ على القول بدخول المطلق و المقيّد في محلّ النزاع في باب اجتماع الأمر و النهي، و القول بالجواز فيه، و نحن و إن اخترنا الجواز إلاّ أنّ دخول المقام في محلّ النزاع في ذلك الباب محلّ نظر بل منع، كما ستجىء الإشارة إليه.

مضافاً إلى أنّ النزاع هنا في الجمع العرفي بين المطلق و المقيّد، و النزاع في

تلك المسألة عقليّ، فحكم العقل بجواز الاجتماع فيها نظراً إلى تغاير المتعلّقين لا يجدى بالنسبة إلى المقام، كما لا يخفى، فالأمر لا يتجاوز عن الوجهين المتقدّمين.

و لا يبعد أن يقال: بأنّ التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد أرجح بنظر العرف الذي هو الملاك في المقام؛ لأنّه لا ينسب إلى أذهانهم الجمع بالتصرّف في الحكم في ناحية المقيّد، و حمله على التنزيهي، لا- لكون ظهوره في النهي التحريمي أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، كيف و قد عرفت عدم ظهور النواهي في الزجر الناشئ عن الإرادة الحتميّة، بل لأنّ أخذ الإطلاق حيث لا يكون مستنداً إلى الظهور الوضعي، بل الوجه فيه مجرد بنائهم عليه فيما إذا لم يذكر القيد، فمع ذكره و لو منفصلاً كأنّهم يرفعون اليد عن بنائهم، و يقتصرون في ذلك على ما إذا لم يذكر القيد أصلاً، كما هو الوجه في حمل المطلق على المقيّد في المواضع المسلّمة، فإنّ التصرّف فيه ليس لأجل أظهريّة المقيّد في دخالة القيد أو كونه بياناً له، بل لما عرفت من أنّ بناءهم على الأخذ بالإطلاق إنّما هو فيما إذا لم يذكر القيد أصلاً؛ فهو دليل حيث لا دليل، كما لا يخفى.

الصورة الثانية: ما إذا كانا متوافقين: فكذلك فيما لو وقع في كلام واحد، بل ليس هذا من باب حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ مع ذكره متّصلاً لا يكون هنا ظهور في الإطلاق؛ إذ المقتضى له هو تجرّد المعنى المذكور عن القيد، و مع الإتيان به متّصلاً لا مجال لهذا الاقتضاء، كما هو واضح.

و أمّا لو وقع في كلامين، فالمشهور أيضاً على الحمل و التقيّد؛ لأنّه جمع بين الدليلين، و هو أولى.

و قد اورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب (1).

ص: 358



وربما يفصل - كما فى الدرر - : بين ما إذا كان إحراز وحدة التكليف من ناحية وحدة السبب و بين غيره، و هو ما إذا كان إحرازها من جهة القرائن الأخر بوجوب الحمل و التقييد فى مثل الأول، و تحقّق الإجمال فى الثانى.

أمّا ثبوت الإجمال فى الأخير: فلأنّ الأمر يدور بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب و الإطلاق و التصرّف فى أمر المقيّد إمّا هيئةً بحمله على الاستحباب، و إمّا مادّةً برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله فى الموضوع، و جعله إشارة إلى الفضيلة الكائنة فى المقيّد، و بين حمل المطلق على المقيّد، و لا ترجيح لأحد الوجهين على الآخر.

و أمّا تعيّن التقييد فى الأول؛ لأنّه لا وجه للتصرّف فى المقيّد بأحد النحويين المذكورين، فإنّ السبب لو كان علّةً لوجوب المطلق فلا يعقل أن يكون علّةً لوجوب المقيّد أو استحبابه؛ لأنّ استناد المتباينين إلى علّة واحدة غير معقول (1).

أقول: لا يبعد أن يقال بترجيح التقييد فى الفرض الثانى على التصرّف فى المقيّد بأحد الوجهين عند العقلاء فى أكثر الموارد.

نعم قد يبلغ الإطلاق من القوّة إلى حدّ لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد ظهور الأمر المتعلّق بالمقيّد فى الوجوب، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ اختار المحقّق النائنى - على ما فى التقريرات - وجوب الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد مطلقاً من غير فرق بين كون ظهور الأمر فى المطلق أقوى فى الإطلاق من ظهور الأمر فى المقيّد فى التقييد أو أضعف.

قال فى بيانه ما ملخصه: أنّ الأمر فى المقيّد يكون بمنزلة القرينة على

ص: 359

ما هو المراد من الأمر في المطلق، و الأصل الجارى في ناحية القرينة يكون حاكماً على الأصل الجارى في ناحية ذبيها.

أما كونه بمنزلة القرينة: فلائنه وإن لم يتحصّل لنا بعد ضابط كلّى في المائز بين القرينة و ذبيها إلا أنّ ملحقات الكلام من الصفة و الحال و التميز بل المفاعيل تكون غالباً بل دائماً قرينة على أركان الكلام من المبتدأ و الخبر و الفعل و الفاعل.

نعم في خصوص المفعول به مع الفعل قد يتردّد الأمر بينهما في أنّ أيّاً منهما قرينة و الآخر ذو القرينة، كما في قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، فإنّه كما يمكن أن يكون عموم اليقين قرينةً على المراد من النقص الظاهر في تعلّقه بما له اقتضاء البقاء كذلك يمكن العكس.

و من هنا وقع الكلام في حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضى.

و أما كون الأصل الجارى في القرينة حاكماً على الأصل الجارى في ذبيها من غير ملاحظة أقوى الظهورين: فلائّن الشكّ في المراد من ذى القرينة يكون مسبباً عن الشكّ فيها، فإنّ الشكّ في المراد من الأسد في قوله: رأيت أسداً يرمى، يكون مسبباً عن الشكّ في المراد من «يرمى» و ظهوره في رمى النبل للانصراف مقدّم على ظهور الأسد في الحيوان المفترس وإن كان بالوضع؛ لأنّه رافع له، فلا يبقى للأسد ظهور في معناه الحقيقي حتّى يدلّ بلازمه على المراد من الرّمى.

و إذ قد عرفت ذلك: ظهر لك أنّ المقيّد يكون بمنزلة القرينة بالنسبة إلى المطلق؛ لأنّ القيد نوعاً يكون من ملحقات الكلام، و قد تقدّم أنّها تكون قرينةً.

هذا إذا كان القيد متّصلاً، و أما إذا كان منفصلاً، فتميّز كونه قرينةً أو معارضاً هو أن يفرض متّصلاً في كلام واحد، فإن ناقض صدر الكلام ذيله، يكون معارضاً، و إلا قرينة، فلا فرق بين المتّصل و المنفصل سوى أنّ الأوّل يوجب عدم

انعقاد الظهور للمطلق، بخلاف الثاني، فإنه ينعقد فيه الظهور إلا أنه يهدم حجّيته(1). انتهى.

### أقول: إن في كلامه وجوهاً من النظر:

منها: أن جعل الشكّ في المراد من الأسد مسبباً عن الشكّ في المراد من الرمي ممّا لا يصحّ، فإنه لا يكون هنا سبب و مسبب أصلاً، و كون زوال الشكّ في ناحية القرينة موجباً لزواله في ناحية ذي القرينة لا يوجب كونه مسبباً عنه؛ فإنّ زواله في ناحيته أيضاً يوجب زواله في ناحيتها، فإنّ مع العلم بكون المراد من الأسد هو الحيوان المفترس لا يبقى مجال للشكّ في كون المراد من الرمي هل هو رمي النبل أو التراب، كما هو واضح.

و منها: أن قياس المقيّد المتّصل بالقرينة المتّصلة ممّا لا يتمّ؛ فإنّ القرائن المتّصلة في سائر الموارد يصادم ظهور ذويها، فإنّ ظهور الرمي في رمي النبل يصادم ظهور الأسد بالوضع في معناه الحقيقي، غاية الأمر تقديمه عليه للترجيح، وهذا بخلاف المقام، فإنّ مع تقييد الرقبة بالمؤمنة لا يكون هنا إلاّ ظهور واحد، و لم ينعقد للإطلاق ظهور؛ لأنّه ليس ظهوراً لفظياً وضعياً، بل إنّما هو ظهور عقلي يقتضيه التجردّ عن القيد، فمع ذكره لا يبقى له مجال، كما هو واضح، وقد اعترف بذلك في ذيل كلامه في الفرق بين المقيّد المتّصل و المنفصل.

و منها: أنّ قياس المقيّد المنفصل بالمتّصل قياس مع الفارق؛ لما عرفت من أنّه لا ينعقد الكلام في الأوّل إلاّ ظهور في المقيّد، بخلاف الثاني؛ فإنه قد انعقد للإطلاق ظهور، و هو يعارض الظهور في ناحية المقيّد، و الجمع لا ينحصر بحمل المطلق عليه، بل يمكن حمل الأمر في ناحية المقيّد على الاستحباب،

ص:361

كما عرفت.

وكيف كان فهل يجب حمل المطلق على المقيّد في مفروض البحث، أو يلزم أن يحمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، أو يقال بتعدّد الحكم والتكليف واختلاف متعلّقه بالإطلاق والتقييد أو بالتباين بجعل المقيّد قرينةً على كون المراد بالمطلق هو المقيّد بغير هذا القيد، مثل أن يجعل قوله: أعتق رقبة مؤمنة قرينة على كون المراد من قوله: أعتق رقبة، هو الرقبة الكافرة، أو يقال بتعدّد المطلوب وكون المقيّد واجباً في واجب؟ وجوه واحتمالات قد يقال كما في التقارير بأنّ مجرد تعلّق التكليف الإلزامي بصرف الوجود قرينة على وحدة التكليف؛ لأنّ قوله: أعتق رقبة مؤمنة يقتضى إيجاد صرف وجود عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضى كون الحكم إلزامياً هو أنّه لا بدّ من إيجاد عتق الرقبة المؤمنة، وعدم الرضى بعتق الرقبة الكافرة، والمفروض أنّ المطلوب في المطلق أيضاً صرف الوجود، ومقتضى كون المطلوب صرف وجود العتق وإيجاب عتق الرقبة المؤمنة هو وحدة التكليف وكون المطلوب هو المقيّد ليس إلا<sup>(1)</sup>.

أقول: تعلّق التكليف الإلزامي بصرف الوجود في ناحية المطلق والمقيّد معاً لا يصير دليلاً على وحدة التكليف إلا إذا احرز ذلك، فإنّه مع إمكان التعدّد - كما هو ظاهر الدليلين - لا بأس بتعلّق التكليف الإلزامي في ناحية المطلق بصرف وجود وتعلّق تكليف إلزامي آخر بصرف وجود المقيّد، فإثبات اتّحاد التكليف بتعلّق الحكم الإلزامي بصرف الوجود دور صريح؛ لما عرفت من أنّ مجرد كون التكليف إلزامياً متعلّقاً بصرف الوجود لا يثبت الاتّحاد إلا مع إحرازه، فلو توقّف ثبوته عليه - كما هو المفروض - يلزم الدور، كما هو واضح.

ص: 362

---

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 581-585.

والتحقيق أن يقال: إن الوجه في إثبات الاتحاد هو استحالة تعلق تكليفيين بالمطلق والمقيّد، سواء كان التكليفان مثلين أو غيرهما؛ لأنّ المطلق لا يغير المقيّد أصلاً، بل المقيّد إنّما هو نفس المطلق، ومن المعلوم استحالة تعلق إرادتين بشيء واحد، كما يستحيل أن يكون الأمر الواحد متعلقاً لحُبيّن أو بغضين، ومن هنا اخترنا خروج المطلق والمقيّد عن النزاع في مسألة الاجتماع، وبذلك يبطل احتمال التعدّد والاختلاف بالإطلاق والتقييد أو احتمال كون المقيّد واجباً في واجب.

وأما حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب والإرشاد إلى أفضليّة بعض الأفراد فهو وإن كان من وجوه الجمع ويرتفع به التنافي، إلاّ أنّه خلاف الجمع المرتكز في أذهان العرف، فإنّهم بمجرد ورود المطلق والمقيّد كذلك يحملون الأوّل على الثاني من دون توجه إلى إمكان الجمع بنحو آخر.

ومن هنا يظهر أنّ جعل المقيّد قرينة على كون المراد من المطلق هو ما عدا المقيّد خلاف الجمع العرفي وإن كان حمل الأمر على التأسيس أولى من حمله على التأكيد، إلاّ أنّ ذلك فيما لم يكن بناء العرف على خلافه.

هذا إذا كان المتوافقان مثبتين.

الصورة الثالثة: إذا كانا منفيين، كقوله: لا تعتق رغبة ولا تعتق رغبة كافرة، فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم التنافي، لا نقول بتعدّد التكليف؛ فإنّ استحالة تعلقه بالمطلق والمقيّد لا فرق فيها بين أن يكون التكليفان مثبتين أو منفيين، كما هو واضح، بل المقصود أنّه لا وجه لحمل الأوّل على الثاني، وجعل متعلق النهي هو خصوص المقيّد، بل المحرّم أو المكروه هو نفس المطلق، فتدبّر.

هذا كلّّه فيما إذا لم يذكر السبب لا في المطلق ولا في المقيّد.

إشارة

وأما مع ذكره فتارةً يذكر في كلّ منهما، و أخرى يكون مذكوراً في خصوص أحدهما، وعلى التقدير الأول فإنّما أن يتحد السبب وأما أن يختلف فالصور ثلاثة:

الصورة الأولى: ما إذا كان السبب مذكوراً في كليهما مع اتّحاده، كقوله: إن ظهرت فاعتق رقبة، وإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، ولا إشكال في حمل المطلق على المقيّد؛ لوحدة التكليف، وعدم كون الجمع بحمل الأمر في المقيّد على الإرشاد إلى أفضلية بعض الأفراد جمعاً مقبولاً عند العقلاء، كما عرفت.

الصورة الثانية: هذه الصورة مع اختلاف السبب، كقوله: إن ظهرت فاعتق رقبة، وإن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة.

وقد يقال بأنّه لا إشكال في أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم التنافي بينهما.

ولكن لا يخفى أنّه بعد ما كان المطلق والمقيّد غير متغايرين - كما عرفت - فيستحيل تعلق تكليفيين بهما ولو كان سببهما متغايرين؛ إذ قد يجتمعان، كما في المثال، فإنّ مع اجتماع الإفطار والظهار يجتمع الوجوبان على الأمر الواحد، وهو مستحيل كما عرفت في مسألة تداخل الأسباب، إلّا أنّ ذلك لا يوجب حمل المطلق على المقيّد، بل يتحقّق التنافي بين المتعلّقين بتقييد كلّ منهما بقيد، وهذا التصرف أولى عند العقلاء من الحمل والتقييد، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: ما إذا كان السبب مذكوراً في خصوص أحدهما، كما لو قال: أعتق رقبة، بلا ذكر السبب، وقال: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، أو بالعكس بأن ذكر السبب في المطلق دون المقيّد.

وقد يقال - كما في التقريرات - بأنّه يشكل حمل المطلق على المقيّد في

قال فى بيانہ ما ملخصه: أنّ هنا إطلاقين ومقيدين: أحدهما فى ناحية الواجب، وهو عتق الرقبة وعتق الرقبة المؤمنة، ثانيهما فى ناحية الوجوب والتكليف، وهو وجوب العتق غير مقيّد بسبب، ووجوبه مقيّدًا بسبب، كالظهار فى المثال، وتقييد كلّ من الإطالقين يتوقّف على تقييد الإطالق الآخر، وذلك لأنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف على وحدة التكليف، وفى المثال تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقّق سبب الآخر يتوقّف على وحدة المتعلّق؛ إذ مع اختلافه لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر، كما هو واضح، ووحدة المتعلّق فى المقام يتوقّف على حمل أحد التكليفين على الآخر؛ إذ لو لم يحمل أحدهما على الآخر ولم يقيّد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار لم يتحقّق وحدة المتعلّق (1). انتهى.

أقول: توقّف تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقّق سبب الآخر على وحدة متعلّق التكليفين ممّا لا ريب فيه؛ إذ مع اختلاف المتعلّقين لا ربط لإحدى القضيتين بالأخرى؛ إذ لو قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة، ثمّ قال: أطعم ستين مسكيناً، مثلاً، لا يتوهم أحد تقييد وجوب الإطعام بصورة تحقّق الظهار، كما هو واضح.

وأما توقّف وحدة المتعلّق على تقييد التكليف المطلق بصورة وجود القيد، فلا نعرف له وجهاً أصلاً، فإنّ اتّحاد المتعلّقين وتغيّرهما أمر وجدانى واقعى لا يتوقّف على شىء أصلاً؛ فإنّ تغيّر الإطعام مع العتق و اتّحاد عتق الرقبة مع عتق الرقبة المؤمنة لا يتوقّف إحرازه على إحراز وحدة التكليف أصلاً؛ وحينئذٍ فمن وحدة المتعلّق المحرزة بالوجدان يستكشف وحدة الحكم، وهى توجب حمل

أحد التكليفين على الآخر، كما هو واضح.

هذا، مضافاً إلى أنّ لزوم الدور - على تقدير تسليمه - لا يقدح بالجمع العرفي لو تحقّق هنا.

والتحقيق أن يقال: إنّ العرف والعقلاء لا يرون التنافي بين المطلق والمقيّد في مثل المقام، ولا يحملون الأوّل على الثاني أصلاً، بل يعملون بمقتضى ظاهر الدليلين من تعدّد التكليف، كما فيما إذا ذكر السبب في كلّ منهما مع اختلافه.

### تنبيه: لا فرق بين الأحكام الوضعية و التكليفية في حمل المطلق

لا يخفى أنّ جميع ما ذكرنا في المقام يجرى فيما إذا كان الدليلان واردين لإفادة الحكم الوضعي من الجزئية والشرطية والمانعية، فإنّ موارد حمل المطلق على المقيّد فيها هي بعينها موارد الحمل في الأحكام التكليفية، كما هو واضح، كما أنّ جميع ما ذكرنا في الأحكام التكليفية الوجوبية يجرى في التكاليف المستحبة، ولكنّ بناءهم فيها على حمل الأمر بالمقيّد على تأكّد الاستحباب.

ولعلّ السرّ فيه هو: كون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب المراتب، وأما احتمال كون ذلك بملاحظة التسامح في أدلّة السنن - كما في الكفاية - فمدفوع: بأنّ التسامح فيها إنّما هو بعد فرض تماميّة دلالة دليلها، ولو قيل بالحمل على المقيّد لا يبقى هنا دلالة في الإطلاق أصلاً، كما لا يخفى.

ولنختتم بذلك الكلام في مباحث الألفاظ و من الله نستمدّ و به الاعتصام و كان ختامه في اليوم الرابع عشر من شهر شعبان من شهور سنة

1373

ص:366







بسم الله الرحمن الرحيم، و به نستعين

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد أشرف النبيين، و على آله الطيبين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

## مقدمة

و بعد، فلا يخفى أن مباحث القطع لا يكون خارجاً عن مسائل علم الأصول كما قيل (1)؛ لعدم الفرق بينه و بين الأمارات المعتبرة شرعاً، التي يكون البحث عنها داخلياً في علم الأصول قطعاً.

و ما ذكره الشيخ قدس سره في «الرسالة»: من أن إطلاق الحجّة على القطع ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً؛ لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط الذي به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، و يصير واسطة للقطع بثبوته له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، و هذا المعنى متحقّق في الظنّ، فيقال: «هذا مظنون الخمرية، و كلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه»، بخلاف القطع؛ لأنّنا إذا قطعنا بخمرية شيء يقال: «هذا خمر، و كلّ خمر حرام»، و لا يقال: «هذا معلوم

ص: 369

الخميرية، و كل معلوم الخميرية يجب الاجتناب عنه؛ لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر (1).

فيرد عليه: المنع في مورد الظن أيضاً، فإن وجوب الاجتناب مثلاً إنما هو حكم لنفس الخمر، لا للخمر المظنون، كما هو واضح. فإن كان المراد بالحجة ما ذكره فإطلاقها على الأمارات أيضاً ممنوع، وإن كان المراد بها هي ما يحتج به المولى على العبد، ويصح له الاحتجاج به عليه فهو متحقق في كليهما، كما لا يخفى. و مجرد كون حجية القطع غير مجعولة - بخلاف الظن - لا يوجب خروجها عن مسائل علم الأصول.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه ذكر الشيخ قدس سره في «الرسالة»: أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فيحصل له إما الشك فيه أو القطع أو الظن (2)، و ظاهره - باعتبار أخذ الشك و الظن في التقسيم - أن المراد بالحكم الشرعي هو الحكم الشرعي الواقعي.

ولذا عدل عن هذا التقسيم في «الكفاية»؛ نظراً إلى عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، و عمم متعلق القطع (3).

. و لكنه يرد عليه: أن جعل حكم العقل باتباع الظن - لو حصل، و قد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة - في مقابل القطع ممّا لا- وجه له؛ لأن المراد بالقطع الحاصل إن كان هو القطع التفصيلي فاللازم أن يكون البحث عن القطع الإجمالي في باب أحكام القطع استطرادياً، و إن كان المراد الأعم منه و من الإجمالي فلا وجه لجعل الظن المذكور مقابلاً له؛ لأن حكم العقل باتباع الظن

ص: 370

1- (1) - فرائد الأصول 4:1.

2- (2) - نفس المصدر 2:1.

3- (3) - كفاية الأصول: 296.

ليس لاعتباره بنفسه، بل منشأ العلم الإجمالى بثبوت التكاليف، فوجوب العمل على طبقه إنّما هو لوجود الحجّة القطعية الإجمالية، وعدم إمكان تحصيل الموافقة القطعية، أو عدم وجوبه، كما لا يخفى.

نعم، يرد على ما ذكره الشيخ من التقسيم التلثي إشكال التداخل، فإنّ الظنّ إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم، وإلا فملحق بالشكّ.

ولكنّه اعتذر عنه بعض المحقّقين - على ما فى تقارير بحثه - بأنّ عقد البحث فى الظنّ إنّما هو لأجل تميّز الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن الظنّ الغير المعتبر الملحق بالشكّ، فلا بدّ أولاً من تثليث الأقسام، ثمّ البحث عن حكم الظنّ؛ من حيث الاعتبار وعدمه (1).

. ولكنّه لا يخفى أنّ تثليث الأقسام لو كان توطئة لما كان وجه لتقييد مجرى الاستصحاب بكون الحالة السابقة ملحوظة، فإنّ الظاهر أنّ هذا التقييد إنّما هو لأجل بيان المختار فى مجرى الاستصحاب، و سوق العبارة تقتضى كون التثليث أيضاً وقع من باب بيان الحقّ، لا مجرد التوطئة، فتدبر.

نعم، يمكن التثليث بوجه آخر: وهو أنّ المكلف إذا نفت إلى الحكم الشرعى الواقعى فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثانى إمّا أن يكون له طريق شرعى أو لا، وعلى الثانى يرجع إلى الأصول العملية. و حينئذٍ فالظنّ الانسدادي - بناءً على الحكومة - من مسائل القطع؛ لأنّه أعمّ من القطع الإجمالى، كما أنّ بعض مباحث الاشتغال إنّما يدخل فيه أيضاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد بالمكلف الذى يحصل له أحد الأقسام هو خصوص المجتهد؛ إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد، ولا اعتبار بظنّ

ص: 371

المقلّد وشكّه، فلا يشملّه الخطابات الواردة في أدلّة اعتبار الطرق والأمارات، مثل قوله عليه السلام

«لا تنقض اليقين بالشكّ» (1)؛ ضرورة أنّه لا يكاد يحصل للمقلّد الشكّ واليقين في الشبهات الحكمية، وعلى فرض الحصول فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجّية الاستصحاب.

وكيف كان فقد ذكروا في مقام بيان أحكام القطع وأقسامه اموراً:

ص:372

---

1- (1) - تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

## الأمر الأول وجوب متابعة القطع و حجّيته

لا- شبهة فى وجوب العمل على وفق القطع، ولزوم الحركة على طبقه عقلاً. و لا يخفى أنّ المراد بالقطع الذى يجب العمل على وفقه إن كان هو نفس صفة القطع التى هى من صفات النفس فلا معنى للعمل على طبقه؛ لأنّه لا عمل له، كما هو واضح، وإن كان المراد به هو الشىء المقطوع به فوجوب العمل على وفقه عقلاً وإن كان ممّا لا ريب فيه إلّا أنّ هذا الحكم ليس من أحكام القطع، مثلاً لو قطع بوجوب صلاة الجمعة فالعقل وإن كان يحكم بلزوم الإتيان بها؛ نظراً إلى لزوم إطاعة المولى إلّا أنّ لزوم الإتيان بها ليس من أحكام القطع.

وإن شئت قلت: إنّهُ ليس فى البين إلّا حكم العقل بوجوب إطاعة المولى، و هو من المسائل الكلامية الغير المرتبطة بالمقام.

نعم، ما يصحّ أن يعدّ من أحكام القطع هو كونه منجزاً للواقع على تقدير الإصابة؛ بحيث لا يبقى للمكلّف القاطع عذر أصلاً، كما هو واضح.

وأمّا ثبوت العذر على تقدير عدم الإصابة فلا يكون أيضاً من أحكام القطع؛ لأنّ المعذورية إنّما هو بسبب الجهل بالواقع، و عدم الطريق إليه،

لا بسبب القطع بالخلاف.

ثمّ إنهم ذكروا: أنّ الحجّية والكاشفية من لوازم القطع، ولا- يحتاج إلى جعل جاعل؛ لعدم جعل تأليفى حقيقة بين الشئ و لوازمه، و ظاهرهم: أنّ ذلك من لوازم ماهية القطع، كما يظهر من تنظير بعضهم ذلك بالزوجية بالنسبة إلى الأربعة(1).

ولا يخفى ما فيه: أمّا صفة الكاشفية والطريقية فلو كانت من لوازم القطع التي لا تنفكّ عنه، كما هو الشأن في لوازم الماهية فاللازم أن لا يتحقّق القطع على خلاف الواقع أصلاً، مع أنّا نرى بالوجدان تحقّقه على كثرة، فكيف يمكن أن تعدّ هذه الصفة من الأوصاف التي تلازم طبيعة القطع؟!

نعم، الكاشفية بحسب نظر القاطع ثابتة في جميع الموارد، ولكن هذا التقييد يخرجها عن كونها ذاتية للقطع؛ لأنّ الذاتيات لا فرق فيها؛ من حيث الأنظار أصلاً، كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: إنّ الكاشفية بحسب نظر القاطع من لوازم وجود القطع، لا- ماهيته، و لوازم الوجود كلّها مجعولة. نعم، لا معنى لتعلّق الجعل التشريعى به، مع كونه من لوازم الوجود؛ للزوم اللغوية.

وأمّا الحجّية فهي حكم عقلى مترتب على القطع، بمعنى أنّ العقل والعقلاء لا يرون القاطع معذوراً في المخالفة أصلاً، ويصحّ عندهم أن يحتجّ به المولى على العبد، و يعاقب العبد بسبب مخالفة القطع.

و من هنا لا يصحّ للشارع جعل الحجّية له؛ لكونه لغواً، لا لكونه من لوازم الماهية، فتدبّر.

ص:374

---

1- (1) - كفاية الأصول: 297، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 6:3.



و لا يصحّ له نفى الحجّية عنه، لا لما ذكره في «الكفاية» من لزوم اجتماع الضدّين، اعتقاداً مطلقاً و حقيقة في صورة الإصابة(1)؛ لما عرفت في مبحث اجتماع الأمر و النهي من عدم التضادّ بين الأحكام و نظائره من الأمور الاعتبارية - كيف، و لو كانت الأحكام متضادّة لكان من المستحيل تعلق أكثر من واحد بشيء واحد، و لو كان من شخصين، مع أنّا نرى بالوجدان كون شيء واحد مأموراً به لشخص، و منهياً عنه لشخص آخر - بل لاستحالة تعلق البعث و الزجر إلى شيء واحد من شخص واحد بنظر العقل إمّا لعدم قدرة العبد على الامتثال، أو لعدم إمكان ثبوت مبادئهما في نفس المولى، كما لا يخفى.

ص:375

---

1- (1) - كفاية الأصول: 297.

## الأمر الثاني مبحث التجري

### هل البحث عن التجري من المباحث الأصولية أم لا؟

إنّما الكلام يقع في استحقاق العقوبة على التجري و المثوبة على الانقياد و عدمه، و هل البحث في المقام يكون بحثاً في المسألة الأصولية، أو أنّها من المسائل الفقهية أو الكلامية؟

لا إشكال في أنّه إذا قرّر محلّ النزاع ثبوت الحرمة للتجري، فيقال التجري هل هو حرام أو لا؟ تصير المسألة فقهية محضّة، كما أنّه إذا قرّر بالوجه الذي ذكرنا، و هو استحقاق العقوبة على التجري و عدمه تصير مسألة عقلية كلامية؛ لأنّ مرجعه إلى حسن عقوبة المولى للمتجري و قبحها، كما لا يخفى.

وقد يقال: بإمكان إدراجها في المسائل الأصولية التي يكون الضابط فيها هو وقوعها كبرى لقياس استنباط الأحكام الكلية الفقهية، أو كونها حجة في الفقه، و ذكر له وجوه:

منها: ما تسالموا عليه من أنّ البحث إذا وقع في أنّ ارتكاب الشيء

المقطوع حرمة هل هو قبيح أو لا يندرج المسألة في المسائل الأصولية التي يستدلّ بها على الحكم الشرعي؛ وذلك لأنه بعد ثبوت القبح يستكشف الحرمة؛ لقاعدة الملازمة. و مرجع هذا الوجه إلى أنّ النزاع إنّما هو في قبح التجزّي وعدمه(1).

وفيه ما لا يخفى: ضرورة أنّ قاعدة الملازمة - على تقدير تسليمها - إنّما هو في غير المقام ممّا لا يكون حكم العقل معلولاً لحكم الشرع، نظير قبح الظلم، وأمّا في مثل المقام ممّا يكون حكم العقل واقعاً في سلسلة المعلولات للأحكام الشرعية فلا تجرى قاعدة الملازمة أصلاً. ألا ترى أنّ العقل يحكم بقبح العصيان و لزوم الإطاعة، مع أنّه لو كانت المعصية منهيّاً عنها، و الإطاعة مأموراً بها من قبل الشارع يلزم النواهي و الأوامر الغير المتناهية؛ ضرورة أنّ لذلك النهي أيضاً عصياناً و إطاعة، و للنهي الثالث أيضاً كذلك، إلى أن يتسلسل. و قبح التجزّي أيضاً كقبح المعصية لا يكون مورداً لقاعدة الملازمة أصلاً.

سألنا ذلك، لكنّه لا- يوجب صحّة إدراج المقام في المسائل الأصولية؛ ضرورة أنّ البحث في ثبوت حكم العقل بالقبح إنّما هو بحث صغروي؛ إذ بعد ثبوت القبح نحتاج أيضاً إلى ضمّ الكبرى ليستنتج الحكم الشرعي. و وقوع المسألة في صغرى قياس الاستنباط يخرجها عن كونها مسألة اصولية، و إلا يلزم دخول كثير من المسائل الخارجة عنها فيها، كالبحث عن كون شيء مقدّمة للواجب و نظائره، و هو ممّا لا يلتزم به أحد، كما لا يخفى.

منها: ما في تقارير المحقّق النائيني قدس سره من أنّه لو كان مستند القائل باستحقاق المتجرّي للعقاب هي دعوى أنّ الخطابات الشرعية تعمّ صورتى

ص:377

مصادفة القطع للواقع و مخالفته، و يندرج المتجرى فى عموم الخطابات الشرعية حقيقة تصير المسألة من المباحث الأصولية(1)

. و فيه ما لا يخفى؛ فإنّ دعوى إطلاق الخطاب لا يوجب اندراج المسألة فى المسائل الأصولية، فإنّها بحث صغرى مندرج فى الفقهيات؛ لأنّك قد عرفت أنّ المسائل الأصولية هى الكبريات الواقعة فى قياس استنباط الأحكام الفرعية، كالبحث عن حجّية أصالة الإطلاق، لا البحث عن شموله لمورد، و إلاّ يلزم دخول كلّ المسائل الفقهية فى الأصول، ضرورة أنّه قلّمّا يتفق فى مسألة من المسائل الفقهية أن لا يقع البحث عن شمول العموم أو الإطلاق بالنسبة إلى بعض الموضوعات، كما لا يخفى.

### هل يمكن عدّ مسألة التجري من المسائل الفقهية؟

ثمّ إنّّه قد استشكل فى جعل النزاع فى حرمة التجري؛ بحيث صار من المسائل الفقهية بوجهين:

أحدهما: ما ذكره فى «الكفاية» من أنّ الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإنّ القاطع لا يقصده إلاّ بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعى الاستقلالى، لا بعنوانه الطارئ الآلى، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه.

فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً، و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلاّ إذا كانت اختيارية. و زاد فى ذيل كلامه: أنّ المتجرى قد لا يصدر منه فعل بالاختيار، كما فى التجري

ص: 378

---

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 37:3.

بارتكاب ما قطع أنّه من مصاديق الخمر(1).

ويرد عليه: وضوح إمكان الالتفات إلى العلم؛ لأنّه ليس من العناوين التي لا يمكن الالتفات إليها، كعنوان التجزّي مثلاً؛ حيث إنّ التوجّه و الالتفات إليه يخرج الملتفت عن كونه متجزّياً، كما هو واضح. وأمّا العلم و نظائره من العناوين - كعنوان القصد - فيمكن الالتفات إليه.

و حينئذٍ فلا- إشكال في اختصاص الخطاب به، فإنّ العالم بالخمر - بعد ما التفت إلى أنّ معلومه بما أنّه معلوم يكون موضوعاً للحرمة - يتوجّه بالتوجّه الثانوي إلى علمه، توجّهاً استقلالياً. ويدلّ على ذلك وقوع العلم في الشريعة متعلّقاً للأحكام كثيراً، كقوله عليه السلام:

«كلّ شيء طاهر، حتّى تعلم أنّه قدر»(2)

. و أمّا ما أفاده في ذيل كلامه ففساده أظهر من أن يخفى؛ ضرورة أنّ شرب المائع في المثال كان اختيارياً له بلا إشكال؛ ولذا يترتّب عليه بطلان الصوم و نظائره، كما لا يخفى.

