



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية  
عليه صلوات الله  
عليه و آله

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

# در ایستادگی اصولی

تشریح و باجواب آیات قرآنی

از آیت الله العظمی

(ره)

تألیف

آیت الله العظمی آية الله العظمی

انتشارات الزمان مشهد  
ته چاپ اول بهمن ماه ۱۳۷۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دراسات فى الاصول : تقريراً لابلحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع قديم)

كاتب:

سيد صمد على موسى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٥	دراسات في الاصول : تقريرا لاجتاحت آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع قديم)
١٥	اشاره
١٥	المجلد ١
١٥	اشاره
١٩	مقدمه محمد باقر مليوبى
٢١	تصدير
٢٢	المقدمات
٢٢	الأول و الثانى:احتياج العلم إلى الموضوع
٣١	المطلب الثالث:فى تعريف الموضوع
٤٣	المطلب الرابع:فى النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله
٤٤	المطلب الخامس:فى مسأله التمايز بين العلوم
٦٤	المطلب السادس:فى موضوع علم الاصول
٧٠	المطلب السابع:فى تعريف علم الاصول
٨٩	فى الوضع
٨٩	اشاره
٩٥	فى حقيقه الوضع
١٠٦	فى تقسيم الوضع
١٢١	المعنى الحرفى
١٤٥	فى القضايا
١٥٠	الإنتشاء و الإخبار
١٥٠	اشاره
١٥٢	حقيقه الإنتشاء و الإخبار
١٦٠	أسماء الإشاره و الضمائر

١٦٠	.....	اشاره
١٦٢	.....	مدلول الضمائر
١٦٣	.....	استعمال اللفظ في المعنى المجازي
١٨١	.....	وضع المركبات
١٨٥	.....	علامات الحقيقه و المجاز
١٨٥	.....	اشاره
١٩٩	.....	تعارض الأحوال
٢٠١	.....	الحقيقه الشرعيه
٢١٧	.....	الصحيح و الأعم
٢١٧	.....	اشاره
٢٦٧	.....	الكلام في أدله القول بالأعم
٢٧٩	.....	البحث في ألفاظ المعاملات
٢٨٥	.....	القول في ثمره النزاع
٢٩١	.....	الاشتراك اللفظي
٢٩١	.....	اشاره
٢٩٧	.....	استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد
٣١٣	.....	المشتق
٣٧٥	.....	المقصد الأول: في الأوامر
٣٧٥	.....	اشاره
٣٧٥	.....	الفصل الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر من جهات
٤٢١	.....	الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغه الأمر «أى هيئه افعال و ما يشابهها»
٤٢١	.....	اشاره
٤٢١	.....	الأول: معانى صيغه الأمر
٤٢٦	.....	المبحث الثاني: في أنّ الصيغه هل هي حقيقه في الوجوب أو الندب أو في
٤٣٥	.....	المبحث الثالث: هل أنّ صيغه الأمر تقع في المضارع أو الماضي؟
٤٤٠	.....	المبحث الرابع: في البحث عن الواجب التّعدي و التوصلّي:

٤٨٣	المبحث الخامس: في دلالة الصيغه على الوجوب النفسى
٤٨٧	المبحث السادس: وقوع الأمر عقيب الحظر
٤٩٠	المبحث السابع: في المزه و التكرار
٥٠٤	المبحث الثامن: في الفور و التراخى
٥١٣	الفصل الثالث: فى الإجزاء
٥١٣	اشاره
٥٥٧	مقدمه الواجب
٥٥٧	اشاره
٥٥٧	الأمر الأول: فى تحرير محلّ النزاع من حيث إنّ هذه مسأله فقهيه أو أصوليه؟
٥٩٤	الأمر الثانى: فى تقسيمات الواجب
٥٩٤	الأول: المطلق و المشروط
٦٠٨	الثانى: المعلق و المنجز
٦٠٨	اشاره
٦١١	البحث فى إمكان الواجب المعلق و استحالتة:
٦٢٩	الأمر الثالث: الواجب النفسى و الغيرى
٦٢٩	اشاره
٦٥٦	تبعيه و جوب غيرى المقدمه لذيها
٦٧٧	الواجب الأصلى و التبعى
٦٧٧	اشاره
٦٩٠	هل يتحقق الملازمه أم لا؟
٧٠٠	مقدمه الحرام: هل تتحقق حرمة الغيريه لمقدمات الحرام أم لا؟ و الأقوال هنا متعدده و متكثره.
٧٠٥	اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده و عدمه
٧٠٥	اشاره
٧٤٧	فصل فى أنّه هل يجوز الأمر للأمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟
٧٥٠	فصل هل تتعلق الأوامر و النواهى بالطبائع أو بالأفراد؟
٧٥٦	فصل إذا نسخ الوجوب فهل يدلّ الدليل الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟

٧٦١	فصل فى الواجب التعيينى و التخييرى و كيفيته تعلق الحكم بهما
٧٦٩	فصل فى وجوب الواجب الكفائى
٧٧٣	فصل فى الواجب الموقت
٧٧٩	فهرس المحتويات
٧٨٣	المجلد ٢
٧٨٣	اشاره
٧٨٣	المقصد الثانى: فى النواهى
٧٨٣	اشاره
٧٩٤	فصل: فى اجتماع الأمر و النهى
٧٩٤	اشاره
٧٩٤	الأول: المراد بالواحد
٧٩٧	الأمر الثانى:
٨٥٧	فى أنّ النهى عن الشىء يقتضى فساده أم لا
٨٥٧	اشاره
٨٥٨	المقدمه الاولى
٨٥٨	المقدمه الثانيه
٨٥٩	المقدمه الثالثه
٨٦٢	المقدمه الرابعه
٨٦٤	المقدمه الخامسه
٨٧١	المقدمه السادسه
٨٧٦	المقدمه السابعه
٨٧٨	أصل البحث، و لا بدّ لنا من البحث فى مقامين:
٨٧٨	اشاره
٨٧٨	الأول: فى العبادات
٨٨٠	المقام الثانى: فى المعاملات
٨٨٠	اشاره



٨٨٩	.....	تذنيب:
٨٩١	.....	المقصد الثالث: في المفاهيم
٨٩١	.....	اشاره
٨٩٤	.....	و استفاد القائلين بثبوت المفهوم لها من طريقين:
٨٩٤	.....	اشاره
٨٩٤	.....	أما طريق المتقدمين
٨٩٤	.....	و أما طريق المتأخرين
٨٩٤	.....	إتما الكلام في منشأ هذه العلة المنحصره و منشأ الدلاله عليها احتمالات:
٨٩٤	.....	الأول: أن يكون منشؤها وضع الواضع
٨٩٧	.....	الاحتمال الثاني: أن يكون منشؤها الانصراف:
٨٩٨	.....	الاحتمال الثالث: أن يكون منشأ العلة المنحصره الإطلاق بمقدمات الحكمه
٨٩٩	.....	الاحتمال الرابع: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط
٩٠٠	.....	الاحتمال الخامس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط بنحو آخر
٩٠١	.....	الاحتمال السادس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الجزاء في القضيه
٩٠٣	.....	عدّه من الامور بعنوان تنبيهات لهذا البحث،
٩٠٣	.....	اشاره
٩٠٣	.....	لأول: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط،
٩٠٤	.....	التنبيه الثاني: في تعدد الشرط و وحده الجزاء
٩١٠	.....	التنبيه الثالث: في تداخل المسببات و عدمه،
٩٢٧	.....	البحث في مفهوم الوصف:
٩٢٧	.....	و لا بدّ في هذه المسأله التعرّض لأمرين بعنوان المقدمه:
٩٢٧	.....	الأول: أن الوصف قد يكون معتمدا على الموصوف
٩٢٨	.....	الأمر الثاني: أن الوصف إذا لوحظ مع الموصوف يتحقّق بينهما حالات مختلفه
٩٣٢	.....	في دلاله الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه:
٩٣٥	.....	المقصد الرابع: في العام و الخاص
٩٣٥	.....	اشاره

- فصل: فى المخصّص المجلد ..... ٩٥٧
- اشاره ..... ٩٥٧
- و لا بدّ من البحث عن امور بعنوان التنبيهات: ..... ٩٦٩
- الأول: فيما فرض كون النسبه بين دليل العام و دليل الخاص عموما من وجه ..... ٩٦٩
- التنبيه الثانى: فى جريان حكم العام فيما يكون صدق عنوان الخاص عليه ..... ٩٧١
- التنبيه الثالث: فيما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه ..... ٩٨٢
- التنبيه الرابع: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص فى إحراز عدم كون ..... ٩٨٥
- فصل: فى العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص ..... ٩٨٧
- فصل: فى الخطابات المشافهه ..... ٩٩٥
- فصل: فى ثمره خطابات المشافهه ..... ١٠٠٣
- فصل: فى تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ..... ١٠٠٦
- فصل: فى التخصيص بالمفهوم ..... ١٠١٠
- فصل: فى الاستثناء المتعقّب لجمال ..... ١٠١٧
- فصل: فى تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد ..... ١٠٢٥
- اشاره ..... ١٠٢٥
- و استدللّ للجواز: ..... ١٠٢٥
- أولا: بأنه قد استقرت سيره الأصحاب على العمل بأخبار ..... ١٠٢٥
- أما الوجه الثانى: و هو أنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد غير شامله للخبر المخالف ..... ١٠٢٧
- الوجه الثالث: الذى استدللّ به المانعون ..... ١٠٢٨
- الوجه الرابع: الذى استدللّ به المانعون أنّ عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ..... ١٠٢٩
- فصل: فى دوران الخاص بين كونه مخصّصا و ناسخا ..... ١٠٣١
- الصورة الاولى ..... ١٠٣١
- و فى الصورة الثانيه ..... ١٠٣١
- الصورة الثالثه: أنّ يكون الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام ..... ١٠٣٤
- الصورة الرابعه: بما إذا ورد العام بعد الخاص، ..... ١٠٣٩
- الصورة الخامسه: بما إذا ورد العام بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل به ..... ١٠٣٩

١٠٤٣	المقصد الخامس: فى المطلق و المقتيد
١٠٤٣	اشاره
١٠٤٧	فى تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة
١٠٤٩	البحث عن علم الجنس
١٠٥٢	البحث عن المفرد المعزف باللام
١٠٥٣	الجمع المحلى باللام
١٠٥٤	النكره
١٠٥٩	مقدمات الحكمة
١٠٥٩	اشاره
١٠٥٩	المقدمه الاولى: أن يكون المولى فى مقام بيان تمام مراده لا فى مقام الإجمال
١٠٦١	المقدمه الثانيه: عدم القرينه على التقييد و انتفاء ما يوجب التعيين فى كلام المولى
١٠٦٢	المقدمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب
١٠٦٧	أحكام المطلق و المقتيد
١٠٧٤	فصل
١٠٧٧	المقصد السادس: فى بيان الأمارات المعتبره شرعا أو عقلا
١٠٧٧	اشاره
١٠٧٧	مباحث القطع
١٠٧٧	اشاره
١١٠٩	الإراده اختيارية أم لا؟
١١٢٠	فى أقسام القطع
١١٣٢	قيام الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه مقام القطع
١١٤٢	الموافقه الالتزاميه
١١٤٧	قطع القطع
١١٤٨	العلم الإجمالى
١١٥٩	مباحث الظن
١١٥٩	اشاره

- ١١٧٢ ----- آراء أخرى لدفع المحذور:
- ١١٨٢ ----- حكم الشكّ في الحجّيه .....
- ١١٨٩ ----- الحجج و الأمارات .....
- ١١٨٩ ----- حجّيه الظواهر .....
- ١١٨٩ ----- اشاره .....
- ١١٩٧ ----- أدلّه القائلين بعدم حجّيه ظواهر الكتاب: .....
- ١٢٠٢ ----- حجّيه قول اللغوى .....
- ١٢٠٥ ----- حجّيه الإجماع .....
- ١٢١٣ ----- حجّيه الشهره الفتوائيه .....
- ١٢١٩ ----- حجّيه الخبر الواحد .....
- ١٢٤١ ----- المقصد السابع: فى مباحث الاصول العمليه .....
- ١٢٤١ ----- اشاره .....
- ١٢٤٢ ----- أصل البراءه .....
- ١٢٤٢ ----- اشاره .....
- ١٢٤٢ ----- الاولى: أنّ الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه جعل الشكّ فى التكليف الذى هو .....
- ١٢٤٢ ----- المقدمه الثانيه: أنّ النزاع بين الاصوليين و الاخباريين فى مسأله البراءه إنّما هو .....
- ١٢٤٣ ----- إذا عرفت هاتين المقدمتين فنعقد البحث فى مقامين: .....
- ١٢٤٣ ----- الأوّل: فى أدلّه الاصوليين على البراءه .....
- ١٢٤٣ ----- اشاره .....
- ١٢٤٣ ----- الدليل الأوّل: الكتاب .....
- ١٢٤٣ ----- اشاره .....
- ١٢٤٣ ----- الآيه الأولى: .....
- ١٢٤٤ ----- الآيه الثانيه: .....
- ١٢٧٢ ----- الدليل الثانى: السّنه .....
- ١٢٧٢ ----- اشاره .....
- ١٢٧٢ ----- الروايه الاولى: ما رواه الصدوق قدّس سرّه .....

- و استقصاء البحث حول حديث الرفع يستدعى الكلام فى مقامات ثلاثه: ..... ١٢٧٢
- أما الأول:ففيه امور يجب تقديمها لفقهِ الحديث:..... ١٢٧٢
- الأول:فى معنى الرفع و الدفع، ..... ١٢٧٢
- الأمر الثانى:فى بيان المراد من الرفع فى الحديث الشريف ..... ١٢٧٢
- الأمر الثالث:فى أنّ إسناد الرفع بالمعنى المذكور ..... ١٢٧٤
- الأمر الرابع:فى بيان مصحح الادعاء ..... ١٢٧٥
- الأمر الخامس:فى شمول الحديث للامور العدميه ..... ١٢٧٦
- الأمر السادس:أنّه لا شكّ فى أنّه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للموضوع ..... ١٢٧٩
- الأمر السابع:فى كون حديث الرفع مختصاً بالآثار التى لا يكون فى رفعها ما ينافى ..... ١٢٧٩
- الأمر الثامن:فى حكمه حديث الرفع على الأدلّه الواقعيه ..... ١٢٨٠
- و أما المقام الثانى:ففى البحث عن فقره «ما لا يعلمون» و هى محلّ الشاهد فى ..... ١٢٨١
- و أما المقام الثالث:ففى البحث عن الفقرات الاخرى،و البحث عنها يقع فى ..... ١٢٨٥
- الجهه الاولى:أنّ مقتضى الجمود على ظاهر الحديث ..... ١٢٨٥
- و الدليل على ذلك أمور: ..... ١٢٨٥
- الأول:ما ذكرناه سابقاً فى المقام الأول ..... ١٢٨٥
- الثانى:ما مرّ فى خبر البرزطى من قول رسول الله صلى الله عليه و آله ..... ١٢٨٥
- الثالث:استدلال الفقهاء ..... ١٢٨٦
- الجهه الثانيه:فى البحث عن فقره «ما نسوا» ..... ١٢٨٦
- الجهه الثالثه:فى البحث عن فقره «ما اكرهوا عليه» ..... ١٢٩٠
- الجهه الرابعه:فى البحث عن الفقرات الثلاث بلحظ الأحكام الوضعيه ..... ١٢٩٣
- الروايه الثانيه:ما رواه الشيخ الصدوق قدس سرّه مرسلًا ..... ١٢٩٦
- الروايه الثالثه:قوله عليه السلام:الناس فى سعه ما لا يعلموا ..... ١٣٠٢
- الروايه الرابعه:قوله عليه السلام:ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع ..... ١٣٠٤
- الروايه الخامسه:قوله عليه السلام:كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام ..... ١٣٠٥
- الروايه السادسه:قوله عليه السلام:كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى ..... ١٣٠٧
- الدليل الثالث:الإجماع ..... ١٣٠٨

١٣٠٩	الدليل الرابع:العقل
١٣١١	و أما الاخباريون فقد استدأوا بكل من الكتاب و السنه و العقل على وجوب
١٣١١	اشاره
١٣١١	الدليل الأول:الكتاب
١٣١٤	الدليل الثاني:السنه
١٣١٤	اشاره
١٣١٤	الاولى:ما دلّ على حرمة الإفتاء بغير علم
١٣١٤	الطائفة الثانيه:ما دلّ على وجوب الردّ إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله عند عدم العلم
١٣١٤	الطائفة الثالثه:ما دلّ على التوقّف عند الشبهه بلا تعليل:
١٣١٥	الطائفة الرابعه:ما دلّ على التوقّف عند الشبهه مع التعليل:
١٣١٥	الطائفة الخامسه:ما دلّ على الاحتياط فى الشبهات
١٣١٧	الطائفة السادسه:ما دلّ على تثليث الامور
١٣١٩	الدليل الثالث:العقل
١٣٢٨	تنبيهات البراه
١٣٢٨	التنبيه الأول:فى جريان البراه فى الشبهات الموضوعيه
١٣٣٢	التنبيه الثانى:فى حسن الاحتياط مطلقا
١٣٣٥	التنبيه الثالث:فى تقدّم الأصل الموضوعى على البراه
١٣٤٠	التنبيه الرابع:فى أخبار من بلغ
١٣٤٦	فهرس المحتويات
١٣٥٠	تعريف مركز

## دراسات في الاصول : تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع قديم)

### اشاره

سرشناسه: موسوى، سيدصمدعلى، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پديد آور: دراسات في الاصول : تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى / المؤلف السيدصمدعلى الموسوى.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسير، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهري: ۲ ج.

شابك: ۹۰۰۰۰ ريال : دوره: ۷۸۶۶-۶۲-۳؛ ج. ۱: ۷۸۶۶-۶۰-۷-۹۶۴

وضيقت فهرست نويسى: فاپا

يادداشت: عربى.

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- ۲۰th century

موضوع: فقه جعفرى -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, Ja'fari -- ۲۰th century\*

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/م۴۷۷۶ ۱۳۸۳

رده بندي ديويى: ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي: ۵۱۰۶۳۷۴

ص: ۱

### المجلد ۱

### اشاره





دراسات في الاصول : تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكراني

المولف السيد صمد علي الموسوي

ص: ٣



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا الأنبياء و المرسلين محمد و آله الطاهرين الطيبين و لعنه الله على اعدائهم أجمعين.

لقد امرنى الفاضل النحرير السيد الجليل قرّه عين الرسول العالم الجليل الجميل السيد صمد على الموسوى وفقه الله تعالى أن الاحظ و انظر فى ما كتب تقريراً و توضيحاً للأصول و فى علم الأصول،

و اقول له ما يلزم فمع قصور البال و قلة الباع و ضعف الحال و عدم قابليتى لامثال هذا النظر و اظهاره فى المقال، امتثلت امره مع ضيق المجال، احتراماً لمقام سياده و استشفاء من الكسالة، و لو كنت كراع الى الهيجاء بغير سلاح.

فمنّ الله علىّ و وفقنى لقراءه ما كتب فى السفر القصير الى الطهران باستجاره و استخاره من كلام الله الملك العلام و يومين بعده (و لكن من المأسوف و اللهف تصادف الايام مع ارتحال قائد الثورة الاسلاميه و ابتلاء المسلمين بهذه المصيبه العظمى و الداهيه الدهيئه الكبرى تغمده الله برحمته الواسعه و اسكنه الله بحبوحات جناته إن شاء الله تعالى).

و على اى حال وجدتها كافيه و افيه للغرض الداعى الى التقرير و البحث فكانت المباحث المعنونه صارت مورداً للتحقيق و الدقه فى قالب الفاظ رشيقه و تعابير لطيفه يجذب القارى جزلها و ايجازها خاليه عن التعقيد و التطويل الممل و الاطناب المخل.

فشكر الله سعيه و أسأل الله ان يوفقه لتقرير سائر المسائل و اتمام التقرير اللطيف المماثل ان شاء الله.

و أسأله أن لا ينسانى من صالح الدعاء كما لا انساه ان شاء الله و السلام علينا و على عباد الله الصالحين.

٢ ذى القعدة الحرام ١٤٠٩

محمد باقر ملبوبى

ص: ٥



بسم الله الرحمن الرحيم

المتداول بين العلماء في البحث أنهم يذكرون قبل الورود في المقاصد مطالب و نكات بعنوان المقدمه، و نحن بعون الله تعالى نتأسي بهم، و نقول: من المقدمات التي أشار إليها المحقق الخراساني في الكفايه في ضمن المقدمه الاولى هي بيان الموضوع للعلوم.

قال المحقق الخراساني قدس سره (١): إن موضوع كل علم و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه... الخ.

و مراده من بيان هذا المطلب هنا تفسيره الخاص للعرض الذاتي.

و أما المهم في المقدمه الاولى هو البحث عن النسبه بين موضوع العلم و بين موضوعات مسائله. فلذا قال صاحب الكفايه قدس سره (٢): موضوع كل علم هو نفس موضوعات مسائله عينها و ما يتحد معها خارجا، و إن كان يغيرها مفهومها تغاير الكلي و مصاديقه و الطبيعي و أفراده.

ص: ٧

---

١- ١) كفايه الاصول ١: ٢.

٢- ٢) المصدر السابق.

و لكننا قبل الورود في هذا البحث نذكر مطالب حول موضوع العلم، فنقول:

أولاً: هل كل علم يحتاج إلى الموضوع أم لا؟ و ثانياً: على فرض الاحتياج هل اللازم وحده الموضوع في كل علم أم لا؟ و ثالثاً: أن تعريف صاحب الكفاية للموضوع صحيح أم لا؟ و رابعاً: ما هو المقصود من العرض الذاتي؟

و مما يستفاد من تعريف المحقق الخراساني قدس سره للموضوع ضمناً أن هذا المعنى عند العلماء أمر مفروغ عنه، و المناطقه أيضاً عرّفوه كذلك. و هذا المعنى يدل على مطالب:

## المقدمات

### الأول و الثاني: احتياج العلم إلى الموضوع

و إن الموضوع في كل علم يكون واحداً

فقد أنكر سيدنا الاستاذ الإمام-دام ظلّه- (١)الأول، و بيان ذلك-حسب تقرير مقرّره-أنّه لم يكن للمدوّن العلم في بادئ الأمر موضوع مشخص معلوم حتى يبحث حوله، بل العلوم كانت في بادئ الأمر عدّه مسائل متشّته و مباحث مهملة ناقصه، و أضافوا إليها في طول الزمان مسائل متجدّده حتّى بلغ ما بلغ، بحيث تعدّ بألاف من المباحث و المسائل، بعد ما كانت أول نشوءها بالغا عدد الأصابع.

و يشهد على ذلك ما نقله الشيخ الرئيس في تدوين المنطق عن المعلم الأول: من أننا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسه إلا ضوابط غير مفصّله، و أمّا تفصيلها و افراد كلّ قياس بشروطه فهو أمر قد كدرنا فيه أنفسنا (٢).

فعلى هذا لم يكن في بادئ الأمر موضوع معين للعلوم، و هذا الاستدلال منوط بدعوى الاستاذ.

ص: ٨

١- (١) تهذيب الاصول ٥: ١.

٢- (٢) ذكره الامام قدس سره في هذا البحث.

و أمّا ما قرّره المقرّر-من أنه لا- يصحّ أنّ تكون نسبة موضوع العلم و موضوعات المسائل نسبة الكلّي و مصاديقه و الطبيعي و أفراده؛ إذ يمكن أن تكون نسبة موضوع العلم و موضوعات المسائل نسبة الكلّ و الجزء مثل علم الجغرافيا، أو تكون نسبة الموضوع و موضوعات المسائل نسبة التساوي مثل علم العرفان-فهو منوط بالمرحلة الرابعه من بحثنا و سوف يأتي إن شاء الله، كما أنّ قوله بأنّ العلم لا- يحتاج إلى موضوع مشخص معلوم فغير وارد، فإنّ علم الفقه كان موضوعه فعل المكلف، و لكن أكثر مسائله التي تبحث عنها لا- ربط لها بفعل المكلف مثل مسائل الإرث و النجاسات و أمثالها، فهو مربوط بالمرحلة الثالثه من بحثنا و سيأتي إن شاء الله تعالى.

و أمّا إن قام الدليل على احتياج في العلوم إلى الموضوع فلا- منافات بين ما تقدّم و ما ذكره الأستاذ؛ إذ العلوم و إن كانت في بادئ الأمر مهملة و ناقصه و لكن نعلم بالبدايه أنّ المناطقه لم يبحثوا في ضمن مباحث المنطق عن مباحث علوم اخرى كالنحو و الفقه مثلا، و أنّ النقض و الكمال لا ينفى احتياج العلم إلى الموضوع.

و المشهور من العلماء أقاموا دليلا على وحده الموضوع، فإنّ تمّ هذا الدليل فيثبت به أصل الاحتياج أيضا، و لهذا الدليل مقدمتان: الاولى: أنّ كلّ علم يترتب عليه غرض و فائده واحده، أي على أساس الغرض الواحد يدوّن علم واحد، فمثلا دوّن علم النحو- مثلا- لصيانته الإنسان عن الخطأ في المقال، و دوّن المنطق لصيانته الإنسان عن الخطأ في الفكر، و هكذا.

الثانيه: أنّ الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد، يعني: لا تؤثر أشياء متباينه على شيء واحد، إلاّ أن تكون بينها جهه مشتركه كالنار و الشمس في الحراره، فإن كان المعلول متصفا بالوحده كانت العلّه أيضا كذلك.

و هاتان المقدمتان بضميمه أنّ كلّ علم عبارته عن مجموعه مسائله، تنتجان أنّ

المؤثر في الغرض الواحد هو المسائل، و يترتب غرض علم النحو-مثلا-على مسائل شتى مثل:الفاعل مرفوع،و المفعول منصوب،و المضاف إليه مجرور،و أمثال ذلك.ثم إنه لا يخفى أنّ لكلّ مسأله من مسائل العلم ثلاثه عناوين:و هي:الموضوع، و المحمول،و النسبه بينهما.

و إذا لاحظنا مسائل علم النحو-مثلا-قد يكون المحمول فيها واحدا مع وحده الموضوع كالمرفوعات،فإنّ الخبر في كلّ مسأله منها يكون مرفوعا،و قد يكون الموضوع فيها واحدا و المحمول متعدّدا،مثل:الأحكام الثابته للفاعل نحو الفاعل مقدّم على المفعول،و الفاعل مرفوع،و نحو ذلك،و قد يكون الموضوع و المحمول في المسائل متباينين،مثل:الفاعل مرفوع و المفعول منصوب،و المضاف إليه مجرور،و أمثال ذلك، فلا بدّ من فرض جامع واحد مؤثر في الغرض و المعلول الواحد.

و يحتمل في بادئ الأمر أنّ الجامع المؤثر هو الجامع بين الموضوعات،أو الجامع بين المحمولات،أو الجامع بين النسب،و لكن المفروض في القضايا أنّ عنوان المحمول عنوان عرضي يعرض على الموضوع،ففي مثل «زيد قائم»الموضوع متّصف بوصف القيام،فالمحمول عرض و الموضوع معروض،و معلوم أنّ المعروض مقدّم من حيث الرتبه؛لأنّه يكون جامعا.

و من هنا يعلم أنّ الموضوع مقدّم على النسب أيضا في جعله جامعا.

و ذلك أولا:أنّها معنى حرفي و هو متأخر عن الموضوع.و ثانيا:أنّها متأخر عن المحمول أيضا،و عنوان النسبه عنوان تبعي،فلا بد أن يكون الجامع المؤثر هو الجامع بين الموضوعات،فالجامع بين الفاعل و المفعول و المضاف إليه هي الكلمه و الكلام بناء على كونهما شيئا واحدا.

و الحاصل أنّه لا بدّ لنا من جامع بين الموضوعات حتّى يعبر عنه بموضوع العلم، و لا بدّ أيضا أن يكون الجامع شيئا واحدا.



و لكن اشكل عليه:

أولاً: بأنه لا- دليل لترتب غرض واحد على علم واحد، بل يمكن أن يترتب على علم واحد غرضان و فائدتان، بحيث أن يكون بينهما تلازماً.

فإن قلت: إنه يترتب خارجاً على علم واحد غرض واحد، أى ليس فى الخارج علم يترتب عليه غرضان.

قلنا: هذا أمر غير معلوم لعله يترتب على علم واحد غرضان أو أغراض متعدده.

أما هذا الاشكال فليس من الاشكالات المهمه. و المناسب فى ذيل هذا الإشكال ذكر ما تعرّض له صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) هاهنا و هو قوله: قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل ممّا كان له دخل فى مهمتين؛ لأجل كلّ منهما دون علم على حده فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمّان متلازمان...

فإنه يقال: مضافاً إلى بعد ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين... هذا. و لكن الحقّ أنّه لا دليل لنا على امتناعه عادة. هذا أولاً.

و ثانياً: بأنّ الغرض الواحد الذى يترتب على مسائل العلوم إمّا أن يكون واحداً شخصياً و حقيقياً مثل قولك: «زيد واحد» ف«زيد» واحد شخصى و حقيقى لا يقبل التعدّد و التكثر. و إمّا أن يكون واحداً نوعياً مثل قولك: «الإنسان واحد»

ص: ١١

(١-١) كفايه الاصول ٥: ١.

ف«الإنسان» واحد نوعي؛ لأنه نوع له مصاديق و أفراد متعدده مشتركة جميعا في الإنسانيه. و إما أن يكون واحدا عنوانيا و هو قد يتحقق في امور اعتباريّه شرعيّه، مثل قولك: «الصلاه واحده» ففيها اجتمعت المقولات المختلفه المتباينه التي جعلها اعتبار الشرع شيئا واحدا. و قد يتحقق في امور اعتباريه عرفيه. مثل قولك:

«السكنجيين واحد». و منه عنوان أهل البيت عليهم السّلام الذي يكون مصداقا لآيه التطهير، و هم: «على و فاطمه و بنوها»، كما تحقّق في محلّه.

فعلى أى تقدير لا تكشف وحده الغرض عن وجود جامع ماهوى وحدانى بين تلك المسائل، فإنّ الواحد في قاعده التي ذكرناها في المقدمه الثانيه-أى الواحد لا يصدر إلّا من الواحد-واحد شخصى و حقيقى بلا شبهه و إشكال، بمعنى أنّ المعلول الذي يكون له وحده حقيقيه شخصيه لا معنى بأن يكون معلولا لعلتين أو علل متعدده.

إن قلت: إنّ الواحد في المقدمه الاولى أيضا واحد شخصى تبعا للمقدمه الثانيه بل لا بدّ منه؛ لأنّها قضيه منطبقه، و لا بدّ فيها من وحده حدّ الوسط للاستنتاج، فإن كان الواحد في المقدمه الاولى نوعيا أو عنوانيا فلا يناسب الواحد الشخصى الذي يكون في الثانيه، فلا يستفاد من القضيه نتيجه، كما سيأتى تفصيله إن شاء الله.

قلنا: إنّ الغرض الواحد يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع، لا-على كلّ مسأله مسأله بحيالها و استقلالها، كما أنّ الغرض المترتب على علم النحو-أى صون اللسان عن الخطأ في المقال-متّصف بوحده الشخصيه، و معلوم أنّ المؤثر في تحقّق هذا الغرض ليس قاعده من قواعد النحو، بل المؤثر فيه المجموع من حيث هو، فيكون كلّ مسأله منها جزء السبب لا تمامه، نظير ما يترتب من الغرض الواحد على المركّبات الاعتباريه الشرعيّه، كترتب المعراجيه على الصلاه-مثلا-فإنّ المؤثر فيها مجموع أجزاء المركّبه بما هو، لا كلّ جزء جزء منها. و لذا لو انتفى أحد أجزائها انتفى

الغرض، فوحده الغرض بهذا النحو لا- تكشف عن وجود جامع وحداني بين المسائل بقاعده عدم صدور الواحد إلا- من الواحد، فإنّ استناد الغرض إلى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعده حتى نستكشف عن وجود الجامع؛ لأنّ سببته المجموع من حيث هو سببته واحده شخصيته، فالاستناد إليه استناد معلول واحد شخصي إلى علّه واحده شخصيه لا إلى علل كثيره.

و مقامنا من هذا القبيل، فإنّ المؤثر في الغرض الذي يترتب على مجموع القضايا و القواعد هو المجموع من حيث المجموع، لا كلّ واحده واحده منها، فحينئذ لا سبيل لنا إلى استكشاف وجود جامع ذاتي بين المسائل، فإنّ نسبه الغرض إلى المسائل نسبه الكلّ إلى الجزء، لا نسبه الكلّي إلى مصاديقه و أفراده، يعنى: نسبه الغرض إلى المسائل نسبه «زيد» إلى أجزائه، لا نسبه إنسان إلى مصاديقه، فهذا هو الفرق بين الجامع و المجموع.

و بالجملة: إن كان الواحد في المقدمه الاولى واحدا شخصيا لا ربط له بالجامع الذاتى أصلا، و إن كان الواحد فيها واحدا نوعيا- بأن يكون الغرض كثيرا ذا أفراد متعدده، و يترتب كلّ فرد منها على كلّ مسأله من المسائل بالاستقلال كما هو الصحيح- فالأمر واضح؛ إذ لو فرض أنّ لعلم النحو- مثلا- ثلاثه مسائل نحو الفاعل مرفوع، و المفعول منصوب، و المضاف إليه مجرور، و الغرض منه صون اللسان عن الخطأ في المقال، فحينئذ لو كان المجموع من حيث المجموع مؤثرا في الغرض، فلأزم ذلك أنّه لو علم شخص كلّ مسائل علم النحو ما عدا مسأله واحده لا يحصل الغرض المذكور، كالصلاه التي لا تصحّ في صورته عدم صحّه جزء من أجزائها، مع أنّه لو علم شخص مسأله واحده من علم النحو لحصل له الغرض بالنسبه إليها و تحقّق مصداق من مصاديقه، فيكون الغرض المترتب على علم النحو واحدا نوعيا.

و من هنا يعلم أنّ لكلّ مصداق من الغرض ربط بمسأله من مسائل علم النحو،

فصون اللسان عن الخطأ في المقال، في باب الفاعل مربوط بـ«الفاعل مرفوع» وفي باب المفعول مربوط بمسأله«المفعول منصوب»، وهكذا، فيترتب على كل مسألة غرض خاص غير الغرض المترتب على مسألة أخرى، ويتعدّد الغرض بتعدّد المسائل و القواعد، وإذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا إلى إثبات جامع ذاتي وحداني بين موضوعات هذه المسائل؛ إذ البرهان المذكور لو تمّ إنّما يتم في الواحد الشخصي البسيط لا فيما كان الواحد الشخصي ذا جهتين أو ذا جهات متعدّده، فضلا عن كونه واحدا نوعيا، فإذا فرضنا الغرض واحدا نوعيا لا يكشف إلا عن جامع واحد نوعي.

و أمّا صون اللسان عن الخطأ في المقال و إن كان جامعا بين الأغراض إلا أنه لا يكون جامعا ذاتيا وحدائيا، فلا يناسب المقدمه الثانيه التي كان الواحد فيها واحدا شخصيا بسيطا من جميع الجهات.

و إن كان الواحد في المقدمه الاولى واحدا عنوانيا فالحال فيه أوضح من الواحد النوعي، فإنّ القاعده المذكوره لو تمّت إنّما تتم في الواحد الحقيقي لا في الواحد العنواني، و المفروض أنّ الغرض في كثير من العلوم واحد عنواني لا واحد حقيقي، فإنّ الاقتدار على الاستنباط في علم الأصول و صون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو... ليس واحدا بالذات، بل واحد بالعنوان الذي انتزع من مجموع الأغراض المتباينه المتعدّده بتعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم ليشار به إلى هذه الأغراض، فكلّ قاعده منها منوط بغرض من الأغراض المتباينه، فحينئذ كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي؟! فلا يكشف الواحد العنواني إلا عن واحد عنواني. فالدليل الذي أقامه المشهور لأصل احتياج العلوم إلى الموضوع ليس بتمام.

و أقاموا أيضا دليلا آخر لاحتياج العلم إلى الموضوع و هو: أنّ من المسائل التي تبحث في المقدمه مسأله تمايز العلوم.

وقال بعض المحققين - كالمحقق الخراساني (١) و المحقق العراقي (٢) و آخرين - إن تمايز العلوم تكون بتمايز الأغراض، فإذا كان الغرض واحدا فيكون العلم أيضا واحدا، وإذا كان الغرض متعددا فيكون العلم أيضا متعددا.

ولكن المشهور بين العلماء أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، والظاهر من هذا القول أن العلوم تحتاج إلى الموضوع، وإلا كيف يكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؟! وهذا دليل على أن أصل الاحتياج عندهم كان من المسلمات.

ولا يخفى ضعفه عليك، فكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات غير مسلم، مع مخالفه فحول الفن كالمحقق الخراساني و تلميذه العراقي قدس سرهما وغيرهما؛ لاحتمال الثالث الذي اشير إليه في الكفايه، وهو: أن يكون تمايز العلوم بتمايز المحمولات، وهذا أولا.

و ثانيا: لا نعلم اعتقاد المشهور ابتداء بذلك حتى يستفاد منه احتياج العلوم إلى الموضوع، بل يمكن أن تكون المسألة بالعكس بأن تكون مسألة تمايز العلوم بالموضوعات فرع مسألة احتياج العلوم إلى الموضوع، والمناسب لهذا الدليل أن تكون تمايز العلوم بالموضوعات أصلا في البحث و الاعتقاد.

بقي هنا جوابان مهمان عن استدلال المشهور لاحتياج العلوم إلى الموضوع:

الأول: أن الغرض المترتب على العلوم كترتب المعلول على العلم هل يترتب على نفس المسائل الواقعيه و قواعدها النفس الأمريه؟ مثلا: الغرض المترتب على علم النحو - أي صون اللسان عن الخطأ في المقال - يترتب على وجود كل فاعل مرفوع و كل مفعول منصوب و نحوهما، و لازم ذلك حصول الغرض لكل من كان عنده كتب كثيره من علم النحو، بل اللازم تكلم الناس صحيحا من ابتداء تدوينها؛

ص: ١٥

١-١ (١) كفايه الاصول ١:٥

١-٢ (٢) نهايه الأفكار ١:٧.

إذ المسائل التي تكون عله لوجود ذلك الغرض كان موجودا، و بطلانه واضح.

و من المعلوم أنّ حصول الغرض يتوقّف على ثلاث مقدمات: إحداها: وجود المسائل في الكتب، ثانيها: الاطلاع عليها، ثالثها: رعايتها حين التكلّم. و يحصل من جميع ذلك صون اللسان عن الخطأ في المقال، فلا يكون المؤثر في الغرض الجامع بين الموضوعات و لو قلنا بوجوده.

الثاني: أنّ الطريق الذي اختاره المشهور للاستدلال يستفاد منه أنّ الجامع بين النسب مؤثّر في الغرض؛ إذ النسبه و إن كانت مؤخره عن الموضوع و المحمول من حيث الرتبة إلا أنّ المحور و القوام في القضية الحملية هي النسبه و الرّبط، كما هو الظاهر؛ إذ معنى زيد عالم، أي إنّني اخبرك بعالميه زيد، بل ليس المراد من قولهم:

وحده الغرض تكشف عن جامع واحد، إلاّ- جامع بين النسب، فإنّ الجامع بين الموضوعات عبارته عن الكلمه و الكلام التي هي الموضوع لعلم النحو، و لا- ربط لها بالغرض، و من البديهي أنّ الجامع بين النسب هو مرفوعيّه الفاعل و منصوبيّه المفعول و نحوهما، و ذلك لا يكون موضوعا لعلم النحو.

فالحاصل: أنّه لا- يثبت بدليل المشهور احتياج العلوم إلى الموضوع، كما لا يثبت بدليل ذكرناه بعده، و لكن كان لنا طريق آخر لإثباته، ذكره سيدنا الأستاذ (1) في التهذيب لغرض آخر، و استفدنا منه احتياج العلوم إلى الموضوع، و هو: إنّنا نرى نوعا من السنخيه الذاتيه بين مسائل العلم و إن اختلفت من حيث الموضوع و المحمول، فإنّنا نرى بين مسأله الفاعل مرفوع و المفعول منصوب نوع من الارتباط التي لا نراه بين مسأله الفاعل مرفوع و مسأله صيغه الأمر داله على الوجوب. و من العجب أنّ المسائل الاصوليه مع أنّ قسم منها مباحث لفظيه و قسم آخر منها مباحث عقليه نرى

ص: ١٦

(١-١) تهذيب الاصول ٩: ١.

بالبدايه بينهما سنخيه التي لا تكون بين مسائل هذا العلم و علوم آخر.

إن قلت: إن هذه السنخيه التي تكون بين مسائل العلم سرّها وحده الغرض فقط.

قلنا: إنّه لو فرضنا عدم ترتّب غرض على علم أصلا مع ذلك نرى السنخيه الذاتيه بين نفس المسائل، فيكشف من ذلك وجود الموضوع و وحدته، و ما يوجب تحقّق هذه العلقه بين المسائل شيء نسمّيه بالموضوع، و من المعلوم أنّه شيء واحد. فتحقّق إلى هنا احتياج العلوم إلى الموضوع و أنّه في كلّ علم واحد. إلى هنا تمّ الكلام حول المطلب الأوّل و الثاني.

### المطلب الثالث: في تعريف الموضوع

و ذكر المنطقيون للموضوع تعريفا و تبعهم الآخرون في ذلك و هو: أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه. و إنّنا نبحث ها هنا بعون الله تعالى في جهتين: الأولى: ما هو المقصود من العرض الذاتى؟ و الثاني: هل تعريف المنطقيين صحيح أم لا؟ و أمّا البحث في الجبهه الاولى فإنّه قد تحقّق في المنطق أنّ العرض يستعمل في قبال الذات و الذاتيات، و أنّ الكليات الخمسه ثلاثه منها ترتبط بالذات و الذاتيات و هي:

النوع و الجنس و الفصل، و اثنان منها مرتبط بالعرض و هما: العرض الخاص و العرض العام، و هذا أحد التقسيمات للعرض. و التقسيم الآخر له يكون إلى عرض مفارق و عرض لازم، و للعرض اللازم تقسيم إلى اللازم البين و اللازم غير البين، و اللازم البين ينقسم إلى البين بالمعنى الأخص، و البين بالمعنى الأعم، و المقصود هنا تقسيمه الثالث، و هو أنّ العرض قد يكون ذاتيا و قد يكون غريبا، و ذكروا لتنقيح البحث صورا للعرض. و عند المشهور بعضها عرض ذاتى بلا إشكال، و بعضها عرض غريب

بلا ريب، وبعضها مختلف فيه، وقالوا: إنَّ العرض على ثمانية أقسام:

الأوّل: أن يكون العرض عارضا على المعروض بلا- واسطه أصلا لا- ثبوتا و لا عروضاً؛ إذ كان العرض بديهياً، بل ربما كان من لوازم ماهية المعروض مثل الأربعة زوج.

إن قلت: إنَّ الدليل في زوجيّه الأربعة موجود، وهو أنّها منقسمه إلى المتساويين.

قلنا: هذا معنى الزوجيّه لا دليلها، وإن أبيت قلنا: إنَّ انقسام الأربعة إلى المتساويين لا يحتاج إلى العلّه، مع أنّها عرض للأربعة.

إن قلت: إنَّ هذه ماهية الأربعة لا عرضها.

قلنا: إن كانت هي ماهية لها فلم تنقسم الستّه و الثمانيه و العشره إلى المتساويين؟! فهذا دليل على عدم كونها ماهيّه لها، فالزوجيّه و الانقسام إلى المتساويين عارضان على الأربعة بلا واسطه و بلا علّه، مع أنّهما غير مرتبطين بماهيّه الأربعة.

الثاني و الثالث: أن يكون العرض عارضا على المعروض مع الواسطه الداخليّه، يعنى: أن تكون الواسطه جزء لماهيّه المعروض، و أجزاء الماهيّه ليست أزيد من الاثنتين، أحدهما الجزء الأعم- أى الجنس- و ثانيهما الجزء المساوى- أى الفصل- و الجزء الأخص للماهيه ليس بموجود، فإنّ الماهيه مرّكبه من الجنس و الفصل و لا- ثالث لهما. و أمّا إن كان العروض بواسطه داخلتيّه أعم مثل: الإنسان ماشى؛ لأنّه حيوان، فإنّ المشى عارض على الإنسان بواسطه جزء ماهيّه الأعم، يعنى: الحيوانيّه التي هي أعم من الإنسان و غيره. و أمّا إن كان العروض بواسطه داخلتيّه مساويه مثل: الإنسان عالم؛ لأنّه ناطق، أى مدرك للكليات، فإنّ عنوان



العالمية عارض على الإنسان بواسطة داخلية مساوية؛ إذ النطق مع أنه جزء لمهية الإنسان لكنه مساو له.

و أما الأقسام الخمسة الباقية فلها جهة مشتركة، و هي: أن الواسطة في الجميع خارجيه، توضيح ذلك: أن الواسطة قد تكون مساوية للمعروض، و قد تكون أعم منه، و قد تكون أخص منه، و قد تكون متباينه للمعروض، و المتباينه على قسمين، هذا.

و أمّا إن كان العرض عارضاً على المعروض بواسطة خارجيه مساويه للمعروض فهو مثل: الإنسان ضاحك؛ لأنّه متعجب، فالتعجب و إن كان خارجاً من ذات الإنسان إلاّ أنّه مساو له، فإنّ كلّ إنسان متعجب و كلّ متعجب إنسان.

و أمّا إن كانت الواسطة الخارجيه أعمّ من المعروض فهو مثل: الإنسان الذي أصابه التعب و الألم لأنّه ماش، فالمشى واسطه خارجيه أعمّ من المعروض؛ إذ المشى لا يختصّ بالإنسان.

و أمّا إن كانت الواسطة الخارجيه أخصّ من المعروض كأن عرض عارض على النوع و حملناه على الجنس بصوره قضيه مهمله لا بصوره قضيه كليّه مثل: الحيوان ناطق لأنّه إنسان، فإنّا إذا لاحظنا الإنسان يكون الحيوان جزء لمهيته، بينما لاحظنا الحيوان فليس الإنسان جزء ماهيته، فحمل الناطق على الحيوان عرضيّ بواسطة خارجيه هو أخصّ من المعروض - أي الإنسان -.

و أمّا إن كانت الواسطة مباينه للمعروض فمعلوم أنّه لا يكون المراد من المباينه خارجاً عن ماهية المعروض، بل المراد أنّه لا يكون في الخارج فرد و مصداق للمعروض و الواسطه معاً، حتى يكون هو مصداقاً للمبتابين و يصدق كلاهما عليه، و قد مرّ أنّنا أنّ العرض بواسطة مباينه على قسمين: قد يكون عرضاً حقيقياً للمعروض، و قد يكون عرضاً مجازياً له.

القسم الأول: مثل الماء حار لمجاورته للنار، فمجاوره النار واسطه خارجيه مباينه للماء، أتصف الماء بالحراره بواسطه خارجيه مباينه بلا مجاز و عنايه؛ إذ المجاوره توجب الارتباط الحقيقى بين الماء و الحراره.

القسم الثانى: بأن تحقّق عروض العرض أولاً و بالحقيقه للواسطه، و ثانياً و بالعرض ينسب إلى المعروض عنايه و مجازاً؛ للارتباط بينهما، مثل: جالس السفينه متحرّك، فالمتحرّك ثابت للسفينه بالحقيقه و الأصله، و لكن بواسطه ارتباط الحال و المحل، و الرابطه الركوبيه ينسب إلى الإنسان بالمجاز و العنايه.

و لا- يخفى أنّ الواسطه فى العروض تتصوّر فى الواسطه الخارجيه المباينه فقط، و لا- يكون فى بقيه الأقسام آخر محلاً- لهذا التعبير، فيرجع كلّ القضايا الحملية إلى هذه الصور الثمانيه. هذا.

و عند المشهور ثلاثه منها عرض ذاتى بلا إشكال و بلا خلاف، و الأربعة منها عرض غريب كذلك، و واحد منها محلّ خلاف.

أمّا الصور التى عندهم من الأعراض الذاتيه، الاولى: ألا تكون الواسطه فى البين أصلاً، مثل: الأربعة زوج. الثانيه: أن تكون الواسطه جزء داخلياً مساوياً للمعروض مثل: الإنسان عالم لأنّه ناطق. الثالثه: أن تكون الواسطه خارجيه مساويه للمعروض، مثل: الإنسان ضاحك لأنّه متعجب.

و أمّا الصوره التى اختلفوا فيها هى أن تكون الواسطه جزء داخلياً أعمّ من المعروض، مثل: الإنسان ماشى لأنّه حيوان.

و أمّا الصّور التى تكون من الأعراض الغريبه و خارجه عن العنوان: ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، و فسّر المرحوم صدر المتألّهين فى كتاب الأسفار (1) العرض

ص: ٢٠

الذاتى عند المشهور بقوله: إنّه ما يلحق الشىء لذاتيه أو لأمر يساويه.

و مراده ما يعرض الشىء من دون الواسطه أو بواسطه مساو للمعروض، داخليه كانت أو خارجيه، و معلوم أنّ هذا التفسير يقتضى انطباقه على الثلاثه التى ذكرناها آنفا أيضا.

ثمّ قال قدّس سرّه: فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنّه قد يبحث فى العلوم عن الأحوال التى يختصّ ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلّا و يبحث فيه عن الأحوال المختصّه ببعض أنواع موضوعه.

و قد مرّ أنّ النوع لا يكون داخلا فى الجنس، و لا مدخليه للإنسان فى ماهيته الحيوان لا بعنوان الجنسيه و لا بعنوان الفصليه، فلذا إن عرض شىء على الإنسان - كالتعجب مثلا - و حملناه على الحيوان لم يكن عرضا ذاتيا له، فإنّ التعجب لا يكون من العوارض الذاتيه للحيوان، و لا تكون الواسطه - أى الإنسان - مساويا له، مثلا:

موضوع علم النحو الكلمه و الكلام و مسائله: الفاعل مرفوع و المفعول منصوب، و المضاف إليه مجرور، و معلوم أنّ المرفوعيه التى تكون من عوارض الفاعل هو نوع من الكلمه، و أخصّ منه فلا- تكون من العوارض الذاتيه للكلمه و الكلام، بل هى من العوارض الغريبه للموضوع عند المشهور بلا إشكال.

ثمّ قال: فاضطّروا تاره إلى إسناد المسامحه إلى رؤساء العلم فى أقوالهم بأنّ المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم هو أعم من أن يكون عرضا ذاتيا له أو لنوعه - يعنى: إن كانت المرفوعيه عرضا ذاتيا للفاعل، كانت عرضا ذاتيا للكلمه أيضا - و تاره إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسأله كما فرّقوا بين موضوعيهما، بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد، إلى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم، و لم يتفطنوا بأنّ ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربّما يعرض لذات الموضوع بما هو هو.

و الظاهر من كلامه أنه إن اختصّ عرض بنوع من الموضوع-أى الفاعل مثلا- ربّما عرض بالموضوع-أى الكلمه و الكلام-بما هو هو،يعنى:بلا واسطه.

و فيه أوّلا:أنّ المراد من كلمه«ربّما»يكون أحيانا و اتفاقا،فعلى هذا لا يدفع الإشكال.

و ثانيا:أنّ فى كلامه صدرا و ذبلا تناقضا ظاهرا؛ إذ كيف يعرض على الموضوع بلا واسطه ما اختصّ بالنوع!؟

و بالجمله:إن كان مراده قدّس سرّه هو هذا الظاهر فالإشكال الوارد على المشهور فى محلّه،فلا-بدّ من حمل كلام صاحب الأسفار على ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1)و إن كان هذا الحمل خلاف الظاهر لكنه أولى من التناقض،و هو أنّ المراد من العرض الذاتى ما يعرض للمعروض بلا واسطه فى العروض،و ما ينسب العرض إليه حقيقه بلا عنايه و مجاز.

و لا يبعد أن يكون مراده قدّس سرّه هذا،فإنّ المحقّق السبزوارى قدّس سرّه أيضا قال مثل ذلك، حيث قال:إن كان العرض وصفا للموصوف كان العرض ذاتيا،و إن كان وصفا لمتعلّق الموصوف كان العرض غريبا.و من البديهيّ أنّه إذا نسب الوصف الذى يكون لمتعلّق الموصوف إلى نفس الموصوف كانت هذه النسبه بالمجاز و العنايه.

فالحاصل:أنّ الإشكال يندفع على مبنى المحقّق الخراسانى؛ إذ المرفوعيّه كما يعرض على الفاعل حقيقه يعرض على الكلمه كذلك، كما يقال:الفاعل مرفوع كذلك يقال:كلمه«زيد»مرفوع.و من المعلوم أنّ هذا عرض ذاتى،فعلى هذا يكون كلّ صور الثمانيه عرضا ذاتيا إلاّ الأخيره،و إن كانت الواسطه خارجيه و مباينه للمعروض،مثل الماء حارّ لمجاورته للنار،فإنّ الماء اتّصف بالحراره حقيقه.

ص:٢٢

و لكن العلامه الطَّبَّاطبائى قَدَس سِرّه (١)ضَيِّق دائره العرض الذاتى و انحصر فيما لا تكون الواسطه فى البين،و حاصل كلامه فى حاشيه الأسفار (٢):أنّ الاقتصار فى العلوم على البحث عن الأعراض الذاتيه لا يبتنى على مجرد الاصطلاح و المواضعه،بل هو ممّا يوجب البحث البرهانى فى العلوم البرهائيه،على ما بيّن فى كتاب البرهان من المنطق.

و توضيح ذلك:أنّ البرهان لكونه قياسا منتجاً لليقين يجب أن يتألف من المقدمات اليقيئيه،و المقدمه اليقيئيه يجب أن تكون ضروريه فى الصدق و إن كانت ممكنه بحسب الجهه،مثل:الإنسان موجود بالفعل،مع أنّ نسبه الوجود إلى الإنسان نسبه إمكائيه؛إذ الوجود ليس ضروريا له،و لكنه ضرورى الصدق فى الخارج.

و يجب أيضا أن تكون المقدمه اليقيئيه دائمه فى الصدق بحسب الأزمان،و أن تكون كليّه فى الصدق بحسب الأحوال،و أن يكون الحمل ذاتيا للموضوع بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه،و إذا لم يكن كذلك لا يحصل اليقين،و لا ينتج نتيجه يقيئيه،و الظاهر منه أنّه اختصّ بصوره التى لم تكن واسطه فى البين أصلا.

و فيه:أنّه لا- دليل لانحصار العرض الذاتى بهذه الصوره،فإنّنا لا- نرتاب فى حصول نتيجه يقينيه و لو كانت الواسطه داخلئيه أعم،فضلا من أن تكون الواسطه داخلئيه أو خارجئيه مساويه للمعروض.

و لا- يخفى أنّ نسبه موضوع العلم مع موضوع مسائله لا تكون دائما نسبه الجنس و النوع،بل قد يكون موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله.و العمده فى المسأله أنّه قد تكون موضوعات المسائل أعم من موضوع العلم،مثل أكثر مسائل

ص:٢٣

١-١ (١) حاشيه الأسفار ٣٠:١-٣٣.

١-٢ (٢) الأسفار:٣٠:١.

علم الأصول فإنّ موضوعه الأدلّه الأربعة مع وصف الدليليّة، أو مع قطع النظر من دليّتها، أو كان موضوعه الحجّج في الفقه، كما سيأتي بيانه.

و إنك تقول في باب الأوامر: إنّ صيغته الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟ و معلوم أنّ المراد من صيغته الأمر أعم من أن تكون في الكتاب أو السنّه، فإنّا نتمسّك بدلالاتها على الوجوب في اللغه و ببناء العقلاء و أنّها تدلّ عليه و لو لم يكن الكتاب و السنّه. و هكذا في صيغته النهي.

فهذه المسائل مع كونها من أهم مسائل علم الاصول يكون موضوعها أعم من موضوع العلم، فإنّا بعد ثبوت دلالة صيغته الأمر على الوجوب نقول: أنّ أوامر الكتاب و السنّه تدلّ على الوجوب بهذا الملاك.

و الأهم منها المباحث العقليّه، مثل البحث في مقدمه الواجب عن أنّ وجوب المقدمه ملازمه لوجوب ذى المقدمه أم لا؟ فهذه مسأله عقليه كليّه لا تختصّ بمسائل الكتاب و السنّه، ولكنه إذا تحققت هذه الملازمه استفدنا في المسائل الشرعيّه من وجوب الصلاه-مثلا-الوجوب الغيرى للوضوء و لسائر المقدمات و الشرائط، فيكون موضوع العلم نوعا من أنواع مسائله، و موضوع المسائل أعم منه، و هذه الصوره التي تكون بين المشهور مختلف فيها، من حيث كونها عرضا ذاتيا أو عرضا غريبا. و هذه إشكالات وارده على مبنى المشهور.

و أمّا على مبنى المحقّق الخراساني قدّس سرّه يندفع جميع الإشكالات المذكوره؛ لأنّ كلّ هذه الصور عنده عرض ذاتي بلا ريب، و لكن يستفاد من كلمات سيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه إشكال على هذا المبنى أيضا، و هو: إنّنا نرى بعض العلوم أنّ نسبه موضوعه و موضوعات مسائله نسبه الكل و الجزء، مثل علم الجغرافيا فإنّ موضوعه عباره عن مطلق الأرض و يبحث فيه عن عوارض ذاتيه للأرض، و أمّا موضوع مسائله عباره

عن أرض ايران مثلا، و نسبتها مع مطلق الأرض نسبة الجزء إلى الكل، و إذا نسب عرض الثابت للجزء إلى الكل تكون هذه النسبه على سبيل المجاز و العنايه بل يمكن ألا يكون صحيحا أصلا، فهذه واسطه فى العروض.

و اعلم أنّ الأساس فى البحث إثبات أصل العرض «ثبت العرش ثم انقش» بأنّ المحمولات عرض أم لا؟ و أنّ العرض الذاتى بما فسّره أهل المنطق و الفلسفه-من أنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه-يختصّ بالواقعيّات أو يشمل الامور الاعتباريه أيضا؟ لا شكّ فى أنّ المراد من العرض عندهم الموجود الذى له واقعيّه خارجيه، لكنه غير مستقلّ فى الوجود، و يحتاج فى وجوده إلى المحلّ مثل ألوان الأجسام، و إذا كان كذلك فكيف يجرى هذا فى العلوم الاعتباريه-كالفقه و الاصول و أمثال ذلك-مع أنّه لا يكون للعرض بهذا المعنى فيها أثر و لا خبر؟!

و يشكل عليهم مع هذا أنّ بعض العلوم واقعيّه محضه لا يتصوّر فيه هذا النحو من العرض، مثل علم الكلام و العرفان، كقولك: الله تعالى عالم، لا-شكّ فى أنّه واقع محض، مع أنّ علمه تعالى عين ذاته، و لا يعقل التعبير عن علمه تعالى بالعرض، و أنا نبحت عن عوارض ذاتيه لله تعالى.

و أمّا الإشكال الأهمّ يكون فى العلوم الاعتباريه، فإنّك تقول فى علم الفقه-مثلا:-الصلاه واجبه، و نسأل هل الصلاه معروضه للوجوب و الوجوب عرض لها؟ و على فرض كونها معروضه له هل يكون وجودها الخارجى معروض أو وجودها الذهنى أو ماهيتها؟ و كلّها لا يعقل أن يكون معروضا له؛ إذ لو كان وجودها الخارجى معروضا لا بدّ من إيجادها أولا ثمّ يعرض الوجوب عليه ثانيا، مع أنّ وجود الصلاه يوجب سقوطه، و لو كان وجودها الذهنى معروضا له فيوجب تصوّرها الذهنى سقوط التكليف فى مقام الامتثال، و هو كما ترى. و لو كان ماهيتها معروضه له قلنا:المطلوب للمولى هو وجودها الخارجى لا ماهيتها، مع أنّ نفس الوجوب من

بيان ذلك: أنّ لفظ العرض في المنطق و الفلسفه قد يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات و الذاتيات، مثل: عرض العام و الخاص في كليّات الخمس، و قد يطلق في باب البرهان في مقابل الجوهر، و العرض في الإطلاق الثاني يشترك مع الجوهر من جهه، و هي أنّهما ذا واقعيّه حقيقيّه و لهما ما بحذاء خارجي، و يفترق معه من جهه اخرى، و هي أنّ الجوهر مستقل في الوجود و لا يحتاج إلى الغير، بخلاف العرض؛ إذ مع كونه واقعيّه من الواقعيّات يحتاج في وجوده الخارجي إلى الجوهر و المعروض - مثل: البياض الذي له واقعيّه - و لكن في عين واقعيته يحتاج إلى الجسم في وجوده الخارجي.

و أمّا العرض الذي يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات و الذاتيات قد يكون جوهرًا، و قد يكون مقابله أي من المقولات العرضيّة، و هذا القسم من العرض لا - يطلق على الامور الاعتباريّة، بل يطلق على الامور الواقعيّه، و الظاهر أنّ المراد من العرض في عباره المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١) - موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه - هو العرض الذي يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات و الذاتيات، و إذا كان الأمر كذلك ننظر في الفقه و مسائله، و أنّ العرض بهذا المعنى هل يجري فيه أم لا؟ و من البديهي أنّه يبحث في الفقه إمّا عن الأحكام الوضعيّة - مثل الدم نجس و البول نجس و أمثال ذلك - و إمّا عن الأحكام التكليفيّه - مثل الصلاه واجبه الصوم واجب - و من المعلوم أنّ الوجوب و النجاسه من الامور الاعتباريه كالملكيه و الزوجيه التي اعتبرها العقلاء و الشارع، أيضا أنّ النجاسه لم تكن عباره عن وجوب الاجتناب فقط، بل للشارع فيها حكمان: الأوّل حكم ابتدائي وضعي بأنّ هذا نجس، و الثاني: حكم تكليفي في طوله و هو أنّ النجس يجب الاجتناب عنه،



و هكذا فى باب الزوجيه. و فى طوله يقول الشارع: يجوز النظر إلى الزوجه و الاستمتاع منها.

و لا إشكال و لا خلاف فى كونها من المسائل الفقهيّه، مع أنّ النجاسه و هكذا الوجوب لا يكون عرضا للدم أو الصلاه، بل هما من الامور الاعتباريه. و هكذا فى باب البيع، إذ قلنا: البيع مملّك، لا شكّ فى أنّ الملكيه أمر اعتبارى، و لا يكون عرضا للبيع فضلا من كونه ذاتيا أو غريبا. و هكذا فى باب الأحكام التكليفيه مثل: الصلاه واجبه، فنقول: هل الموضوع للوجوب هو الصلاه الموجوده فى الخارج؟ لا- شك فى كونها ظرفا لسقوط التكليف، و إذا تحققت الصلاه فى الخارج سقط الوجوب، فلا تكون الصلاه فى الخارج معروضا للوجوب، أو الموضوع و المعروف له هو الصلاه الموجوده فى الذهن، و إذا كان كذلك هل هى الصلاه الموجوده فى ذهن المكلّف أو الموجوده فى ذهن المولى؟ إن كان المراد هو الأوّل فمجرد الالتفات إلى الصلاه و تصوّرها يكفى فى مقام الامتثال و هو كما ترى. و لو كان المراد هو الثانى ففيه أولا: أنّ الصلاه تتحقّق فى ذهن المولى بمجرد تصوّرها، و لا يحتاج إلى تحقّقها فى الخارج من المكلّف. و ثانيا: أنّ الصلاه بوصف وجودها الخارجى ليست قابله للامتثال فى الخارج، أو أنّ الموضوع و المعروف له هى ماهيه الصلاه مع قطع النظر من الوجودين المذكورين، و فيه أنّ المطلوب للمولى وجود الصلاه لا ماهيتها.

و الحاصل: أنّ المراد من العرض الذاتى سواء كان بمعنى المشهور أو بالمعنى الذى ذكره المحقّق الخراسانى قدّس سرّه لا يخلو عن إشكال، و الإشكال المهم بالنسبه إلى كلمه العرض، إلّا أنّه كان يوجد فى كلام أهل المنطق قرينه لدفع هذا الإشكال حيث قالوا:

«موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه»، و لا- نرتاب فى التفاتهم إلى العلوم مثل الفقه، و أنّ كلّ مسائله امور اعتباريه، مع هذا لم يقولوا: موضوع علم المنطق...، بل قالوا: موضوع كلّ علم...، و هذا قرينه على أنّ المراد من العرض

هاهنا ليس العرض في مقابل الذات و الذاتيات، و لا العرض في مقابل الجوهر، بل المراد منه المحمول الذى يحمل على الشئ، و الوصف الذى يتّصف به الشئ، سواء كان له واقعته أم لا، مثل: هذا الإنسان حرّ أو عبد.

و المراد من الذاتى ليس ما فسّره المشهور، بل المراد منه ما فسّره المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و المرحوم السبزوارى، أى بلا واسطه فى العروض.

و أقمّا ما أورده سيدنا الاستاذ- دام ظلّه- بنقضه بعلم الجغرافيا فقابل للدفع، بأنّ عنوان الموضوع فيه مع عنوان موضوعات مسائله عنوان الكلّى و الجزئى، لا- عنوان الكلّ و الجزء، فإنّ لازمه عدم ترتّب الأثر، و الغرض المقصود منه إذا لم يعرف خصوصيات جغرافيا جميع أنحاء الأرض؛ لأنّ الغرض المترتّب على المركّب لا- يتحقّق إلاّ- بتحقّق المركّب بأجمعه- كالصلاه التى لو نقض حرف منه عمدا لا- يترتّب عليها الغرض المقصود منها- مع أنّه من البديهي يترتّب غرض الجغرافيا على كلّ مقدار يعلم منه- مثل: علم النحو الذى يحصل الغرض بالنسبه إلى كلّ مسأله منه- و إلاّ لا يوجد فى العالم من يعلم خصوصيات جغرافيا جميع أنحاء الأرض، و من هنا نستكشف أنّ النسبه بينهما نسبه الكلّى إلى الجزئى.

فعلى هذا المبنى يدفع جميع الإشكالات المذكوره، و يبقى فى المسأله إشكال واحد، و هو: أنّ الصلاه لم تكن قابله لوقوعها معروضا للوجوب بوجه من الوجوه، فإنّه خارج من عنوان العرض و إن كان العرض بمعنى المحمول، كما مرّ آنفا.

و التحقيق: أنّ المعروض للوجوب ماهيته الصلاه، أى: الصلاه مع قطع النظر عن الوجودين.

إن قلت: أنّ ماهيته الصلاه لا تكون مطلوبه للمولى، و لا يترتّب عليها الآثار كالمعراجيه و نحوها.

قلنا: إننا لا نقول في الفقه بأن ماهية الصلاة مطلوبة، بل نقول بأن ماهية الصلاة واجبه، والفرق بينهما أوضح من الأملس، فإنه يوجد في معنى الوجوب عنوان الوجود وهو البعث إلى إيجاد الشيء، بخلاف معنى المطلوب، فمعنى الصلاة واجبه أي: الصلاة مطلوبة وجودها، وسيأتي تفصيله في معنى الوجوب وتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع إن شاء الله تعالى.

#### المطلب الرابع: في النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسأله

قال المحقق الخراساني قدس سره (١) تبعاً للمشهور: إن النسبة بينهما نسبة الكلّي إلى مصاديقه والطبيعي إلى أفراده. ودليلهم أن العمده لاحتياج العلوم إلى الموضوع هو وحده الغرض، فإنهم قالوا: يكشف من وحده الغرض في كل علم أن يكون بين مسأله قدر جامع وجهه مشتركه، وهو عبارته عن قدر الجامع بين الموضوعات ونسبته بـ «موضوع العلم» فعلى هذا لا بدّ لهم من قولهم هذا في النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسأله.

ولكن يرد عليهم أن النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسأله قد تكون النسبة نسبة الكلّ إلى الجزء، كما قال به الإمام -دام ظلّه- (٢) في علم الجغرافيا، وقد تكون نسبة التساوي مثل علم العرفان، وقد تكون نسبة العموم والخصوص من وجه مثل أدلّه الأربعة وصيغته الأمر على الوجوب في علم الاصول؛ لأنّ المراد من الأمر في هذا البحث مطلق الأمر ولا ينحصر بأوامر الكتاب والسنة.

وأمّا على المبني الذي اخترناه في مسأله وحده الموضوع -أي اقتضاء السنجية الجوهرية والذاتية هي وجه الاشتراك بين المسائل، لا بصوره قدر الجامع، بل وإن

ص: ٢٩

١-١) كفايه الاصول ٢: ١.

٢-٢) هذا ما استفاده الاستاذ من درس الامام قدس سره.

سَلَّمنا نظر الإمام فى علم الجغرافيا-لا يرد الإشكال،فانّ بين مسائل علم الجغرافيا نوع من السنخيه،و لا يكون من لوازمها وجود قدر الجامع و الكليه،بل لازمها الاشتراك و لو كان بصورة الكلّ و الأجزاء،مثل اشتراك القراءه و الركوع فى أنهما جزءان للصلاه.

و بالجمله:تختلف النسبه بحسب الموارد قد تكون بصورة الكلّى إلى مصاديقه كما هو الغالب،وقد تكون بصورة الكلّ إلى الجزء،وقد تكون بصورة التساوى.

### المطلب الخامس:فى مسأله التمايز بين العلوم

إنّا نعلم بالبدايه أنّ العلوم تكون متعدّده و متغايره،و أمّا ملاك المغايره و التمايز مختلف فيه و معركه الآراء،و المشهور أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات،و فى كلامهم احتمالان:

الأوّل:أن يكون مقصودهم جميع العلوم،و أنّ القدر الجامع-الذى يعبر عنه بالموضوع-يوجب التمايز بين العلوم-مثلا:الكلمه و الكلام فى النحو-و فعل المكلف فى الفقه يوجب التمايز بينهما،و هذا الاحتمال ظاهر من كلامهم.

الثانى:ما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانى قدّس سرّه-و هو أن يكون المراد من قولهم:

تمايز العلوم بتمايز الموضوعات-أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل،أى يلاحظ موضوعات مسائل كلّ علم مع علم آخر.

و نحن نبحت بعون الله تعالى عن الاحتمالين فنقول:إن كان مرادهم الاحتمال الأوّل فيرد عليه إشكالان:أحدهما قابل للدفع،و ثانيهما غير قابل للدفع،و أمّا ما هو قابل للدفع أنّه لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فعلم النحو و الصرف و المعانى و البيان مع أنّها علوم متعدّده كيف يكون موضوعها الكلمه و الكلام؟!الأّنّ على هذا التقدير موضوعها لا يكون شيئا واحدا؛إذ الكلمه و الكلام شيان.

و الجواب عنه أولاً: أنّ الموضوع فيها القدر الجامع بين الكلمه و الكلام، و هو اللفظ العربى الذى له معنى، و قد يتحقق هذا فى ضمن الكلمه، و قد يتحقق فى ضمن الكلام.

و ثانياً: أنّ موضوع علم النحو هو الكلمه و الكلام من حيث الإعراب و البناء، و موضوع علم الصرف هو الكلمه و الكلام من حيث الصحه و الاعتلال، و موضوع علم المعانى و البيان هو الكلمه و الكلام من حيث الفصاحه و البلاغه، و هذه الحثيات توجب التمايز بين هذه العلوم، كما هو واضح.

نكته: قال المحقق الأصفهانى قدس سرّه فى حاشيته على الكفايه (١): إنه ليس الغرض أن تكون الحثيات المزبوره حثيه تقيديه لموضوع العلم، أى ليس موضوع علم النحو الكلمه و الكلام من جهه كونهما معربين بالفعل؛ إذ مبدأ محمول المسأله لا يعقل أن تكون حثيه تقيديه لموضوعها و لموضوع العلم، و إلاّ لزم عروض الشىء لنفسه، بل الغرض منها كما عن جمله من المحققين من أهل المعقول هي: حثيه استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه، أى موضوع علم النحو الكلمه و الكلام من حيث كونهما قابلاً لورود الإعراب عليهما، مثلاً: موضوع علم النحو هو الكلمه من حيث الفاعليه المصححه لورود الرفع عليها، أى الفاعل الذى قابل لورود الإعراب عليه يكون مرفوعاً، فلذا أنكر بعض العلماء - بدون الالتفات إلى هذا المعنى - أصل موضوعيه الكلمه و الكلام، فقال: موضوع علم النحو المعرب و المبنى.

و أمّا الإشكال غير قابل للدفع أنهم يقولون: بأنّ وحده الموضوع تكشف عن وحده الغرض، فإنّ الغرض فى كلّ علم واحد، و الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد، و معلوم أنّ المسائل كانت متعدده، فلا بدّ من قدر جامع بينها، و هو الذى نسميه

ص: ٣١

ب«الموضوع» وهو المؤثر في الغرض.

و قد سبق جوابه منّا مفصّلاً، و نضيف هاهنا أنّه بناء على هذا المبني الذي يوجب التوصل إلى وحده الموضوع عبارته عن وحده الغرض، فهو الأصل و الأساس عندهم، فعليه يكون تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات.

و يمكن أن يقال: إنّ للغرض عنوان المعلول، و للموضوع عنوان المؤثر و العله، و معلوم أنّ انتساب التمايز إلى العله مقدم على انتسابه إلى المعلول. و بعباره اخرى:

البرهان الذي أقامه المشهور برهان إنّي أي إيصال من المعلوم إلى العله، فالتمايز يكون بالعله.

قلنا: أنّ برهان الإلّ و اللّم كلاهما توصل إلى المطلوب و النتيجة، و لكن ما هو أظهر و أجلى في مسأله وحده الموضوع و وحده الغرض هو الغرض و إن كان معلولاً فلا بدّ من أن يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض.

و أمّا الاحتمال الثاني في كلام المشهور و الذي يستفاد من كلام المحقّق الخراساني (1) في الكفايه، هو قوله: قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الدّاعيه إلى التدوين لا- الموضوعات و لا المحمولات، و إلّا كان كلّ باب بل كلّ مسأله من كلّ علم علماً على حده ففيه: أنّ في الكلام قرائن لكون تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل:

أحدها: أنّه ذكر بعد كلمه الموضوعات كلمه المحمولات، و لا شكّ في أنّ المحمولات عبارته عن محمولات المسائل، فلا بدّ من كون الموضوعات التي قارن بها عبارته عن موضوعات المسائل، و لا- يعقل التفكيك بينهما، بأن تكون الموضوعات عبارته عن موضوع العلم، و المحمولات عبارته عن محمولات المسائل، فهذه قرينه على

ص: ٣٢

أن المراد من الموضوعات عنده موضوعات المسائل.

و ثانيها: أنه قدس سره استشكل على المشهور بأنه لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات يلزم أن يكون كل باب بل كل مسألة من كل علم علما على حده، وهذا الإشكال يتوجه إلى المشهور في صورته احتمال الثاني فقط؛ إذ لو كان مرادهم التمايز بموضوع العلم و قدر الجامع لا- يلزم منه أن يكون كل مسألة علما مستقلا كما هو الظاهر، و أمّا إن كان مرادهم التمايز بموضوعات المسائل- و لا شك في أنّ المسائل تكون متباينه و متغايره- فيلزم أن يكون كل مسألة علما مستقلا.

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال يتوجه إلى احتمال كون تمايز العلوم بتمايز المحمولات أيضا، فإنّ المحمولات متعدده و متكثره و لا يكون لها قدر جامع أو لا يتصور لها قدر جامع. فهاهنا يكون محلا للإشكال بأنه لا يكون للمرفوعيه و المنصويه و المجروريه - مثلا- وجه مشترك، فيلزم أن يكون كلّها علما مستقلا، و لكنه مع غض النظر عن السنخيه التي نقول بها. و الحاصل أنّ كلام المشهور ليس بصحيح.

و الرأي الآخر في المسألة ما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدس سره مع أنه وافق المشهور في أصل الاحتياج إلى الموضوع و وحدته، و لكنّه خالفهم في هذه المسألة، و قال: قد انقده بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين.

و التزم بهذا المعنى قبله المرحوم مير سيد شريف الجرجاني (1) و تبعه عدّه من العلماء منهم المحقق الخراساني قدس سره و لا يذهب عليك أنه يستفاد من صدر كلامه و ذيله مطالب و نكات:

الأول: أنّ كلام المشهور عنده محلّ إشكال، فإنّ لازم كلامهم كون كل مسألة

ص: ٣٣

علما على حده كما بينا آنفا.

الثانى: أنّ نفس العلم عنده عبارته عن جملة من قضايا منشئته التى جمعها الاشتراك فى الدخلى فى الغرض الذى لأجله دوّن هذا العلم، فمسائل علم النحو -مثلا- متعدّده و متكتّره، و لكن يكون لها قدر مشترك و هو مدخلية جميعهم فى صون اللسان عن الخطأ فى المقال.

و معلوم أنّه إذا كان مقصوده بيان معنى العلم فهذه مقدّمه لرأيه بأنّ تمايز العلوم تكون بتمايز الأغراض؛ لأنّه إذا كان الجامع بين المسائل المدخلية فى الغرض، فالجامع المشترك بينها هو الغرض الواحد، و إذا كان الأمر كذلك فلا محاله يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض. فالحاصل: أنّ الملاك فى اتصاف مسأله بأنّه من مسائل علم النحو -مثلا- مدخلية فى الغرض فإن كان لها دخل فى الغرض فهى من مسائل النحو، و إن لم يكن لها دخل فيه فهى ليست من مسائل علم النحو.

الثالث: أنّ مقصوده من الغرض الواحد هو غرض التدوين الذى يوجب تحقّق المركب الاعتبارى، لا غرض التعلّم و المتعلّم.

الرابع: أنّ العلم يتحقّق بالتدوين، و إلاّ لم يكن قبله مجموعه مسائل حتى نسمّيه بالعلم، فاذا دوّنت مسائل علم النحو نقول: هذا علم النحو، هذا.

و فيه أوّلا: أنّ الغرض فى علم النحو -مثلا- عبارته من صون اللسان عن الخطأ فى المقال، و لا شك فى أنّ هذا متأخّر عن العلم بمراحل، فإنّ اللازم أوّلا: وجود نفس المسائل، و ثانيا: التعلّم و الاطلاع عليها، و ثالثا: التقيّد بمراعات القواعد و المسائل حين التكلّم، فإن لم تكن مرحلة من هذه المراحل لما حصل الغرض، مع أنّ اللازم وجود التمايز فى مرحلة نفس العلم إن لم يكن قبله، فكيف يكون التمايز بالأغراض مع تأخّرها عن العلوم بمراحل؟



و الجواب عنه: أنه اختلط عليك العله الغائيه فى مقام الخارج مع العله الغائيه فى مقام الذهن؛ إذ لا شك فى أن كل عمل خارجى يتأخر وقوع غرضه، و أما الوجود الذهنى للعه الغائيه فقبل العمل موجود.

و قال المحقق الخراسانى قدس سره: إنما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين (1).

و معلوم أن نفس هذا التعبير جواب لهذا الإشكال.

و ثانياً: أن العلوم من حيث الأغراض مختلفه؛ إذ يترتب على أكثرها أغراض خارجيه مثل علم الفقه و الاصول و النحو و الصرف و نحوها، و أما على بعضها فلا يترتب غرض خارجى سوى العرفان و الإحاطه به، مثل علم الفلسفه و التاريخ و الجغرافيا؛ إذ لا يترتب عليها إلا- الإيصال إلى الحقائق و الواقعيات، فإن كانت العلوم من سنخ الأول سلّمنا أن تمايزها بتمايز الأغراض، و إن كانت من سنخ الثانى لم يكن الأمر كذلك؛ لعدم غرض خارجى لها ما عدا العرفان و الإحاطه به.

و الجواب عنه: أنه إذا كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين كونها علمياً أو عملياً؛ إذ يترتب على كل علم غرضاً واقعياً، إلا أن واقعياً كل شيء بحسبه، فكما أن للوجود الذهنى واقعياً، كذلك للعلم و العرفان واقعياً.

و لا- يخفى أن صحه تمايز العلوم بالأغراض يتوقف على مقدمتين: الأولى: أن يترتب على كل علم غرض واحد، الثانية: ألا يكون التمايز قبل الغرض بشيء آخر، فإن تم هاتين المقدمتين يصح التمايز بالأغراض، و إلا فلا.

و الرأى الآخر فى المسأله ما يستفاد من كلام الإمام- دام ظلّه- (2) و حاصل كلامه: كما أن منشأ وحده العلوم إنما هو بتسانخ القضايا المتشبهه التى يناسب بعضها

ص: ٣٥

١- ١) كفايه الاصول ٥: ١.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٩: ١- ١٠.

بعضاً، فهذه السنخيه و التناسب موجوده فى جوهر تلك القضايا و حقيقتها، و لا يحتاج إلى التعليل، فهكذا تمايز العلوم و اختلاف بعضها بعضاً يكون بذاتها، فقضايا كـلّ علم مختلفه و متميزه بذواتها عن قضايا بقيه العلوم، و بعد الإيراد على مبنى المشهور و صاحب الكفايه قال: أنت ترى التناسب الواقع بين مرفوعيّه الفاعل و منصوبيه المفعول، و لا يكون هذا التناسب بين أحد منهما و بين المسائل الرياضيه أو العقليه، و هكذا مباحث سائر العلوم التى فى أيدينا، فتكون جهه التوحيد و التمايز تسانخ القضايا و تمايزها بالطبع، و السنخيه ذاتيه و الذاتى لا- يعلل، و تداخل العلوم فى بعض المسائل لا- يوجب أن يكون التميز بالأغراض؛ إذ السنخيه موجوده مع قطع النظر عن الغرض، و لا- يبعد أن تكون المسأله الا-صوليه مسأله لغويه أيضاً مثل: مسأله دلالة الأمر على الوجوب، فإنّ سنخيه مسأله مع مسائل علم لا ينفى سنخيه مع مسائل علم آخر، مع أنّه قليلاً ما يتفق التداخل فى علمين، و لا يكون ذلك بين جميع مسائل العلمين.

و استشكل عليه: بأنّ المسائل عباره عن موضوعات و محمولات و أغراض مترتبه عليها، و هذه السنخيه إن كانت بين الموضوعات فلا بدّ من قول المشهور بكون التمايز بالموضوعات، و إن كانت بين المحمولات فلا بدّ من القول بكون التمايز بالمحمولات أو بالجامع بين المحمولات، و إن كان وجه السنخيه اشتراك المسائل فى الغرض فلا بدّ من كون التمايز بالأغراض، و لا يتصور قسم رابع غير هذه الأقسام فى المسأله.

و يمكن الجواب عنه أوّلاً: بأنّه كما قلنا سابقاً الغرض يترتب على المسأله، و هى متقومه بالموضوع و المحمول و النسبه، و لا يترتب على أحد منها بوحده، و هكذا السنخيه لا تكون بين الموضوعات بوحدها و لا المحمولات بوحدها، بل تكون بين المسائل، و المسأله متقومه بثلاثه أشياء.

و ثانياً: أنه إذا فرض أنّ ملاك السنخيه عباره عن الموضوع أو المحمول أو الغرض فلا إشكال فى البين؛ لأننا نكشف الغرض من طريق التسانخ بين القضايا، فالأظهر و الأجلى هى السنخيه، و حينئذ لا مانع من كون تمايز العلوم بالتسانخ الذاتى، و إن كانت علّه التسانخ عباره عن الموضوع أو شىء آخر فالتسانخ هو الموجب للامتياز بين العلوم.

و من هنا يعلم جواب الإشكال على صاحب الكفايه قدّس سرّه: من أنّ الغرض متأخر عن العلم و التمايز فى مرتبه العلم؛ لأنّ مراده منه الغرض الداعى إلى التدوين، و أنّ الوجود الذهنى للعلّه الغائيه موجود قبل التدوين، و مع ذلك قد يكون تمايز العلوم بالتسانخ، فإنّ المقدمه الثانيه لصحّه التمايز بالأغراض ليست بتامه.

و الرأى الآخر فى مسأله عباره عن رأى المرحوم البروجردى قدّس سرّه و له هاهنا دعويان:

أحدهما: أنّ تمايز العلوم بتمايز جامع محمولات المسائل. و هذا مبين لما نفاه صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ مقصوده نفس المحمولات لا الجامع بين المحمولات، و يشهد بذلك ما أورده عليه و على المشهور من لزوم كون مسأله واحده علماً مستقلاً؛ إذ لو كان مراده الجامع بين المحمولات لا يرد عليه هذا الإيراد، فإنّ الجامع شىء واحد.

و ثانيهما: أنّ الظاهر من كلمات المشهور و إن كان التمايز بالموضوعات و لكن مرادهم من ذلك فى الواقع الجامع بين المحمولات. و ذكر لإثبات هذين الادعاءين مقدمات خمسّه:

المقدمه الاولى: أنّه لا يخفى إنّنا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنه و قصرنا النظر على نفس مسائله من غير التفات إلى ما يكون خارجاً من ذات المسائل من المدوّن و الأغراض و نحوهما علماً علماً و جدائياً باشتراك جميع تلك المسائل المتشبهه

فى جهه و حىثىه لا توجد هذه الجهه فى مسائل سائر العلوم، و تكون هذه الجهه جامعه بين تلك المسائل، و بسببها يحصل التميز بين مسائل هذا العلم و بين مسائل سائر العلوم، و كذلك وجدنا فى كلّ مسأله من مسائل هذا العلم جهه و خصوصىه تميز هذه المسأله من غيرها من مسائل هذا العلم، مثلاً: إذا راجعنا مسائل علم النحو و قطعنا النظر عن مدوّنه و الأغراض الباعثه على تدوينه رأينا أنّ جهه البحث فى جميعها كيفيه آخر الكلمه من المرفوعيه و المنصوبيه و المجروريه، فهى خصوصيه ذاتيه ثابتة فى جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن و الأغراض و نحوهما، و هى الجهه الجامعه بين هذه المسائل المتشبهه، و بسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل سائر العلوم، و مع ذلك رأينا أنّ فى نفس كلّ مسأله منها خصوصيه ذاتيه بها تمتاز عن غيرها من سائر مسائله، و حيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين من ذوات المسائل بحكم الوجدان فلا محاله ليستا خارجتين من الموضوع و المحمول؛ إذ النسبه معنى آلى توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، و لا تختلف باختلاف المسائل.

المقدمه الثانيه: أنّك إذا تتبعت العلوم المدوّنه، و دققت النظر فى مسائل كلّ واحد منها رأيت أنّ فى بعض العلوم الموجوده يكون المحمول فى جميع مسائله أمراً واحداً، كالعلم الإلهى بالمعنى الأعم، فإنّ المحمول فى جميع مسائله مفهوم واحد، و هو قولنا: «موجود». فيقال: الله موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكم موجود، و هكذا، و أنّ بعضها ممّا يختلف المحمول فى مسائله، و لكنه يوجد بين محمولاته المختلفه جهه جامعه، بل ربما يكون المحمول فى مسائل فصل منه أمراً واحداً كعلم النحو، فإنّ المرفوعيه-مثلاً- تاره تحمل على الفاعل و اخرى على المبتدأ، و يتحصّل بذلك مسألتان، و مع ذلك فالمرفوعيه و إن كانت تغاير المنصوبيه و لكن بينهما جهه جامعه ذاتيه، حيث إنّ كلاّ منهما من تعينات الإعراب الحاصل لآخر الكلمه.

و بالجمله: فإن المحمول لا- يختلف دائما في جميع مسائل العلم، و أمّا موضوعات المسائل فهي ممّا تختلف دائما في جميع المسائل من أيّ علم كانت، و كما عرفت في المقدمه الاولى: من أنّ في كلّ مسأله من مسائل العلم توجد جهتان: جهه ذاتيه جامعه بين جميع مسائل هذا العلم و بها تمتاز عن مسائل سائر العلوم، و جهه ذاتيه بها تمتاز هذه المسأله من غيرها من مسائل هذا العلم. و عرفت أيضا أنّ الجهتين ليستا خارجيتين من الموضوع و المحمول. فلا محاله تنحصر الجهه الاولى في المحمول و الجهه الثانيه في موضوع المسائل؛ لأنّه يختلف في جميع المسائل بخلاف المحمول. و بعبارة اخرى: تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، و تمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

و بهاتين المقدمتين يثبت الادعاء الأوّل.

المقدمه الثالثه: أن المراد بالعرض- في قولهم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- هو العرض في اصطلاح المنطقي لا- الفلسفي، فإنّ العرض الفلسفي عبارته عن ماهيه شأن وجودها في الخارج الاحتياج إلى الموضوع و يقابله الجوهر، و العرض المنطقي عبارته عمّا يكون خارجا من ذات الشيء متحدا معه في الخارج و يقابله الذاتيه، و بين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقي قد يكون جوهرًا من الجوهر كالناطق بالنسبه إلى الحيوان، و بالعكس حيث إنّ كلّ منهما خارج عن ذات الآخر و محمول عليه، فيصدق تعريف العرض المنطقي و إن كان كلّ منهما ذاتيا بالنسبه إلى الإنسان، فالعرض في الاصطلاح الفلسفي مطلق، و في الاصطلاح المنطقي أمر نسبي، فإن الفصل- مثلا- بالنسبه إلى الجنس عرض خاص، و بالنسبه إلى النوع المؤلّف منه ذاتي له. و أمّا المقولات التسع العرضيه فهو في الاصطلاح الفلسفي فلا تتغير عن وصف العرضيه باختلاف الاعتبارات و النسب.

المقدمه الرابعه: لا يخفى أنّ الموضوع و المحمول في مسائل كل علم عرض

بالنسبة إلى الآخر، ولا- يقصر وصف العرض على المحمول؛ إذ المراد بالعرض هنا- كما عرفت- هو العرض في الاصطلاح المنطقي، وهو عبارة عما يكون خارجا من ذات الشيء و متحدًا معه في الخارج، ففي قولنا في العلم الإلهي: «الجسم موجود» كل واحد من وصفى الجسم و الوجود خارج عن ذات الآخر مفهوما و متحد معه خارجا، فكل واحد منهما عرض ذاتي بالنسبة إلى الآخر، بمعنى: أنه لا- يكون عين الآخر و لا- جزء له، و كذلك كل واحد من وصفى الفاعليه و المرفوعيّه في قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضا منطقيًا بالنسبة إلى الآخر، و هكذا في جميع مسائل العلوم، فالموضوعات في مسائل كل علم أعراض ذاتيه لما هو الجامع بين محمولات مسائله، و ليست الموضوعات ذاتيه له؛ إذ الذاتى منحصر في النوع و الجنس و الفصل بالنسبة إلى النوع المؤلف منهما، و لا تجد مسأله من مسائل العلوم يكون الموضوع لجامع محمولات المسائل نوعا أو جنسا أو فصلا؛ إذ كل واحد من نوع الشيء و جنسه و فصله البعيد أعم منه، و الفصل القريب مساو لما هو فصل له، مع أنك ترى أنّ موضوع كل مسأله أخص من جامع محمولات المسائل.

و الحاصل: أنّ الموضوع في كل مسأله عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل و بالعكس، غايه الأمر أنّ المتداول في عقد القضية جعل الأخص موضوعا و الأعم محمولا.

المقدمه الخامسه: و إن كان جعل الأخص موضوعا و الأعم محمولا هو الرائج في كتب القوم و لكن النظم الطبيعي يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعا و المجهول منهما محمولا، فالموضوع بحسب الحقيقه هو المعلوم من الأمرين، و المحمول هو تعينه المجهول الذى اريد فى القضيه إثباته، سواء كان الأمر المجهول أعم بالنسبة إلى الموضوع أو مساويا له، و على هذا الأساس المرفوعيّه معلوم، و المجهول هو اتصاف الفاعل بها، فلا بدّ أن نقول: المرفوع فاعل، و المرفوع مبتدأ.

و بعد هذه المقدمات تبين لك أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؛ إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وليس هو إلّا- عبارته عن جامع محمولات المسائل الذي عرفت في المقدمه الثانيه: أنّ تمايز العلوم بتمايزه.

ثمّ يؤيد اعاءه الثاني بقوله: و لذلك تراهم يقولون: إنّ الموضوع في الالهيات بالمعنى الأعم هو الوجود، مع أنّ الوجود يصير محمولا في القضايا المعقوده، و يكون جامعا بين المحمولات لا الموضوعات (1). هذا تمام كلامه.

و يرد عليه إشكالات متعدده:

أحدها: في نتیجه المقدمه الاولى و انحصار المسأله في الموضوع و المحمول، و أنّ النسبه معنى آلى توجد في جميع القضايا بنحو واحد، مع أنّا نسلّم أنّ قوام المسأله بالموضوع و المحمول، و لكن الأصل في تحقّق المسأله ايجاد الارتباط بينهما، و النسبه مجهوله عند المخاطب، و المتكلم بصدد اثباتها له، و معلوم أنّ المعانى الحرفيه مقصوده بالتفهم و الإفهام و كلّ المسائل يدور مدارها فكيف تكون النسب في جميع القضايا بنحو واحد مع أنّ قضيه «الله تعالى موجود» و قضيه «زيد قائم» بينهما بون بعيد؟!!

و ثانيها: على المقدمه الثانيه بأنّه لا تكون محمولات المسائل في جميع العلوم أمرا واحدا كما في الفلسفه، بل يكون بالعكس مثل علم العرفان، فإنّ الموضوع فيه و موضوعات مسأله عبارته عن الله تعالى، فهل يمكن أن يقال هاهنا: إنّ تمايز كلّ مسأله منه بتمايز موضوعاته؟ و هل يتفاوت الله تعالى في مسأله مع مسأله اخرى؟ تعالى عن ذلك.

ثالثها: على التأييد الذي ذكره أخيرا، بأنّ المشهور قائل: بأنّ الموضوع في علم

ص: ٤١

(١-١) نهايه الاصول ١٠:١-١٣.

النحو هو الكلمه و الكلام، مع أنّهما جامع بين الموضوعات و لا- ربط لهما بالمحمولات، فإنّ كلّ من الفاعل و المفعول و المضاف إليه كلمه، لا- المرفوع و المنصوب و المجرور؛ إذ الجامع هو كيفيّة آخر الكلمه. هذا أوّلا- و ثانيا: أنّ القضايا في العلم الالهى تكون بصوره عكس الحمل، و أنّ الأصل في قضيه «الجسم موجود» عبارته عن الموجود هو جسم، و إذا كان الأمر كذلك فيكون الموضوع الفلسفه هو الجامع بين الموضوعات.

و يمكن أن يقال: إنّ الوجود ليس موضوعا في الفلسفه، و هذا مبنّى على أصاله الوجود، بل الموضوع فيه عبارته عن الواقعيه، و تكون موضوعات المسائل مصاديقا لها، و هى الجامع بينها، فعلى هذا و الذى له واقعيه خارجيه هو الوجود عند من يقول: بأصالته و اعتباريه الماهيه، أو الماهيه عند من يقول: بأصالتها و اعتباريه الوجود، و لو كان الوجود فيه موضوعا يلزم أن يكون البحث فيه بناء على أصاله الماهيه إمّا خارجا عن الفلسفه، و إمّا يكون الموضوع عندهم أمرا اعتباريا، و كلاهما كما ترى.

و الأصل في الإشكال أنّه لا- شكّ في أنّ بحث التمايز لا- يكون بحثا علميا بحتا، بل ضابطه لتمييز مسائل مشكوكه في العلوم، مثلا: لا- نعلم أنّ الاستصحاب مسأله اصوليه لا- يجوز التقليد فيها، أو مسأله فقهيّه يجوز التقليد فيها، و هذا البحث طريق لإحراز وضع المسائل المشكوكه، فإن كان التمايز بالغرض فكلّ مسأله كان له دخل في غرض أى علم تكون هذه من مسائله، و إن لم يكن له دخل في غرضه ليست هذه من مسائله. و لا شكّ أيضا في أنّ المراد من جامع المحمولات لا يكون إلاّ الجامع بين كلّ محمولات المسائل الذى يوجب التمايز بين العلوم.

إذا عرفت هذا فنقول: لو فرض لعلم النحو- مثلا- ألف مسأله معينه و مشخصه و عشره مسائل مشكوكه و أنت تقول: إنّ الجامع بين المحمولات طريق لتشخيص هذه



المسائل المشكوكه فإن اشتمل الجامع عليها فهي من مسائل علم النحو، وإلا فلا.

قلنا: هل الجامع يؤخذ من ألف مسأله أو من ألف و عشره مسأله، و هل يكون للمسائل المشكوكه دخل فى تحقّق الجامع أم لا؟ لو قلت: بدخالته فى تشكيل الجامع، قلنا: من أين علمت أنّ لها دخلا فيه بعنوان مسائل نحويه؟ مع أنّه لو كان الأمر كذلك فلا نحتاج إلى البحث عن مسأله التمايز. و إن قلت: ليس لها دخل فيه بل الدخيل فى تحقّق الجامع هو ألف مسأله، قلنا: ثبت العرش ثمّ انقش، من أين علمت أنّ كلّ مسائل علم النحو عبارته عن ألف مسأله؟ و لعلّ المسائل المشكوكه أيضا كانت من مسائله، مع أنّه لو كان الأمر كذلك ليست لنا مسأله مشكوكه. و بعبارته اخرى:

أنّ هاهنا شبيهه الدور، فإنّ استكشاف وضع مسائل المشكوكه متوقّف على تحقّق الجامع، و تحقّق الجامع بين جميع المسائل متوقّف على إحراز وضع المسائل المشكوكه.

و هذا الإشكال يرد على المشهور أيضا، فإنّهم قالوا: بأنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الموضوعات، أى بموضوع كلّ علم و نسبه الموضوع مع موضوعات المسائل نسبه الكلّى إلى أفرادها، فموضوع العلم عبارته عن الجامع بين موضوعات المسائل، فنقول:

إنّ هذا الجامع لا بدّ أن يكون جامعا بين جميع موضوعات المسائل، و أنّ الغرض من بحث التمايز لا يكون إلاّ استكشاف وضع المسائل المشكوكه. و هذان الكلامان لا يكونا قابلا للجمع، فإنّا نسأل هل المسائل المشكوكه دخيله فى تشكيل الجامع أم لا؟ إن قلت: نعم لها دخل فيه. قلنا: هذا دليل على إحراز وضع المسائل المشكوكه، و أنّها تكون جزء من مسائل هذا العلم، فلا فائده لبحث التمايز. و إن قلت: لا نلاحظ المسائل المشكوكه عند انتزاع الجامع، فلا يكون لها دخل فى تحقّقه. قلنا: من أين علمت خروجها من مسائل العلم؟ فكيف يكون هذا الجامع جامعا بين جميع المسائل حتى يستفاد منه بعنوان ملاك التمايز:

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال لا يرد على صاحب الكفايه؛ إذ لا فرق فى الغرض

بين كثره المسائل و قلتها، و أمّا في الجامع فخرج مسأله من المسائل و دخولها دخيل كما هو واضح.

و يرد على المشهور و المرحوم البروجردى إشكال آخر أيضا، و هو متوقف على بيان مقدّمتين:

إحداهما: أن الجامع على ثلاثه أقسام: أوّلا: جامع جنسى مثل: الحيوان بالنسبه إلى أنواعه، ثانيا: جامع نوعى مثل: الإنسان بالنسبه إلى أصنافه، ثالثا: جامع صنفى مثل: الإنسان الأبيض بالنسبه إلى أفراده.

و ثانيتهما: أن المراد من الجامع في كلامهما هو الجامع النوعى، فإنّ في كلامهما قرائن تدلّ على ذلك، منها: أن المشهور قائل بأنّ نسبه موضوع العلم إلى موضوعات مسأله نسبه الكلّى إلى أفراده و الطبيعى إلى مصاديقه. و معلوم أنّ هذا التعبير مختصّ بالجامع النوعى؛ إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسى لعبروا بدل الأفراد بالأنواع.

و هكذا في الجامع الصنفى. و منها: أنّهم جعلوا المبتدئات في علم النحو صنفا له، و المعربات صنفا آخر، و جعلوا كلاهما علما واحدا، و معلوم أنّهما مشترك في نوع واحد، و هو عبارته عن الكلمه و الكلام. و منها: أنّهم يقولون: إنّ موضوع علم النحو هو الكلمه و الكلام من حيث الإعراب و البناء، و موضوع علم الصرف هو الكلمه و الكلام من حيث الصحه و الاعلال، و لو كان مرادهم الجامع الجنسى فلا بد من جعلهم الكلمه و الكلام لكليهما موضوعا، فلا احتياج إلى جعلهم لكلّ واحد منهما نوعا من الكلمه و الكلام موضوعا، فالمراد من الجامع عندهم الجامع النوعى، و معناه أنّه يشمل جميع أفرادها بتمامه.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فنقول: إنّ مجرّد ذكر عنوان الجامع لا يوجب حلّ المسأله هاهنا، بل لا بدّ من أن يكون الجامع نوعيا، و لا شك في أنّ انتزاعه لا يمكن في صورته مشكوكيه عدّه من المسائل، فإنّا لو فرضنا-مثلا-لعلم النحو ألف مسأله

مسلمه و عشره مسائل مشكوكه فمن أين ينتزع الجامع؟ إنَّ انتزع من ألف مسأله معلومه يمكن أن يكون هذا الجامع صنفا و المسائل المشكوكه صنفا آخر لها، و لا معنى لانتزاعه من المسائل المشكوكه و غيرها، فإنَّ اللازم عدم شمول الجامع النوعى غير أفراد مسأله. و كيف كان الجامع لا يكون موجبا للتمايز.

و لا يخفى أنَّ هذا الإشكال و سابقه ليسا قابلا للدفع.

و النظر الآخر فى المسأله عن بعض الأعلام على ما فى المحاضرات (١) و هو بعد نقل كلام المشهور و صاحب الكفايه فى المقام قال: و التحقيق فى المقام أن يقال: إنَّ إطلاق كلِّ من القولين ليس فى محلّه، و بيان ذلك: أنَّ التمايز فى العلوم تاره يراد به التمايز فى مقام التعليم و التعلّم لكى يقتدر المتعلّم و يتمكّن من تمييز كلِّ مسأله ترد عليه و يعرف بأنّها مسأله أصوليه أو مسأله فقهيته أو غيرهما، و اخرى يراد به التمايز فى مقام التدوين، و بيان ما هو الداعى و الباعث لاختيار المدوّن عدّه من القضايا و القواعد المتخالفه و تدوينها علما واحده و تسميتها باسم فارد، و اختياره عدّه من القضايا و القواعد المتخالفه الاخرى و تدوينها علما آخر و تسميتها باسم آخر و هكذا. و أمّا التمايز فى المقام الأوّل فيمكن أن يكون بكلِّ واحد من الموضوع و المحمول و الغرض، بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل و الأبواب إجمالا، و الوجه فى ذلك هو أنَّ حقيقه كلِّ علم حقيقه اعتباريه، و ليست وحدتها وحده بالحقيقه و الذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات، كما لو كانت حقيقه كلِّ واحد منهما من مقوله على حده أو بالفصل، كما لو كانت من مقوله واحده، بل وحدتها بالاعتبار، و تمييز كلِّ مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر يمكن بأحد الامور المزبوره.

و أمّا التمايز فى المقام الثانى فبالغرض إذا كان للعلم غرض خارجى يترتب عليه، كما هو الحال فى كثير من العلوم المتداوله بين الناس كعلم الفقه و الاصول و النحو

ص: ٤٥

و الصرف و نحوها، و ذلك لأنّ الداعى الذى يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّه من القضايا المتباينه علما- كقضايا علم الاصول مثلا- و عدّه اخرى منها علما آخر- كقضايا علم الفقه- ليس إلا اشتراك هذه العده فى غرض خاص، و اشتراك تلك العده فى غرض خاص آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فى مرحله التدوين بل كان هو الموضوع لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب بل كلّ مسأله علما مستقلاً لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و أمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتب عليه سوى العرفان و الإحاطه به - كعلم الفلسفه الاولى- فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، كما إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكره الأرضيه»- مثلاً- و يبحث فيه عن أحوالها من حيث الكميّه و الكيفيّة و الوضع و الأين، إلى نحو ذلك، و خواصّها الطبيعّيّه و مزاياها على أنحائها المختلفه، أو إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» و يبحث فيه عن حالاته الطارئه عليه و عن صفاته من الظاهريّه و الباطنيّه و عن أعضائه و جوارحه و خواصّها، فامتياز العلم عن غيره فى مثل ذلك إمّا بالذات أو بالموضوع و لا ثالث لهما؛ لعدم غرض خارجى له ما عدا العرفان و الإحاطه ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجى، كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفه ما تعرضه الحركة -مثلاً- فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبتت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقوله الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلا بالمحمول. هذا تمام كلامه.

لا- يخفى أنّ فى صدر كلامه و ذيله نحو تهافت، فإنّه قال: إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتب عليه سوى العرفان و الإحاطه به- كعلم الفلسفه الاولى- فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، ثم بعد ذلك ذكر المثالين فقال: فامتياز

العلم عن غيره في مثل ذلك إمّا بالذات أو بالموضوع و لا ثالث لهما، ثم ذكر للتمايز مثالا آخر. فهذا ليس إلا عين التهافت.

و لكن مع الغمض عن ذلك يرد عليه إشكالات متعدده:

منها: أنه إذا كان تمايز العلوم في مقام التدوين بالأغراض الباعثه إليها كما قال به صاحب الكفايه قدس سره (1)، فلا فرق بين أن يكون الغرض علميّا أو عمليّا كما أشرنا إليه سابقا، فإن ترتب الغرض خارجا هي العلّه الغائيّه لها. و أمّا في مقام الباعث إلى التدوين و وجوده الذهني لا يتفاوت بين كونه علميّا أو عمليّا، و لكليهما وجود ذهني باعث إلى التدوين بلا تفاوت و بلا إشكال.