ثانيهما: ما في تقريرات المحقّق المتقدّم من أنّ توجيه الخطاب بمثل «لا تشرب معلوم الخمرية» مستلزم لاجتماع المثليين في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم ذلك واقعاً؛ لأنّ النسبة بين الخمر الواقعي و الخمر المعلوم هي العموم من وجه، وفي مادّة الاجتماع يتأكّد الحكمان، كما في مثل «أكرم العالم، و أكرم الهاشمي» إلاّ أنّه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثليين؛ لأنّ العالم لا يحتمل المخالفة، و دائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان.

و لا يصلح كلّ من هذين الحكمين لأن يكون داعياً و محرّكاً لإرادة العبد

ص: 379

1- (1) - كفاية الأصول: 299-302.

2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 832/284، وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 4.

بِحيال ذاته، فإنه لو فرض أن للخمر حكماً، ولمعلوم الخمرية أيضاً حكماً فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجود الاجتناب عنه، الذي فرض أنه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً، ويلزم لغويته. وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فإن العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجود الاجتناب عنه، المترتب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعد ما كان العالم لا يحتمل المخالفة. فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يصح (1). انتهى.

وفيه ما لا يخفى؛ لأن تعلق الحكمين بالخمر الواقعي وبمعلوم الخمرية لا يكاد يكون مستلزماً لاجتماع المثليين، بعد وضوح كون النسبة بين المتعلقين هي العموم من وجه. ومجرد اجتماعهما في نظر القاطع لا- يوجب اجتماع المثليين عنده، بعد ثبوت الاختلاف بين المفهومين في نظر القاطع أيضاً؛ لأنه لا يرى إلا مصادفة قطعه للواقع، وهذا لا يستلزم اتحاد المفهومين في عالم المفهومية، الذي هو عالم تعلق الأحكام، كما حققناه في المباحث السابقة بما لا مزيد عليه.

مضافاً إلى أن الحكم لا ينحصر بهذا القاطع؛ ضرورة اشتراك الكل في الأحكام، فهذا القاطع - مع أنه يرى مصادفة قطعه للواقع، المستلزمة لاجتماع المثليين عنده، بناءً على ما ذكره قدس سره - يحتمل الخطأ بالنسبة إلى القاطع الآخر، فلم يجتمع الحكمان بالنسبة إليه في نظر هذا القاطع، كما هو واضح.

وأما ما ذكره من عدم صلاحية كل من الحكمين لأن يكون داعياً ومحرراً فيرد عليه وضوح أن المكلف قد لا ينبعث بأمر واحد، وينبث بأمرين أو أكثر.

ص: 380

و مجرد تحقّق الإطاعة بترك فعل واحد و العصيان بإتيانه لا يوجب اللغووية بعد وجود مادّة الافتراق بينهما، كما لا يخفى.

هذا، و لكن الظاهر عدم كون النزاع في حرمة التجري؛ لأنّ تعلق الحرمة بعنوانه قد عرفت بطلانه، و تعلقه بمعلوم الخمرية مقيّداً بعدم مصادفة العلم للواقع - مضافاً إلى استحالته - ممنوع؛ لعدم اختصاص ملاك التحريم به، فلا بدّ من أن يكون متعلقاً بمعلوم الخمرية مطلقاً، و من غير تقييد. و تعلقه به مستلزم للتسلسل؛ لأنّ تعلق الحرمة بمعلوم الخمرية معلوم أيضاً، فيتحقّق نهى آخر متعلق بمعلوم الحرمة، و تعلق النهى الثاني به أيضاً معلوم، فيتحقّق نهى آخر، إلى ما لا نهاية له، و هذا ممّا يقطع بخلافه.

فانقدح: أنّ المسألة عقلية كلامية، يكون محلّ النزاع فيها هو حكم العقل باستحقاق المتجرى للعقاب و عدمه، فلا تغفل.

### المناط في استحقاق العقوبة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المتجرى و العاصى كليهما يشتركان في جميع المراحل، من تصوّر الحرام، و التصديق بفائدته، و العزم على ارتكابه، و الجرأة على المولى، و إنّما يفترقان في أمرين:

أحدهما: ارتكاب مبغوض المولى، و الإتيان بما فيه المفسدة.

ثانيهما: مخالفة المولى، و عدم إطاعة تكليفه عمداً.

فإنّ هذين الأمرين متحقّقان في العاصى دون المتجرى، و لا-شبهة في أنّ استحقاق العقوبة ليس لمجرد ارتكاب المبغوض و ما فيه المفسدة، و إلا يلزم أن يكون الجاهل المرتكب للحرام مستحقاً للعقوبة، كما أنّه لا شبهة في أنّ مخالفة المولى عمداً قبيح عند العقل، و يستحقّ العبد بسببها العقوبة، بمعنى أنّ

العقل يحكم بحسن عقاب المولى للعبد الذى خالف أحكامه من أوامره و نواهيه.

إنّما الإشكال فى أنّ الجرأة على المولى و هتك حرمة - الذى يكون قبيحاً عقلاً بلا ريب - هل يوجب استحقاق العقوبة أم لا. و لا يتوهم الملازمة بين القبح العقلى و استحقاق العقوبة؛ ضرورة أنّ أكثر ما يحكم العقل بقبحه لا يترتب عليه إلاّ مجرد اللوم و الذم. ألا ترى أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، مع أنّه لا يستحقّ المرجح بسببه العقوبة أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

فمجرد حكم العقل بقبح شيء لا يوجب استحقاق الفاعل للعقوبة، و حينئذٍ فإن قلنا بترتب العقوبة على مجرد الجرأة على المولى فاللازم هو الالتزام بثبوت العقوبتين فى صورة العصيان، و لا وجه للتداخل، بعد كون كلّ من المخالفة العمدية و الجرأة على المولى سبباً مستقلاًّ لثبوت العقاب، و لم نعثر على من يقول بذلك، فيستكشف منه أنّ الجرأة على المولى التى يشترك فيها العاصى و المتجرى لا- يوجب العقاب أصلاً. نعم، يختصّ العاصى بالمخالفة العمدية التى هى السبب فى الاستحقاق.

فانقدح من ذلك: أنّه لا يترتب على مجرد التجرى استحقاق للعقوبة أصلاً.

نعم، لو قلنا بأنّ الجرأة على المولى لها صورة برزخية، و أثر فى النفس يظهر فى عالم الغيب، و يكون ملازماً للإنسان، كما أنّه يتجسّد فى الأعمال الصالحة و القبيحة بصورها الملكوتية، و ترى كلّ نفس عين عمله، كما قال الله تعالى:

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (1)، و قال

ص: 382



تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (1)، فيشترك العاصي و المتجرى في هذا المعنى، بلا تداخل في العاصي أصلاً، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن الفعل المتجرى به الذى يكون مصداقاً لبعض العناوين الغير المحرمة حقيقة لا يتصف بالقبح أصلاً؛ لعدم كونه مصداقاً للتجرى على المولى - الذى قد عرفت أنه قبيح عند العقل - ضرورة أن الجرأة على المولى إنما تكون من الصفات النفسانية و الأحوال العارضة للنفس، و لا يكون لها مصداق فى الخارج أصلاً، بل هو نظير العلم و الإرادة و غيرهما من الصفات التى محلها النفس. نعم، يكون الإتيان بالفعل المتجرى به كاشفاً عن تحققه فيها، و مظهراً لثبوته، و لا يكون مصداقاً له، كما هو واضح. و حينئذٍ فلا وجه لسراية القبح إليه، بعد كونه مصداقاً حقيقياً لبعض العناوين الغير المحرمة.

### نقد كلام صاحب الكفاية

ثم إن المحقق الخراسانى قدس سره بعد أن اختار قبح التجرى؛ مستدلاً بشهادة الوجدان، و ذهب إلى أنه لا يوجب تفاوتاً فى الفعل المتجرى به، بل هو باقٍ على ما هو عليه من الحسن و القبح و الوجوب أو الحرمة - لعدم كونه بما هو مقطوع الحرمة اختيارياً - أورد على نفسه بقوله: إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، و هل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار.

ثم أجاب بأن العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لا

ص: 383

على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

وأورد على ذلك أيضاً بأن العزم والقصد إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية.

وأجاب بما حاصله: إنه - مضافاً إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار - يمكن أن يقال: إن صحّة المؤاخذه والعقوبة إنما هي من آثار بعده عن سيّده بتجرّبه عليه، فكما أن التجرّي يوجب البعد عنه فكذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، فإنّه وإن لم يكن باختياره إلا أنّه بسوء سريرته بحسب نقصانه ذاتاً، ومع انتهاء الأمر إليه يرتفع الإشكال، وينقطع السؤال بلم، فإنّ الذاتيات ضرورية الثبوت للذات.

ومن هنا أيضاً ينقطع السؤال عن أنّه لم يختار الكافر الكفر والعاصى العصيان والمؤمن الإيمان؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لم يكون ناهقاً؟ والإنسان لم يكون ناطقاً؟ وبالجملة فتفاوت أفراد الإنسان بالأخرة يكون ذاتياً، والذاتى لا يعلّل.

ثم قال: إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار.

وأجاب بما حاصله: أنّ ذلك لينتفع به من حسنت سريرته، ويكون حجة على من ساءت سريرته؛ ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة<sup>(1)</sup>، انتهى.

**وفيه وجوه من الخلل:**

الأول: أنّه من الواضح أنّ الجواب عن الإيراد الثاني بأن بعض مبادئ

ص: 384

1- (1) - كفاية الأصول: 298-301.

الاختيار غالباً يكون وجوده بالاختيار ممّا لا يتمّ؛ لأنّه ينقل الكلام إلى المبادئ الاختيارية، ويقال: إنّ اختياريّتها هل هي بالاختيار، فيلزم التسلسل، وإلا فيعود المحذور.

والتحقيق في باب اختيارية الإرادة أن يقال: إنّ لا إشكال في أنّ الأفعال الصادرة من الواجب تعالى إنّما تكون صادرة بالإرادة والاختيار، و لا معنى لاختياريّتها إلاّ ذلك، لا كون إرادتها أيضاً بإرادة أخرى، وإلا يلزم أن لا تكون إرادته تعالى عين ذاته، وأن تكون إرادته حادثة، مع أنّه مستحيل بدهاءة؛ ضرورة أنّ الإرادة من الصفات الكمالية، والواجب مستجمع لجميعها، وإلا يلزم النقص فيه.

مضافاً إلى أنّه لو كانت الإرادة حادثة فيه تعالى لكان حدوثها كاشفاً عن قابليته واستعداده لأن يحدث فيه هذه الصفة، وقد قرّر في محلّه أنّ القابلية والاستعداد إنّما يكون محلّها المادّة والهيولى (1) فيلزم أن يكون مركّباً من الجهة الفعلية والمادّة، والتركيب مساوق للاحتياج الذي هو عين ذات الممكن، فالواجب تعالى يكون مريداً للأفعال الصادرة منه، قادراً عليها، بمعنى أنّه يصدر منه بالإرادة، لا أنّه يصدر إرادتها أيضاً بالإرادة، وإلا يلزم ما ذكر.

ونظير ذلك يمكن أن يقال في الإنسان، بمعنى أنّ الأفعال الاختيارية الصادرة منه إنّما تصدر منه مع سبق الإرادة، وهي قائمة بالنفس، مخلوقة لها، موجودة بإيجادها، فهي أمر اختياري صادرة عن إرادة واختيار، لا بإرادة أخرى.

مضافاً إلى أنّه لا يعتبر في صحّة العقوبة والمؤاخذه على الفعل أزيد من كون الفعل صادراً عن علم وإرادة، كما يظهر بملاحظة سيرة العقلاء، فإنّهم

ص: 385

يحكمون باستحقاق عبيدهم للعقوبة بمجرد ما إذا صدر منه فعل مخالف للمولى اختياراً، ولا يستندون في ذلك إلا إلى مجرد صدوره منه كذلك - أى عن علم وإرادة - ولا يلتفتون إلى كون مبادئ الإرادة هل هي تكون اختيارية أم لا؟

كيف ولو كان الفعل الاختيارى عبارة عمّا يكون مبادئه اختيارية فلا وجه لاختصاص الاختيارية بالإرادة، بل لا بدّ من القول بلزوم أن يكون جميع ما له دخل في وجود الفعل اختيارياً - كوجود الفاعل وعلمه وشوقه - فيلزم أن لا يتحقّق فعل اختياري، حتّى من الواجب تعالى، وهو ضرورى البطلان.

الثانى: أنّ القرب والبعد بالنسبة إلى الله تعالى قد يكون المراد منه هو كمال الوجود ونقصه، بمعنى أنّ كلّ ما كان وجوده تامّاً كاملاً يكون قريباً من مبدأ الكمال، كالعقول المجرّدة، وكلّ ما كان ناقصاً يكون بعيداً عنه، كالموجودات المادّية؛ حيث إنّ كما لها عين النقص وفعاليتها عين القوّة، ومن الواضح أنّ القرب والبعد بهذا المعنى لا يكونان مناط الثواب والعقاب.

وقد يكون المراد منهما هما الأمرين اللذين ينتزعان من استكمال العبد بسبب الطاعة وفعل القربات، وانحطاطه وبعده بسبب العصيان، فهما وإن كانا مناطين للثواب والعقاب - بمعنى أنّ فعل القربات يوجب استحقاق الجنان، وارتكاب المبعّدات يوجب استحقاق النيران - إلاّ أنّه ليس استحقاق المثوبة والعقوبة من تبعات نفس القرب والبعد، بل هما ينتزعان من الطاعة والمعصية، والعقل إنّما يحكم باستحقاق العاصى للعقاب والمطيع للثواب، من دون توجّه إلى القرب والبعد.

وبالجملة: القرب والبعد، وكذا استحقاق المثوبة والعقوبة كلّها منتزعات من الطاعة والمعصية فى رتبة واحدة، بلا تقدّم لأحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

الثالث: أنّ ما ذكره من انتهاء الأمر بالأخيرة إلى الذاتى، وهو لا يعلّل ممّا لا يتمّ أصلاً، وذلك يتوقّف على بيان المراد من قولهم: «الذاتى لا يعلّل» ليظهر الحال ويرتفع الإشكال.

فنقول: المراد بالذاتى المذكور فى هذه الجملة - قبلاً - للعرضى - هو الذاتى المتداول فى باب البرهان، وهو ما لا يمكن انفكاكه عن الذات، سواء كان من أجزاء الماهية أو خارجاً عنها ملازماً لها.

و الوجه فى عدم كونها معلّلة و كونها مستغنية عن العلة هو أنّ مناط الافتقار و الاحتياج إليها هو الإمكان المساوق لتساوى الطرفين، من دون ترجيح لأحدهما على الآخر؛ ضرورة أنّ الواجب و الممتنع مستغنيان عن العلة؛ لكون الوجود للأوّل و العدم للثانى ضرورياً لا يمكن الانفكاك عنهما.

و بالجملة: فالمفهوم إذا قيس و لوحظ مع شىء آخر فإمّا أن يكون ذلك الشىء ضرورى الثبوت له، أو ضرورى العدم له، أو لا ضرورى الثبوت و لا - ضرورى اللابثوت له، فإذا فرض كونه ضرورى الثبوت له - كالوجود بالنسبة إلى الواجب تعالى، و كأجزاء الماهية و لوازمها بالنسبة إليها - فلا يعقل أن يكون فى اتصافه بذلك الشىء مفتقراً إلى العلة، و كذلك لو فرض كونه ضرورى اللابثوت له - كالوجود بالنسبة إلى شريك البارى - و أمّا لو فرض كون ثبوته له و عدمه متساويين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر فهو الذى يحتاج إلى علة مرجّحة؛ لأنّ ترّجح أحد الطرفين على الآخر بذاته مستحيل بدهاة، و لا يقول به أحد، حتّى القائلين بجواز الترجيح من دون مرجّح.

فانقذح: أنّ مناط الافتقار هو الإمكان، و من الواضح أنّ جميع الموجودات عدا واجب الوجود - عزّ شأنه - لا مناص لهم من الاتصاف بالإمكان، فالوجود فيهم وجود إمكاني معلول، فلا يكون ذاتياً لهم؛ للاحتياج إلى العلة.

نعم، قد عرفت: أن ثبوت أجزاء الماهية ولوازمها لذاتها ممّا لا يحتاج إلى الجعل والعدّة، إلاّ أنّه قد قرّر في محلّه (1) أنّ الماهيات امور اعتبارية ينتزعها العقل بعد ملاحظة الوجودات، وهى محرومة عن الجعل ممنوعة عنه، ولا تكون منشأً للآثار، ولا عليّة ولا معلولية بينها أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ السعادة والشقاوة هل هما من سنخ الوجودات أو من قبيل لوازم الماهيات، فعلى الأول لا يعقل كونهما من الذاتيات؛ لما عرفت من أنّ الوجود فى غير الواجب تعالى وجود إمكانى محتاج إلى الجعل. ودعوى كونهما ذاتيين تنافى ما قامت عليه البراهين القاطعة والأدلة الساطعة من وحدة الواجب تعالى. وعلى الثانى لا يكونان منشأً للآثار. فاختيار الكفر والعصيان، وكذا الإرادة التى هى أمر وجودى لا يعقل أن يكون مستنداً إلى الذات والذاتيات التى هى امور اعتبارى ومخترعات عقلى.

فالحقّ أنّهما من الأمور الاعتبارية المنتزعة عن فعل القربات، وارتكاب المبعّدات، ولا يكونان من الذاتيات أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

ص: 388

---

1- (1) - الحكمة المتعالية 1: 38-75 و 396-423، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 10-15.

## الأمر الثالث أقسام القطع و أحكامه

### إشارة

القطع قد يكون طريقاً محضاً، بأن لا يكون مأخوذاً فى موضوع حكم أصلاً، سواء تعلّق بموضوع خارجى أو موضوع ذى حكم، أو حكم شرعى متعلّق بما لا- يكون القطع مأخوذاً فيه. وقد يكون مأخوذاً فى الموضوع تارة بنحو يكون تمام الموضوع، و اخرى بنحو يكون جزئه، فهاهنا أقسام:

فإنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقيّة القائمة بالنفس - قياماً صدورياً أو حلولياً على القولين - فيمكن أن يؤخذ فى موضوع الحكم من هذه الحيشية، مع قطع النظر عن كونه كاشفاً عن الواقع، كما أنّه يمكن أن يؤخذ فيه مع ملاحظة جهة كشفه، لكن لمّا كان الكشف فيه تاماً - بخلاف الكشف فى سائر الأمارات - فيمكن أن يؤخذ تارة بما أنّه كاشف تامّ ممتاز عن سائر الأمارات، و اخرى بما أنّه كاشف، مع قطع النظر عن الاتصاف بالتمامية.

و ليعلم: أنّه لا ينافى كون العلم بسيطاً غير مركّب؛ ضرورة أنّ تغاير الجهتين إنّما يتحقّق بتحليل عقلى، و إلاّ فمن الواضح أنّ العلم لا يكون مركّباً من الكشف و التمامية، و كذلك الظنّ، فإنّه لا يكون مركّباً منه و من النقصان. فالنسبة بينهما

هي النسبة بين الوجود القوي و الوجود الضعيف، فإنّ العقل وإن كان يعتبر أنّ امتياز الأول عن الثاني إنّما هو لجهة التمامية و الكمال و الشدة، إلاّ أنّه لا يوجب كونه مركّباً؛ ضرورة أنّ الوجود بسيط، كما قد قرّر في محله (1)

. فالأقسام الحاصلة للقطع الموضوعي ستّة؛ لأنّه إمّا أن يعتبر بنحو الصفية مع قطع النظر عن الكاشفية، وإمّا أن يعتبر بنحو الكاشفية التامة، وإمّا أن يؤخذ بنحو أصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الأمارات.

و على التقديرات الثلاثة: فتارة يكون تمام الموضوع، و اخرى يكون بعض الموضوع.

### تقرير إشكال أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة

ثمّ إنّ استشكل بعض المحقّقين من المعاصرين - على ما في تقارير بحثه - في إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة، فقال في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة إشكال، بل الظاهر أنّه لا يمكن من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقة يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة، و يكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كلّ طريق؛ حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق، و لحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع (2)، انتهى.

و لا يخفى: أنّ عدم إمكان الجمع بين الطريقة و الموضوعية إنّما هو فيما

ص:390

---

1- (1) - الحكمة المتعالية 1:50، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 22.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3:11.



إذا أراد القاطع الجمع بينهما؛ لأنّ نظره الاستقلالي إلى الواقع المقطوع به، ونظره إلى نفس القطع آلياً، ولا يمكن له أن ينظر إليه في هذا اللحاظ باللحاظ الاستقلالي، بل يحتاج إلى لحاظ آخر.

وأما غير القاطع فيمكنه أن يلاحظ استقلالاً القطع الذي يكون نظر القاطع إليه آلياً محضاً، فهو ينظر استقلالاً إلى القطع الذي يكون طريقاً لقاطعه، ولا يلزم محال أصلاً. وعلى تقدير لزومه فلا اختصاص له بما إذا أخذ بنحو تمام الموضوع؛ لعدم الفرق بينه وبين ما إذا أخذ جزءاً له.

### أخذ القطع بحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم

ثمّ إنّه لا بأس في أن يؤخذ القطع بحكم موضوعاً تاماً لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: «إذا قطعت بحرمة شىء فهو - أى مقطوع الحرمة - يكون لك حراماً»، وكذا في أن يؤخذ القطع بموضوع ذى حكم موضوعاً تاماً لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: «مقطوع الخمرية حرام»، مع كون الخمر أيضاً بنفسه حراماً.

وذلك لثبوت التباين بين متعلّقى الحكمين بنحو العموم من وجه؛ ضرورة أنّ مقطوع الخمرية قد لا يكون خمرأً بحسب الواقع، وكذلك الخمر قد لا يتعلّق به القطع، حتّى يصير مقطوعاً. وقد عرفت فى مبحث اجتماع الأمر والنهى أنّ الجواز هو مقتضى التحقيق، ومجرد الاجتماع فى الخارج دائماً بنظر القاطع لا يوجب اتحاد المفهومين اللذين هما متعلّقا الأحكام، لا مصاديقهما؛ لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. ومن هنا يظهر جواز أخذه موضوعاً لتقيض الحكم المقطوع أو حكم المقطوع به.

نعم، لا يجوز ذلك إذا أخذ القطع بنحو الجزئية للموضوع، كما إذا قيل مثلاً:

«الخمير المقطوع حرام» فإنه لا يجتمع مع ثبوت الحرمة لنفس الخمر؛ لكون التغير بين المتعلقين بنحو العموم والخصوص مطلقاً. وقد حَقَّقنا سابقاً أنه لا يجوز تعلُّق حكمين: أحدهما بالمطلق، والآخر بالمقيّد، فراجع.

### أخذ القطع بحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم

ثمَّ إنَّه لا يمكن أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلَّق العلم به؛ للزوم الدور، كما هو واضح.

وفي تقارير بحث بعض محقِّقى العصر إمكانه بنحو نتيجة التقييد، قال في توضيحه ما ملخصه: إنَّ العلم بالحكم لمَّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظي؛ لاستلزامه الدور، كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلِّق باعتبار تعلُّق الحكم به، كقصد التعبد، أمَّا استحالة تقييد اللحاظي فواضح، وأمَّا استحالة الإطلاق فلاَّه إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

ولكن الإهمال الشبوتى أيضاً لا يعقل، بل لا بدَّ إمَّا من نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، فإنَّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم إمَّا أن يكون محفوظاً فى كلتى حالتى الوجود والعدم فلا بدَّ من نتيجة الإطلاق، وإمَّا أن يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط فلا بدَّ من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوَّلى متكفلاً لبيان ذلك فلا بدَّ من جعل آخر يستفاد منه أحدهما، وهو المصطلح عليه بمتَّم الجعل. فاستكشاف كلِّ منهما يكون من دليل آخر.

وقد ادّعى تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حقّ الجاهل والعالم (1)، ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة، سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب «الحدائق» في مقدّمات كتابه (2)، إلا أنّ الظاهر قيام الإجماع، بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً.

ولكن تلك الأدلة قابلة للتخصيص، كما قد خصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام؛ حيث قام الدليل على اختصاص الحكم بالعالم. وكما يصحّ أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوته كذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاصّ وسبب خاصّ، مانعاً عن ثبوت الحكم، كما في باب القياس؛ حيث إنّه قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس، كما في رواية أبان في مسألة دية أصابع المرأة (3)، وليس هذا نهى عن العمل بالعلم، حتّى يقال: إنّ ذلك لا يعقل، بل مرجعه إلى التصرّف في المعلوم والواقع الذي أمره بيد الشارع.

وبذلك يمكن أن توجه مقالة الأخباريين من أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة (4)، بل شيخنا الأستاذ نفى البعد عن كون الأحكام مقيدة بما إذا لم يكن المؤدّى إليها مثل الجفر والرمل والمنام وغير ذلك من الطرق الغير المتعارفة (5)، انتهى.

ص: 393

---

1- (1) - فرائد الأصول 1: 44.

2- (2) - الحدائق الناضرة 1: 77.

3- (3) - الكافي 7: 299/6، وسائل الشيعة 29: 352، كتاب الديات، أبواب ديات الأعضاء، الباب 44، الحديث 1.

4- (4) - الفوائد المدنيّة: 128.

5- (5) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 11-14.

وفيه أولاً: أن بعض الانقسامات اللاحقة ممّا لا يمكن تقييد الأدلّة به، ولا يمكن فيه نتيجة التقييد مثل المقام، فإنّ أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذى تعلّق به مستحيل بأيّ وجه كان.

وكيف يمكن أن يكون الحكم مختصّاً بالعالم به، مع كونه من الدور الواضح؟ فإنّ العلم بالحكم يتوقّف على ثبوته بالضرورة، فلو فرض اختصاصه بالعالم - ولو بنتيجة التقييد - يصير الحكم متوقّفاً على العلم به. وبالجملة فلا يرتفع إشكال الدور بذلك.

نعم، يمكن تقييد الأدلّة ببعض الانقسامات اللاحقة بدليل آخر، كقصد التقرب في العبادات، بناءً على عدم إمكان التقييد للحاظي، و لكنك عرفت في مبحث التعبدى والتوصل إلى إمكانه، فضلاً عن التقييد بدليل آخر.

وأما باب الجهر والإخفات، والقصر والإتمام فلا يكون من باب الاختصاص، فإنّه يمكن أن يكون عدم وجوب القضاء والإعادة من باب التخفيف والتقبل، لا من باب صحّة العمل ومطابقة المأتى به مع الأمور به، كما نفينا البعد عنه في مثل حديث لا تعاد، بناءً على عدم اختصاصه بالسهو (1).

و ثانياً: أنّ التقييد للحاظي - الذى حكم بأنّه إذا امتنع امتنع الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة - هل هو مقابل للإطلاق للحاظي، أو أنّه يقابل نفس الإطلاق، من دون اتصافه بذلك.

فعلى الأوّل يرد عليه - مضافاً إلى أنّ معنى الإطلاق، كما حقّقناه في موضعه هو عبارة عن مجرد عدم لحاظ التقييد، ولا يحتاج إلى اللحاظ أصلاً (2) -

ص:394

1- (1) - الفقيه 1: 991/225، وسائل الشيعة 6: 91، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب 29، الحديث 5.

2- (2) - مناهج الوصول 2: 315.

أنّ اللحاظين أمران وجوديان، و التقابل بينهما حينئذٍ يكون من قبيل تقابل الضدّين، لا العدم و الملكة.

و على الثاني يرد عليه منع الملازمة بين امتناع التقييد و امتناع الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما حينئذٍ وإن كان من قبيل تقابل العدم و الملكة إلا أنّ ذلك لا يقتضى ثبوت الملازمة.

و توضيحه: أنّ المتعلّق قد لا يمكن تقييده؛ لقصور فيه؛ بحيث لا يكون له شأنية التقييد أصلاً، وقد لا يمكن ذلك، لا لقصوره و عدم الشأنية، بل لمنع خارجي، كلزوم الدور و نحوه. ففي الأول لا يمكن الإطلاق؛ لأنّ ذلك مقتضى تقابل العدم و الملكة في جميع الموارد، فإنّه لا يقال للجدار أعمى، و لا يقال زيد مطلق بالإطلاق الأفرادي، و هذا بخلاف الثاني، كما في المقام، فإنّ امتناع التقييد ليس لعدم القابلية له، بل لمنع خارجي؛ و هو استلزامه للدور، و في مثله يمكن الإطلاق. و حينئذٍ فلا بأس بأن يقال: إنّ دليل اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل هو إطلاقات الكتاب و السنّة، و لا احتياج إلى التماس دليل آخر؛ و لذا تراهم يتمسّكون بها في كثير من الموارد، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره في القياس ممّا لا يتمّ، فإنّ من راجع الأدلّة الناهية عن العمل بالقياس يعرف أنّ المنع عنه إنّما هو لأجل قصور العقول البشرية، و بعدها عن الوصول إلى أحكام الله تعالى من قبل نفسه، و عدم حصول العلم منه غالباً، لا لأجل الفرق بين العلم الحاصل منه و القطع الحاصل من غيره، فراجع الأخبار الواردة في هذا الباب، المذكورة في كتاب القضاء من «الوسائل»<sup>(1)</sup>.

ثمّ إنّّه حكى عن صاحب «المقالات» أنّه ذهب إلى إمكان أخذ القطع

ص: 395

---

1- (1) - وسائل الشيعة 35:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6.

بالحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم بنحو نتيجة التقييد بوجه آخر(1)، غير الذى عرفت، فراجع كلامه، و تأمل فى جوابه.

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنه تارة يؤخذ القطع بالحكم تمام الموضوع لذلك الحكم، بمعنى أن الموضوع له إنما هو القطع، سواء أخطأ أو أصاب، فلا مدخلية لوجود الحكم واقعاً فى تحقق موضوعه، و اخرى يؤخذ بعض الموضوع؛ بحيث كان الموضوع هو القطع الذى أصاب.

وإن شئت قلت: إن الموضوع هو الواقع المقطوع به، ففي الأول يمكن ذلك بلا استلزام للدور أصلاً؛ ضرورة أن الحكم، وإن كان يتوقف حينئذ على موضوعه الذى هو القطع بالحكم، إلا أن الموضوع لا يتوقف على ثبوته أصلاً؛ ضرورة أن الموضوع إنما هو نفس القطع، و هو قد يحصل مع عدم تحقق المقطوع فى الواقع؛ إذ ليس كل قطع مصيباً، كما هو واضح.

و هذا بخلاف ما إذا اخذ بعض الموضوع، فإن تحقق القطع حينئذ وإن كان لا يتوقف على ثبوت الحكم فى الواقع، إلا أن المفروض هو عدم كونه تمام الموضوع، بل قيد الإصابة معتبر فيه، و هو لا يتحقق بدون ثبوت الحكم فى الواقع، فصار تحقق الموضوع متوقفاً على ثبوت الحكم فى الواقع، و هو دور صريح.

## حول قيام الأمارات و الأصول مقام القطع

### إشارة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه يقع البحث فى قيام الطرق و الأمارات و الأصول بنفس أدلتها مقام القطع بأقسامه، و فيه مقامان:

ص:396

الأول: فى إمكان قيامها مقامه ثبوتاً.

الثانى: فى وقوعه إثباتاً.

### قيام الأمارات و الأصول مقام القطع ثبوتاً

أمّا المقام الأول: فالظاهر الإمكان و عدم لزوم محذور، عدا ما أفاده المحقق الخراسانى، و هو يرجع إلى إشكالين:

أحدهما: أنّ الدليل الواحد لا يكاد يكفى إلاّ بأحد التنزيلين؛ حيث لا بدّ فى كلّ تنزيل من لحاظ المنزلّ و المنزلّ عليه، و لحاظهما فى أحدهما آليّ و فى الآخر استقلالى؛ ضرورة أنّ النظر فى حجّيته و تنزيله منزلة القطع فى الطريقية فى الحقيقة إلى الواقع و مؤدّى الطريق، و فى كونه بمنزلته فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما، و لا يكاد يمكن الجمع بينهما(1)، هذا.

و الجواب عنه هو ما ذكرناه جواباً عن الإشكال فى إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية، كما عرفت سابقاً، فراجع(2).

ثانيهما: ما ذكره؛ ردّاً على مقالته فى «الحاشية»؛ حيث التزم فيها

ص: 397

1- (1) - كفاية الأصول: 304.

2- (2) - و يؤيّده، بل يدلّ عليه حكم العقل بحجّية القطع الطريقى، فإنّ القطع المأخوذ موضوعاً للحكم بالحجّية و إن كان هو القطع الطريقى بنحو يكون تمام الموضوع لهذا الحكم؛ ضرورة أنّه لا فرق فى الحجّية بين ما إذا أصاب القطع أو أخطأ، إلاّ أنّه لا ينافى ذلك مع كون المراد هو القطع الطريقى الذى لا يكون ملحوظاً عند القاطع إلاّ بنحو الآلية. ففى هذا الحكم اجتمع بين كونه تمام الموضوع، و كونه هو القطع الطريقى، و من المعلوم أنّه لا فرق بين هذا الحكم الذى يكون الحاكم به العقل و بين سائر الأحكام التى يكون الحاكم بها الشرع من هذه الحيثية أصلاً، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله].

لتصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع و القطع بأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما و تنزيل القطع بالواقع تعبدًا منزلة القطع بالواقع حقيقةً (1).

و ملخص ما أفاده في وجه الرد: أنه لا يكاد يصح تنزيل جزء من الموضوع أو قيده بلحاظ أثره إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزله في عرضه. فلا يكاد يكون دليل الأمانة دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن دليل على تنزيل جزئه الآخر، ففي مثل المقام لا يكون دليل الأمانة دليلاً عليه؛ للزوم الدور، فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة، و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، كما لا يخفى (2).

. وفيه: أنه يكفي في صحة التنزيل الأثر التعلقي، و هو هنا متحقق، فإن المؤدى لو انضمت إليه جزؤه الآخر يكون ذا أثر فعلي. فانقدح: أن الإمكان و عدم لزوم أمر مستحيل من ذلك ممّا لا مجال للمناقشة فيه أصلاً.

### قيام الأمارات و الأصول مقام القطع إثباتاً

المقام الثاني: فيما يدل عليه أدلة الأمارات و الأصول، فنقول:

أمّا الأمارات: فقد ذكر في التقارير كلاماً طويلاً، و أسس بنياناً رفيعاً

ص: 398

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الخراساني: 31.

2- (2) - كفاية الأصول: 306-307.



لقيامها بأدلة اعتبارها مقام القطع (1)، ولكنه خال عن الدليل؛ لعدم دلالة أدلة حجية الإمارات على ما ذكره أصلاً.

والتحقيق أن يقال: إن العمدة في أدلة حجية الإمارات هي بناء العقلاء بما هم عقلاء على العمل على طبقها، وليس للشارع في اعتبارها تأسيس أصلاً، كما يظهر بمراجعة الأخبار الواردة في حجية خبر الواحد الذي هو من عمدة الإمارات، فإنه لا يظهر من شيء منها ما يدل على حجية خبر الواحد، أو وجوب تصديق العادل، أو نحوهما مما يشعر بكون الشارع جعل خبر الواحد طريقاً إلى الأحكام، بل التأمل فيها يقضى بكون ذلك أمراً مسلماً عند الناس؛ بحيث لا يحتاج إلى السؤال؛ لأن بنائهم في الأمور الدنيوية كلها أيضاً على العمل بذلك.

وبالجملة: كون الدليل على ذلك هو مجرد بناء العقلاء، و عمل الشارع به إنما هو لكونه منهم مما لا مجال للإشكال فيه. و حينئذ فنقول: لا إشكال في أن الوجه في ذلك ليس لكون الظن عندهم بمنزلة القطع، و يقوم مقامه، فإن لهم طرقاً معتبرة يعملون بها في أمورهم، من غير تنزيل شيء منها مقام الآخر.

و منه يظهر: أن الأثر المترتب على القطع الطريقي - وهو الحجية و المنجزية للواقع على تقدير الثبوت - يترتب على تلك الطرق العقلانية، لكن لا من باب كونها قائمة مقام القطع، و منزلة بمنزلة. و تقدم القطع على سائر الطرق العقلانية لا يؤيد دعوى التنزيل، فإن الوجه فيه إنما هو أن العمل على طبقها إنما هو مع فقد العلم، و ذلك لا يوجب انحصار الطريق في القطع؛ بحيث تكون سائر الطرق قائمة مقامه، و يكون العمل بها بعناية التنزيل.

و أما القطع الموضوعي: فما كان منه مأخوذاً في الموضوع على نعت

ص: 399

الصفية فلا إشكال في عدم قيام الظنّ مقامه، ولا في عدم ترتّب آثاره عليه، كما أنّه لا إشكال في ذلك فيما لو كان القطع مأخوذاً على وجه الطريقة التامة.

وأما لو كان مأخوذاً في الموضوع بما أنّه أحد الكواشف فلا ريب في ترتّب حكمه على الظنّ أيضاً، لكن لا من باب كونه قائماً مقامه، بل من باب كونه أيضاً مأخوذاً في الموضوع، فإنّ المفروض أنّ القطع قد اخذ فيه بما أنّه من الكواشف، فمرجهه إلى كون الدخيل في الموضوع هو الكاشف بما هو كاشف، و الظنّ أيضاً كالقطع يكون من مصاديقه، كما هو واضح، هذا حال الأمارات.

وأما الأصول، فمنها: الاستصحاب، ولا يخفى أنّ مفاد الأخبار الواردة في بابه ليس إلاّ مجرد البناء العملي على بقاء المتيقّن سابقاً في زمان الشكّ، و ترتيب آثار البقاء في حاله، فهو أصل تعبدي مرجعه إلى مجرد بقاء المتيقّن تعبدًا، والحكم بثبوته شرعاً، وهذا المعنى لا ارتباط له بباب التنزيل وإقامته مقام القطع أصلاً، كما هو واضح.

نعم، لو كان مفاد أخبار الاستصحاب هي إطالة عمر اليقين و وجوب عدم نقضه؛ بحيث يكون مرجعها إلى كون الشاكّ فعلاً متيقناً شرعاً و تعبدًا لكان الظاهر هو قيام الاستصحاب مقام القطع بجميع أقسامه. لكن الأمر ليس كذلك، كما سنحقّقه إن شاء الله تعالى في موضعه (1).

ص: 400

---

1- (1) - ومنها: أصالة البراءة الشرعية التي هي مقتضى مثل حديث الرفع، و من الواضح أنّ مفادها رفع التكليف من جهة عدم تعلّق العلم به، و كونه مجهولاً، و لا دلالة لها على التنزيل منزلة اليقين بوجه. ومنها: الأصول العملية العقلية، كأصالة البراءة، و أصالة التخيير، و من المعلوم أنّ مقتضاها مجرد الحكم بقبح العقاب مع فرض الجهل بالحكم، و عدم ثبوت البيان بالإضافة إليه، و لا معنى لاقتضاءها التنزيل، كما إنّ مقتضى أصالة التخيير ثبوته لأجل الجهل، و عدم ثبوت الترجيح بوجه، و هو لا يرتبط بالتنزيل أصلاً، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله].

ومنها: قاعدتا التجاوز و الفراغ، و لا- يخفى أنّ التأمل في الأخبار الواردة فيهما يعطى أنّ مفادها ليس إلا مجرد البناء عملاً على تحقّق المشكوك، و الحكم بثبوته في محلّه.

فانظر إلى ما ورد في رواية حمّاد، بعد سؤاله عنه عليه السلام أشكّ، و أنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا من قوله عليه السلام:

«قد ركعت» (1). فهذا المضمون و نظائره ظاهر في مجرد فرض تحقّق الشيء المشكوك، و البناء عليه عملاً، و لا نظر في أدلّتهما إلى جعل المكلف مقام القاطع، و الحكم بكونه مثله؛ بحيث لو ورد دليل كان القطع مأخوذاً في موضوعه، كقوله مثلاً: إذا قطعت بالركوع فعليك كذا و كذا يكون مفاده شاملاً للمكلف الشاكّ في الركوع المتجاوز عن محلّه، أو الفارغ عن العمل؛ نظراً إلى تلك الأدلّة.

و بالجملة: فالظاهر عدم الإشكال في أنّه ليس شيء من أدلّة الأصول ناظراً إلى التنزيل، و بصدد جعل المكلف قاطعاً تعبداً. نعم، لو فرض كون مفادها ذلك فالظاهر أنّه لا فرق بين القطع الطريقي و الموضوعي، و لا فرق في الثاني أيضاً بين ما كان مأخوذاً على وجه الصفية و ما كان مأخوذاً على نعت الطريقية، كما هو واضح.

ص: 401

---

1- (1) - تهذيب الأحكام 2: 594/151، وسائل الشيعة 6: 317، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 2.

### الأمر الرابع حكم الظنّ في المقام

قد عرفت حكم القطع المأخوذ في موضوع نفس الحكم المقطوع به أو مثله أو ضده، فاعلم: أنّ حكم الظنّ أيضاً مثله، فيجوز أن يكون مأخوذاً موضوعاً تاماً لنفس الحكم المظنون أو لضده أو مثله؛ لعدم لزوم الدور أصلاً، وعدم لزوم اجتماع المثليين أو الضدّيين.

نعم، لو كان مأخوذاً في الموضوع ناقصاً؛ بحيث كان الموضوع مركّباً منه و من الشيء المظنون. وبعبارة أخرى: كان قيد الإصابة معتبراً فيه فلا- يجوز أصلاً؛ للزوم الدور فيما إذا كان مأخوذاً في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، ولزوم اجتماع المثليين أو الضدّيين فيما إذا كان مأخوذاً في موضوع مثل ذلك الحكم أو ضده.

ثمّ لا- يخفى أنّ التعبير بكلمة التضادّ إنّما هو لأجل متابعتهم، وإلا فقد عرفت في بعض المباحث المتقدّمة أنّ ما اشتهر بينهم من كون النسبة بين الأحكام هي التضادّ ممّا لا وجه له، ولعلّه يجيء فيما بعد، ولكن ذلك لا يضرّ بعدم الجواز في مورد اجتماع الحكمين؛ لأنّ اجتماعهما مستحيل، ولو لم نقل بثبوت التضادّ، كما لا يخفى.

## الأمر الخامس الموافقة الالتزامية

هل القطع بالحكم يقتضى وجوب الموافقة الالتزامية، كما يقتضى وجوب الموافقة العملية أم لا؟

والتحقيق أن يقال: إنَّ الموافقة الالتزامية الراجعة إلى عقد القلب والالتزام بشيء، والانقياد والتسليم له إنما هي من الأحوال القلبية و الصفات النفسانية - كالخضوع والخشوع والرجاء والخوف ونظائرها - و تحقّق تلك الأوصاف و تحصّلها فى النفس إنّما يكون قهرياً؛ تبعاً لتحقّق مبادئها، ويستحيل أن توجد بدون حصول المبادئ؛ لأنّها ليست من الأفعال الاختيارية الحاصلة بالإرادة والاختيار؛ لأنّها تابعة لمبادئها، فإذا حصلت تتبعها تلك الحالات قهراً، وإذا لم يحصل لا تتحقّق أصلاً.

مثلاً- العلم بوجود المبدأ وعظمته وجلالته يوجب الخضوع والخشوع له تعالى، ولا يمكن أن يتخلف عنه، كما أنّ مع عدم تحقّقه يمتنع أن يتحقّق؛ لوضوح استحالة عقد القلب على ضدّ أمر محسوس، كالالتزام القلبي بعدم كون النار حارّة، والشمس مشرقة، وكما لا يمكن ذلك لا يمكن الالتزام بضدّ أمر

و المراد من الكفر الجحودى فى قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (1) ليس الالتزام على خلاف اليقين الحاصل للنفس، بل هو مجرد الإنكار اللسانى. و من هنا يظهر أن ما اشتهر بينهم من حرمة التشريع ممّا لا محصل له إن كان المراد من التشريع هو البناء القلبى على كون حكم من الشرع مع العلم بأنه ليس منه. و بالجملة: أن الموافقة الالتزامية ليست من الأمور الاختيارية، حتّى يبحث فى وجوبها و عدمه.

و حكى عن بعض الأعاظم: أنه قال بثبوت التجزّم فى القضايا الكاذبة، و أنه هو المناط فى صيرورة القضايا ممّا يصحّ السكوت عليها، و أنّ العقد القلبى على طبقها يكون اختيارياً (2)

. و وجهه بعض المحقّقين من المعاصرين بأن مراده: أنه كما أنّ العلم قد يتحقّق فى النفس بوجود أسبابه، كذلك قد يخلق النفس حالة و صفة على نحو العلم، حاكية عن الخارج، فإذا تحقّق هذا المعنى فى الكلام يصير جملة يصحّ السكوت عليها؛ لأنّ تلك الصفة الموجودة يحكى جزماً عن تحقّق النسبة فى الخارج (3).

و يرد عليه: أنّ العلم و الجزم ليسا من الأمور الاختيارية، فإنّهما من الأمور التكوينية التى لا تتحصّل إلاّ بعد تحقّق أسبابها؛ لوضوح استحالة الجزم مثلاً بأنّ الواحد ليس نصف الاثنين، كما لا يخفى. و أمّا القضايا الكاذبة فإنّما هى بصورة الجزم. و المناط فى صحّة السكوت هو الإخبار الجزمى، لا الجزم

1- (1) - النمل (27): 14.

2- (2) - انظر درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 70.

3- (3) - نفس المصدر.

القلبي؛ ولذا لو أظهر المتكلم ما هو المقطوع به بصورة التردد لا تصير القضية ممّا يصحّ السكوت عليها. وبالجملة: فلا ريب في عدم كون الموافقة الالتزامية و نظائرها من الأمور القلبية تابعاً في تحقّقه للإرادة و الاختيار أصلاً.

ثمّ إنّ بناءً على ما ذكرنا من كون الموافقة الالتزامية ليست من الأمور الاختيارية، بل إنّما تتحقّق قهراً عند حصول مبادئها تكون الموافقة الالتزامية على طبق العلم بالأحكام، فإن كان العلم متعلّقاً بحكم تفصيلاً يكون الالتزام به أيضاً كذلك، وإن كان العلم إجمالياً يكون الالتزام أيضاً كذلك، كما أنّ الالتزام قد يكون بالحكم الظاهري، إذا كان العلم أيضاً متعلّقاً به، وقد يكون بالحكم الواقعي، إذا كان متعلّقاً للعلم. و كما أنّ جعل الحكم الواقعي و الظاهري في مورد واحد، و تعلق العلم بهما ممّا لا مانع منه، كذلك الالتزام بهما في ذلك المورد ممّا لا مانع منه أصلاً.

و من هنا يظهر: أنّه لا- مانع من قبل لزوم الالتزام في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، كما أنّ جريانها لا يدفع الالتزام بالحكم الواقعي؛ لأنّه تابع للعلم به، و جريانها لا ينافيه أصلاً. وبالجملة: فمسألة جريان الأصول في أطراف الشبهة المحصورة لا ارتباط لها بمسألة الموافقة الالتزامية، كما لا يخفى.

إشارة

قد عرفت: أنّ العلم التفصيلي يكون عدّة تامّة لتنجز التكليف، فهل القطع الإجمالي أيضاً كذلك، أم لا؟ ولا يخفى أنّ الكلام فيما يتعلّق بالعلم الإجمالي يقع في مقامين: أحدهما فيما يرجع إلى ثبوت التكليف به، و ثانيهما فيما يتعلّق بمرحلة سقوط التكليف به.

المقام الأوّل: في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي

فقد يقال بأنّ العلم الإجمالي لا- يؤثّر في تنجز التكليف أصلاً، ويكون حاله حال الشبهة البدوية؛ لأنّ موضوع حكم العقل في باب المعصية هو ما إذا علم المكلف حين إتيانه أنّه معصية فارتكبه، و من المعلوم أنّ المرتكب لأطراف العلم الإجمالي لا يكون كذلك؛ لأنّه لا يعلم بالمعصية إلا بعد إتيان جميع الأطراف في الشبهة المحصورة التحريمية<sup>(1)</sup>.

ص:406

---

1- (1) - انظر فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:75.



هذا، ولكن يردّ هذا الكلام العقل السليم، فإنه لا فرق في نظره بين قتل ابن المولى مثلاً مع كونه معلوماً تفصيلاً، وبين قتله في ضمن عدّة في قبحة عند العقل. وبالجملة: لا إشكال في حرمة المخالفة القطعية وقبحها عند العقل مطلقاً، ومن المعلوم أنّ ارتكاب جميع الأطراف مخالفة قطعية لتكليف المولى.

هذا، وذكر في «الكفاية» ما حاصله: أنّ التكليف؛ حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه فجاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً. ومحذور المناقضة بينه وبين المقطوع إجمالاً إنّما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية؛ ضرورة عدم تفاوت بينهما أصلاً. فما به التفصّي عن المحذور فيهما كان به التفصّي عنه في المقام، نعم، العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العليّة التامة، فيوجب تنجّز التكليف ما لم يمنع عنه مانع عقلاً أو شرعاً<sup>(1)</sup>، انتهى ملخصاً.

وأنت خبير بأنّ مورد البحث في المقام إنّما هو فيما إذا كان المعلوم الإجمالي تكليفاً فعلياً؛ ضرورة أنّ التكليف الإنشائي لا يصير متنجزاً، ولو تعلّق به العلم التفصيلي، فضلاً عن العلم الإجمالي. فالكلام إنّما هو في التكليف الذي لو كان متعلّقاً للعلم التفصيلي لما كان إشكال في تنجّزه، ووجوب موافقته، وحرمة مخالفته. غاية الأمر: أنّه صار معلوماً بالإجمال.

وحينئذٍ فمن الواضح: أنّه لا يعقل مع ثبوت التكليف الفعلي الإذن في ارتكاب بعض الأطراف، فضلاً عن جميعها، بل لا يعقل ذلك مع احتمالها؛ لاستحالة اجتماع القطع بالإذن في الارتكاب، واحتمال التحريم الفعلي؛ لأنّ

ص: 407

مرجعه إلى إمكان احتمال الجمع بين المتناقضين.

وتوهم: أنه لا- مانع من اجتماع التكليف الفعلي مع الإذن في الارتكاب - بعد كون متعلقهما مختلفين - لأن متعلق التحريم الفعلي المعلوم إنما هو الخمر الواقعي، و متعلق الإذن هو الخمر المشكوك؛ أي مشكوك الخمرية، و من المعلوم أن بين العنوانين عموماً من وجه. وقد حَقَّق في مبحث اجتماع الأمر و النهي القول بالجواز في تلك الصورة.

مدفوع: بأن محلّ النزاع في تلك المسألة هو ما إذا كان تكليف متوجّهاً إلى طبيعة، و تكليف آخر متوجّهاً إلى طبيعة أخرى بينهما إمكان التصادق في الخارج، من دون أن يكون في أحدهما نظر إلى ثبوت الآخر، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الترخيص في ارتكاب مشكوك الخمرية إنما هو بملاحظة ثبوت الحرمة للخمر الواقعي؛ ضرورة أنه لو لم يكن الخمر الواقعي متعلقاً للتحريم لما كان وجه في ترخيص مشكوك الخمرية، و قد عرفت أنّ مع ثبوت فعلية الحرمة لا يبقى مجال للترخيص أصلاً، و لا يجدى في ذلك اختلاف العنوانين على هذا النحو.

### المقام الثاني: في سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي

و لا يخفى أنّ محلّ الكلام في هذا المقام إنما هو في أنّ مجرد التردد في ناحية الامتنال، و عدم العلم تفصيلاً بكون المأمور به الواقعي هل هي صلاة الظهر أو الجمعة - مثلاً - هل يوجب تحقّق الامتنال عند العقل أم لا، و أمّا لو فرض أنّ الامتنال الإجمالي يستلزم عدم تحقّق المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه؛ لكونه مقيّداً بما لا ينطبق إلاّ مع الامتنال التفصيلي فهو خارج عن مفروض البحث؛ لأنّ مورده - كما عرفت - هو صورة تحقّق المأمور به تامة؛ من حيث القيود، غاية الأمر أنّه لا يعلم به تفصيلاً.

و من هنا يظهر: أنّ الإشكال فى الاكتفاء به من جهة الإخلال بالوجه أو بالتميز ممّا لا يرتبط بالمقام؛ لأنّ مرجعه إلى الامتثال الإجمالى يستلزم عدم تحقّق المأمور به بتمام قيوده؛ لإخلاله بالوجه أو التمييز المعتر فيه، فيتوقّف تحقّقه بأجمعه على الامتثال التفصيلى، وقد عرفت أنّ ذلك خارج عن موضوع البحث.

نعم، فى الاكتفاء به فى مقام الامتثال إشكالاتان واردان على مورد البحث:

أحدهما: كون الامتثال الإجمالى لعباً وعبثاً بأمر المولى(1). و لكنّه مردود، مضافاً إلى أنّه ربّما يكون ذلك لداع عقلاى، كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلى أشقّ عليه من الاحتياط. إنّما يضرّ ذلك إذا كان لعباً بأمر المولى، لا فى كيفية إطاعته، بعد حصول الداعى إليها؛ ضرورة أنّ خصوصيات الإطاعة و كفياتها إنّما هى بيد المكلف، و لا يعتبر فيها الداعى الإلهى، كما هو واضح.

ثانيهما: أنّ رتبة الامتثال العلمى الإجمالى متأخّرة عن رتبة الامتثال العلمى التفصيلى؛ لأنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى؛ بحيث يكون الداعى و المحرّك له نحو العمل هو تعلق الأمر به، و انطباق المأمور به عليه، و هذا المعنى غير متحقّق فى الامتثال الإجمالى؛ لأنّ الداعى له نحو العمل بكلّ واحد من فردى التريد ليس إلّا احتمال تعلق الأمر به. نعم، الانبعاث عن احتمال البعث و إن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل إلّا أنّ رتبته متأخّرة عن الامتثال التفصيلى. هذا ملخّص ما أفاده بعض الأعظم على ما فى تقارير بحثه(2).

ص: 409

1- (1) - فرائد الأصول 2: 508.

2- (2) - فرائد الأصول (تقارير المحقّق النائى) الكاظمى 3: 72-73.

و يرد عليه أولاً: أنّ الانبعاث في موارد العلم التفصيلي أيضاً لا يكون عن البعث، لا عن وجوده الواقعي، و هو واضح، و لا عن العلم به، بل الانبعاث إنّما يتحقّق بعد العلم بالبعث، و بما يترتّب على مخالفته من العقوبة، و على موافقته من المثوبة، مضافاً إلى أنّ الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة هو العقل، و من الواضح أنّ المكلف المنبعث عن مجرد احتمال البعث أقوى عنده في صدق عنوان المطيع ممّن لا ينبعث إلّا بعد العلم بثبوت البعث.

و ثانياً نقول: إنّ الانبعاث في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو عن العلم بالبعث؛ ضرورة أنّه لو لم يكن العلم به - و لو إجمالاً - متحقّقاً لم يتحقّق الانبعاث من كثير من الناس، الذين لا ينبعثون في موارد احتمال البعث أصلاً، كما لا يخفى.

فظهر من ذلك أنّ الامتثال الإجمالي و التفصيلي كليهما في رتبة واحدة.

ثمّ إنّهم تعرّضوا هنا لبعض المباحث الأخر ممّا يرتبط بباب الاشتغال، و نحن نحيلها إلى ذلك الباب، و نتكلّم فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في مباحث القطع.

## المقصد السابع في أحكام الظنّ

### إشارة

والكلام فيه يقع في ضمن مقامات:

ص:411



## المقام الأوّل في إمكان التعبد بالظنّ

### إشارة

ولا يخفى أنّ عقد هذا المقام في كلام القوم إنّما هو للردّ على ابن قبة القائل بالاستحالة، مع أنّ دليله الأوّل الذي استدلّ به يدلّ على أنّ مراده هو نفى الوقوع؛ لتمسّكه بالإجماع (1)، فراجع.

### المراد من «الإمكان» المزبور

وهل المراد بالإمكان هو الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي، أو الإمكان الوقوعي الذي يقابل الامتناع الوقوعي، وهو الذي لا يلزم من وجوده محال؟ الظاهر هو إمكان تقرير الكلام في كليهما، كما أنّه يمكن أن يدعى القائل بالاستحالة كلاً منهما؛ لأنّه يجوز أن يدعى أنّ معنى التعبد على طبق الأمانة هو جعل حكم مماثل لها، سواء كانت مطابقة أو مخالفة، وحينئذٍ يلزم اجتماع الضدّين أو المثليين، وهما من الممتنعات الذاتية بلا إشكال، ويمكن أن يدعى

ص: 413

بنحو يوجب وقوعه تحقّق المحال، كما سيحيىء.

وكيف كان: فاللازم هو البحث فى كل منهما، ولا يخفى أنّ إثبات الإمكان بأحد معنيه ممّا يحتاج إلى إقامة برهان، و من المعلوم أنّه لا برهان له. ولكن الذى يسهّل الخطب: أنّه لا احتياج إلى إثبات الإمكان؛ ضرورة أنّ ما هو المحتاج إليه إنّما هو ردّ أدلّة الامتناع؛ لأنّه إذا لم يدلّ دليل على الامتناع فمع فرض قيام دليل شرعى على التعبّد بالأمارات نعمل على طبقه، ولا يجوز لنا رفع اليد عن ظاهره، وهذا بخلاف ما لو دلّ دليل عقلى على الامتناع، فإنّه يجب صرف دليل الحجّية والتعبّد عن ظاهره، كما هو الشأن فى جميع الموارد التى قام الدليل العقلى على خلاف ظواهر الأدلّة الشرعية. فالمهمّ فى المقام هو ردّ أدلّة الامتناع؛ ليستكشف من دليل التعبّد الإمكان الوقوعى، لا إثبات الإمكان.

و من هنا يظهر: أنّ الإمكان الذى يحتاج إليه فى المقام هو الإمكان الواقع فى كلام شيخ الرئيس، وهو قوله: «كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان»<sup>(1)</sup>؛ لما عرفت من أنّ ردّ أدلّة الامتناع الموجب لثبوت احتمال الجواز يكفى فى هذا الأمر؛ لأنّه لا موجب معه من صرف دليل التعبّد عن ظاهره، كما لا يخفى. فالأولى فى عنوان البحث أن يقال:

«فى عدم وجدان دليل على امتناع التعبّد بالأمارة الغير العلميّة».

وأما جعل البحث فى الإمكان فمضافاً إلى عدم الاحتياج إليه يرد عليه ما عرفت من عدم إقامتهم الدليل على إثباته، مع أنّه أيضاً كالاتّناع فى الاحتياج إلى الدليل، فتدبّر.

ثمّ إنّ ذكر بعض الأعظم - على ما فى تقريرات بحثه -: أنّ المراد

ص: 414



بالإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي؛ يعنى أنّ من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع من تقويت المصلحة والإلقاء في المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكمين المتنافيين وغير ذلك من التوالى الفاسدة المتهمة في المقام، أو أنّه لا يلزم شيء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني؛ بحيث يلزم من التعبد بالظنّ أو الأصل محذور في عالم التكوين، فإنّ الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام(1).

وفيه أولاً: أنّ الإمكان التشريعي ليس قسماً مقابلاً للأقسام المتقدمة، بل هو من أقسام الإمكان الوقوعي الذي معناه عدم لزوم محال من وقوعه. غاية الأمر: أنّ المحذور الذي يلزم قد يكون تكوينياً وقد يكون تشريعياً، وهذا لا يوجب تكثير الأقسام، وإلا فيمكن التقسيم بملاحظة أنّ الممكن قد يكون مادياً وقد يكون غيره، وبملاحظة الجهات الأخر.

وثانياً: أنّ أكثر المحذورات المتهمة في المقام محذور تكويني، لا يعقل تحقّقه في عالم التكوين، كاجتماع الحبّ والبغض، والإرادة والكراهة، والمصلحة والمفسدة في شيء واحد.

### حول استدلال «ابن قبة» على عدم إمكان التعبد

ثمّ إنّّه استدللّ ابن قبة القائل باستحالة التعبد بخبر الواحد، بل بمطلق الأمارات، كما يظهر من بعض أدلّته بوجهين:

أحدهما: أنّه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالى باطل إجماعاً.

ص: 415

ثانيهما: أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً، و بالعكس (1).

و الجواب عن الوجه الأوّل: أنّ دعوى الملازمة تبتنى على كون الإخبار عن الرسول و الإخبار عن الله مثلين؛ لعدم اختلاف الإخبار بواسطة اختلاف المخبر به، و كونه هو الله سبحانه أو النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم، فمرجعه إلى أنّ الإجماع قام على نفى حجّية الإخبار مطلقاً، سواء كان عن الله أو عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أو عن الأئمة عليهم السلام. و سيأتي الجواب عن الإجماعات المنقولة على عدم حجّية الخبر الواحد، و لو كان اختلاف المخبر به دخيلاً في ذلك، بمعنى أنّ معقد الإجماع إنّما هو خصوص الإخبار عن الله تعالى، لا عن غيره.

فيرد عليه منع الملازمة؛ لأنّه قياس صرف؛ خصوصاً مع وجود الفارق بينهما، و هو أنّ التّعبد بالإخبار عن الله تعالى موجب للإلقاء في المفسدة الكثيرة؛ ضرورة أنّ ذلك يوجب تحقّق الدواعى الكثيرة من المعتصمين بالأهوية العاليات و المتحرّكين بتحريك الشهوات؛ لعدم ثبوت الموازين التى عليها يعتمد، و بها يتميّز الصحيح عن غيره. و هذا بخلاف الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أو الأئمة عليهم السلام.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإجماع إنّما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع، كما لا يخفى.

و الجواب عن الوجه الثانى أن يقال: إنّ هذا الوجه ينحلّ إلى محذورات، بعضها راجع إلى ملاكات الأحكام، كاجتماع المفسدة و المصلحة الملزمتين، و بعضها راجع إلى مبادئ الخطابات، كاجتماع الإرادة و الكراهة، و الحبّ

ص: 416

والبغض، وبعضها راجع إلى نفس الخطابات، كاجتماع الضدين أو النقيضين أو المثليين، وبعضها راجع إلى لازم الخطابات، كالإلقاء في المفسدة و تقويت المصلحة، والواجب دفع المحذورات بأجمعها فنقول:

### الجواب عن محذور تقويت المصلحة

أمّا محذور تقويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فيتوقف على الالتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وبأنّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقة المحضة، وإلا لم يلزم تقويت الملاك أصلاً.

وقد يقال - كما في التقارير - بتوقّفه أيضاً على كون باب العلم منفتحاً، وأمّا في صورة الانسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لا بدّ من التعمّد به، فإنّ المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح في حال الانسداد، إلاّ بالاحتياط التام.

وليس مبني الشريعة على الاحتياط في جميع الأحكام<sup>(1)</sup>.

ولكن يرد عليه: عدم اختصاص المحذور بصورة الانفتاح، بل يجري في صورة الانسداد أيضاً، فإنّ التفويت والإلقاء يلزم من رفع وجوب الاحتياط الذي يحكم به العقل، وترخيص العمل على طبق الأمارات؛ ضرورة أنّه لو لم يكن التعمّد على طبق الأمارات، ولم يرد من الشارع الترخيص في رفع الاحتياط لكان حكم العقل وجوب الاحتياط في جميع الأطراف، فلم يلزم فوت المصلحة أو أخذ المفسدة، كما لا يخفى.

و كيف كان، فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا بأس بالتفويت والإلقاء إذا

ص:417

---

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3:90.

كانت مصلحة التعبد بالعمل على طبق الأمارات أقوى، كما أنّ الأمر كان كذلك في زمان الانفتاح؛ ضرورة أنّه لو كان كلّ من الناس مكلفاً بالمراجعة إلى الإمام، والسؤال من شخصه يلزم بطلان أساس الشريعة؛ لأنّ مع عدم مراجعة الشيعة إليهم إلا قليلاً منهم كانوا عليهم السلام في أعلى مراتب المحدودية من طرف الخلفاء الأموية والعباسية؛ بحيث لا يمكن لهم بيان الأحكام إلا في الخفاء بالنسبة إلى أشخاص معدودة، فكيف إذا كان تكليف الشيعة تحصيل العلم بالأحكام من طريق السؤال عن الإمام عليه السلام؟

و حينئذ فيجوز للشارع أن يجعل الأمارات الغير العلمية حجّة؛ نظراً إلى بقاء الشريعة، و من المعلوم أنّ المصلحة الفاتنة من عدم إيجابه تحصيل العلم بالسؤال عنهم عليهم السلام بالنسبة إلى جماعة من المتشرّعين بها فانية في مقابل مصلحة بقاء الشريعة، كما هو واضح.

و أمّا في زمان الانسداد فلا إشكال في أنّ طريق تحصيل العلم ينحصر بالاحتياط التام، كما ذكرنا. و النفويت المتوهم إنّما يلزم من عدم إيجاب الشارع ذلك الاحتياط؛ ضرورة أنّه لو أوجبه - كما هو مقتضى حكم العقل - لم يلزم تقويت أصلاً.

فلنا أن نقول: إنّ عدم إيجاب الشارع يمكن أن يكون لأجل علمه بأنّه لو أوجب ذلك، مع تعمّره - كما لا يخفى - لكان الناس يرغبون عن أصل الشريعة، و يخرج الدين عن كونه سمحة سهلة، كيف فنحن نرى بالوجدان أنّ في هذا الزمان - مع سهولة العمل بالأحكام - لا يعملون بأكثرها، كما لا يخفى.

وقد عرفت: أنّ مجرد الإمكان بمعنى الاحتمال يكفي في هذا المقام؛ إذ لسننا بصدد إثبات الإمكان الوقوع؛ لعدم الاحتياج إليه، كما تقدّم.

ثم إنه أجاب الشيخ العلامة الأنصاري قدس سره عن الإشكال بالتزام المصلحة السلوكية<sup>(1)</sup>، وفصّل ذلك المحقق النائيني - على ما في التقارير - فقال ما ملخصه: إن سببية الأمانة لحدوث المصلحة تتصوّر على وجوه:

الأول: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى، تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء الأمانة حكم في حق من قامت عنده الإرادة فتكون الأحكام الواقعية مختصة بالعالم بها. وهذا هو التصويب الأشعري الذي قامت الضرورة على خلافه.

الثاني: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى أيضاً أقوى من مصلحة الواقع؛ بحيث يكون الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الأمانة هو المؤدى، وإن كان في الواقع أحكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، إلا أن قيام الأمانة على الخلاف يكون من قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانوية المغيرة لجهة الحسن والقبح، نظير الضرر والخرج، وهذا هو التصويب المعتزلي الذي يتلو الوجه السابق في الفساد والبطلان؛ لقيام الإجماع على خلافه.

الثالث: أن يكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك، مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الأمانة، بل المصلحة إنما تكون في تطرّق الطريق، و سلوك الأمانة، وتطبيق العمل على مؤدّاهما، والبناء على أنه الواقع.

ص: 419

وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه (1)، انتهى ملخصاً.

وفيه أولاً: أنه لا معنى لسلوك الأمانة و تطرق الطريق إلا العمل على طبق مؤدّاهها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة مثلاً فسلوك هذه الأمانة و تطرق الطريق ليس إلا الإتيان بصلاة الجمعة؛ إذ التصديق الغير العملي لا يصدق عليه السلوك على طبقها، بل يتوقف ذلك على جعل العمل مطابقاً لها، الذي هو عبارة اخرى عن الإتيان بمؤدّاهها. و من الواضح أنّ التباين بين المؤدّي و الإتيان به ليس إلا بالاعتبار؛ لتباين بين الإيجاد و الوجود. و حينئذٍ فلم يبق فرق بين الوجه الثالث و الوجه الثاني الذي قامت الضرورة و الإجماع على خلافه.

و ثانياً: أنّ الأمانة الشرعية غالبها، بل جميعها أمانة عقلانية يعمل بها العقلاء في معاملاتهم و سياساتهم، و من الواضح أنّ الأمانة العقلانية طرق محضّة، لا- مصلحة في سلوكها أصلاً؛ إذ ليس المقصود بها إلا مجرد الوصول إلى الواقع، من دون أن يكون في سلوكها مصلحة، كما هو واضح لا يخفى.

هذا ما يتعلّق بالجواب عن محذور النفوت و الإلقاء.

### الجواب عن محذور اجتماع المثليين أو الضدين

و أمّا اجتماع المثليين أو الضدين أو النقيضين، فلا يخفى أنّه يمكن توجيهه بنحو لا يرد عليه ما حقّقناه في مبحث اجتماع الأمر و النهي، من عدم ثبوت التضادّ بين الأحكام أصلاً، بأنّه كيف يجتمع الإرادة الحتمية من المولى بفعل شيء أو تركه، مع جعله قول العادل حجة، الراجع إلى الترخيص في الترك أو

ص:420

الفعل، إذا قام على نفى الوجوب أو الحرمة.