و منها: قوله: «فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحله التدوين بل كان هو الموضوع لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب بل كلّ مسأله علما مستقلا» ففيه أنه قد تبين أنّ هذا الإشكال لا يرد على المشهور، فإنّهم قائلون: بأنّ موضوع واحد من كلّ علم يوجب تمايزه من علوم اخرى، لا أنّ موضوع كلّ مسأله من العلم يوجب تمايزه من علوم اخرى، و هذا التالي الفاسد لا يترتب على هذا التفسير، و أمّا التفسير الذي تخيله صاحب الكفايه - و تبعه بعض الأعلام و يترتب عليه هذا التالي الفاسد - لم يقل به أحد فضلا عن المشهور.

و منها: ما في قوله: «إذا لم يكن للعلم غرض خارجي...» فامتيازها إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، فإنّا نقول: ما معنى التمايز بالذات هل المراد منه السنخيّه التي ذكرها الإمام - دام ظلّه -، أو المراد منه التمايز بالحقيقه؟ فإن كان المراد هو الأوّل فلم لا يستفاد منه في مقام التعليم و التعلّم، و إن كان المراد هو الثاني قلنا: هذا مردود بقولك: إنّ حقيقه كلّ علم حقيقه اعتباريه، و ليست وحدتها وحده بالحقيقه و الذات

ص: ٤٧

ليكون تمييزه عن غيره بمتباين الذات. وكيف كان أنت ذكرت المثاليين وقلت: التمايز فيهما إمّا بالذات و إمّا بالموضوع، و ذكرت مثالا- آخر للتمايز بالمحمول بدون بيان الضابطه و الملاك لهذا التمايز و التمايز بالذات و بالموضوع، مع أنّ الغرض في هذا البحث ليس إلا بيان الضابطه للتمايز.

مع أنّه لا- نعلم مراده من التمايز بالذات أو الموضوع هل التمايز فيه يكون من جهتين: أحدهما: بالذات و الآخر: بالموضوع، أو التمايز فيه إن لوحظ مع علم الثانى يكون بالذات و إن لوحظ مع الثالث يكون بالموضوع؟ فإنّنا مع عدم الأثر من هذين الاحتمالين فى كلامه لا نرى ملاكا فيه لإرادته أحدهما: فالحاصل: أنّ البحث عن التمايز من غير إعطاء الضابط و الملاك له يرجع إلى عدم التمايز.

و النظر الأخير فى المسأله نظر بعض المعاصرين من الفلاسفه، و هو: أنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الاسلوب فى البحث «متد» و أنّ التغيير فى الاسلوب يوجب التعدّد و التمايز فى العلوم و إن كان الموضوع فيها واحدا- مثلا- فى مسأله معرفه الإنسان، قد يبحث فيها من ناحيه التعقلّ و البرهان و يسمّى باسم «معرفه الإنسان من ناحيه الفلسفه» أو علم النفس و قد يبحث فيها من ناحيه الآيات و الروايات، و يسمّى باسم «معرفه الإنسان من ناحيه الدين» و قد يبحث فيها من ناحيه تجربته و الآثار الباقية من المتقدمين و يسمّى باسم «معرفه الإنسان من ناحيه تجربته» أو الجسم، و هذا الاسلوب يوجب التمايز فى العلوم، مع أنّ الموضوع فى الجميع عبارته عن الإنسان، و هكذا فى معرفه الله تعالى إذا لاحظنا هذا البحث فى علم الفلسفه يثبت من طريق الاستدلال و البرهان، و إذا لاحظنا فى علم العرفان يتحقّق من طريق الكشف و المشاهده، مع أنّ الموضوع فى كليهما واحد.

أقول: يحتمل أن يكون مرادهم من هذا الكلام بيان قاعده كليّه فى جميع العلوم المشابهه و غيرها، فحينئذ يترتب عليه التالى الفاسد الذى لا يلتزم به أحد، و هو أنّه

يلزم أن يكون معرفه الإنسان و معرفه الله تعالى من العقل علما واحدا؛ إذ الاسلوب فيهما يكون واحدا، و هذا خلاف البدهاه و الضروره.

و يحتمل قريبا أن يكون مورد كلامهم علوم المشابهه التي يكون الموضوع فيها واحدا كالمثالين المذكورين، فإن كان مرادهم هذا يرد عليه:

أولا: أنه خارج عن محل البحث، فإنّ البحث في تمايز العلوم مطلقا من دون التقييد بموضوع خاص، و هو ليس كذلك.

و ثانيا: أنّ هذا الكلام في مورده أيضا ليس بصحيح؛ لأنّ إثبات المدعى يتوقف على دفع جميع احتمالات المخالف.

سَلّمنا أنّ التمايز في تلك الموارد لا يكون بالموضوع، فإنّه في عده منها يكون واحدا

و لكنه يحتمل قويا أن يكون التمايز فيها بالأغراض؛ إذ الأغراض في كلّ منها متفاوتة و متباينه، أى الغرض في الفلسفه كان معرفه الإنسان.

و أمّا في الآيات و الروايات كان الإيصال إلى الله تعالى، مع أنّ الموضوع فيها لا يكون واحدا؛ إذ لو كان للموضوع أبعادا مختلفه لكان كلّ واحد منها لعلم الواحد يتمايز عن الآخر بلا شك و بلا كلام، مثلا: العداله من نظر أمير المؤمنين عليه السّلام و العداله من نظر الماديين موضوعان مختلفان. هذا تمام الكلام في نقل الأقوال في هذا المطلب.

و الأرجح منها تبعا لسيدنا الاستاذ الإمام- دام ظلّه- أنّ التمايز في العلوم تكون بالسنخيه ثابتة بين المسائل ذاتا، كما صرح بها سيدنا الاستاذ المرحوم البروجردى في المقدمه الاولى، و لكنه قائل بأنّ النسبه معنى آلى و لا يعتمد عليه في المسأله، و قد مرّ منّا أنّ المسأله و إن كان قوامها بالموضوع و المحمول و لكن الأصل في تحقّق المسأله إيجاد النسبه و الارتباط بينهما، و كان بين النسب و الروابط سنخيه ذاتيه التي توجب

التمايز بين العلوم، مثلاً: الفاعل مرفوع و المفعول منصوب كانت بينهما سنجيه لم تكن هذه بين الفاعل مرفوع و الصلاه واجبه، و هكذا.

و لا يخفى أنّ الغرض و إن كان مقدّمًا عليها من حيث الرتبه فإنّ غرض التدوين بوجوده الذهني موجود قبل التدوين و تشكيل مسائل العلم، لكن الذي موصل إلى الغرض و أول ما يواجهه به في المسأله هي السنجيه الذاتيه. فلذا مرّ منّا أنّه لا- تكون العله متقدّمه على المعلول، بل لا بدّ من ملاحظه الكاشف و المعلوم منهما ابتداء حتّى يكون هو المقدّم على الآخر و بالجملة: فالمعيار لتشخيص المسائل المشكوكه في العلوم هي السنجيه، و لا فرق فيها بين قلّه المسائل و كثرتها، بخلاف الجامع.

### المطلب السادس: في موضوع علم الاصول

إنّهم بعد الاتفاق بتحقق الموضوع له اختلفوا في أنّه هل عنوان مشخّص و معلوم أو عنوان غير مشخّص الذي يشار إليه من طريق الآثار؟ و على فرض تشخّصه ما اسمه؟ فالمشهور و منهم المحقق القمي صاحب القوانين قدّس سرّه (1) يقولون: بأنّ موضوعه عباره عن الأدله الأربعة مع وصف كونها أدله.

و يرد عليه أو لا: بأنّه قد سبق من المشهور القول: بوحده الموضوع في جميع العلوم، فكيف يقولون في موضوع علم الاصول: بأنّه عباره عن الأدله الأربعة بوصف كونها أربعة؟!

إن قلت: إنّ الموضوع في علم الاصول لا- يكون أدله الأربعة بوصف كونها أربعة، بل هو عباره عن قدر الجامع و المشترك بينها مثل الحجّه في الفقه.

ص: ٥٠



قلنا: إنَّ الإشكال يدفع بذلك، ولكنه لا- يناسب تصريحهم في الكتب و المحاورات بأنَّ موضوع علم الاصول عبارته عن الأدلَّة الأربعة.

و ثانياً: استشكل صاحب الفصول (١) عليه بأنَّه: لو كان موضوع علم الاصول الأدلَّة الأربعة مع وصف كونها أدلَّة يلزم خروج أكثر مسائله من تحته مثل: البحث عن ظواهر الكتاب؛ إذ لا- معنى للبحث عن حجَّته ظواهر الكتاب بأنَّها حجَّه أم لا-؟ مع أنَّنا نعلم بأنَّ الموضوع هو الأدلَّة الأربعة بوصف كونها أدلَّة.

فهذا البحث إمَّا خارج عن مباحث علم الاصول، وإمَّا هذا القيد لا يكون جزء للموضوع. وهكذا في الإجماع و السنَّة و العقل، فإنَّ هذه تكون من قبيل قضيه بشرط المحمول، و لا معنى لقولهم: الخبر الواحد الذي هو حجَّه هل تكون حجَّه أم لا؟ فلذا قال صاحب الفصول: لا- بدَّ من أن يكون الموضوع عبارته عن ذوات الأدلَّة لا بوصف كونها حجَّه، فحينئذ يصحَّ البحث بأنَّ الكتاب أو السنَّة حجَّه أم لا.

و اعترض عليه صاحب الكفايه قدس سره (٢) بأنَّه: لو فرض كون ذوات الأدلَّة موضوعاً فما المراد بالسنَّة هل المراد منها القول و الفعل و التقرير الواقعي للمعصوم عليه السَّلام - أي السنَّة المحكيه - أو أعمَّ من السنَّة المحكيه و الحاكيه؟ إن كان المراد هو الأوَّل يلزم خروج بحث حجَّته خبر الواحد عن مسائل علم الاصول؛ إذ الموضوع فيه عبارته عن نقل زواره، أي السنَّة الحاكيه و هي لا تكون مصداقاً للكتاب و السنَّة و الإجماع و العقل، و هكذا مسأله التعادل و الترجيح.

و قال الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره - في كتاب الرسائل (٣) في مقام الجواب عن هذا الاعتراض و توجيه كلام المحقِّق القمي -: بأنَّ الموضوع عبارته عن السنَّة المحكيه،

ص: ٥١

١-١) الفصول الغرويه: ١١.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ٦.

٣-٣) فرائد الاصول ١: ١٥٦.

وإننا نبحث في مسأله حجّيه خبر الواحد بأنّه هل يثبت قول الإمام عليه السّلام بنقل زرارّه أم لا؟ فإذا كان البحث كذلك تشمل الأدله الأربعة له بلا كلام، و لازم ذلك في باب التعادل و الترجيح أنّ قول الإمام عليه السّلام بأيّ الخبرين المتعارضين يثبت.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه: إنّ هذا الجواب ليس بتمام، فإنّ الثبوت على قسمين:

أحدهما: ثبوت حقيقي و واقعي، و الآخر ثبوت تعبدى، و كلاهما محل إشكال هاهنا.

توضيح ذلك: أنّه لو كان المراد من الثبوت ثبوت واقعي يرد عليه إشكال واحد، و هو إنّنا نبحث هاهنا في موضوعيه أدلّه الأربعة، و مرّ منّا في تعريف الموضوع أنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، و معلوم أنّ العرض و المعارض عبارته عن مفاد «كان» الناقصه، أى لا يجرى إلّا في مورد كان أصل وجود الموضوع فيه مفروض التحقق، و نحن نبحت فيه عن عوارضه، مثل «كان زيد قائما»، و أمّا إذا كان البحث على نحو مفاد كان التامّه - أى التحقق و عدم تحقق الموضوع - فهذا لا يكون بحثا عن العوارض.

إذا عرفت هذا فنقول: لا - شك في أنّه قولك: «هل يثبت قول الإمام عليه السّلام بخبر زرارّه أم لا؟» هو مفاد «كان» التامّه، أى البحث عن تحقق الموضوع و عدمه، فلا يتحقق عنوان العرض و المعارض، و حينئذ لا يكون داخلا في مسائل علم الاصول.

و أمّا إن كان المراد منه الثبوت التعبدى، و هو يكون في الحقيقه مفاد «كان» الناقصه، و لكنه ممّا لا يعرض السنّه، بل يعرض الخبر الحاكي لها؛ لأنّ الثبوت التعبدى يرجع إلى وجوب العمل على طبق خبر زرارّه كالسنّه المحكيه، و هذا من عوارضه لا - من عوارضها كما لا يخفى.

و بالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، و التعبدى و إن كان منها إلّا أنّه ليس من عوارض السنّه، فالإشكال في محلّه؛ إذ لا يكون خبر زرارّه مصداقا للأدله الأربعة. هذا كلّه في صورته كون المراد من السنّه السنّه المحكيه.

و أمّا إن كان المراد أعمّ منها، أى أنّ الجامع بين السنّه الحاكيه و المحكيه و إن كان البحث فى حجّته خبر الواحد و التعادل و الترجيح عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلا أنّ البحث فى غير واحد من مسائل علم الاصول كمباحث الألفاظ و جملة من غيرها لا يختص بالأدله الأربعة، بل أعمّ منها، فإنّك حين تقول: هل تدلّ هيئه «افعل» على الوجوب أم لا؟ و هل المشتق حقيقه فى المتلبس أو أعمّ منه؟ لا شك فى أنّهما أعمّان من الأمر و المشتق فى الأدله و غيرها و إن كان المهم معرفه أحوال خصوصهما، و يؤيد التعميم تمسّكهم بالتبادر و اللغه و فهم العرف، و تعريف الاصول بأنّه: «علم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيّه» فإذا كان البحث فيها أعم لا يكون البحث عن عوارض الأدله.

و يمكن أن يقال: فى مقام الدفاع عن صاحب الفصول: بأنّ البحث و إن كان عن مطلق الأوامر و المشتقات، و لكن لا مانع من أن يكون عرض الذاتى للجنس عرضا ذاتيا للنوع أيضا، فالبحث عن أحوال المشتق يكون البحث عن عوارضه الذاتيه للأدله الأربعة أيضا.

و الجواب عنه: أنّ هذا بخلاف نظر صاحب الفصول فى مسأله العرض، فإنّه لا يقول: بأنّ العرض الذاتى للجنس يكون عرضا ذاتيا للنوع، كما لا يخفى للمتأمّل فى المقام. و الحاصل: أنّه لو كان موضوع علم الاصول هى الأدله الأربعة مع وصف كونها أدله أو ذوات الأدله فكلاهما مخدوش.

و النظر الثانى فى المسأله نظر صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو أنّ موضوع علم الاصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشّته، و لا يكون له عنوان خاص و اسم مخصوص، بل يكون قابلا للإشاره إليه من طريق الآثار، مثل القدر الجامع الذى يكون بين موضوعات مسائل علم الاصول.

و فيه: مع بعده عن الذهن قد كان مثل هذا النظر عارا فى علم الاصول مع كثره

البحث و المباحثه فيه، و مع اهتمام العلماء به، كما قال الإمام-دام ظلّه- في رسالته المدوّنه في هذا المقام.

و النظر الثالث في المسأله نظر سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى و نظر سيّدنا الاستاذ الإمام-دام ظلّه- و هما اتّفقا في أنّ موضوع علم الاصول عبارته عن عنوان «الحجّه في الفقه» و لكن اختلفا في تقريب المسأله.

فقال المرحوم البروجردى (1): إنّ كثيرا من مسائل علم الاصول تكون محمولاتّه «الحجّه» مثلا: تقول في مسأله حجّيه الخبر: هل الخبر الواحد حجّه أم لا؟ و في مسأله حجّيه ظواهر الخبر: هل الخبر الواحد حجّه أم لا؟ و في مسأله حجّيه ظواهر الكتاب: هل الظواهر حجّه أم لا؟ و في باب الاستصحاب: هل هي حجّه مطلقا أو في بعض الموارد، أو لم يكن بحجّه أصلا؟ و أمّا عدّه من المسائل و إن لم تكن محمولاتّها كلمه «الحجّه» و لكن يرجع في الواقع إليها، مثلا: إذا قلنا: الموضوع له في هيئته «افعل» ما هو؟ فلا يكون المراد فيه بحثا لغويّا، بل المراد منه أنّ هيئته «افعل» هل هي حجّه في الوجوب أم لا؟ و هكذا المراد في هيئته «لا تفعل» بأنّها حجّه على التحريم أم لا؟ و حقيقه البحث في المشتق ترجع إلى أنّ المشتق بالنسبه إلى المنقضى حجّه أم لا؟ و في باب البراءه الشرعيه إلى أنّ احتمال التكليف حجّه للمكلف أم لا؟ و لا يخفى أنّ الحجّه في اصطلاح الاصولى ليس عبارته عن حدّ الوسط المنطقي، كما قال به الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بل هي بمعناها اللغوي، أعنى: ما يحتجّ به المولى على عبده في مقام التكليف و بالعكس في مقام الامتثال. ثمّ قال: و كيف كان فهذه المسائل كلّها مسائل أصوليه، نعم بعض المباحث الذى لا يكون المبحوث عنه فيه حيثيه الحجّه يكون خارجا من الاصول و يدخل في سلك المبادئ كمسأله مقدّمه الواجب و مبحث الضد و أمثالهما.

ص: ٥٤

و بالجمله: إذا كانت محمولات المسائل هي كلمه الحجّه، فالجامع بينها- أعنى:

عنوان الحجّه فى الفقه- موضوع لعلم الاصول.

أقول: لا- مانع من إرجاع هذين المسألتين أيضا إلى المسائل المذكوره و جعل المحمول فيهما كلمه الحجّه بنحو الذى ذكرته، و نقول فى المسأله الأولى: هل الوجوب فى ذى المقدمه حجّه عقلا- على وجوب المقدمه أم لا-؟ و فى المسأله الثانيه: هل الأمر بالازاله حجّه على تحريم الصلاه أم لا؟ فلا نعلم دليل خروجهما عن المسائل و دخولهما فى المبادئ.

و أما سيدنا الاستاذ الإمام- دام ظلّه- (1) قائل: بأنّ «الحجّه فى الفقه» جامع بين الموضوعات، و قال: لا منافات بين كونها محمولا فى المسائل و جعلها جامعا بين الموضوعات؛ إذ لا مانع من كون القضايا فى العلوم الاعتباريه بعكس المحمول، مثلا:

تقول فى مسأله خبر الواحد حجّيه: الحجّيه خبر الواحد، و يؤيد أولويه جعل كلمه الحجّه موضوعا فيها معلوميه الحجّه فى الأحكام، فإنّنا لا نشكّ فى أنّ للأحكام و القوانين أدلّه و حجج، و لكن المجهول عندنا تعييناتها و تشخيصاتها و مصاديقها كخبر الواحد و ظواهر الكتاب و نحوهما، ففى الحقيقه الحجّه هو الموضوع فى المسائل فإنّها أمر معلوم، فلذا جعل الموضوع فى علم الفلسفه «الموجود ربما هو موجود» مع أنّ الموجود فى مسائله يكون محمولا- لها، و هكذا فى مسائل علم الاصول. هذا تمام كلامهما.

نكته: إذا قلنا مثلا: «زيد إنسان» فلا يكون معناه كون «إنسان» مصداقا لطبيعه الإنسان بدون «زيد»، بل كلاهما مصداق لها، بل الأولى فى الفرديه و المصداقيه هو «زيد»، فإنّ «الإنسان» كلّى و مبهم، و «زيد» متعيّن و متشخص.

ص: ٥٥

(١- ١) هذا ممّا استفاد الاستاذ من درس الامام قدّس سرّه.

إذا عرفت هذا فنقول: أولاً: أنّ الموضوع في علم الاصول هو الجامع بين الموضوعات لا-المحمولات، و ثانياً: لا نحتاج إلى قلب القضايا في مسائل علم الاصول؛ إذ لا فرق في كون «الحجّه» موضوعاً فيها أو محمولاً؛ لأنّ الخبر الواحد أو ظاهر الكتاب أو نحوهما وإن كان موضوعاً فيها ولكنها أولى في الفرديّة و المصدّقته للحجّه في الفقه، فإنّها مصاديق متعيّنه و متشخصه، و المقصود في الواقع من قضّيّه الخبر الواحد حجّه لا- يكون إلّا تعيّن الحجّه، و حجّه الأجلّي هو خبر الواحد. هذا، فالجامع بين الموضوعات-أى الحجّه في الفقه- هو الموضوع في علم الاصول.

### المطلب السابع: في تعريف علم الاصول

و هذا البحث أيضاً معركة الآراء بين العلماء، قال البعض: بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه.

توضيحه: أنّه لا يخفى أنّ العلوم التي لها دخل في الاستنباط متعدّده و متكثره، مثل: علم لغة العرب و أدبيّاته و علم تفسير القرآن فإنّ الاستنباط يتوقّف عليها قطعاً؛ إذ منابع الأحكام الشرعيّه تكون جميعاً باللّغة العربيّه، و لكنّها خارجة من علم الاصول، فإنّها غير ممهّده للاستنباط و إن كان لها دخل فيه، و لكنّها وضعت للأغراض العامّه، فكلمه «الممهّده» تخرجها من علم الاصول.

أقول: يرد عليه أولاً: بأنّ اشتمال التعريف لكلمه العلم ليس بصحيح؛ لما تقدّم مراراً من أنّ علم الاصول بل كلّ العلوم عبارته عن نفس المسائل، لا دخل للعلم بها في ماهيّتها قطعاً.

و أورد عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) أيضاً إشكاليّن مهمّين:

ص: ٥٦

الأول: أن هذا التعريف لا يشمل جميع المسائل الاصولية، مثل مسأله حجّيه الظن على الحكومه.

توضيحه: أنه قد بين في محله أنهم أقاموا أدله لحجّيه مطلق الظنّ، منها دليل الانسداد، و كانت له مقدّمات: فمنها: عبارته عن انسداد باب العلم و العلمى، و هى عله لتسميته بدليل الانسداد. و على فرض تماميه مقدماته أنهم بعد الاتفاق بكونه دليلا عقليا اختلفوا فى نتيجته هذه المقدمات.

قال بعضهم: إنّ نتيجته دليل الانسداد حجّيه الظنّ بنحو الكشف، بمعنى: أنّ العقل بالنظر إلى المقدمات يكشف أنّ الشارع فى تلك الحاله جعل الظنّ حجّيه، فيكون الظنّ عنده حجّيه شرعيه.

و قال بعضهم: إنّ نتيجته حجّيه الظنّ بنحو الحكومه، بمعنى: أنّ العقل الذى يحكم بحجّيه القطع مطلقا بحيث لا تناله يد الجعل نفيا و إثباتا يحكم مع تماميه هذه المقدمات بحجّيه الظنّ أيضا، فيكون الظنّ عنده حجّيه عقليه.

فلذا قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1): إنّ التعريف المذكور لا- يشمل حجّيه الظنّ على الحكومه، فإنّه حجّيه عقليه، بخلاف حجّيته على الكشف، فإنّه حينئذ تكون حجّيه شرعيه كسائر الحجج و الأمارات الشرعيه.

و يمكن أن يقال: فكيف يشمل هذا التعريف حجّيه القطع مع أنّه أيضا من الحجج العقليه؟

و اجيب عنه: بأنّ مرادهم من الاستنباط فى التعريف الاستنباط القطعى، و معلوم أنّ استنباط الظنّ ليس بقطعى، بخلاف القطع فإنّ استنباطه قطعى دائما.

ص: ٥٧

إن قلت: لو كان مرادهم منه الاستنباط القطعي فكيف يجرى هذا في موارد الأمارات الشرعيّة؛ إذ لا شكّ في أنّ الاستنباط في مورد خبر الواحد مثلا ظنيّ؟!

قلنا: إنّ المشهور قائل: بأنّ الشارع جعل خبر الواحد حجّجه، وهي بمعنى جعله حكما ظاهريّا مطابقا لمؤدى الخبر، سواء كان مطابقا للواقع أم لا، بخلاف القطع فإنّه ليس متعقبا بالجعل وإن كان حجّجه للقاطع أيضا ولو كان مخالفا للواقع.

و بالجمله: أنّا نقطع بحكم ظاهري في موارد الأمارات الشرعيّة، كما أنّا نقطع بالحكم الواقعي في مورد القطع، و أمّا في مورد الظنّ الانسدادي على الحكومه لا يكون من القطع أثر ولا خبر، مع أنّ مرادهم من الاستنباط القطعي، فلذا لا يشمل التعريف.

و الجواب عنه: أنّ هذا الإشكال مبتن على الاحتمال، فهو مدفوع بأنّ مرادهم من الاستنباط أعمّ من الاستنباط القطعي و الظنّي، فيشمل التعريف الظنّ الانسدادي على الحكومه أيضا.

و أمّا الإشكال الثاني على هذا التعريف فهو: أنّه لا يشمل الاصول العمليّه الجاريه في الشبهات الحكميّه.

توضيحه: يتوقّف على مقدمه، وهي: أنّ الاصول العمليّه على قسمين: قسم منها يجرى في الشبهات الموضوعيّه كالاستصحاب و أصاله الطهاره و أصاله الحليّه الجاريه فيها. و القسم الآخر منها يجرى في الشبهات الحكميّه، مثل: أصاله البراءه و أصاله الحليّه و الاستصحاب الجارى فيها، و اختلفوا في أنّ مباحث الاصول العمليه هل تكون من مسائل علم الاصول أو من مسائل علم الفقه.

قال الشيخ الأنصاري (1)، و المحقق الخراساني (2)، و عدّه من الأعاضم: إنّ تاره

ص: ٥٨

١-١) فرائد الاصول ٥٤٤:٢-٥٤٦.

٢-٢) كفايه الاصول ٩:١-١٠.



يكون منشأ الشك فقدان النص، و تاره يكون إجمال النص، و تاره يكون تعارض النصين، و تاره يكون الاشتباه فى الامور الخارجيه. ثم فصّلوا بين هذه الأقسام الأربعة و قالوا: إن كان الشك من قبيل القسم الرابع- أى كانت الشبهه موضوعيه- فهى خارجه من مسائل علم الاصول، و إن كان الشك من قبيل بقيه الأقسام- أى كانت الشبهه حكميه- فالاصول الجاربه فيها من مسائل علم الاصول، و على هذا المبنى استشكلوا على المشهور.

نكته: فى الفرق بين الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه و الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الموضوعيه، و هى أنّ مجرى الاصول فى الشبهات الموضوعيه هو نفس المقلّد و المكلف و إن كان أصل الفتوى بالاستصحاب- مثلا- عن المجتهد، و لكن المجرى فى مقام تطبيق هذا الكلى فى الشبهات الموضوعيه هو المقلّد، بخلاف الشبهات الحكميه فإنّ مجرى الاصول فيها لم يكن إلاّ المجتهد.

و الحاصل: أنّ الاصول العمليه فى الشبهات الحكميه طريق لإحراز الحكم الشرعى، بخلافها فى الشبهات الموضوعيه، و التفصيل و التنقيح فى محله.

فأوردوا على المشهور بعد تمهيد هذه المقدمه بأنّ هذا التعريف لا يشمل الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه، فإنّ كلمه «الاستنباط» التى ذكروها فى التعريف مقتضاها كون المستنبط غير المستنبط منه، مثل: أنّ القواعد تستنبط منها أحكام شرعيه، فلو دلّ خبر الواحد على وجوب صلاه الجمعه- مثلا- يصحّ قول المجتهد بأنّنا نستنبط وجوب صلاه الجمعه من روايه، و أمّا لو أحرزه من طريق الاستصحاب لا يصحّ التعبير بأنّنا نستنبطه من الاستصحاب، فإنّ الحكم بوجوب صلاه الجمعه كان من مصاديق لا- تنقض اليقين بالشك، و لا- يصحّ التعبير بأنّنا نستنبط حكم الفرد من الكلى؛ لأنّه تطبيق الكلى على المصاديق، فلو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» و أنت عند مواجهه مع الحسن العالم لا تقول: إنّنا نستنبط وجوب إكرامه من

أكرم كل عالم، وإن أمكن ترتيب قياس ينتج لحكم ثابت لعنوان كلي، كما يقال:

وجوب صلاحه الجمعه قد شك في بقاءه و كل ما شك في بقاءه فهو باق فوجوب صلاحه الجمعه باق، إلا أن المستنبط مصداق من مصاديق الحكم الاستصحابي الواقع كبرى للقياس المذكور، فالاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكميه خارج من مسائل علم الاصول، وهكذا سائر الاصول.

و هذان الإشكالان أوجبا عدول المحقق الخراسانى قدس سره إلى تعريفه: بأنه صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل، أى علم الاصول صناعه يعرف بها القواعد التى لها إحدى الخصوصيتين: إمّا وقوعها فى طريق الاستنباط، وإمّا انتهاء المجتهد إليها فى مقام العمل بعد الفحص و اليأس عن الدليل فى المقام، فيشمل هذا التعريف الظنّ الانسدادي على الحكومه، فإن بعد تماميه المقدمات هو الذى ينتهى إليه المجتهد فى مقام العمل، إن لم يترتب عليه الحكم الواقعى أو الظاهرى القطعى، وهكذا فى الاستصحاب و إن لم يصدق عليه الاستنباط إلا أن المجتهد ينتهى إليه فى مقام العمل.

أوردوا على هذا التعريف إشكالات متعدده و مهمه:

قال الإمام- دام ظلّه- (1): أن هذا التعريف أسوأ التعاريف المتداوله، ثم أورد عليه إشكالين: الأول: أن بعد عدم صحه التعبير بالصناعه فى مثل هذه العلوم لا ينطبق هذا التعريف إلا على مبادئ المسائل؛ لأن ما يعرف به القواعد الكذائيه هو مبادئ المسائل، و لم يذهب أحد إلى أن علم الاصول هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هى مع مبادئها. الثانى: أن هذا التعريف يشمل القواعد الفقهيّه مثل:

«قاعده كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» إذا شك فى المبيع المأخوذ بعقد فاسد

ص: ٦٠

بأن فيه ضمان أم لا فيستنبط من هذه القاعده الحكم بضمانه.

و لكن هذا الإشكال غير وارد؛ لأن في هذا المثال يكون انطباق الحكم الكلى على المصدق، و لا يصدق عليه كلمه الاستنباط؛ إذ القول: «بأن البيع يضمن بصحيحه، و كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، فاليوم يضمن بفساده» يستفاد منه حكم الفرد من الكلى، لا الاستنباط.

و أورد المحقق الأصفهاني قدس سره (1) على تعريف المذكور: بأنك تقول: لا بد للقواعد الاصوليه من إحدى الخصوصيتين المذكورتين، قلنا: هل الجامع بينهما موجود أم لا؟ إن قلت: بوجوده بينهما فلم تذكره في مقام التعريف، و إن قلت: بعدم وجوده كما يستفاد هو من عدم ذكره فلا بد من الالتزام بترتب الغرضين على الخصوصيتين، فإنك قلت مرارا بأنه: لا يؤثر المؤثرين في أثر واحد بدون جامع مشترك، و هذا الالتزام في علم الاصول مناف لما سبق من قولك، مضافا إلى بعد ذلك بل امتناعه عاده.

ربما يقال: بوجود الجامع بينهما بأنه القواعد التي مشخّصه لوظيفه المكلف في مقام العمل، أو أنه القواعد التي ترفع التحير في مقام العمل. و كل منهما تشمل جميع القواعد الاصوليه حتى الظنّ الانسدادي على الحكومه، و الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه، فإنها ترفع التحير، كما يرفعه خبر الواحد و سائر القواعد و الأدله.

و لكن يرد عليه أنّ هذا الجامع ليس بصحيح فإنه يشمل القواعد الفقهيّه أيضا؛ إذ المكلف إن شكّ و تحير في ضمان بيع الفاسد يرتفع تحيره و يتعين وظيفته في مقام العمل بقاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» مثل الخبر الواحد و سائر القواعد. فالإشكال في محله.

و الإشكال المهم عليه في باب الأمارات الشرعيّه، فإنّ الاصوليين اختلفوا في

ص: ٦١

معنى حجّيه الأمارات الشرعيّه، فالبعض قال: بأنّ معناه جعل الحكم الظاهري على طبق مؤدّاهما و إن لم يكن في الواقع كذلك، مثلاً: إذا روى زراره عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ صلاه الجمعه واجبه فيجعل الشارع بمقتضى حجّيه خبر الثقة الوجوب حكماً ظاهرياً لها سواء كانت بحسب الواقع واجبه أو لا، فلذا قلنا: إنّ الاستنباط عندهم أعمّ من استنباط الحكم الظاهري و الواقعي.

و لكن خالفهم المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) ها هنا، فإنّه قال: إنّ كلمه «الحجّه» تارة تستعمل في الأمارات العقليّه-مثل قولك: القطع حجّه- و تارة تستعمل في الأمارات الشرعيّه-مثل قولك: خبر الواحد حجّه- و لا- معنى للحجّيه في كليهما إلّا المنجزيه و المعذريّه بحسب إصابه الواقع و مخالفته، فلا- يكون هنا من جعل الحكم الظاهري خبر و لا- أثر، كما في الأمارات العقليّه، و لكن حجّيه القطع ذاتي و عقلي لا- تناله يد الجعل نفياً و إثباتاً، و حجّيه خبر الواحد و أمثاله بجعل الشارع، بمعنى: أنّ الحجّيه الشرعيّه حكم من الأحكام الوضعيه مجعوله للشارع كالملكيه و الزوجيه.

إذا عرفت هذا فنقول: مع أنّ مبحث الحجّيه في باب خبر الواحد من أهمّ المسائل كما اعترف به لا يشملها أحد من الخصوصيّتين المذكورتين في التعريف، فإنّ زراره إذا روى وجوب صلاه الجمعه عن الأئمّه عليهم السّلام فخبّره إن كان مطابقاً للواقع يتنجز الواقع و يترتّب عليه الثواب بعد الامتثال، و إن كان مخالفاً للواقع لا يترتّب عليه العقاب، بل هو معذور في ترك صلاه الظهر-فهذا ليس من استنباط الأحكام بوجه، كما أنّه لا يكون خبر الواحد و أمثاله من القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل، فإنّنا نرجع إليها في بادئ الأمر، و بعد الفحص و اليأس عنها نتمسك و نرجع إلى القواعد الأخر، فهذا التعريف لا يشمل الأمارات الشرعيّه التي تكون من أهمّ المسائل.

ص: ٦٢

قال المحقق النائيني قدس سره (1) في المقام: إن علم الاصول عباره عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلي.

أقول: مع قطع النظر عن ذكر كلمه العلم - كما ذكره المشهور في تعريفهم - يرد عليه إشكالان:

الأول: أن هذا التعريف يشمل عدّه من القواعد الفقهيّه، فإنّ القواعد الفقهيّه تكون على قسمين: قسم منها بمنزله النوع للماهيّة و المسائل الداخلة تحتها الأفراد و المصاديق، و قسم منها بمنزله الجنس لأنواع الداخلة تحته، و لا نرتاب في أنّ القواعد التي تكون بمنزله الجنس لأنواعه - مثل قاعده ما يضمن بصحيحه و عكسها - كانت من الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلي، فإنّ البيع - مثلاً - نوع من الأنواع التي تكون تحتها، فإذا شك في ضمان فاسده تقول: البيع يضمن بصحيحه و كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده فالبيع بجميع أفراده و مصاديقه يضمن بفاسده، و أمّا القواعد التي تكون بمنزله النوع للأفراد لم يستنتج منها هذه النتيجة، مثل قولك: «كلّ خمر حرام» فإنّه تستنتج منه «هذا حرام» و هو لا يكون حكماً فرعياً كلياً.

و الثاني: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّ القواعد الاصوليّة هي الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلي بلا توقّف على قواعد آخر، مع أنّ مبحث «صيغه الأمر هل هي ظاهره في الوجوب أم لا؟» كان من المباحث الاصوليّة قطعاً، و لكن لم يستنتج منه حكم فرعى كلي بدون ضمّ ضميمة، مثلاً تقول:

الصلاه معروضه لهيئته «افعل»، و كلّ هيئته «افعل» ظاهره في الوجوب، فهيئته «افعل» التي عارضه على الصلاه ظاهره في الوجوب، و لا شكّ في أنّ الظهور في

ص: ٦٣

الوجوب ليس حكماً فرعياً كلياً، بل الوجوب حكم فرعي كلي، واستنتاجه من هذا المبحث يحتاج إلى ضم قاعده اخرى مثل قاعده: «وكل ظاهر حجه» وإلا لا يستفاد منها وجوب صلاه الظهر. فهذا التعريف منقوض بالإشكالين المذكورين.

قال الشيخ ضياء الدين العراقي قدس سره (1) في مقام التعريف: إنه القواعد الخاصه التي تعمل في استخراج الأحكام الكليه الإلهيه، أو الوظائف العمليه الفعليه، عقليه كانت أم شرعيه، و لو جعل نتيجهها كبرى القياس في استنتاج الحكم الشرعي الواقعي.

و هذا التعريف متضمن للخصوصيتين المذكورتين في تعريف استاذ المحقق الخراساني قدس سره، و لكنه أضاف في ذيل كلامه خصوصيه اخرى حتى يشمل عدّه اخرى من المسائل الاصوليه أيضاً و هو: و توهم استلزامه لخروج مثل مباحث العام و الخاص أيضاً مدفوع، بأنّها و إن لم تكن واقعه في طريق استنباط ذات الحكم الشرعي، إلا أنّها باعتبار تكفلها لإثبات كفيته تعلق الحكم بموضوعه كانت داخله في المسائل الاصوليه. ثم قال: و هذا بخلاف المسائل الأدبيه، فإنّها ممحضة لإثبات موضوع الحكم بلا نظر فيها إلى كفيته تعلق الحكم أصلاً، و من ذلك البيان ظهر وجه خروج المشتقات أيضاً عن مسائل الاصول، فلذا ذكرها في المقدمه؛ إذ لا بدّ فيها من المراجعه إلى اللغه فقط و لم يتشخص فيها الحكم، و لا كفيته تعلق الحكم بالموضوع (2). هذا.

و لكن يرد عليه إشكالات متعدده:

منها: ما أورده المحقق الأصفهاني قدس سره على صاحب الكفايه: بأنّ الجامع بين هذه الخصوصيات موجود أم لا؟ إن قلت: بوجود الجامع فلا بدّ من ذكره في التعريف، و إن

ص: ٦٤

١-١) نهاية الأفكار ٢٠:١.

٢-٢) المصدر السابق.

قلت: بعدم وجوده- كما هو الحق- فلا بدّ من الالتزام بترتب الأغراض الثلاثة عليها و يمكن أن يلتزم هو بذلك.

و منها: ما أورده الإمام- دام ظلّه- (١) من أنّه: لیت شعری أی فرق بین مبحث المشتق و دلالة الفعل على الاختيار و ما ضاهاهما من الأبحاث اللغويه، و بین مبحث مفاد الأمر و النهی و كثير من مباحث العام و الخاص التي يبحث فيها عن معنى الكلّ و الألف و اللام، بل المفاهيم مطلقا، حيث أخرج الطائفة الاولى و أدخل الثانية، مع أنّ كلّها من باب واحد تحرز بها أوضاع اللّغه، و تستتج منها كيفيته تعلق الحكم بموضوعه، مضافا إلى شموله للقواعد الفقهيّة أيضا، فإنّه لم يذكر كلمه «الاستنباط» حتّى تخرجها منه. فهذا التعريف أيضا ليس بتمام.

و قال بعض الأعلام فى المقام على ما فى كتاب المحاضرات (٢): أنّه العلم بالقواعد التي تقع بنفسها فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الكليه الإلهيه من دون حاجه إلى ضميمه كبرى أو صغرى اصوليه اخرى إليها.

أقول: يحتمل قويا أن يكون ذكر كلمه صغرى فى التعريف سهوا من المقرّر، فإنّه فى مقام توضيح هذا التعريف لا يكون فى كلامه أثر و لا خبر من صغرى اصوليه، مع أنّا لا نجد فى القواعد الاصوليه صغرى اصوليه أصلا.

ثمّ قال فى مقام التوضيح ما ملخصه: أنّ التعريف يرتكز على ركيزتين و تدور المسائل الاصوليه مدارهما وجودا و عدما:

الركيزه الاولى: أن تكون استفاده الأحكام الشرعيه الإلهيه من المسأله من باب الاستنباط و التوسيط لا من باب التطبيق- أى تطبيق مضامينها بنفسها على

ص: ٦٥

١- ١) تهذيب الاصول ١: ١١. مناهج الوصول إلى علم الاصول ٥٠: ١.

٢- ٢) محاضرات فى اصول الفقه ٨: ١.

مصاديقها-كتطبيق الطبيعى على أفراده.و النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول هى:الاحتراز عن القواعد الفقهيّه،فإنّها قواعد تقع فى طريق استفاده الأحكام الشرعيّه الإلهيّه،و لا يكون ذلك من باب الاستنباط و التوسيط،بل من باب التطبيق،و بذلك خرجت عن التعريف.و لكن ربما يورد بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّه من المباحث الاصوليه المهّمّه عن علم الاصول،كمباحث الاصول العمليّه الشرعيّه و العقليه،و الظن الانسدادي بناء على الحكومه،فإنّ الاولى منها لا-تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى؛لأنّ إعمالها فى مواردّها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها و أفرادها،لا من باب استنباط الأحكام الشرعيّه منها و توسيطها لإثباتها،و الأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعى أصلا لا واقعا و لا ظاهرا.و بتعبير آخر:أنّ الأمر فى المقام يدور بين محذورين،فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره فى التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم فلا يكون جامعا،و على تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّه فيها فلا يكون مانعا،فإذا لا بدّ أن نلتزم بأحد هذين المحذورين:فإنّما نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصوليّه،أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّه فى التعريف،و لا مناص من أحدهما.

ثمّ قال فى مقام الجواب عنه:و التحقيق فى الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبتن على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركنا فى التعريف الإثبات الحقيقى بعلم أو علمى؛إذ على هذا لا يمكن التفصيلى عن هذا الإشكال أصلا،و لكنه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامعا بينه و بين غيره،و هو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدائيا أو شرعيّا أو تنجيزيّا أو تعديريا،و عليه فالمسائل المزبوره تقع فى طريق الاستنباط؛لأنّها تثبت التنجيز مرّه و التعدير مرّه اخرى،فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفّر هذا الشرط فيها،و لا يلزم إذا محذور دخول القواعد الفقهيّه فيه.



نعم يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور- هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه الفرعيّه- فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط الإثبات الحقيقي، و عليه فالإشكال وارد، و لا مجال للتفصيلى عنه- كما عرفت- و لو كان مرادهم المعنى الجامع الذى ذكرناه فلا وقع له أصلا كما مرّ.

توضيحه: أنّ جريان الاستصحاب و قاعده لا تنقض اليقين فى صلاه الجمع ينجز الوجوب إن كانت الصلاه فى الواقع واجبا، كما أنّه يوجب معذوريّه المكلف إن كانت الصلاه فى الواقع حراما، فيكون لأمثال الاستصحاب عنوان المنجز أو المعذر حينما يجرى فى موارد مشكوكه، بخلاف القواعد الفقهيّه فإنّ فيها عنوان الفرد و المصاديق بالنسبه إلى الطبيعى و الكلّى فلا- يكون فيها المنجزيه و المعذريّه.

الركيزه الثانيه: أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضمّ كبرى اصوليه اخرى، و عليه فالمسأله الاصوليه هى المسأله التى تتصف بذلك.

ثمّ إنّ النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول أيضا هى: ألاّ تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو و الصرف و اللغه و الرجال و المنطق و نحوها، فإنّها و إن كانت دخيله فى استنباط الأحكام الشرعيّه و استنتاجها من الأدلّه- فإنّ فهم الحكم الشرعى منها يتوقف على علم النحو و معرفه قوانينه من حيث الإعراب و البناء، و هكذا على سائر العلوم المذكوره، و لكن كلّ ذلك بالمقدار اللازم فى الاستنباط لا بنحو الإحاطه التامه، فلو لم يكن الإنسان عارفا بهذه العلوم كذلك أو كان عارفا ببعضها دون بعضها الآخر لم يقدر على الاستنباط- إلاّ- أنّ وقوعها و دخلها فيه لا يكون بنفسها و بالاستقلال، بل لا بدّ من ضمّ كبرى اصوليه، و بدونها لا تنتج نتيجة شرعيّه أصلا، ضروره أنّه لا يترتب أثر شرعى على وثاقه الراوى ما لم ينضمّ إليها كبرى اصوليه و هى حجّيه الروايه، و هكذا. و بذلك قد امتازت المسائل الاصوليه عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم و إن كانت تقع فى طريق

الاستنباط- كما عرفت- إلا أنها لا بنفسها بل لا بدّ من ضمّ كبرى أصوليه إليها. وهذا بخلاف المسائل الاصوليه، فإنها كبريات لو انضمت إليها صغرياتها لاستنتجت نتيجة فقهيته من دون حاجه إلى ضمّ كبرى أصوليه اخرى (١).

أقول: فيه أولاً: أنّ ذكر كلمه «العلم» في التعريف كما بيناه مرارا لغو، فإنّ علم الاصول عباره عن مجموعه من القواعد الاصوليه لا دخل للعلم بها وجودا و عدما.

و ثانيا: أنّ شمول الاستنباط للتنبّز و التعدّر غير صحيح، فإنّ على فرض كون الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعدّريه- كما قال به المحقّق الخراساني قدّس سرّه- لا يكون معناهما سوى القضيتين الشرطيتين، مثلا: إذا روى زراره وجوب صلاه الجمعه و أنت قلت بحجّيه خبره فمعناه أنّه إن كان خبره مطابقا للواقع فالواقع منجز علينا، و إن كان مخالفا للواقع فنحن معدّر في مخالفه الواقع، و معلوم أنّ هاهنا لا يصدق الاستنباط، و لا يصحّ القول: بأنّنا نستنبط حكم صلاه الجمعه. و من البديهي عدم دوران الحجّيه مدار حصول الظن، فإنّ خبر زراره حجّه لنا و لو لم يحصل منه الظنّ.

و ثالثا: أنّ الغرض من التعريف إحراز الضابطه و المعيار للقواعد الاصوليه، و لا يخفى أنّنا نحتاج إلى التعريف حينما كان لنا شيء مجهول فحينئذ تقيّد التعريف بالكبرى الاصوليه يوجب الدور، فإنّ العلم بالتعريف- أي الضابطه- متوقّف على الكبرى الاصوليه؛ لأنّه جزء التعريف، و العلم بالكبرى الاصوليه متوقّف على التعريف- أي الضابطه- فإنّ المفروض أنّه مجهول عندنا، و إلا لا نحتاج إلى التعريف هاهنا.

و قال سيّدنا الاستاذ الإمام- دام ظلّه- (٢) في المقام: هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلّيه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه.

ص: ٦٨

١- ١) محاضرات في اصول الفقه ٩: ١.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١١: ١.

و كان لهذا التعريف خصوصيات: منها: ذكر كلمه الآليه، فتخرج بها القواعد الفقهيّه؛ إذا المراد بها كونها آله محضه، و لا ينظر فيها بل ينظر بها فقط، و القواعد الفقهيّه ينظر فيها فتكون استقلاليتها لا آليه؛ لأنّ قاعده «ما يضمن و عكسها» مثلاً حكم فرعى إلهي منظور فيها على فرض ثبوتها، و البيع و الإجاره و أمثال ذلك من أفراد هذه القاعده، و كذلك فى سائر القواعد مثل قاعده «لا ضرر» و «لا حرج» و «لا غرر» فإنّها مقتيدات للأحكام، مثل: «كتب عليكم الصيام» بنحو الحكومه، فلا تكون آله لمعرفة حال الأحكام.

و أمّا دليل الاستصحاب مثل: «لا- تنقض اليقين بالشك» و إن كان ظاهره الاستقلاليه بنظر الابتدائي- مثل بقاء وجوب صلاه الجمعه، فإنّ المنشأ فيه هو الروايه- و لكنّه فى الواقع حكم آلى لا الاستقلالى، كما أنّ جعل الحجّيه لخبر الواحد حكم كلى آلى يجعل الشارع و إن كان من طريق بناء العقلاء و إمضاء الشارع، و لكن مع هذا لا- يمكن القول بأنّ حجّيه خبر الواحد أمر استقلالى، بل الغرض من الحجّيه ترتّب الأثر على خبر زراه فقط، و هكذا فى دليل الاستصحاب، و الأمر هنا سهل.

و أمّا الظاهر من دليل أصاله الحليه- مثل: كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه- و أصاله الطهاره- مثل: كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر- فإنّهما استقلاليتان، كقاعده كلّ ما يضمن و عكسها، فانتقض التعريف بهما.

و لكنّه قال الإمام- دام ظلّه- (1) و أمّا خروج بعض الاصول العمليّه فلا غرو فيه على فرضه، منها: ذكر كلمه- يمكن- فى التعريف، و قال: إنّما قلنا: يمكن أن تقع... لأنّ مناط الاصوليه هو الإمكان لا الوقوع الفعلى، فالبحت عن حجّيه القياس و الشهره و الإجماع المنقول، و خبر الواحد عند من لم يقل بحجّيته- مثل السيّد علم الهدى و ابن إدريس- بحث اصولى لإمكان وقوعها فى طريق الاستنباط. و منها: ذكر

ص: ٦٩

كلمه «الكبرى» فيه، حتى يخرج به مباحث سائر العلوم، مثل: اللغه و الرجال و الدرايه، كما تقدّم في كلام بعض الأعلام. و منها: عدم تقيد الأحكام بالعملية فيه؛ لعدم عمليته جميع الأحكام، مثل الأحكام الوضعيه و كثير من مباحث الطهاره و غيرها؛ إذ الدم نجس، لا يكون مورد العمل، بل يحتاج إلى حكم آخر، مثل: كل نجس يجب الاجتناب عنه. و منها: ذكر جملة وظيفه العمليه فيه، كما ذكرها المحقق الخراساني قدس سرّه لإدخال مثل الظنّ على الحكومه. و ذكر الإمام- دام ظلّه- في آخر كلامه نكته: بأنّ المسائل المتداخله بين هذا العلم و غيره من مباحث الألفاظ، مثل:

ما يبحث فيه عن الأوضاع اللغويه كدلاله طبيعه الأمر على الوجوب و النهى على الحرمة و...، يمكن إدخالها فيه و تمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آله محضه، فالاصولى يبحث عنها بعنوان الآئيه و الوقوع في كبرى الاستنتاج و غيره بعنوان الاستقلاليه أو جهات أخرى، و يمكن الالتزام بخروجها عنه، و إنّما يبحث الاصولى عنها لكونها كثيره الدوران في الفقه، و لذا لم يقنع بالبحث عنها في مباحث الفقه، و الأمر سهل.

أقول: هذا التعريف مع أنّه من أجود التعاريف من حيث الجامعيه و المانعيه، و لكن يرد عليه بعض الإشكالات:

منها: عدم شموله لقاعده الحليّه و الطهاره، كما أشار إلى دفعه بقوله: «و أمّا خروج بعض الاصول العمليه فلا غرو فيه على فرضه» و لكن لازم هذا الدفع خروج البراءه الشرعيه من مسائل علم الاصول، و لزوم التفكيك بينه و بين البراءه العقليه و الالتزام به مشكل جدّاً.

و منها: ما أورده المحقق الأصفهاني قدس سرّه (1) على صاحب الكفايه و هو: أنّ لازم أخذ هذين الخصوصيتين في التعريف ترتّب الغرضين على علم الاصول، فإنّ الواحد

ص: ٧٠

لا يصدر إلا من الواحد، ولا يؤثر المؤثران في أثر واحد.

و لكن هذا الإشكال لا يرد عليه؛ لأنه قائل: بأن التأثير و التأثير منوط بالواقعيّات، و لا ربط لهما في الامور الاعتباريّة. و هكذا يرد عليه بعض الإشكالات الغير المهمّه، فهذا التعريف عندنا أجود التعاريف.

تكملة: في التمايز بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه و المعيار في تشخيص أحدهما من الآخر ها هنا بيان من المحقق النائيني قدس سرّه (1) و هو: أنّ المائز بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه بعد اشتراكهما في أنّ كلّ منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط هو أنّ المستنتج من المسأله الاصوليه لا يكون إلا حكما كلياً، بخلاف المستنتج من القاعده الفقهيّه فإنه يكون حكماً جزئياً و إن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً، إلا أنّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائز بينها و بين المسأله الاصوليه حيث إنّها لا تصلح إلا لاستنتاج الحكم الكلي.

و أمّا مثل قاعده «ما يضمن و عكسها» و إن استفاد منها حكم البيع الفاسد بعنوان الحكم الكلي، و لكنّها أيضاً تجرى في بيع الفاسد الشخصي، بخلاف مسأله «لا تنقض اليقين» فإنه تستفاد منها أحكام كليّه فقط، مثل: وجوب صلاه الجمعه.