وبعبارة أخرى: معنى كون الشيء واجباً في الواقع أنه أراد المولى بالإرادة الحتمية أن يوجد المكلّف في الخارج، وبعثه إليه بالبعث الفعلي، ومعنى حجّية قول العادل جواز تطبيق العمل على طبق إخباره و متابعة قوله، فإذا أخبر بعدم وجوب ما يكون واجباً في الواقع فمعنى حجّية قوله يرجع إلى كون المكلّف مرخصاً في تركه، وحينئذٍ فكيف يجتمع البعث الحتمي إلى الفعل و الإرادة الحتمية مع الترخيص في الترك.

و من هذا التوجيه يظهر: أنّ أكثر الأجوبة التي أوردها الأعظم في كتبهم ممّا لا يرتبط بالإشكال؛ ضرورة أنّ دعوى عدم كون المقام مشتملاً على حكمين؛ لأنّ الحجّية غير جعل الحكم، أو دعوى كون الحكم المجعول هو الحكم الطريقي الغير المنافي للحكم الواقعي، أو غيرهما من الأجوبة التي سيأتى التعرّض لبعضها ممّا لا يرتبط بالإشكال؛ لأنّ بعد تسليم تلك الأجوبة يبقى الإشكال بحاله، كما لا يخفى.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا إشكال في كون الأحكام الواقعية الفعلية مجعولة على جميع المكلّفين، من دون أن يكون للعلم دخل في فعليتها؛ لما عرفت في بعض المباحث السابقة من أنّ المراد بالحكم الفعلي ليس إلّا الأحكام التي اعطيت بيد الإجراء، و كان المقصود بها أن يأخذها الناس، و يعملوا بها.

و هذا لا فرق فيه بين أن يكون المكلّف عالماً بها أو جاهلاً، مضافاً إلى أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوعه مستحيل بدهاة.

فالأحكام الفعلية ثابتة بالنسبة إلى جميع المكلّفين، كما أنّها ثابتة بالنسبة إلى القادر و العاجز، و لا اختصاص لها بخصوص القادر. نعم، حيث

يكون الجهل والعجز من الأعذار العقلية؛ لعدم إمكان الانبعاث بالبعث مع الجهل به، أو عدم القدرة على الإتيان بالمبعوث فلا محالة لا يكون المكلف معاقباً على المخالفة و مذموماً عليها، وقد حَقَّقنا في مبحث الترتب من مباحث الألفاظ أن التكليفين باقيا على فعليتهما في صورة التزام. غاية الأمر: أن عجز المكلف صار سبباً لكونه معذوراً في مخالفة أحدهما؛ لعدم قدرته على امتثالهما.

نعم، بينه وبين المقام فرق، وهو أن مخالفة المكلف في المقام - إذا أخطأت الأمانة - لا تكون مستندة إلى عذر عقلي؛ لأنه لو لم تكن الأمانة حجة من قبل الشارع لما وقع المكلف في مخالفة الواقع؛ لأنه كان يعمل بمقتضى الاحتياط الواجب بحكم العقل في موارد العلم الإجمالي. وحينئذ فتكون المخالفة مستندة إلى اعتبار الشارع قول العادل، وأمثلة من الأمارات.

و حينئذ فيمكن أن يقال: بمثل ما مرّ في الجواب عن محذور التفويت والإلقاء من أن جعل الشارع واعتباره للأمارات يمكن أن يكون بملاحظة أنه لو لم تكن الأمانة حجة من قبل الشارع لكان مقتضى حكم العقل وجوب الاحتياط على الناس، و حينئذ فيلزم الحرج الشديد، والاختلال العظيم، الموجب لرغبة أكثر الناس عن الشريعة، و خروجها عن كونها سمحة سهلة، و ذلك يوجب انتفاء المصلحة العظيمة؛ وهي مصلحة بقاء الشريعة.

فاعتبار قول العادل الراجع إلى الترخيص فيما لو أدى على خلاف الواقع، وقام على نفى وجوب الواجب الواقعي ليس إلا لملاحظة حفظ الشرع الذي يكون ذا مصلحة عظيمة، فيرخص في ترك صلاة الجمعة الواجبة واقعاً القائمة على نفى وجوبها الأمانة، لا لعدم كونها ذا مصلحة ملزمة، بل لرفع اليد عن مصلحتها في مقابل المصلحة التي هي أقوى منها بمراتب.

فوجب صلاة الجمعة وإن كان حكماً فعلياً إلا أن الشارع يرفع اليد عن



مثله من بعض الأحكام الفعلية لأجل مصلحة هي أقوى المصالح وأتمها، فهو نظير من يقطع يده لأجل حفظ نفسه فيما لو توقّف عليه، فقطع اليد وإن لم يكن ذا مصلحة - بل يكون عين المفسدة - إلا أنّ معارضته مع شيء آخر أقوى منه أوجب الإقدام عليه، مع كونه ذا مفسدة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا: يجرى في جميع الأمارات والأصول، ولا اختصاص له بالأول، فإنّ اعتبار قاعدتي الفراغ والتجاوز، وإلغاء الشكّ بعد الوقت، وعدم وجوب ترتيب الأثر عليه، مع أنّ ذلك قد يؤدّي إلى عدم الإتيان بالمأمور به - بعضاً أو كلاً - يمكن أن يكون لملاحظة أنّ تفويض الناس إلى ما يقتضيه عقولهم من ثبوت الاشتغال إلى أن يعلم الفراغ ربّما يوجب تنفّر الناس وإعراضهم عن أصل الشريعة؛ لعدم تحقّق العلم لهم بإتيان التكاليف واجدة لجميع ما يعتبر فيها، إلاّ قليلاً؛ ضرورة أنّ أكثرهم في شكّ من ذلك غالباً. فهذه المصلحة التي هو أقوى المصالح أوجبت رفع اليد عن بعض المصالح الضعيفة، وإن كان الحكم على طبقها حكماً فعلياً، و كان الإتيان بها محبوباً للمولى في نفسها، كما لا يخفى.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّ الحكم الواقعي الفعلي عند قيام الأمانة على خلافه يخرج عن الفعلية، بمعنى أنّ المولى لا يريد إجرائه، فيصير كالأحكام الإنشائية التي لا يكون المقصود بها عمل الناس على طبقها، إلاّ في زمان ظهور دولة الحقّ بقيام صاحب الأمر عليه السلام، كالحكم بنجاسة العامة على ما في بعض الروايات.

وأما ما أفاده بعض محقّقي العصر - على ما في تقارير بحثه -: من أنّه لا يعقل الحكم الإنشائي، بل الذي يكون في الواقع هو إنشاء الأحكام، وهو عبارة عن تشريعها وجعلها على موضوعاتها المقدّرة وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط على نهج القضايا الحقيقية. ودعوى أنّ الحكم الواقعي في مورد

الأمانة لا يكون فعلياً واضحة الفساد، فإنه لا يمكن أن لا يكون الحكم فعلياً إلا إذا اخذ في موضوعه عدم قيام الأمانة على الخلاف؛ بحيث يكون قيماً في ذلك، و معه يعود محذور التصويب(1).

ففيه: أن المراد بالحكم الإنشائي هو الحكم الذي ينشئه العقلاء المقتنين للقوانين العرفية في امورهم الدنيوية أيضاً، ثم يخصّصونه ببعض الأفراد، أو يقيّدونه ببعض القيود؛ ضرورة أن العقلاء في جعل القوانين ليسوا بحيث يجعلون القانون بجميع خصوصياته؛ من حيث القيود أو الشمول، بل ينشئون الأحكام بنحو العموم أو الإطلاق، ثم يخصّصونه أو يقيّدونه.

كيف، ولو قلنا بأن الأحكام الواقعية كانت مجعولة على موضوعاتها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط لم يبق وجه للتمسك بالإطلاق عند الشك في كون الحكم مقيّداً، أو في تقيّده بقيد آخر؛ إذ مع فرض كون المتكلم في مقام البيان لا بد له من بيان الحكم المتعلّق بالموضوع بجميع ما اعتبر فيه، وعند ذلك لا يبقى شك في القيد، و معه لا يجوز التمسك بالإطلاق، كما لا يخفى.

### أجوبة الأعلام عن المشكلة و نقدها

ثم إنه تفصّل المحقّق المعاصر عن أصل الإشكال - على ما في التقارير - بأن الموارد التي توهم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهرية و الواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق و الأمارات.

ثانيها: موارد مخالفة الأصول المحرزة.

ص:424

ثالثها: موارد تخلف الأصول الغير المحرزة، و التفصّي عن الإشكال يختلف في كلّ منها.

أمّا باب الطرق و الأمارات: فليس المجعول حكماً تكليفاً، حتّى يتوهّم التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي، بل المجعول فيها إنّما هو الحجّية و الوسطية في الإثبات، و هو أمر عقلائي، و ممّا تناله يد الجعل. و حينئذٍ فليس حال الأمانة المخالفة إلاّ كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلاّ الحكم الواقعي فقط؛ أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابة يكون المؤدّي هو الحكم الواقعي، كالعلم الموافق، و يوجب تنجيز الواقع، و عند الخطأ يوجب المعذورية و عدم صحّة المؤاخذه عليه، كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول<sup>(1)</sup>، انتهى ملخصاً. هذا ما أفاده في التفصّي عن الإشكال في خصوص الأمارات.

و يرد عليه أولاً: أنّه ليس في باب الأمارات و الطرق العقلائية الإمضائية حكم مجعول أصلاً، لا الحجّية و لا الوسطية في الإثبات، و لا الحكم التبعّد به؛ ضرورة أنّه ليس فيها إلاّ مجرد بناء العقلاء عملاً على طبقها، و المعاملة معها معاملة العلم، من دون أن يكون هنا جعل في البين، و الشارع أيضاً لم يتصرّف فيها، بل عمل بها، كما يعمل العقلاء في امورهم.

و ثانياً: فلو سلّم الجعل الشرعي فالمجعول فيها ليس إلاّ إيجاب العمل بالأمارات تبعداً، كما يظهر بملاحظة الروايات الواردة في ذلك، مثل قوله عليه السلام:

«إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»<sup>(2)</sup>، مشيراً إلى زرارة، و قوله عليه السلام:

«و أمّا

ص:425

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:105.

2- (2) - اختيار معرفة الرجال 1:216/347، وسائل الشيعة 27:143، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 19.

الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية أحاديثنا» (1)، وقوله عليه السلام:

«عليك بالأسدى» (2)؛ يعنى أبا بصير، فإنه لو استفيد منها الجعل الشرعى، و اغمض عن كون جميعها إرشاداً إلى الارتكاز العقلاى فظاهرها وجوب العمل على قول العادل، لا جعل الحجية و الوسطية، كما لا يخفى.

و ثالثا - و هو العمدة - : أنه مع الغمض عن الإيرادين الأولين نقول: إن ما أفاد من كون المجعول هو الوسطية فى الإثبات لا يجدى فى دفع الإشكال؛ لما تقدم فى توجيهه من أن مرجع الإشكال إلى استحالة اجتماع الإرادة الحتمية المتعلقة بإيجاد شىء، و الإرادة الجائية من قبل الحجية الراجعة إلى الترخيص فى المخالفة فيما لو أخطأت الأمانة، و هذا لا يندفع بما ذكره، و لم يكن الإشكال منحصرأ بالاجتماع فى خصوص الحكمين، حتى يندفع بما ذكره من عدم كون المجعول فى باب الأمارات هو الحكم.

هذا، و أما ما أفاده فى باب الأصول المحرزة فملخصه: أن المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشك على أنه الواقع، و إلغاء الطرف الآخر، و جعله كالعدم، فالمجعول فى الأصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعى إنما تعلق بالجرى العملى على المؤدى، على أنه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام فى بعض أخبار قاعدة التجاوز

«بلى قد ركعت» (3)، فإن كان

ص:426

- 
- 1- (1) - إكمال الدين: 4/484، وسائل الشيعة 140:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 9.
  - 2- (2) - اختيار معرفة الرجال 1:291/400، وسائل الشيعة 142:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 15.
  - 3- (3) - تهذيب الأحكام 2:592/151، وسائل الشيعة 6:317، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 3.

المؤدّي هو الواقع فهو، وإلا كان الجرى العملي واقعاً في غير محلّه، من دون أن يكون قد تعلّق بالمؤدّي حكم على خلاف ما هو عليه. و بالجملة: المجعول في باب الأصول هو الهوهوية العملية التي بنى عليها الشيخ في باب الأمارات(1)، انتهى.

و يرد عليه أولاً: أنّ الجرى و البناء العملي و الهوهوية العملية ليس أمراً قابلاً للجعل الشرعي؛ لأنّه من الأمور التكوينية الغير القابلة للجعل؛ ضرورة أنّه فعل للمكلّف، فإنّه هو الذي يعمل بمؤدّاها بما أنّه الواقع. و أمّا قوله عليه السلام:

«بلى قد ركع» فهو يرشد إلى ما ذكرنا من رفع اليد عن الحكم الفعلي، و الاكتفاء بخلوّ المأمور به عن بعض الأجزاء.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم إمكان تعلّق الجعل الشرعي بالجرى العملي فنقول: من الذي أوجب على المكلّف، و أجاز له البناء على أنّ المؤدّي هو الواقع؟ فلا- محالة يقال في الجواب: إنّ الجاعل و الباعث له على ذلك هو الشارع المرخص في العمل على طبق الأصول، و حينئذ فيعود الإشكال بأنّه كيف يجتمع ذلك مع الإرادة الحتمية المتعلقة بفعل المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه، كما لا يخفى.

هذا، و ذكر في مقام التفصّي عن الإشكال في الأصول الغير المحرزة - بعد التفصيل في متمّات الجعل - ما ملخصه: أنّ للشكّ في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات و الطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه، كحالتى العلم و الظن، و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضادّ الحكم الواقعي؛ لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ص: 427

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع، وعدم كونه موصلاً إليه و منجزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل و منجزاً للواقع، كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية. فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم، لمصلحة احترام المؤمن و حفظ نفسه، فإنه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية و أهم في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشك؛ حفظاً لدمه.

و هذا الحكم إنما يكون في طول الحكم للواقع، نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية؛ و لذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسياً ناشئاً عن أهمية مصلحة الواقع، فهو واجب نفسى للغير، لا واجب بالغير؛ و لذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه و أدائه إلى مخالفة الحكم الواقعي، لا على مخالفة الواقع؛ لقبح العقاب عليه مع الجهل.

إن قلت: إن مقتضى ذلك صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط، صادف الواقع أو خالفه؛ لكونه واجباً نفسياً، و إن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعية، إلا أن تخلف الغرض لا يوجب سقوط العقاب. فلو خالف الاحتياط، و أقدم على قتل المشتبه، و صادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة.

قلت: فرق بين علل التشريع و علل الأحكام، و الذى لا يضّر تخلفه هو الأول؛ لأنها تكون حكمة تشريع الأحكام، و أمّا علّة الحكم فالحكم يدور مدارها، و لا يمكن أن يتخلف عنها، و لا إشكال أن الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط؛ لأن أهمية ذلك أوجب الاحتياط.

و من ذلك يظهر: أنه لا- مضادة بين إيجاب الاحتياط و بين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعي، و يكون هو هو، و إن لم يكن كذلك فلا يجب الاحتياط؛ لانتفاء علته، و إنّما المكلف يتخيّل وجوبه، هذا كلّ إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم من إيجاب الاحتياط.

و إن لم تكن المصلحة الواقعية بهذه المثابة من الأهميّة فللشارع جعل المؤمن بلسان الرفع كحديث الرفع(1)، أو بلسان الوضع كقوله:

«كلّ شيء لك حلال»(2)، فإنّ المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنه، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات، و إيجاب الاحتياط، فالرخصة المستفادة من حديث الرفع نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، فكما أنّ هذه الرخصة لا تنافي الحكم الواقعي كذلك الرخصة المستفادة من حديث الرفع.

و السرّ في ذلك: هو أنّ هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي، و متأخّر رتبته عنها؛ لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم؛ من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع و غير موصل إليه، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، و معه كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعي.

و بالجملة: الرخصة و الحليّة المستفادة من حديثي الرفع و الحلّ تكون في عرض المنع و الحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط، و قد عرفت أنّ إيجاب

ص:429

---

1- (1) - التوحيد: 24/353، وسائل الشيعة 15:369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.  
2- (2) - الكافي 6:2/339، وسائل الشيعة 25:118، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 2.

الاحتياط يكون في طول الواقع و متفرعاً عليه، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، إلاّ يلزم أن يكون ما في طول الشئ في عرضه (1)، انتهى.

و يرد عليه أولاً: أنّ الفرق بين أخذ الشكّ باعتبار كونه من الحالات و الطوارئ و بين أخذه باعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع، دعوى المناط في رفع التضادّ هو الأخذ على الوجه الثاني ممّا لا محصّل له، فإنّ مجرد الطولية لو كان كافياً في رفع التضادّ فاللازم رفعه بناءً على الوجه الأوّل أيضاً؛ لأنّ الحالات الطارئة أيضاً في طول الواقع، و إن لم يكن كافياً فيه، فالأخذ على الوجه الثاني أيضاً لا يرفع التضادّ، بل نقول: إنّ الاعتبارين مجرد تغيير في العبارة، و إلاّ فلا فرق بينهما واقعاً، كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ ما أجاب به عن الإشكال الذي أورده على نفسه بقوله: إن قلت: من عدم وجوب الاحتياط واقعاً في مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظه؛ لكون وجوب حفظ المؤمن عدّة للحكم بالاحتياط، لا عدّة للتشريع ممّا لا وجه له، فإنّ وجوب الاحتياط حكم ظاهري مجعول لغرض حفظ الواقع، و لا بدّ أن يتعلّق حقيقة بكلّ مشكوك، سواء كان واجب الحفظ أم لم يكن، و إلاّ فلو تعلّق بخصوص ما كان منطبقاً على الواجب الواقعي فقط فيحتاج إلى متمم آخر، فإنّ وجوب الاحتياط المتعلّق على المشكوك الواجب بحسب الواقع لا يصلح للدعوية نحو المشكوك كونه هو الواقع، و قاصر عن تحريك العبد نحوه، فيصير جعل إيجاب الاحتياط لغواً؛ لأنّ جميع موارد الشكّ يكون تعلّق وجوب الاحتياط بها مشكوكاً، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ ما أفاد من أنّ الرخصة، و كذا أصالة الحلّية إنّما يكون في

ص: 430



عرض الاحتياط الذى هو فى طول الواقع، فلا بد أن تكون الرخصة أيضاً فى طوله ممنوع جداً؛ لأنه قد ثبت فى محله أن ما فى عرض المتقدم على شىء لا يلزم أن يكون متقدماً عليه؛ لأنّ التقدّم والتأخر إنّما يثبت فى موارد ثبوت ملاكهما، كالعلية والمعلولية، ولا معنى لثبوتهما من دون ملاك، كما هو واضح.

ورابعاً: أن ما ذكره - على تقدير تسليم صحته - لا يجدى فى رفع الإشكال بالتوجيه الذى ذكرناه، فتدبر.

ومما تفصّل به عن الإشكال ما أفاده السيّد الأصفهاني - على ما حكاه عنه المحقق المعاصر فى كتاب «الدرر» - و ملخصه: أنه لا إشكال فى أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّرة فى الذهن، لكن لا من حيث إنّها كذلك، بل من حيث إنّها حاكية عن الخارج.

ثم إنّ المفهوم المتصوّر تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، واخرى على نحو التقييد، وعلى الثانى فقد يكون ذلك لعدم المقتضى فى غير المقيّد، وقد يكون لوجود المانع، مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض فى عتق الرقبة المؤمنة خاصة، وقد يكون فى المطلق، إلا أنّ عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، ولأجله قيّد العتق المطلوب بما إذا تحقّق فى الرقبة المؤمنة، فتقييده فى هذا القسم إنّما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى.

ومن المعلوم: أنّ ذلك يتوقّف على تصوّر العنوان المطلوب أولاً - مع العنوان الآخر المتّحد معه فى الوجود المنخرج له عن المطلوبة الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين فى الذهن فلا يعقل تحقّق الكسر والانكسار. فاللازم من ذلك: أنّه متى تصوّر العنوان الذى فيه جهة المطلوبة يكون مطلوباً صرفاً، من دون تقييد وكذا العنوان الذى فيه جهة المبعوضة.

و العنوان المتعلق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهرية مما لا يجتمعان في الوجود الذهني، مثلاً إذا تصوّر الأمر صلاة الجمعة فلا يمكن أن يتصوّر معها إلا الحالات التي يمكن أن تتصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو في الدار، وأما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبة؛ لأنّ هذا الوصف إنّما يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، والأوصاف المتأخّرة عنه لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلا منافاة حينئذٍ بين الحكمين؛ لأنّ الجهة المطلوبة ملحوظة في ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وجهة المبعوضة ملحوظة مع لحاظه.

إن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعلّقاً في مرتبة تعقّل الذات ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبني على قطع النظر عن الحكم، و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم، ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته (1).

ويرد عليه أولاً: أنّ عنوان كون الموضوع مشكوك الحكم لا يتوقّف على تحقّقه قبله؛ ضرورة أنّه يمكن الشكّ في حكم الموضوع مع عدم كونه محكوماً بحكم. فبين العنوانين - أعني عنوان الموضوع بلحاظ حكمه الواقعي و عنوان كونه مشكوك الحكم - نسبة العموم من وجه؛ لأنّه كما يمكن أن يكون الموضوع معلوم الحكم فيتحقّق الافتراق من ناحية الموضوع، كذلك يمكن أن يكون مشكوك الحكم مع عدم تحقّقه أصلاً. كيف، ولو كان عنوان المشكوكية

ص: 432

متوقفاً على سبق الحكم يلزم من وجود الشكّ العلم؛ لأنّ المفروض أنّ توقّفه على سبق الحكم أمر مقطوع، فبعد الشكّ يقطع به، مع أنّه مستحيل جدّاً.

مضافاً إلى أنّه لو شكّ في حكم الموضوع؛ من حيث الوجوب والتحريم مثلاً فاللازم - بناءً على هذا - أن يكون الموضوع في الواقع واجباً وحرماً معاً.

و ثانياً: أنّه لو سلّم أنّ تحقّق عنوان المشكوكية في الواقع يتوقّف على سبق الحكم فلا نسلم ذلك في مقام جعل الأحكام، الذي لا يتوقّف إلاّ على تصوّر موضوعاتها، فللمولى أن يجعل الحكم متعلقاً بعنوان مشكوك الحكم قبل أن صدر منه حكم آخر متعلّق بذوات الموضوعات، و قد حقّقنا في مبحث التبعدي والتوصلي إمكان أن يكون الموضوع مقيداً بما لا يأتي إلاّ من قبل الحكم، فراجع.

و ثالثاً - وهو العمدة - : أنّ ما أجاب به عن الإشكال الذي أورده على نفسه بقوله: إن قلت ممّا لا يندفع به الإشكال أصلاً؛ لأنّ الموضوع المتصوّر المأخوذ موضوعاً للحكم الواقعي إمّا أن يكون مأخوذاً بشرط لا؛ من حيث كونه مشكوك الحكم، وإمّا أن يكون مأخوذاً لا بشرط. و مرجع الأوّل إلى أنّ ثبوت الحكم الواقعي للموضوع إنّما هو في صورة العلم بثبوته له، و هو تصويب قام الإجماع، بل الضرورة على خلافه، و لو كان المراد هو الثاني فمن الواضح أنّ الشئ المأخوذ لا بشرط لا يأتي من الاجتماع مع بشرط شيء، و حينئذٍ فيجتمع الحكمان عند ملاحظة عنوان مشكوك الحكم، و جعل الحكم متعلقاً به، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد تخلّص عن الإشكال بوجه آخر، تعرّض لبعضها الأستاذ مع الجواب عنه، و لكنّه لا فائدة في التعرّض له بعد كونه مورداً للإشكال، و بعد الجواب عنه بما حقّقناه، فتأمّل في المقام، فإنّه من مزالّ الأقدام.

## المقام الثانى فى تأسيس الأصل

يقع الكلام فى تأسيس الأصل الذى يعوّل عليه عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو فى الجملة. فنقول: ذكر الشيخ فى «الرسالة» ما ملخصه: أنّ التعبد بالظنّ الذى لم يدلّ على التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة.

يكفى من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (1) دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء.

و من السنّة: قوله عليه السلام فى عداد القضاة من أهل النار

«ورجل قضى بالحقّ، وهو لا يعلم» (2)

. و من الإجماع: ما ادعاه الفريد البهبهانى من عدم كون الجواز بديهياً عند

ص:434

---

1- (1) - يونس (10):59.

2- (2) - الكافى 7:1/407، وسائل الشيعة 22:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 4، الحديث 6.

و من العقل: تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده من المولى.

نعم، فرق بين هذا وبين الاحتياط الذى يستقلّ العقل بحسنه؛ لأنّه فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه، مع عدم العلم بأنّه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه.

والحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديناً به. و أمّا العمل به من دون تعبد بمقتضاه فهو حسن إن كان لرجاء إدراك الواقع ما لم يعارضه احتياط آخر، و لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظنّ الوجوب، و اقتضى الاستصحاب الحرمة (1)، انتهى موضع الحاجة.

أقول: المراد بالإسناد إلى الشارع هو التشريع الذى كان قبجه عقلاً و حرمة شرعاً مفروغاً عنه عندهم، و لكن كلّما تأملنا لم نعرف له معنأً متصوّراً معقولاً إذ الالتزام الحقيقى بما يعلم عدم ورود التعبد من الشارع، أو لا- يعلم وروده منه ممّا لا يمكن أن يتحقّق؛ لعدم كون الالتزامات النفسانية تحت اختيار المكلف. نعم، الإسناد إلى الشارع - الذى هو عبارة اخرى عن البدعة - أمر ممكن معقول، قد دلّ العقل و النقل على خلافه، و أنّه أمر قبيح محرّم.

و بالجملة: فالتعبد بمقتضى الأمانة الغير العلمية التى لم يرد دليل على اعتبارها إن كان معناه هو العمل بمضمونها بعنوان أنّه من الشارع فهو ممّا لا يعقل، مع عدم العلم بورود التعبد به من الشارع، و إن كان معناه هو إسناد مضمونها إلى الشارع قولاً فهو من مصاديق القول بغير العلم الذى يحكم العقل بقبحه قطعاً،

و الدليل النقلى بحرته شرعاً.

و ذكره من الأدلة الأربعة لا استفاد منها أزيد من ذلك؛ لأن المراد بالافتراء فى قوله تعالى هو الكذب، كما هو معناه لغة، و كذا سائر الأدلة لا يدل على أزيد من حرمة القول بغير علم، و لا يدل شىء منها على حرمة العمل بما لا يعلم بعنوان أنه من المولى قطعاً.

ثم إن المبحوث عنه فى المقام هو تأسيس الأصل فيما لا دليل على اعتباره، حتى يتبع فى موارد الشك، فالاستدلال على أن الأصل هو عدم الحجية بقبح التشريع و حرمة - كما عرفت فى كلام الشيخ - مبنى على دعوى الملازمة بين الحجية و صحة الإسناد، بمعنى أنه كلما صح الإسناد - أى إسناد مقتضاه إلى الشارع - فهو حجة، و كلما لم يصح لا يكون بحجة، فإذا قام الدليل على حرمة التشريع الذى يرجع إلى الإسناد إلى الشارع فيما لا يعلم استفاد من ذلك عدم كونه حجة.

هذا، و قد يورد على دعوى الملازمة بالنقض بموارد:

أحدها: ما أفاده المحقق الخراسانى فى «الكفاية» من أن الظن على تقدير الحكومة حجة عقلاً، مع أنه لا يصح إسناد المضمون إلى الشارع فيه (1).

هذا، و لكن يرد عليه: عدم تمامية النقض، بناءً على مبناه فى تقرير مقدمات الانسداد من أن أحدها العلم الإجمالى بوجود التكليف (2)؛ لأنه بناءً على ذلك لا يكون الظن حجة، بل الحجة هو العلم الإجمالى. غاية الأمر: أنه حيث لا يمكن - أو لا يجب - الاحتياط فى جميع أطرافه فاكتمى بالعمل

ص: 436

1- (1) - كفاية الأصول: 323.

2- (2) - نفس المصدر: 356-357.

بالمظنونات فقط، فالعمل بها ليس لكون الظنّ حجّة، بل لكونه أقرب إلى الوصول إلى الواقع، كما لا يخفى.

ثانيها: ما ذكره المحقّق العراقي - على ما في تقارير بحثه - من النقص باحتمال التكليف قبل الفحص، و بإيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية(1).

ولكن يرد عليه: أنّ احتمال التكليف قبل الفحص لا- يكون حجّة، بل الحجّة هي بيان التكليف المذكور في مظانّه الذي يعلم به بعد الفحص. غاية الأمر: أنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان فيما إذا تفحص ولم يجد، فعدم الفحص لا يقتضى أزيد من عدم حكم العقل بقبحه في مورده، لا أن يكون الاحتمال معه حجّة، كما أنّ إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية يمكن أن يقال بعدم كونه حجّة، بل إنّما هو رافع لحكم العقل بقبح العقاب الذي كان ثابتاً عند عدم إيجاب الاحتياط؛ لأنّه لو شرب التتن مثلاً مع وجوب الاحتياط عليه، و كان في الواقع حراماً فهو يعاقب على الإتيان بالمنهية عنه، لا على مخالفة الاحتياط.

وبالجملة: فلم يوجد مورد يتحقّق الانفكاك فيه بين الحجّة وصحة الإسناد. نعم، يرد على الشيخ: أنّ ادعاء الملازمة بينهما إنّما هو مجرد دعوى يحتاج إلى إقامة برهان، كما لا يخفى.

فالأولى في تقرير الأصل ما أفاده في «الكفاية» ممّا حاصله: أنّ مع الشكّ في حجّة شيء لا يترتب عليه آثار الحجّة قطعاً؛ ضرورة أنّ احتجاج المولى على العبد لا يجوز إلاّ بما يعلم العبد بكونه حجّة منه عليه، فالآثار المرغوبة من الحجّة لا تكاد تترتب إلاّ على ما احرز اتصافها بالحجّة الفعلية؛ لقبح المؤاخذه على مخالفة التكليف مع الشكّ في حجّة الأمانة المصيبة، ونحو

ص: 437

ذلك من الآثار. فعدم حجّية الأمانة التي شكّ في اعتبارها شرعاً أمر مقطوع، يحكم به العقل جزماً (1).

. و من هنا يظهر الخلل في استدلال الشيخ على أصالة عدم الحجّية بالأدلة الأربعة، فإنّ الكلام هنا في تأسيس الأصل الذي يتبع في موارد الشكّ، و لم يتم بعد دليل على حجّية ظواهر الكتاب أو السنّة الغير القطعية أو الإجماع مثلاً، حتّى يتمسّك بها على أنّ الأصل في موارد الشكّ يقتضى عدم الحجّية. نعم، لا بأس بالتمسّك بالعقل لو كان حكمه بذلك قطعياً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد يستدلّ على أنّ الأصل عدم الحجّية باستصحاب عدم الحجّية و عدم وقوع التعبد به، و إيجاب العمل عليه. و أورد عليه الشيخ قدس سره بأنّ الأصل و إن كان كذلك إلاّ أنّه لا يترتّب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل بالظنّ يكفي في موضوعها مجرد عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدمه.

و الحاصل: أنّ أصالة عدم الحادث إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، و أمّا الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشكّ فيه، و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل، و هذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّه لا يحتاج في إجرائها إلى أصالة عدم فراغ الذمّة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ (2)، انتهى.

و استشكل على هذا الكلام المحقّق الخراساني في «التعليقة» بما حاصله:

أنّ الحجّية و عدمها، و كذا إيجاب التعبد و عدمه بنفسهما ممّا يتطرّق إليه الجعل، و تناله يد التصرف من الشارع، و ما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً،

ص: 438

1- (1) - كفاية الأصول: 322-323.

2- (2) - فرائد الأصول 1: 49-50.



كان هناك أثر شرعي يترتب على المستصحب أو لا.

هذا، مع أنه لو كان الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجية التي لا يصح الاستصحاب فيها إلا بملاحظة الآثار الشرعية المترتبة عليها فإنما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلا أثر الشك فيها، لا لعدمها واقعاً. وأما إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد وإن كان في نفسه قابلاً لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشك إلا أنه لا يجرى فعلاً إلا الاستصحاب؛ لحكومته عليها.

و الضابط: أنه إذا كان الحكم الشرعي مترتباً على الواقع ليس إلا، فلا مجال إلا للاستصحاب، وإذا كان مترتباً على الشك فيه كذلك فلا مجال إلا للقاعدة، وإذا كان مترتباً على كليهما، فالمورد وإن كان قابلاً لهما إلا أن الاستصحاب جار دونها؛ لحكومته عليها.

وفيما نحن فيه وإن كان حكم حرمة العمل والتعبّد مترتباً على الشك في الحجية إلا أنه يكون مترتباً أيضاً على عدمها؛ لمكان ما دلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، فيكون المتبع هو الاستصحاب.

و من هنا انقذح الحال في استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنها لا تجرى معه؛ لوروده عليها (1)، انتهى ملخصاً.

وقد أورد على هذا الاستشكال المحقق النائيني - على ما في تقارير بحثه - بما ملخصه: أن ما أفاده أولاً من أن الحجية بنفسها من الأحكام، فلا يتوقف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدى أثر عملي.

ففيه: أن ما اشتهر من أن الأصول الحكمية لا يتوقف جريانها على أن

ص: 439

يكون في البين أثر عملي إنّما هو لأجل أنّ المؤدّي بنفسه من الآثار العملية، وإلا فلا يمكن أن تجرى الأصول. كيف، وهي وظائف عملية، والحجّية وإن كانت من الأحكام الوضعيّة، وكانت بنفسها ممّا تنالها يد الجعل إلاّ أنّها بوجودها الواقعي لا يترتّب عليها أثر عملي أصلاً، والآثار المترتبة عليها منها ما يترتّب عليها بوجودها العلمي، ككونها منجزة وعذراً، ومنها ما يترتّب على نفس الشكّ في حجّيتها، كحرمة التعبد بها، وعدم جواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع.

فعدم الحجّية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العملي، حتّى يجرى استصحاب العدم؛ إذ ليس لإثبات عدم الحجّية أثر إلاّ حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشكّ في الحجّية وجداناً؛ لما عرفت من أنّ الشكّ تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد.

فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوأ حالاً منه؛ فإنّ تحصيل الحاصل فيما إذا كان المحصّل والحاصل من سنخ واحد، كلاهما وجدانيان أو تعبديان، وفي المقام يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، فهو أسوأ حالاً منه.

وأما ما أفاده ثانياً من أنّ حرمة التعبد بالأمانة كما تكون أثراً للشكّ في حجّيتها كذلك يكون أثراً لعدم حجّيتها واقعاً، ففي ظرف الشكّ يجرى كلّ من الاستصحاب والقاعدة، ويقدم الأول؛ لحكومته.

ففيه: أنّه لا يعقل أن يكون الشكّ في الواقع موضوعاً للأثر في عرض الواقع، مع أنّه على هذا الفرض لا يجرى الاستصحاب أيضاً؛ لأنّ الأثر يترتّب بمجرد الشكّ لتحقق موضوعه، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب؛ لأنّه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع؛ ليجرى فيه الاستصحاب، فإنّه في المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقّق موضوع الأثر، وترتّب عليه. فأى فائدة في

و ما قرع سمعك من أن الاستصحاب يكون حاكماً على القاعدة المضروبة لحال الشكّ فإنّما هو فيما إذا كان ما يثبتته الاستصحاب مغايراً لما تثبته القاعدة (1)، انتهى ملخصاً.

أقول: و التحقيق أن يقال: إنّه قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أنّ هنا عناوين ثلاثة، قد وقع الخلط بينها في الكلمات التي نقلناها عن الأعلام:

أحدها: القول بغير علم الذي يدلّ على حرمة الآية و الرواية و العقل، و من الواضح أنّ الموضوع فيه إنّما هو نفس الشكّ و عدم العلم.

ثانيها: البدعة و التشريع، بمعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، و إظهار أنّه منه، و هذا أمر واقعي لا ربط له بعلم المكلف و جهله، فإنّ المكلف قد يدخل في الدين ما لا يكون باعتقاده منه، مع أنّه كان في الواقع من الدين، فهذا لا يكون تشريعاً، و لا يعاقب عليه حينئذٍ. نعم، لو قلنا باستحقاق المتجرى للعقاب يترتب عليه عقوبته، و قد يدخل في الدين ما يكون باعتقاده منه، مع أنّه ليس في الواقع منه، فهذا تشريع واقعاً، و لكنّ المكلف معذور في ارتكاب هذا الحرام؛ لجهله به.

ثالثها: عنوان الكذب الذي هو أعمّ من البدعة؛ إذ تختصّ هي بما إذا دخل في الدين و الشريعة أو نقص منه، و الأوّل أعمّ منها و من الكذب في غير الأحكام الشرعية. و لا يخفى أنّ الكذب أيضاً عنوان واقعي؛ لأنّه ليس إلا مخالفة القول للواقع، لا للاعتقاد، فقد يتحقّق مع اعتقاد خلافه، و قد لا يتحقّق مع اعتقاد ثبوته.

ص: 441

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه مع الشكّ في حجّية أصل أو أمانة يجرى استصحاب عدم الحجّية الراجع إلى عدم كونه من الدين، فيترتّب عليه أنّه لو أدخل في الدين يكون تشريعاً وبدعة، فيخرج عن موضوع القول بغير علم؛ لأنّ المراد بالعلم المأخوذ أعمّ من العلم الوجداني والظنّ الذي قام الدليل على اعتباره، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم كونه من الدين، فيصير من جملة ما علم أنّه ليس منه، فلو ارتكبه بأن أدخله في الدين يعاقب على البدعة والتشريع والكذب مع المصادفة، ولا يعاقب على أنّه قال بغير علم.

نعم، لو أسند إلى الشارع مضمون الأمانة التي شكّ في حجّيتها، مع قطع النظر عن استصحاب عدم الحجّية يعاقب على القول بغير العلم، ولا يعاقب على البدعة؛ لأنّه كانت الشبهة شبهة مصداقية لها، ولا يكون الحكم حجّة في الشبهات المصدّاقية لموضوعاتها، كما لا يخفى.

فانقدح: أنّ الشكّ في الحجّية كما أنّه موضوع لحرمة التعبّد والنسبة إلى الشارع، كذلك موضوع لاستصحاب عدم الحجّية لما يترتّب على عدمها من الأثر، وهو حرمة إدخاله في الدين بعنوان أنّه منه، كما عرفت.

## المقام الثالث فيما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه عن الأصل

### إشارة

و هو يشتمل على امور:

ص:443



لا يخفى أنّ حجّية كلام المتكلّم، والاحتجاج به عليه يتوقّف على طيّ مراحل أربعة:

أحدها: إثبات صدور الكلام منه، والمتكفّل لذلك في الشرعيات هو بحث حجّية خبر الواحد الذي سيحيىء فيما بعد.

ثانيها: كون الكلام الصادر من المتكلّم له ظهور، وهذا يتوقّف إثباته على التبادر وصحّة السلب وقول اللغويين.

ثالثها: هو كون هذا الظاهر مراداً له بالإرادة الاستعمالية.

رابعها: كون تلك الإرادة مطابقة للإرادة الجدّية.

ولا شبهة في أنّ الأصل العقلائي يحكم في المرحلة الثالثة بكون الظاهر مراداً له بالإرادة الاستعمالية؛ لأنّ احتمال عدم كونه مراداً منشأه احتمال الغلط والخطأ، وهو منفي عندهم، ولا يعتنون بالشكّ فيه، كما هو بناؤهم في سائر أفعال الفاعلين، فإنّهم يحملونها على كونها صادرة من فاعلها على نحو العمد والاختيار، لا الخطأ والاشتباه. فإذا صدر من المتكلّم «أكرم زيداً» مثلاً، وشكّ في أنّ مقصوده

هل هو زيد أو كان مقصوده عمراً، غاية الأمر أنه تكلم بكلمة زيد اشتباهاً و خطأً فلا شبهة في عدم اعتنائهم بهذا الشك أصلاً.

ومما ذكرنا ظهر: أنه ليس في هذه المرحلة إلا أصالة عدم الخطأ والاشتبا، وأمّا أصالة الحقيقة أو أصالة عدم التخصيص أو التقييد فلا يجدى شيء منها في هذه المرحلة؛ لما حققناه سابقاً من أن المجاز ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير الموضوع له، كيف وإلا لا يكون فيه حسن أصلاً، بل هو عبارة عن استعمال اللفظ في الموضوع له، غاية الأمر أنه قد ادعى كون المعنى المجازي من مصاديق المعنى الحقيقي نظير ما ذكره السكاكي في خصوص الاستعارة (1)، على تفاوت بينه وبين ما ذكرنا.

فاللفظ في الاستعمال المجازي لا يكون مستعملاً إلا في المعنى الحقيقي، ولا فرق بينه وبين استعماله في معناه الحقيقي، وإرادته منه من هذه الجهة أصلاً، فأصالة الحقيقة غير مجدية في تعيين المراد الاستعمالي.

وأمّا أصالة العموم والإطلاق فقد عرفت في مبحثهما أن العامّ المخصّص لا يكون مجازاً، ولم يكن لفظه مستعملاً في ما عدا مورد التخصيص، بل كان المراد بالإرادة الاستعمالية في العامّ المخصّص وغيره واحداً، بلا تفاوت من حيثية الاستعمال أصلاً، وكذا أصالة الإطلاق، فهما أيضاً لا يرتبطان بهذه المرحلة.

والعجب من المحقق العراقي قدس سره أنه مع اعترافه بكون المراد الاستعمالي في العامّ المخصّص والمطلق المقيّد هو العموم والإطلاق (2) ذكر على ما في تقارير بحثه: أن الذي يرفع الشك في مطابقة الإرادة الاستعمالية لظهور

ص: 446

1- (1) - مفتاح العلوم: 157-158.

2- (2) - نهاية الأفكار 2: 512.



الكلام هي الأصول العدمية، من أصالة عدم القرينة و أصالة عدم التخصيص و التقييد(1)

. هذا، و أما المرحلة الرابعة: فالأصل فيها هو أصالة تطابق الإرادتين الاستعملية و الجدّية. و بهذا الأصل يرفع الشكّ عن احتمال المجازية و التخصيص و التقييد، و أما أصالة الحقيقة و أصالة العموم و أصالة الإطلاق فليست اصولاً مستقلة، بل مرجعها إلى أصالة التطابق.

و أما أصالة عدم القرينة فليست أصلاً مستقلاً أيضاً؛ لأنّ منشأ احتمال وجود القرينة و عدمها فعلاً إمّا عدم ذكر المتكلم لها عمداً، و إمّا عدم ذكره سهواً و اشتباهاً. فعلى الثاني يكون الأصل هو أصالة عدم الخطأ و الاشتباه، و على الأوّل يكون الأصل هو إفادة المتكلم جميع مرامه.

هذا، و لو كان المنشأ هو احتمال إسقاط الوسطة القرينة فاحتمال إسقاطه سهواً منفي أيضاً بأصالة عدم الخطأ و الاشتباه، و احتمال إسقاطه عمداً منفي باعتبار الوثاقة فيه، فلم يوجد مورد يحتاج فيه إلى أصالة عدم القرينة.

و أما أصالة الظهور التي تمسك بها كثير من المحقّقين فلا يخفى أنّ إسناد الأصل إلى الظهور مجرداً لا معنى له، و حينئذٍ فلا بدّ إمّا أن يقال: إنّ الأصل هو كون هذا المعنى ظاهراً للفظ، و إمّا أن يقال: بأنّ الأصل هو كون الظهور مراداً للمتكلم بالإرادة الجدّية، و من المعلوم أنّ الأوّل لا ارتباط له بمسألة حجّية الظواهر، و الثاني مرجعه إلى أصالة تطابق الإرادتين المتقدّمة، و لا يكون أصلاً برأسه.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ الأصل الجارى فى تعيين المراد الاستعمالى

ص:447

هو أصالة عدم الغلط والخطأ والاشتباه، والجارى فى تعيين المراد الجدّى هو أصالة التطابق بين الإرادتين، ولا إشكال فى أنّها أصل معتمد عند العقلاء، ولا فرق فى حجّية الظهورات عندهم بين صورتى حصول الظنّ الشخصى بالوفاق وعدمه، كما أنّه لا فرق بين صورتى حصول الظنّ الشخصى بالخلاف وعدمه، ولا بين من قصد إفهامه وغيره.

ومن هنا يظهر: ضعف ما حكى عن المحقّق القمى من التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره(1)؛ لأنّ دعواه ممنوعة صغرى وكبرى؛ لأنّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً إلاّ فيما إذا احرز أن يكون بين المتكلّم والمخاطب طريقة خاصّة من المحاورّة على خلاف المتعارف، فإنّه لا يجوز الأخذ بظاهر كلامه لغير المخاطب.

هذا، مضافاً إلى أنّ دعوى اختصاص الخطابات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام بخصوص المخاطبين بتلك الخطابات، وأنهم هم المقصودون بالإفهام، ممنوعة جدّاً؛ ضرورة أنّ كلامهم لا يكون إلّا مثل الكتب المؤلّفة التى لا يكون المقصود منها إلّا نفى بيان المعانى، من غير مدخلية لمخاطب خاصّ، كما هو واضح.

ثمّ إنّّه لا فرق أيضاً فى حجّية الظواهر بين ظهور الكتاب وغيره. وما حكى من الأخباريين من عدم حجّية ظواهر الكتاب ففساده أظهر من أن يخفى.

وقد استدّلوا على ذلك بوجه ضعيفة، منها: مسألة التحريف الذى قام الإجماع، بل الضرورة من الشيعة على خلافه، ويدلّ على بطلانه الأخبار الكثيرة، ويساعده الوجوه العقلية أيضاً، ومنها غير ذلك ممّا ذكر مع جوابها فى «الرسالة» و«الكفاية»(2)، فراجع.

ص: 448

1- (1) - قوانين الأصول 1: 398 / السطر 22.

2- (2) - فرائد الأصول 1: 56-64، كفاية الأصول: 323-329.

## الأمر الثاني قول اللغوى

واستدلّ على حجّيته بأنّ اللغوى من أهل الخبرة والصناعة، وبناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة فيما اختصّ بها، فإنّ رجوع الجاهل إلى العالم من الارتكازيات التي لا ريب فيها عند العقلاء، ولم يثبت من الشارع ردع عن هذا البناء، فمن ذلك يستكشف رضاه بالمراجعة إلى اللغة، وتشخيص موضوعات الأحكام منها، كما لا يخفى.

هذا، وقد اجيب عن ذلك بمنع كون اللغوى من أهل الخبرة؛ ضرورة أنّ همّه تشخيص موارد الاستعمال، وأنّ اللفظ الفلانى قد استعمل فى معنى واحد أو متعدّد، وأمّا تعيين الحقائق من المجازات والمشاركات من غيرها فلا يستفاد من كتب اللغة أصلاً، بل ولا يدعيه لغوى أيضاً<sup>(1)</sup>.

هذا، ولكن لا يخفى: أنّه لو سلّمنا الصغرى، وأنّ اللغوى من أهل الخبرة والصناعة فإثبات الكبرى فى غاية الإشكال؛ لما هو واضح من أنّ حجّية بناء

ص: 449

العقلاء فى الأُمور الشرعية إنّما يتوقّف على إحراز رضا الشارع بتبعية ذلك البناء، ولو كان ذلك مستكشفاً من عدم الردع عنه، مع كونه بمرأى و مسمع منه.

و من المعلوم أنّ كاشفية عدم الردع عن الرضا إنّما هو فيما لو كان بناء العقلاء على أمر متصلاً بزمان الشارع، و ثابتاً فيه، و إثبات ذلك فى المقام مشكل؛ لعدم إحراز أنّه كان فى زمن الشارع علم مدوّن مورد لمراجعة الناس، و كان ذلك بمنظرٍ منهم، فإنّ الظاهر أنّ علم اللغة من العلوم المستحدثة فى القرون المتأخّرة عن زمن الشارع، فليس ذلك كالبناء على العمل بخبر الواحد و اليد و أصالة الصحّة، بل و التقليد، فإنّ الظاهر ثبوته فى زمان الأئمة عليهم السلام، كما يظهر من الروايات.

و بالجملة: فلم يثبت مراجعة الناس إلى أهل اللغة فى زمانهم عليهم السلام، حتّى يستكشف من عدم الردع الرضا و الإمضاء، كما لا يخفى.

ص:450

إشارة

ولا بدّ قبل الخوض في المقصود من البحث في جهات:

الجهة الأولى: في تعريف الإجماع

إنّ الإجماع عند العامة حجّة بنفسه في مقابل سائر الأدلّة، وقد عرفوه بتعاريف:

منها: ما عن الغزالي: «أنّه عبارة عن اتفاق أمة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية»<sup>(1)</sup>.

منها: ما عن الرازي من تفسيره «بأنّه اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور»<sup>(2)</sup>.

منها: ما عن الحاجبي من تعريفه «بأنّه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة

ص:451

---

1- (1) - المستصفى 1:173.

2- (2) - المحصول في علم الأصول 2:3.

على أمر من الأمور»(1).

و الظاهر: أن استنادهم في حجّة الإجماع إلى

ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «لا تجتمع أمّتي على الضلالة أو الخطأ» (2) هذا، ولا يخفى: أن ظاهر هذه الرواية مطابق لتعريف الغزالي، ولكن الغزالي وغيره لما رأوا أن ذلك ينافي مع ثبوت الخلافة لأبي بكر ومن بعده من مشايخهم أعرضوا عن هذا التعريف، مع أن تعريفهم أيضاً لا يثبت مقصودهم؛ ضرورة عدم تحقّق الاتفاق من جميع أهل الحلّ والعقد، وكذا من جميع المجتهدين، كما هو واضح.

هذا، وأمّا الإجماع عند الإمامية فليس دليلاً مستقلاً برأسه، بل حجّيته إنّما هو لكشف ذلك عن رأي المعصوم عليه السلام فهو الحجّة، و الإجماع كاشف عنها، إمّا من باب اللطف أو الحدس أو غيرهما من الوجوه التي ستجيء، ولا يكون لمجرد الاتفاق في نظرهم استقلال بالدليّة، كما لا يخفى.

### الجهة الثانية: في عدم شمول أدلّة حجّة الخبر للإجماع

لا يخفى أن العمدة في باب أدلّة حجّة خبر الواحد هو بناء العقلاء على العمل به في أمورهم وسياساتهم، كما سيجيء تحقيقه، ومن الواضح أن ذلك من الأدلّة اللبّية التي لا إطلاق لها، و حينئذ فنقول: لا إشكال في ثبوت بنائهم على العمل بخبر الواحد فيما إذا كان المخبر به من الأمور المحسوسة يا حدى الحواسّ الخمسة الغير الغريبة، ولا يبعد أن يقال بثبوت ذلك أيضاً فيما إذا لم يكن المخبر به من الأمور المحسوسة، ولكن يعدّ عند العرف كالمحسوسات؛

ص: 452

1- (1) - شرح العضدى 1:122.

2- (2) - بحار الأنوار 2:225/3 و 28:104/3.

لقربه إلى الحسّ، كالشجاعة والسخاوة ونحوهما من الأمور القريبة إلى الحسّ.

وأما لو كان المخبر به من المحسوسات الغريبة الغير العادية، أو كان بعيداً عن الحسّ، بل كان محتاجاً إلى الاجتهاد ونحوه ممّا يتطرق إليه الخطأ والاشتباه فلم يثبت بناء العقلاء على العمل بقول شخص واحد فيها؛ إمّا لكون العمل به مشروطاً بإحراز كون المخبر ثقة - وهذا المعنى يبعد تحقّقه مع الإخبار بالأمر الغريبة - أو لكون المخبر وإن كان ثقة إلاّ أنّ أصالة عدم الخطأ والاشتباه لا تجرى عندهم في مثل تلك الأمور.

### الجهة الثالثة: في وجه حجّية الإجماع

قد عرفت أنّ وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه السلام، ومستند القطع به:

إمّا العلم بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً.

وإمّا لزوم أن يكون رأيه في جملة رأيهم من باب قاعدة اللطف التي مرجعها في المقام إلى وجوب إلقاء الخلاف على الإمام عليه السلام لو رأى اجتماع الأمة على أمر غير واقعي.

وإمّا الملازمة العادية بين رأى العلماء ورأيه عليه السلام وحدسه من اتقاقهم.

وإمّا الملازمة بين ذلك وبين وجود دليل معتبر عندهم وإن لم يصل إلينا.

هذا، والوجه الأوّل لا يكاد يتفق في زمان الغيبة؛ لعدم العلم بدخوله عليه السلام في جملة المجمعين، إلاّ نادراً، كما لا يخفى.

والوجه الثاني لا يتمّ؛ لعدم الدليل على وجوب ذلك على الإمام عليه السلام.

والوجه الرابع أيضاً مخدوش؛ لأنّه لو كان اتقاقهم على أمر مستنداً إلى دليل

معتبر لكان اللازم نقل ذلك الدليل في كتبهم؛ خصوصاً مع ما نرى منهم من حرصهم على جمع الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام.

و الحقّ هو الوجه الثالث، الذي مرجعه إلى الملازمة العادية بين اتفاق المرءوسين ورضا الرئيس، كما هو كذلك في الأمور الدنيوية، فإنّ من ورد في بلد مثلاً، ورأى أمراً رائجاً بين أهل ذلك البلد يحدس حدساً قطعياً بأنّ هذا قانون ذلك البلد، كما لا يخفى.

هذا، ولكن ذلك الحدس إنّما هو فيما إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل موافق لما اتفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الاتفاق أحد هذه الأمور، فلا يكشف اتفاقهم عن رضا الرئيس بذلك واقعاً، كما لا يخفى.

هذا، ويرد على الوجه الرابع أيضاً: أنّ الكشف عن دليل معتبر - على فرض تماميته - لا يفيد بالنسبة إلينا؛ لاحتمال أنّه لو كان واصلاً إلينا لفهمنا منه غير ما فهموا؛ لاختلاف الأنظار في فهم الظهورات.

إذا عرفت هذه المقدمات تظهر لك: أنّ نقل الإجماع لا يكون حجة و مضمولاً لأدلة حجّية خبر الواحد؛ من حيث المسبّب؛ لما عرفت من انحصار أدلة حجّيته بما إذا كان المخبر به من الأمور المحسوسة القريبة، و هنا ليس كذلك؛ لأنّه على تقدير كون مستند الناقل هو القطع بدخوله عليه السلام في جملة المجمعين فالمسبّب وإن كان أمراً محسوساً، إلّا أنّه من المحسوسات الغريبة الغير العادية التي لا يكتفى فيها بإخبار واحد.

وعلى تقدير كون مستنده هو الملازمة العادية الراجعة إلى حدس رأى الإمام عليه السلام من آراء المرءوسين فالمسبّب لا يكون حينئذٍ من الأمور المحسوسة؛ لأنّه وصل إليه من طريق الحدس والاجتهاد، والذي لا تجرى فيه أصالة عدم



الخطأ و الاشتباه، كما عرفت.

فنقل الإجماع؛ من حيث تضمّنه لنقل المسبّب لا يكون حجّة أصلاً، و أمّا من حيث نقل السبب فيكون حجّة بلا ريب؛ لكونه من الأمور المحسوسة الغير الغريبة. و حينئذٍ فإن كان السبب تامّاً؛ من حيث السببية بنظر المنقول إليه أيضاً يستفيد من ذلك رأى المعصوم عليه السلام، و إلا فيضمّ إليه مقداراً يوجب تمام السبب، فيستكشف منه رأيه عليه السلام، و إلا فلا يترتّب على نقله أثر؛ من حيث استكشاف رأى المعصوم عليه السلام.

ص: 455

## الأمر الرابع الشهرة فى الفتوى

و الظاهر حجيتها إذا كانت متحققة بين قدماء الأصحاب إلى زمن الشيخ أبى جعفر الطوسى قدس سره؛ لملاك حجية الإجماع فيها، فإنه إذا كان الفتوى على حكم مشهوراً بين الفقهاء الذين هم حملة علوم أهل البيت، و الأخبار المأثورة عنهم بحيث كان خلافه شاذاً نادراً يستكشف من ذلك أن رأى المعصوم عليه السلام إنما هو مطابق له؛ إذ لا يعتبر فى هذا الكشف اتفاق الكل، بل يكفى فتوى المعظم منهم.

ولكن ذلك إنما هو إذا كان الفتوى مشتهراً بين القدماء؛ لأن بنائهم فى التأليف و التصنيف على ضبط الأصول المتلقاة من الأئمة عليهم السلام، من دون التعرض للتفريعات، كما هو ديدن المتأخرين منهم، فالشهرة بين القدماء كإجماعهم حجة؛ لوجود ملاك حجته فيها، كما عرفت.

هذا، و يمكن أن يستدل له بما فى مقبولة عمر بن حنظلة، بعد فرض الراوى كون الحاكمين عدلين مرضيين، لا يفضل واحد منهما على الآخر من

قوله عليه السلام: «ينظر إلى من كان من روايتهم عتاً فى ذلك الذى حكما به المجمع

عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بين رُشده فيتبع، وأمرٌ بين غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ حكمه إلى الله تعالى».

إلى أن قال قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم. قال: «ينظر...» الحديث(1)، فإنّ وجوب الأخذ بالخبر المجمع عليه بين الأصحاب؛ معللاً بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه إنّما يتمّ فيما لو كان الخبر مشهوراً بين الأصحاب؛ من حيث الفتوى على طبق مضمونه، وإلا فمجرد اشتهاره رواية، بأن نقله الأكثر في كتب حديثهم، ولو مع اطراحه، وعدم الفتوى على طبق مضمونه لا يوجب أن يكون ممّا لا ريب فيه، فيجب الأخذ به من هذه الجهة.

ويؤيده الاستشهاد بحديث التثليث، فإنّ مجرد الاشتهار؛ من حيث الرواية لا يوجب أن يكون الخبر من أفراد بين الرشد. نعم، ينافى ذلك قوله في الدليل:

«فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم» فإنّ الشهرة الفتوائية ممّا لا يعقل أن تكون في طرفي المسألة، مضافاً إلى أنّ التعبير بقوله:

«قد رواهما الثقات عنكم» يؤيد أنّ النظر إنّما هو في حيثية صحّة الرواية، واشتهاره بين الثقات، وكذا ينافى ذلك التعبير عن الشهرة ب «المجمع عليه»، فإنّ ذلك يتمّ لو كان المراد بها هي الشهرة في الرواية الحاصلة بتدوين الكلّ، واتفقهم على روايته، ولا ينافيه تدوين بعضهم للرواية الغير المشهورة أيضاً، وأمّا لو كان المراد بها هي الشهرة في الفتوى فلا يتمّ هذا التعبير.

ص: 457

---

1- (1) - الكافي 1: 10/67، وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.

هذا، ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن المقصود بالإجماع في الرواية ليس اتفاق الكلّ، فإنّ جلّ الأصحاب لو ذهبوا إلى أمر، وأفتوا على طبق رواية يصحّ عرفاً أن يقال: إنّ هذه الرواية تكون مجمعاً عليها. وأمّا قوله: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» فيمكن أن يقال بعدول السائل عن السؤال عن ترجيح أحد الحكمين أو مستندهما على الآخر إلى السؤال عن حكم تعارض الخبرين اللذين رواهما الثقات، فتأمل.

هذا، ولو سلّمنا كون المراد بالشهرة في المقبولة هي الشهرة؛ من حيث الرواية فلا إشكال في أن المراد بقوله:

«فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» هي مطلق ما يكون مجمعاً عليه، فيكون بمنزلة كبرى كلية يمكن التمسك بها في جميع صغرياته التي منها الشهرة في الفتوى.

وأمّا ما أفاده في «التقريرات» ممّا ملخصه: أنّ التعليل ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التي يتعدّى عن موردها، فإنّ المراد بالمجمع عليه إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصحّ حمل قوله:

«ممّا لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لا بدّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية؛ لأنّه يعتبر فيها صحّة التكليف بها ابتداءً، بلا ضمّ المورد إليها، والمقام ليس كذلك؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله، وإلا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره، وبأقوى الشهرتين، وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسدة، فالتعليل أجنبي عن أن يكون كبرى كلية عامة (1).

ص: 458

ففيه: أنّ عدم الريب المحمول فى الرواية على المجمع عليه ليس عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، بل هو من المعانى النفسية التى لا تقبل الإضافة، فالمراد: أنّ كلّ ما يكون عند العرف ممّا لا ريب فيه يجب الأخذ به، وعدم الاعتناء باحتمال خلافه، ولا يلزم شىء من التوالى الفاسدة، كما هو واضح.

ص:459

## الأمر الخامس خبر الواحد

### إشارة

مما خرج عن أصالة حرمة التعبد بالظن، وقام الدليل على حجّيته بالخصوص، خبر الواحد و اختلفت أقوال العلماء فى حجّيته و عدمها.

### أدلة عدم حجّية خبر الواحد

وقد حكى عن السيّد و القاضي و ابن زهرة و الطبرسى و ابن إدريس عدم حجّية خبر الواحد(1)، و استدللّ لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم. و التحقيق فى الجواب عن هذا الاستدلال: أنّ الآيات الناهية بعضها ظاهر فى الأصول الاعتقادية، مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (2)،

ص:460

---

1- (1) - الذريعة إلى اصول الشريعة 2:528، المهذب 2:598، غنية النزوع 2:356، مجمع البيان 9:199، السرائر 1:50.

2- (2) - النجم (53):28.

وبعضها أعمّ منها، مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (1)

. أمّا الطائفة الأولى فغير مرتبطة بالمقام، و أمّا الطائفة الثانية فمضافاً إلى عدم إبانها عن التخصيص بالأدلة الآتية الدالة على اعتبار الخبر يرد عليه أن الاستدلال بها مستلزم لعدم جواز الاستدلال به، و ما يلزم من وجوده العدم لا يجوز الاستدلال به.

توضيحه: أن قوله: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، قضية حقيقية تشمل كلّ ما وجد في الخارج، و كان مصداقاً لغير العلم، فيشمل دلالة نفسها؛ لأنها ليست إلاّ ظنيّة؛ لكونها ظاهرة في الدلالة على المنع، و الظواهر كلّها ظنيّة. وبالجملة: إذا لم يجز اتباع غير العلم بمقتضى الآية لم يجز اتباع ظاهرها؛ لكونه غير علمي، و الفرض شمولها لنفسها؛ لكونها قضية حقيقية.

إن قلت: لزوم هذا المحذور من شمول الآية لنفسها دليل على التخصيص و عدم الشمول.

قلت: كما يرتفع المحذور بذلك كذلك يرتفع بالالتزام بعدم شمولها لمثل الظواهر ممّا قام الدليل على حجّيته، فتختصّ الآية بالظنون التي هي غير حجّة، و لا ترجيح للأوّل، لو لم نقل بترجيح الثاني باعتبار أن الغرض منها هو الردع عن اتباع غير العلم، و لا تصلح للرادعية إلاّ بعد كونها مفروضة الحجّية عند المخاطبين، و لا تكون حجّة إلاّ بعد ثبوت كون الظواهر حجّة و مورداً لبناء العقلاء.

فلاية لا تشمل ما كان من قبيلها من الظنون، و مرجع ذلك إلى أن تلك الظنون لا يكون بنظر العقلاء مصداقاً لما ليس لهم به علم، و إلاّ لكان اللازم عند

ص: 461

نزول الآية الشريفة أن يرفع الناس أيديهم عن اشتغالاتهم المبتنية بحسب الغالب على الأمور الظنية، كاليد وأصالة الصحة وغيرهما، مع وضوح خلافه، وليس ذلك إلا لعدم كون هذه الظنون داخلة عندهم في الآية. و خبر الواحد أيضاً من هذا القبيل، كما هو واضح.

وقد أفاد بعض الأعظم - على ما في تقارير بحثه - في مقام الجواب عن الاستدلال بالآية ما ملخصه: أن نسبة الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد إلى الآيات ليست نسبة التخصيص، حتى يقال بأنها آية عنه، بل نسبة الحكومة، فإن تلك الأدلة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرراً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا تشمل الأدلة الناهية عن العمل بالظن، هذا في غير السيرة العقلانية.

وأما فيها فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات نسبة الورد، بل التخصيص؛ لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن؛ لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصيص عن العمل بالظن. هذا، مضافاً إلى عدم صلاحيتها للردعية عن السيرة العقلانية؛ للزوم الدور المحال؛ لأن الردع عن السيرة بها يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم كونها مخصصة لعمومها يتوقف على أن تكون رادعة منها(1)، انتهى.

ويرد عليه: أن ما ذكره من إباء الآيات عن التخصيص لا يتم في مثل قوله:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»؛ لعدم اختصاصها بالأصول الاعتقادية.

وأما مسألة الحكومة فلا أساس لها؛ لأن الأخبار الدالة على جواز العمل

ص: 462



بقول الثقة لم يكن لسانها لسان الحكومة؛ بحيث كان مفادها هو إلغاء احتمال الخلاف. وقوله عليه السلام في بعض الأخبار:

«العمري ثقة فما أدى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، و ما قال لك عنّي فعنّي يقول» (1) لا يدلّ على الحكومة؛ لأنه ليس مفادها إلا العمل بقوله؛ لوثاقته، لا وجوب إلغاء احتمال الخلاف.

وأما ورود السيرة العقلية على الآيات فممنوعة؛ لعدم كون العمل بالخبر عندهم من العمل بالعلم، ولو سلّم غفلتهم عن احتمال الخلاف فلا- يوجب ذلك أيضاً تحقّق الورود أو التخصيص، فإنّ موردهما هو الخروج عن الموضوع واقعاً، لا عند المخاطب. والفرق بينهما: أنّ الأوّل إنّما هو مع إعمال التعبد، بخلاف الثاني.

وأما ما أفاد أخيراً من لزوم الدور ففيه - مضافاً إلى جريان الدور في المخصّصة أيضاً، كما لا يخفى - أنّ توقّف الرادعية إنّما هو على عدم مخصّص حاصل؛ إذ لا مخصّص في البين جزماً؛ لأنّ النواهي الرادعة حجّة في العموم، ولا بدّ من رفع اليد عنها بحجّة أقوى، ولا حجّة للسيرة بلا إمضاء الشارع، فالرادع رادع فعلاً، والسيرة حجّة لو أمضاها الشارع، وهو منتف مع هذه المناهي. وبالجملة: فعدم كون السيرة مخصّصة للآيات الناهية وإن كان متوقّفاً على كونها رادعة عنها إلا أنّ رادعيتها لا تتوقّف على شيء.

هذا، ويمكن تقريب الورود بالنسبة إلى أدلّة حجّة الخبر الواحد بأن يقال: إنّ العلم الذي نهى عن اتباعه لا يكون المقصود به هو العلم المقابل للظنّ، بل المراد به هو الحجّة، ولو كانت ظنيّة. فمفاد الآية إنّما هو النهي عن اتباع

ص: 463

---

1- (1) - الكافي 1: 1/329، وسائل الشيعة 27: 138، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 4.

غير الحجّة، وأدلة حجّية خبر الواحد إنّما تكون مثبتة لحجّيته، فتكون واردة عليها.

كما أنّه يمكن أن يقال - بعد إبقاء العلم على معناه الظاهر المرادف لليقين :-

إنّ العمل بخبر الواحد ليس عملاً بغير العلم واتباعاً له؛ لأنّه وإن كان كشفه عن الواقع كشفاً ظنيّاً، ولا يحصل العلم منه إلاّ أنّه بعد قيام الدليل القطعي من السيرة أو غيرها على حجّيته يكون العمل في الحقيقة عملاً بالعلم، كما هو واضح.

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّ الاستدلال في المقام بالآيات الناهية استدلال في غير محلّه، كما عرفت.

وقد يستدلّ لهم أيضاً بالروايات الدالة على ردّ ما لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان(1) أو لم يكن موافقاً للقرآن(2) أو لم يعلم أنّه قولهم عليهم السلام إليهم(3)، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله(4)، أو على أنّ ما لا يوافق كتاب الله زخرف(5)، أو مثل ذلك من التعبيرات. ولكن لا يخفى أنّها أخبار آحاد، لا مجال للاستدلال بها على عدم حجّيتها. ودعوى تواترها إجمالاً وإن لم يكن

ص:464

---

1- (1) - الكافي 4/222:2، وسائل الشيعة 112:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 18.

2- (2) - وسائل الشيعة 112:27 و 119، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 19 و 35.