و أمّا الاصول العمليه الجاربه في الشبهات الموضوعيه ليست من مسائل علم الاصول، فإنّ النتيجة الحاصله منها حكم جزئي كحليّه هذا المانع، كما استفاد هذا من كلام الشيخ قدس سرّه (2) في الفرائد.

و للمحقق النائيني قدس سرّه (3) بيان آخر في أوائل الاستصحاب، و لكن استفاد منه أنّ

ص: ٧١

١- ١) فوائد الاصول ١: ١٩.

٢- ٢) فرائد الاصول ١: ٥٤٤-٥٤٦.

٣- ٣) فوائد الاصول ٤: ٣٠٨.

المائز بينهما عبارته عن جهتين: أحدهما: أنّ النتيجة في القاعده الفقهيّه تكون جزئيه تتعلّق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطه، أى لا تحتاج فى تعلّقها بالعمل إلى مؤونه اخرى. وهذا بخلاف النتيجة فى المسأله الاصوليه، فإنّها تكون كليّه و لا تتعلّق بعمل آحاد المكلفين إلاّ بعد تطبيق خارجي، فإنّ عمل المكلف لا يتعلّق به كون خبر الواحد حجّه، إلاّ بعد ضميمة خبر زرارته إليه بأنّ: صلاه الجمعه واجبه. ثانيتهما:

نتيجه المسأله الاصوليه إنّما تنفع المجتهد، و لا حظّ للمقلّد فيها، و من هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، و لا يجوز له أن يفتى فى الرسائل العمليه بحجّيه الخبر الواحد -مثلا- القائم على الأحكام الشرعيّه؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلّد، بل هو من وظيفه المجتهد. و أمّا النتيجة فى القاعده الفقهيّه فهي تنفع المقلّد، و يجوز للمجتهد الفتوى بها، و يكون تطبيقها بيد المقلّد.

و استشكل عليه بعض الأعلام: بأنّ ما أفاده قدّس سرّه بالقياس إلى المسائل الاصوليه و ان كان كما أفاد، فإنّ إعمالها فى مواردّها و أخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين، فلا حظّ فيه لمن سواهم، إلاّ أنّ ما أفاده قدّس سرّه بالإضافة إلى المسائل الفقهيّه غير تام على إطلاقه؛ إذ ربّ مسأله فقهيّه حالها حال المسأله الاصوليه من هذه الجهه، كقاعده نفوذ الصلح و الشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّه أو غير مخالفين لهما، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط فى مواردهما موافقا لأحدهما أو غير مخالف مّا لا يكاد يتيسّر للعامى، و كقاعدتي «ما يضمن و ما لا يضمن» فإنّ تشخيص مواردهما و تطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

فلذا قال بعض الأعلام فى مقام التمايز: إنّ استفاده الأحكام الشرعيّه من المسائل الاصوليه من باب الاستنباط و التوسيط، و من القواعد الفقهيّه من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، سواء كانت مختصّه بالشبهات الموضوعيه -كقاعده الفراغ و اليد و الحلّيه و نحوها- أم كانت تعمّ الشبهات الحكميه أيضا -كقاعدتي

لا ضرر ولا حرج، بناء على جريانها في موارد الضرر أو الحرج النوعي.

و أورد عليه بأنّ قاعده الطهاره الجاريه في الشبهات الحكميه-مثل إحراز حكم «الأكل» منها-لا يكون إلا استنباط حكمه منها مع أنّها من القواعد الفقهيّه.

و فيه أولاً: أنا لا نسلّم أن تكون قاعده الطهاره من القواعد الفقهيّه، ولا فرق بينها وبين قاعده الحلّيه في أنّ كليهما من القواعد الاصوليه، ولا يجوز التفكيك بينهما بوجه.

و ثانياً: أنّ تطبيق قاعده الطهاره على شيء مشكوك فيه-مثل الأكل- لا يكون إلا كتطبيق قاعده ما يضمن على البيع الفاسد؛ إذ الأكل مصداق نوعي لشيء شكّ في طهارته، فهذا الإيراد غير تام.

و النظر الآخر في المسأله أنّ القواعد الاصوليه يستفاد منها في أكثر أبواب الفقه لا تختصّ بباب دون باب كالاستصحاب، و أمّا القواعد الفقهيّه يستفاد منها في باب واحد مثل قاعده ما يضمن، فإنّها تجرى في باب العقود التي كانت فيها المعاوضه فقط، بخلاف أبواب النكاح و الإرث و أمثال ذلك. و لازم هذا الكلام لو تمّ خروج قاعدتي الطهاره و الحلّيه من المسائل الاصوليه، فإنّهما تجريان في موارد هما فقط.

و الأولى في التمايز ما يستفاد من ذيل كلام سيّدنا الاستاذ الإمام-دام ظلّمه- و هو: أنّ للقواعد الاصوليه عنوان آليّه في الاستنباط، بخلاف القواعد الفقهيّه فإن لها عنوان استقلاليّ و ان وقعت في طريق استنباط الأحكام الكليه و كانت كليهما بصوره كليّه الجنسيّه. و لازم هذا الكلام كون الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الموضوعيه من المسائل الاصوليه، مثل: الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه كما هو الحقّ في المسأله؛ إذ لا دليل للتفكيك بينهما كما سيأتي في محلّه، و يبقى على هذا المبني إشكال واحد، و هو خروج قاعدتي الحلّيه و الطهاره-أي البراءه الشرعيّه-من المسائل الاصوليه؛ إذ لا معنى للآليه فيهما. فتدبر.





و يلزم علنا قبل الورود فى مبحث معنى الوضخ من بيان كلفئه الارتباط بين اللفظ و المعنى، قد نسب إلى بعض العلماء أن منشأ دلالة الألفاظ على المعانى هى المناسبه الذاتيه بينهما، من دون أن يكون هناك وضع و تعهد من أحد، و لكنّه لا يكون له على هذا دليل مستقل. نعم استدل لنفى مدخله الوضخ هنا، ثم استفاد منه العلاقة الذاتيه بين اللفظ و المعنى.

أقول: هل المراد من العلاقة الذاتيه هى العلاقة العليه و المعلوليه أو العلاقة الاقتضائيه؟ و على كلا التقديرين هل المقصود من المعنى واقعيه المعنى أو انتقال ذهن المستمع إلى المعنى؟ لو كان المراد عليه تامه و واقعيه المعنى يعنى كون الألفاظ عله موجهه لحقيقه المعانى-مثل: كون وجود النار عله موجهه لحقيقه الحراره-فلا شكّ فى بطلانه ثبوتا و إثباتا. و هكذا لو كان المراد العلاقة الاقتضائيه و واقعيه المعنى، بأن يكون اللفظ عله موجهه لحقيقه المعنى و لو بنحو الاقتضاء، فإننا نرى بالبدايه تحقق اللفظ بعد تحقق المعنى؛ إذ التسميه تكون بعد الاختراع و ولاده المولود لو التزم بشمول أعلام شخصيه أيضا.

أما لو كان المراد عليه تامه لانتقال ذهن المستمع من اللفظ إلى المعنى فبطلانه من أوضح الواضحات؛ لأنّ لازم ذلك تمكّن كلّ شخص من الإحاطه بتمام اللغات، فضلا عن لغه واحده.

و أما لو كان المراد من المناسبه الذاتيه أن يكون سماع اللفظ مقتضيا لانتقال الذهن إلى معناه ففيه أنّ ذلك و إن كان بمكان من الإمكان ثبوتا و قابلا للنزاع، إلاّ أنّه لا دليل على تحقّقها كذلك في مرحله الإثبات، فلا يمكن الالتزام بها.

و يستفاد من كلمات الأعظم دليلان لإبطال هذا الاحتمال، أحدهما: من كلمات الإمام-دام ظلّه-، و الآخر: من كلمات بعض الأعلام.

قال الإمام-دام ظلّه- (١): ثمّ إن دعوى وجود المناسبه الذاتيه بين الألفاظ و معانيها كافّه قبل الوضع ممّا يبطله البرهان المؤيد بالوجدان؛ إذ الذات البحث البسيط التي لها عدّه أسماء متخالفه من لغه واحده أو لغات، إمّا أن يكون بجميعها الربط بها، أو لبعضها دون بعض، أو لا ذا و لا ذاك. فالأول يوجب تركّب الذات و خروجها من البساطه المفروضه، و الأخيران يهدمان أساس الدعوى.

و قال بعض الأعلام (٢): إنّّه لا يعقل تحقّق المناسبه المذكوره بين جميع الألفاظ و المعاني؛ لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد و معاني متضادّه أو متناقضه، كما إذا كان للفظ واحد معان كذلك كلفظ «جون» الموضوع للأسود و الأبيض، و لفظ «القرء» للحيض و الطهر، و غيرهما، و هو غير معقول.

و أمّا الدليل الذي أقاموا لنفي مدخلية الوضع أنّه لو لا هذه المناسبه بين الألفاظ و المعاني لكان تخصيص الواضع لكلّ معنى لفظا مخصوصا بلا مرجح، و هو محال كالترجح بلا مرجح، أى وجود حادث من دون سبب و علّه.

ص: ٧٦

١-١) تهذيب الاصول ١٤: ١.

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٣٢: ١-٣٣.

و فيه أوّلاً: أنّ المحال هو الثانى دون الأوّل؛ إذ لا إشكال فى اختيارنا احدى من أوانى الماء، مع أنّه ترجيح من غير مرجح، بل لا قبح فيه فضلاً عن الاستحاله.

و ثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجح، إلّا أنّ المرجح غير منحصر بالمناسبه المذكوره، بل يكفى فيه وجود مرجح ما كسهوله أداء اللفظ أو حسن تركيبه أو غير ذلك و إن كان أمراً اتّفاقياً، ضروره أنّ العبره إنّما هى بما لا يلزم معه الترجيح بلا مرجح، سواء كان ذاتياً أو اتّفاقياً، فلا يكون الارتباط بين اللفظ و المعنى ارتباطاً ذاتياً. هذا.

إذا عرفت أنّ دلالة الألفاظ على المعانى لا يكون ذاتياً، بل تحتاج إلى وضع الواضع. فنقول: إنّ العلماء اختلفوا من قديم الأيام فى أنّ الواضع هل هو الله تعالى أو البشر؟ و على الثانى هل هو واحد أو متعدّد؟ و أكثر علماء العامّة و المحقّق النائينى قائلون بأنّ الواضع هو الله تعالى، و يستفاد من كلمات القائلين بهذا القول نوعان من الأدلّه، يكون لأحدهما لسان الإثبات، و للآخر لسان نفى الوضع من البشر، و المهم من الأدلّه الاتباتيه دليلان:

الأوّل: قوله تعالى: **وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (١)**. و تقريب الاستدلال: أنّ لازم تعليم الأسماء سبق الوضع عليه؛ إذ لا معنى للأسماء و المسميات قبل تحقّق الوضع، و إذا استفيد تقدّم الوضع على التعليم فلا بدّ من تحقّق الوضع لجميع الأشياء قبل خلقه البشر بواسطه الله تعالى.

و فيه: أنّ تفسير الآيه بهذه السهوله غير صحيح؛ إذ ذكر بعدها ضمير الجمع الذى يرجع إلى ذوى العقول، و هو قوله تعالى: **ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢)** و إن كان تفسير الآيه عند المفسرين محلّ

ص: ٧٧

١- (١) البقره: ٣٠.

٢- (٢) البقره: ٣١.

خلاف، و لكن هذا المعنى ليس بمراد عندهم، و يحتمل قوياً أن يكون المراد أسامي رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ الْأئِمَّة عَلَيْهِمُ السَّلَام.

و الثانى: قوله تعالى: وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ (١)، و تقريب الاستدلال: بأن جعله تعالى اختلاف الألسنة من آياته دليل على أن الواضع هو الله تعالى؛ إذ لو كان الواضع هو البشر فكيف يكون من آياته تعالى؟! مع أن عطف الألوان على الألسنة أقوى شاهد على أن اختلاف الألسنة مربوط به تعالى كاختلاف الألوان.

و فيه: أنه إذا قلنا: بأن واضع اللغات هو البشر-مثلاً: المعروف عند العلماء أن واضع لغة العرب هو يعرب بن قحطان-مع أن البشر عين الربط لا وجود له سوى الربط و فأنى فى الله، فكان أيضاً من آياته تعالى. هذا تمام الكلام فى النوع الأول من الأدلة.

و أما النوع الثانى من الأدلة يستفاد من كلام المحقق النائنى قدس سره (٢) دليلان:

أحدهما: أن الواضع مع أنه من أهم مسائل البشر على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم؛ إذ التفهيم و التفهيم بينهم يكون بواسطة اللسان، و لكن لا يعرف أنهم يعتقدون مجلساً لوضع الألفاظ.

و ثانيهما: أن الألفاظ و المعانى غير متناهية؛ إذ اللفظ يتركب من الحروف، و كلما تركب على كيفية تتصور فيه كيفية اخرى، و المعانى أيضاً كذلك؛ إذ المعانى الممتنعة و الواجبه أيضاً تحتاج إلى وضع الألفاظ لها، فكيف يمكن للبشر المتناهى وضع الألفاظ الغير المتناهية للمعانى كذلك؟! فلا بد من انتهاء الوضع إليه تعالى الذى هو

ص: ٧٨

١-١ (١) الروم: ٢٢.

١-٢ (٢) فوائد الاصول ٣٠: ١.

على كل شيء قدير.

ثم ذكر تأييدا لهذا بأنه لو سلم إمكان ذلك للبشر فتبليغ ذلك التعهيد و إيصاله إلى عامه البشر دفعه محال عادة، و دعوى أن التبليغ و الإيصال يكون تدريجا مما لا ينفع؛ لأن الحاجة إلى تأديه المقاصد بالألفاظ يكون ضروريا للبشر على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفية تأديه مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهيد إليهم، بل يسأل عن الخلق الأول كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنه لم يكن بعد وضع و تعهد من أحد. و كيف كلم يعرب بن قحطان -مثلا- الحاضرين لمجلس الوضع؟ إذ المفروض أنهم لا يعلمون بوضع الألفاظ للمعاني، فالواضع هو الله تعالى.

و لكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على معلقاتها وضعا تشريعيًا، و لا كوضعه للكائنات وضعا تكويديًا، فإن ذلك مما نقطع بخلافه، بل المراد من كونه تعالى واضعا أن حكمته البالغة لما اقتضت تكلم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلا بد من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إما بوحى منه إلى نبي من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون و يبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه الله في طباعهم، فدعوى أن مثل يعرب بن قحطان أو غيره هو الواضع مما لا سبيل إليه؛ لما عرفت من عدم إمكان إحاطه البشر بذلك.

أقول: للتأمل في هذا المقال مجال من جهات مختلفه:

الأول: أنه لو قلنا: بأن الواضع هو الله تعالى و ينتقل هذا إلى الناس بواسطة وحي إلى الأنبياء، و هذا كاشف من أهميه مسأله الوضع فلا بد من تصدى التواريخ أو أحد من الكتب السماويه لضبطه و لو بصوره القصه من قصص الأنبياء السالفه، مع أنه لم تذكر هذه المسأله فى أى عصر و زمان و عمّن تصدى لها خبر و لا أثر.

الثانى: أن دعوى انتقال الوضع من الله تعالى إلى الناس بصورة الإلهام أو إيداع ذلك فى طباعهم مدفوع، بأن المراد من الإلهام أو الإيداع هو الإلهام أو الإيداع إلى كل النفوس إلى يوم القيامة، أو إلى عدّه من الناس فى أوّل الخلقه؟ لو كان المراد هو الأوّل فلا يناسب هذا جهلنا باللغات، و لو كان المراد هو الثانى فلا يناسب هذا تكثّر اللغات و إن قلنا: إنّ مسأله تكثّر اللغات أيضا منتسب إلى الله تعالى، بأنّ نبيا من الأنبياء بلغ أحكام الله باللسان العربى و الآخر بلسان السريانى، و هكذا فى جميع اللغات و الألسنه، أو أنّ الله تعالى ألهم أو أودع إلى عدّه من الناس اللغه العرييه، و إلى عدّه اخرى اللغه الفارسيه، و هكذا فى جميع اللغات.

و لكنّه لا- يناسب غايه الوضع و غرضه الذى كان عباره عن السهوله فى التفهيم و التفهّم و السهوله فى انتقال الأغراض و المقاصد، و معلوم أنّ أصل تكثّر اللغات مبعّد من هذا الغرض، و لا يخفى على أحد أولويّه وحده اللغه و اللسان فى العالم، و أنّ تكثّر اللغات أو حب التعب و الألم الشديد للمحققين و التلامذه. و أمّا قوله تعالى: **وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاجْتَلَفَ الْأَلْسِنَتَكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ (١) لا-** يستفاد منه أنّ كلّ الآيات تكون نافعا للإنسان، بل ربّ آيه من آيات الله تكون ضرر على الإنسان، كالمعصيه التى كانت حاكيه من إعطاء القدره لنا و هى من آياته تعالى، فلا شكّ و لا ريب فى أنّ مسأله تكثّر اللغات مبعّد من غايه الوضع، فكيف ترتبط هذه بالله تعالى شأنه و جلّ جلاله!؟

و الحاصل: أنّ الواضع لا يكون سوى البشر، و لكنّه لا ينحصر بشخص واحد أو جماعه معينه، بل كلّ مستعمل من أهل تلك اللغه واضع تدريجا، فإنّا نرى بالوجدان أنّ المعانى الحادثه و المكتشفه التى يبتلى بها فى ذلك العصر إلى التعبير عنها يكون الواضع فيها هو البشر، و من الواضح أنّ الغرض منه ليس إلا أن يتفاهم بها

ص: ٨٠

وقت الحاجة، و من الظاهر أنّ كميّه الغرض الداعى إليه تختلف سعه و ضيقا بمرور الأيام و العصور، ففي العصر الأوّل كانت الحاجة إلى وضع ألفاظ قليلة بإزاء معان كذلك لقلّة الحوائج في ذلك العصر ثمّ ازدادت الحوائج مرّة بعد مرّة و قرنا بعد قرن، بل وقتا بعد وقت و كذلك وضع لفظ زيد.

و أمّا كيفيّة الوضع أنّه قد تكون المعانى جزئيه و قد تكون كليّه، و إن كان المعنى جزئيا- كالأعلام الشخصيه- فلا شك في أنّ الشخص إذا أراد أن يضع اسما لولده- مثلا- يتصوّر أولا ذات ولده و ثانيا لفظا يناسبه، ثمّ يتعهّد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه يخاطبه بذلك اللفظ. و أمّا إن كان المعنى كليّا يستعمل بعد التعهّد في فرد منه أولا و في فرد آخر منه في استعمال آخر و هكذا، فهذا يكشف أنّ مثل لفظ «الماء» -مثلا- وضع لجسم سيّال بارد بالطبع لا لفرد من أفرادها، بل لمفهوم كليّ، فمسأله الوضع و مسأله تكثّر اللغات منوطه بالبشر.

### في حقيقه الوضع

و فيه أقوال:

الأوّل: قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تاره و من كثره استعماله فيه اخرى، و بهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيّن و التعيّن كما لا يخفى.

أقول: جملة بهذا المعنى تكون بمنزله التعليل؛ لعموميه تعريف الوضع، و مراده أنّ ماهيّة الوضع منقسم إلى قسمين: تعيّن و تعيّن، و المقسم عباره عن حقيقه و ماهيّة الوضع، مع أنّه ليس في الوضع التعيّن واضع في البين، بل هو نتيجة قهريه

ص: ٨١

حاصله من كثره الاستعمال، فإذا كان وضع التعيّنى مثل وضع التعيّنى مشتركاً في حقيقه الوضع فلا- بدّ له من تعريف يشمل كليهما، وهو التعريف الذي ذكره قدّس سرّه.

و لكن يرد عليه إشكالان: الأوّل: أنّ بهذا التعريف لا- تعرف ماهيّة الوضع و حقيقته، بل هو إشاره إجماليّه و معنى مبهم، مثل: أنّ يقال في تحديد الإنسان -مثلاً-: أنّه نحو موجود في الخارج. الثاني: أنّ الاختصاص و الارتباط المذكور من قبيل معانى أسماء المصادر، فيعتبر كونه أمراً باقياً بين اللفظ و المعنى، و لا محاله يكون لتحقّق هذا الارتباط منشأً و هو الوضع، فليس الارتباط عين الوضع، بل هو أمر مترتب على الوضع و متحصّل بسببه. و بعبارة اخرى: المعرّف هو الوضع بمعنى المصدرى و عمل الواضع، و المعرف توصيف للوضع بمعنى اسم المصدرى، و النتيجة الحاصله من عمل الواضع.

إن قلت: إنّّه لو كانت ماهيّة الوضع بمعنى المصدرى معرّفاً فلا معنى لهذا التقسيم أصلاً و أبداً.

قلت: هذا التقسيم ظاهرى، و معلوم أنّ كلّ ظاهر مأخوذ ما لم يكن قرينه على خلافه، و لنا قرينه على أنّ إطلاق كلمه الوضع على وضع التعيّنى مجاز، و كثره الاستعمال فيه يوجب صدق عنوان معنى الحقيقى، و من البديهي أنّ كلّ معنى حقيقى لا- يكون موضوع له، فلا تكون حقيقه الوضع في وضع التعيّنى موجوداً.

القول الثانى: نسب إلى بعض الأعظم على ما في كتاب المحاضرات (1)، و هو:

أنّ حقيقه الوضع من الامور الواقعيّه لا بمعنى أنّها من إحدى المقولات ضروره و وضوح عدم كونها من مقوله الجوهر؛ لانحصارها في خمس أقسام: العقل و النفس و الصورة و المادّه و الجسم، و هي ليست من إحداها، و كذا عدم كونها من المقولات

ص: ٨٢



التسع العرضيّه أيضا؛ لأنها متقومه بالغير في الخارج؛ لاستحاله تحقّقها في العين بدون موضوع توجد فيه، فإنّ وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، وهذا بخلاف حقيقه العلقه الوضعيّه، فإنّها قائمه بطبيعي اللفظ و المعنى متقومه بهما، فلا يتوقّف ثبوتها و تحقّقها على وجودهما في الخارج، وهذا واضح.

و لذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم، بل مستحيل، بل بمعنى أنّها عباره عن ملازمه خاصّه و ربط مخصوص بين طبيعي اللفظ و المعنى الموضوع له، نظير سائر الملازمات الثابته في الواقع بين أمرين من الامور التكوينيّه، مثل قولنا: إن كان هذا العدد زوجا فهو منقسم إلى المتساويين، و إن كان فردا فهو غير منقسم كذلك، فالملازمه بين زوجيّه العدد و انقسامه إلى متساويين و بين فرديّته و عدم انقسامه كذلك ثابتة في نفس الأمر و الواقع أزلا-غايه الأمر أنّ تلك الملازمه ذاتيّه أزليّه، و هذه الملازمه جعليه اعتباريّه، لا-بمعنى أنّ الجعل و الاعتبار مقوم لذاتها و حقيقتها، بل بمعنى أنّه علّه و سبب لحدوثها و بعده تصير من الامور الواقعيّه، و كونها جعليه بهذا المعنى لا ينافي تحقّقها و تقرّرها في لوح الواقع و نفس الأمر، و كم له من نظير.

و قد حققنا في محلّه أنّ هذه الملازمات ليست من سنخ المقولات في شيء كالجواهر و الأعراض، فإنّها و إن كانت ثابتة في الواقع في مقابل اعتبار أيّ معتبر و فرض أيّ فرض كقوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (١) فإنّ الملازمه بين تعدّد الآلهه و فساد العالم ثابتة واقعا و حقيقه، إلاّ أنّها غير داخله تحت شيء منها، فإنّ سنخ ثبوتها في الخارج غير سنخ ثبوت المقولات فيه، كما هو واضح.

ثمّ استشكل عليه بعض الأعلام بأنّه قدّس سرّه إن أراد بوجود الملازمه بين طبيعي اللفظ و المعنى الموضوع له وجودها مطلقا حتى للجاهل بالوضع فبطلانه من

ص: ٨٣

الواضحات التي لا تخفى على أحد، فإنّ هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ و تصوّره علّه تامه لانتقال الذهن إلى معناه، و لازمه استحاله الجهل باللغات، مع أنّ إمكانه و وقوعه من أوضح البديهيّات.

و إن أراد قدّس سرّه به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه أنّ الأمر و إن كان كذلك-يعنى: أنّ هذه الملازمه ثابتة له دون غيره-إلاّ- أنّها ليست بحقيقه الوضع، بل هي متفرّعه عليها و متأخره عنها رتبه، و محلّ كلامنا هنا تعيين حقيقه التي تترتّب الملازمه بين تصوّر اللفظ و الانتقال إلى معناه.

أقول: لا- يخفى عليك أنّ أساس هذا الإشكال باطل؛ إذ الواضع أوجد الملازمه بين اللفظ و المعنى واقعا، و لا ربط له بالعالم و الجاهل، كالملازمه الواقعيه التي بيّنها في الآية: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا و لكن يبقى الإشكال بأنّه ليس في كلام بعض الأعاظم كلمه «الإيجاد» نعم يمكن أن يكون مراده قدّس سرّه. هذا.

و لكن كلامه قدّس سرّه مخدوش من جهه اخرى فإنّه لا- يعقل لنا تصوّر الملازمه التي كانت لها من ناحيه الحدوث سابقه العدم، و من ناحيه البقاء واقعيه أزليّه، فكيف يمكن هذا مع أنّ نفس عمل الواضع له عنوان اعتباري؟! فلا بدّ من كونها إما حدوثا و بقاء أزليّه، و إما حدوثا و بقاء اعتباريه، مع أنّه لا يوجد باعتبار معتبر واقعيه أزليه.

القول الثالث في المسأله من جماعه من العلماء، منهم صاحب كتاب منتهى الاصول (1)، و هو: أنّ الوضع عبارته عن الهوهويّه و الاتحاد بين اللفظ و المعنى في عالم الاعتبار. توضيحه: أنّ هذه الهوهويّه و الاتحاد ملاك للحمل في القضايا الحملية، مثل «زيد قائم» إذ لا- يكون بينهما نسبه متحقّقه، فإنّ كلاهما واحد، و لكن هذه الهوهويّه و الاتحاد هاهنا واقعيه. بخلافها في مسأله الوضع فإنّها فيه اعتباريه. و لا يخفى أنّ اتحاد

ص: ٨٤

الواقعيّ لا يمكن أن توجد بصرف الإنشاء و التشريع، و أمّا الاعتباريّ لا مانع من إيجادها في عالم الاعتبار بصرف الإنشاء و جعل التشريعي، و إلى هذا ترجع توسعه الموضوع في الحكومه الواقعيّ كقوله عليه السّلام: «الطواف بالبيت صلاه» و قد قال شيخنا الاستاذ في فرائده بمثل ذلك في كيفيّة حجّيه الأمارات: بأنّ المجعول فيها هو الهوهويّ، بمعنى: أنّ المجعول فيها هو أنّ المؤدّي هو الواقع. و الحاصل: أنّ حال الهوهويّ الاعتباريّ هنا حال سائر الاعتباريات في أنّ إيجادها بإنشائها بمكان من الإمكان.

و أمّا الدليل على أنّ الوضع بهذا المعنى أوّلاً: أنّه لا شك في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف، و معلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر، إلّا- فيما إذا كانت بينهما هوهويّه و اتحاد، و إلّا لا يكون إلقاء أحدهما إلقاء للآخر. و ثانياً: قد تقرّر عند العلماء أنّ لكلّ شيء أربعة أنحاء من الوجودات- أي الوجود الحقيقي الخارجى، الوجود الذهني، الوجود الإنشائي، الوجود اللفظي- فلو لم يكن ذلك الاتحاد كيف يمكن أن يكون وجود شيء أجنبي عن شيء آخر وجوداً له مع أنّ اللفظ من مقوله الكيف المسموع، و المعنى من مقوله اخرى؟! ثمّ أيده بأنّ لهذه الجهه أيضاً يسرى قبح المعنى و حسنه إلى اللفظ.

و أيضاً: أنّ في مقام الاستعمال يكون اللفظ فانياً في المعنى لا استقلال له في قبال المعنى، و هكذا في مسأله الوضع، فهذا يكشف من الاتحاد الاعتباريّ بينهما.

أقول: هذا المعنى بعيد عن أذهان عامّه الواضعين و مخالف للوجدان، فإنّنا من الواضعين، و مسأله الوضع محلّ ابتلاء عامّه الناس، فإذا ولد مولود أو اخترع أحد مخترعاً أو صنّف كتاباً وضع لها لفظاً بعنوان الإسم ليُدلّ عليها و يحكى به عنها و ليس فيها من إيجاد الاتحاد بين اللفظ و المعنى خبر و لا- أثر، و هكذا في وضع اللفظ للمفهوم الكلى و لا فرق بينهما في صدق الوضع عليهما و أنّ كليهما من أقسام الوضع- كما سيأتى إن شاء الله- فلا تكون حقيقه الوضع بهذه الدقه التي تغفل عنها أذهان الخاصّه فضلاً عن العامّه.

و الجواب عن دليله الأول: أنّ أصل هذا الكلام صحيح، ولكنّ العله فيه ليست الاتحاد و الهوهويّه، بل الدليل أنّ المعانى فى مقام التفهيم و التفهّم مقصوده بالأصالة، و الألفاظ آله محضه لإبراز المعانى، و مقصوده بالتبع، فلذا يكون إلقاء اللفظ للمخاطب إلقاء للمعنى بلا توجّه منه إلى اللفظ.

و أمّا الجواب عن دليله الثانى: أنّ هذا الدليل لو تأمل فيه دليل على المباينه بين اللفظ و المعنى؛ إذ لا شك و لا ريب فى أنّ كلّ قسم من أقسام المقسم قسيم للآخر و مباين له، كمباينه البقر و البشر من أقسام الحيوان، فيكون الوجود اللفظى للمعنى مباينا لوجوده الحقيقى كمباينته لوجوده الذهنى، فكيف يكون الاتحاد و الهوهويّه بين اللفظ و المعنى مع مباينه وجوده اللفظى مع وجوده الحقيقى؟! و من البديهى أنّه لو كان بين «زيد» و «قائم» اتحاد و هوهويّه و هكذا بين «زيد» و «عالم» لزم الاتحاد و الهوهويّه بين «القائم» و «العالم»، فلنك أن تقول: العالم قائم، و هكذا فى عالم الاعتبار إذا اعتبر الاتحاد و الهوهويّه بين شيئين يعتبر لوازمها أيضا، و إذا اعتبر بين اللفظ و المعنى اتحاد و هوهويّه فلا معنى للمباينه بين وجوده اللفظى و وجوده الحقيقى، بل تنفى نفس هذه المسأله الاتحاد هاهنا. هذا.

و لا يخفى أنّ أصل هذا التقسيم أيضا كان نوعا من المسامحه؛ إذ لا معنى للوجود اللفظى حقيقه و واقعا، فهذا التفسير لحقيقه الوضع غير تام.

القول الرابع فى المسأله عن بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (1)، و محصل كلامه: أنّ حقيقه الوضع عباره عن التعهّد بإبراز المعنى الذى تعلق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فكلّ واحد من الأفراد من أهل أى لغة كان متعهّدا فى نفسه، بأنّه متى أراد تفهيم معنى خاص أن يجعل مبرزه لفظا مخصوصا، مثلا: التزم كلّ واحد من أفراد الامه العربيه بأنّه متى قصد تفهيم جسم سيال بارد بالطبع أن

ص: ٨٤

يجعل مبرزه لفظ الماء. وهكذا.

و ممّا يدلّنا على ذلك بوضوح وضع الأعلام الشخصيّة، فإنّ كلّ شخص إذا رجع وجدانه فيظهر له أنّه إذا أراد أن يضع اسما لولده-مثلا- يتصوّر أوّلا ذات ولده و ثانيا لفظا يناسبه، ثمّ يتعهّد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه يتكلّم بذلك اللفظ، و ليس هاهنا شيء آخر ما عدا ذلك، فليس الوضع هو القول بأنّه: وضع هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى، بل هو مبين للوضع و التعهّد النفساني.

و من ذلك تبين ملاك أنّ كلّ مستعمل واضع حقيقه، و أمّا إطلاق الواضع على الجاعل الأوّل دون غيره فلاسبقيته في الوضع لا لأجل أنّه واضع في الحقيقه دون غيره.

ثمّ إنّ الوضع بذلك المعنى الذي ذكرناه موافق لمعناه اللغوي أيضا؛ لأنّه كان في اللغة بمعنى الجعل و الإقرار، و منه وضع اللفظ، و منه وضع القوانين في الحكومات الشرعيّه و العرفيه، فإنّه يكون بمعنى التزام تلك الحكومه بتنفيذها في الأمه. هذا.

و فيه أوّلا-مع أنّ كون المستعمل واضعا مخالف للمركز الذهني مخالف للواقع أيضا؛ إذ الوجدان أقوى شاهد بأنّ الأب و المخترع و المصنّف أحقّ بتسميه ولده و مخترعه و كتابه و وضع اللفظ لها، و الآخرون يستعملونه فيها بتبع منهم، و لا يطلق عنوان الواضع عليهم في هذه الموارد و لا- يشتركون في الوضع و التسميه منهم، بل هذه الأحقيه تقتضى تبعيتهم لهم في هذه الموارد الشخصيه كما لا يخفى، و هكذا في موارد وضع ألفاظ عامه لمعان عامه؛ إذ لو كان الواضع هو الله تعالى- و هو الأحقّ بالوضع و يطلق عليه عنوان الواضع و على الآخرين عنوان المستعمل- كان له المزيه التي أوجب إقدامه على ذلك، و هذا يقتضى أحقيته و تبعيته الآخرين عنه، فلذا لا يصح إطلاق الواضع على كلّ مستعمل.

و ثانيا: أنّ أصل مسأله الوضع بما ذا يتحقّق؟ هل تكون الجملة وضعت هذا

اللفظ لهذا المعنى محققه و موجد له للوضع أو تكون حاكيه و كاشفه عنه؟ و هكذا في باب وضع القانون في الحكومات الشرعيه و العرفيه هل تكون جمله «أقيموا الصلاه» نفس القانون أم تحكى عن القانون؟ و سيأتى تفصيل هذا البحث في باب الأوامر إن شاء الله تعالى، و لكن و ليعلم هنا إجمالاً أنّ الوضع و القانون عباره عن نفس هذه الجملات لا حاكيه عنهما، و أنّ الوضع أمر انشائي يوجد بنفس هذه الكلمات كإيجاد الزوجيه بنفس كلمه زوّجت، و إذا كان الأمر كذلك فلا معنى لارتباط الوضع بالتعهد و الالتزام النفساني، فإنّ هذا المعنى لا يتحقّق في مورد من الموارد المذكوره.

و ثالثاً: إنّ الاستعمالات لا تنحصر في المعاني الحقيقيه، بل الاستعمالات المجازيه أكثر من الاستعمالات الحقيقيه كما تحقّق في محلّه. و من المعلوم أنّه لا يكون في هذه الاستعمالات تعهد و التزام نفساني، لا من الواضع و لا من المستعملين أصلاً و أبداً.

القول الخامس في المسأله ما اختاره المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (1) في حاشيته على الكفايه، لا يخفى أنّ أصل كلامه عندنا أصحّ كلام، و لكن بعض جزئياته الذي لا يחדش بأصل الكلام قابل للمناقشه، و محضّ كلامه أنّه قال بعنوان المقدّمه: إنّ حقيقه العلقه الوضعيه لا تعقل أن تكون من المقولات الواقعيه، فإنّه لو كان منها لا بدّ أن تكون من المقولات العرضيه؛ إذ هي تحتاج في تحقّقه إلى اللفظ و المعنى، مثل احتياج العرض إلى المعروض، و إن توهم كذلك قلنا: هو مدفوع بدليلين: الأوّل: أنّ المقولات العرضيه تحتاج إلى موضوع محقّق في الخارج بداهه لزومه في العرض، مع أنّ طرفي الاختصاص و الارتباط - و هما اللفظ و المعنى - ليسا كذلك، فإنّ الموضوع و الموضوع له طبعي اللفظ و المعنى دون الموجود منهما، فإنّ طبعي لفظ «الماء» موضوع لطبعي ذلك الجسم السيال، و هذا الارتباط ثابت حقيقه و لو لم يتلفظ بلفظ «الماء» و لم يوجد مفهومه في ذهن أحد. و الثاني: أنّ المقولات امور واقعيه لا تختلف

ص: ٨٨

باختلاف الأنظار و لا- تتفاوت بتفاوت الاعتبار، و مع أنه لا- يرتاب أحد في أنّ طائفه يرون الارتباط بين لفظ خاص و معنى مخصوص، و لا- يرونه بينهما طائفه اخرى بل يرونه بين لفظ آخر و ذلك المعنى، و لازم ذلك وقوع معنى واحد في آن واحد معروضا لعرضين، و هو محال، فالوضع لا يكون من المقولات الواقعيه. فإن قلت: لا ريب في صدق حدّ مقوله الإضافه على الملكيه و الاختصاص و نحوهما من النسب المتكثّره.

قلت: فرق بين كون المفهوم من المفاهيم الإضافيه و بين صدق حدّ مقوله الإضافه على شىء، أ لا ترى صدق العالميه و القادريه عليه تعالى، مع تقدّس وجوده عن الاندراج فى العرض و العرضى لمنافات العروض مع وجوب الوجود، بل تلك الإضافات إضافات عنوانيه لا إضافات مقوليه فكذلك الملكيه و الاختصاص. فالتحقيق فى أمثال هذه المفاهيم: أنّها غير موجوده فى المقام و أشباهه بوجودها الحقيقى، بل موجوده بوجودها الاعتبارى، بمعنى: أنّ الشارع أو العرف أو طائفه خاصّه يعتبرون هذا المعنى لشىء أو لشخص لمصلحه دعّتهم إلى ذلك. و أمّا نفس الاعتبار فهو أمر واقعى قائم بالمعتبر، و أمّا المعنى المعتبر فهو على حدّ مفهوميّته و طبيعّيته و لم يوجد فى الخارج. ثمّ إنّ هذا المعنى قد يكون من الامور التسببيه فيتسبب المتعاقدان بالإيجاب و القبول اللذين جعلهما الشارع سببا يتوصل به إلى اعتبار الشارع للملكيه، فالملكيه توجد بوجودها الاعتبارى من الشارع بالمباشره و من المتعاقدين بالتسبب، و قد لا- يكون المعنى المعتبر تسببياً كالاختصاص الوضعى، فإنّه لا- حاجه فى وجوده إلّا- إلى اعتبار من الواضع، و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر قائم به بالمباشره لا- بالتسبب، فتخصيص الواضع ليس إلّا- اعتباره الارتباط و الاختصاص بين لفظ خاص و معنى خاص، و لا فرق بين اللفظ و الإشاره فى هذا المعنى؛ إذ الإشاره أيضا تدلّ على هذا المعنى باعتبار معتبر، فلذا دلالة الإشاره على المعانى مختلفه بين الأقوام و الملل.

و استشكل عليه: بأنّ تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحته فى نفسه تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامّه الواضعين، مع أنّ حقيقه الوضع حقيقه

عرفيه سهله التناول و المأخذ، فلا تكون بهذه الدقه التي تغفل عنها أذهان الخاصه فضلا عن العامه.

و الجواب عنه: أنّ هذه الدقه التي تراها بلحاظ اصطلاحات مأخوذه هنا، و لا شكّ في أنّ لبّ هذا المعنى من المرتكز الذهنيه العرفيه، مع أنّه لا ربط لدرکهم و عدم درکهم لواقعته المطلب، و إلاّ يجرى هذا الإشكال في المعاملات أيضا.

ثمّ ذكر قدّس سرّه تنظيرا لهذا المعنى و قال: ثمّ إنّّه لا شبهه في اتحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه دلالة سائر الدوال كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، غايه الأمر أنّ الوضع فيه حقيقى، و فى اللفظ اعتبارى، بمعنى: أنّ كون العلم موضوعا على رأس الفرسخ واقعته خارجيه، و ليس باعتبار معتبر (١).

و استشكل عليه بعض الأعلام (٢) بأنّ: وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقى كوضع العلم، و الوجه فى ذلك أنّ وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان: أوّلا:

الموضوع و هو العلم، ثانيا: الموضوع عليه و هى ذات المكان، ثالثا: الموضوع له و هى الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ. و هذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ، فإنّه يتقوم بركنين: أوّلا: الموضوع و هو اللفظ، ثانيا: الموضوع له و هى دلالة على معناه، و لا يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث الموضوع عليه، و إطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهره، فلا أقلّ من أنّه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفه و الاستعمالات الشائعه، مع أنّ لازم ما أفاده قدّس سرّه هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه.

ص: ٩٠

١-١) نهاية الدرايه ١:٤٥.

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ١:٤٤.



و الجواب عنه: أن وضع اللفظ و وضع العلم على رأس الفرسخ كليهما مشتركان في أن الموضوع له فيهما أمر اعتباري، و دلالتهما على كون هذا المكان رأس الفرسخ، و هذا المعنى لذلك اللفظ، فلا فرق بين المشبه و المشبه به من هذه الحيثية، فكما أن وضع اللفظ يكون من الامور الاعتبارية، و هكذا الإشاره و وضع العلم يكون كذلك بلا- تفاوت و بلا- إشكال، فهذا الفرق و هذا الإشكال كلاهما في غير محلّه.

و الحقّ في المسأله ما أفاده المرحوم الأصفهاني قدس سرّه أي: اعتباريه الوضع بتمامه، مع ما بينا من التوضيح كما مر.

إذا عرفت هذا فلنشرع في مسأله تقسيم الوضع إلى التعيني و التعيني، و نقول في الابتداء: إنّ هذا التقسيم صحيح أو يكون الوضع على نهج واحد فقط؟ لا يخفى أنّ القول بكليهما خال عن الإشكال.

و يمكن أن يقال: إنّ هذا التقسيم مجازي لا دليل لنا أن يكون الوضع على قسمين كما قلنا في جواب المحقّق الخراساني قدس سرّه. و إذا كان كثره الاستعمال في المعنى المجازي بحدّ لا- يحتاج إلى القرينه حين الاستعمال يكون هذا المعنى أيضا معنى حقيقيًا للفظ و لكنّه لا يكون معنى موضوعا له، و لا منافات بينهما فإنّ الوضع أخصّ من الحقيقه، فيكون وضع التعيني خارجا عن حقيقه الوضع.

و يمكن أن يقال: أنّه إذا كان كثره الاستعمال في معنى مجازي بحدّ لا- يحتاج إلى القرينه يعتبر ارتباط و اختصاص من طرف أهل هذه اللغه بين اللفظ و المعنى، مثل اعتبار معتبر خاص بينهما، فإنّا نرى بالوجدان في مسأله اعتبار الملكيه و الزوجيه عدم اطلاع كلّ العقلاء في كلّ فرد منهما، بل تكون المسأله على أساس الملاك و الضوابط، و إذا كانت الضوابط موجوده يعتبرهما العقلاء، و إذا لم تكن موجوده لا- يعتبرهما العقلاء، و هكذا في ما نحن فيه فإذا كان كثره الاستعمال بحد لا يحتاج إلى القرينه يعتبر عقلاء أهل اللغه الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و المعنى.

فلمّا كان الوضع فعلا- اختياريا للوضع بأى معنى من المعانى فسّير فيتوقّف تحقّقه على تصوّر اللفظ و المعنى، و على هذا يقع البحث فى مقامين:الأوّل:فى المعنى،الثانى:فى اللفظ.

أمّا المقام الأوّل:فنبحث فيه من جهات:الاولى:فى معنى الأقسام الأربعة، و الثانى:فى إمكانها عقلا،الثالث:فى وقوعها خارجا و مصداقا.

و أمّا البحث عن الوجهه الأولى:فقد مرّ أنّ الوضع عبارته عن اختصاص و ملازمه بين اللفظ و المعنى،بـحيث لا نرتاب فى أصالتهما هاهنا،مثل:أصالة الزوج و الزوجه فى باب النكاح،و البائع و المشتري أو الثمن و المثلن فى باب البيع،فإنّك ترى استقلالهما و أصالتهما من حيث اللحاظ و التصوّر بالبدهاه فى وضع الأعلام الشخصيه، فيكون كلاهما فى مقام الوضع مستقلا.و أمّا فى مقام الاستعمال فيكون اللفظ فانيا و تابعا للمعنى،و كان حال واضع اللفظ كحال صانع المرآه و مستعمله كمستعملها، فكما أنّ صانع المرآه فى مقام صنعها يلاحظها استقلالاً من حيث الكم و الكيف و الوضع و فى مرحله استعمالها تلاحظ آليا،و كذلك وضع اللفظ و استعماله من هذه الوجهه،فالمعنى حين يلاحظه الواضع فى مقام الوضع قد يكون فى نفسه كلياً و قد يكون جزئياً،هذا فى مقام اللحاظ و التصوّر.و أمّا فى مقام الوضع فقد يكون الوضع مطابقاً للمعنى المتصوّر،أى المتصوّر كلى و اللفظ أيضاً وضع لذلك المعنى الكلى،أو أنّ المتصوّر جزئى و اللفظ أيضاً وضع لذلك المعنى الجزئى.فالأوّل يسمّى الوضع العام و الموضوع له العام،و الثانى:الوضع الخاص و الموضوع له الخاص.

نكته:أنّه إذا كان المتصوّر معنى كلياً لا يلزم تصوّره بالكنه و الحقيقه،بل يكفى تصوّره إجمالاً؛إذ لا ربط للوضع بالتصوّر و العلم بحقيقه المعنى،كما أنّنا لا نعلم فى مقام وضع الأعلام الشخصيه لخصوصياتها الفرديه.هذا.

وقد يكون بين المعنى المتصوّر والموضوع له اختلاف، وهذا على قسمين؛ إذ قد يكون المعنى المتصوّر كلياً والموضوع له عبارته عن مصاديقه وأفراده ويسمى هذا الوضع العام والموضوع له الخاص، وقد يكون المعنى المتصوّر جزئياً والموضوع له المعنى بوصف الكليّة ويسمى هذا الوضع الخاص والموضوع له العام. هذا تمام الكلام في الوجه الأولي.

وأما الكلام في الوجه الثاني: فلا إشكال ولا كلام في إمكان وقوع القسمين الأولين، وإلا يلزم المناقشة في أصل الوضع، وإنما الكلام في القسمين الأخيرين منها.

والمحقق الخراساني قدس سرّه (1) فصّل بينهما وقال: إن الملحوظ حال الوضع إما أن يكون معنى عامّاً فيوضع اللفظ له تارة ولأفراده ومصاديقه أخرى، وإما أن يكون معنى خاصّاً لا يكاد يصحّ إلا وضع اللفظ له دون العام، فيكون الأقسام ثلاثة، وذلك لأنّ العام يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك فإنّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشئ معرفة بوجه. بخلاف الخاص فإنّه بما هو خاص لا يكون وجهها للعام ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها أصلاً ولو بوجه - وبعبارة أخرى: الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا - نعم ربّما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً.

فالحاصل أنّ الوضع إذا كان عامّاً والموضوع له خاصّاً فيمكن وقوعه ثبوتاً، وأما إذا كان الأمر بالعكس فلا يمكن وقوعه ثبوتاً.

ولكن استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام - دام ظلّه - (2) وبعض الأعظم:

ص: ٩٣

١-١) كفاية الاصول ١٠:١٣-١٣.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٥:١-١٦.

بأنهما مشتركان في الامتناع على وجه و الإمكان على وجه آخر، فإن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه و مرآه له فهما سيان في الامتناع؛ إذ العنوان العام كالإنسان-مثلا-لا يحكى إلا عن الحيثية الإنسانيه دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيات؛ لخروجها عن حريم المعنى اللابشرطى، و الحكايه فرع الدخول في الموضوع له. و إن كان المراد من شرطيه لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الامكان، فإننا إذا تصوّرنا «زيد» نتصوّر الإنسان قهرا، و لكنّه لا يكون تفصيلا، بل يكون إجمالا كما لا يخفى.

و قال بعض الأعلام في مقام الدفاع عن صاحب الكفايه على ما في كتاب المحاضرات (1): أنّ المفاهيم الكليه على قسمين، فإنّ تصوّر بعضها يوجب تصوّر أفراده و مصاديقه بوجه. و تفصيل ذلك: أنّ المفاهيم الكليه المتأصله كمفاهيم الجواهر و الأعراض- كالحيوان و الإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك- لا تحكى في مقام اللحاظ و التصوّر إلا عن أنفسها و هى الجبهه الجامعه بين الأفراد و المصاديق، و كذلك بعض المفاهيم الانتزاعيه- كالوجوب و الإمكان و الامتناع و الأبيض و الأسود و ما شاكلها- فإنّ عدم حكايتها من غيرها من الواضحات. و أمّا العناوين الكليه التى تنتزع من الأفراد و الخصوصيات الخارجيه- كمفهوم الشخص و الفرد و المصادق- فهى تحكى في مقام اللحاظ عن الأفراد و المصاديق بوجه و على نحو الإجمال، فإنّها وجه لها و تصوّرها فى نفسها تصوّر لها بوجه و عنوان، و بتعبير آخر: أنّ مرآيتها للأفراد و الأشخاص ذاتيه لها، فتصوّر لها لا محاله تصوّر لها إجمالا بلا إعمال عنايه فى البين، فإذا تصوّرنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان-مثلا- فقد تصوّرنا جميع أفراده بوجه. ثمّ ذكر تأييدا لقوله: و من ثمّ جاز الحكم عليها فى القضيّه الحقيقيه و كذا

ص: ٩٤

فى القضيّه الخارجيه فيانّ الموضوع فيهما أفراد الطبيعه، لكن فى الاولى مطلق الأفراد، و فى الثانيه الأفراد الموجوده منها بالفعل، بخلاف القضيّه الطبيعيه فيانّ الموضوع فيها نفس الطبيعه لا ربط لها بالأفراد و المصاديق، فلو لم يحك المفهوم- فى مثل المستطيع يجب عليه الحج- عن أفراده لاستحال الحكم عليها مطلقا مع أنّ الاستحاله واضحه البطلان، فلا بدّ فيها من الحكايه.

أقول: لا- يمكن أن يكون الكلّي حاكيا عن الأفراد أصلا و أبدا، و من البديهى أنّ فرديّه الفرد متقومّ بالخصوصيات الفرديه كالزمان و المكان و العالميه و الجاهليه و الأبوه و البنوه و... و إذا كان الأمر كذلك فنجيب عنه بالنقض و الحلّ.

أمّا الأول: أنّه لا شكّ فى أنّ عنوان «الإنسان الموجود» يكون من العناوين الجوهريه المتأصّله، و لا شكّ أيضا فى عدم الفرق بين هذا العنوان و عنوان «ما ينطبق عليه الإنسان» إذ الانطباق لا يصدق إلّا على الموجود فى الخارج، فكيف لا يحكى عنوان الأول عن الأفراد و المصاديق بخلاف عنوان الثاني؟!

و الثاني: أنّه لا- يمكن حكايه الكلّي و مرآتيته عن الخصوصيات الفرديه، فإنّنا نرى بالوجدان عدم حكايه عنوان «ما ينطبق عليه الإنسان» عن أحد من الخصوصيات الفرديه المتقومه بها فرديه الفرد من اللّون و العلم و الجهل و... مع أنّه لا يكون معنى للحكايه سوى ذلك، و هكذا عنوان الفرد و الشخص و المصدق.

و الجواب عن التأييد المذكور فى كلامه: أنّ المنطقين و إن عبّروا عن موضوع القضيّه الحقيقيه و الخارجيه بأفراد الطبيعه، و لكن المراد منها وجودات فرديه لا- خصوصياتها؛ إذ المقصود من المستطيع فى عنوان «المستطيع يجب عليه الحج» هو وجوداته لا خصوصياته الفرديه، مع أنّ الكلام فى باب الوضع يكون فى الحكايه عن الخصوصيات الفرديه، فليس لنا كلّي كان كذلك.

و ربّما يقال فى مقام الدفاع عن صاحب الكفايه قدّس سرّه: بأنّ الطبيعه و الكلّي كما يمكن

أن تلاحظ مهملة جامده كذلك يمكن لحاظها ساريه و جاريه في أفرادها متحده مع مصاديقها، و على الأول لا تكون حاكيه عن الأفراد و المصاديق، و على الثاني تكون عين الخارج و نفس المصاديق ضروره اتحاد الماهيه و الوجود في الخارج، و الانفصال إنما هو في الذهن، فتصح مرآيتها للأفراد و المصاديق و حكايتها عنها. و هنا عرّفوا المطلق بطبيعه ساريه في الأفراد، فإذا كان المطلق موضوعا لحكم يكشف أنّ الطبيعه مع وصف السريان و الجريان يكون موضوعا، فيكون القسم الثالث من أقسام الوضع - الوضع العام و الموضوع له الخاص - بمكان من الإمكان.