3- (3) - وسائل الشيعة 119:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 36.

4- (4) - المحاسن: 129/221.

5- (5) - الكافي 3/69:1 و 4، وسائل الشيعة 110:27 و 111، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 12 و 14.

متواترة لفظاً أو معناً إتما تجدى - على تقدير تسليمها - بالنسبة إلى القدر المتيقن، و مورد توافق الجميع، و هو بطلان الخبر المخالف، و لا بأس بالالتزام بعدم حجّيته، كما هو واضح.

## أدلة حجة خبر الواحد

### إشارة

ثم إنه قد استدلل للمشهور بالأدلة الأربعة:

### الدليل الأول: الآيات

#### منها: آية النبأ

قال الله تبارك و تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» (1) و يمكن تقريب الاستدلال بها بوجوه:

الأول: من جهة مفهوم الشرط، و أنّ تعليق الحكم بإيجاب التبيّن على كون الجائى بالخبر فاسقاً يدلّ على انتفاء الوجوب عند عدم الشرط.

الثانى: من جهة مفهوم الوصف و أنّ وجوب التبيّن إتما جعل محمولاً على خبر الفاسق؛ فينتفى عند انتفائه.

الثالث: من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، فإنّ وجوب التبيّن إتما يناسب مع كون الجائى بالخبر فاسقاً.

الرابع: من جهة ذكر الفاسق فى الموضوع، فإنّه مركّب من الخبر و من

ص: 465

كون الجائى به فاسقاً، و هو يدلّ على مدخلية ذلك فى ترتّب المحمول، و إلا لكان ذكره لغواً، كما هو واضح.

هذا، و ىرد على الاستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط: أنّه - على تقدير تسليم ثبوت المفهوم لمطلق القضايا الشرطية و للآية بالخصوص - أنّ ما جعل فى الآية جزاءً لمجىء الفاسق بالنبا بحسب الظاهر لا يناسب مع الشرط، و لا ارتباط بينهما، فلا بدّ أن يكون الجزاء أمراً آخر محذوفاً يدلّ عليه المذكور.

توضيح ذلك: أنّ التبيّن عبارة عن التفحص و التحقيق ليظهر الأمر و يتبيّن، و من الواضح أنّ التبيّن عند مجىء الفاسق بالخبر لا يوجب العمل بخبر الفاسق، من حيث مجيئه به، بل يكون العمل حينئذٍ على طبق ما يتبيّن، بلا مدخلية إتيان الفاسق به.

و بالجملة: فوجوب التبيّن و العمل على طبقه ممّا لا ارتباط له بمجىء الفاسق بالخبر، فاللازم أن يكون الجزاء هو عدم الاعتناء بخبره و عدم الاعتماد بقوله، فمنطوق الآية حينئذٍ عبارة عن أنّه لو جاء كم فاسق بنبا فتوقّفوا، و لا ترتّبوا عليه الأثر أصلاً. و حينئذٍ فالحكم فى المفهوم إنّما هو نفى التوقّف و الإطراح بالكلية، و هو لا يثبت أزيد من ترتيب الأثر على قول العادل فى الجملة، الغير المنافى مع اشتراط عدل آخر، كما لا يخفى.

هذا، و يؤيد ما ذكرنا: أنّ المنقول عن بعض القراء هو «تتّبّتوا» موضع «تبيّنوا»<sup>(1)</sup>، و التثبّت التوقّف، فتدبّر.

هذا كلّه على تقدير تسليم ثبوت المفهوم للآية، مع أنّ لنا المنع منه، كما أفاده الشيخ المحقّق الأنصارى فى «الرسالة»، و محصّله: أنّ الجزاء هو وجوب

ص: 466

التبيّن عن الخبر الذى جاء به الفاسق لا مطلق الخبر، كما هو واضح، و من المعلوم انتفاء ذلك عند انتفاء الشرط، و هو مجيء الفاسق بالخبر؛ لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه؛ إذ لا يعقل التبيّن عن خبر الفاسق مع عدم مجيئه به. و حينئذٍ فالقضية السالبة المفهومية إنّما هى سالبة بانتفاء الموضوع، فتكون الجملة الشرطية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، كما فى قول القائل: «إن رزقت ولداً فاختنه» و نظائر هذا المثال(1).

## و هنا تقرّبات لبيان ثبوت المفهوم للآية:

أحدها: ما أفاده فى «الكفاية»: أنّ الشرط هو كون الجائى بالخبر فاسقاً، و الموضوع المفروض هو نفس النبأ المتحقّق، فمرجع الآية إلى أنّ النبأ إن كان الجائى به فاسقاً، فيجب التبيّن، و مفهومه أنّه إن لم يكن الجائى به فاسقاً فينتفى وجوب التبيّن، و هو لا يصدق إلاّ مع مجيء العادل به(2).

. هذا، و يرد عليه: أنّ هذا تصرّف فى الآية، و حمل لها على غير المعنى الظاهر بلا دليل.

ثانيها: ما أفاده المحقّق العراقى - على ما فى تقرّرات بحثه - و ملخصه:

أنّه لا شبهة فى أنّ استخراج المفهوم من القضايا يحتاج إلى تجريد الموضوع المذكور فى المنطوق فى ناحية المفهوم من القيود التى اريد استخراج المفهوم من جهتها، و حينئذٍ فنقول: إنّ الاحتمالات المتصوّرة فى الشرط فى الآية ثلاثة:

منها: كون الشرط فيها نفس المجيء خاصّة مجرداً عن متعلقاته، و عليه يتمّ ما أفاده الشيخ من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع، فإنّ لازم

ص: 467

1- (1) - فرائد الأصول 1: 118.

2- (2) - كفاية الأصول: 340.

الاقتصار على التجريد على خصوص المجيء هو حفظ إضافة الفسق في ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المضاف إلى الفاسق.

ومنها: كون الشرط هو المجيء مع متعلقاته، ولازمه هو كون الموضوع نفس النبأ، مجرداً عن إضافته إلى الفاسق أيضاً، وعليه يكون للآية مفهومان:

أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما السالبة بانتفاء المحمول.

ومنها: كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق الذى هو مفاد كان الناقصة، ولازمه هو الاقتصار في التجريد على خصوص ما جعل شرطاً؛ أعنى الإضافة الحاصلة بين المجيء و الفاسق، و ينحصر المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول.

هذا، ولكن الأخير من هذه الوجوه الثلاثة في غاية البعد؛ لظهور الجملة الشرطية في الآية في كون الشرط هو المجيء، أو مع إضافته إلى الفاسق، لا الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق بما هو مفاد كان الناقصة مع خروج نفس المجيء عن الشرطية؛ كى يلزمه ما ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به، كما أفاده في «الكفاية».

ويتلوه في البعد الوجه الأول، فإن ذلك أيضاً ينافى ظهور الآية المباركة، فإن المتبادر المنساق منها عرفاً كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف إلى الفاسق، نظير قوله «إن جاءك زيد بفاكهة يجب تناولها»، وعليه فكما يجب تجريد الموضوع في الآية عن إضافته إلى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلقاته، فيكون الموضوع نفس طبيعة النبأ، لا النبأ الخاص المضاف إلى الفاسق، ولازمه جواز التمسك بإطلاق المفهوم في الآية؛ لعدم انحصاره حينئذ في السالبة بانتفاء الموضوع (1)، انتهى.

ص:468

ثالثها: ما فى تقريرات المحقق النائىنى، و ملخصه: أنه يمكن استظهار كون الموضوع فى الآفة مطلق النبأ، و الشرط هو مجىء الفاسق به من مورد النزول(1)، فإن موردها إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، فقد أجمع فى إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد، و كون المخبر فاسقاً، و الآفة الشريفة إتما وردت لإفادة كبرى كلفة لتمييز الأخبار التى يجب التبين عنها عن غيرها، و قد علّق و جوب التبين على كون المخبر فاسقاً، فىكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً، لا كون الخبر واحداً؛ إذ لو كان الشرط ذلك لعلّق و جوب التبين فى الآفة عليه؛ لأنه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق. فجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين فى خبر غير الفاسق(2)، انتهى.

رابعها: تقريب آخر أفاده الأستاذ(3)، و هو أنه لا فرق فى شمول العام لأفراده بين كونها أفراداً ذاتية له أو عرضية، إذا كانت شموله للثانية بنظر العرف حقيقة، فكما أن الأبيض صادق على نفس البياض ذاتاً كذلك صادق على الجسم المتصف به، مع أن صدقه عليه عرضى عند العقل. و حينئذ نقول: إن لعدم مجىء الفاسق بالخبر فرد ذاتى، هو عدم تحقق الخبر أصلاً، و أفراد عرضية هى مجىء العادل به، فكما يشمل العام الذى هو مفهوم الآفة الفرد الذاتى كذلك يشمل الفرد العرضى أيضاً.

هذا، و يرد على الأخير ثبوت الفرق بين المثال و الممثل، فإن صدق عنوان الأبيض على نفس البياض فى المثال يكون أخفى من صدقه على الفرد العرضى الذى هو الجسم المتصف به، بخلاف المقام، فإن صدق المفهوم على الفرد

ص: 469

1- (1) - أسباب النزول: 277-278، التبيان 9: 343، مجمع البيان 9: 198.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائىنى) الكاظمى 3: 169.

3- (3) - أنوار الهداية 1: 283-285.

العرضى، و هو مجيء العادل بالنبأ أخفى من صدقه على الفرد الذاتى، و هو عدم تحقّق النبأ أصلاً، بل لا يكون عرفاً من مصاديقه وإن كان أحد الضدّين ممّا ينطبق عليه عدم الضدّ الآخر، و يكون مصدوقاً عليه بحسب اصطلاح فنّ المعقول، لكنّه أمر خارج عن متفاهم العرف.

هذا، و يرد على الوجه السابق على هذا الوجه: أنّ كون مورد النزول هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق لا ربط له بكون الموضوع فى الآية مطلق النبأ، و الشرط خارج غير مسوغ لتحقّق الموضوع. و بالجملة: فلا- يمكن أن يستفاد من مورد النزول مدخلية المجيء فى الموضوع و عدمها، فاللازم الأخذ بظاهرها، الذى هو كون الموضوع النبأ المقيّد بمجىء الفاسق به، و قد عرفت عدم ثبوت المفهوم له حينئذٍ أصلاً مع أنّ دعوى كون الآية واردة لإفادة كبرى كلّية إنّما يبتنى على ثبوت المفهوم لها؛ ضرورة أنّها بدونها لا تكون فى مقام تمييز ما يجب فيه التبيّن عن غيره، فإثبات المفهوم لها من هذه الناحية غير ممكن أصلاً. و من هنا يظهر الجواب عن باقى التقريبات، فتدبّر.

### **تذييل: فيما اورد على التمسك بالآية**

قد اورد على التمسك بالآية الشريفة لحجّية خبر الواحد بأمر، بعضها يختصّ بالآية و بعضها يشترك بين الآية و غيرها:

### **أما الإشكالات المختصة بالآية**

فمنها: معارضة المفهوم مع عموم التعليل الواقع فى ذيلها، و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» فَإِنَّ الجهالة هى عدم العلم بالواقع، و هو مشترك بين إخبار الفاسق و غيره. فمقتضى التعليل وجوب



التبيّن عن خبر العادل أيضاً، وهو يعارض مع مفهوم الصدر، والتعليل أقوى.

ودعوى: أنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فيتعارضان في مادّة الاجتماع، وهى خبر العادل الغير المفيد للعلم، ويجب حينئذٍ تقديم عموم المفهوم وإدخال مادّة الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه، وانحصر مورده بالخبر العادل المفيد للعلم لكان لغواً؛ لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل نقول: إنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن الآية مفهوماً و منطوقاً، فيكون المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل، فيجب تخصيصه به.

مدفوعة: بأنّ المدعى إنّما هو التعارض بين ظهور التعليل فى العموم وظهور الجملة الشرطية فى ثبوت المفهوم، و حينئذٍ فالأخذ بظاهر التعليل أولى من تخصيصه بعد ثبوت المفهوم؛ خصوصاً بعد كونه آيياً عن التخصيص. وبعبارة اخرى: لا ينعقد للآية مفهوم، حتّى تعارض مع عموم التعليل (1).

هذا، و الحقّ أن يقال: إنّ الآية الشريفة لا مجال للاستدلال بها للمقام، فإنّ المراد بالنبا ليس مطلق الخبر، بل الخبر العظيم، و النبا الذى يترتب عليه امور كثيرة. و الدليل عليه - مضافاً إلى التعبير بالنبا لا بالخبر - ملاحظة التعليل، فإنّ من الواضح أنّ العمل بخبر الفاسق فى غير الأمور العظيمة ممّا لا يترتب عليه الندامة، فإنّه لو اخبر بمجىء زيد فرتب المخاطب آثار المجىء بمجرد إخباره لا يوجب ذلك إصابة القوم بجهالة الموجبة للندامة، و يدلّ على ذلك ملاحظة مورد نزول الآية أيضاً، و من المعلوم أنّ فى تلك الأمور العظيمة التى يترتب عليها قتل الرجال، و سبى النساء و الصبيان، و تصرّف الأموال لا يجوز الاكتفاء فيها بخبر العادل أيضاً، فالآية الشريفة بعيدة عن المقام بمراحل.

ص: 471

هذا، مضافاً إلى أنه على تقدير تسليم كون المراد بالنبأ هو مطلق الخبر نقول: إنه لا مجال لدعوى المفهوم فيها، فإنّ التعليل إنّما يدلّ على كون الحكم معلّلاً بمضمونه، و معه لا مجال لدعوى كون التعليق في القضية الشرطية ظاهراً في كون الشرط عدّة، فضلاً عن كونه علةً منحصرة؛ إذ هذا الظهور إنّما نشأ من إطلاق الأداة أو إطلاق الشرط أو إطلاق الجزاء - كما قد قرّر في باب المفاهيم - و مع التصريح بالعلية لم يكن للقضية ظهور في الإطلاق، بل لا يكون لها ظهور في مجردّ علية الشرط، فضلاً عن انحصارها. و لعمرى إنّ هذا الإشكال ممّا لا يمكن الذبّ عنه، فتدبّر.

هذا، و أمّا ما يظهر من بعض من دعوى أنّ الجهالة ليس بمعنى عدم العلم، بل بمعنى السفاهة و الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه (1) فهو ظاهر الفساد، و بعد وضوح كونه من اشتقاقات مادّة الجهل، مضافاً إلى تصريح أهل اللغة به أيضاً (2).

و منها: أنّه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم؛ لأنّ مورد نزول الآية الشريفة هو الإخبار بالارتداد، و هو لا يثبت إلاّ بالبينّة، فاللزام خروجه عن العموم، مع أنّه نصّ في المورد، فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلاّ يلزم التخصيص الشنيع (3)، و هذا الإشكال أيضاً ممّا لا يمكن الذبّ عنه، و إن تصدّى للجواب عنه المحقّق النائيني - على ما في التقريرات (4) - و لكنّه لا يندفع به، فتأمّل فيه.

ص: 472

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 171.

2- (2) - مجمع البحرين 5: 345، القاموس المحيط 3: 363، الصحاح 4: 1663.

3- (3) - انظر فوائد الأصول 1: 124.

4- (4) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 174.

فمنها: أنّ مفهوم الآية لو دلّ على حجّية خبر العادل لدلّ على حجّية الإجماع الذى ادعاه السيّد وأتباعه على عدم حجّية خبر العادل أيضاً؛ لأنّهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجّية خبر الواحد، فيلزم من حجّية الخبر عدم حجّيته، و ما يلزم من وجوده العدم فهو محال(1)

. هذا، ولكن هذا الإشكال يندفع بملاحظة ما ذكرنا فى الإجماع المنقول من عدم حجّية الإخبار عن حدس، و من المعلوم أنّ ادعاء الإجماع مبنى على الحدس، كما عرفت.

### و اجيب عنه بوجوه اخرى:

أحدها: أنّ ذلك معارض بقول السيّد، فإنّ حجّيته يستلزم عدم حجّيته، و ما يلزم من وجوده العدم فهو محال، فلا يكون قول السيّد بحجّة(2). و لكن يمكن أن يقال: بأنّ المحال إنّما يلزم من شمول خبر السيّد لنفسه، و هو يوجب عدم الشمول، و لكنّه معارض بأنّ حجّية الخبر الواحد لا يستلزم المحال، بل المحال يلزم من شمول أدلّة حجّية خبر الواحد لخبر السيّد، و هو يوجب عدم شمولها له، فيرتفع الإشكال.

ثانيها: أنّ الأمر يدور بين دخوله و خروج ما عداه و بين العكس، و لا ريب أنّ الثانى متعيّن، لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأنّ المقصود من جعل الحجّية ينحصر فى بيان عدم الحجّية، و لا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود

ص: 473

1- (1) - انظر فرائد الأصول 1: 121.

2- (2) - نفس المصدر.

بما يدلّ على عموم حجّية خبر العادل قبيح في الغاية(1)

. و أورد على ذلك المحقّق الخراساني في «التعليقة» بمنع لزوم ما هو قبيح في الغاية؛ لأنّه من الممكن جدّاً أن يكون المراد من الآية واقعاً هو حجّية خبر العادل مطلقاً إلى زمان خبر السيّد بعدم حجّيته، كما هو قضية ظهورها، من دون أن يزاحمه شيء قبله و عدم حجّيته بعده، كما هو قضيتّه؛ لمزاحمة عمومها لسائر الأفراد، و بعد شمول العموم له أيضاً.

و من الواضح: أنّ مثل هذا ليس بقبيح أصلاً، فإنّه ليس إلّا من باب بيان إظهار انتهاء حكم العامّ في زمان بتعميمه؛ بحيث يعمّ فرداً ينافى و يناقض الحكم سائر الأفراد. و لا يوجد إلّا في ذاك الزمان؛ حيث إنّه ليس إلّا نحو تقييد. لكن الإجماع قائم على عدم الفصل(2)، انتهى موضع الحاجة.

و لكن لا يخفى: أنّ دعوى السيّد الإجماع لو كانت حجة بمقتضى شمول أدلّة حجّية خبر العدل لكان مقتضاها عدم حجّية خبر الواحد من زمن النبي صلى الله عليه وآله و سلم، فيعود حينئذٍ محذور الاستهجان، كما هو واضح.

ثالثها: ما ذكره المحقّق العراقي - على ما في تقارير بحثه - من أنّ هذا الإشكال مدفوع أولاً: بأنّه من المستحيل شمول دليل الحجّية لمثل خبر السيّد الحاكي عن عدمها؛ من جهة استلزام شمول الإطلاق لمرتبة الشكّ بمضمون نفسه، فإنّ التعبد بإخبار السيّد بعدم حجّية خبر الواحد إنّما كان في ظرف الشكّ في الحجّية و اللاجّية، و من المعلوم استحالة شمول إطلاق مفهوم الآية و غيره من الأدلّة لمرتبة الشكّ في نفسه. بل على هذا يمكن أن يقال بعدم

ص: 474

1- (1) - فرائد الأصول 1: 121-122.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الخراساني: 110.

شموله لمثل خبر الشيخ، الحاكي عن الحجية، فإنّ مناط الاستحالة جارٍ في كليهما، ولا يختص بالخبر الحاكي عن عدم الحجية.

و ثانياً: أنّه بعد شمول أدلة الحجية لما عدا خبر السيّد من سائر الأخبار لا يبقى مجال لشمولها له؛ لأنّ القطع بحجيتها ملازم لانتفاء الشكّ في مطابقة مضمون خبر السيّد للواقع وعدمها، فيخرج بذلك عن عموم أدلة حجية الخبر، فيصير عدم شمول الأدلة لمثل خبر السيّد من باب التخصّص لانتفاء الشكّ في مطابقة مؤداه للواقع، وهذا بخلاف ما لو شملت الأدلة لخبر السيّد؛ إذ عليه يلزم كون خروج ما عداه من سائر الأخبار من باب التخصيص؛ لتحقق الموضوع فيها، وهو الشكّ في المطابقة وجداناً. و من المعلوم أنّه مع الدوران بين التخصّص و التخصيص يتعيّن الأوّل.

لا- يقال: كيف، و لازم شمول الأدلة لمثل خبر السيّد أيضاً هو القطع بعدم حجية ما عداه، فيلزم أن يكون خروج ما عداه أيضاً من باب التخصّص لا التخصيص.

فإنّه يقال: إنّ المدار في التعبّد بكلّ أمانة إنّما هو الشكّ في مطابقة مضمونه و مؤداه للواقع، و مؤديات ما عدا خبر السيّد لا يكون حجية خبر الواحد؛ كي يقطع بعدم الحجية بسبب شمول أدلة الاعتبار لخبر السيّد الحاكي عن عدم الحجية، بل و إنّما مؤديات ما عداه عبارة عن وجوب الأمر الفلاني أو حرمة كذا واقعاً، و لا ريب في بقاء الشكّ في المطابقة، و لو على تقدير القطع بحجية خبر السيّد، فيشملها أدلة الاعتبار، فلا يكون رفع اليد عنها بمقتضى اعتبار خبر السيّد إلّا من باب التخصيص (1)، انتهى ملخصاً.

ص: 475

أقول: أمّا ما أفاده أولاً فيرد عليه: ما تبهنا عليه في مبحث القطع من أنّ ما اشتهر بينهم من تأخر الشكّ في الشيء عن ذلك الشيء، وتوقفه على تحقّقه ممّا لا يتمّ أصلاً، كيف و لازم ذلك انقلاب الشكّ إذا وجد علماً؛ إذ على الفرض لا يتحقّق بدون ثبوت المشكوك، فمع العلم بذلك ينقلب الشكّ علماً، كما هو واضح. فما ذكره من استحالة شمول إطلاق مفهوم الآية لمرتبة الشكّ في نفسه ممّا لا نعرف لها وجهاً أصلاً.

و أمّا ما أفاده ثانياً فيرد عليه: أنّ شمول أدلّة الحجّية لما عدا خبر السيّد إنّما هو فيما إذا كان حجّيته مشكوكة؛ إذ لا معنى لشمولها له مع القطع بعدم الحجّية، و حينئذٍ نقول: كما أنّ شمولها له مستلزم لخروج خبر السيّد من باب التخصّص؛ إذ لا يبقى حينئذٍ شكّ في حجّيته و لا حجّيته حتّى تشمله أدلّة الحجّية، كذلك شمول الأدلّة لخبر السيّد موجب لخروج ما عداه من الأخبار عن تحتها من باب التخصّص؛ إذ لا يبقى مع شمولها لخبر السيّد شكّ في حجّية ما عداه و عدم حجّيته، و الملاك في الشمول هو الشكّ في الحجّية، لا مطابقة مضمونه للواقع و عدمها، فما ذكره من دوران الأمر بين التخصّص و التخصّص ممّا لا وجه له أصلاً، كما هو أظهر من أن يخفى.

و من الإشكالات العامّة: إشكال شمول أدلّة الحجّية للأخبار الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط، كإخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصّفار عن العسكري عليه السلام.

و يمكن تقريب هذا الإشكال من وجوه(1):

ص:476

---

1-1 (1) - فرائد الأصول 1:122، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:177-179.

الأول: دعوى انصراف الأدلة عن الإخبار بالواسطة.

الثاني: أنه لا بدّ أن يكون للمخبر به أثر شرعى، حتى يصحّ بلحاظه التعبد به، وليس للمخبر به فى المقام هذا الأثر، فإنّ المخبر به بخبر الشيخ هو قول المفيد، ولا أثر شرعى لقوله أصلاً.

الثالث: دعوى أنّ الحكم بتصديق العادل مثبت لأصل إخبار الوسائط، مع أنّ خبرهم يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلا بدّ وأن يكون الخبر فى المرتبة السابقة محرراً بالوجدان أو بالتعبد؛ ليحكم عليه بوجوب تصديقه؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجداً لموضوعه؛ لاستلزامه الدور المحال.

الرابع: أنه يلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن يكون فى البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

هذا، والجواب عن الأول: منع الانصراف، ولوقيل بأنّ العمدة فى هذا الباب هو بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد، ولا بدّ من إحرازه فى الإخبار مع الوسائط، ومن المعلوم عدم إحرازه، لو لم نقل بثبوت عدمه من جهة أنّ نرى بالوجدان عدم اعتنائهم بالإخبار مع الوسائط الكثيرة التى بلغت إلى عشرة أو أزيد مثلاً. فيشكل الأمر فى الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام؛ لاشتغالها على الوسائط الكثيرة بالنسبة إلينا.

فنعول: إنّ الواسطة فى تلك الأخبار قليلة؛ لأنّ الواسطة إنّما هو بين الشيخ والكلينى والصدوق وبين الإمام عليه السلام، ومن الواضح قلّتها؛ بحيث لا يتجاوز عن خمس أو ستّ، وأمّا الواسطة بيننا وبينهم فلا يحتاج إليها بعد تواتر كتبهم، ووضوح صحّة انتسابها إليهم، كما لا يخفى.

واجيب عن الوجه الثالث: بأنّ المستحيل إنّما هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا- إثبات موضوع لحكم آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإنّ الذي يثبت بوجوب تصديق الشيخ إنّما هو خبر المفيد، وإذا ثبت خبر المفيد بوجوب تصديق الشيخ يعرض عليه وجوب التصديق أيضاً، وهكذا(1).

و عن الوجه الرابع تارة: بما في تقارير المحقق النائيني من أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه بناءً على أن يكون المجمعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجّية، أمّا بناءً على ما هو المختار من أنّ المجمعول في باب الطرق و الأمارات نفس الكاشفية و الوسطية في الإثبات فلا إشكال حتّى نحتاج إلى التفصّل عنه، فإنّه لا يلزم شيء ممّا ذكر؛ لأنّ المجمعول في جميع السلسلة هو الطريقة إلى ما تؤدّي إليه أيّ شيء كان المؤدّي، فقول الشيخ طريق إلى قول المفيد، و قول المفيد طريق إلى قول الصدوق، و هكذا إلى أن ينتهي إلى قول زرارة الحاكي لقول الإمام عليه السلام(2).

و اخرى: بما في تقارير المحقق العراقي ممّا حاصله: أنّ دليل الاعتبار - و هو قوله «صدّق العادل» مثلاً - و إن كان بحسب الصورة قضية واحدة، و لكنّها تنحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد حصص الطبيعي بتعدّد الأفراد، و بعد فرض انتهاء سلسلة سند الرواية إلى الحاكي لقول الإمام عليه السلام، و شمول دليل وجوب التصديق له؛ لكون المخبر به في خبره حكماً شرعياً تصير بقية الوسائط ذات أثر شرعي، فيشملها دليل وجوب التصديق؛ إذ حينئذٍ يصير وجوب التصديق

ص:478

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3:179.

2- (2) - نفس المصدر 3:180.



المرتّب على مثل قول الصّفار الحاكي لقول الإمام عليه السلام أثراً شرعياً له، و هكذا إلى منتهى الوسائط. فكان كلّ لاحق مخبراً عن موضوع ذى أثر شرعي(1).

و ثالثة: بما أفاده المحقّق المعاصر في كتاب «الدرر» ممّا حاصله: أنّ وجوب تصديق العادل فيما أخبره ليس من قبيل الحكم المجعول للشكّ تعبدًا، بل مفاده جعل الخبر؛ من حيث إنّه مفيد للظنّ النوعي طريقاً إلى الواقع، و عليه لو أخبر العادل بشيء يكون ملازماً لشيء له أثر شرعاً؛ إمّا عادة أو عقلاً أو بحسب العلم نأخذ به، و ترتّب على لازم المخبر به الأثر الشرعي المرتّب عليه.

و السرّ في ذلك: أنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر، و حينئذٍ نقول يكفي في حجّية خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعي، و لا يلزم أن تكون الملازمة عادية أو عقلية، و يكفي ثبوت الملازمة الجعلية، بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين إخبار العادل، و تحقّق المخبر به بمنزلة الملازمة القطعية، و لا تكون قضية «صدّق العادل» ناظرة إلى هذه الملازمة، كما لا تكون ناظرة إلى الملازمة العقلية و العادية، بل يكفي في ثبوت هذا الحكم ثبوت الملازمة في نفس الأمر، حتّى تكون منتجة للحكم الشرعي العملي(2)، انتهى.

هذا، و يرد على الجواب الأوّل: أنّ جعل الطريقة لا بدّ و أن يكون بلحاظ الأثر الشرعي المرتّب على ما أدّى إليه الطريق، و إلا فلا يجوز جعل الطريقة مع عدم ترتّب الأثر الشرعي على المؤدّي، و المفروض في المقام أنّ ما أدّى إليه الطريق هو قول المفيد، و هو لا يكون موضوعاً لشيء من الآثار الشرعية، بناءً

ص: 479

1- (1) - نهاية الأفكار 3: 124.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الحائري: 388.

على جعل الوسطية والكاشفية، كما هو واضح.

وعلى الجواب الثانى: أنّ ما ذكره من شمول دليل وجوب التصديق لقول الراوى الذى يحكى لقول الإمام عليه السلام لكون المخبر به فى خبره حكماً شرعياً إنّما يتمّ لو ثبت خبره، و الكلام إنّما هو فيه؛ إذ المفروض أنّ خبره لم يثبت وجداناً، فمن أين يشمل له دليل وجوب التصديق؟!

وبالجملّة: ففرض الكلام من صدر السلسلة إنّما يصحّ لو ثبت أنّ الراوى الذى وقع فى صدرها أخبر من بعده بتحديث الإمام عليه السلام له، و الكلام إنّما هو فى ثبوته، كما لا يخفى.

وعلى الجواب الثالث - مضافاً إلى أنّه لم يدلّ دليل على الملازمة التى ادعاها -: أنّ المخبر به، و هو قول المفيد فى المثال لا يكون مترتباً عليه الأثر الشرعى، حتّى يجب تصديق الشيخ فيما أخبره بلحاظ ذلك الأثر. و توهم أنّ قول المفيد يترتب عليه بعض الآثار، و هو صحّة النسبة إليه، و عدم كون إسناده إليه من القول بغير العلم، فلا مانع من أن يكون وجوب التصديق بلحاظ ذلك الأثر، مدفوع بأنّ قول المفيد بلحاظ هذا الأثر إنّما يكون من الموضوعات الخارجية التى لا تثبت إلاّ بالبيّنة، و لا يكفى فيه قول العادل الواحد، كما هو واضح.

والتحقيق فى هذا المقام - بعد عدم رفع الإشكال بما ذكره الأعلام، كما عرفت - أن يقال: إنّ أصل الإشكال، و كذا الجوابات كلّها من الأمور العقلية الخارجة عن فهم العرف، الذى هو الملاك و المرجع فى معنى الآية و نظائرها من الأدلّة، فإنّه لا شكّ فى أنّه لو ألقى عليهم هذا الكلام، و هو حجّية قول العادل، و وجوب تصديقه فيما أخبره لا يفهمون من ذلك الفرق بين الإخبار بلا واسطة أو معها، و لا ينظرون فى الإخبار مع الوساطة إلى الوسائط أصلاً، بل

يقولون في المثال بأنّ العادل أخير بأنّ الإمام عليه السلام قال كذا أو فعل كذا، وإن كان العادل الذي وقع في منتهى السلسلة لم يخبر بقول الإمام عليه السلام، بل المخبر به بخبره هو إخبار العادل الذي حدّثه.

و من هنا يعلم: أنّ المخبر به بخبر هذا العادل وإن كان من الموضوعات، و لا يكفي في ثبوتها إلاّ البيّنة إلاّ أنّه حيث لا يكون في نظر العرف منظوراً مستقلاً، بل منظوراً ألياً فيكفي في ثبوته إخبار عادل واحد.

### منها: آية النفر

و من الآيات التي استدللّ بها على حجّية خبر الواحد آية النفر: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلأو لا نفر من كلّ فرقة منهم طائفةً ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون» (1)

. و لكن الاستدلال بها لذلك في غاية الضعف؛ لأنّ المستفاد من لو لا التحضيضية ليس وجوب أصل النفر، بل المقصود بها بملاحظة قوله: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافةً»، و بملاحظة الآيات التي قبل هذه الآية هو نفى وجوب نفر المؤمنين كافةً، و النهى عن ذلك، بمعنى أنّ مفاد لو لا التحضيضية هو وجوب التفرقة و التفكيك؛ أى لا يجوز للمؤمنين كافةً النفر، و إبقاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم وحده، فلم لا يكون النافرون طائفة خاصة من المؤمنين.

فالمراد من الآية بحسب الظاهر هو النهى عن النفر العمومى، و ليس المقصود منها هو بيان أصل وجوب نفر طائفة لغاية التفقه. هذا، مضافاً إلى أنّ كلمة النفر كما يدلّ عليه التأمل في سياق الآية و في موارد استعمالها في

ص: 481

القرآن الكريم يكون المراد بها النفر للجهاد، لا النفر للتفقه.

وعليه فيتعيّن أن يكون المراد من الآية هو تفقه النافرين بسبب ما يروونه في الجهاد من السفارة الإلهية والإمدادات الغيبية وقوة الإيمان و إنذار القوم الذين هم الكفار الموجودون في المدينة، لعلمهم يحذرون ويدخلون في دين الله، أو يصون الإسلام والمسلمون من شرورهم. ويؤيد ذلك رجوع الضمير في «ليتفقهوا» أو ما بعده إلى النافرين المذكورين في الآية، ولا وجه للرجوع إلى المتخلفين، بعد عدم كونهم المذكورين، وأيضاً لا يناسب الإنذار والحذر بالإضافة إلى المجاهدين، أصلاً.

و إلى أن التفقه يحتمل أن يكون المراد به التفقه في الأصول الاعتقادية، لا الأحكام الفرعية، كما يشهد بذلك الروايات الكثيرة التي استدلت فيها بالآية الشريفة لأصل الإمامة(1)

. وعلى تقدير أن يكون المراد به الأعم من التفقه في الأحكام الفرعية فالظاهر أن المراد بقوله «لينذروا» هو إنذار كل واحد من المتفقهين النافرين أو المتخلفين - على اختلاف التفسيرين - جميع قومهم، وحينئذ فلا يدل على وجوب تصديق كل واحد من المنذرين، وعلى تقدير وجوب تصديقه ينحصر ذلك بالمتفقه المنذر، لا كل من تحمّل الحديث، وإن لم يكن فقيهاً.