و الجواب عنه: أنّ هذا الكلام أيضا في غير محلّه، و توضيحه يتوقف على مقدّمه و هي: أنّه يلزم في تحقّق عنوان الأفراد أولا - خروج الطبيعه التي يكون هذا الفرد فردا لها من عالم الماهيه و دخولها في عالم الوجود، و ثانيا: تكثّر وجود الطبيعه و تعدّدها، و ثالثا: وجود خصوصيات متمايزه فرديّه في كلّ فرد من الأفراد.

إذا عرفت هذا فنقول: لا - يعقل في مرحله لحاظ الطبيعه لحاظ الوجود؛ إذ الطبيعه و الماهيه من حيث هي ليست إلا - هي لا موجوده و لا - معدومه و لا - مطلوبه و لا - غير مطلوبه، و نسبتها إلى الوجود و العدم مساويه، فلذا يحتاج الممكن في وجوده إلى العلّه، فلا - يرى من مرآه الماهيه و الطبيعه لا - الوجود و لا - تعدّد الوجود، و لا - الخصوصيات الفرديّه، و على هذا لا - معنى لمطلق الساريه و الجاريه في الأفراد سوى أنّ تمام الموضوع هو كلّ الأفراد، فإذا قال المولى: أعتق رقبه - مثلا - فرقبه الكافره و المؤمنه كلاهما تمام الموضوع. فالحاصل أنّ هذا القسم من الأقسام الأربعة غير معقول كما لا يخفى.

مبيّد: لو فرض إمكان هذا القسم - الوضع العام و الموضوع له الخاص - هل الموضوع له فيه واحد أو متعدّد؟ و لا بدّ من القول بتعدّده بحسب تعدّد الأفراد بخلاف عكسه - الوضع الخاص و الموضوع له العام - إذ الموضوع له فيه واحد، و إذا كان

الأمر كذلك فالوضع العام و الموضوع له الخاص يكون قسما من أقسام المشترك اللفظي.

لا- يقال: إن بين هذا القسم من الوضع و المشترك اللفظي بون بعيد؛ إذ المعاني الموضوع له فيه متباينه، و أمّا في ما نحن فيه فهي عبارة عن أفراد طبيعه الواحده، مع أنّ الوضع فيه أيضا متعدّد بحسب تعدّد الموضوع له، بخلاف ما نحن فيه.

لأننا نقول: أنّ الملاك في المشترك اللفظي تعدّد الموضوع له و تباين بعضها مع البعض الآخر، و هو موجود في ما نحن فيه، و ليس الملاك تعدّد الوضع و عدمه، فيكون هذا قسما من أقسام المشترك اللفظي، و هذا بعيد عن الأذهان و إن لم يمتنع عقلا، و هذا الاستبعاد يؤيد عدم إمكان هذا القسم من الوضع و أنّه غير ممكن عقلا.

و أمّا القسم الرابع من الوضع -الوضع الخاص و الموضوع له عام- فقد أنكر إمكانه المحقق الخراساني قدّس سرّه كما مر، و تبعه في ذلك أكثر تلامذته، و استدّلوا: بأنّ مفهوم الخاص مهما كان لا يحكى بما هو خاص عن مفهوم العام أو عن خاص آخر، فإنّ تصوّر شيء يستحيل أن يكون تصوّرا لشيء آخر، بل لحاظ كلّ مفهوم لحاظ نفسه و محدود لحدّه، فلذا قالوا: إنّ الجزئي لا يكون كاسبا و لا مكتسبا.

و أوضح من ذلك كلام المحقق العراقي قدّس سرّه (1) على ما في تقريراته و هو قوله: و لكن التحقيق هو عدم إمكانه و استحالته، و هذا فيما لو كان آله الملاحظه هو الفرد و الخصوصيّة كعنوان زيد-مثلا-واضح، ضروره أنّ الفرد و الخصوصيّة يباين مفهومهما مع مفهوم العام و الكلّي، و معه لا- يمكن جعله وجهها و عنوانا له. و أمّا لو كان آله اللّحاظ هو الكلّي المقيد-كالإنسان المتقيد بالخصوصيّة الزيديّة و لو بنحو دخول التقيد و خروج القيد-فكذلك أيضا، فإنّه مع حفظ جهه التقيد بالخصوصيّة فيه يباين

ص: ٩٧

لا محاله مفهوم الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصصه و غيرها، و مع إلغاء جهه التقيد و تجريده عن الخصوصيه و لحاظه بما أنه قابل للانطباق عليه و على غيره يرجع إلى عموم الوضع و الموضوع له.

و لكن نسب في الكفايه القول بوقوع هذا القسم إلى بعض الأعلام، و الظاهر أنه المرحوم الميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره على ما في كتاب بدائع الأفكار (١)، و محصل كلامه في مقام الاستدلال: أن أدل دليل على إمكان الشيء و وقوع الشيء، و نحن نرى خارجا وقوع هذا القسم من الوضع بالبدهاه، فإن المخترع إذا اخترع صنعه و أوجده في الخارج ثم في مقام التسميه و وضع اللفظ له لم يوضع اللفظ بإزاء هذا المخترع الجزئي الموجود في الخارج من حيث كونه ذلك المعنى المركب، بل يوضع اللفظ بإزائه و مشابهه من حيث اشتمالهما على تلك الفائدته، و باعتبار مناط وجوديهما، فيكون المتصور معنى خاصا و الموضوع له كليا و عاميا، و هكذا واضع لفظ الحيوان-مثلا- رأى شبحا من بعيد و تيقن أنه حساس و متحرك بالإرادته فتصور ذلك الشبح الذي هو جزئي حقيقي و وضع اللفظ بإزاء معنى كلي منطبق عليه و على غيره من الأفراد، فالمتصور جزئي و الموضوع له كلي. و الحاصل: أن الوضع إذا تعلق بالفرد باعتبار وجود صفه فيه يسرى إلى كل ما تجده فيه تلك الصفه.

و الجواب الذي أشار إليه في الكفايه و صرح به الآخرون أنه ليس هنا لحاظ واحد، بل الواضع ينتقل من تصور جزئي إلى تصور كلي و يضع اللفظ لمتصوره الثاني، فيكون الوضع و الموضوع له عامًا، و هذا خارج عن محل الكلام.

أقول: و الحق في المسأله ما قال به المحقق الرشتي قدس سره إذ الخاص يحكى عن العام، و تغاير المفهومى لا يوجب عدم حكايته عنه، فإن الإنسان و الحيوان الناطق أيضا

ص: ٩٨



متغايران من حيث المفهوم، و حمل أحدهما على الآخر لا يكون حملاً أولياً عند بعض، مع أنه لم يقل أحد بعدم حكايتهما عن الآخر؛ إذ الوجدان حاكم بأن لازم تصوّر الإنسان المتقيّد بالخصوصيّة الزيدية تصوّر الإنسان ابتداء و لو بنحو دخول التقيد، و لا يمكن لحاظ هذا العنوان بدون لحاظ الإنسان ابتداء، و لا يسمع كلام من يقال: بأننا نتصوّر الرقبه المقيّده بالإيمان بدون تصوّر كلّى الرقبه؛ إذ التقيد داخل فى العنوان، لأننا نقول: إنّ المرحلة الاولى من مراحل تحقّق عنوان الأفراد عباره عن وجود الماهيّة. و المرحلة الاخرى تحقّق خصوصيات فرديه، و معنى الفرديّه عباره عن ماهيّة الإنسان المتخصّصه بخصوصيات فرديه، و لا يمكن ملاحظه الفرديه بدون ملاحظه الماهيّة قبلها. و من المعلوم أننا لا نشكّ دخاله الإنسانيّه فى تسميه المولود، فلذا لو سمى الوالد ولده باسم على-مثلا-لم يسأل عنه بأنه: لم لا يسميه باسم تفاح أو طياره-مثلا-فإنّه ينادى بأعلى صوت بأنّ هذا إنسان، و تسميه الإنسان بهذه الأسماء غير معمول بل غير معقول عند العقلاء، و هذا كاشف عن تصوّر الانسانيّه عند تسميه المولود، فالخاص يكون حاكيا و مرآه للعام، فيكون هذا القسم من الأقسام الأربعة بمكان من الإمكان، بخلاف عكسه كما مرّ آنفا.

و قد عرفت أنّه لا-كلام و لا-إشكال فى إمكان وقوع القسمين الأولين من الأقسام الأربعة، و لكن استشكل على القسم الأوّل منهما-أى الوضع العام و الموضوع له العام-و هو أنّ الاصولين قائل بأنّه لا-بدّ للواضع فى مقام الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى، و أنّ الوضع بأى معنى كان لا يمكن بدون لحاظ اللفظ و المعنى؛ و الفلاسفه قائلون بأنّ الماهيّة قد يتحقّق فى الخارج و قد يتحقّق فى الذهن، و أنّ وجودها الذهني عباره عن احضارها فى وعاء الذهن و تصوّرها ذهنيا. و لا يخفى أنّ الوجود سواء كان فى الخارج أو فى الذهن ملازم و مساوق للتشخيص و الجزئيّه. و الحاصل من هذين القولين أنّه لا-يمكن أن يكون المعنى الموضوع له عامًا، فإنّه يصير فى مقام التصوّر جزئيا.

و الجواب عنه عبارته عن أمرين: الأول: أنه سلّمنا أنّ المتصوّر يصير جزئياً بالتصوّر، ولكنّ اللفظ يوضع بإزاء المعنى العام الذي يجيء في الذهن، إلا أنّ القيد خارج ولا دخل له في الموضوع له، فيكون المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه عبارته عن ذات المتصوّر وهو عام، كما أنّ الوضع أيضاً عام، ولا معنى له سوى تصوّر العام.

الثاني: أنّ التصوّر عبارته عن استخفاء صورته الشئ في الذهن سواء كان المتصوّر كلياً أو جزئياً، ولكن كانت هذه الصورة مرآة للمتصوّر وحاكيه عنه فيكون المتصوّر موجوداً بوجودين: أحدهما: في الخارج والآخر: في الذهن، ويقال للصورة الذهنية: إنّها ملحوظة بالذات، و للموجود في الخارج: إنّها ملحوظة بالعرض، وهكذا في الكليات إذا تصوّرنا كلياً تجيء صورته منه في الذهن، فيكون الكلي ملحوظاً بالعرض وهذه الصورة الذهنية ملحوظة بالذات، ولكن الأحكام بتمامها تكون للملحوظة بالعرض، فإن قلت: زيد موجود في الخارج -مثلاً- وهو لا يكون سوى الملحوظ بالعرض، وهذا هو الحال في القضايا التي يكون محمولها كلمه «معدوم» أو «ممتنع» مثلاً تقول: شريك الباري ممتنع، فهذه قضيه حمله و هي تحتاج إلى التصوّر، و تصوّر شريك الباري عبارته عن إيجادها في الذهن. و معلوم أنّ الملحوظ بالذات بعد إيجادها في الذهن لا يكون ممتنعاً، فيكشف أنّ المحمول فيها عبارته عن الملحوظ بالعرض الذي يحكى الذهن عنها، فيكون هو الممتنع. و هكذا في القضايا التي تكون المحمول فيها المعدوم، و هكذا في باب الوضع؛ إذ الملحوظ بالذات و إن كان جزئياً بلحاظ وجوده في الذهن بعد التصوّر، ولكنه ليس بموضوع له، بل الموضوع له عبارته عن الملحوظ بالعرض و هو نفس المعنى و ذات المتصوّر. فهذا الإشكال في غير محلّه.

تنبيه: ذكر المحقق العراقي قدّس سرّه (١) للقسم الأوّل من الأقسام الأربعة -الوضع العام

ص: ١٠٠

و الموضوع له العام-معنى آخر غير المعنى المشهور، و جعله المبني لكثير من المباحث الاصوليه، و لكن قبل بيان هذا المعنى ذكر توضيحا للمعنى المشهور و هو: أنه يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أنّ واضع اللفظ لطبيعي المعنى يتصوّر ذات المعنى و نفس الماهيه مجملا عاربه عن القيد و الخصوصيه حتى عن التقييد بالإطلاق، و يعبر عنه «بلا بشرط المقسمي» يعني: ذات الماهيه، و يوضع اللفظ بإزاء هذا المعنى.

الثاني: أن يتصوّر مع قيد و خصوصيه و هي خصوصيه الإطلاق و الجريان في الأفراد، و هذا قسم آخر من عموم الوضع و الموضوع له، فيكون كلاهما من القسم الأوّل من الأقسام الأربعة للوضع، و الفرق بينهما واضح، و تترتب عليهما ثمرات: منها ما في القضيه الحملية مثل: «زيد انسان»؛ إذ الملاك في الحمل هو الاتحاد و الهوهويه في وجود خارجي، و حينئذ إن كان معنى الإنسان هاهنا من قبيل الأوّل-أى نفس الماهيه بلا قيد-فيكون بين «زيد» و «إنسان» اتحادا في الخارج، و أمّا إن كان معنى الإنسان من قبيل الثاني-أى الإنسان السارى في جميع الأفراد-فلا يكون بينهما اتحاد و هوهويه، فإنّ زيدا متحد مع ماهيه الإنسان لا مع إنسان الجارى في جميع الأفراد، إلّا أن نرتكب مجازا بأن نستعمل اللفظ الموضوع للكّل-الإنسان المقيّد بالسريان- في الجزء، فلا بدّ لنا من ارتكاب المجاز هاهنا إن كانت القضيه حمليه. و منها ما في تقييد المطلق، مثلا: إذا قال المولى: أعتق رقبه ثم قال في ضمن دليل آخر: لا تعتق رقبه كافره، فإن كان معنى الرقبه من قبيل الأوّل لا يكون هذا التقييد مستلزما للمجازيه في المطلق؛ إذ الدال و المدلول متعدّد، و أمّا إن كان من قبيل الثاني فيكون القيد في الدليل الثاني قرينه على أنّ المراد من الرقبه في الدليل الأوّل هي الرقبه المؤمنه، فيكشف من هنا مجازيه هذا الاستعمال، فيكون تقييد الإطلاق على الثاني مستلزما للمجازيه.

و لكنّه قدّس سرّه لم يقل بأحد من هذين المعنيين، بل قائل بالمعنى الثالث هاهنا.

و ذكر (1) قبل بيان المعنى مقدّمه فلسفيه و هي: أنّ أعظم الفلاسفه يعتقدون بأصاله الوجود و اعتباريه الماهيه، و يقولون في توضيح اعتباريه الماهيه و انتزاعيتها:

إنّ الوجود أصيل في جميع مراتب وجوديته، و أمّا العناوين الحاكيه عنها فلا واقعيه لها، فإنّ عنوان الجسميه الحاكيه عن مرحله الأدنى للوجود-أى مرحله الشاغل للحيز-عنوان اعتباريه و انتزاعيه لا واقعيه له في قبال واقعيه وجود الحيز، و هكذا عنوان النامى و عنوان الحيوان و الإنسان الحاكى كلّ منها عن مرحله من المراحل الوجوديه التى تقوى مرتبه العائيه منها عن سافلتها، فإنّ مرحله الناطقيه أقوى من مرحله الحساسيه و التحرك بالإراداه، و هى أقوى من مرحله النمو، و هذه العناوين اعتباريه و انتزاعيه و حاكيه عن المراحل الوجوديه، و لا- دخل لها فى الواقعيه الوجوديه. فإذا كان الأمر كذلك فالارتباط الموجود بين هذه المرتبه القويه و أفرادها كيف يتصوّر؟ أى الجبهه المشتركه التى بها تمتاز أفراد كلّ نوع من أفراد النوع الآخر، و لا- يمكن القول باشتراكها فى ماهيه الإنسان-مثلا- إذ الماهيه انتزاعيه و اعتباريه، و الأصيل هو الوجود الذى مساوق و ملازم مع التشخص و الجزئيه. و أيضا لا يمكن القول بما قال به رجل الهمدانى من كون نسبه الكلى مع أفراده نسبه الأب مع أبنائه، أى يتغاير الكلى مع أفراده من حيث الوجود. بل لا بدّ من القول: بأنّ كلّ واحد من أفراد الطبيعه أب و ابن، مثلا: «زيد» حصّه من الإنسان و بكر حصّه آخر منه، هذه جبهه الابوه و خصوصيات الفرديه منهما تكون جبهه البنوه، ف«زيد» مركّب من حصّه من الإنسان و خصوصياته الفرديه، و«بكر» مركّب من حصّه اخرى منه و خصوصياته الفرديه.

و الحاصل أنّ الإنسان وضع للوجود السعى المنطبق على كلّ الحصص، و لا تقل:

ص: ١٠٢

فكيف لاحظ الواضع فى مقام الوضع هذه الحصص المتعدده؟فإننا نقول:يكفى فى مقام الوضع التصور الإجمالى، كما يكفى فى القضيه الحقيقيه تصور موضوعها إجمالاً؛ إذ الموضوع فيها عبارته عن الأفراد المحققه الوجود و المقدره الوجود، فهذا معنى الوضع العام و الموضوع له العام.

و لا يخفى ما فى كلامه قدس سره أولاً: أن كلامه فى نسبه الكلّى مع أفراده مخالف للواقع، و لما قال به المنطقيون: من أن كلّى الطبيعى يوجد بوجود فرد، فإذا تحقق فرد من أفراده فى الخارج هو تمام الطبيعى لا حصّه منه، و إن تحقق مثلاً «زيد» فى الخارج يتحقق الإنسان بتمامه و كماله، لا حصّه من حصصه، مع أن لازم مقالته تحقق الإنسان بكمالته بتحقق مجموع الحصص و الأفراد فقط، هذا. مع أن قضيه «زيد» إنسان قضيه حملته صحيحه بلا شك، و حملها حمل الشائع، و ملاك الحمل - أى الاتحاد فى الوجود الخارجى - موجوده فيها بلا تجوّز و استعاره، و هو متفق عليه، و لكن لازم القول بالحصّه ارتكاب المجاز فى هذه القضيه أيضاً - أى زيد حصّه من الإنسان - إلا لم يكن بينهما ارتباط أصلاً، فهذا القول خلاف الواقع و المنطق، مع أنه لا مأوى للمفهوم الكلّى سوى الذهن و العقل.

و ثانياً: أنه ما معنى قولك: إن الإنسان عنوان حاك عن الواقع الوجوديه - أى وجود السعى - منتشر فى الأفراد؟ إن فرضنا كلياً كان له مائه أفراد هل الواقعيه الخارجيه أيضاً تكون مائه أم تكون مائه و واحده؟ إن قلت بالأول فأين ما وضع له الإنسان و الواقعيه التى كانت جامعته لهذه الأفراد؟ و إن قلت بالثانى - كما هو الظاهر من كلامك و هذا ما قال به رجل الهمدانى - مردود عندك أيضاً، فهذا المعنى الذى ذكره المحقق العراقى قدس سره غير تام.

و لا - يخفى أنه لا - واقعيه لكلّى الطبيعى فى قبال واقعيه أفراد، بل كلّ فرد من الأفراد لها واقعيه إنسانيه و خصوصيات فرديه يشترك فى الأول مع سائر الأفراد، و فى

الثانى يتغاير معها، وهذا المعنى لا ينافى أصالة الوجود و اعتباريّه الماهيّة.

و أمّا الكلام فى الجبهه الثالثه: وهى مرحله الإثبات و الوقوع خارجا و مصداقا، و أنّ الأقسام الممكنه المذكوره هل تكون لها مصداق فى الخارج أم لا؟

فنبول: لا إشكال فى وقوع الوضع العام و الموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، و مثّلوا للوضع الخاص و الموضوع له الخاص بالأعلام الشخصيّة. و لكن يرد عليه إشكال غير قابل الذب، و هو مبتنى على مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الموجود فى الذهن مع وصف كونه فى الذهن مباين مع الموجود الخارجى مع كونه فى الخارج، و لا يمكن الجمع بينهما.

و ثانيتهما: أنّ الوجود الذهنى عبارته عن تصوّر الشىء و التفات النفس إليه، فيكون لنا عند تصوّر الشىء ملحوظان: أحدهما: ملحوظ بالذات، و هى صورته الذهنيّه الحاصله من تصوّر الشىء. و الآخر: ملحوظ بالعرض، و هو الشىء المتصوّر.

إذا عرفت هذا: فنقول: إنّ ما وضع له لفظ «زيد» -مثلا- هو الملحوظ بالعرض أم الملحوظ بالذات، و على أى حال لا يخلو عن الإشكال. فإن كان الموضوع له هو الملحوظ بالذات لا يمكن إطلاق لفظ «زيد» على الموجود الخارجى؛ إذ الذهن و الخارج متباينان، مع أنّ إطلاقه عليه مجازا غير معقول. و إن كان الموضوع له هو الملحوظ بالعرض يلزم أن يكون قولنا: «زيد موجود فى الخارج» قضيّه ضروريه، فإنّه من قبيل الضروريه بشرط المحمول، و معناه: أنّ هذا الشىء الموجود فى الخارج موجود فيه، و من البديهي أنّ كلّ قضيّه حمله ممكنه إن اخذ تقيده بالمحمول فى الموضوع ينقلب إلى الضروريه، مثل: «زيد القائم» قائم، مع أنّه من المسلّم أنّ «زيد» موجود كالإنسان موجود قضيّه ممكنه، فأين الجزئيّه التى ادّعت فى موضوع له الأعلام الشخصيّة؟ فلا بدّ من القول بكونها موضوعه للماهيّة الكليه،

و لكن مصداقها منحصر بفرد واحد، و لا دخل للوجود فيه لا خارجا و لا ذهنيا، نظير مفهوم واجب الوجود الكلى الذى لا ينطبق إلا على فرد واحد، و المفهوم الكلى فى الأعلام الشخصيه عبارة - عن العناوين الكليه، مثلا: المولود المذكر الذى ولد فى زمان كذا و مكان كذا فى طائفه كذا و لأب و أم كذا نسبه ب «زيد»، و لكن هذه العناوين الكليه لا تنطبق خارجا إلا على فرد واحد، فلذا جرت سيره الناس فى الأخبار عن معدوميه - المسميات فى زمان و موجوديتها فى زمان آخر، و يقال: لم يكن «زيد» فى ذلك الزمان بل وجد بعده، فيستكشف أن الموضوع له فيها هو العناوين الكليه فيدخل تحت عنوان «الوضع العام و الموضوع له العام».

على أنه لو كان الموجود الخارجى موضوع له للفظ «زيد» يرد عليه إشكال آخر، و هو أنهم قالوا: بأن قضيه الإنسان معدوم و قضيه «زيد» معدوم فيكون كلاهما من القضايا الصادقه بلا فرق بينهما. أمّا القضية الاولى فإن ماهية الإنسان نسبتها مساويه إلى الوجود و العدم، و لكن للاصوليين بحث فى زمان معدوميه ماهية الإنسان و يقولون: بأن الوجود الطبيعى يكون بوجود فرد من أفراد، و عدمه يكون بعدم جميع أفراد.

و لا يخفى أن لنا هاهنا كلام بأن الطبيعى موجود و معدوم فى آن واحد، و أنه معروض للوجود و العدم فى زمان واحد، و المحال أن يكون فرد منه معروضا لكليهما فى آن واحد. و سيأتى إن شاء الله فى مباحث النواهي بتمامه.

فعلى هذا المبني كما أن تكون ماهية الإنسان موجوده فعلا بلحاظ أفراد الموجوده، و هكذا تكون فعلا معدومه بلحاظ الأفراد التى توجد بعدها، و يجوز أيضا فرض أن ماهية الإنسان كانت معدومه قبل الخلقه ثم صارت موجوده، مع أنه لا نشك فى بطلان هذا التعبير فى الأعلام الشخصيه إذا كان الموضوع له فيها وجود خارجى و الملحوظ بالعرض، فإن معنى «زيد» مقيّد بالوجود الخارجى، فلذا

لا يصحّ القول بأنّ «زيداً» كان معدوماً ثم صار موجوداً، وهذا دليل على أنّ الموضوع له فيها لا يكون الموجود الخارجى.

ويمكن أن يقال للتخلص عن الإشكالات: بأنّ الأعلام الشخصيّة داخله تحت عنوان الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، ولكن المعنى الخاص لا يكون مقيّداً بالموجود الخارجى و الذهنى، بل يكون له معنى ثالث و هو كون الموضوع له معنى كلياً ذا فرد واحد، وهذا أيضاً يقال له: الخاص.

و أمّا الكلام فى المقام الثانى - أى تصوّر اللفظ - فلا يخفى أنّ هاهنا تقسيم آخر بلحاظ كيفيّة تصوّر اللفظ حين الوضع؛ إذ الواضع إمّا يلاحظ اللفظ بمادته و هيئته كما فى أسماء الأجناس و أعلام الأشخاص، و إمّا لا يلاحظ المادة و الهيئته كما فى الجمل الاسميه، بناء على أن تكون للمركبات وضعاً على حده، مثل: «زيد قائم» و «عمرو قاعد»، إذ لا نشكّ فى أنّها غير محدوده من ناحيه المادّه و هيئاتها و إن كانت محدوده، و لكن لم يقيد بخصوصيّة خاصّه. و إمّا يلاحظ المادة فقط، كما فى موادّ المشتقات مثل: ماده «ض، ر، ب» للضرب مع انحصار حروف الأصليه فيها، و هى تدلّ على معناه فى ضمن هيئات مختلفه و إن كان عروض الهيئات عليها موجبا لزياده المعنى حتى هيئه المصدر. و إمّا يلاحظ الهيئه فقط كما فى هيئه الفاعل؛ إذ لا دخل للمادّه فيها حتى ماده «ف، ع، ل» إذا تمهّد هذا فنقول: لا - شكّ فى أنّ الوضع فى الأوّل شخصي و فى الثانى نوعي، و أمّا فى القسمين الأخيرين فاختلف العلماء على أقوال:

الأوّل: ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو: أنّ الوضع فى كليهما شخصي، و الثانى: قاله المحقق العراقى قدّس سرّه و هو: أنّ الوضع فى كليهما نوعي.

و لكن الحقّ التفصيل الذى يستفاد من المحاضرات (1) و هو: أنّ الواضع إن

ص: ١٠٦



لاحظ المادة وحدها فالوضع شخصي، وإن لاحظ الهيئه وحدها فالوضع نوعي.

وقال في مقام الاستدلال للأول: بأن الواضع لم يلحظ فيها في مقام الوضع إلا- شخص اللفظ بوحدته الطبيعيه و شخصيته الممتازه، فالموضوع هو ذلك اللفظ الملحوظ كذلك، سواء كان الموضوع له معنى عامًا أو خاصًا، وعدم لحاظ الهيئه لا يوجب نوعيه الوضع فيها، كعدم لحاظ آخر الكلمه في الأعلام الشخصيه. و للثاني: بأنه لما كانت الهيئه مندمجه في المادة غايه الاندماج فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادة؛ إذ لا وجود لها بدونها في الوجود الذهني فضلًا عن الوجود العيني، فتجريدتها عن المواد لا- يمكن حتى في مقام اللّحاظ، فلا- محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولك: «كلّ ما كان على هيئه الفاعل» لا- بشخصيتها الذاتيه، هذا هو معنى نوعيه الوضع، وأمّا معنى شخصيه الوضع هو: لحاظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعيه و شخصيته الذاتيه- كما مرّ- هذا تمام الكلام في أقسام الوضع إلى هنا.

و أمّا البحث عن وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد ذهب جماعه إلى أنّ وضع الحروف من هذا القبيل.

### المعنى الحرفي

لا- يخفى عليك أنّ البحث في باب الحروف و المعاني الحرفيه من المباحث المهمه، مع أنّه يوجب التوسعه و التهيؤ للذهن للمباحث الآتيه تترتب عليه فوائد كثيره.

منها: في مسأله واجب المشروط بأنّ الشرط فيها هل يرجع إلى المادّه أو إلى الهيئه التي من المعاني الحرفيه؟ و على فرض رجوعه إلى الهيئه- كما قال به المشهور- هل يكون للمعنى الحرفي معنى عامّ حتى يكون قابلاً للتقييد أو يكون له معنى خاص و جزئي غير قابل للتقييد؟ هذا معركه الآراء بين العلماء، و هكذا في باب المفاهيم

تترتب عليه ثمرات منها في مسأله أداه الشرط بأنه هل لها إطلاق أم لا؟ فلا يخلو البحث فيها عن فائده كما توهم، وفيه أقوال:

القول الأول: للمحقق الخراساني (1) تبعا للمحقق الرضى قدس سره - وهو قول آخر في مقابل المشهور - وهو: إن المعنى الحرفي و الاسمى متحدان بالذات في جميع المراحل الثلاثه - أى الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه - وإن كان بينهما اختلاف من حيث لحاظ أحدهما استقلاليا و الآخر آليا، إلا أن اللحاظ بأى نحو كان خارج عن حريم المعنى، بل هو من شئون الاستعمال و توابعه.

و ما يستفاد من كلامه قدس سره في جواب المشهور أنه مرارا أن خصوصية الموضوع له مساوق مع وجوده و جزئيته، فلا محاله يكون الموضوع له في الحروف جزئيا. ثم يسأل بأنه هل المراد من الجزئى جزئى خارجى أو الذهنى؟ و لا ثالث له، و لا شك في أنهما متباينان لا يجتمعان و لا يرتفعان، و لا يمكن أن يكون الوجود بدونهما و لا معهما.

إن قلت: إن الموضوع له في الحروف جزئى خارجى بأن الواضع في مقام وضع كلمه «من» لاحظ المفهوم الكلى الابتداء، و لكن وضعه لمصاديقه الخارجيه.

قلنا: إننا نرى كثيرا ما تستعمل كلمه «من» في مقام الأمر، و لا - شك في أنه لا يمكن أن يكون الأمر به أمرا خارجيا؛ إذ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، فلا بد أن يكون الأمر به في مقام تعلق الأمر أمرا كليا، و إلا لا معنى لقول المولى: «سر من البصره إلى الكوفه» في مقام إنشاء التكليف، و لا يمكن القول ببطلان هذا التعبير أو استعماله مجازا، بل لا فرق وجدانا بينه و بين قولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» بل و لا شك في صحه استعمال جمله «إنى أسير من قم» في الاستقبال،

ص: ١٠٨

و هذا الإخبار من الاستقبال إخبار صحيح حتى مع عدم علم المتكلم من زمان السير و انتهائه، و هذا دليل على أنه لا دخل للجزئية الخارجيه فى المعانى الحرفيه؛ إذ الموضوع له فيها كالوضع يكون كلياً.

إن قلت: إن المراد من الجزئية هى الجزئية الذهنيه، بأن كلمه «من» وضع للابتداء الذى لوحظ وصفا و آله للغير، و لعل هذا المعنى يستفاد من كلام النحويين فى مقام تعريف الحرف: من أنه كلمه تدل على معنى فى غيره.

قلنا: و فى هذا المعنى إشكالات متعدده:

منها: أن المولى إن قال: «سر من البصره إلى الكوفه» فلا شك فى أنه قابل للامتنال أولاً، و الامتنال يكون بالسير الخارجى ثانياً، فعلى هذا يكون الامتنال مبيناً للمأمور به؛ إذ المأمور به مقيد بالأمر الذهنى، و الامتنال بالسير يتحقق بالأمر الخارجى، و بينهما بون بعيد.

و منها: أن اللحاظ لو كان موجبا للجزئية فلم لا يكون موجبا لها فى الأسماء، فإن معنى الابتداء عبارته «عن» الابتداء الذى لوحظ مستقلاً، و لازم ذلك أن يكون المعنى فى الأسماء أيضاً جزئياً.

و منها: أن تحقق الاستعمال يحتاج إلى لحاظين - يعنى: لحاظ اللفظ و المعنى - فإنه عمل إرادى، و كل عمل إرادى مسبوق باللحاظ، و لكن بلحاظ كونه وصفاً إضافياً يحتاج إلى تصور اللفظ، إلا أن هذا التصور لكثيره انس الذهن بالألفاظ و المعانى كان سريع التحقق و بلا التفات إليه.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: أن فى جملة «سرت من البصره إلى الكوفه» يتحقق معانى اسميه و حرفيه، و لا نشك فى أن معانى الاسميه - كالبصره، و الكوفه، و السير - تحتاج إلى لحاظين، و لكن فى كلمه «من» و «إلى» مع أنهما لا يحتاجان فى

الواقع إلى الأزيد من لحاظين، و لكن إن قلنا: بمدخله خصوصيّه ذهبيّه في معناهما لا- بدّ من لحاظ ثالث فيهما، فإنّ معنى «من» عبارته عن الابتداء الذي لوحظ آله للغير

فالحاصل: أنّ استعمال كلمة «من» يحتاج إلى لحاظ اللفظ أولاً، وإلى لحاظ الابتداء آله للغير ثانياً، وإلى لحاظ مجموع القيد و المقيد بعنوان المعنى ثالثاً، و يعبر عن الثاني باللحاظ الآلي، و عن الثالث باللحاظ الاستعمالي، مع أنّ الوجدان يأباه.

إن توهم أنّ لحاظ الثاني كاف و لا نحتاج إلى اللحاظ الثالث، قلنا: إنّ لازم ذلك تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ اللحاظ في المعاني الحرفيّة اخذ قيدا للمعنى، و هو مقدّم على الاستعمال من حيث الرتبة، و اللحاظ الاستعمالي متأخّر عن المعنى.

فالحاصل: أنّ المعاني الحرفيّة لم تكن جزئيّه، بلا فرق بين جزئيّه الخارجيّة و الذهبيّه، بل هي متّحدة مع المعاني الاسميّه في جميع المراحل الثلاثة.

إن قلت: فعلى هذا لم يبق فرق بين الإسم و الحرف في المعنى و يلزم أن يكون مثل كلمه من و الابتداء مترادفين، و صحّه استعمال كلّ منهما موضع الآخر و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها.

قلنا: إنّ هذا باطل كما هو واضح.

و ما قاله صاحب الكفايه قدّس سرّه فيه احتمالات، و المهمّ منها احتمالان:

الأول: أنّ الواضع حين وضع كلمه «الابتداء» لاحظ مفهوم كلياً بما أنّه مفهوم الكلّي الابتداء، ثم وضع لفظ الابتداء و لفظ «من» لهذا المفهوم و استعمل كليهما فيه، و الفرق بينهما في شرط الوضع كالشرط في باب المعاملات؛ إذ الواضع في مقام الوضع اشترط أنّ صحّه استعمال كلمه «من» في هذا المفهوم الكلّي مشروط بلحاظه آله للغير، و صحّه استعمال كلمه الابتداء فيه مشروط بلحاظه مستقلاً.

و لكن هذا الاحتمال مخدوش من جهات: الاولى: أنّه لا دليل لنا لوجود هذا

الشرط مع خلوّ كتب اللغه عنه.الثانيه:أنه على فرض وجوده لا دليل لنا لوجوب أتباعه،فإنّ كون الله تعالى واضعا غير معلوم،و أمّا لزوم أتباع الشرط فى المعامله فتكون لتعهد المتعاملين أوّلا،ولقوله صلّى الله عليه و آله:«المؤمنون عند شروطهم»(1)،ثانيا:و أمّا فى باب الوضع مع فقدان المستعمل حين الوضع فلا دليل للزوم أتباعه.الثالثه:على فرض وجود هذا الشرط حين الوضع و لزوم أتباعه فهذا التزام فى الالتزام،و مطلوب فى ضمن مطلوب آخر،و تخلف التزام الثانى لا يوجب بطلان التزام الأوّل،كما أنّ تخلف الشرط فى المعامله لا يوجب بطلان المعامله،بل يوجب الخيار كما هو واضح،مع إنّ استعمال كلمه«من»بدل كلمه الابتداء و بالعكس باطل بلا إشكال.

الثانى:أنّ الواضع لاحظ المفاهيم فى مقام الوضع و رأى بينها اختلافا من حيث الأصاله و التبعية،فإنّ مفهوم الإنسان-مثلا-كان من المفاهيم الأصليه غير الآئيه،فوضع لفظ الإنسان له بعنوان الوضع العام و الموضوع له العام،بخلاف مفهوم الابتداء فإنّ الواضع رأى أنّ فيه يتحقّق نوعان من اللحاظ،و كلاهما مورد الاحتياج حين الاستعمال من حيث الاستقلاليه و الآئيه،فوضع لفظ الابتداء لهذا المفهوم،و لكنّه فى صورته لحاظ المستعمل المفهوم استقلالا و وضع لفظ«من»لهذا المفهوم،و لكنّه فى صورته لحاظ المستعمل المفهوم آله و وصفا للغير.و بعبارة اخرى:انحصر الواضع و حدّد مورد استعمالهما فى هذا المفهوم،و هذا المعنى مناسب لكلامه قدّس سرّه و هو «الاختلاف بين الإسم و الحرف فى الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر و إن اتّفقا فيما له الوضع».

و لكن يرد عليه ما مرّ إجماله آنفا،و هو:أنّ استعمال كلمه«أسد»فى الرجل الشجاع استعمال مجازى بعلاقه المشابهه،و لا نشكّ فى صحته،مع كونه مبائنا لما وضع

ص: ١١١

له الأسد، أى الحيوان المفترس. و أما استعمال كلمه «من» فى محلّ كلمه الابتداء و بالعكس مع أنّهما متّحدان فى المراحل الثلاثه- أى الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه- فكيف يوجب البطلان؟! أو لو أوجب الاختلاف فى محدوده الوضع لبطلان الاستعمال فالاختلاف فى الموضوع له بطريق أولى يوجبه، مع أنّه لم يقل به أحد.

فالحاصل أنّ من توجيهه قدّس سرّه لا يعلم دليل بطلان استعمال أحدهما محلّ الآخر.

و استشكل عليه أيضا بأنّ المستفاد من كلامه قدّس سرّه أنّ المعانى الاسميّه مقصوده بالأصالة و بالذات، و المعانى الحرفيه مقصوده بالتبع، مع أنّا نرى أنّ كلّ منهما منقوض فى موارد كثيره، كما فى الآيه الشريفه: كُلُّوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ (١) أى حتى تعلم، و التبيّن هاهنا طريق و آله للعلم بالفجر و لا- يكون مقصودا بالأصالة، و الأصالة و الاستقلال تكون لذى الطريق، مع كون التبيّن من المعانى الاسميّه. و لا يخفى أنّ المراد من المعانى الاسميّه هاهنا ما يقابل المعانى الحرفيه، فتشمل الفعل أيضا

و لكن هذا الإشكال مدفوع بأنّ الموضوعيه و الأصالة هاهنا تكون للتبيّن، فتبيّن الفجر ملاك الحكم بالإمساك عن الأكل و الشرب لا أنّه طريق لتحقيق الملاك و هو الفجر، و ذو الطريق بيان له، و عباره اخرى عنه؛ إذ لا معنى للفجر بدون التبيّن كما قال به سيدنا الاستاذ الإمام- دام ظلّه- هذا أولا.

و ثانيا: أنّه على فرض كون التبيّن طريقا للفجر لا- يلزم أن يكون معناه أيضا طريقيا، بل لوحظ معناه استقلاليا، كما فى جملة: «إذا قطعت بحياه ولدك فتصدّق» فإنّ كلمه قطعت من حيث المعنى لوحظ مستقلا و إن كان من حيث المتعلّق طريقا إلى وجوب التصدّق، و هكذا فوقع قطع الطريقى موضوعا للحكم دليل على أنّه لوحظ

ص: ١١٢

مستقلًا حين الاستعمال، فالتبيين وإن كان مدخلية في الحكم طريقيًا إلا أنه في مقام الاستعمال لوحظ مستقلًا.

و استشكل أيضا بأن المعانى الحرفية أيضا تكون مقصوده بالإفاده فى كثير من الموارد، كما فى جملة: «زيد قائم» إذ المقصود فى هذه الجملة الإخبار عن النسبة الموجوده بين الموضوع و المحمول، مع أنّها من المعانى الحرفية، و كما إذا كانت ذات الموضوع و المحمول معلومين عند شخص و لكنّه جاهل بخصوصيّتهما فيسأل عنها، مثلا: إذا كان مجيء زيد معلوما، و لكن كيفيه مجيئه مجهوله عنده من حيث المعية و الوحده، فيسأل عنها، ثمّ يقال له: أنّه جاء مع عمرو، فالمنظور و الملحوظ بالاستقلال فى الإفاده و الاستفاده إنّما هو هذه الخصوصيّة التى هى من المعانى الحرفية، بل الغالب فى موارد الإفاده و الاستفاده عند العرف النظر الاستقلالى بإفاده الخصوصيات و الكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسمية، كما هو واضح، و هذا البيان لبعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (١).

و هذا أيضا مدفوع بأنّه خلط بين عنوان المقصود بالذات و عنوان الملحوظ بالاستقلال، و بينهما بون بعيد، و الممتنع فى المعانى الحرفية هو الثانى بخلاف الأول؛ إذ لا يمكن لحاظ أحد من الخصوصيات كالمعية أو النسبة القائمة بين الموضوع و المحمول استقلالاً، مع أنّها يمكن أن تكون مقصوده بالذات.

القول الثانى: ما عن نجم الأئمة (٢) الشيخ الرضى قدس سرّه: من أنّ الحروف لا معنى لها أصلا، إنّما وضعت لتكون علامه على كيفيه إرادته مدخولاتها، كما يكون الرفع علامه لفاعليته زيد-مثلا- فى قولنا: قام زيد، كذلك يكون «فى» علامه لظرفيه مدخوله، مثل قولنا: زيد فى الدار، من دون أن يكون له معنى مخصوص بعنوان الموضوع له.

ص: ١١٣

١-١) محاضرات فى اصول الفقه ٥٨: ١.

٢-٢) شرح الكافية ١٠: ١ و ٣١٩: ٢.

و لكن هذا القول مخدوش بل ممنوع، فإننا نرى أولاً: أن اللغويين يذكرون للحروف معاني في لغات أخرى كالأسماء، وهذا دليل على أن لها موضوعية في جميع اللغات مثل اللغة العربية. وثانياً: أن الأمازيغية والعلامية في الحركات الإعرابية لا تكون ذاتية، بل هي بجعل الواضع والجاعل، وذلك في الحقيقة وضع، وإن عبر عنه بالعلامية. وثالثاً: أن الخصوصيات التي دلت عليها الحروف والأدوات هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بازائها؛ إذ البصره وضعت لذات معناها وهي البلد الموجود خارجاً، والخصوصية الابتدائية خارجه عنها، فإن لم يكن حينئذ لكلمه «من» معنى الابتدائية يلزم التجوز في الاستعمال وهو كما ترى، فانحصر أن يكون الدال عليها هي الحروف، ومعلوم أن دلالتها عليها ليست إلا من جهة وضعها بازائها، فبطلان هذا القول من الواضحات الأولى.

القول الثالث: ما اختاره المحقق النائيني (1) قدس سرّه وهو: أن المعاني الحرفية والمفاهيم الاسمية متباينان بالذات والحقيقة؛ إذ المفاهيم الاسمية مفاهيم إخطارية لها تقزّر وثبوت في عالم المفهوميّة، ولها استقلال ذاتا في ذلك العالم، وأمّا المعاني الحرفية فهي معانٍ إيجادية حين الاستعمال، ولا تقزّر لها في عالم المفهوميّة ولا الاستقلال. بيان ذلك: أنه كما أنّ الموجودات في عالم العين على نوعين - أحدهما: ما يكون له وجود مستقل بحدّ ذاته كالجواهر بانواعها، فإنّ وجودها لا يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج. وثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقل ومتقومّ بالموضوع كالمقولات التسع العرضية؛ إذ لا يعقل تحقّق عرض بدون موضوع يتقومّ به فكذلك الموجودات في عالم الذهن على نوعين: أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود في عالم المفهوميّة والذهن كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها، فإنّ مثل مفهوم الإنسان والسواد والبياض يحضر في الذهن بلا حاجة إلى معونه خارجيّة، وثانيهما: ما لا استقلال له،

ص: ١١٤



بل هو متقوم بالغير في ذلك العالم كمعاني الحروف؛ إذ لا استقلال لها في أي وعاء من الأوعية التي فرض وجودها فيها لنقصانها في حد ذاتها، فلذا إن أطلقت كلمة «من» و أمثال ذلك وحدها من دون ذكر متعلقاتها لا يحض منها شيء في الذهن.

و أشار قدس سره إلى نكته في آخر كلامه و الأجود ذكرها هاهنا لتوضيح مراده، و محصل كلامه فيها: و لقد أجاد أهل العربية عند ما عبروا في مقام التفسير عن المفاهيم الحرفية بأن كلمة «في» للظرفية، و لم يقولوا أن «في» هي الظرفية، كما هو ديدنهم في مقام التعبير عن المفاهيم الاسمية، فهذا دليل على أنه لا يكون للحروف معنى مع قطع النظر عن متعلقاتها. فظهر أن المعاني الاسمية تخطر في الذهن عند التكلم بها، سواء كانت مفردة أم في ضمن تركيب كلامي، و لكن لما لم يكن بينها رابطة ذاتية توجب ربط بعضها ببعض دعت الحاجة في مقام الإفاده و الاستفادة إلى روابط تربط بعضها مع الآخر، و ليست تلك الروابط إلا الحروف و توابعها، فأنها موضوعه لإيجاد المعنى الربطي بين المفاهيم الاسمية في التراكيب الكلامية، فلو لا وضع الحروف لم توجد رابطة بين أجزاء الكلام أبدا، بداهه أنه لا رابطة بين مفهوم «زيد» و مفهوم «الدار» في أنفسهما؛ لأنهما مفهومان متباينان بالذات، و لا بد من رابط يرتبط أحدهما بالآخر، و ليس إلا كلمة «في» كما أن كلمة «من» رابط بين المبتدأ به و المبتدأ منه، و هكذا فتبين أن المعاني الحرفية معان إيجاديه، و ليس لها واقع في وعاء الذهن و الخارج و عالم الاعتبار ما عدا عالم الاستعمال. و نظيرها صيغ العقود و الإيقاعات بناء على ما ذهب إليه المشهور من أنها الآت و أسباب لإيجاد مسبباتها كالملكية و الزوجية و الرقيه و نحوها، و لكن الفرق بينها و بين المقام من ناحيه اخرى و هي: أن المعاني الإنشائية كالزوجيه-مثلا-مستقله في عالم المفهوم دون المعاني الحرفيه هذا أولا. و ثانيا: أن المعاني الإنشائية موجوده في عالم الاعتبار دون المعاني الحرفيه، فإن وعاءها عالم الاستعمال فقط، بل كان حال المعاني الحرفيه في قبال المعاني الاسميه حال الألفاظ في

قبال المعانى حين الاستعمال، فى أنّ اللّحاظ فى كليهما آلىّ لا الاستقلالىّ. و إلى ما ذكرناه-أى إيجاديه المعنى الحرفى-أشارت الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه السّلام (1) وهى: أنّ الحرف ما أوجد معنى فى غيره. ثمّ قال قدّس سرّه: إنّ هذا التعريف أيجاد تعريفات الباب من حيث اشتماله على أركان المعانى الحرفيه كلّها.

و يتلخّص ما أفاده قدّس سرّه فى امور:

الأوّل: أنّ المعنى الحرفى و الاسمى متباينان بالذات و الحقيقه.

الثانى: أنّ المفاهيم الاسميه مفاهيم استقلاليه بحدّ ذاتها و أنفسها، و المفاهيم الحرفيه متقومه بغيرها ذاتا.

الثالث: أنّ معانى الأسماء جميعا معان إخطاريه، و معانى الحروف معان إيجاديه.

الرابع: أنّ حال المعانى الحرفيه حال الألفاظ فى مرحله الاستعمال.

الخامس: أنّ جميع ما يكون النظر إليه آليا يشبه المعانى الحرفيه، كالعناوين الكليه المأخوذه معرّفات و آليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها.

و لكنّه مخدوش من جهات متعدده و يرد عليه إشكالات مهمه، و نحن نكتفى هاهنا بأحد منها و هو الأهم، و ينهدم أساس كلامه إن شاء الله.

فنقول: أمّا ما أفاده قدّس سرّه من «أنّ المعانى الحرفيه معان إيجاديه، و ليس لها واقع فى أى وعاء إلاّ عالم الاستعمال، ثمّ تنظيره لها بصيغ العقود و الإيقاعات...» ففى غايه الفساد.

توضيحه: أمّا نبحت ابتداء فى مرحله قبل الاستعمال، و ثانيا: فى مرحله بعد الاستعمال.

ص: ١١٦

و أما الأول: بأنه إذا كان «زيد» قبل الإخبار و الاستعمال موجودا في المدرسه، و كانت المدرسه بعنوان ظرف مكاني له، فلا نشك في تحقق واقعيه ثالثه سوى واقعيه «زيد» و المدرسه، و هي عباره عن واقعيه كونه في المدرسه. و يؤيدها شك السامع أحيانا بعد إخبار مخبر بأن «زيدا» في المدرسه فإن واقعيه «زيد» و المدرسه ليست قابله للشك و الإنكار، و أتصاف هذا الخبر بالصدق و الكذب حاكيه عن واقعيه ثالثه مشكوكه عند السامع. و يؤيدها أيضا أنه لو ألقى هذه الجملة بصوره اسميه نقول:

المدرسه ظرف «زيد» و معلوم أنّ الظرف اسم له واقعيه من حيث المعنى، و استعمال الحرف لا يوجب انعدام الواقعيه الموجوده، فلا نشك في أنه يحكى عن واقعيه ثالثه في المثال.

فتبين أنه للمعاني الحرفيه حقيقه و واقعيه، و لكن الواقعيه قد تكون واقعيه جوهريه التي لا تحتاج في وجودها الذهني و الخارجى إلى الموضوع، و قد تكون واقعيه عرضيه التي تحتاج في وجودها الخارجى إلى الموضوع، و قد تكون واقعيه غير المستقله المحتاجه إلى الواقعتين، كواقعيه كون «زيد» في المدرسه و واقعيه العلم، فإن احتياجه في وجوده إلى العالم و المعلوم لا يوجب سلب الواقعيه عن العلم، بل هذا التشبيه يقتضى التزامه قدس سره بعكس مطلوبه؛ لأن كلمه «بعت» قد تستعمل في مقام الإخبار و يحكى عن الأمر المحقق في السابق، و الحرف أيضا قد يستعمل في مقام الإخبار، مثل: سرت من البصره إلى الكوفه، و لا بد من الالتزام هاهنا بأن المعانى الحرفيه يحكى عن واقعيه محققه في السابق، فالمعانى الحرفيه معان اخطاريه لها واقعيه غير المستقله.

و أما الثانى: بأن استعمال لفظ «الإيجاد» فى باب العقود و الإيقاعات لا يخلو عن المسامحه؛ إذ العقد لا يكون علّه موجد للزوجيه، بل الشارع و العقلاء بعد إتمام العقد يعتبروا الزوجيه للزوجين، و لو سلمنا هاهنا أنّ العقد يوجد واقعيه اعتباريه

بينهما، ولكن لا نعلم كيفيه إيجاد الارتباط بواسطة الحروف بين المعانى الاسميه، هل الاستعمال يوجب انتقال «زيد» إلى المدرسه و لو كان فى داره نائما؟ هذا غير معقول، مع أنك تقول: لا- يكون قبل الاستعمال بينهما ارتباط و إن كان «زيد» موجودا فى المدرسه و ليست واقعيه اخرى سوى واقعيه «زيد» و المدرسه.

فلا بدّ من توجيه كلامه قدّس سرّه بأنّ الأسماء لها معان متحقّقه، سواء استعمل مفردا أو فى ضمن كلام تركيبى، و الحروف لا معنى لها إلّا فى ضمن جملات تركيبيه، و هى توجب الارتباط بين الأسماء فى مقام اللفظ فقط، و لازم ذلك أنّ الحروف لا معنى لها أصلا، فلا دليل لتشبيهها باب العقود و الإيقاعات، مع أنّه أيضا قول مردود كما مرّ بيانه.

القول الرابع: ما اختاره بعض مشايخنا المحققين على ما فى كتاب المحاضرات (1) فى مقام الجواب عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه من أنّ المعانى الحرفيه تتباين الاسميه ذاتا بدون الاشتراك فى طبيعى معنى واحد، فإنّ الفرق بين الإسم و الحرف لو كان بمجرد لحاظ الآلى و الاستقلالى و كانا متّحدين فى المعنى لكانا قابلين لأن يوجد فى الخارج على نحوين، كما يوجد فى الذهن كذلك، مع أنّ المعانى الحرفيه كأنحاء النسب و الروابط لا توجد فى الخارج إلّا على نحو واحد، و هو الوجود لا فى نفسه. ثمّ قال توضيحا لذلك: إنّ الفلاسفه قد قسّموا الوجود على أقسام أربعة: القسم الأوّل:

وجود الواجب تعالى شأنه، فإنّ وجوده فى نفسه و لنفسه و بنفسه، يعنى: أنّه موجود قائم بذاته و ليس بمعلول لغيره. القسم الثانى: وجود الجوهر، و هو وجود فى نفسه و لنفسه، و لكنه بغيره، يعنى: أنّه قائم بذاته و معلول لغيره. القسم الثالث: وجود العرض، و هو وجود فى نفسه و لغيره، يعنى: أنّه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع محقّق فى الخارج، فإنّ وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه، و يسمّى ذلك الوجود

ص: ١١٨

بالوجود الرباطى فى الاصطلاح. القسم الرابع: وجود الرابع فى مقابل وجود الرباطى، و هو وجود لا- فى نفسه؛ لأن حقيقه الربط و النسبه لا- توجد فى الخارج إلا- بتبع وجود المنتسبين من دون نفسه و استقلال لها أصلا، فهى بذاتها متقومه بالطرفين لا فى وجودها.