هذا كله، مضافاً إلى المنع من كون الحذر واجباً، وعلى تقدير وجوبه لا دليل على كون المراد بالحذر هو الحذر العملي الراجع إلى العمل بقول المنذر، بل الظاهر هو التحذّر القلبي والخوف والخشية، فيكون المقصود لينذروا قومهم بالموعظة والإيعاد، حتى يخافوا من عذاب الله، ويعملوا بوظائفهم.

ص:482

و كيف كان فالآية الشريفة بعيدة عن الدلالة على حجّية خبر الواحد بمراحل. و ممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق النائيني على ما فى تقريراته فى تقريب دلالة الآية على حجّية خبر الواحد(1)، فراجع.

## الدليل الثانى: الأخبار

هذا، وقد استدلّ على حجّية خبر الواحد بالأخبار الكثيرة، و تقريب الاستدلال بها - كما أفاده فى «الكفاية» و تبعه فى «الدرر» - أنّ هذه الأخبار و إن لم يكن متواترة لفظاً و معنىً إلاّ أنّها متواترة إجمالاً؛ ضرورة أنّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، و مقتضى ذلك و إن كان حجّية خبر دلّ على حجّيته أخصّها مضموناً إلاّ أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، و قد دلّ على حجّية ما كان أعمّ (2).

هذا، و لكن لا يخفى: أنّ ذلك مجرد فرض، و إلاّ فالظاهر أنّه لا يكون بين الأخبار ما كان جامعاً لشرائط الحجّية، و كان مدلوله حجّية خبر الواحد بنحو الإطلاق، مضافاً إلى أنّ إثبات التواتر - و لو إجمالاً - مشكل؛ لأنّ من شرط التواتر أن يكون متواتراً فى جميع الطبقات، مع أنّه ليس الأمر فى المقام كذلك؛ لأنّ هذه الأخبار كلّها مذكورة فى الجوامع الأربعة للأعظم الثلاثة، فينحصر الناقلون فيهم، مع أنّ الواضح عدم ثبوت التواتر بقولهم. و أمّا غيرها من الجوامع فلم يثبت صحّة إسنادها إلى مؤلّفها على نحو التواتر، كالجوامع الأربعة، كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى أنّ أخصّ تلك الأخبار مضموناً هو ما يدلّ على إرجاع

ص: 483

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 185.

2- (2) - كفاية الأصول: 346-347، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 392.

السائل إلى زرارة في تعلّم الأحكام، وأخذ معاً لم الدين، وهو يشتمل على خصوصيتين: أحدهما كون من يؤخذ عنه ذلك فقيهاً في الدين كزرارة، و ثانيهما:

أنّ الأخذ منه إنّما هو من دون واسطة.

و من المعلوم: أنّه لا يمكن إلغاء شيء من الخصوصيتين، وإن كانت خصوصية كونه زرارة ملغاة قطعاً.

هذا، ويمكن تقريب الاستدلال بالإخبار لحجّة خبر الواحد بوجه آخر، وهو أن يقال: إنّّه لا إشكال في ثبوت بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد في الجملة - لو لم نقل بثبوته على العمل به مطلقاً، كما سنحقّقه - و حينئذٍ فنقول:

يوجد في تلك الأخبار الكثيرة ما يدلّ على حجّة خبر الواحد مطلقاً، فإنّه يثبت بناء العقلاء حجّة ذلك الخبر الذي مدلوله هو حجّة الخبر مطلقاً، ولا يلزم الدور، ولا يحتاج إلى إثبات التواتر، كما هو واضح.

وهذا الخبر هو

ما رواه الكليني عن محمّد بن عبد الله الحميري و محمّد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا محمّد عليه السلام، وقلت: من اعامل، و عمّن آخذ، و قول من أقبل؟

فقال: «العمري و ابنه ثقتان، فما أدباً إليك عنّي فعنّي يؤدبان، و ما قالاً - لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما و أطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان...» الحديث (1)

. فإنّه لا إشكال في كون مثل هذا السند العالي الذي يكون كلّ رواته مذكّي بتذكية عدلين، بل عدول مورداً لبناء العقلاء قطعاً، و حينئذٍ فيجب الأخذ به، و به يثبت حجّة قول الثقة المأمون مطلقاً، كما لا يخفى.

ص: 484

---

1- (1) - الكافي 1/329:1، وسائل الشيعة 27:138، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 4.

هذا، وأما الاستدلال بالإجماع على حجّية خبر الواحد فمخدوش من وجوه لا يخفى على المتأمل.

نعم، استمرار سيرة العقلاء على العمل بأخبار الآحاد في أمور معاشهم وسياساتهم دليل قطعي على حجّية أخبار الآحاد لو لم يردع عنه الشارع، وهو العمدة في هذا الباب؛ إذ قد عرفت عدم تمامية الأدلة الثلاثة المتقدمة.

ولا يخفى: أنّ ذلك إنّما هو في مقام المحاجة، وأمّا الأغراض الشخصية الجزئية فيمكن أن لا يعملوا فيها بأخبار الآحاد، كما نراه بالوجدان، ولكن ذلك لا يضرّ بما نحن بصدده، فإنّ الغرض إثبات حجّية خبر الثقة في مقام الاحتجاج، فإنّه لا شبهة في أنّه لو أمر المولى عبده بشيء، وأعلمه على ذلك بتوسّط ثقة لا يكون للعبد الاعتذار لدى المخالفة بأنّ المولى لم يبيّنه لى، وأنّ الوساطة كان جارياً فيه احتمال الكذب، كما هو واضح.

نعم، يبقى في المقام إثبات عدم الردع عن هذه السيرة المستمرة، فنقول: قد يستدلّ لثبوت الردع بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم. هذا.

و أجاب عن ذلك في «الكفاية» بأنّها لو كانت رادعة يلزم الدور(1)

. ولكن قد عرفت عدم لزومه بوجه، وأنّ التحقيق عدم جواز الاستدلال بها؛ لأنّ ظاهرها أيضاً ظنيّ، فيلزم من جواز الاستدلال بها عدمه، وهو محال.

مضافاً إلى أنّك عرفت: أنّ المقصود بالعلم في الآية هي الحجّة المعتبرة، وخبر الواحد منها قطعاً؛ ضرورة أنّه لم تصر الآية بعد نزولها سبباً لتعطيل الأسواق

ص: 485

و امور الناس أصلاً، و ليس ذلك إلا لكون المقصود من الآية - على ما هو المتفاهم منها بنظر العرف - هو ما عدا الدليل المعتبر العلمى أو الظنى، كما هو واضح.

ثم إنه أفاد المحقق الخراسانى فى هامش «الكفاية» كلاماً حاصله: أن خبر الثقة حجّة، و لو قيل بسقوط كلّ من السيرة و الإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به، و تقييده بها، و ذلك لأجل استصحاب حجّيته الثابتة قبل نزول الآيتين.

و دعوى أنّه لا مجال لاحتمال التقييد بها، فإنّ دليل اعتبارها مغنياً بعدم الردع عنها، و معه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحيته للردع عنها، مدفوعة بأنّ الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها، و رضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها فى زمان مع إمكانه.

و بالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلا كحال الخاصّ المقدّم و العامّ المؤخّر فى دوران الأمر بين التخصيص بالخاصّ أو النسخ بالعامّ (1)، انتهى.

هذا، و لكن يرد عليه: - مضافاً إلى أنّه لم يعلم أنّ المتشرّعة كانوا قبل نزول الآيتين يعملون بخبر الواحد فى الأمور الشرعية، حتّى كان عدم الردع عنها دليلاً على الإمضاء و ذلك لكون المسلمين كانوا قليلى غير محتاجين إلى العمل بخبر الواحد؛ لانفتاح باب العلم لهم، و هو السؤال عن شخص النبى صلى الله عليه و آله و سلم - أنّ الاستصحاب يكون مدرك حجّيته خبر الواحد، فكيف يستدلّ لها بالاستصحاب، كما لا يخفى.

ص: 486







## تمهيد تقسيم أحوال المكلف و ذكر مجارى الأصول

اعلم: أنه قد جرت عادتهم فى أوّل مبحث القطع بتقسيم حالات المكلف؛ من حيث إنّه قد يحصل له القطع بالحكم، وقد يحصل له الظنّ به، وقد يحصل له الشكّ فيه، ثمّ ذكر مجارى الأصول، ولكن لا يخلو شيء من التقسيمات و كذا بيان مجارى الأصول من المناقشة و الإشكال، و يظهر ذلك بملاحظة ما سنحقّقه.

فنعول: المكلف إمّا أن يحصل له القطع بالحكم الواقعى الفعلى تفصيلاً أو إجمالاً، و إمّا أن لا يحصل له ذلك، و على الثانى: إمّا أن يكون قاطعاً بقيام الأمانة المعتبرة على الحكم الواقعى تفصيلاً أو إجمالاً أو لا يكون كذلك، و على الثانى: إمّا أن يقوم الحجّة المعتبرة بالنسبة إلى الواقع و إمّا أن لا يقوم، بل يكون شاكّاً فى الواقع أو ظانّاً به من غير قيام أمانة معتبرة و لا حجّة شرعية.

فالأوّل: هو مبحث القطع، و قد عرفت أنّه لا فرق فيه بين القطع التفصيلى و الإجمالى أصلاً، فإنّه كما يكون القطع التفصيلى بالحكم الواقعى الفعلى حجّة و موجباً لتنجّزه، من غير افتقار إلى جعل الحجّية له، و كذا لا يجوز جعل حكم

على خلافه، كذلك القطع الإجمالى بالحكم الفعلى يكون حجّة موجباً لتنجّزه، و لا يعقل الترخيص بخلافه، فإنّه لو علم إجمالاً بأنّ قتل النّبى المرّدّد بين جمع كثير مهدور الدم يكون محرّماً بالحرمة الفعلية التى لا يرضى المولى به أصلاً لا يجوز له ارتكاب قتل واحد من تلك الجماعة، وكذا لا يجوز الترخيص من المولى، فإنّه لا يجتمع مع الحرمة الفعلية، كما هو واضح.

وبالجملة: فلا فرق فى أحكام القطع بين القطع التفصيلى و الإجمالى قطعاً، فلا بدّ من إدخاله فيه.

و الثانى: هو مبحث الظنّ، و قد عرفت أنّه لا فرق فيه أيضاً بين أن يعلم تفصيلاً بقيام الأمانة المعتبرة، و بين أن يعلم إجمالاً بقيامها. و القسم الثانى هو مبحث الاشتغال المعروف بينهم، الذى يذكرونه عقيب مبحث البراءة، فإنّ الظاهر أنّ المراد منه هو العلم الإجمالى بقيام الأمانة على التكليف من إطلاق دليل أو غيره؛ لما عرفت من أنّه لا مجال لتوهم الإشكال فى حجّية العلم الإجمالى المتعلّق بالتكليف الفعلى، و كونه منجزاً؛ بحيث لا يجوز الترخيص بخلافه.

و حينئذٍ فيكون مبحث الاشتغال من مباحث الظنّ.

و الثالث: هو مبحث الاستصحاب؛ لأنّه حجّة على الواقع، و إن لم يكن أمانة عليه.

و الرابع: هو مبحث البراءة، و من هنا ظهر: أنّ الوضع الطبيعى يقتضى تأخير مبحث البراءة عن جميع المباحث، و كذا إدراج البحث عن الاشتغال فى مباحث الظنّ. نعم، للاشتغال حظّ من مبحث الاستصحاب، و هو ما لو كان المستصحب المعلوم مرّدداً بين شيئين أو أشياء، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لا إشكال فى تقدّم القطع بقسميه على غيره من

الأمارات والأصول، ولا مجال لها معه؛ أمّا القطع التفصيلي فتقدّمه عليها واضح؛ لأنّها امور تعبدية مجعولة للشاكّ الذي لا يعلم بالواقع، و أمّا القطع الإجمالي فلما عرفت من أنّه حجّة عقلية موجبا لتنجز التكليف؛ بحيث لا يعقل الترخيص في تركه، فلا مجال معه من التعبد الذي مورده صورة الشكّ وعدم العلم.

و أمّا تقدّم الأمارات على الأصول فنقول: أمّا تقدّمها على الاستصحاب فربّما يشكل وجهه لو كان المراد باليقين الذي ورد في أخبار لا تنقض هو اليقين القطعي الوجداني الذي لا يحتمل معه الخلاف؛ لأنّ مفاد هذه الأخبار حينئذٍ أنّ نقض اليقين بالشكّ حرام إلى أن يحصل اليقين الوجداني، بخلاف اليقين الأوّل.

و من المعلوم: أنّ الأمارات التي جلّها، بل كلّها حجج عقلية ثابتة ببناء العقلاء - كما عرفت - لا تكون مفيدة لليقين، ولم يكن عملهم على طبقها من باب أنّه يقين؛ ضرورة أنّ الطريق عندهم لا يكون منحصراً بالقطع، وليس ذلك من جهة تنزيل سائر الطرق منزلة الطريقة العلمية أصلاً، كما يظهر ذلك بمراجعتهم.

و حينئذٍ فيقع التعارض بحسب الظاهر بين دليل اعتبار الأمانة وبين أخبار لا تنقض؛ لأنّ مفاده التعبد بشيئ الطهارة مثلاً لو شهدت البيّنة بها، و مفادها حرمة نقض اليقين بالنجاسة ما دام لم يحصل يقين وجداني بالطهارة. و حينئذٍ فيشكل وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب.

هذا، و يحتمل قوياً أن يكون المراد باليقين في أخبار الاستصحاب هي الحجّة والدليل، فمعناها حينئذٍ حرمة نقض الحجّة بمجرد الشكّ، بل الواجب نقضها بحجّة اخرى، و لا يجوز رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة، و حينئذٍ فالوجه

فى تقدّم الأمارات عليه واضح؛ لأنّ الأمارات حجّة شرعية - تأسيساً أو إمضاءً - فيجوز رفع اليد بها عن اليقين السابق؛ لأنّ مقتضى أخبار الاستصحاب هو حرمة نقض الحجّة ما لم تحصل حجّة على خلافها، وأدلة اعتبار الأمارات تثبت الحجّة المعترية، فتكون واردة عليها.

هذا، ويشهد لما ذكرنا: من أنّ اليقين ليس المراد به اليقين الوجدانى، بل الحجّة والدليل ملاحظة نفس أخبار الاستصحاب، و التأمل فيها، فإنّه قد حكم الإمام عليه السلام فى صحيحة زرارة الأولى، الواردة فى الموضوع (1) بحرمة نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها، مع أنّ اليقين الوجدانى بالطهارة لا يتفق إلا نادراً؛ لأنّ العلم الجزمى يكون الموضوع الصادر من الإنسان قد صدر جامعاً لجميع ما اعتبر فيه فى غاية القلّة، بل لو لا قاعدة الفراغ لأشكل الأمر بسبب ذلك، ومع ذلك قد حكم الإمام عليه السلام بجريان استصحاب الطهارة، وليس ذلك إلا لكون المراد من اليقين ليس ما اصطلح عليه العلماء، وهو ما يقابل الظنّ والشكّ والوهم، كما هو واضح.

و نظير ذلك ما وقع فى صحيحته الثانية (2) من حكم الإمام عليه السلام بجريان الاستصحاب فيما لو ظنّ إصابة الدم أو المنى الثوب، مع عدم اليقين بذلك؛ معللاً بـ

«أنك كنت على يقين من طهارتك»، مع أنّ اليقين الوجدانى والعلم الجزمى بطهارة الثوب ممّا لا يتفق إلا نادراً.

و كذلك صحيحته الثالثة الواردة فى عدّة أحكام الشكوك: منها

ص:492

- 
- 1- (1) - تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.  
2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 1335/421، وسائل الشيعة 3: 477، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 41، الحديث 1.

«وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام، فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك» (1)، فإنّ التعبير بقوله: «وقد أحرز الثلاث» دليل على أنّ المراد باليقين ليس إلاّ الإحراز، فتأمل. وكيف كان فالظاهر - خصوصاً بملاحظة ما ذكرنا، وكذا سائر الموارد التي يستفاد منها هذا المعنى - أنّ المراد باليقين في أخبار لا تنقض ليس إلاّ الحجّة، وحينئذٍ فتكون أدلّة الأمارات واردة عليها، كما لا يخفى.

هذا، ومن هنا يظهر وجه تقدّم الأمارات على أصالة البراءة التي مدركها إمّا مثل حديث الرفع، وإمّا حكم العقل. فعلى الأوّل فالظاهر أنّ المراد بـ «ما لا يعلمون» الوارد فيه ليس إلاّ ما يعمّ الحجّة عليه، ومن الواضح أنّ أدلّة الأمارات يثبت حجّيتها، كما أنّ مدركه لو كان قاعدة قبح العقاب بلا بيان تكون الأمارات متقدّمة عليه أيضاً؛ لأنّها بيان قام الدليل على اعتبارها.

وأمّا تقدّم الاستصحاب على أصل البراءة؛ فإن كان مدركها حكم العقل بقبح العقاب، من دون بيان فواضح؛ لأنّ أدلّة الاستصحاب الدالّة على حرمة نقض اليقين بغير اليقين بيان و حجّة للمولى على العبد، كما هو واضح.

وأمّا لو كان مدركها هو مثل حديث الرفع فلاّ أنّ مفاد أدلّة الاستصحاب تنزيل الشكّ المسبوق باليقين بمنزلة اليقين؛ لكونه أمراً مستحكماً مبرماً لا- ينبغى أن ينقض بالشكّ الذي لا- يكون كذلك على ما هو التحقيق من أنّ المراد باليقين ليس المتيقّن، فإنّه لا يناسب النقض بالشكّ، كما لا يخفى. و حينئذٍ فتكون أدلّة

الاستصحاب حاكمة على مثل حديث الرفع (1)؛ لأنّ مدلوله رفع ما لا يعلم، وهى تدلّ على تنزيل الشكّ منزلة العلم، و تحكم بكونه علماً فى عالم التشريع.

وإن شئت قلت: إنّ المراد ب «ما لا يعلمون» - كما عرفت - هو ما لم يقيم الحجّة عليه، ولا شبهة فى أنّ أدلّة الاستصحاب حجّة و دليل، فتكون متقدّمة عليه، كما هو واضح، ولعلّه سيجىء التكلّم فى هذا المقام فى مبحث الاستصحاب.

ص:494

---

1- (1) - التوحيد: 24/353، وسائل الشيعة 15:369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.



## حول أدلة الأصوليين على البراءة

### إشارة

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنا بصدده، وهو التكلم في البراءة، فنقول:

قد استدلل على البراءة بالأدلة الأربعة:

### الدليل الأول: الآيات

### إشارة

منها: قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (1)

. وقد اورد على التمسك به تارة: بأن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة (2).

و اخرى: بأن نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق (3).

و ثالثة: بأن مفادها أجنبي عن البراءة، فإن مفادها الإخبار بنفي التعذيب

ص: 495

---

1- (1) - الإسراء (17): 15.

2- (2) - فرائد الأصول 1: 317.

3- (3) - الفصول الغروية: 353 / السطر 7.

قبل إتمام الحجّة، كما هو حال الأمم السابقة، فلا دلالة لها على حكم مشتبّه الحكم؛ من حيث إنّه مشتبّه، فهى أجنبية عمّا نحن فيه (1).

. و أنت خبير بعدم تمامية شىء من هذه الإيرادات.

أمّا الأول: فلأنّ الآية إنّما وقعت فى ذيل الآيات الواردة فى القيامة، ولا اختصاص لها، بل لا ارتباط لها بنفى العذاب الدنيوى بالنسبة إلى الأمم السالفة. و حينئذٍ فيكون المراد بالتعذيب المنفى هو العذاب الأخرى، كما أنّ المراد ببعث الرسول ليس مجرد بعثه، و لو لم يكن مأموراً بالتبليغ، كما يدلّ على ذلك - مضافاً إلى أنّه هو المتفاهم منه - ذكر الرسول، لا النبيّ، بل المراد به أنّ البعث لأجل التبليغ وإتمام الحجّة إنّما يكون غاية لعدم التعذيب.

و من هنا يظهر: أنّه لو بلغ بعض الأحكام دون بعض، أو بلّغها إلى أهل بلد خاصّ دون سائر البلدان، أو بلّغها إلى جميع البلدان فى عصره، ثمّ لم يبلغ إلى الأعصار المتأخّرة؛ لأجل الموانع و الحوادث يفهم من الآية عدم التعذيب بالنسبة إلى التكليف الذى لم يبلغه أصلاً، أو الشخص الذى لم يصل إليه، و حينئذٍ فالآية ظاهرة، بل صريحة فى نفي العذاب بالنسبة إلى ما لم يصل إلى المكلف.

هذا، و لو سلّم ظهورها فى الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، و اختصاصها بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقة فنقول: يستفاد منه البراءة فى المقام حينئذٍ بطريق أولى؛ إذ لو كان التعذيب الدنيوى مع كونه يسيراً محدوداً بمكان لا يصدر منه تعالى إلاّ بعد بعث الرسول و إتمام الحجّة فالعذاب الأخرى الذى لا يمكن قياسه مع العذاب الدنيوى، لا من حيث الكمّ، و لا من حيث الكيف

ص: 496

لا يصدر منه تعالى إلا بعد ذلك بطريق أولى، كما لا يخفى.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلأنَّه لَيْسَ الْمَقْصُودُ فِي الْمَقَامِ إِثْبَاتُ نَفْيِ الْاِسْتِحْقَاقِ، بَلْ يَكْفِينَا مَجْرَدُ ثُبُوتِ الْمُؤْمَنِ عَنِ الْعَذَابِ، وَإِنْ كَانَ أَصْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ ثَابِتًا.

وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَيُظْهِرُ الْجَوَابُ عَنْهُ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ فِي الْجَوَابِ عَنِ الْإِيرَادِ الْأَوَّلِ.

هَذَا، وَيَبْقَى فِي الْآيَةِ أَنَّهُ لَوْ ثَبِتَ بَدِيلٌ وَجُوبَ الْاِحْتِيَاطُ لَا يَكُونُ التَّعْذِيبُ حِينَئِذٍ تَعْذِيبًا قَبْلَ بَعْثِ الرَّسُولِ، حَتَّى لَا يَنْسَبَ مَقَامَهُ - جَلِّ شَأْنَهُ - كَمَا لَا يَخْفَى.

وَمِنْهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (1)

. وَيَقَعُ الْكَلَامُ فِيهِ فِي مَقَامَيْنِ: أَحَدُهُمَا فِي إِمْكَانِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَقَامِ، ثَانِيهِمَا فِيْمَا هُوَ ظَاهِرُهُ.

أَمَّا الْمَقَامُ الْأَوَّلُ: فَلَا إِشْكَالَ فِي أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ التَّكْلِيفِ هُوَ التَّكْلِيفُ الْفَعْلِيُّ، وَ مِنَ الْمَوْصُولِ هُوَ التَّكْلِيفُ الْفَعْلِيُّ أَيْضًا أَوْ أَعْمَ مِنْهُ وَ مِنَ الْمَالِ وَ غَيْرِهِ يَلْزَمُ الْمَحَالُ؛ لِأَنَّهُ يَصِيرُ مَعْنَاهُ حِينَئِذٍ: أَنَّ التَّكْلِيفَ الْفَعْلِيَّ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بَعْدَ إِيْصَالِ التَّكْلِيفِ الْفَعْلِيِّ، فَيَكُونُ اِتِّصَافُهُ بِالْفَعْلِيَّةِ مَشْرُوطًا بِإِيصَالِهِ مَتَّصِفًا بِهَا، وَ هَذَا دُورٌ صَرِيحٌ.

وَ كَذَا يَلْزَمُ ذَلِكَ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْ كِلَيْهِمَا هُوَ التَّكْلِيفُ الشَّأْنِيُّ، وَ أَمَّا لَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْأَوَّلِ هُوَ التَّكْلِيفُ الْفَعْلِيُّ وَ بِالْمَوْصُولِ هُوَ التَّكْلِيفُ الشَّأْنِيُّ فَلَا يَلْزَمُ الْمَحَالُ بَوَاحٍ، كَمَا أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» هُوَ عَدَمُ إِيقَاعِهِ تَعَالَى نَفْسًا فِي الْكَلْفَةِ وَ الْمَشَقَّةِ، لَا التَّكْلِيفَ الْمَصْطَلَحَ فَلَا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْمَوْصُولِ هُوَ التَّكْلِيفُ الْفَعْلِيُّ. وَ حِينَئِذٍ يَصِيرُ مَعْنَى الْآيَةِ: أَنَّهُ تَعَالَى لَا يُوَقِّعُ نَفْسًا

ص: 497

فى المشقة إلا من قبل التكاليف الواقعية الفعلية التى بلّغها إلى المكلف.

و حينئذٍ فيدلّ على نفى وجوب الاحتياط أيضاً؛ لأنه لو فرض وجوب الاحتياط يلزم إيقاع المكلف فى الكلفة من قبل التكاليف المجهولة التى لم تصل إلى المكلف؛ ضرورة أن إيجاب الاحتياط ليس إلا لرعاية حفظ الواقع، ولا يكون وجوبه إلاّ طريقياً، فلا يقال بأنّ الآية لا تنافى وجوب الاحتياط؛ لأنه تكليف واصل إلى المكلفين، فلا مانع من وقوع المكلف فى المشقة من ناحيته، فتدبرّ.

ثمّ إنّه لو اريد بالموصول فى الآية أعمّ من التكليف فالظاهر أنّه ممّا لا يمكن؛ لأنه لا يعقل أن يتعلّق التكليف بالتكليف إلاّ على وجه تعلّق الفعل بالمفعول المطلق، كما أنّ تعلّقه بالمال أو بمطلق الشىء إنّما يكون على وجه تعلّقه بالمفعول به، وهذا الوجهان ممّا لا يمكن فرض الجامع القريب بينهما؛ لأنّ المفعول به لا بدّ وأن يكون مفروض التحقّق قبل ورود الفعل عليه، والمفعول المطلق إنّما هو من شئون الفعل وأنواعه، ولا- جامع بين ما يقع عليه الفعل وبين ما هو مأخوذ من نفس الفعل. وإن شئت قلت فى المقام بعدم الجامع بين التكليف و المكلف به.

### هذا، و اجيب عن ذلك بوجه:

منها: ما أفاده المحقّق النائنى على ما فى التقريرات من أنّ إرادة العموم من الموصول لا يستلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به و المفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به.

و توهم أنّ المفعول به لا بدّ وأن يكون له نحو وجود و تحقّق فى وعائه قبل ورود الفعل عليه ممنوع بأنّ المفعول المطلق النوعى و العدى يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، مثلاً الوجوب وإن كان وجوده بنفس الإيجاب

و الإنشاء إلاّ- أنّه باعتبار ما له من المعنى الاسم المصدري يصحّ تعلّق التكليف به. نعم، الوجوب بالمعنى المصدري لا يصحّ تعلّق التكليف به(1)

. هذا، ولا- يخفى ما فيه، فإنّ المعنى الاسم المصدري هو ما يحصل من المصدر، ويتحقّق منه، فيكون في الرتبة المتأخّرة عن نفس المصدر، و حينئذٍ فكيف يعقل فرض وجود له قبيل المصدر، ثمّ إيقاعه عليه، كما هو واضح.

ومنها: ما أفاده المحقّق العراقي من أنّ هذا الإيراد إنّما يرد في فرض إرادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول، وإلاّ فبناءً على استعمال الموصول في معناه الكلّي العامّ، وإرادة الخصوصيات من دوالّ اخر خارجية فلا يتوجّه محذور، لا من طرف الموصول، ولا في لفظ الإيتاء، ولا في تعلّق الفعل بالموصول؛ لأنّه لم تستعمل الموصول والإيتاء إلاّ في المعنى الكلّي، وإفادة الخصوصيات إنّما هي بدوالّ اخر. وكذلك تعلّق الفعل بالموصول ليس إلاّ نحو تعلّق واحد. و مجرد تعدّده بالتحليل لا يقتضى تعدّده بالنسبة إلى الجامع(2)، انتهى ملخصاً.

و أنت خير بأنّه بعد فرض عدم وجود الجامع القريب بين خصوصيات الموصول كيف يمكن أن يقال بأنّها مستعملة في المعنى العام.

نعم، الإيتاء مستعمل في معناه، وهو الإعطاء، وهو أمر كلّى جامع بين الإعطاء والإقذار والإعلام، وبعد عدم وجود الجامع لا يكون النسبة أيضاً متعلّقة به، حتّى يقال بأنّ تعدّدها إنّما هو بالتحليل.

أمّا المقام الثانی: - بحسب مقام الإثبات و الاستظهار - فدعوى ظهور

ص:499

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3:331-333.

2- (2) - نهاية الأفكار 3:202.

الآية فيه ممنوعة، والذي يدفع الإشكال: أن ظاهر الآية - بقرينة ما قبلها وما بعدها - ينافي الحمل على التكليف، وكونها بمنزلة كبرى كلية لا يوجب شمولها للتكليف، بل الظاهر أن مفادها هو مفاد قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (1)، فلا مجال للاستدلال بها على المقام، كما لا يخفى.

## الدليل الثاني: الأخبار

### منها: حديث الرفع؛

### إشارة

(2)

حيث عدّ فيه

«ما لا يعلمون» من جملة التسعة المرفوعة. و تحقيق الكلام في مفاد الحديث الشريف يتم برسم امور:

### الأمر الأول: في معنى الرفع

فنقول: ذكر المحقق النائيني - على ما في التقريرات - أن الرفع في الحديث بمعنى الدفع، ولا يلزم من ذلك مجاز، ولا يحتاج إلى عناية أصلاً، قال في توضيحه ما ملخصه: إن استعمال الرفع وكذا الدفع لا يصح إلا بعد تحقق مقتضى الوجود؛ بحيث لو لم يرد الرفع وكذا الدفع على الشيء لكان موجوداً في وعائه المناسب له؛ لوضوح أن كلاهما لا يرد على ما يكون معدوماً في حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود، ويفترق الرفع عن الدفع بأن استعمال الرفع إنما يكون غالباً في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو في المرتبة السابقة، والدفع يستعمل غالباً في المورد الذي فرض ثبوت المقتضى بوجود

ص:500

1- (1) - البقرة (2):286.

2- (2) - التوحيد: 24/353، وسائل الشيعة 15:369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

شئ قبل إشغاله لصفحة الوجود، فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود، و الدفع مانعاً عن تأثير المقتضى.

ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحّة استعمال الرفع بدل الدفع على وجه الحقيقة، فإنّ الرفع فى الحقيقة يدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو فى المرتبة اللاحقة؛ لأنّ بقاء الشئ كحدوثه يحتاج إلى علّة البقاء. فالرفع فى مرتبة وروده على الشئ إنّما يكون دفعاً حقيقة باعتبار علّة البقاء، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق. فاستعمال الرفع فى مقام الدفع لا يحتاج إلى رعاية علاقة المجاز أصلاً<sup>(1)</sup>، انتهى.

و أنت خبير بما فيه؛ لأنّ صدق عنوان الدفع على مورد الرفع باعتبار كونه دافعاً عن تأثير المقتضى فى الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة لا يوجب اتحاد الاعتبارين ووحدة العنوانين فى عالم المفهومية، فإنّ اعتبار الرفع إنّما هو إزالة الشئ الموجود فى زمان أو مرتبة عن صفحة الوجود، و اعتبار الدفع إنّما هو المنع عن تأثير العلّة المبقية فى الآن اللاحق، و صدق عنوان الدفع على محلّ الرفع باعتباره لا يوجب اتحاد الاعتبارين.

ألا- ترى أنّ صدق عنوان الضاحك دائماً على مورد يصدق عليه الإنسان لا يقتضى اتحاد معنى الضاحك و الإنسان، وإن كان التصادق دائماً، فضلاً عن المقام الذى لا يكون النسبة إلاّ العموم و الخصوص، لا التساوى، كما هو واضح.

و بالجملة: تصادق العنوانين فى الوجود الخارجى - مطلقاً أو فى الجملة - أمر، و اتحادهما فى عالم المفهومية أمر آخر. و حينئذٍ فمع اعترافه بتغاير الاعتبارين لا مجال لدعوى صحّة استعمال أحدهما مكان الآخر بلا

ص:501

احتياج إلى رعاية العلاقة و العناية، كما اعترف بذلك في مبحث الاشتغال؛ حيث قال: إن استعمال الرفع مكان الدفع أو بالعكس إنما هو بضرب من العناية و التجوّز(1).

و التحقيق في المقام أن يقال: إن الرفع في الحديث الشريف قد اسند إلى نفس الأفعال التي يتعلّق بها التكليف، و لم يكن مسنداً إلى نفس الحكم، حتّى يحتاج إلى دعوى كون المراد من الرفع هو الدفع، فإنّ الرفع قد اسند إلى نفس الخطأ و النسيان و نظائرها. نعم، لا ننكر أنّ هذا الإسناد يحتاج إلى ادعاء أنّه إذا كانت تلك الأمور ممّا لا يترتّب على فعلها المؤاخذة، أو أظهر آثارها أو جميعها فكأنّها لا تكون متحقّقة في صفحة الوجود.

و بالجملة: فالرفع قد استعمل في الحديث بمعناه الحقيقي، و هي إزالة الشيء بعد وجوده؛ لأنّه قد نسب إلى العناوين المتحقّقة في الخارج، و هي موجودة ثابتة، و إسناد الرفع إليها إنّما هو بأحد الوجوه المحتملة. هذا، و لو قلنا بأنّ التقدير هو رفع الأحكام و الآثار المترتّبة على تلك العناوين فيمكن أن يقال بأنّ الرفع حينئذٍ أيضاً قد استعمل في معناه الحقيقي، و هو إزالة الحكم بعد ثبوته؛ لأنّ أدلّة الأحكام شاملة بالعموم أو الإطلاق صورة الخطأ و النسيان و الاضطرار و الإكراه و الجهل، فالرفع إنّما يتعلّق بتلك الأحكام في خصوص تلك الصور، فهو بمعنى إزالة الحكم الثابت بالإرادة الاستعمالية في تلك الموارد، و إن كان بحسب الإرادة الجدّية دفعاً حقيقة.

كما أنّ التخصيص إنّما يكون تخصيصاً بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية الشاملة لمورد التخصيص. و أمّا بالنظر إلى الإرادة الجدّية المقصورة على غيره

ص:502



فيكون في الحقيقة تخصّصاً، كما أنّ النسخ إنّما يكون نسخاً باعتبار ظهور الحكم في الاستمرار، وإلا ففي الحقيقة لا يكون نسخاً؛ لأنّ موردّه إنّما هو ما إذا انتهى أمد الحكم، وإلا فلا يجوز، بل يستحيل.

وبالجملة: فاستعمال الرفع والتخصيص والنسخ إنّما هو باعتبار شمول الحكم المجعول قاعدة وقانوناً لموارد هذه الأمور، وإلا ففي الحقيقة لا يكون هنا رفع وتخصيص ونسخ، بل دفع وتخصّص وانتهاء أمد. فظهر صحّة استعمال الرفع في المقام على كلا التقديرين؛ و هما تقدير إسناده إلى نفس العناوين، كما هو الظاهر، وتقدير إسناده إلى الأحكام المترتبة عليها، كما لا يخفى.

### الأمر الثاني: في متعلق الرفع

قد عرفت أنّ ظاهر الحديث إنّما هو إسناد الرفع إلى نفس تلك العناوين المذكورة فيه، ومن الواضح أنّ ذلك يحتاج إلى تقدير؛ صوناً لكلام الحكيم من اللغوية؛ إذ لا يمكن الحمل على ظاهره. وحينئذ فنقول: إنّ قد وقع البحث في تعيين ما هو المقدر، فقيل: هي المؤاخذه، و قيل: هو أظهر الآثار، وقيل: هو جميع الآثار.

هذا، وذكر المحقق النائيني - على ما في التقريرات - أنّه لا حاجة إلى التقدير أصلاً، فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكوينياً، وأمّا إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء الحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع

و النفي (1)، انتهى ملخصاً.

و أنت خبير بما فيه، أمّا أولاً: فلأنّ ما ذكره من أنّ الرفع في الحديث إنّما هو رفع تشريعي ممنوع، فإنّ الحديث يتضمّن إخبار النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن مرفوعة تلك الأمور في الواقع؛ ضرورة أنّ التشريع لا يكون إلاّ شأناً له - تبارك وتعالى -، و النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، و كذا الأئمة عليهم السلام إنّما يخبرون بالحكم الذي شرع في الواقع، كالمفتي الذي يفتي بالأحكام. غاية الأمر أنّهم عالمون بالأحكام الواقعية، بخلاف المفتي. و بالجملة: فالحديث لا يدلّ على الرفع التشريعي أصلاً.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الفرق بين الرفع التشريعي وغيره؛ من حيث عدم احتياج الأوّل إلى التقدير، دون الثاني ممّا لا يصحّ، فإنّ كليهما يحتاج إلى تصحيح و ادعاء؛ لعدم صحّة إسناده إلى نفس العناوين، لا تشريعاً و لا تكويناً بلا ادعاء، كما لا يخفى.

و التحقيق أن يقال: إنّ المصحّح لإسناد الرفع إلى نفس العناوين المذكورة في الحديث إنّما هو كونها بلا أثر أصلاً؛ لأنّ تقدير أظهر الآثار، أو خصوص المؤاخذة يحتاج إلى ادعاءين: أحدهما ادعاء كون ذلك الأثر بمنزلة جميع الآثار المترتبة على ذلك الشيء، ثانيهما ادعاء كون الشيء الذي لم يكن له أثر أصلاً، فهو معدوم و مرفوع. و هذا بخلاف كون المراد رفع جميع الآثار، فإنّه لا يحتاج إلاّ إلى ادعاء واحد. و منه يظهر ترجيحه على الاحتمالين الأوّلين.

هذا، و يدلّ على أنّ المراد رفع جميع الآثار

رواية صفوان بن يحيى و البنزطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف على اليمين، فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟

ص: 504

فقال عليه السلام: «لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما أخطئوا» (1)

. و الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقة و إن كان باطلاً عند الإمامية في حال الاختيار أيضاً إلا أن استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها في صورة الإكراه دليل على عدم اختصاص حديث الرفع برفع خصوص المؤاخذة. هذا، و يمكن أن يقال بأن المقصود من الرواية: أنه إذا أكره الرجل على الحلف بأن يطلق أو يعتق أو يصدق فهل يجب عليه العمل على مقتضى حلفه أم لا؟ و حينئذٍ فلا يكون هذا الحلف باطلاً مع الاختيار، بل يجب عليه مع وجود شرائطه أن يطلق أو يعتق أو يصدق.

و يؤيد كون المقصود من الرواية هو هذا المعنى التعبير بقوله «يلزمه»، فإنه لا يناسب كون المراد بالحلف بالطلاق و نظائره هو الحلف بكون امرأته مطلقة مثلاً، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن نسبة الرفع إلى الأمور التسعة المذكورة في الحديث ليس على نسق واحد؛ ضرورة أن المراد برفع الخطأ و النسيان ليس هو رفع الآثار المترتبة على نفس الخطأ و النسيان؛ لأنه لا يعقل ذلك، كما صرح به الشيخ في «الرسالة» (2)، بل المراد بالخطأ و النسيان هو ما أخطأ و ما نسى. فالآثار المترتبة على الفعل لا يترتب عليه إذا وقع خطأً أو نسياناً.

و السر في التعبير عنه بذلك إنما هو وضوح أن المتفاهم من هذين العنوانين بحسب نظر العرف ليس نفسهما مستقلاً، بل من حيث كونهما طريقاً، و هذا بخلاف

ص: 505

---

1- (1) - المحاسن: 124/339، وسائل الشيعة 226:23، كتاب الأيمان، الباب 12، الحديث 12.

2- (2) - فرائد الأصول 1: 320-322.

عنوان الحسد و الطيرة، فإنه لا- يكون طريقاً إلى شىء آخر، بل المتبادر منه إنما هو نفس عنوانه. ويدلّ على ذلك: التعبير عن الخطأ فى الرواية المتقدّمة بكلمة «ما أخطئوا». هذا، ويمكن أن يكون الوجه فى التعبير بالخطأ و النسيان فى الحديث هو متابعة الآية الشريفة؛ من حيث إنه قد عبّر فيها بالنسيان و الخطأ.

و بالجملة: لا ينبغى الإشكال فى أنّ المراد بالخطأ و النسيان فى الحديث ليس ظاهرهما، بل المراد هو ما أخطئوا و ما نسوا، و حينئذٍ فيصير مطابقاً لمثل «ما لا يعلمون» و نظائره.

ثمّ إنّ ظاهر الحديث هو اختصاص رفع هذه الأمور بهذه الأمة، مع أنّ المؤاخذة على الخطأ و النسيان و ما لا يعلمون و أشباهها مرفوعة عقلاً، و لا اختصاص له بهذه الأمة، و لكن هذا الإيراد إنّما يرد بناءً على أن يكون المرفوع هو المؤاخذة، و قد عرفت أنّ المصحح لإسناد الرفع إلى الأمور المذكورة فى الحديث إنّما هو كونها مرفوعة بجميع آثارها. و على تقدير أن يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذة يمكن أن يقال بمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق، فإنه لا يقبح المؤاخذة على الخطأ و النسيان الصادرين من ترك التحفّظ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مقتضى كون الحديث امتناناً على العباد ليس إلّا مجرد رفع الأحكام و الآثار عن تلك الأمور المذكورة فيما إذا وقعت تلك الأمور اتفاقاً، فهو بصدد رفع الكلفة و المشقّة على العباد، و حينئذٍ فلا دلالة له على رفع الحكم فيما إذ أوقع المكلف نفسه اختياراً فى الاضطرار إلى ترك واجب أو فعل محرّم أو شرب دواء - مثلاً - اختياراً، فذهبت منه القدرة على فعل المأمور به و أشباه ذلك، كما هو واضح جدّاً.

كما أنّ مقتضى الحديث رفع الحكم فيما إذا لم يلزم من رفعه ضرر على شخص آخر؛ لأنّ ذلك ينافي الامتنان على الأمة الظاهر في الامتنان على جميع الأمة، كما لا يخفى. وحينئذٍ فالاضطرار مثلاً إلى أكل مال الغير لا يوجب إلا سقوط التحريم المتعلّق بإتلاف مال الغير من دون إذن، لا سقوط الضمان أيضاً، بل يشكل سقوط الحكم التكليفي أيضاً في بعض الموارد، كما إذا اضطرّ بالاضطرار العرفي الغير البالغ حدّ الاضطرار الشرعي إلى أكل عين متعلّقة بالغير؛ بحيث كانت خصوصيتها أيضاً متعلّقة لغرضه، ولا يرضى بإتلافه مع دفع القيمة أصلاً؛ لكون خصوصيتها مطلوبة له أيضاً، فإنّه يشكل الحكم بجواز الإتلاف بمجرد عروض اضطرار يمكن له التحمّل عقلاً، وإن لم يكن ممّا يتحمّل عادة، كما لا يخفى.

### الأمر الثالث: في شمول الحديث للأمور العدمية

ذكر المحقّق النائيني قدس سره - على ما في تقارير بحثه - أنّ حديث الرفع إنّما يختصّ برفع الأمور الوجودية، فلو اكره المكلف على الترك أو اضطرّ إليه أو نسي الفعل ففي شمول الحديث له إشكال؛ لأنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الوجود، فإنّ ذلك إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، فلو نذر أن يشرب من ماء دجلة، فأكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسي أن يشرب فمقتضى القاعدة وجوب الكفّارة عليه، لو لم تكن أدلّة وجوب الكفّارة مختصّة بصورة التعمّد ومخالفة النذر عن إرادة و التفات (1).

هذا، وأجاب عن ذلك المحقّق العراقي - على ما في تقارير بحثه - بعدم

ص:507

الفرق بين رفع الفعل أو الترك؛ إذ كما أنّ معنى رفع الوجود في عالم التشريع عبارة عن رفع الأثر المترتب عليه، و خلوه عن الحكم في عالم التشريع، كذلك في رفع العدم، فإنّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم بالفساد، و وجوب الإعادة مثلاً بملاحظة دخل نقيضه، و هو الوجود في الصحة.

و بالجملة: فرق واضح بين قلب الوجود بعدم ذاته و تنزيله منزلته، و بالعكس، و بين قلب أخذه موضوعاً للحكم بعدم أخذه في مرحلة تشريع الحكم، و خلوه خطاباته عنه. و الإشكال المزبور إنّما يرد على الأول دون الثاني (1)، انتهى.

هذا، و أنت خبير بعدم تمامية هذا الجواب؛ إذ ليس معنى رفع هذه الأمور هو رفعها عن موضوعية الحكم المترتب عليها مطلقاً، حتّى في ناحية رفع الفعل، فإنّه لو كان معنى رفع ما اضطرّوا إليه مثلاً هو رفع شرب الخمر الذي حصل الاضطرار إليه عن موضوعية الحكم بالحرمة، الظاهر في حرمة مطلقاً لما كان الكلام محتاجاً إلى ادعاء و مصحح، كما أتعبوا به أنفسهم؛ إذ الرفع حينئذٍ يصير رفعاً حقيقياً، لا ادعائياً.

فالإشكال إنّما هو بناءً على ظاهر الحديث من كون المرفوع هي ذوات هذه الأشياء، و جعلها بمنزلة العدم، و الجواب لا ينطبق عليه، كما هو واضح.

و التحقيق في الجواب أن يقال: أمّا أولاً؛ فلأنّ العدم المرفوع في الحديث هو العدم المضاف، و هو يمكن اعتباره بنحو ثبت له الثبوت الإضافي، و ثانياً؛ أنّ تعلق الرفع به يوجب تحقّقاً اعتبارياً له، و بهذا الاعتبار يمكن أن يتعلّق به،

ص: 508

و ثالثاً: إذا فرض ترتب حكم على الترك في الشريعة فلا- بدّ من أن يكون له ثبوت اعتباري في عالم التشريع، وإلا فلا يعقل أن يتعلّق به الحكم، و يترتّب عليه الأثر، و حينئذٍ فالحديث إنّما يرفع هذا الثابت بالثبوت الاعتباري، و المصحّح لإسناد الرفع إليه هو خلوه في عالم التشريع عن الحكم و الأثر رأساً.

و بالجملة: فلا ينبغي الإشكال في شمول الحديث لرفع التروك أيضاً.

### **الأمر الرابع: في شمول الموصول للشبهات الموضوعية و الحكمية**

إنّما الكلام في شمول الموصول في قوله «ما لا يعلمون» للشبهات الحكمية و عدمه، فاعلم أنّه قد يقال - كما قيل - باختصاصه بالشبهات الموضوعية<sup>(1)</sup>: إنّما لأنّ المرفوع في الحديث هو خصوص المؤاخذة، و المؤاخذة على نفس الحكم ممّا لا يعقل.

و إنّما لأنّ وحدة السياق تقتضى ذلك؛ لأنّ المراد من الموصول في «ما استكروها عليه» و أخواته هو الموضوع؛ إذ لا يعقل الاستكراه - مثلاً - على الحكم. و مقتضى وحدة السياق أن يكون المراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الموضوع الذي اشتبه عنوانه، فلا يعمّ الشبهات الحكمية.

و إنّما لأنّ إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، و إسناده إلى الفعل إسناد إلى غير ما هو له، و لا جامع بينهما حتّى يمكن أن يراد من الموصول، و حينئذٍ فمع قطع النظر عن وحدة السياق ينبغي تخصيص الحديث بالشبهات الحكمية؛ لأنّ إسناد الرفع فيها إسناد حقيقي، إلاّ أنّ وحدة السياق اقتضت الحمل

ص: 509

---

1- (1) - فراند الأصول 1: 320-321، كفاية الأصول: 387، درر الفوائد، المحقّق الخراساني: 190.

هذا، وأنت خبير بفساد جميع هذه الوجوه: أمّا الوجه الأوّل فلأنّه مبني على أن يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذة، وقد عرفت أنّ مقتضى التحقيق هو كون المرفوع هي نفس تلك العناوين ادعاءً، بلحاظ خلوّها عن الحكم رأساً.

وأما الوجه الثاني فلمنع اقتضاء وحدة السياق ذلك، بل نقول: إنّ وحدة السياق تقتضي خلافه، كما أفاده في «الدرر»<sup>(1)</sup>؛ لأنّ عدم تحقّق الاضطرار في الأحكام، وكذا الإكراه لا يوجب تخصيص «ما لا يعلمون»، بل مقتضى السياق إرادة العموم من هذا الموصول، كإرادته من أخواته. غاية الأمر: أنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظة سعة متعلّقه وضيّقه. فقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«ما اضطرّ إليه» يريد منه كلّ ما اضطرّ إليه في الخارج. غاية الأمر: أنّه لم يتحقّق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم.

فمقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«ما لا يعلمون» أيضاً كلّ فرد من أفراد هذا العنوان. ألا ترى أنّه إذا قيل: «ما يؤكل» و«ما يرى» في قضية واحدة لا يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضاً بذلك البعض، كما هو واضح جداً.

هذا، وذكر المحقّق العراقي - على ما في تقارير بحثه - في بيان منع وحدة السياق المقتضية للحمل على خصوص الشبهات الموضوعية ما ملخصه: أنّ من الفقرات في الحديث الطيرة والحسد والوسوسة، ولا يكون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في إرادة الموضوع المشتبه، مع أنّ ذلك يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهة



أخرى، فإنَّ الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» هو ما كان بنفسه معروض الوصف و عدم العلم، كما في غيره من العناوين.

فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا الظهور؛ إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل، وإثما المعروض له هو عنوانه. و حينئذٍ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول في «ما لا يعلم» على الحكم المشتبه، وبين حفظه من جهة أخرى، بحمله على إرادة الفعل، ولا ريب أنَّ الترجيح مع الأول بنظر العرف (1)، انتهى.

أقول: لا يخفى أنَّ ذكر الحسد و الطيرة و الوسوسة في الخلق لا يوجب الاختلاف في الحديث بعد كونها أيضاً من الأفعال. غاية الأمر: أنَّها من الأفعال القلبية، كما هو واضح.

و أمَّا ما أفاده (2) من أنَّ الحمل على الشبهات الموضوعية يقتضى ارتكاب خلاف الظاهر من جهة أخرى ففيه أولاً: منع ذلك؛ فإنَّ الخمر إذا كان مجهولاً يكون اتصاف شربه بشرب الخمر مجهولاً حقيقة، وليس نسبة الجهل إليه بالعرض و التبع؛ ضرورة أنَّه مجهول حقيقة، وإن كان تعلق الجهل بالخمر صار

ص: 511

1- (1) - نهاية الأفكار 3: 216.

2- (2) - لا- يخفى عدم انطباق الجواب على كلامه؛ لأنَّ مراده ظهور فقرة «ما لا يعلمون» في كون متعلق الجهل هو نفس الفعل بما هو، لا عنوانه الذي هو الخمر، فمراده ظهورها في تعلق الجهل، لا بعنوان الخمرية، بل بنفس الفعل. و لكن يرد عليه الغفلة عن ظهور الموصول في كونه متعلقاً للحكم، و لا بدَّ من تعلق الجهل بهذه الجهة، و من المعلوم أنَّ متعلق الحكم هو العنوان، فلا بدَّ من كون العنوان مجهولاً، و لا وجه لدعوى الظهور في متعلق الجهل بنفس الفعل، مع قطع النظر عن العنوان، كما لا يخفى.

سبباً لمجهولية شرب الخمر، إلا أنّها من قبيل الواسطة في الثبوت، لا الواسطة في العروض، وحينئذٍ فيصحّ رفع شرب الخمر لكونه مجهولاً.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ المجهول حقيقة هو نفس عنوان الخمرية فنقول:

إنّه لا بأس في أن يكون الخمر مرفوعاً بعنوانه، و حينئذٍ يترتب عليه رفع الأحكام الشرعية المترتبة على الأفعال المرتبطة به، كالشرب و نحوه.

فالتحقيق في الجواب عن دعوى وحدة السياق ما ذكرنا، و نزيد عليه: أنّ الموصول لا يدلّ إلاّ على معناه الإجمالي الإبهامي، و هو شيء ثبت له الصلّة، و لا تعرّض له إلى خصوصيات هذا الشيء، و مقتضى وحدة السياق هو الحمل الموصول في جميع الفقرات المشتملة عليه على معناه الحقيقي، كما لا يخفى.

و أمّا الوجه الثالث: فيرد عليه ما حقّقناه في المجاز من أنّ المجاز لا يكون عبارة عن استعمال اللفظ في غير الموضوع له، بل هو أيضاً - كالحقيقة - عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، غاية الأمر: أنّه قد ادعى كون المعنى المجازي من أفراد المعنى الحقيقي، و حينئذٍ فنقول: إنّ إسناد الرفع إلى الموضوع المجهول لا يكون مجازاً و إسناداً إلى غير ما هو له، بل إنّما هو إسناد إلى ما هو له، غاية الأمر أنّه قد ادعى كونه صالحاً لتعلّق الرفع به، كما أنّك عرفت: أنّ نسبة الرفع إلى الأحكام أيضاً لا يكون إلاّ ادعاء؛ لما عرفت من ثبوته بالنسبة إلى الجاهل أيضاً، و لا يستفاد من الحديث اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها.





مقدمة التحقيق... 5

المقصد الأول: في الأوامر

وفيه فصول:

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب... 15

فيه امور:

الأمر الأول: في تحرير محل النزاع... 15

الأمر الثاني: هل مسألة مقدمة الواجب من المسائل الأصولية؟... 19

هل المسألة عقلية أو لفظية؟... 20

الأمر الثالث: في تقسيمات المقدمة... 21

تقسيم المقدمة إلى الخارجية والداخلية... 21

دفع وهم: في أنحاء الوحدة الاعتبارية... 24

التفصيل بين العلة التامة وغيرها... 26

تقسيم المقدمة إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة... 27

ص: 515

- 28 ما أفاده المحقق العراقي قدس سره فى المقام...
- 32 كلام المحقق النائى قدس سره فى تحرير محلّ النزاع...
- 35 الجواب عن مختار المحقق النائى قدس سره...
- 37 الأمر الرابع: فى الواجب المطلق و المشروط...
- 37 فى مقام الثبوت و تصوير الواجب المشروط...
- 39 فى مقام الإثبات و إمكان رجوع القيد إلى الهيئة...
- 40 نقل و تحصيل: فى ضابط قيود الهيئة و المادة...
- 42 فى توقّف فعلية الوجوب على شرطه...
- 44 فى إشكالات الواجب المشروط على مسلك المشهور...
- 48 الأمر الخامس: فى الواجب المعلق و المنجز...
- 49 ما أفاده بعض الأعلام فى إنكار الواجب المعلق...
- 56 حول ما تردّد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة...
- 59 الأمر السادس: فى الواجب النفسى و الغيرى...
- 60 مقتضى الأصل اللفظى فى المقام...
- 63 مقتضى الأصل العملى فى المقام...
- تنبيهات:
- 67 التنبيه الأول: فى كيفية الثواب و العقاب الأخرى...
- 68 فى استحقاق الثواب على الواجب الغيرى...
- 70 التنبيه الثانى: الإشكال فى الطهارات الثلاث و دفعه...

- التنبية الثالث: فى منشأ عبادة الطهارات... 73
- الأمر السابع: ما هو الواجب فى باب المقدمة؟... 77
- حول ما نسب إلى صاحب المعالم... 77
- تحقيق فيما نسب إلى الشيخ الأنصارى قدس سره... 79
- القول فى المقدمة الموصلة... 82
- حول ما نسب إلى صاحب الفصول... 82
- ما أفاده المحقق الحائرى والعراقى فى المقام... 86
- فى الدليل العقلى على المقدمة الموصلة... 89
- فى ثمرة القول بالمقدمة الموصلة... 91
- مناقشة الشيخ الأنصارى فى الثمرة... 92
- مناقشة العلمين: الأصفهانى والعراقى... 94
- الأمر الثامن: فى الواجب الأصيلى والتبعى... 97
- حول الأصل عند الشكّ فى الأصيلية والتبعية... 99
- الأمر التاسع: ثمرة مسألة مقدمة الواجب... 101
- الأمر العاشر: فى الأصل عند الشكّ فى الملازمة... 102
- القول فى أدلة القائلين بالملازمة... 103
- تذنيب: حول التفصيل بين السبب والشرط الشرعى وغيرهما... 105
- تتميم: فى مقدمة المستحب والمكروه والحرام... 106
- الفصل الخامس: فى اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده... 110

فيه امور:

الأمر الأول: هل هذه المسألة اصولية أم لا؟... 110

الأمر الثاني: معنى الاقتضاء في عنوان المسألة... 111

الأمر الثالث: المهم من الأقوال في المسألة... 112

الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاص من طريق المقدمة... 112

إنكار المحقق الخراساني المقدمة مطلقاً... 113

ما أفاده المحقق القوجاني في المقام... 115

مقالة المحقق الأصفهاني في المقام... 118

الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاص من طريق التلازم... 122

الأمر الرابع: في ثمره المسألة... 124

جواب آخر على مسلك الترتب... 126

تحقيق في الجواب على مسلك الخطابات القانونية... 128

تحقيق في الترتب... 134

حول أمثلة الترتب... 140

الفصل السادس: في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه... 142

الفصل السابع: في أنّ متعلّق الطلب هل هي الطبيعة أو الأفراد؟... 145

الفصل الثامن: في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب... 149

فيه امور:

الأمر الأول: في إمكان بقاء الجواز... 149

ص: 518



الأمر الثاني: فى مقتضى الأدلة إبتاتاً بعد فرض إمكانه... 150

الأمر الثالث: فى استصحاب الجواز عند الشكّ فى بقاءه... 151

الفصل التاسع: فى الواجب التعيينى و التخييرى... 153

تذنيب: التخيير بين الأقلّ و الأكثر... 156

الفصل العاشر: فى الواجب العينى و الكفائى... 158

أقسام الواجب الكفائى... 160

المقصد الثانى: فى النواهى

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: فى صيغة النهى... 165

فى منشأ الفرق بين مُرادى الأمر و النهى... 166

الفصل الثانى: فى اجتماع الأمر و النهى... 169

فيه امور:

الأمر الأوّل: فى عنوان المسألة و تحرير مصبّ النزاع... 169

الأمر الثانى: فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العبادة... 170

الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة... 171

الأمر الرابع: جريان النزاع حتّى مع تعلّق الأوامر و النواهى بالأفراد... 171

الأمر الخامس: حول اعتبار وجود المناطين فى المجتمع... 172

الأمر السادس: فى ثمرة بحث الاجتماع... 174

ص: 519

فيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: ثمرة النزاع على القول بجواز الاجتماع... 174

الجهة الثانية: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر... 179

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي... 180

حكم العبادة مع الجهل عن قصور... 180

الأمر السابع: شمول النزاع للعنوانين بينهما عموم و خصوص مطلقاً... 184

التحقيق في جواز الاجتماع... 187

حول استدلال القائلين بالامتناع... 194

فيه أمور:

الأمر الأول: لزوم اجتماع الأمر و النهي... 194

الأمر الثاني: لزوم اجتماع الحبّ و البغض و غيرهما... 194

الأمر الثالث: لزوم اجتماع الصلاح و الفساد... 196

حول التضادّ بين الأحكام الخمسة... 198

تنبيهات:

التنبيه الأول: بعض أدلّة المجوّزين... 200

التنبيه الثاني: حكم توسّط الأرض المغصوبة... 203

عدم انحلال الخطابات الشرعيّة... 204

التنبيه الثالث: حكم الصلاة في الدار المغصوبة... 207

الفصل الثالث: في اقتضاء النهي عن الشئ فساد و عدمه... 208

ص: 520

لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: حول عنوان المسألة... 208

الأمر الثاني: فى اصوليّة هذه المسألة... 208

هل المسألة عقلية أو لفظية؟... 209

الأمر الثالث: تفسير وصفى الصحة و الفساد... 209

تنبيه: فى جعل الصحة و الفساد... 212

الأمر الرابع: شمول ملاك البحث للنهى التنزيهى و الغيرى و التبعى... 214

الأمر الخامس: فى تحقيق الأصل فى المسألة... 214

إذا عرفت هذه الأمور يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فى دلالة النهى على الفساد فى العبادات... 216

المقام الثانى: فى اقتضاء النهى للفساد فى المعاملات و عدمه... 218

حول الروايات التى استدللّ بها لدلالة النهى على الفساد... 221

تذويب: فى دعوى دلالة النهى على الصحة... 225

تنبيه: حول استتباع النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد... 228

المقصد الثالث: فى المفاهيم

مقدمة... 233

فى تعريف المفهوم... 233

ص: 521

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة القضية الشرطية على المفهوم وعدمها... 236

الوجه الأول: ما هو المنسوب إلى القدماء... 236

الوجه الثانى: ما هو المعروف بين المتأخرين... 238

ينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأول: فى حقيقة المفهوم... 240

الأمر الثانى: فى تعدد الشرط و اتحاد الجزاء... 242

الأمر الثالث: فى تداخل الأسباب و المسببات... 244

حول مقتضى القواعد اللفظية... 247

فيما أفاده الشيخ الأعظم فى هذا المقام... 247

الأمر الرابع: فى اعتبار وحدة المنطوق و المفهوم إلا فى الحكم... 255

المقام الثانى: فى مفهوم الغاية... 257

المقصد الرابع: فى العام و الخاص

وفيه مقدمة و فصول:

مقدمة... 263

وفيه امور:

الأمر الأول: فيما تحكى عنه أسماء الطبائع... 263

الأمر الثانى: فى الفرق بين العام و المطلق... 264

ص: 522

الأمر الثالث: فى استغناء العام عن مقدّمات الحكمة... 265

الأمر الرابع: فى أقسام العموم... 266

الأمر الخامس: فيما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم... 268

الفصل الأوّل: فى حجّية العامّ المخصّص فى الباقي... 270

حول مجازيّة العامّ المخصّص وعدمها... 270

الفصل الثانى: فى تخصيص العامّ بالمجمل... 276

فى المقام جهتان:

الجهة الأولى: المخصّص اللفظى المجمل مفهوماً... 276

الجهة الثانية: المخصّص اللفظى المجمل مصداقاً... 279

حول جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقية... 280

وجه آخر لعدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقية... 282

تفصيل المحقّق النائينى فى المخصّص اللبّى... 284

ينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: التمسّك بالعامّ مع كون الخاص معلّلاً... 287

الأمر الثانى: فى العامّين من وجه المتنافى الحكم... 287

الأمر الثالث: إحراز المصداق بالأصل فى الشبهة المصداقية... 289

تحقيق فى المقام... 291

وهو يتوقّف على مقدّمات:

الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة... 291

- الثانية: مناط الصدق و الكذب فى القضايا... 293
- الثالثة: فى القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع... 294
- الرابعة: اعتبارات موضوع العامّ المخصّص... 295
- الأمر الرابع: التمسك بالعامّ إذا شكّ فى فرد من غير جهة التخصيص... 298
- الأمر الخامس: التمسك بالعامّ عند الشكّ بين التخصيص و التخصّص... 299
- الفصل الثالث: فى وجوب الفحص عن المخصّص... 302
- تقرير محطّ البحث و محلّ النزاع... 302
- الاستدلال على لزوم الفحص بالعلم الإجمالى... 304
- الإشكال فى الاستدلال بانحلال العلم الإجمالى... 305
- جواب المحقّق الثانى عن انحلال العلم الإجمالى... 305
- جواب آخر عن انحلال العلم الإجمالى... 309
- الفصل الرابع: فى عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين... 312
- تقرير محلّ النزاع... 312
- تحقيق: فى القضايا الحقيقية... 314
- تنبيه: فى كيفية القوانين الواردة فى الشريعة... 316
- خاتمة: فى الثمرة بين القولين... 318
- الفصل الخامس: فى تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده... 320
- الفصل السادس: فى جواز تخصيص العامّ بالمفهوم... 323
- فيه مقامان من البحث:

المقام الأول: فى تخصيص العام بالمفهوم الموافق... 323

المقام الثانى: فى تخصيص العام بالمفهوم المخالف... 327

الفصل السابع: تخصيص الكتاب بالخبر الواحد... 329

الفصل الثامن: فى استثناء المتعقب لجمل متعددة... 331

فيه مقامان:

المقام الأول: إمكان الرجوع إلى الجميع... 331

المقام الثانى: فى مقام الإثبات... 333

المقصد الخامس: فى المطلق و المقيّد

وفيه فصول:

الفصل الأول: فى تعريف المطلق... 339

الفصل الثانى: حول الألفاظ التى يطلق عليها المطلق... 342

منها: اسم الجنس... 342

أقسام الماهية... 343

منها: علم الجنس... 346

منها: المفرد المعرّف باللام... 348

منها: النكرة... 348

الفصل الثالث: فى مقدّمات الحكمة... 350

المراد من كون المتكلم فى مقام البيان... 353

ص: 525

تتمّة: الأصل عند الشكّ في مقام البيان... 354

الفصل الرابع: في أقسام المطلق و المقيّد و كيفيّة الجمع بينهما... 356

فيه مقامان من البحث:

المقام الأول: إذا ورد مطلق و مقيّد بدون ذكر السبب... 356

المقام الثاني: إذا ورد مطلق و مقيّد مع ذكر السبب... 364

تنبيه: لا فرق بين الأحكام الوضعية و التكليفية في حمل المطلق... 366

المقصد السادس: في أحكام القطع

مقدّمة و فيها امور:

الأمر الأوّل: وجوب متابعة القطع و حجّيته... 373

الأمر الثاني: مبحث التجزّي... 376

هل البحث عن التجزّي من المباحث الأصوليّة أم لا؟... 376

هل يمكن عدّ مسألة التجزّي من المسائل الفقهيّة؟... 378

المناط في استحقاق العقوبة... 381

نقد كلام صاحب الكفاية... 383

الأمر الثالث: أقسام القطع و أحكامه... 389

تقرير إشكال أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة... 390

أخذ القطع بحكمٍ موضوعاً لمثل ذلك الحكم... 391

أخذ القطع بحكمٍ موضوعاً لنفس ذلك الحكم... 392

ص: 526



حول قيام الأمارات و الأصول مقام القطع... 396

قيام الأمارات و الأصول مقام القطع ثبوتاً... 397

قيام الأمارات و الأصول مقام القطع إثباتاً... 398

الأمر الرابع: حكم الظنّ في المقام... 402

الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية... 403

الأمر السادس: أحكام العلم الإجمالي... 406

فيه مقامان:

المقام الأول: في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي... 406

المقام الثاني: في سقوط التكليف بالامثال الإجمالي... 408

المقصد السابع: في أحكام الظنّ

و الكلام فيه يقع في ضمن مقامات:

المقام الأول: في إمكان التعبد بالظنّ... 413

المراد من «الإمكان» المزبور... 413

حول استدلال «ابن قبة» على عدم إمكان التعبد... 415

الجواب عن محذور تقويت المصلحة... 417

دفع المحذور بناءً على المصلحة السلوكية... 419

الجواب عن محذور اجتماع المثليين أو الضدّين... 420

أجوبة الأعلام عن المشكلة ونقدها... 424

ص: 527

المقام الثانى: فى تأسيس الأصل... 434

المقام الثالث: فيما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه عن الأصل... 443

وهو يشتمل على امور:

الأمر الأوّل: ظواهر كلمات الشارع... 445

الأمر الثانى: قول اللّغوى... 449

الأمر الثالث: الإجماع المنقول... 451

ولا بدّ قبل الخوض فى المقصود من البحث فى جهات:

الجهة الأولى: فى تعريف الإجماع... 451

الجهة الثانية: فى عدم شمول أدلّة حجّية الخبر للإجماع... 452

الجهة الثالثة: فى وجه حجّية الإجماع... 453

الأمر الرابع: الشهرة فى الفتوى... 456

الأمر الخامس: خبر الواحد... 460

أدلة عدم حجّية خبر الواحد... 460

أدلة حجّية خبر الواحد... 465

الدليل الأوّل: الآيات... 465

منها: آية النبأ... 465

تذييل: فيما اورد على التمسك بالآية... 470

الإشكالات المختصّة بالآية... 470

الإشكالات العامّة... 473

منها: آية النفر... 481

الدليل الثاني: الأخبار... 483

الدليل الثالث والرابع: الإجماع وسيرة العقلاء... 485

المقصد الثامن: مبحث البراءة

تمهيد: تقسيم أحوال المكلف وذكر مجارى الأصول... 489

أدلة الأصوليين على البراءة... 495

الدليل الأول: الآيات... 495

الدليل الثاني: الأخبار... 500

منها: حديث الرفع... 500

وفيه أمور:

الأمر الأول: فى معنى الرفع... 500

الأمر الثاني: فى متعلق الرفع... 503

الأمر الثالث: فى شمول الحديث للأمر العدمية... 507

الأمر الرابع: فى شمول الموصول للشبهات الموضوعية والحكمية... 509

فهرس المحتويات... 513

ص: 529

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