و قد استدلوا لوجود الرباط بأن كثيرا ما كنا نتيقن بوجود الجوهر و العرض، و لكن نشكّ فى ثبوت العرض. و من الواضح جدّا أنّه لا يعقل أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه، بداهه استحاله تعلق صفة اليقين و الشك بشىء فى آن واحد؛ لتضادهما غاية المضادّه، و بذلك نستدلّ على أنّ للربط و النسبه وجودا فى مقابل وجود الجوهر و العرض، و هو المشكوك فيه. هذا أولا.

و ثانيا: أنّ وجود الرباط وجود لا فى نفسه؛ إذ النسبه و الربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى يلزم ألا يكون مفاد قضيه حمله ثبوت شىء لشىء، بل كل ثبوت أشياء ثلاثه، فنحتاج حينئذ إلى الرباطه بينها، فإذا كانت هى أيضا موجودا فى نفسه نحتاج إلى رباطه اخرى، و هكذا إلى ما لا يتناهى و يتسلسل، فالحروف موضوعه للنسب و الروابط الموجودات المتقومه بالغير بحقيقه ذاتها، و لها سنخ وجود لا ماهيه لها، و لذا لا تدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجودها أضعف جميع مراتب الوجود.

ثمّ إنّ الحروف و الأدوات لم توضع لمفهوم النسبه و الربط، فإنّه من المفاهيم الاسميه الاستقلاليه فى عالم مفهوميته، و إنّما الموضوع لها هو واقع النسبه و الربط، أى ما هو بالحمل الشائع نسبه و ربط التى نسبه ذلك المفهوم إليها نسبه العنوان و المعنون، لا- نسبه الطبيعى و فرده؛ إذ الطبيعى متّحد مع الفرد ذهننا و خارجا، دون العنوان فإنّه لا يتعدى عن مرحله الذهن إلى الخارج، و مغاير للمعنون ذاتا و وجودا، كما هو الحال فى قولهم: شريك البارى ممتنع، و المعدوم المطلق لا يخبر عنه؛ إذ المحكوم به بهذه

الأحكام معنونات هذه الامور لا مفاهيمها،فإنها لا تتعدى عن مرحله الذهن إلى الخارج،كيف و أنها موجوده لا معدومه و لا ممتنع.هذا تمام كلامه قدس سره.

أقول:هذا البيان صحيح لا إشكال فيه،لكن لا فى جميع الحروف كما سيأتى تفصيله إن شاء الله،و استشكل عليه بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (1) بإشكالات:

الأول:أنّ الصحيح أنّه لا وجود للنسبه فى الخارج فى قبال الجوهر أو العرض و إن أصرّ على وجودها جماعه من الفلاسفه،و أمّا الدليل المذكور فى كلامه قدس سره فغير تام؛لأنّ صفتى اليقين و الشكّ و إن كانتا صفتين متضادّين فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشيء فى آن واحد من جهه واحده،إلا أنّ تحقّقهما فى الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقيهما فى الخارج،فإنّ الطبيعى عين فرده و متحد معه خارجا،و مع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقا لصفه اليقين،و الآخر متعلّقا لصفه الشكّ،كما إذا علم إجمالا بوجود إنسان فى الدار،و لكن شكّ فى أنّه «زيد»أو «عمرو»فلا- يكشف تضادهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجى؛لأنّهما موجودان بوجود واحد حقيقه، و ذلك الوجود الواحد من جهه انتسابه إلى الطبيعى متعلّق لليقين،و من جهه انتسابه إلى الفرد متعلّق للشكّ.و ما نحن فيه من هذا القبيل،فإنّ اليقين متعلّق بثبوت طبيعى العرض للجوهر،و الشكّ متعلّق بثبوت حصّه منه له،فليس هنا وجودان أحدهما متعلّق لليقين و الآخر للشكّ،بل وجود واحد حقيقه،مشكوك فيه من جهه،و متيقّن من جهه اخرى.هذا.

و لكن التحقيق أنّ هذا الإشكال من غرائب كلامه،فإنّ مراده قدس سره من التغير فى القضيتين المشكوكه و المتيقنه ليس إلاّ التغير فى الواقعيّه و الحقيقه،و لو كانت من

ص: ١٢٠

حيث الوجود احدهما فانيه في الاخرى، و لا شك في أنّ هذا التغير موجود بينهما.

توضيحه: أنّ القضيتين المتيقّنه و المشكوكه إن كانتا من القضايا الخارجيه، فلا بدّ من أن يكون تغيّرهما أيضا في الخارج، و إن كانتا من القضايا الذهنيه فلا بدّ من تغيّر الذهني بينهما، و اليقين هنا متعلّق بوجود «زيد» و المدرسه، و الشكّ متعلّق بكون «زيد» في المدرسه، و معلوم أنّ متعلّقى الشكّ و اليقين أمر خارجي، فلا بدّ من كون تغيّرهما أيضا في الخارج، و لا معنى للتغيّر الذهني هاهنا، و قد تحقّق سابقا أنّ كون «زيد» في المدرسه واقعيّه ثالثه في قبال وجود «زيد» و المدرسه.

و تمثيل المذكور في كلامه أيضا غير صحيح، فإنّ وجود «زيد» في المدرسه أو في الدار-مثلا-و إن كانت في ابتداء قضيه واحده، و لكنّها تنحلّ إلى قضايا متعدّده، فإنّ معنى وجود «زيد» في الدار أنّه الجسم في الدار، و الجسم النامي في الدار، و الحيوان في الدار، و الإنسان في الدار، و الإنسان المتخصّص بخصيصيات زيديّه في الدار، و لا شكّ في أنّه لكلّ مرحله منها واقعيّه و حقيقه. و يمكن أن تقع كلّ مرحله منها موردا للعلم و الجهل أو اليقين و الشكّ، و إن كانت الجميع متحده من حيث الوجود خارجا، إذ ليس البحث هنا في تعدّد الوجود أو تغيّره، بل البحث في تعدّد الواقعيّه-و هو موجود بلا ريب-يمكن أن يكون وجود الإنسان في الدار واقعيّه متيقّنه، و وجود «زيد» في الدار واقعيّه مشكوكه، فهذا الإشكال مردود.

و الإشكال الثاني: أنّه على تقدير تسليم أنّ للنسبه و الروابط وجود في الخارج في مقابل الجوهر و العرض لا نسلم وضع الحروف و الأدوات لها؛ لما بيّناه سابقا من أنّ الألفاظ موضوعه لذوات المفاهيم و الماهيات لا للموجودات الخارجيه و لا الذهنيه؛ إذ الاولى غير قابله للإحضار في الذهن و إلاّ لم تكن بخارجيه، و الثانيه غير قابله للإحضار ثانيا، فإنّ الموجود الذهني لا يقبل وجودا ذهنيّا آخر فلا بدّ من أن يكون الوضع لذات المعنى القابل للنحوين من الوجود: الذهني و الخارجي، بناء

على ذلك لا- يمكن أن تكون الحروف موضوعه لأنحاء النسب و الروابط؛ لأنها كما عرفت سنخ وجود لا ماهيته لها، فلا تكون قابله للإحضار في الذهن.

و لكن هذا الإشكال أولاً: منقوض بالوضع الخاص و الموضوع له الخاص من الأقسام الأربعة المذكوره في الوضع؛ إذ لا معنى له إلا- أن يلاحظ الواضع، مثل الأب معنى جزئياً خارجياً فيضع اللفظ له و يقول: جعلت اسم هذا المولود حسينا، فكيف يكون الموجود الخارجى قابلاً- للإحضار في الذهن في هذا المقام؟! مع أن هذا المعنى مسلم عنده. نعم: مرّنا المناقشه في مصداقيه الأعلام الشخصيه لهذا القسم من أقسام الوضع، و لكنّها لا يوجب لإنكار أصل هذا القسم حتى في مقام الثبوت.

و ثانياً: أن معنى الموضوع له ليس مفهوم كلي، قد يوجد في الذهن و قد يوجد في الخارج، و لا- أن الموجود الخارجى حين اللحاظ يحضر في الذهن بوصف خارجى، بل المعنى أن لنا حين اللحاظ ملحوظ بالذات و هى صورته مرتسمه في الذهن من الموجود الخارجى، و ملحوظ بالعرض و هو الموجود في الخارج، و أن الواضع في مقام الوضع بعد اللحاظ يضع اللفظ للملحوظ بالعرض كما مرّ تفصيله فراجع. و ليس هذا الوضع بدون التصوّر، و كذلك في ما نحن فيه فإنّ واقع النسبه و الربط يكون الموضوع له للحروف، و مفهومها ليست واقعیه على حده حتى تكون نسبته إلى النسب الخارجيه نسبه الطبيعى و أفرادها، بل تكون نسبته إليها نسبه العنوان و المعنون، مثل:

العنوان المجتمع في المجلس

و الحاصل: أنه ليست في ما نحن فيه خصوصيه زائده على الوضع الخاص و الموضوع له الخاص و الوضع العام و الموضوع له العام حتى يوجب استحاله الوضع فيه، فتدبر.

و الإشكال الثالث: أن الحروف لم توضع لأنحاء النسب و الروابط لصحّه استعمالها بلا عنايه في موارد يستحيل فيها تحقّق نسبه ما، فلا فرق بين قولنا: الوجود



للإنسان ممكن، والله تعالى ضروري و لشريك الباري مستحيل؛ لأن حرف اللام في جميع ذلك يستعمل في معنى واحد، وهو تخصيص مدخوله بخصوصيته ما في عالم المعنى على نسق واحد بلا عنائه في شيء منها، مع أنه في الأول يوجب الارتباط؛ إذ الإنسان عارض الوجود و مغاير له، و أمّا في الثاني و الثالث فلا- معنى له بعد عيئته الوجود مع الله تعالى في الثاني و استحاله الارتباط في الثالث، فصحة استعمال الحروف في هذه الموارد تكشف كشافاً يقينياً من أن الحروف لم توضع لأنحاء النسب و الروابط في الخارج.

و هذا الإشكال أيضا مدفوع بأن الوجود للإنسان ممكن، هذه صورته القضية و حقيقتها بعد الدقه العقلية عبارته من أن الوجود الإمكانى للإنسان، و هذا لا شبهه فيه. و حقيقته القضية الثانية أن الوجود الضروري لله تعالى، و معلوم أن الارتباط موجود هاهنا؛ إذ العينه تتحقق بين الله تعالى و الوجود، لا بينه تعالى و ضروري الوجود. و هكذا في القضية الثالثه فإن حقيقتها أن الوجود الممتنع لشريك الباري، و بينهما نسبه محققه واقعيه بحسب الأدله التوحيديه؛ إذ لا بدّ في مقام المقايسه بينهما من المقايسه بين امتناع الوجود و شريك الباري، لا- بين الوجود و شريك الباري، و في المثال الثاني بين الله تعالى و ضروره الوجود، لا بينه تعالى و الوجود. فهذا الإشكال أيضا في غير محلّه.

القول الخامس: ما اختاره بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (١) و هو:

أن المعانى الحرفيه تباين المعانى الاسميه بتمام الذات. بيان ذلك: أن الحروف على قسمين: أحدهما: ما يدخل على المركبات الناقصه و المعانى الإفراديه «من» و «إلى» و «على» و نحوها، و ثانيهما: ما يدخل على المركبات التامه و مفاد الجملة، مثل: حروف النداء و التشبيه و التمنى و الترجى و نحو ذلك.

ص: ١٢٣

أما القسم الأوّل فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّة في عالم المفهوم والمعنى، و تقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، و مع هذا لا- نظر لها إلى النسب و الروابط الخارجيّة، و لا إلى الأعراض النسبيّة الإضافيّة؛ إذ التخصيص و التضييق إنّما هو في نفس المعنى سواء كان موجودا في الخارج أم لا.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّة بكليتها و جزئيتها و عمومها و خصوصها قابله للتقسيمات إلى غير نهايه، باعتبار الحصص أو الحالات التي تحتها، و لها إطلاق و سعه بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المتوّعه مثل: إطلاق الحيوان بالإضافه إلى أنواعه التي تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفه أو المشخّصه، مثل: إطلاق الإنسان بالنسبه إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد، من حيث كيفه و كمه و سائر أعراضه الطارئه و صفاته المتبادلّه في طول الزمان و مرور الأيام.

و من البديهي أنّ غرض المتكلم في مقام التفهيم و الإفاده كما يتعلّق بتفهم المعنى على إطلاقه و سعته، كذلك قد يتعلّق بتفهم حصه خاصّه منه، فيحتاج حينئذ إلى مبرز لها في الخارج، و بما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص و الحالات مبرزا مخصوصا لعدم تناهي الحصص و الحالات، بل عدم تناهي حصص معنى واحد و حالاته، فضلا عن المعاني الكثيره، فلا محاله يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها و يوجب إفادتها عند قصد المتكلم تفهيمها، و ليس ذلك إلاّ الحروف و الأدوات و ما شابهها من الهيئات الدالّه على النسب الناقصه، كهيئات المشتقات و هيئه الإضافه و التوصيف، فكلّ متكلم متعهّد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيم حصّه خاصّه من معنى بأن يجعل مبرزه حرفا مخصوصا أو ما يشبهه على نحو «القضيّه الحقيقيّه» لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّه أو حاله حرفا مخصوصا أو ما يحذو حذوه، بنحو «الوضع الخاص و الموضوع له الخاص» لما عرفت من أنّه غير

ممکن من جهه عدم تناهى الحصص. فكلّمه «فى» فى جمله: «الصلاه فى المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم حصّه خاصّه من الصلاه، و كان فى مقام بيان حكم هذه الحصه لا الطبيعه الساريه إلى كلّ فرد، و أمّا كلمتا الصلاه و المسجد فهما مستعملتان فى معناهما المطلق و اللابشرط، بدون الدلاله على التضييق و التخصيص أصلا. و من هنا كان تعريف الحرف «بما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات و أحسنها.

ثمّ قال فى آخر كلامه: إنّ المعانى الحرفيه عباره عن تضييقات نفس المعانى الاسميّه فى عالم المفهوميه و تقييدات بقاود خارجه عن حقائقها بلا نظر إلى أنّها موجوده فى الخارج أو معدومه ممكنه أو ممتنع، و من هنا قلنا: إنّ استعمالها فى الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد، و الذى دعانى إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة: السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال، السبب الثانى: أنّ المعنى الذى ذكرناه مشترك فيه جميع موارد استعمال الحروف من الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد. السبب الثالث: أنّ ما سلكناه فى باب الوضع من أنّ حقيقه الوضع هى «التعهّد و التبانى» ينتج الالتزام بذلك القول لا- محاله، السبب الرابع: موافقه ذلك للوجدان و مطابقتها لما ارتكز فى الأذهان. هذا ملخص كلامه قدّس سرّه.

و لكن التحقيق أنّ هذا القول لا- يمكن مساعدته كما عرفت من كلماتنا إجمالاً و أمّا الأسباب الأربعة المذكوره لا توجب التمسك بهذا القول، فإنّك عرفت الجواب من ثلاثه منها و لا نطيل الكلام هاهنا.

و أمّا السبب الرابع فلا بدّ من الجواب عنه و هو: أنّه لا معنى لتضييق المعانى الاسميّه بالحروف فى الجملات الخبريه؛ إذ المتكلّم فيها يحكى عن الواقع كما هو بلا- نقص و زياده، مثل جمله: «زيد فى المدرسه»، فهى تحكى عن الواقع المتحقّقه فى الخارج بدون إضافه المتكلّم تضييقاً لها، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنه لو سلّمناه فى الجملاى الإنشائىة، و أنّ المولى ىرى حصّه خاصّه من الصلاه معراج المؤمن- مثلاً- فلذا ىقول: صلّ فى المسجد، و لا- شكّ فى أنّ للحصّه الخاصّه واقعىّه و حقىقه التى توجب انطباق الماهىة المطلقه للصلاه عىها، و كما أنّ الصلاه لا تتحقّق إلاّ باىجادها خارجاً، كذلك الصلاه فى المسجد لا تتحقّق إلاّ باىجادها فى المسجد، و اعلم أنّ الحروف مبینة و مشخصه لهذه الخصوصىة الواقعىة، و لا ربط للتقید بعالم المفهوم و مقام الدلاله و الإثبات، مثل أنّ ىقول المولى: «الصلاه فى المسجد تكون مطلوبه لى» بصوره الجملة الخبرىة، و كذا الحروف فى الجملاى الإنشائىة حاكىه عن حصّه خاصّه.

و ثالثاً: أنه لىس للتضىيق معنى واحد، بل هو على أنواع مختلفه؛ إذ التضىيق الابتدائى غیر التضىيق الانتهاىى و هكذا، و لا نعلم أنّ مراده أى نوع منها.

و رابعاً: أنّ التضىيق فعل المتكلم، و معنى وضع الحروف له وضعها لعمل المتكلم، و ىرجع هذا إلى ما قال به المحقّق النائىنى قدس سرّه: من أنّ معانى الحروف معان إىجادىة، و هو كما ترى.

أقول: أنه لا بدّ لنا بعد ملاحظه الأقوال فى المسأله من لحاظ أنّ الوضع فى باب الحروف واحد أم لا؟ و أنّ مفاد حرف واحد منها فى الجملة الخبرىة مغاىر لمفاده فى الجملة الإنشائىة أم لا-؟ و قبل الخوض فى البحث نلاحظ الجملة المعروفه فى الألسنه لحاظاً دقياً، و هى عباره عن جملة: «سرت من البصره إلى الكوفه» و نبحت عنها فى مراحل:

الأولى: فى بیان واقعىة التى تحكى هذه الجملة الخبرىة عنها، لا ىخفى أنّ الذاهب إذا ذهب من «البصره» و بلغ «الكوفه» كانت أربعه واقعیات محقّقه بلا إشكال، و هى واقعىة السائر، و السىر، و البصره، و الكوفه، و لكن مع هذا لا ىشكّ الوجدان السلىم فى تحقّق واقعیتىن الاخرىین باسم الابتدائىة و الانتهاىة، بىث إن

انعكس السير تغيرت الواقعتان و إن لم تتغير الواقعتان الأربعة المذكوره، هذا ممّا لا شبهه فيه.

إن قلت: إنّ الممكن فى الخارج إمّا جوهر و إمّا عرض، و كلّ منهما زوج تركيبى، يعنى: مركّب من ماهيته و وجوده، و لا ثالث لهما.

قلنا: لا دليل لنا على الانحصار فيهما، ضروره أنّا نرى بالوجدان الواقعتين المذكورتين وراء الواقعتان الأربعة الموجوده، و لكنّهما واقعيتيه ضعيفه حتى من وجود العرض، فإنّه يحتاج فى وجوده الخارجى إلى الموضوع، و لكنّهما احتياج صرف فانيتان فى البصره و الكوفه و السير، و لا تحقّق لهما بدونهما، و هما مندكّان فيها، بداهه أنّ عنوان الابتدائيه و الانتهائيه لا يكون قابلا للرؤيه، مع أنّ لهما واقعيتيه حقيقته.

و يستفاد نظير هذا المعنى من كلام صاحب الأسفار قدّس سرّه (1) فى باب الممكنات و هو أنّ وجودها عين الربط، لا أنّها وجودات لها الربط فى قبال وجود الواجب، مع أنّ واقعيتيه الممكنات ليست قابله للإنكار، فلا منافات بين واقعيتيه الشىء و عيئته للربط، فلذا عبّر المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه عنه بوجود الرابط فى قبال وجود الرابطى.

المرحله الثانيه: فى الصوره المرتسمه عن الجمله المذكوره فى ذهن السامع و المخاطب، و لا نشكّ فى إدراك واقعتان الستة المذكوره إن لاحظ و نظر إلى سير السائر من البصره إلى الكوفه، و أمّا فى صوره عدم نظارته إليه فيقول المتكلّم له:

«سرت من البصره إلى الكوفه» و معنى الجمله الخبريه الصادقه لا- يكون إلا- إلقاء الواقعيه كما هى للمستمع، فلا- شك فى أنّ المخاطب كما ينتقل ذهنه من هذه الجمله إلى واقعيتيه السير و السائر، و البصره، و الكوفه، كذلك ينتقل ذهنه من كلمتي «من» و «إلى» إلى الواقعيه الابتدائيه و الانتهائيه، و لكنه بصوره الاندكاكى و الارتباطى يعنى كما هى.

ص: ١٢٧

المرحلة الثالثة: في الألفاظ المستعملة في هذه الجملة الخبرية، لا يخفى أن أهل الأدب و النحويين يقولون في مقام تركيب هذه الجملة: إن كلمة «من» جار، و كلمة «البصره» مجرور، و كلاهما متعلق بكلمة «سرت» مع أنهم لا يقولون بهذا المعنى في مقام تركيب الفاعل و المفعول، و هذا شاهد على التفاتهم إلى أن معنى الذى كانت حقيقته صرف الربط لا بد في مقام اللفظ أيضا من المتعلق له، بخلاف المعانى المستقله كالفاعل و المفعول. فالوجدان حاكم بوجود هذه الواقعيه في المراحل الثلاثه، كما هي واضحه، و ليست قابله للإنكار، و الحروف حاكيه عنها، و لكن لها خصوصيه إن استعملت الحروف وحدها لا تحكى عنها، بل لا معنى لكلمه «من» وحدها، و ليس لازم ذلك عدم الواقعيه أصلا، كما قال به المحقق النائيني قدس سره، و هذا قسم من الحروف التي سميت بالحروف الحاكيه، و أكثر الحروف من هذا القبيل.

و قسم آخر منها لا يحكى عن واقعيه، بل توجد بها معان آخر كالعقود و الإيقاعات، و هو عبارته عن حروف التأكيد، مثل: كلمه «أن» و «ل» الذى هو سبب لتحقق التأكيد و إيجاده، لا أنه حاك عنه، و حروف القسم مثل: حرف «ب» و «ت» و «و» التي توجد القسم بلحاظ وضع الواضع له، و حروف النداء مثل: حرف «أى» و «يا» الذى وضع لتحقيق النداء و إيجاده، و سميت بالحروف الإيجاديه.

و أمّا كيفيه الوضع في باب الحروف الحاكيه فاعلم أن الوجودات الواقعيه في المعانى الحرفيه ليست لها الماهيه التي تتحقق في الخارج و قد تتحقق في الذهن، بل الواضع حين وضع كلمه «من» للواقعيه الابتدائيه يلاحظ مفهوم الابتداء النسبى الذى لا يكون لحمل الشائع نسبه، فإنه ليست بنسبه واقعيه، و يشهد عليه أن النسبه الخارجيه تحتاج إلى الطرفين، بخلاف مفهوم النسبه كما هو واضح، بل هو عنوان يلاحظه الواضع ثم يضع اللفظ للمعنونات الخاصه، أى واقعيات الابتداء الخارجى.

و لكن استشكل على هذا المعنى صاحب الكفايه قدس سره كما أشرنا إليه سابقا: بأن

الموضوع له و المستعمل فيه لكلمه «من» في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» و الخصوصيه المحكيه فيها غير معلوم لنا، و عليك بيانها.

و إن شئت قلت: إذا كانت الحروف على قسمين: إمّا إيجاديّه و إمّا حكائيّه، فكلمه «من» في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» من أيّهما؟ لا شك في أنّ إيجاديّته مخالف للوجدان، و لا معنى لحكائيّته بعد هذا أولاً.

و ثانياً: أنّ السير في هذه الجملة يكون مأموراً به، و لا بدّ في المأمور به من كونه أمراً كلياً، و لا يمكن أن يكون جزئياً خارجياً؛ إذ السير قبل تحقّقه ليس بجزئي خارجي، و بعد تحقّقه في الخارج كان الأمر به لغواً، فكيف يكون الموضوع له واقعيه خارجيه و خصوصيه خاصّه؟! بعد القطع بأن استعمال كلمه «من» في هذه الجملة لا يكون مجازاً.

و أجابوا عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ المعاني الحرفيه واقعيّات اندكائيه في أطرافها و متعلّقاتها و لا استقلال لها، فتكون الحروف من حيث الكليّه و الجزئيه تابعه لمتعلّقاتها، فيكون معنى «من» في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» كلياً تبعاً للسير.

الثاني: ما يستفاد من كلام سيدنا الاستاذ الإمام - دام ظلّه - (1) و هو: أنّ ما نحن فيه يكون من قبيل الوضع العام و الموضوع له الخاص، و لازم ذلك تعدّد المعاني و الموضوع له و استقلال كلّ منهما، و الفرق بينهما من جهتين، و هما أنّ الوضع في المشترك اللفظي متعدّد بخلاف ما نحن فيه، و أنّ المعاني فيه محدود بخلاف ما نحن فيه؛ إذ المعاني هاهنا متعدّد بتعدّد أفراد العام، فلا مانع من القول: بأنّ كلمه «من» في هذه الجملة استعملت في معان متعدّده.

ص: ١٢٩

إن قلت: إن استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد محال.

قلنا: أولاً- أنه لا- نسلم استحاله كما سيأتي مفضيلاً، و ثانياً: أنه لو سلمنا الاستحاله فهي في موارد كانت للفظ معان مستقله مثل: كلمه «عين» لا في موارد كانت للفظ معان تبعيه كما في ما نحن فيه.

و لكن التحقيق في الجواب: إنه لا بد من توضيح نكته هاهنا، و بها يندفع الإشكال، و لا نحتاج إلى الجوابين المذكورين، و هي: أن صاحب الكفايه قدس سره لم يبين معنى الجزئيه التي ذكرها في جمله: «سرت من البصره إلى الكوفه» و كذا معنى الكليه التي ذكرها في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» و لا- بد من توجيهه بأن السير الذي تحقق في الماضي و كان المتكلم في مقام الإخبار عنه كانت له خصوصيات متعدده، من قبيل تحققه في زمان معين و طريق معين و مع وسيله مشخصه، و هكذا فيكون هذا المعنى جزئياً خارجياً. و أما في مقام الأمر بأن: «سر من البصره إلى الكوفه» يكون السير الأمور به كلياً؛ إذ المولى لم يقيّد تحققه بزمان كذا و طريق كذا و... فيحصل موافقه الأمر بامثال كلّ مصداق من المصاديق، و لا معنى للكليه و الجزئيه سوى ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ و لا شبهه في أنه لا دلالة للجمل الخبري على زمان السير و طريقه و سائر خصوصياته، و لا تحكى عنها أبداً، و الالتزام بأنّ دلالة هذه الجمل ناقصه باطل إجماعاً و مخالف للوجدان، فيكون كلمه «من» في جمله:

«سرت من البصره إلى الكوفه» حاكيه عن الواقعيه المتعلقه بالسير، و البصره، و هي تمام معناها، و لا- دخل للزمان و سائر الخصوصيات فيه، و لا فرق في هذا المعنى بينها و بين جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» و كلتاهما تفيد واقعيه واحده، كالأسامى إذا استعملت في الجمل الإنشائية لا فرق بينها و بين ما إذا استعملت في الجمل الخبري، فكيف يكون معنى كلمه «من» في الاولى جزئياً و في الثانيه كلياً؟!



و بالجمله: إنّما الحروف على قسمين: قسم منها يسمّى بـ«الحكائيه» و هي تحكى عن الواقعيه سواء كانت فى ضمن الجمل الخبريه أو الإنشائيه. و قسم منها يسمّى بـ«الإيجاديه» و هي حروف توجد بها معان لم تتحقق قبلها.

و أمّا كيفيّة الوضع فى القسم الأوّل فهى لا- تكون بصوره الوضع العام و الموضوع له الخاص، بأن تكون هنا حين الوضع ماهيته كليّه، فيضع اللفظ لمصاديقها بعد لحاظها، فقد مرّ منّا أنّ هذا المعنى محال، بل الواضع يلاحظ عنوانا ثمّ يضع اللفظ للمعنونات؛ إذ لا- يمكن له لحاظ المعنونات جميعا، فلا بدّ من لحاظ عنوانها نحو عنوان «النسبه الابتدائيه» و لا دخل له فى حقيقه المعنونات، و هذا يشبه بالوضع العام و الموضوع له الخاص.

و أمّا كيفيته فى القسم الثانى فهو قريب من هذا المعنى، فإنّ الواضع حين وضع حرف «و» للقسم يلاحظ مفهوم القسم ثمّ يضع اللفظ لايجاد القسم، و معلوم أنّ الجزئيه مساوق للوجود، فيكون الموضوع له لحرف «و» عباره عن مصاديق القسم، و كما أنّ حرف «من» لو استعمل بوحدته لا يكون له معنى أصلا كذلك حرف «و» و هذه الخصوصيه- أى الخصوصيه التعلقيه- محفوظه فى كلا القسمين من الحروف، و لا يخفى أنّ عنوان «ايجاد القسم» ليس بقسم، كما أنّ عنوان «النسبه الابتدائيه» ليس بنسبه.

### فى القضايا

و المشهور أنّ القضايا الحملية على قسمين: قسم منها يسمّى بـ«الحمل الأوّل الذاتى» و قسم منها يسمّى بـ«الحمل الشائع الصناعى» و الأوّل على قسمين: فإنّ الموضوع و المحمول قد يكونا متحدى المفهوم و الماهيه، كما فى قولك: «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناء على الترادف، فيكون ما يفهم من أحدهما عين ما يفهم

من الآخر، وقد يكونا متّحدى الماهيّة و مختلفى المفهوم، كما فى قولك: «الإنسان حيوان ناطق» إذ ليس ما يفهم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر، و معلوم أنّ لازم الاتحاد فى الماهيّة و المفهوم الاتحاد فى الوجود كما هو واضح، و هذا هو الملاك فى القضية الحملية بالحمل، الأولى الذاتى.

و أما القضية الحملية بالحمل الشائع الصناعى فهى أيضا على قسمين: فإنّ الملاك فى الاتحاد فى الوجود و المغايره فى الماهيّة و المفهوم، و لكن حمل المحمول على الموضوع قد يكون بلا- واسطه بل يكون الموضوع مصداقا حقيقتيا للمحمول، كما فى قولك: «زيد إنسان» إذ لا- شك فى مغايرتهما من حيث المفهوم و الماهيّة، فإنّ ماهيه «زيد» عباره عن الحيوان الناطق المقيّد بخصوصيات فرديه، و هذه غير ماهيه الإنسان، و يبقى بينهما الاتحاد فى الوجود فقط، و مع هذا قد يكون حمله عليه مع الواسطه، كما فى قولك: «الجسم أبيض» لأنّ حمل الأبيض عليه يحتاج إلى الواسطه؛ إذ الجسم صار معروضا للبياض و البياض أبيض فالجسم أبيض.

و أما المعروف فى الألسنه من أنّ القضايا الحملية مركّبه من ثلاثه أجزاء- أى الموضوع و المحمول و النسبه- فهذا التركيب يتحقّق فى جميع مراحل القضايا، يعنى: فى مرحله التلفّظ و القضية الملفوظه، و فى مرحله المفهوم و القضية المعقوله و ما يعقله المخاطب من القضية الملفوظه، و فى مرحله الواقعيه و القضية المحكيه.

و توضيحه يتوقّف على مقدّمتين: الأولى: أنّ النسبه- كما مرّ- تكون من الامور الواقعيه المتقوّمه بطرفيها، فلا بدّ من التغيرات فى طرفى النسبه، و بدونه لا معنى للنسبه كما هو واضح. و الثانيه: أنّ الأصل فى مراحل القضايا هى المرحله الواقعيه و القضية المحكيه؛ إذ الغرض من الجمله الخبريّه إلقاء الواقعيه من طريق اللفظ إلى المخاطب و انتقاله إليها من هذا الطريق.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ فى أنّ النسبه ليست موجوده فى النوع الأوّل من

القضية الحملية بالحمل الأولي الذاتي؛ إذ لا- تتحقق المغايره بين الموضوع و المحمول، بل هما متحدان من حيث الماهية و المفهوم و الوجود، و لا- تكون المغايره بينهما حتى المغايره بالإجمال و التفصيل مع كونها من أصدق القضايا نحو: «الإنسان إنسان» و هكذا فى النوع الثانى منها مثل: «الإنسان حيوان ناطق» و هذه القضية ليست قابله للمناقشه، مع أنه لا تتحقق النسبه فيها أيضا؛ إذ لا- مغايره بين الإنسان و الحيوان الناطق حتى تتحقق النسبه بينهما، و هكذا فى النوع الأول من القضية الحملية بالحمل الشائع الصناعى، مثل: «زيد إنسان»، لأن الغرض فى هذه القضية ليس إلا إثبات فردية «زيد» للإنسان، و إذا كان الأمر كذلك لا نرى فى الخارج واقعته باسم «زيد» و فى مقابله واقعته اخرى باسم الإنسان حتى تكون بينهما النسبه.

و أما النوع الثانى منها مثل: «الجسم أبيض» فإذا نرى فى الخارج اتصاف الجسم بالبياض لا نشك فى تحقق النسبه بينهما؛ إذ الجسم وجود جوهرى و البياض وجود عرضى يعرض له، و بينهما تتحقق النسبه، و لكن فى مقام الحكاياه عن هذه الواقعته قد يقول المتكلم: «الجسم له البياض» و قد يقول: «الجسم أبيض» و بينهما بون بعيد؛ إذ لا تتحقق النسبه فى الصوره الثانيه، و الأبيض عباره عن ذات ثبت له البياض، و هو فى الخارج عين الجسم و متحد معه، و لا يكون الجسم شىء و الأبيض شىء آخر حتى تتحقق بينهما النسبه، و أما فى الصوره الاولى فالظاهر أنه تتحقق النسبه فيها؛ إذ الجسم مبتدأ و البياض خبره، و بينهما النسبه متحققه، و لكن أهل الأدب فى مقام التركيب قالوا: إنَّ للجار و المجرور متعلق محذوف، و يعبر عن هذا السنخ من القضايا بالقضيه المؤوله، و أصل القضيه عباره عن أنَّ الجسم ثابت له البياض، و كلمه ثابت خبر للمبتدأ، فحينئذ لا فرق بينها و بين قضيه الجسم أبيض، من حيث عدم النسبه فيهما؛ إذ الجسم ليس غير ثابت له البياض بل يكون بينهما الاتحاد، و هو لا يوافق مع النسبه كما لا يخفى.

و لكن التحقيق أنّه إن لم نلاحظ القضيّه من نظر النحويين لا تكون النسبه الموجوده في هذا السنخ من القضايا مدلوله للقضيّه الحملّيّه، بل هي مدلوله للحروف، ويشهد على ذلك إفاده نسبه هذه الجملة، وإن كانت بصوره المركّب غير التام، مثل: «الجسم الذي له البياض» هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ المحمول في هذه القضيّه عند المشهور عبارته عن جمله: «له البياض» فلا بدّ من وجود النسبه أيضاً بين «الجسم» و«له البياض» إذ البياض لا يكون خبراً حتى تتحقّق النسبه بينهما، مع أنّه لم يقل به أحد.

فالحاصل: أنّه في القضايا إمّا أنّه ليس للنسبه أثر ولا خبر، أو كانت مدلوله للحروف - كما مرّ آنفاً - مع أنّ الظاهر من كلامهم عدم الفرق بين القضايا الموجبه و السالبه من جهه الاشتراك في وجود النسبه فيها، و لكن كانت في الاولى النسبه الإيجابيه، و في الثانيه النسبه السلبيه، كما في قولك: «زيد ليس بقائم» فكيف تكون النسبه قابله للتصوّر هاهنا؟! إذ لا يكون في الخارج قياماً حتى تقع طرفاً للنسبه، و السلب أمر عدمي لا يمكن أن يكون العدم طرفاً للنسبه، مع أنّ تحقّق النسبه على أمرين وجوديين كما هو واضح.

فلا بدّ من توجيه كلامهم على خلاف ظاهره بأنّ مرادهم من النسبه السلبيه في القضايا السالبه عبارته عن سلب النسبه، و حينئذ ليست النسبه فيها موجوده، فلا أصل ولا أساس لما قال به المشهور: من تركّب القضايا من ثلاثه أجزاء، وإن كان هذا منشأً لأكثر التعاريف و المباني في المنطق و الاصول و العلوم الأدبيه.

و مناط الحمل في القضايا - كما أشار إليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في باب المشتق - هو الاتحاد و الهوهويّه، و له مراتب و درجات، و أعلى مراتبه: عبارته عن الاتحاد في

ص: ١٣٤

المفهوم و الماهية و الوجود، مثل: «الإنسان إنسان». و ثانيها: عبارته عن الاتحاد في الماهية و الوجود، مثل: «الإنسان حيوان ناطق». و ثالثها: عبارته عن الاتحاد في الوجود فقط، و هي أدنى مرتبة الاتحاد و الهوويه، مثل: «زيد انسان». و معلوم أنّ هذه القضية صحيحة إذا كان الحمل بمناط الاتحاد في الوجود، و أمّا إذا كان بمناط الاتحاد في الماهية فهي قضيه كاذبه؛ إذ ليس بينهما اتحاد في هذه المرحلة.

و أمّا النوع الثاني من القضية الحملية بالحمل الشائع الصناعي إذا كانت الحكاياه بصوره «الجسم أبيض» و «زيد قائم» فلا شبهه في الاتحاد بين الموضوع و المحمول في مرحله الوجود، إنّما الإشكال في سنخ الأخير منها مثل: «الجسم له البياض» و «زيد في الدار» فإنّ كلمه «في» تدلّ على الظرفيه، و هي واقعته ثالثه التي لا يمكن اتحادهما مع الموضوع أو المحمول، فلا تكون جمله: «في الدار» قابله للحمل على الموضوع، كما أنّ البياض لا يكون قابلا للحمل على الجسم، فلا بدّ لها من المتعلق، مثل كلمه كائن أو ثابت أو مستقرّ، و معلوم أنّ بين «زيد» و كائن في الدار اتحاد و هوويه، فلذا عبّروا من هذه القضايا بالقضاء المؤوّله، بمعنى أنّ المحمول فيها ليس قابلا للحمل بدون التأويل. هذا.

و الملاك في القضايا السالبه عبارته عن نفى الاتحاد و الهوويه، و لكن ليس المراد من سلب الاتحاد سلبه عن جميع المراحل - أي مرحله المفهوم و الماهية و الوجود - بل لا بدّ فيه من مراعات نوع الاتحاد المقصوده في القضيه الموجهه، فإذا قيل: «زيد قائم» في الموجهه و «زيد ليس بقائم» في السالبه يعلم أنّ المراد من الاتحاد و سلبه فيهما يكون في عالم الوجود فقط، كما أنّه إذا قيل في الموجهه: «الإنسان حيوان ناطق» و في السالبه: «الإنسان ليس بحيوان ناهق» نكشف أنّ المراد من الاتحاد و سلبه فيهما يكون في مرحله الماهية فقط، فيظهر منه أنّه إذا قيل بلحاظ الاتحاد في المفهوم:

«الإنسان ليس بحيوان ناطق» كانت هذه قضيه صحيحه، كما أنّه إذا قيل بلحاظ

الاتحاد في المفهوم «الإنسان حيوان ناطق» كانت هذه قضيه كاذبه. هذا تمام الكلام في باب القضايا.

## الإشياء والإخبار

### إشارة

قال المحقق الخراساني قدس سره (1) بعد ما اختار أن المعنى الحرفي و الاسمى متحدان بالذات من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و مختلفان من حيث اللحاظ الآلي و الاستقلالي في مقام الاستعمال: ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر و الإنشاء أيضا كذلك، فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، و الإنشاء يستعمل في قصد تحقّقه و ثبوته و ان اتفقا فيما استعمالا فيه، بمعنى أنّهما أيضا متحدان من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و مختلفان في الداعي، فإنّه في الإنشاء قصد إيجاد المعنى و في الخبر قصد الحكاية عنه. و إن كان في كلامه نوع من المسامحة، و ظاهره يدلّ على خلاف مقصوده.

توضيح ذلك يتوقّف على مقدّمه و هي: أنّ الجملات التي يستعملها المتكلم في مقام الإفاده على ثلاثه أقسام: أحدها ما يستعمل في مقام الإخبار فقط، مثل جملة «زيد قائم» فإنّها جملة خبريّة محضه، و استعمالها في مقام الإنشاء باطل قطعاً. و ثانيها:

ما يستعمل في مقام الإنشاء فقط، و لا- يتحقّق بها إلاّ- الإنشاء، مثل صيغته «افعل» و هي أمر إنشائي، سواء استعمل في مقام أمر الوجوبي أو الاستجابي أو في مقام توهم الحذر؛ إذ الجواز أيضا أمر إنشائي. و ثالثها: ما قد يستعمل في مقام الإنشاء، و قد يستعمل في مقام الإخبار، مثل جملة «بعث داري» و نحوها.

لا يخفى أنّ المراد من الاختلاف في الخبر و الإنشاء في كلامه قدس سره هو القسم الثالث

ص: ١٣٦

منها، وقال: إنَّ لجملة بعث كذا كان معنى واحداً، لا دخل للإنشاء و الإخبار في حقيقته، ولكن إن استعملت في مقام إنشاء البيع تجد عنوان الإنشائي، وإن استعملت في مقام الإخبار عما سبق تجد عنوان الخبرية، وليس لها معنيان مختلفان في الحقيقة.

و لكن يرد عليه: بأنَّه قدس سره استفاد من الأدلة الامتناع و الاستحالة في بحث الحروف؛ إذ الخصوصية التي قال به الجمهور في الموضوع له الحروف لا- محل لها خارجاً و لا ذهنياً، ثم اختار المبنى المذكور، و أمّا في بحث الخبر و الإنشاء فتمسك بكلمه «لا يبعد» و معناه إمكان الفرق بين جملة «بعث كذا» إذا استعملت في مقام الإخبار، و بين ما إذا استعملت في مقام الإنشاء، مع أنَّه لا خصوصيته هاهنا حتى يوجب التمسك.

و التحقيق في المسألة: إنَّه كما قلنا في بحث الحروف: إنَّ المعانى الحرفية و الاسميّة متباينان بتمام الذات و الحقيقة، و أنَّ لفظ الابتداء يحكى عن المفهوم و عنوان الابتداء، و حرف «من» يحكى عن المعنونات و الواقعيات الخارجيه، و كذلك في هذه المسألة لا مانع من أن يكون لجملة «بعث كذا» معنيان متضادان بالحقيقه من حيث الموضوع له و المستعمل فيه: أحدهما عباره عن الحكايه عن تحقّق البيع، و الآخر عن إنشاء البيع، و العرف أيضا يساعد هذا المعنى، إنَّما الإشكال في أنَّ لكلمه «بعث» مادّه و هيئته، و لكلّ منهما معنى على حده؛ لأنَّ مادّتها عباره عن البيع، و هو في اللغه مبادلّه مال بمال، و هيئتها عباره عن الفعل الماضى المتكلم الوحده، و معناه خبر المحض و صرف الإخبار عن السابق، و ليس لمجموع الهيئه و المادّه وضعاً ثالثاً، و لا- نعلم أنَّ المعنيين المذكورين مدلولان للهيئه أو للمادّه إن كانا مدلولين للهيئه، فلم لا يكون في أمثال هذه الهيئه؟ و إن كانا مدلولين للمادّه فلم لا يكون في أمثال هذه الماده؟

و هذا الإشكال يهدينا إلى الانصراف ممّا قلناه: من أنَّ لكلمه «بعث» معنيين متضادين، و يوجب القول: بأنَّ الإنشائيه اخذت في حقيقه الماده مع قطع النظر عن

الهيئة، ولا شك في أنّ المراد من المبادله فى المعنى اللغوى هى مبادله الإنشائى لا- مبادله المكانى، و الإنشائىه لا تنفك عن الماده أصلا، و أمّا استعمال كلمه «بعث» فى مقام الإنشاء و الإخبار، مع أنّ عنوان الإنشائىه محفوظ فى نفس الماده، فىكون وضع الواضع الهيئة كذلك، مثل كلمه «يضرب» الذى وضعه الواضع للدلاله على الحال و الاستقبال.

فاذا استعملت هذه الجملة فى مقام الإنشاء يكون معناها: صار الإنشاء متحققا فى الحال، و إذا استعملت فى مقام الإخبار يكون معناها: صار الإنشاء متحققا فيما مضى، و الفرق بينهما لا يكون إلا من حيث الزمان فقط، و عنوان الإنشاء فى كليهما محفوظ، و الهيئة قد توجد فى الحال و قد تحكى عمّا مضى، و هذه الحكايه لا يكون إلا لوضعها من ناحيه الواضع كذلك و هكذا فى سائر الجمل المشتركه بين الإخبار و الإنشاء، ربّما يستشكل بأنّه: سلّمنا هذا المعنى فى كلمه «بعث» و «أنكحت» و سائر الجمل التى قد تستعمل فى مقام الإنشاء، و قد تستعمل فى مقام الإخبار، و اخذت فى مادتها عنوان الإنشائىه. و لكننا نرى كثيرا ما استعمال الجملات الخبريه، مثل: «يعيد صلاته» و «يغتسل ثوبه» مكان ليعد صلاته و ليغتسل ثوبه، مع أنّه لا- يؤخذ فى مادتها عنوان الإنشائىه، كما لا يخفى.

و الجواب عنه: أنّ استعمال كلمه «بعث» و «أنكحت» فى مقام الإنشاء و الإخبار استعمال حقيقى يحتاج إلى الوضع، و أمّا استعمال الجملات المذكوره فى المعنى الإنشائى استعمال مجازى و كنائى، و لا- نحتاج فيه إلى وضع خاص، لا يخفى أنّ كلامنا فى استعمال الحقيقى لا المجازى.

### حقيقه الإنشاء و الإخبار

و اعلم أنّ الإنشاء و الإخبار وصفان للجملة، و المفرد لا يتصف بهذين العنوانين و المقسم لهما جملة يصحّ السكوت عليها. و أمّا حقيقه الإخبار فلا إبهام فيها، بل



أوضح من أن يبين؛ لأنه يحكى عن الواقع فى الزمان الماضى أو الحال أو الاستقبال، أو نفى الواقع كذلك، و أمّا حقيقة الإنشاء فتحتاج إلى البحث و التأمل، و البحث فيها يكون فى مرحلتين:

الاولى: فى أن للفظ تأثير فى حقيقة الإنشاء أم لا؟ قال بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (1): أن الجملة الإنشائية موضوعه لإبراز أمر نفسانى، فكلّ متكلم متعهد بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلم بالجملة الإنشائية، مثلاً: إذا قصد إبراز اعتبار الملكيه يتكلم بصيغته «بعث» أو «ملك» و إذا قصد إبراز اعتبار الزوجيه يبرزه بقوله: «زوّجت» و «أنكحت» و إذا قصد إبراز اعتبار كون المادة على عهده المخاطب يتكلم بصيغته «افعل» و نحوها، و هكذا فالإنشاء يتحقّق بالاعتبار النفسانى، سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن؟ نعم اللفظ مبرز له فى الخارج. ثمّ يدفع الإشكال بقوله: أمّا الاعتبارات الشرعيّه أو العقلائيّه فهى و إن كانت مترتبه على الجمل الإنشائية، إلاّ أنّ ذلك الترتب إنّما هو فيما إذا قصد المنشئ معنى هذه الجمل بها لا مطلقاً، و المفروض فى المقام أنّ الكلام فى تحقيق معانيها و فيما تترتب عليه تلك الاعتبارات. و بتعبير آخر: أنّ الجمل الإنشائية و إن كانت ممّا يتوقّف عليها فعليّه تلك الاعتبارات و تحقّقها خارجاً، و لكن لا بما أنّها الفاظ مخصوصه، بل من جهه أنّها استعملت فى معانيها، على أنّه ليس فى كلّ مورد من موارد الإنشاء اعتبار من العقلاء أو من الشرع؛ لأنّ فى مورد إنشاء التمتّى و الترجّى و الاستفهام و نحوها ليس أى اعتبار من الاعتبارات حتّى يتوصّل بها إلى ترتبه فى الخارج. ثمّ استدلّ لذلك المعنى بقوله:

إنّ الجملة الإنشائية لم توضع لإيجاد المعنى فى الخارج، و الوجه فى ذلك هو أنّهم لو أرادوا بالإيجاد التكويني كإيجاد الجوهر و العرض فبطلانه من الضروريات التى لا تقبل النزاع، و إن أرادوا به الإيجاد الاعتبارى كإيجاد الوجوب و الحرمة أو

ص: ١٣٩

الملكيه و الزوجيه و غير ذلك فيردّه أنه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجه إلى اللفظ و التكلم به، ضروره أنّ اللفظ في الجملة الإنشائيه لا يكون علّه لإيجاد الأمر الاعتباري، و لا واقعا في سلسله علته، فإنّه يتحقّق بالاعتبار النفساني كما قلناه.

و لكن يرد عليه أولا: أنّ صريح الوجدان يحكم بأنّ الزوجيه تتحقّق بنفس جملة «انكحت كذا» و «قبلت كذا» لا أنّها تحكي عمّا حدث من الإنشاء سابقا، و هكذا في جملة: «بعت كذا» و نحوها.

و ثانيا: أنّ البرهان الذي ذكره- دام ظلّه- مقنع لمن استحال كون الاعتبار النفساني كافيا في الإنشاء، و هو يقول في جوابه بإمكان كفايته، و لكن كلّ ممكن لا يوجب الإيصال إلى الواقعيه، فإنّا نرى بالوجدان تأثير اللفظ في تحقّق الإنشاء عند الشرع و العقلاء في موارد الإنشاءات اللفظيه كالبيع و النكاح و نحوهما، و حتّى في باب الأوامر و النواهي إن لم يكن اللفظ لا يصدر من الأمر أمر و من المأمور به عمل، فالإنشاء اللفظي لا يتحقّق بدون اللفظ، مع أنّ لازم كلامه أن تكون الجملة الإنشائيه في مقام الإنشاء جملة خبريه؛ إذ لا فرق في مقام الحكايه عن الواقع المحقّق بين أن تكون تحقّقه قبل اسبوع أو شهر أو آنا ما قبل الحكايه.

المرحله الثانيه: في ذكر الأقوال في حقيقه الإنشاء، نسب إلى المشهور أنّ الإنشاء عباره عن استعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّق هذا المعنى في وعاء تحقّقه من الاعتبار؛ إذ الملكيه- مثلا- مع أنّ أسبابه مختلف قد يتحقّق بفعل فاعل مختار، مثل:

حيازه المباحات، و قد يتحقّق بعامل غير الاختياري كالإرث، و قد يتحقّق بالإنشاء، و لكنه أمر اعتباري لا واقع له في الخارج، إلّا اعتبار الشارع و العقلاء، فيكون استعمال صيغه «بعت» في مقام البيع بداعي تحقّق سبب للملكيه في عالم الاعتبار و صيغه «أنكحت» في مقام العقد بداعي تحقّق سبب للزوجيه في عالم المذكور.

و لكن يرد عليه أولاً: أن لازم هذا المعنى عدم تحقق الإنشاء فيما لو باع البائع مال الغير لنفسه عالماً و اشتراه المشتري كذلك؛ إذ لا- يكون هاهنا استعمال كلمه «بعت» فى معناه بداعى تحققه فى عالم الاعتبار بعد علمهما بطلان هذا البيع عند الشارع و العقلاء، مع أن القول بعدم تحقق الإنشاء أصلاً خلاف الوجدان؛ إذ لا فرق فى تحقق الإنشاء بين كون البائع غاصباً أو غيره.

و ثانياً: أن لازم هذا المعنى محدودية الإنشاء بامور اعتباريه فقط، و أما الامور الواقعيه-مثل: الطلب الذى له واقعيه خارجيه-فهى إرادته قائمه بالنفس، و واقعيه ذهنيه و هى عبارته عن تصوّر مفهومه لا يتعلّق به الإنشاء؛ إذ ليس فيه استعمال اللفظ فى معناه بداعى تحققه فى عالم الاعتبار.

و لكن يمكن الجواب عنه: بأن مفهوم الطلب كمفهوم الإنسان ليس فيه قابليه الإنشاء عند المشهور حتى يشمله التعريف.

قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1) فى فوائده: إنّ الإنشاء هو القول الذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر، مثلاً: ملكيه المشتري للمبيع لها واقعيه لم تكن لها قبل الإنشاء، و لا نعنى من وجود الملكيه بالإنشاء إلاّ مجرد تحقق الإنشائى لها الموجب مع الشرائط لنحو وجودها الحاصل بغيرها من الأسباب الاختياريه كحيازته المباحات، و الاضطراريه كالإرث، بمعنى: أنه كما أنّ الملكيه تكون من الأمور الاعتباريه، كذلك الوجود الإنشائى أمر اعتبارى، فيمكن أن يكون فى مورد الوجود الإنشائى ملكيه المبيع للمشتري بدون اعتبار الملكيه من الشارع و العقلاء، مثل: بيع الغاصب لنفسه، و يمكن أن يكون فى مورد هذا الوجود الإنشائى مع تحققه خارجاً و ذهنياً، مثل: مفهوم الطلب، و يمكن أن يتحقق الوجود الإنشائى بلا إرادته سابقه-أى وجود واقعى

ص: ١٤١

الطلب-كالأوامر الامتحانيه.و اعلم أنّ نفس الأمر أعمّ من الواقع؛ إذ هو منحصر بالوجود الذهني و الخارجي و اللفظي و الکتبي، و أمّا نفس الأمر فيشمل وجوداً آخر باسم الوجود الإنشائي في عالم الاعتبار.

لا يقال: إنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فكيف يتشخص هذا الوجود مع كونه في مقابل الوجود الذهني و الخارجي؟

لأننا نقول: إنّ مشخصات هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ و شخص لفظه، بحيث لو أنشأ بلفظ آخر، أو أنشأ شخص آخر يتحقّق وجود إنشائي آخر. هذا ملخص كلامه.

و لكن نبحت معه قدّس سرّه من جهتين:

الاولى: أنّ للمفاهيم الواقعيه هل يتحقّق هذا الوجود الإنشائي أم لا؟ و هو قدّس سرّه قائل بأنّ مفاد صيغته «افعل» كان وجود إنشائي الطلب، و مفاد صيغته «لا تفعل» كان وجود إنشائي النهي. و بعبارة اخرى: مع أنّه يتحقّق لمفهوم الطلب وجود واقعي خارجي، و وجود واقعي ذهني، و كانت له واقعيه اخرى في نفس الأمر باسم الوجود الإنشائي، و سيأتي إتمام و إكمال هذا البحث من هذه الجهه في مبحث الأوامر إن شاء الله.

الجهه الثانيه: في أنّ لازم كلامه قدّس سرّه في عقود الصحيحه تحقّق اعتبارين من العقلاء، أحدهما: اعتبار وجود الإنشائي، و الآخر اعتبار الملكيه، مع أنّ العقلاء لم يلتزم بهذا المعنى.

قال المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (1) في تفسير كلام صاحب الكفايه ما هذا إجماله: إنّ

ص: ١٤٢

الوجود منحصر بالعيني و الذهني و اللفظي، و مراده قدس سره من الوجود الإنشائي هو: الوجود اللفظي، فيكون وجود المعنى بعين وجود اللفظ، بحيث ينسب الوجود إلى اللفظ بالذات، و إلى المعنى بالعرض و بالجعل و المواضعه، كما أن ماهيته الإنسان بسبب المصادق تتصف بالوجود العيني، و بسبب التصور تتصف بالوجود الذهني، كذلك المعنى تتصف بالوجود اللفظي بسبب اللفظ؛ لتحقق العلاقة الوضعيه بينهما، فلفظ الإنسان بما أنه لفظ له تحقق و وجود حقيقه حين التكلم به، و لماهيته تحقق بالعرض، و إنما قيدوه بنفس الأمر، مع أن وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى أيضا بالعرض، تنبيهها على أن اللفظ بواسطه العلقه الوضعيه وجود المعنى تنزيلا في جميع النشآت، فكأن المعنى ثابت في مرتبه ذات اللفظ بحيث لا ينفك عنه في مرحله من مراحل الوجود، و المراد بنفس الأمر حد ذات الشيء - أي الماهيه - من باب وضع الظاهر موضع المضمرة. إن قلت: هذا المطلب جار في جميع الألفاظ بالنسبه إلى معانيها من دون اختصاص بالإنشائيات. قلنا: الفرق أن المتكلم قد يتعلق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبه، و قد يتعلق بالحكاية عن النسبه الواقعه، مثلا: مفاد كلمه «بعث» إخبارا و انشاء واحد، و هي النسبه المتعلقة بالملكيه، فقد يقصد وجود تلك النسبه خارجا بوجودها اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد أمر آخر و هو الإنشاء، و قد يقصد زياده على ثبوت المعنى تنزيلا الحكايه عن ثبوته في موطنه أيضا و هو الإخبار.

ثم قال في آخر كلامه: فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفرده في معانيها فإنها كالإنشائيات من حيث عدم النظر فيها إلا إلى ثبوتها خارجا ثبوتا لفظيا، غايه الأمر أنها لا يصح السكوت عليها، بخلاف المعاني الإنشائيه، و هذا أحسن ما يتصور في شرح حقيقه الإنشاء و عليه يحمل ما أفاده استاذنا العلامة، لا على أنه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدمه فإنه غير متصور.

أقول: لا يخفى أنّ كلامه قدّس سرّه يكون مورد الإشكال من جهتين:

الأولى: من جهة حمل كلامه على هذا المعنى؛ إذ لا شك ولا شبهة في عدم ظهور كلامه في المعنى المذكور، فلذا لا دليل لحمل كلامه عليه، إلّا- من حيث عدم معقوليته كما صرّح في آخر كلامه؛ إذ الوجود منحصر بأنحاء أربعه كما قال به المحقّقون من الفلاسفة. والتحقيق أنّ انحصار الحقائق والواقعيّات والماهيات فيها غير قابل للإنكار، ولكن مع ذلك لا إشكال في أنّ للملكية أيضا تحقّق ووجود إذا حصلت بالحيازة أو الإرث، مع أنّه لم يكن من أنحاء الوجود الأربعة، فلا بدّ له قدّس سرّه في مقام الجمع بينهما من القول: بأنّ تقسيم الوجود بالأقسام الأربعة مربوط بالحقائق والواقعيّات. وأمّا الملكية والزوجيّة ونحوهما فتكون من الأمور الاعتباريّة لا واقعيّة لها إلّا في عالم الاعتبار، وإذا كانت الملكية كذلك فيكون الوجود الإنشائي أيضا من هذا القبيل، فإنّه ليس في مقابل الوجود العيني والذهني، بل هو أمر اعتباري عند العقلاء و كان ظرف تحقّقه نفس الأمر، وهو أعمّ من الواقع؛ لشموله عالم الاعتبار أيضا. ولا دليل لتفسير نفس الأمر بأنّ اللفظ بواسطه العلقه الوضعيّة وجود المعنى في جميع المراحل حتى مرحله الماهيّة؛ إذ لا ربط للفظ بالمعنى في الماهيّة؛ لأنّ وجود اللفظ وجوب بالذات والأصالة، ووجود المعنى وجود تبعي لا استقلال له، و بينهما بون بعيد، فكيف يتحدان في الماهيّة؟ إفلا يكون له داع لذكر نفس الأمر إلّا الأعميّة، و يكون تفسيره منه في غير محلّه، و كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه لا يكون كلاما غير المتصوّر.

الثانية: من جهة عدم صحه كلامه أصلا، فإنّ بيانه يرجع إلى أنّ الوجود الإنشائي عبارته عن الوجود اللفظي، و تحقّق المعنى يكون بتحقّق اللفظ، و ينسب التحقّق إلى اللفظ أصاله و بالذات، و إلى المعنى بالعرض. و هذا المعنى يستلزم المحذورات في باب المفردات غير الانشائيّه، مثل: كلمه «انسان» حيث قال قدّس سرّه: هذا

المعنى جار فيه أيضا، ولا- فرق بينه وبين الجمل الإنشائي في الإنشائي، مع هذا كان ملاك الفرق بين المفرد و الجملة، لا بين كلمه «إنسان» و الجمل الإنشائي؛ إذ لا- تكون فيها شائبه الإنشاء، بل مفهومه أيضا بعيد من عالم الإنشاء كما يحكم عليه صريح الوجدان. و هكذا في مقام الفرق بين الجمل الخبريه و الإنشائيه حيث قال قدس سرّه: إن في كليهما يتحقق معنى الإنشائي، بل هما مشتركان في هذا المعنى، و الفرق بينهما في أنّ الجمل الخبريه مشتمله على زياده، و هو الإخبار عن الواقعيه، مع أنّ هذا مخالف لما اتفق عليه جميع العلماء من أنّ الإنشاء و الإخبار من المقولتين متضادين كالسواد و البياض، و ليست فيهما جهه مشتركه أصلا، و هذا دليل على بطلان أصل مبناه قدس سرّه و هذا المعنى أبعد من كلام المشهور و صاحب الكفايه.

فالأمر دائر بين قول المشهور و ما قال به المحقق الخراساني قدس سرّه مع أنّهما أيضا مخدوش من جهه؛ لأنّ تعريف المشهور لا ينطبق على إنشاء الذي يتحقق في بيع الغاصب لنفسه، و لازم كلام صاحب الكفايه تعدد الاعتبار في العقود، و هو بعيد عند العقلاء.

و لكن بعد التحقيق و التدقيق نشاهد أنّ لازم كلام المشهور أيضا كان تعدد الاعتبار، أحدهما: اعتبار تحقق السبب، و الآخر: اعتبار تحقق المسبب، فإنّهم يقولون: بأنّ الإنشاء هو استعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّقه في وعاء مناسب- أي الاعتبار- و معلوم أنّ سببيه كلمه «بعث» لا اعتبار الملكيه ليست في عالم التكوين أو الخارج، مثل: سببيه النار للحراره، بل هي مربوط بعالم الاعتبار يعتبرها الشارع و العقلاء، فيكون تعريف المشهور مخدوشا من جهتين، و الترجيح في المقام بعد المقايسه بين الأقوال لنظر صاحب الكفايه قدس سرّه.

إشاره

قال المحقق الخراساني قدس سره (١): يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه في أسماء الإشاره و الضمائر أيضا عام، و أن تشخصه إنَّما نشأ من قبل ظهور استعمالها، حيث إنَّ أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها و كذا بعض الضمائر، و بعضها ليخاطب بها المعنى، و الإشاره و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى... و لكن التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه... فدعوى أنَّ المستعمل فيه في مثل «هذا» و «هو» و «إياك» إنَّما هو المفرد المذكور، و تشخصه إنَّما جاء من قبل الإشاره أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه... غير مجازفه.

و مراده أنَّ الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فيها عام و كلي، و هو المفرد المذكور، و الفرق في مقام الاستعمال فقط، و نظيره قال في باب الحروف في مقام الفرق بين كلمه «من» و «الابتداء»:

مقدمه: لا يخفى أنَّ مورد استعمال كلمه «هذا» عباره عن الإشاره الحضوريه، و أنَّ عنوان الإشاره يكون من المعاني الحرفيه المتقومه بالطرفين - أي المشير و المشار إليه - كالظرفيه المتقومه بالظرف و المظروف، هذا متفق عليه، و لكن الإشاره على نوعين: أحدهما: إشاره عمليه محضه، و هي مستقله لا يحتاج في تحقُّقها إلى اللفظ، كالإشاره باليد و سائر الجوارح. و ثانيهما: إشاره لفظيه. و أمَّا في تحقُّقها مستقله أو اقترانها مع الإشاره العمليه فاختلف العلماء.

قال بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات: إنَّ كلمه «هذا» أو «ذاك» لا تدلُّ على معناها و هو المفرد المذكور، إلا بمعونه الإشاره الخارجيه كالإشاره باليد كما

ص: ١٤٦



هي الغالب أو بالرأس أو بالعين، و ضمير الخطاب لا يبرز معناه إلا مقترنا بالخطاب الخارجي (١).

و لكن يرد عليه أولا: أنّ الإشارة اللفظية و إن كانت مقترنه بالإشارة العمليه في أكثر الموارد، مع أنّه لا- كليه لها، و هي تأكيد لها، فإنّا نرى بالوجدان تحقّق إشاره لفظيه مستقلّه، و لم يلتزم أحد بعدم صحّه هذا الاستعمال أو مجازيّته.

و ثانيا: أنّ الضمائر و أسماء الإشارة لا تنحصر بباب التكلم فقط، بل يستفاد منها في مقام الكتابه أيضا، و لا معنى لاقترانها هاهنا.

و ثالثا: أنّ لازم اقترانها بها دائما- مع أنّ الإشارة العمليه مستقلّه في تحقّقها- أن تكون الإشارة اللفظيه تأكيدا لها، فكلمه «هذا» مثلا وضعت لتأكيد الإشارة.

فالحاصل أنّ كلّ منهما مستقلّه من حيث التحقّق، و قد يجتمعان للتأكيد. لا ريب في أنّ مدلول حركه اليد و مفاد الإشارة العمليه لا- يكون المفرد المذكور، بل حركه نحو المشار إليه عمل و فعل يدلّ على الإشارة، و الدالّ هو الفعل، و المدلول هي واقعته الإشارة، كأنّه وضع بالوضع الطبيعي للدلاله على الإشارة، و هي معنى حرفي يتقوم بشخصين: المشير و المشار إليه، و هكذا مدلول «هذا» و مفاد الإشارة اللفظيه فإنّه أيضا يدلّ على الإشارة بلا- فرق بينهما، إلا- أنّه أخذ في مشار إليه كلمه «هذا» الخصوصيتين- أعنى: كونه المفرد المذكور و الحاضر- و لكن لا ربط لهما في حقيقه المعنى كما يؤيده ابن مالك بقوله: «بذا لمفرد مذكّر أشر».

و أمّا ما قال به المحقّق الخراساني قدّس سرّه: «من أنّ كلمه هذا وضع لكلّي المفرد المذكّر» فهو مخالف لفهم العرف منه، و يخالف ما يفهم من سائر مرادفاته في باقى

ص: ١٤٧

اللغات، ولا يكون بينهما اتحاد مفهومي ولا الاتحاد من حيث الماهية.

لا- يقال: إنه إذا كان مدلول كلمه «هذا» الإشاره مع كونها من المعانى الحرفيه فلا يصلح لأن يقع مسندا ولا مسندا إليه، مع أنّ وقوعه مسندا ليست قابله للإنكار، مثل جمله: «هذا زيد» و«هذا قائم».

لأننا نقول: إنّ الموضوع و المسند و المبتدأ فى هذه الموارد و هكذا فى الإشاره العمليه هو المشار إليه لا الإشاره، أو أنّ المحمول قرينه على أنّ الموضوع هو المشار إليه؛ إذ الإشاره ليست بقائم، بل المشار إليه قائم.

فالحاصل أنّ الإشاره سواء كانت إلى القريب أو البعيد لها معان حرفيه، و إن عبّروا عنها بأسماء الإشاره.

عبّروا عنها بأسماء الإشاره.

### مدلول الضمائر

فلا- بد لنا من البحث فى كلّ منها مستقلاً، و لا- دليل لاشتراكها فى المعنى فنلاحظها مستقلاً، أمّا ضمير الغائب- مثل كلمه «هو» و«هما» و«هم» و«هى» و أمثال ذلك- فالظاهر أنّه مشترك مع اسم الإشاره فى المعنى، كما أنّ أسماء الإشاره وضعت لحقيقه الإشاره كذلك ضمير الغائب وضع لحقيقه الإشاره، إلاّ أنّه قيّد فى مرجع ضمير الغائب بمعهوديته ذكر أو ذهنًا، و هذه توجب صلاحيته للإشاره و ينزله منزله الحاضر، و إلاّ لا يمكن الإشاره اللفظيه إلى الغائب، كما أنّه لا يمكن إشاره عمليه إليه، مع أنّ الإشاره اللفظيه أكثر ما تكون معها إشاره عمليه، سواء كانت إلى الغائب أو الحاضر فيكون لضمير الغائب كأسماء الإشاره معنى حرفي.

و أمّا الضمير المخاطب فلا يخفى أنّه لا تحقّق لعنوان الإشاره فيه، و فى مدلوله احتمالان: الأول: أنّه وضع للمخاطبه التى كانت لها واقعته متقومه بالطرفين، فوضع

ضمير «أنت» و«إياك» و أمثال ذلك للمخاطبه، فهو مشترك مع ضمير الغائب في المعنى الحرفي. الثاني: أن الواضع في مقام الوضع لاحظ عنوان كلّي المخاطب ثم وضع لفظ المخاطب لهذا العنوان الكلّي، و لفظ «أنت» و«إياك» لمصاديق هذا المفهوم، فلذا إن سمع كلمه «أنت» من وراء الجدار يتصوّر مخاطب جزئي، بخلاف كلمه «المخاطب» و هذه عباره عن الوضع العام و الموضوع له الخاص، فلا- تنحصر مصاديقه بباب الحروف، و لكن هذا الاحتمال مبني، و هو ممنوع عندنا- كما مرّ- فيكون معنى الضمير المخاطب على هذا الاحتمال معنى اسمي.

و أما الضمير المتكلم ففي مدلوله أيضا احتمالان: أحدهما: أن لفظ «أنا» و كذا لفظ «نحن» وضع للإشاره، بشرط أن يكون المشار إليه فيه نفس المتكلم أو الأنفس، و يؤيّدّه اقترانها غالبا مع الإشاره العمليه إلى النفس أو الأنفس، فيكون له معنى حرفي. و ثانيهما: أن الواضع حين الوضع لاحظ مفهوم كلّي المتكلم، ثم وضع كلمه «المتكلم» لهذا المفهوم الكلّي، و كلمه «أنا» لمصاديقه بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، و يؤيّدّه سماعهما من وراء الجدار، فإنّ من السماع الأوّل ينتقل الذهن إلى المعنى الكلّي، و من السماع الثاني إلى المعنى الجزئي و الخاص، فيكون له معنى اسمي.

نكته: أن المعاني الحرفيه مع أنّها في تحقّقها تحتاج إلى الطرفين، و لكن في مقام الإفاده و بيان المقاصد يتعلّق الغرض بها؛ لأنّ غرض المتكلم في جميع الجمل بيان هو هوّه متحقّقه بين الموضوع و المحمول فتكون لها في هذا المقام كمال الاستقلال.

### استعمال اللفظ في المعنى المجازي

فقد اختلفوا: في أنّ ملاك صحّه استعمال اللفظ في المعنى المجازي و ما يناسب الموضوع له هل هو بالطبع أو بالوضع أعني: ترخيص الواضع في الاستعمال لوجود

علقه من العلائق؟ وجهان بل قولان، أظهرهما أنه بالطبع، بشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه، و لو مع ترخيصه و لا معنى لصحّته إلاّ حسنه، هذا ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (١).

لا- يخفى أنّ أصل كلامه مؤيّد بوضع أعلام شخصيه؛ إذ الواضع مثل الأب و غيره يضع لفظ «حاتم» مثلاً لابنه، مع أنه لا يعلم باتصافه بصفه الجود في المستقبل، و بعد اتصافه بهذه الصفه يطلق هذا اللفظ على كلّ من اتصف بصفه الجود بلا ترخيص من الواضع؛ إذ الطبع يقبله و يحسّنه، و لكن دليله قدّس سرّه مجمل، فإنّنا لا نعلم أنّ التفسير من صحّحه الاستعمال بحسن الاستعمال ينحصر في الاستعمالات المجازيه أو يشمل الاستعمالات الحقيقيه أيضاً؟ و لا بدّ من أعمّيته في كلّ الاستعمالات؛ إذ لا يعقل للصحه معنيان، و حينئذ هل يكون الحسن في مقابل القبح أو في مقابل عدم الحسن؟

إن كان المراد هو الأوّل لكان استعمال الغلط قبيحاً، و هو كما ترى فإنّنا لا نرى القبح في استعمال الغلط، غاية الأمر هو باطل و الباطل ليس بقبيح.

و إن كان المراد هو الثاني فإنّنا لا- نرى حسناً في الاستعمالات الحقيقيه، لعلّ استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي كان غير الحسن، فلذا مقصوده من الاستدلال ليس بمعلوم.

و ذهب المشهور إلى أنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و ملاك الصحه عبارته عن إذن الواضع و ترخيصه، سواء كان ممّا يقبله الطبع أم لا.

و خالفهم السكاكي في قسم واحد من المجازات، و هو الاستعاره، و قال: إنّ ذلك حقيقه لغويّه، بمعنى أنّ استعمال لفظ «أسد» مثلاً في «الرجل الشجاع» بعلاقه المشابهه استعمال حقيقي لا المجازي، و لكن العقل و الذهن تصرّف و جعل ادعاء

ص: ١٥٠

ما ليس بفرد فردا، فكأنه كان للأسد فردان: أحدهما: فرد حقيقى - وهو الحيوان المفترس - والآخر: فرد ادعائى - وهو رجل الشجاع -  
و استدللّ عليه بأنّه لو لا هذا التصرف لما صحّ التعجب في قوله:

قامت تظللنى و من عجب شمس تظللنى من شمس

إذ الشاعر ادعى معشوقته فردا من الشمس فتعجب، وإلا لا يكون في تظلل الجسم تعجب، وهذا لا يوافق مع قول المشهور، وهو واضح (١).

و لا بدّ من توجيه كلامه بوجهين:

الأوّل: أنّ كلمة «أسد» اسم جنس مثل كلمة «إنسان» وضع لمفهوم كلى ينطبق على جميع المصاديق، وإن استعمل لفظ «أسد» في مصداق خاص فهذا استعمال في غير ما وضع له، كما أنّ لفظ «الإنسان» إن استعمل في فرد خاص بحيث يدلّ على معنى خاص فأیضا استعمال في غير ما وضع له، فلذا قلنا في قضیه «زيد إنسان»: إنّ الحمل فيها حمل الشائع الصناعى، و ملاكه الاتحاد في الوجود لا- في الماهية، بمعنى أنّ «زيدا» فرد من الإنسان. و إذا كان حال الكلى مع مصداقه كذلك، فكيف حال استعمال لفظ «أسد» في «الرجل الشجاع» مثل قولك: «زيد أسد» و «أسد علىّ و في الحروب نعامه»؟! و من المعلوم أنّ هذا الاستعمال بطريق أولى استعمال في غير ما وضع له، فلا بدّ من توجيه كلام السكاكى بأنّ لفظ «أسد» هاهنا استعمال في معناه الحقيقى، و هى ماهية كليه، و لكن في مقام التطبيق ادعى أنّ «الرجل الشجاع» أيضا كان من أفراد هذه الماهية، و هكذا في سائر الموارد.

الثانى: أنّ استعمال الأعلام الشخصيه بعلاقه المشابهه في غير ما وضع له يكون بادعاء العييه، مثل لفظ «حاتم» الذى وضع لشخص خاص و ليس له معنى كلى إذا

ص: ١٥١

استعمل في كل من اتصف بصفه الجود بادعاء العيِّيه، بمعنى: أن لفظ «حاتم» استعمل في معناه الحقيقي، ولكن ادعى أن «زيدا» هو «حاتم» وهكذا في قول الشاعر الذي استدل به، فإن الشاعر ادعى أن معشوقته عين الشمس، فلذا أطلق الشمس عليها.

وقال الشيخ محمّد رضا الأصفهاني قدس سرّه في هذا المقام في كتاب وقايه الأذهان كلاما قابلا للتأييد، وتبعه تلميذه الإمام الخميني - دام ظلّه - (١)، ولكن لا بد لنا من ذكر مقدّمه لتوضيح كلامه قدس سرّه و هي: أن الاصوليين اختلفوا في أن تخصيص العام يستلزم المجازيّه فيه أم لا؟ والمتقدّمون منهم يقولون: بالاستلزام، والمتأخرون - ومنهم المحقق الخراساني قدس سرّه (٢) - يقولون: بعدم الاستلزام، فإن لنا إرادته استعماليه وإرادته جديّه، ولا يخفى أنّهما قابلتان للتفكيك والتخالف، مثل أن المقنن في مقام وضع القانون كان من عادته جعل القانون بصوره الكلي، ثم خروج بعض الموارد بعنوان التبصره ونحوها، وليس معناه عدم استعمال ألفاظ القانون في معناها، بل حاكيه من أن الإراده الجديّه ليست تابعه للإرادته الاستعماليه. ومثل قول المولى: «أكرم كلّ عالم» ثم قوله بدليل منفصل: «لا - تكرم زيد العالم» ومن الممكن لم يتعلّق مراده من أول الأمر ب«إكرام زيد» ولكن ليس معناه عدم استعمال «أكرم كلّ عالم» في معناه، بل المراد أن الإراديه الاستعماليه تتعلّق بكلّ الأفراد والمصاديق حتّى «زيد العالم». وأمّا الإراده الجديّه فلا تتعلّق باكرامه، فالتخصيص يختصّ في دائره الإراده الجديّه فقط.

وهكذا قال العلامة الأصفهاني قدس سرّه في باب المجاز، وملخص كلامه: أن اللفظ في جميع المجازات لا يستعمل إلا فيما وضع له، ولكن ما هو المراد استعمالا غير ما هو المراد جديا، بمعنى: أن في مقام تطبيق ما هو الموضوع له على غيره إمّا يدعى كونه مصداقا له - كما في الكليات - وإمّا يدعى كونه عينه - كما في الأعلام - ثم استدل بأنّ

ص: ١٥٢

١ - ١) وقايه الأذهان: ١٠١ - ١٣٥.

٢ - ٢) كفايه الاصول ٣٣٥ - ١ - ٣٣٩.

حقيقه المجاز ليست إلا- التلاعب بالمعاني، بحيث تحفظ بها لطائف الكلام و جمال الأقوال فى الخطب و الأشعار التى لا تكون فى الاستعمالات الحقيقىة منها خبر و لا- أثر، كما فى قوله تعالى: وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (١) إذ لا يكون حسن المجاز بالتلاعب بالألفاظ و إعاره لفظ الملك عاريه عن معناه لوجود يوسف، و جعلهما متحدان فى الإسم، بل بأن الملك استعمل فى معناه الحقيقى، و ادعى أن يوسف من مصاديقه، مع أن جملة «حاش لله» لا يناسب مع لفظ الملك بل يناسب مع معناه. و كما فى قوله: وَ سَيُتْلَى الْقُرْآنَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (٢) فإنه لا- حسن للمجاز إن كان المراد من القرية أهلها؛ إذ لا دليل لحذفه هاهنا، بل القرية استعملت فى معناه الحقيقى، كأنهم قالوا: تشهد على عدم سرقتنا الجمادات، مثل قول الفرزدق:

هذا الذى تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم (٣)

لأن جعل هذا الشعر و أمثاله من المجاز بالحذف، مع أنه لا يناسب البلاغه، مخالف لدليل وجود المجازات فى الكلام، و هكذا إطلاق العين على الربيثه ليس إلا- بادعاء كونها عينا باصره بتمام وجوده لكمال مراقبته و إعمال ما هو أثر خاص لها، و هذا المعنى يوجب الحسن فى الكلام و اللطائف فى الأقوال، و أصل وجود العلائق ليس إلا مجوزا و مصححا للاستعمال.

لا- يخفى أن المجاز قد يكون فى الكلمه مثل: استعمال لفظ «أسد» فى «الرجل الشجاع» و قد يكون فى الإسناد مثل: أنبت الربيع البقل، فإن إسناد الإنبات مع أنه من أفعاله تعالى إلى الربيع مجازى، و قد يكون فى المركب و هى إرادته المعنى المجازى من الجملة، مثل قولك للمتخير: «أراك تقدّم رجلا و تؤخّر اخرى» لأن ألفاظها

ص: ١٥٣

١-١ (١) يوسف: ٣١.

٢-٢ (٢) يوسف: ٨٢.

٣-٣ (٣) الارشاد للمفيد ١٥١: ٢.

استعملت في معانيها الحقيقيه، وليس للمركب وضع على حده، و يدعى أنّ هذا الشخص المتردد و المتحير حاله و أمره يتجلى في هذا المثل كأنه هو، فتكون الإراده الاستعماليه هاهنا أيضا متعلقه بالمعنى الحقيقي، و أما الإراده فتتعلق بالمعنى المجازى، و ليس على مبنى المشهور توجيهها للمجاز المركب. هذا.

و الفرق بين قول السكاكي و هذا القول أولًا: في أنّ كلامه منحصر بباب الاستعاره فقط، بخلاف هذا القول فإنه لا يختص بباب دون باب، بل يشمل جميع المجازات.

و ثانياً: في أنّ الإشكاليين المذكورين في كلام السكاكي في أسماء الأجناس و الأعلام الشخصيه، ثم توجيه كلامه بوجهين المذكورين غير وارد على هذا القول، و لا يحتاج إلى التوجيه و التأويل أصلاً.

و ثالثاً: في أنّ ادعاء العيبيّه أو الفرديه في باب الاستعاره على مذهب السكاكي يقع قبل الاستعمال ثم يستعمل اللفظ على المصداق الادعائي، و على ما قال به العلامة الأصفهاني قدس سرّه يقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيق طبيعه الموضوع له على المصداق.

لا يخفى أنّ هذا المعنى مؤيد بلفظ المجاز؛ إذ الحقيقة عباره عن الأمر الثابت، و المجاز ما اخذ فيه عنوان المرور، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: الدنيا دار المجاز، و الآخره دار القرار (1). فإننا نمرّ على هذا المعنى من ممر المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازى، هذا أولًا.

و ثانياً: أنّ الدلاله اللفظيه الوضعيه على ثلاثه أقسام: المطابقيه و التضمنيه و الالتزاميه، و المعنى المجازى لا يكون داخلاً في أحد منها؛ إذ المعنى المجازى معنى غير ما وضع له اللفظ و غير مدلول له.

ص: ١٥٤



لا يقال: إنَّ المجاز إن كان بعلاقه الجزء و الكل يكون داخلا تحت الدلاله التضمينيه

لأننا نقول: إنَّ معناه عباره عن دلالة اللفظ على الكل، و لما كان الكل مركبا عن الأجزاء يدلّ على الجزء بتبع الكل، و هكذا في الدلاله الالتزاميه كان مدلول اللفظ الملزوم و بتبع مدلوليته يدلّ على اللازم، لا أن يستعمل اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء، فلا بدّ من القول باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي حتى يكون داخلا تحت الدلاله المطابقه.

يمكن أن يقال: إنَّ المجاز محفوف بالقرينه، مثل: «رأيت أسدا يرمى» و معلوم أنّ للقرينه معنى مطابقيه، و تدلّ عليه بالدلاله المطابقه.

قلنا: إنَّ هذا متفق عليه، و لكن على المبني المشهور لفظ «الأسد» استعمل في «الرجل الشجاع» و هو ليس بمدلول مطابق له، مع أنّ القرينه قد تكون حاله، فلا يكون الاستعمال المجازي في غير ما وضع له.

قال المحقق الخراساني قدس سرّه (1): لا شبهه في إطلاق اللفظ و اراده نوعه به، و له مثالان: الأول: ما يشمل نفسه أيضا مثل: «زيد لفظ» و الثاني: ما لا يشمل نفسه مثل: «ضرب» فعل ماض. و كذا إطلاق اللفظ و اراده صنفه و له أيضا مثالين:

أحدهما: ما يشمل نفسه أيضا مثل قولك: «زيد» إذا وقع في ابتداء الكلام مبتدأ، و ثانيهما: ما لا يشمل نفسه مثل: «زيد» في «ضرب زيد» فاعل إذا لم يقصد به شخص القول. و كذا إطلاق اللفظ و اراده مثله كـ «زيد» في المثال المذكور، أو إذا سمعت كلمه «زيد» و أنت تقول: «زيد» علم شخصي.

و لكن هاهنا يتصوّر قسم رابع و هو: إطلاق اللفظ و اراده شخصه، و مثله قدس سرّه

ص: ١٥٥

ب«زيد لفظ»، و لكن الأولى منه ما يقال القائل بعد تكلمه بكلام: هذا لفظي، أو هذا كلامي.

و لا بد لنا من البحث في مقامين:

الأول: في صحه هذه الإطلاقات و عدمها. و ناقش صاحب الفصول قدس سره (1) في القسم الأخير منها. و استدلل صاحب الكفايه قدس سره لصحه الأقسام الثلاثه الاول بدليلين: الأول: ما اختاره (2) في باب المجاز: من أن صحه الاستعمال عباره عن حسنه، و في هذه الموارد أيضا لا يرى قبحا، بل الحسن موجود، فيكون الإطلاق صحيحا بالطبع لا بالوضع. و الثاني: إننا نرى مثل هذه الإطلاقات في المهملات التي لا وضع لها أصلا، مثل: «دينز لفظ» فلا يشترط في صحه الإطلاق ترخيص الواضع.

و يؤيده أولاً: شيعه هذه الإطلاقات في المحاورات. و ثانيا: انحصار بعض موارد التفهيم و التفهيم بهذه الإطلاقات، مثلا: إذا أمر الاستاذ تلميذه بتركيب جمله «جاء زيد من السفر» فلا بد له من القول: بأن «جاء» فعل و «زيد» فاعله، فلا دليل لانحصار الإطلاقات الصحيحه في الحقيقه و المجاز، بل هذه الإطلاقات أيضا صحيحه.

و أمّا القسم الرابع -يعنى: إطلاق اللفظ و إرادته شخصه- كما إذا قال الاستاذ لتلامذته: «تلقظوا كل واحد منكم بلفظ»، و قال أحد منهم: «زيد لفظي» و آخر مثلا: «بكر لفظي» و هكذا.

و لكن استشكل صاحب الفصول (3) في صحته بأنه إن اعتبر دلالتة على نفسه

ص: ١٥٦

١-١) الفصول الغروييه: ٢٢.

٢-٢) كفايه الاصول ١٩: ١-٢٠.

٣-٣) الفصول الغروييه: ٢٢.

حينئذ لزم اتحاد الدال و المدلول. و إن قيل: لا دلالة له على شيء لزم تركب القضيه من جزئين؛ لأنّ القضيه اللفظيه المركبه عن ثلاثه أجزاء تكون حاكيه عن المحمول و النسبه لا- الموضوع، اذ لم يكن لكلمه «زيد» مفاد و مدلول، و لم تكن حاكيه عن شيء، فتكون القضيه المحكيه بها مركبه من جزئين مع امتناع التركب إلا- من الثلاثه، ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين.

و أجاب المحقق الخراساني (1) عن الأوّل بقوله: يمكن أن يقال: إنّه يكفي تعدّد الدال و المدلول اعتبارا و إن اتّحدا ذاتا، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لفظه كان دالا، و من حيث إنّه نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً. و عن الثاني بقوله: إنّ حديث تركب القضيه من جزئين لو لا- اعتبار الدلاله في البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، و إلاّ كان أجزاءها الثلاثه تامه، و كان المحمول فيها منتسبا إلى شخص اللفظ و نفسه، غايه الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه، بمعنى أنّ الموضوع في القضيه الملفوظه و المحكيه هو كلمه «زيد» و لا إشكال فيه.

و لكن التحقيق في الجواب بعد أنّ كلام صاحب الكفايه في مقام الجواب كان في محلّه أنّ البحث هاهنا في مقام إثبات صحّه هذه الإطلاقات، و أمّا البحث عن تسميتها فهل لها دخل بالاستعمال و الدلاله أم لا؟ سيأتى إن شاء الله في المقام الثاني، و هو متفرّع على إثبات أصل الصحّه.

و أمّا المقام الثاني: في أنّ لعنوان الاستعمال و الدلاله دخل في هذه الإطلاقات أم لا؟ و توضيح المقام يتوقّف على بيان مقدمه: و هي أنّ الاستعمال عباره عن طلب عمل اللفظ في المعنى بحيث إن سماع لفظ «زيد» ينقش صورته منه في ذهن السامع لا عينه، فإنّ عين اللفظ كالوجود الخارجى لا يمكن إتيانه في الذهن فأنهما متباينان

ص: ١٥٧

ولا يجتمعان، وهذه الصورة الذهنيّة تكون بمنزلة المرأه للانتقال إلى المعنى.

إذا عرفت هذه فنبحث في كلّ واحد من الأقسام على حده، فنبدأ من القسم الأخير، وهو أن يقول: «زيد لفظي» وأراد به شخصه و نفسه، هل ينطبق عنوان استعمال المذكور عليه بمعنى أنّه دالّ على شخصه، وأنّ المتكلّم استعمل اللفظ في شخصه أم لا؟ والظاهر أنّه لا ينطبق؛ إذ ملاك الاستعمال ليس بوجوده، فإنّ المتكلّم إذا قال: «زيد» يوجد في الذهن الصورة الذهنيّه منه، ثمّ يتوقّف فينظر إذا كان المحمول مثل «قائم» وأمثلة ذلك ينتقل منه إلى الوجود الخارجي، وإن كان المحمول كلمه «لفظي» وأمثاله يتوقّف فيه و لم ينتقل إلى شيء، إذ لم يكن شيئاً حتى ينتقل إليه.

ولا يخفى أنّ كلام صاحب الكفايه في مقام بيان مغايره الاعتباري بين الدالّ والمدلول لا يخلو عن إشكال، فإنّ لازم كلامه تقدّم مقام الصدور على مرحله الدلاله، فإنّه يقال: إنّ لفظ «الأسد» بما أنّه لفظ صادر عن المتكلّم فهو دالّ، مع أنّه اللفظ الدال صدر عن المتكلّم، و معلوم أنّه لم يقل: إنّ اللفظ صادر عن المتكلّم يدلّ على معنى كذا، ويشهد على ذلك عدم اعتناؤه قدس سرّه في مقام الاستعمال بهذه المغايره، و عدم قبوله الاستعمال في هذا القسم من الأقسام، فلذا لا شك و لا شبهه في أنّ الاستعمال ليس بوجودها هنا.

و أمّا القسم الثالث - وهو إطلاق اللفظ و إرادته مثله - والظاهر أنّه خلافاً لبعض الأعظم الاستعمال فيه متحقّق؛ إذ الملاك المذكور للاستعمال موجود فيه، فإنّ اللفظ الصادر عن المتكلّم موجود للصورة الذهنيّه للمخاطب و ينتقل منها إلى شيء آخر، ولكنه لا يكون من مقوله المعنى بل من مقوله اللفظ، مثلاً - قال قائل: جاء زيد من السفر، و أنت تقول: كلمه «زيد» في هذه الجملة تكون فاعلاً، وهذا الإطلاق إطلاق اللفظ و إرادته فرد آخر، فالاستعمال يكون متحقّقاً، غايه الأمر أنّ المستعمل فيه كان غير الموضوع له.

و لكن ناقش فيه سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (١) بأنّ اللفظ الصادر من متكلّم غير اللفظ الصادر عن متكلّم آخر؛ لأنّ لهما خصوصيّتين بلحاظ متكلّميهما، و لكن المخاطب يتوجّه ذهنه إلى صرف طبيعه غافلا عن خصوصيّاتها، و ينتقل بقرينه الحكم الى الحصّه المتحقّقه منها فى ضمن الشخص المراد، فلا- يرد من إلقاء اللفظ إلى المخاطب و إيجاده فى ذهنه أن ينتقل منه إلى شىء آخر، فلا يكون فى هذا المورد استعمال و إفاء للفظ فى شىء آخر، فلا يصحّ إطلاق لفظ الاستعمال، فإنّ المقصود من ذكر اللفظ هو تحقّق نفس طبيعه اللفظ فى ذهن المخاطب لا بما هى هى بل بما أنّها مرآه لأفرادها.

و لكن التحقيق أنّه ليس بتمام، فإنّ المتكلّم إذا قال: «زيد» فى كلام القائل «فاعل» تصوّر «زيد» الصادر من المتكلّم ثمّ استعمال كلمه «زيد» فيه، و كان المستعمل و المستعمل فيه متعدّدا بالوجدان، و لا دخل لغفله المخاطب و توجهه فى هذا المعنى، و يشهد لتعدّدهما تعدّد المتكلّم، و كلامه قدّس سرّه خارج عن محل النزاع كما لا يخفى، فهذا المعنى مسلّم كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و أمّا القسم الأوّل و الثانى- أى إطلاق اللفظ و اراده نوعه أو صنفه- فحكمهما واحد لا معنى للتفصيل بينهما.

و قبل بيان تحقّق الاستعمال و عدمه فيهما لا بدّ لنا من ملاحظه كلام المحقّق الخراسانى (٢)؛ ها هنا، و هو يقول ابتداء: إنّّه يمكن أن يقال: إنّّه ليس من باب الاستعمال ما إذا أطلق اللفظ و اريد به نوعه أو صنفه، كما تقول: «زيد لفظ» فإنّ كلمه «زيد» فرد من النوع و مصداقه، لا أنّه لفظ، و النوع معناه كى يكون مستعمل

ص: ١٥٩

١- ١) نهايه الاصول ١: ٣٤. الحجّه فى الفقه ١: ٤٠-٤٤.

٢- ٢) كفايه الاصول ١: ٢٢.

فيه استعمال اللفظ في المعنى، فلا- يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلى اللفظ، لا بما هو خصوص الجزئى، ونظيره قولك: «زيد متعجب» إذ هو بما أنه فرد من أفراد الإنسان كان موضوعا للتعجب لا بما أنه «زيد» إذ لا خصوصيه فيه. و احتمال ثانيا تحقق الاستعمال في ما نحن فيه، بمعنى أنه إذا لوحظ خصوصيه لفظ «زيد» بعنوان المستعمل-غايه الأمر أن المستعمل فيه هو الطبيعى و الكلى-فيتحقق الاستعمال، كما إذا قصد به فرد مثله، مثل استعمال لفظ «زيد» في طبيعى الإنسان.

ثم قال: و بالجمله: و حاصل كلامه قدس سره عبارته عن: أن لكل من إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه يتصور صورتين: فإذا أطلق و اريد به نوعه أو صنفه كما إذا اريد به فرد مثله-يعنى: كان لفظ «زيد» الصادر عن المتكلم مع خصوصيته مستعملا، و المستعمل فيه كل لفظ «زيد» الذى يتلفظ به فى أى كلام و أى حاله-كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى و إن كان لفظ «زيد» فردا منه، و قد حكم فى القضية بما يعمله.

و إن اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليتته و مصداقه، لا- بما هو لفظه و به حكايته فليس من باب الاستعمال، كأنه فى مقام جعل «زيد» موضوعا للفظ تجرد عن الخصوصيات، و جعل الموضوع طبيعى لفظ «زيد». و قال فى آخر كلامه: لكن الإطلاقات المتعارفه ظاهرا ليست من قبيل الثانى كما لا- يخفى، و فيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه عدم الاستعمال مما كان الحكم فى القضية لا- يكاد يعم شخص اللفظ، كما فى «ضرب فعل ماض»؛ لأن «ضرب» فى مثل هذا التركيب مبتدأ لا فعل ماض، فلا يعمله الحكم فى القضية، بل إنما يكون اسما حاكيا عميا يكون محكوما به، فلا- بد من الاستعمال هاهنا؛ إذ لا- فائده فى تجريد الخصوصيات.

و أما سيدنا الاستاد المرحوم البروجردى قدس سره (1) أنكر الاستعمال فى هذين

ص: ١٦٠

القسمين بطريق أولى بعد إنكاره فيما إذا أطلق اللفظ و اريد به فرد مثله، فإن خصوصيه «زيد» مغفول عنها هاهنا لدى المتكلم و المخاطب، فكأنه ألقى طبيعي لفظ «زيد» و استمع المخاطب أيضا هذا الطبيعي، فليس من الاستعمال خبر و لا أثر.

و لكن التحقيق أنّ الاستعمال في هذين القسمين ليس قابلا للإنكار، و توضحه يتوقف على بيان مقدّمه و هي: أنّ للفرديه و الكليه واقعتان بحيث لا- يمكن انفكاك الفرديه من الفرد و الكليه من الكلي، فلا- تكون فرديه «زيد» من الامور الاعتباريه بحيث إذا لوحظ مع خصوصياته يصير جزئيا و إن لوحظ بدونها يصير كليا، هذا أولا. و ثانيا: أنّ الفرد و الكلي متباينان من حيث الماهيه و إن اتحدا من حيث الوجود، فلذا كان الحمل فيهما حمل الشائع الصناعى، مثل «زيد انسان».

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ في قضيه «زيد لفظ» لا إشكال في فرديه «لفظ» لهذا الكلام فكيف يمكن تجريده منها فيكون اللفظ فردا له ماهيه و واقعيه؟! و المراد منه كلى له واقعيه و ماهيه اخرى، فالمستعمل شىء و المستعمل فيه شىء آخر، فكان الاستعمال متحققا بلا إشكال.

إن قلت: سلّمنا أنّ المستعمل هو شخص «زيد» و لكن المستعمل فيه كلى يشمل المستعمل أيضا فيلزم اتحاد المستعمل و المستعمل فيه.

قلنا: إنّ المستعمل فيه هو نفس الكلى، و ليس معنى انطباقه على المصاديق أن تكون الأفراد مستعمل فيه، بل لا يكون المستعمل فيه هذا الفرد و لا سائر الأفراد، فالمغايره بينهما أوضح من أن يخفى، فالاستعمال كان متحققا.

اختلفوا في أنّ الألفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه أم المراده؟ بحيث أن يكون للإرادته دخلا فيها شرطا أو شطرا؟ فلا بدّ لنا ابتداء من تحرير محلّ النزاع.

و بيانه يتوقف على ذكر أقسام الاراده فاعلم أنّ الإراده على أقسام:

أحدها: مفهوم الإرادة و ما وضع له لفظ الإرادة، و يعبر عنه بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، و هذا هو الموضوع له لكلمه «الطلب» على فرض الاتحاد بينهما، و هذا هو ماهيته الإرادة.

و ثانيها: وجود الإرادة، و معلوم أنّ الوجود على قسمين: إذ الماهية قد تتحقّق في الذهن، و تحقّقها في الذهن عبارة عن التفات النفس إليها و لحاظ معناها. و قد تتحقّق في الخارج، و تحقّقها في الخارج و وجودها الحقيقي عبارة عن الشوق الواقعي القائم بالنفس الذي هو محرّك للعضلات نحو المراد، و لكن هذه الواقعية تكون من سنخ المعاني الحرفية؛ لأنّها متقوّمة بالطرفين، أعني: المرید و المراد.

و ثالثها: الإرادة الانشائية أو الطلب الانشائي على فرض اتحادهما، بأن المتكلّم ينشأ و يقصد به تحقّق ماهية الطلب.

إذا عرفت أقسام الإرادة فنقول: إنّ المراد من الإرادة في ما نحن فيه هي الإرادة الواقعية و الحقيقية، و هل للواقعية الإرادة الجزئية دخل في معنى الإنسان-مثلا- بعنوان الجزء أو القيد أم لا؟ قيل لها: دخل. و ذكر المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) و بعض آخر وجوها لإبطال دليل من يقول بدخلها في الموضوع له: أحدها: التبادر، فإنّ سماع كلمة «زيد» من وراء الجدار يوجب انتقال الذهن إلى الهيكل الخارجي، فتكون ذوات المعاني تمام الموضوع له في الأعلام الشخصية، و هكذا في أسماء الأجناس.

و ثانيها: إيجاد الإشكال في القضايا الحملية لو قلنا به، فإنّ الملاك فيها الاتحاد و الهوهويه، مثل «زيد قائم» فلو كانت الإرادة جزء معنى «زيد» و «القائم» لكان إرادته «زيد» غير إرادته «القائم»، فلا يمكن بينهما اتحاد، فلا يصحّ الحمل بدون تجريدتهما عن الإرادة، و حيث إنّه لا نحتاج إلى التجريد في تشكيل القضايا نستكشف

ص: ١٦٢



أنه لا دخل للإرادة في معنى الموضوع له. و ثالثها: أن لازم ذلك ألا يكون في العالم وضع العام و الموضوع له العام أصلاً، و يلزم كون وضع عامه الألفاظ عامًا و الموضوع له خاصًا؛ لأنه إذا كان الحيوان الناطق المقيده بإرادته معنى الإنسان و معلوم أن الإرادة جزئية فيلزم أن يكون المعنى الموضوع له جزئياً.

و أما دليل من يقول: بدخلها فيبانه يحتاج إلى ذكر مقدمتين:

الأولى: أن العلة الغائية في الأفعال و الحركات الاختيارية و إن كانت متأخرة بوجودها العيني و الخارجي عن نفس الأفعال و الحركات و لكنّها مؤثره في تحريك الفاعل بوجودها الذهني، بل هي المهم في سلسلة العلل.

الثانية: أن المعلول بما أنه رشح من رشحات العلة فلا استقلال لها؛ لأنه عين الربط بعلة، فهو لا محاله يتضيّق تضيّقاً ذاتياً بضيّقها و لا يمكن له أن يكون أوسع منها، فكلّ معلول محدود و مضيق بالعلّة الغائية.

فبالنتيجة العلة الغائية في باب الوضع عبارته عن السهولة في التفهيم و التفهيم، يعني: إظهار المقاصد و بيان ما يتعلّق به الإرادة، فيكون تعلّق الإرادة بالمعاني جزء العلة الغائية، فتضيّق المعلول - أي دائره الوضع - بالمعاني المقصوده، فلذا لو سمعت لفظاً من لافظ بلا شعور لا وضع له؛ إذ لم يكن فيه القصد و الإرادة.

و لكن التحقيق أن الوضع بعد عدم تحقّق علقه ذاتيه بين اللفظ و المعنى عبارته عن جعل علقه اعتباريه بينهما، و ثمرته دلالة اللفظ على المعنى بحيث إنه إذا سمع سامع اللفظ ينتقل ذهنه إلى المعنى، و دلالة اللفظ على المعنى لا يكون زائداً على دلالة إشارته عمليته على المشار إليه؛ لأنّ وضع اللفظ لسهولة فهم المعنى و جعله علامه له، و لا دخل للإرادة فيها أصلاً، هذا أولاً.

و ثانياً: لو سلّمنا إيجاد التضييق في الوضع من ناحيه العلة الغائية، و لكن ليس

معناه مدخلية حقيقه الإراده فى الموضوع له شطرا أو شرطاً، بل معناه أنّ مورد تحقّق العلاقه الوضعيه عبارته عمّا تحقّق فيه الإراده، و لو لا- الإراده لما تحقّق الوضع، نظيره نزاع صاحب المعالم، و صاحب القوانين فى مسأله استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد.

فقال صاحب المعالم (١): إنّ كلّ لفظ وضع للمعنى بقيد الوحده، بحيث لو استعمل فى الأكثر من معنى واحد يلزم استعمال اللفظ فى غير الموضوع له.

و قال صاحب القوانين (٢): إنّ حين وضع لفظ العين للعين الباقيه كانت العين مقرونا بالوحده، فلا دخل لها فى الموضوع له.

و هكذا فى ما نحن فيه حين تتحقّق الإراده يتحقّق الوضع، و أمّا مدخليتها فى الموضوع له بعنوان الجزء أو الشرط ممنوع، فيكون الدليل المذكور أعتم من المدعى، فإنّ الدليل يضيّق الوضع و المدعى المدخليه فى الموضوع له كما لا يخفى.

و لكن حكى عن العلمين الشيخ الرئيس (٣) و المحقق الطوسى (٤) من أنّهما قالوا: إنّ الدلاله تتبع الإراده، و توهم من ذلك أنّه لو لم تكن الإراده داخله فى الموضوع له لما كان لهذا القول وجه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (٥) و حاصل كلامه: أنّ الدلاله على قسمين:

أحدهما: الدلاله التصوريه و هو: خطور المعنى فى الذهن عند سماع اللفظ، فهى تحتاج إلى شعور السامع و الوضع و العلم به، و أمّا من طرف الالفاظ فلا حاجه إلى شىء

ص: ١٦٤

١- ١) معالم الدين: ٣٩.

٢- ٢) قوانين الاصول ٦٣: ١-٦٤.

٣- ٣) الشفاء، قسم المنطق ٤٢: ١.

٤- ٤) جواهر النضيد فى شرح التجريد: ٤.

٥- ٥) كفايه الاصول ٢٣: ١.

سوى تلفظه و لو كان بلا شعور. و الآخر: الدلالة التصديقيه و هو: تصديق السامع بكون المتكلم مريدا لهذا المعنى من اللفظ، و هي تحتاج مضافا إلى ما ذكر إلى شعور المتكلم و كونه مريدا له، فلا بد له من إحراز هذا المعنى منه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد العلمين من الدلالة التي حكما بتبعيتها للإرادة الدلالة التصديقيه، و لا يكون كلامهما ناظرا إلى الدلالة التصوريه، و كون الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده، و كلامهما هاهنا ليس قابلا للإنكار و مسلّم عند الكلّ، و لكنّه خارج عن محلّ النزاع.

و لكن اعترض على صاحب الكفايه عدّه من الأعظم بأنّه لا وجه لحمل الدلالة في كلامهما على الدلالة التصديقيه، فإنّ تبعيتها للإرادة في الواقع و نفس الأمر واضحه فلا مجال للكلام فيها أصلا، فإنّ عبارته العلامه في «جواهر النضيد» التي نقلها عن استاذه و شيخه المحقّق الطّوسى - صريحه في الدلالة الوضعيه التصوريه.

فيكون مراد العلمين من هذا الكلام: أنّ العلقه الوضعيه مختصّه بصوره إرادته المعنى، و ليس مرادهما من ذلك أخذ الإراده في المعنى الموضوع له شطرا أو شطرا.

فالحاصل من كلامهما أنّ للإرادة دخل في الوضع، و هي توجب التضييق فيه؛ بحيث لو لم تكن الإراده لم تتحقّق الدلالة الوضعيه.

و لا يخفى أنّه كان لصاحب المحاضرات (1) كلام في هذا المقام، حيث قال: قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعيه هل هي الدلالة التصوريه أو أنّها الدلالة التصديقيه؟ فالمعروف و المشهور هو الأوّل، بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لا بدّ أن يستند إلى سبب، و ذلك السبب عبارته عن الوضع، و ذهب جماعه من المحقّقين إلى الثاني - أى انحصار الدلالة الوضعيه بالدلالة التصديقيه - و التحقيق

ص: ١٦٥

حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثانى.

و الوجه فيه على ما سلكناه فى باب الوضع من أنه عبارته عن التعهد و الالتزام فواضح، ضروره أنه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه و لو صدر عن لفظ بلا شعور و اختيار، بل و لو صدر عن اصطكاك حجر بآخر و هكذا، فإنّ هذا غير اختيارى، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهد و الالتزام.

و عليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيه بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ و إرادته، سواء كانت الإراده تفهيميه محضه و استعماليه أم جدّيه، فإنّه أمر اختيارى فيكون معلّقاً للالتزام و التعهد.

و بالجملة: أنّ اختصاص الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه لازم حتمى؛ للقول بكون الوضع بمعنى التعهد و الالتزام. و أمّا الدلاله التصوريّه - و هى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ - فهى غير مستنده إلى الوضع، بل هى من جهه الانس الحاصل من كثره الاستعمال أو من أمر آخر، و من ثَمّه كانت هذه الدلاله موجوده حتى مع تصريح الواضع باختصاص العلقه الوضعيه بما ذكرناه، فيكون مراد العلمين من الدلاله التصديقيه الوضعيه، و لا ربط للدلاله التصوريه بباب الوضع أصلاً.

و لكن التحقيق أنّه مع أنّ أصل مبناه مردود عندنا و انحصار الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه مخالف للمشهور كما اعترف به مخالف للواقع، فإنّه إن سُمى مولود باسم «على» و قال أحد بعد لحظات: جئنى بـ «على» و معلوم أنّ القول بعدم الانتقال إليه مخالف للوجدان، و أمّا انتقال الذهن إليه ليس مستندا إلى كثره الاستعمال، فلا محاله يستند إلى الوضع و التسميه، و إذا كان الأمر كذلك فما الدليل لخروج الدلاله التصوريّه عن الدلاله الوضعيه؟ فلا بدّ من كونها أيضاً من هذا الباب، و كان كلام العلمين أيضاً ناظراً إلى هذا المعنى.

لا- يخفى أنّ هذا النزاع إنّما هو فى ثبوت وضع للمركّب غير وضع المفردات التى هى الهيئه التركيبه، مثلاً فى قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمه «زيد» لمعنى خاص، و كلمه «قائم» هيئه و ماده لمعنى آخر، و الهيئه القائمه بهما لمعنى ثالث، فلا إشكال فى كلّ واحد من تلك الأوضاع الثلاثه، و إنّما الكلام و الإشكال فى وضع مجموع المركّب من هذه المواد على حده.

و أما وضع هيئه الجملة فلا كلام فى وضعها للنسبه أو الهوهويه كما مرّ، و منشأ هذا النزاع قول بعض النحويين بأنّه: كما أنّ للمفرد وضع كذلك للمركّب وضع، و إن احتمل بعض أنّ مراد القائل بالوضع وضع هيئه المركّب لا- هو بنفسه، فيكون النزاع لفظيّاً، و لكن صريح كلام بعض الآخر منهم يأبى عن هذا الاحتمال، و هو أنّ مفاد مجموع المركّب هو معنى هيئه الجملة الخبريه.

إذا عرفت هذا فنقول: أنّ الصحيح هو أنّه لا وضع للمركّبات بما هو مركّب، و يدل عليه بدليلين:

الأوّل: أنّ الواضع لمّا رأى تحقّق الحقائق الكلّيه و الجزئيه فى العالم و أنّه لا يمكن الإشاره العمليه إليها أو ممكن و لكنّها يوجب العسر و الحرج فلذا وضع لكلّ واحد منها لفظاً حتى يحكى عنها، فيكون غرضه من الوضع إفاده المعانى الواقعيّه، فلو لم تكن الواقعيّه لم يتحقّق الوضع أصلاً.

و يمكن أن يقال: إنّ لنا عناوين و ألفاظ مع أنّه ليست لها واقعيّه و حقيقه، و لكنّها تحكى عن المعانى، فلا يكون دائره الوضع محدوده بالواقعيّات، مثلاً: عنوان «شريك البارى» و «اجتماع النقيضين»، و أمثال ذلك بعد إقامه البرهان على استحاله كلّ واحد

من هذه العنوانات لا واقعته لها، ولكنّها تدلّ على المعانى.

و الجواب عن ذلك:

أولاً: بأنّ لكلمه «البارى» وضع للذات الواجب الوجود، و هكذا لكلمه «الشريك» وضع للمطلق الشركه، و أمّا تليف المضاف و المضاف إليه يكون من عمل القائل بداعى جعلهما موضوعا لحمل كلمه محال عليه لا وضع لها، و هكذا فى جملة «اجتماع النقيضين» محال.

إن قلت: لو سلّمنا هذا المعنى فى المركّبات فكيف التوفيق فى المفردات التى لا- واقعته لها، و تدلّ على المعانى، مثل كلمه «ممتنع» و «محال»؟

قلنا: إنّ الواضع لا- يكون له وضع لهيته كلمه الممتنع و مادّتها ملفّقين، بل لمادّتها وضع و لهيتها وضع آخر، و كلّ منهما تحكى عن المعنى، و تليف الهية و الماده يكون من عمل القائل، و ليس التليف فى لسان الواضع.

و ثانياً: أنّ المقصود من الواقعته ليس التحقق و العيته الخارجيه بل المراد منها ما يقبل الإيجاب و السلب و الإثبات و النفى، بل لو كان ممّا اتفق الكلّ على عدمه- مثل اجتماع النقيضين- كان له واقعته باعتبار وقوعه موضوعاً لكلمه «محال» و لأنّه لو لم تكن محاليه اجتماع النقيضين لا يمكن إثبات واقعته من الواقعيات، فيكون لاجتماع النقيضين و شريك البارى معنى، و لكنّه ممتنع و محال. و لو سلّمنا الوضع فيهما، فهو لمحالته مفادهما، لا أنّه ليس لهما معنى أصلاً، و هكذا فى كلمه «ممتنع» أيضاً كان له معنى و مفاداً، و لكنه لا يعقل أن يتحقّق فى الخارج.

و حينئذ نقول: لا- حاجه لنا إلى وضع المركّبات، فإنّ لكلّ جزء من أجزاء الجمل وضع، مثلاً- فى جملة «زيد قائم» يكون وضع لكلمه «زيد» و وضعان لكلمه «قائم» من حيث الماده و الهية، و وضع لهيته القائمه بالجملة، و من الواضح أنّ هذه الأوضاع

الأربعة وافية لإفاده الغرض المتعلق بالمركب، و لا- يبقى هنا غرض آخر حتى لا تكون تلك الأوضاع وافية لإفادته حتى نحتاج إلى وضع المركب بما هو على حده لإفاده ذلك الغرض، فلم يكن الغرض حتى بصوره «شريك الباري» و مفاد كلمه «ممتنع».

و بعبارة اخرى: أنّ وضع المركب على حده إمّا أن يكون لغرض آخر غير الغرض المترتب على وضع المفردات، و هو مفقود وجدانا؛ إذ الغرض حاصل منه، فيلزم تحصيل الحاصل، و هو محال. و إمّا بلا غرض فيلزم اللغو، و هي قبيحة.

فلذا لما التفت إلى هذا المعنى بعض النحويين قال في مقام التوجيه: إنّ مفاد مجموع المركب هو مفاد الجملة الخبرية، و أنّ النسبه أو الهوهويه مدلول لهما، نظير الألفاظ المترادفة التي تدلّ على معنى واحد.

و لكن هذا التوجيه باطل بوجهين:

الأول: لأنّ أصل الترادف محلاً للإشكال؛ لأنّ عدّه من المحققين قائل: بأنّ لكلّ لفظ من الألفاظ المترادفة خصوصية لم تكن هي في غيره، و هو قريب؛ لأنّ الذوق الارتكازي يحكم بأنّ مورد استعمال أحدها غير مورد استعمال الآخر.

الثاني: لو سلّمناه و لكن الغرض منه تسهيل الأمر للمستعملين في التعبير عن المعنى الموضوع له، بلحاظ كثره ابتلاء الناس بهذا المعنى، فلذا اقتضت المصلحة أن يحكى أكثر من لفظ واحد عن هذا المعنى، و لا يخفى أنّ هذا الغرض ليس موجودا في ما نحن فيه، فإنّ هيئه المركب و مجموع المركب أمرين متلازمين، و لا- يكونا قابلين للتفكيك، فيلزم اللغو. مضافا إلى أنّ هذا الوضع يستلزم افاده المعنى الواحد مرّتين و الانتقال إليه بانتقالين؛ لأنّ تعدّد الوضع يقتضى تعدّد الإفاده و الانتقال، بحيث كان انتقال الثاني في عرض انتقال الأول لتحقق كلّ من الدالّين في عرض تحقق الآخر،

و هذا مخالف للوجدان.

و أمّا الدليل الثاني: ما قال به ابن مالك و هو: أنه لو كان لمجموع مركّب «زيد قائم» وضعا على حده، فلا محاله لا يكون وضعا نوعيًا؛ إذ كلّ واحد من المركّب كان متباينًا للآخر، فلذا لا يتصوّر أن يكون الوضع نوعيًا، فيكون الوضع فيه شخصيًا و لكنّه مردود بوجهين:

الأوّل: أنّ المركّب لا يعدّ و لا يحصى باعتبار الزمان و الأشخاص، و اللّغات، فلا يمكن الوضع فيه.

الثاني: بأنّ وضع المركّب يوجب تعطيل الخطابه و ابتكار الكلام و تشكيل الجملات الذوقية، فإنّ المتكلّم لا بدّ له أن يلاحظ كلّ جملة بأنّها لها وضع أم لا، فانقدح من ذلك أنّ أصل الوضع فيه مردود، كما لا يخفى على المتفطن.

ص: ١٧٠



و قد ذكروا للحقيقه علائم:

منها التبادر:

لا يخفى أنّ المتقدّمين من الاصوليين قد عدّوا إحدى العلامات تنصيب أهل اللّغه، و لكن المتأخرون منهم لم يتعرّضوا له، و لعلّه لعدم حجّيته عند الأكثر، و أمّا التبادر فلا بدّ لنا من البحث فيه في جهات:

الاولى: في معنى التبادر، و هو خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير قرينه و تقرّره فيه، لا سبقه حصول المعنى في الذهن بالنسبه إلى معنى آخر و إتيان الآخر بعده.

الجهه الثانيه: في مورد التبادر، و اعلم أنّه لا ينحصر في الاستعمالات الدائره بين الحقيقه و المجاز أو الصحّه و البطلان، بل تعرف منه المعنى الحقيقى و لو لم يكن استعمال، فإذا كان أحد جاهلا باستفاده منه معنى اللفظ فلو شك في كون الماء-مثلا- موضوعا للجسم السيال البارد بالطبع يكون التبادر طريقا لإثباته، فيقول لأهل اللّغه

ص: ١٧١

العربيّه في مقام الاستعلام: «جئني بماء» و يلاحظ ما يتبادر عنده، فهو الموضوع له فيكون مورد الاستفادة عن التبادر وسيعه.

الجهة الثالثه: في ثمره التبادر، هل ينتج منه المعنى الموضوع له أو المعنى الحقيقي؟ إذ الرابطه الاعتباريه كما تحصل بالوضع كذا تحصل بكثره الاستعمال حتى يصير حقيقه، وقد مرّ منّا أنّ تقسيم الوضع إلى التعييني و التعييني ليس بصحيح، فتكون الحقيقه أعمّ مطلقا من الموضوع له؛ إذ كلّ موضوع له حقيقه، و ليس كلّ حقيقه موضوع له، فتكون ثمره التبادر إثبات كون المعنى المتبادر حقيقه، لا كونه موضوعا له.

الجهة الرابعه: في علّه كون التبادر علامه للحقيقه، و بيانه أنّ اللفظ و المعنى لو لم يكن بينهما ارتباطا حقيقيا لم يتبادر من بين المعاني المتعدده المحتمل هذا المعنى؛ إذ لا يتصور خصوصيه للانساق سوى ذلك، فهذه الخصوصيه علّه للتبادر.

الجهة الخامسه: في الإشكالات و التفصّيات، قد يورد أنّ علاميه التبادر يستلزم الدور؛ إذ لا معنى للتبادر عند الجاهل، فإنّه لا يدرك سوى الأ-صوات و الألفاظ، فلا محاله يتبادر عند العالم بالمعنى الحقيقي، فالتبادر متوقّف على العلم بالمعنى الحقيقي، و المفروض أنّ العلم به متوقّف على التبادر.

و أجاب عنه المحقّق الخراساني (1) بوجهين: الأوّل: أنّ التبادر عند العالم بالوضع علامه الحقيقه للجاهل به، فالمستعلم يرجع في ذلك إلى العالم بالوضع، فيكون علم الجاهل متوقفا على التبادر، و لكنّ التبادر متوقّف على علم العالم، و بذلك يندفع الدور كما لا يخفى. الثاني: أنّ التبادر و إن كان متوقفا على العلم بالمعنى الحقيقي، إلا أنّ ذلك العلم ارتكازي مكنون في خزانه النفس، من دون التفات تفصيلي إليه، فالتبادر يوجب العلم تفصيلا به، فالعلم التفصيلي بكونه معنى حقيقيا موقوف على التبادر،

ص: ١٧٢

و لكن التبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي، فارتفع الدور من البين.

و أجاب عنه بعض المحققين بأنه يكفي في ارتفاع الدور تغاير العلمين شخصا، فإنّ العلم الشخصي الحاصل من التبادر مغاير مع العلم الشخصي الذي يتوقف التبادر عليه و إن كان كليهما العلم التفصيلي فيكون أحد الفردين متوقفا على التبادر، و لكنّه متوقف على الفرد الآخر، و لا مانع من توقف أحد الفردين على الآخر.

و لكنّه مردود بأنّ العلم من امور ذات الإضافه، له إضافه بالعالم و إضافه بالمعلوم، و تعدّده متوقف على تعدّد أحد طرفيه أو تعدّدهما، و لا يعقل العلم التفصيلي في حال واحد لشخص واحد على شيء واحد مرتين، مثل: قول القائل: أن يقول -مثلا-: لنا عشره علوم يتحقّق اليوم.

الوجه السادس: في اشتراط علاميه التبادر بكونه مستندا إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينه، هذا إذا احرز انسباق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ، إنّما الكلام في صورته الشك و احتمال استناد ظهور اللفظ إلى وجود قرينه داخله أو خارجيه هل لنا طريق مضبوط أو قاعده مضبوطه لإثبات هذا المعنى أم لا؟

ربّما يقال: إنّ الإطراد يدلّ على كون التبادر مستندا إلى حاقّ اللفظ، و هو أنّ تبادر المعنى من اللفظ لا- يختصّ بمورد دون مورد، بل كلّما أطلق لفظ «صعيد» يتبادر منه التراب الخالص، فهذا دليل على كونه مستندا إلى الوضع.

و الجواب عنه: أنّ الإطراد إن كان موجبا للعلم فلا إشكال فيه، بل هو خارج عن محلّ البحث، و إن كان حجّه في مورد التبادر مع عدم حصول العلم منه لا- دليل لحجّيته أصلا؛ إذ لم يثبت لنا من العقلاء التمسك به. و أيضا يمكن التمسك لإثبات هذا المعنى بأصالة عدم القرينه.

و لكنّه أيضا مردود، فإنّه إن كان دليل هذا التمسك بناء العرف على عدم الاعتناء

باحتمال القرينه فيردّه أنّ بناء العرف إنّما يختصّ بما إذا شكّ في مراد المتكلّم، ولم يعلم أنّه المعنى الحقيقي أو المجازي، لاحتمال أن يكون في الكلام قرينه قد خفيت علينا. و أمّا إذا علم المراد و شكّ في أنّ المعنى المتبادر مستند إلى حاقّ اللفظ، أو القرينه فلا بناء من أبناء المحاوره على عدم الاعتناء باحتمال القرينه، أو يحتمل عدم بنائهم هاهنا، ففي صوره عدم إحراز بناء العقلاء لا معنى لجريان هذا الأصل.

و أمّا لو كان دليل هذا التمسك أخبار الاستصحاب و كان الأصل شرعيًا فنقول:

إنّ اللفظ ما لم يكن موجودا لم يكن محفوظا بالقرينه، و بعد وجوده نشكّ في محفوظيته بالقرينه، فيستصحب عدم محفوظيته المتيقّنه.

فيردّه أنّ هذا الاستصحاب كاستصحاب عدم قرشيّه المرأه، و عدم التركيه لا يجري، فإنّ القضيّه المتيقّنه و المشكوكه لا تكونا متحدتين عرفا؛ لأنّ القضيّه المتيقّنه سالبه بانتفاء الموضوع، و المشكوكه سالبه بانتفاء المحمول، مع أنّ من شرائط جريان الاستصحاب اتحاد القضيتين.

و يمكن أن يقال: إنّنا نجرى استصحاب عدم القرينه بأنّ القرينه لم تكن سابقا، و نشكّ في أنّها حدثت مقارنة مع الكلام أم لا، فيستصحب عدم القرينه السابقه.

فيردّ بأنّ من شرائط الاستصحاب كون المستصحب حكما شرعيًا أو موضوعا ذا أثر شرعي، و استصحاب عدم القرينه يثبت به استناد التبادر إلى نفس اللفظ، و يستفاد منه أنّ التراب الخالص المتبادر من لفظ «الصعيد» يكون معنى حقيقيا له، و ينتج أنّ الحكم الشرعي - أي التيمّم - يتعلّق به، فيكون أصلا مثبتا، و هو ليس بحجّه، إلّا - أن تكون الواسطه خفيّه، بحيث لا يراها العرف واسطه، فلا يكون طريقا في موارد الشكّ بأنّ التبادر مستند إلى الوضع أم لا.

الجهه السابعه: في أنّ عدم التبادر علامه للمجاز أم لا؟ و الظاهر من عدم

تعرّض صاحب الكفايه أنه ليس علامه له عنده، و لكن الظاهر من المشهور أنه كما أنّ التبادر يكون علامه للحقيقه كذلك عدمه يكون علامه للمجاز.

و اورد عليه بأنّه منقوض بالألفاظ المشتركه؛ لأنّه إذا قال المتكلم: «رأيت عينا» و لم ينصب قرينه معيّنه لا يتبادر منه شيء، مع أنّ هذا الاستعمال كان حقيقيا.

و قال صاحب الفصول و صاحب القوانين و البعض الآخر- للتفصيلى عن هذا الإشكال-: إنّ تبادر الغير علامه للمجاز، بأن يكون المحتمل عندنا أنّ المعنى الحقيقى لكلمه «صعيد» مطلق وجه الأرض، و لكن تبادر منه التراب الخالص، و هذه قرينه لكون المعنى المحتمل معنى مجازيا له.

و اورد عليهم بأنّ هذا المعنى منقوض بقول القائل: «رأيت عينا» إذا استعملها فى المعنى المجازى سوى المعانى الحقيقيه، فإنّه لم يكن هاهنا تبادر الغير أصلا.

و اجيب عن ناحيتهم: بأنّ التبادر إذا كان علامه للحقيقه ليس معناه أنّ كلّما تحققت الحقيقه يتحقّق التبادر أيضا، بل معناه أنّ كلّما يتحقّق التبادر تحققت الحقيقه، و كذلك فى ما نحن فيه أنّه كلّما كان تبادر الغير متحققا يتحقّق المجازيه، لا أنّ كلّما كانت المجازيه متحققه فيتحقّق تبادر الغير، فيندفع هذا الإشكال، فكما أنّ التبادر علامه للحقيقه كذلك تبادر الغير علامه لكون هذا اللفظ مجازا فى هذا المعنى.

و منها عدم صحّه سلب اللفظ عن المعنى المعبر عنه بصحّه الحمل أيضا، قيل:

بكونه علامه للحقيقه، كما أنّ صحّه سلبه عنه بقول مطلق المعبر عنه بعدم صحّه الحمل يكون من علائم المجاز.

و قال المحقّق الخراسانى (1): إنّ عدم صحّه السلب عنه و صحّه الحمل عليه

ص: ١٧٥

بالحمل الأوّلَى الذاتى الذى كان ملا-كه الاتحاد مفهوما علامه لكونه نفس المعنى، و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا بنحو من أنحاء الاتحاد علامه لكونه من مصاديقه و أفراده الحقيقِيه، كما أنّ صحّه سلبه علامه أنّه ليس منها...الخ.

نكته: تقسم القضايا الحملِيه إلى الحمل الأوّلَى الذاتى و الشائع الصناعى منحصر فى القضايا الموجبه، أو يجرى فى القضايا السالبه أيضا؟ بأن تكون القضِيه السالبه على نوعين: أحدهما: ينفى الاتحاد فى الماهيه، مثل: الإنسان ليس ببقر، و ثانيهما: ينفى الاتحاد فى الوجود، مثل: زيد ليس ببقر؛ إذ «زيد» ليس من مصاديق تلك الماهيه.

و لكنّ التحقيق أنّ فى ناحيه الإيجاب خصوصِيه تقتضى التنوّع فيها، و هى خصوصِيه التحقّق و الإثبات التى تقتضى السؤال عن كيفِيتهَا، فإنّه إذا قلنا: «الإنسان فى المدرسه» يمكن السؤال بأنّه عالم أم لا، و كذلك إذا قلنا: بالاتحاد بين الموضوع و المحمول يمكن السؤال عن نحو الاتحاد الوجودى و الماهوى. بخلاف ناحيه السلب فإنّه إذا قلنا: «الإنسان ليس فى المدرسه» لا معنى للسؤال بأنّه عالم أو غير عالم، و كذلك إذا قلنا: بسلب الهوهويه بينهما لا محلّ للسؤال عن نوع الاتحاد الغير المحقّقه، فلذا لم يكن التنوّع فيها، فإنّ ملاك السلب عدم الاتحاد، و لا يتحقّق ذلك إلّا بعد عدمه مفهوما و وجودا، فللحمل قسمان و للسلب قسم واحد. و لكن الظاهر من كلام صاحب الكفايه أنّه كما أنّ صحّه حمل اللفظ على المعنى بالحمل الأوّلَى علامه لكونه عين الموضوع له، و بالحمل الشائع علامه لكونه من أفراده، و كذلك فى طرف السلب فصحّه سلب اللفظ عنه بالسلب الأوّلَى علامه لعدم كونه عين الموضوع له، و بالسلب الشائع علامه لعدم كونه من أفراد الموضوع له، فلذا يصدق «زيد إنسان» بالحمل الشائع، و ليس بإنسان بالسلب الأوّلَى.

و قال عدّه من المنطقيين للتفصِي عن هذا التناقض: إنّ الوحدات الثمانيه لا تكفى لحصول التناقض ما لم يضاف إليها وحدت الحمل، فيشترط فى تحقّق التناقض وراء

الوحدات الثمانيه وحدت الحمل و السلب بمعنى كونهما معا أوليين أو صناعيين.

و أمّا الجواب عنه- كما قال به سيدنا الاستاد المرحوم البروجردى- إنّ تقسيم الحمل إلى قسمين صحيح، ولكن السلب على قسمين، فإنّ الملاك لصحّ الحمل هو الاتحاد، فإن كان الاتحاد بحسب المفهوم كان الحمل أوليًا ذاتيًا، وإن كان بحسب الوجود الخارجى كان شائعا صناعيًا. و أمّا السلب فملاكه عدم الاتحاد، و عدم الطبيعه بعدم جميع أفرادها، فما دام يوجد نحو من الاتحاد بين الموضوع و المحمول لا يصحّ سلبه عنه، و صدق السلب فى المثال بعد تحقّق نحو الاتحاد بين الموضوع و المحمول ممنوع جدًا. فيكون قضيه «زيد» ليس بإنسان كاذبه محضه، و لو لم يكن فى مقابل قضيه «زيد» إنسان فللحمل قسمان و للسلب قسم واحد.

و قد اورد عليه بما اورد على التبادر باستلزامه الدور المحال.

و لكن الجواب عنه هو الجواب هناك: من التباير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، أو الإضافه إلى المستعلم و العالم.

و لا يخفى أنّ هاهنا إشكال غير قابل الذب، سواء كان الحمل أوليًا ذاتيًا أو شائعا صناعيًا. أمّا إذا كان الحمل أوليًا- بأنّ صحّ حمل اللفظ على المعنى كان علامه أنّ المعنى هو المعنى الحقيقى- فنقول: إنّ المحمول فى هذه القضيه هو اللفظ أو المعنى أو كليهما، و جميعها يوجب الإشكال، و لو شكّ- مثلاً- أنّ معنى الحقيقى لكلمه «الصعيد» هو مطلق وجه الأرض أم لا، فيقال فى مقام تشكيل القضيه الحملية بالحمل الأولى الذاتى: مطلق وجه الأرض صعيد، فإن كان المحمول فيها لفظ «صعيد» فهو باطل، فإنّ اللفظ و المعنى يكون بينهما مغايره مقولته، و لا- يتحقّق بينهما نحو من الاتحاد، فكيف تتحقّق القضيه الحملية. و هكذا فى سائر القضايا، فإذا كان معنى مطلق وجه الأرض موضوعا فلا معنى لحمل لفظ «الصعيد» عليه.

و من هنا يستفاد بطلان كون اللفظ و المعنى معا محمولاً؛ إذ لو لم يكن جزء المحمول قابلاً للاتحاد مع الموضوع فالمجموع أيضاً لم يكن قابلاً له، فيتعين كون المعنى محمولاً على الموضوع، و حينئذ لا بدّ من كون المحمول معلوماً عند المتكلم، و لا معنى لجهله به، فإنّه يدعى الاتحاد بين الموضوع و المحمول، فإذا كان المعنى معلوماً بالتفصيل عنده فلا احتياج إلى تشكيل قضيه حمليه حتى تكون صحه الحمل علامه للحقيقه.

و أما إذا كان المعنى معلوماً بالإجمال فحينئذ قد يكون المعنى مغفولاً عنه، و قد يكون مورداً للالتفات، فالأول يرجع إلى الجهل، و الثاني إلى العلم التفصيلي؛ إذ معناه هو الالتفات و التوجه كما مرّ، فلا فائده في تشكيل القضيه أصلاً.

و كذلك في الحمل الشائع فإنّه بعد العلم بأنّ التراب الخالص هو المعنى الحقيقي لكلمه «الصعيد» أو داخل في معناه، فلو شكّ في مصداقيه الحجر له فيقال في مقام تشكيل القضيه: الحجر صعيد، فالإشكال عينا جار هاهنا، بأنّ اللفظ أو اللفظ و المعنى ليس محمولاً بلا كلام، فيتعين كون المعنى المعلوم محمولاً، و إذا كان الأمر كذلك فيسأل أنّ المعنى المعلوم عند المتكلم هل يشمل الحجر أم لا؟ فلو قلت:

بشموله له فلا فائده لتشكيل القضيه، و لو قلت: بعدم شموله أو بعدم العلم بشموله فلا يصحّ هذا الحمل، و صحه القضيه الحمليه بالحمل الشائع متوقّفه على علم المتكلم بأنّ للصعيد معنى عام شامل للحجر، و حينئذ فلا احتياج إلى تشكيل القضيه الحمليه بالحمل الشائع حتى تكون علامه للحقيقه.

و الظاهر أنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) التفت إلى هذا الإشكال، فلذا عبّر للتفصيلى عنه: بأنّ عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً عن معنى تكون علامه كونه حقيقه فيه.

ص: ١٧٨



و لكن بهذا التعبير أيضا لا- يندفع الإشكال؛ إذ لو كان مراده كون اللفظ و المعنى معا محمولا، فقد مرّ آنفا أنه غير متصوّر، و لو كان مراده كون المعنى محمولا- مع أنه مخدوش كما ذكر مخالف لصريح كلامه. و يحتمل أن يكون مراده أن اللفظ بما هو مندك و فان فى المعنى و صورته له فاللفظ بهذه الصورة يكون محمولا- على الموضوع. و لكنّه أيضا ملاعبه بالكلمات، و لا يوجب تعيين المحمول فى القضية بدون إشكال؛ إذ لا بدّ من كون اللفظ أو المعنى أو كليهما محمولا فيها، و كلّ ذلك مردود كما لا يخفى، فالإشكال فى محلّه.

فالحاصل أنّ ما ذكر فى التبادر من التغير بين الموقوف و الموقوف عليه لا يجرى هاهنا، و لا يدفع الإشكال. و أمّا ما ذكر فيه من التغير بالإضافه إلى المستعلم و العالم جار فى ما نحن فيه أيضا؛ لأنّ صحّحه الحمل عند العالم علامه الحقيقه للمستعلم، و كذلك فى جانب عدمه.

و استشكل فى علاميه صحّحه الحمل المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) بأنّ مجرّد صحّحه الحمل لا يكون من علائم الحقيقه، فإنّه نرى صحّحه الحمل فى موارد مع أنّه لا- شبهه فى كونه مجازا، حيث لا- يصحّ استعمال اللفظ الموضوع لأحد المفهومين فى المفهوم الآخر على الحقيقه كقولك: «الإنسان حيوان ناطق» حيث إنّهما مع كونهما متحدين ذاتا و وجودا لا يصحّ استعمال أحدهما فى الآخر، نظرا إلى ما بين المفهومين من التغير و كونه فى أحدهما بسيطا و فى الآخر مركّبا؛ لأنّ المدار فى الحقيقه و صحّحه الاستعمال إنّما هو على وحده المفهوم منها كما فى الإنسان و البشر، و صحّحه الحمل و لو بالحمل الذاتى فضلا عن الشائع الصناعى الذى مداره الاتحاد فى الوجود لا يقتضى وحده المفهوم الموجبه لصحّحه استعمال أحد اللفظين فى الآخر بنحو الحقيقه.

ص: ١٧٩

و فيه أولاً: أنّ أصل علاميه صحّه الحمل مخدوش كما مرّ آنفاً.

و ثانياً: مع قطع النظر عن الإشكال و قبول أصل العلاميه لا دليل لنا؛ لاستثناء مورد من موارد الحمل؛ لأنّ الموضوع و إن كان مركّباً في بعض الموارد، و لكن ذلك التركّب يستفاد عن المعنى البسيط بحسب التحليل العقلي فينتج المعنى الحقيقي؛ بأنّ كلّ ما يرجع جنسه إلى الحيوان و فصله إلى الناطق فهو المعنى الحقيقي للإنسان، مع أنّه لا بدّ في مقام الحمل من تجريد الموضوع عن قيد التركّب، و إلّا لم يصحّ الحمل أصلاً.

و منها الاطراد: و قد ذكروا الاطراد علامه للحقيقه، و عدمه علامه للمجاز، و عرّفوه بتعاريف مختلفه منها ما قال المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (١) و حاصله: إنّ ليس الغرض تكرار استعمال لفظ في المعنى و عدمه، فإنّه إذا صحّ الاستعمال فيه مرّه واحده يصحّ فيه مرات عديده، من دون فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقي و المجازي، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا أطلق لفظ باعتبار معنى كلّى على فرد، و لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّي مطرد أم لا، فإذا وجد صحّه الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعانى الحقيقيه، و إن لم يكن مطرداً كشف عن كونه من المعانى المجازيه، مثلاً: إطلاق لفظ «رجل» على «زيد» باعتبار كونه واجداً لخصوصيه الرجلية صحيح و مطرد، و هكذا إطلاقه على كلّ من كان واجداً لها من المصاديق، و هذا يكشف عن كونه معنى حقيقيّاً له. و أمّا إطلاق لفظ «الأسد» على كلّ فرد من أفراد الشجاع لا يطرد و لا يصحّ مطلقاً، بل يصحّ إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلّي على الإنسان الشجاع، و لا يصحّ إطلاقه على كلّ رجل يشبه به، كما إذا كان شبيهاً له في البحر، و هكذا يكشف عن كونه من المعانى المجازيه.

و لكن استشكل في علاميه الاطراد أيضاً بأنّ الاطراد ليس لازماً مساوياً للوضع

ص: ١٨٠

حتى يكون أماره عليه، بل هو لازم أعم من الوضع، فليس دليلا عليه؛ لعدم دلالة العام على الخاص، ووجه أعميته هو وجود الإطراد في المجاز أيضا، حيث إنَّ علاقته المشابهة في أظهر الأوصاف، كشجاعه الأسد-مثلا-توجب جواز استعمال لفظ «الأسد» في جميع موارد وجود هذه العلاقة، فالإطراد بلحاظ كلِّ واحده من العلاقات الموجوده حاصل، مع أنَّ استعمال اللفظ في المعاني بلحاظ تلك العلاقات مجاز.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (١) و حاصل جوابه: أنَّ الإطراد في المجازات إنَّما يكون بلحاظ أشخاص العلاقات، بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخيلا- في صحَّه الاستعمال و حسنه، لا- بملا-حظه أنواعها كما هو شأن الإطراد في الحقائق، فاستعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع بعلاقته المشابهة بينهما و إن كان مطردا، إلا- أنَّ أطراده إنَّما هو بملا-حظه شخص هذه العلاقة، أعنى: علاقته المشابهة بينه و بين الرجل الشجاع بخصوصه، و لذا لا يحسن استعماله في العصفور الشجاع مع وجود الشجاعه فيه، و هذا بخلاف الإطراد في الحقائق، فإنَّه يكون بملاحظه أنواع العلاقات من دون خصوصيه لمورد الاستعمال، فيكون الإطراد علامه للحقيقه، و عدمه بالنسبه إلى نوع العلاقة علامه للمجاز.

و أجاب عنه أيضا المحقق الأصفهاني قدس سره (٢) بقوله: الكلام في عدم اطراد المعاني المجازيه المتداوله بين أهل المحاوره، و إن كان المعنى المجازي المناسب للحقيقي واقعا أخصَّ ممَّا هو المتداول لتخلُّفه في بعض الموارد، فإذا اطراد استعمال لفظ في معنى بحدّه فهو علامه الوضع؛ إذ ليس في المعاني المتداوله بحدّها ما هو كذلك إلا في الحقائق.

و لكن التحقيق أنَّه لا يساعد هذا التفسير من الإطراد، فإنَّه أولا: يرجع إلى

ص: ١٨١

١-١) كفايه الاصول ٢٨:١-٢٩.

٢-٢) نهايه الدرايه ٨٥:١.

صحة الحمل بعد القول: بأن زيدا رجلا، و ثانيا: أن إطلاق الرجل على «زيد» و «عمرو» و «خالد» لخصوصية الرجل لا يستلزم أن يكون هذا المعنى المراد معنى حقيقيا للرجل و يكون هذا الإطلاق صحيحا؛ لأنه يمكن أن يكون إطلاق الرجل على جميع الأفراد بنحو المجاز، بل لا يمكن إحراز صحة الإطلاق و عدمه إلا بالعلم بالمعنى الحقيقي و المجازي؛ إذ العلم بصحة الإطلاق و عدمه في مورد الإطراد و عدمه متوقف على العلم بهما، و هذا دور.

و يمكن أن يقال: إن هذا الإطلاق عند العرف صحيح.

قلنا: إن هذا يرجع إلى المغايره بين العالم و المستعلم، و هو خارج عن محل البحث، فهذا البيان على الظاهر ليس بتمام. هذا.

و أما التفسير الآخر لسيدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدس سره و ملخص ما أفاده بعد قبوله علامية الإطراد و عدمه للحقيقه و المجاز: أن الإطراد هو حسن الاستعمال بنحو الإطلاق، بخلاف عدم الإطراد. بيان ذلك: أن الاستعمالات الحقيقيه لها شرط واحد، و هو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه-مثلا-على الرجل الرامي، كما في قولنا: رأيت رجلا يرمى، و صحة هذا الإطلاق لا يختص بزمان خاص أو مكان خاص؛ لأن الإطلاق حقيقى و انطباقه لا ينحصر بمورد دون مورد. و أما الاستعمالات المجازيه يحتاج إلى إحرازها امور ثلاثه: الأول كون المقام مقام الإخبار بتعلق الرؤيه به و أنه يرمى. الثانى: حسن إدعاء كونه أسدا، بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعه. الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته، كما في قولنا: رأيت أسدا يرمى؛ لأن استعمال لفظ «الأسد» فى الرجل الشجاع إذا كان المقصود-مثلا-تحريكه إلى الجهاد حسن.

بخلاف إطلاقه فيه فى مقام دعوته إلى الأكل، مثلا: بأن يقال له: يا أسد تفضل بأكل الطعام، بل يكون إطلاق «الأسد» عليه قبيحا فى هذا المقام.

ثم قال: إن جعل عدم الإطراد علامه للمجاز و إن فرض أنه ليس بلحاظ نوع العلقه بل بلحاظ الصنف منها، لكن قولكم: «فالمجاز أيضا على هذا مطرد» واضح الفساد، بعد ما ذكرناه من أن صرف تحقق صنف العلقه و مصحح الادعاء لا يكفي في الاستعمال ما لم يكن المقام مقام إظهار هذه الادعاء.

و فيه أولا: أنه لا يحسن إطلاق الحقائق بنحو الإطلاق، فلا بد لها أيضا من المناسبه، كقولنا بعد العلم باسم زوجه أحد: السلام عليك يا زوج فلانه، فإنه مع حقيقته قبيح، حتى في باب الأدعيه لا بد لنا من رعايه المناسبه في القول؛ لأنه لا يقال في مقام طلب المغفره-مثلا-: يا قهار اغفر لي، بل يقال: يا غفار اغفر لي، مع أن كلاهما من الحقائق.

و ثانيا: أن إحراز حسن إطلاق الحقائق، و عدم حسنه في المجازات متوقف على العلم بهما، و إلا كيف يحرز الجاهل أو المتردد أن هذا الإطلاق حسن أو قبيح، إلا أن يتصور هاهنا أيضا العالم و المستعلم و هو خارج عن محل البحث.

و أما التفسير الآخر عن الإطراد لبعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (1) و هو: أن الإطراد الكاشف عن الحقيقه عباره عن استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص في موارد مختلفه بمحمولات عديده مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادته المجاز، فهذه طريقه عمليه لتعليم اللغات الأجنبية، و استكشاف حقائقها العرفيه. توضيح ذلك: أن من جاء من بلد إلى بلد آخر ورد في بلد لا يعرف لغاتهم إذا تصدى لتعليم اللغه السائده في البلد رأى أن أهل البلد يطلقون لفظا و يريدون به معنى و يطلقون لفظا آخر و يريدون به معنى آخر و هكذا، و لكنّه لا يعلم أن هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيه أو المجازيه، فإذا رأى أنهم يطلقون هذه الألفاظ

ص: ١٨٣

و يريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له العلم بأنها معاني حقيقه؛ لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد الأمرين: إمّا الوضع أو القرينه، و حيث فرض انتفاء القرينه من جهة الإطراد فلا محاله يكون مستندا إلى الوضع، مثلا: إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ «الماء» في معناه المعهود، و لكنّه شكّ في أنّه من المعاني الحقيقه أو من المعاني المجازيه، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينه من جهة الإطراد علم بأنّه من المعاني الحقيقه، و لا يكون فهمه منه مستندا إلى قرينه حاله أو مقالته، و بهذه الطريقه- أى تكرار في الاستعمال- غالبا يعلمون الأطفال و الصبيان اللغات و الألفاظ. فقد تحضّل أنّ الإطراد بهذا التفسير الذى ذكرناه علامه لإثبات الحقيقه، بل أنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقه غالبا، فإنّ تصريح الواضع و إن كان يعلم به الحقيقه إلاّ أنّه نادر جدّا، و أمّا التبادر فهو و إن كان يثبت به الوضع- كما عرفت- إلاّ أنّه لا بدّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع أو من جهة الإطراد، و الأوّل نادر فيستند إلى الثانى لا محاله انتهى.

و فيه أوّلا: أنّ الإحاطه بجميع موارد الاستعمالات لا يمكن أن يتحقّق بحسب العاده، فلا بدّ من التوجيه بأنّ مراده منها الشيع و كثره الاستعمال كما هو الظاهر من لفظ الإطراد.

و ثانيا: أنّه إذا رأى شخص من أهل سائر اللغات أنّ العرب يستعملون لفظ «الماء» في معناه المعهود، فقد يعلم في الاستعمالات الثانيه و الثالثه أنّ هذا المعنى مستند إلى حاقّ اللفظ فحينئذ لا يحتاج إلى الإطراد، و هذا متمخّص في التبادر عند الغير. و قد لا يعلم أنّه مستند إلى حاقّ اللفظ أم لا، و حينئذ قد لا يوجب كثره الاستعمال لرفع الشكّ و إن بلغ ما بلغ، و قد يوجب العلم باستناده إلى حاقّ اللفظ، و إن احتمل في الاستعمالات الأوّليه استناده إلى وجود القرينه، و لكن الإطراد يوجب إحراز استناده إلى حاقّ اللفظ. فنقول: إنّ علامه هاهنا عبارته عن التبادر

لا الإطراد، ولكن كان له الشرط الذي لم يتحقق قبل كثره الاستعمال، وهو إحراز الاستعمال مستندا إلى حاقّ اللفظ، فيكون سبب الكشف إحراز الاستعمال لا الإطراد، فتشخيص المعنى الحقيقي مستند إلى إحراز الاستناد، وهو من أى طريق حصل و من أى سبب يتحقق يكفى فى التبادر، كما مرّ سابقا. فحصل هذا البيان يرجع إلى تحقق شرط التبادر، فهو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة، فلا- ربط للإطراد بما هو هو فى تشخيص المعنى الحقيقي، كما أنه لا- ربط للتكرار فى تعليم الأطفال، فإنهم يأخذون المعنى باستعمال الأوّل، والغرض من التكرار هو حفظ المعنى كما هو المعلوم.

فقد تحصيل ممّا ذكرناه فى بحث علائم الحقيقة و المجاز أنّ الإطراد ليس بعلامه أصلا، و أمّا صحّحه الحمل علامه للحقيقه إذا كان المستعلم غير العالم، و كذلك صحّحه السلب علامه للمجاز، إذا كان كذلك فالأولى فى العلاميه التبادر و كان له طريقان كما مرّ مفصّلا. هذا تمام الكلام فى بحث العلائم الحقيقه و المجاز.

### تعارض الأحوال

إنّ لفظ احوال خمس: و هى التخصيص و التقييد و المجاز و الاشتراك و الإضمام و النقل. و البحث فيه كما ذكرنا يقع فى مقامين: أحدهما: فى دوران الأمر بين المعنى الحقيقى و بين أحداها، و ثانيهما: فى دوران الأمر بين نفس الأحوال الخمسه.

و المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) اكتفى بجمله فى المقام الأوّل و هى: أنّه لا يكاد يصرّ إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقى إلّا- بقرينه صارفه عنه إليه. و فى المقام الثانى اكتفى بقوله: و أمّا إذا دار الأمر بينها فالأصوليون و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلّا أنّها استحسانات لا اعتبار بها، إلّا إذا كانت موجبه لظهور

ص: ١٨٥

اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى انتهى.

و لكن الأولى هاهنا البحث في أصاله عدم النقل تبعاً لسيدنا الاستاذ الامام-دام ظلّه- لا شكّ إجمالاً في تحقّق أصاله عدم النقل عند العقلاء، و لكن البحث فيه يقع في مقامين: الأوّل: في ملاك هذا الأصل، و الثاني: في مورد هذا الأصل.

و أمّا البحث في المقام الأوّل: يحتمل أن يكون هذا الأصل استصحاباً عقلائيّاً، فإنّ الوضع للمعنى الأوّل متيقّن و الشكّ في حدوث النقل بالوضع التعينيّ أو التعينيّ، فيجرى أصاله عدم النقل، و لكن الظاهر أنّ الاستصحاب بما هو هو ليس بحجّه عندهم، و اتكائهم بحسب الظاهر عليه ليس بسبب الاستصحاب، بل كان بسبب اطمئنان البقاء في أكثر الموارد كالمراجعه إلى الدار باطمئنان بقاءه، فلا يكون هذا الأصل استصحاباً عقلائيّاً.

و يمكن أن يقال: إنّ الملاك فيه عبارته عن تحقّق غرض الوضع-أي التفهيم و التفهيم بسهولة- إذ لو لم يكن هذا الأصل في مورد مشكوكه لم يتحقّق غرض الوضع.

و قال سيدنا الاستاذ-دام ظلّه- (1): إنّ المدرك لهذا الأصل عندهم هو حكم الفطره الثابته لهم من عدم رفع اليد عن الحجّه-أي وضع الأوّل- بلا حجّه، و عن الظهور الثابت بمجرّد الاحتمال، و لكن المهمّ أصل تحقّق هذا البناء لا ملاكه كما لا يخفى.

و أمّا البحث في المقام الثاني: أنّه كان لهذا الأصل مورد مسلّم و موارد مشكوك، و الأوّل فيما إذا كان أصل الوضع مسلماً و تحقّق النقل مشكوكاً، فهاهنا يجري هذا الأصل بلا إشكال. و من الثاني العلم بتحقّق النقل و الشكّ في تقدّمه على الاستعمال و تأخّره عنه.

ص: ١٨٦



و الحقّ أنا نعلم بعدم بنائهم بجريانه هاهنا، و لا أقلّ من الشكّ في بنائهم، و هو يكفى في عدم الحجّيه و عدم بنائهم، كالشكّ في اعتبار الاصول الشرعيّه. كما قال به سيّدنا الاستاد الإمام- دام ظلّه- (١) تبعاً للمحقّق الخراساني قدّس سرّه (٢).

و قال العلامة الحائري قدّس سرّه (٣): إذا كان النقل متيقّنا و تقدّمه على الاستعمال مشكوكا يجرى أصاله عدم النقل حين الاستعمال؛ لأنّ الحجّيه لا يرفع اليد عنها إلّا بحجّيه مثلها، و أنّ الوضع السابق حجّيه فلا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثاني.

و لكن التحقيق أنّ الحجّيه هو الظهور لا الوضع بنفسه، و لم ينعقد لهذا الاستعمال ظهور أصلا؛ إذ الشكّ في تقدّم النقل و تأخّره عنه يمنع عن انعقاده، فلا محلّ لجريان أصاله عدم النقل هاهنا كما هو الظاهر. و كان في هذا الأصل بيان آخر لا فائده لتعرّضه.

### الحقيقه الشرعيّه

ذكروا لثبوت الحقيقه الشرعيّه و عدمه في الكتب القديمه أقوالا مختلفه، و لكلّ قول دليل أو أدلّه متعدّده، و لكن البحث فيه مبني على الأساسين المهمّين بحيث لو انهدم أحدهما أو كليهما لا محلّ لهذا البحث و لا ثمره فيه.

أحدهما: كون المعاني مدلولاً عليه للألفاظ في شريعه الإسلام فقط، بحيث كانت مستحدثه في شرعنا، و لم يكن في الشرائع السابقه عن هذه المعاني خبر و لا أثر أصلا.

و ثانيهما: ثبوت أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله وضع الألفاظ للمعاني، و بسبب الشارع نقل

ص: ١٨٧

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) كفايه الاصول ٣٤: ١.

٣-٣) درر الفوائد ٤٦: ١-٤٧.

هذه الألفاظ من المعانى اللغويه إلى المعانى المستحدثة شرعا.

ولا يخفى أنّ ألفاظ المعاملات خارجه عن حريم النزاع، فإنّ حقائقها عرفيه أمضاه الشارع، فالنزاع يجرى فى ألفاظ العبادات فقط، فلا بدّ لنا من البحث فى جهات حتى يظهر أنّ هذين الأساسين ثبت أم لا:

الاولى: فى ملاحظه تاريخ حياه رسول الله صلّى الله عليه وآله من حيث تحقّق الوضع و النقل و عدمه فيه، ولا شكّ فى أنّ التاريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيره رسول الله صلّى الله عليه وآله و حياته و أفعاله حتى أفعاله العادى فضلا عمّا له ربط بالتشريع لم يحفظ ذكرا عن الوضع و النقل، مع أنّه لو كان هناك شىء لنقل إلينا لكثرة الدواعى على نقله، و المهم منه عدم ذكر الأئمه عليهم السّلام للوضع فى كلماتهم، مع أنّهم ذكروا خصوصيات مهمه من حياته صلّى الله عليه وآله و لكن لم يتعرّضوا له أصلا. و لم تتحقّق مسأله باسم الوضع حتى لو قلنا:

بأنّ الوضع كما يحصل بالتصريح بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له بقرينه الوضع كما قال به صاحب الكفاهيه، و إلا لا بدّ من ذكره فى التاريخ أو فى لسان الأئمه عليهم السّلام فإنّه ليس من حيث الأهميه أدنى من كيفيه وضوئه صلّى الله عليه وآله التى نقل مرارا عن لسانهم عليهم السّلام.

الجهه الثانيه: فى ملاحظه كتاب الله من حيث وجود تلك المعانى فى الامم السابقه و عدمه لا شكّ فى أنّه يستفاد من مراجعه القرآن معهوديه تلك المعانى فى الامم السابقه، كما ينبى عنه غير واحد من الآيات مثل قوله سبحانه: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (١)**، و قوله تعالى فى مقام الحكايه من قول عيسى عليه السّلام: **وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (٢)**، و قوله سبحانه

ص: ١٨٨

١- (١) البقره: ١٨٣.

٢- (٢) مريم: ٣١

لإبراهيم عليه السلام: وَ أَدْنُ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا (١)، والمهم منها قوله تعالى: وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَ تَصَدِيَةً (٢). فثبوت هذه المعاني حتى الزكاه في الشرائع السابقه لا إشكال و لا كلام فيه، و إن لم نقل بثبوتها فيها بهذه الكيفيه و الأجزاء و الشرائط الثابته في شرعنا، بل كانت فيها بعنوان عباده مخصوصه سوى المعنى اللغوي، و الاختلاف فيها بين شريعتنا و سائر الشرائع لا يكون أزيد من اختلافها بحسب حالات المكلفين، كاختلاف صلاه الحاضر و المسافر و الغريق و المريض.

فهذه الآيات كلها شواهد بيته على أن ألفاظ العبادات كانت معلومه المفهوم عند رسول الله صلى الله عليه و آله و أصحابه و معاصريه من الكفار، و كلهم يفهمون معانيها بلا معونه قرينه.

إن قلت: إن ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقه لا يدل على وجود تلك الألفاظ فيها، بل كانت في بعضها بالسريانيه كما في لغه عيسى عليه السلام، أو بالعبرانيه كما في لغه موسى عليه السلام و قد نقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصه في شريعتنا لاقتضاء مقام الإفاده ذلك.

قلنا: إن المهم تحقق هذه المعاني بعنوان عباده مخصوصه في الشرائع السابقه و لو كانت باللغه السريانيه أو العبرانيه، فإذا تحقق أن الصوم أو الصلاه كان فيها بعنوان عباده من العبادات يكفي في الاستدلال؛ لعدم كون هذه المعاني مستحدثه في شريعه الإسلام، مع أنه مخالف لظاهر الآيات، و لا يكون جوابا لمعهوديه تلك الألفاظ عند رسول الله صلى الله عليه و آله و معاصريه من الأصحاب و المشركين حين نزول الآيات.

و لا يتوهم أن الألفاظ المذكوره موضوعه بإزاء تلك المعاني في ألسنه الأنبياء

ص: ١٨٩

١- (١) الحج: ٢٧.

٢- (٢) الأنفال: ٣٥.

السالفه؛ لأنه وإن كان ممكناً في نفسه إلا أنه لا شاهد عليه، لا من الآيات، ولا من الروايات، مع أنه لو كان كذلك لا فائده لنا في بحث الحقيقه الشرعيه، فإن جميع الاستعمالات في لسان النبي صلى الله عليه وآله يحمل على المعاني السابقه.

الوجه الثالثه: في أنه لا بد للوضع من موقعه تقتضى تحققه فيها، ولا معنى له بدونها، فإن الواضع بعد ملاحظه أنه كان معنى الصوم-مثلاً-مورداً لابتلاء الناس وأن تفهيمه من طريق الإشاره مشكل وضع هذا اللفظ لهذا المعنى؛ لغرض السهوله في التفهيم و التفهيم، فإذا جاء رسول من الله تعالى بدين جديد و مسلك حادث كان موقعه وضعه عباره من حين تبعه الناس عنه و رغبتهم إليه و بسط دينه، فهو بعد ملاحظه احتياجه و احتياج امته إلى استعمال الألفاظ في المعاني المستحدثه يضع الألفاظ للمعاني على فرض تحققه بسبب النبي صلى الله عليه وآله. فبناء على ذلك كان المقتضى له زمان تقرره و حياته في المدينه، لا زمان حياته في مكه، حيث إن تابعيه في ذلك الزمان كانوا في غايه القله، مع أننا نرى وجود ألفاظ العبادات في الآيات المكيه النازله في ابتداء البعته، كقوله سبحانه في سوره المزمل: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (١) و قوله تعالى في سوره الأعلى: وَ ذَكَرْ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلِّ (٢).

ولا شك في أن المراد من الصلاه هي العباده المخصوصه، و أن دلالتها عليها ليست بمعونه قرينه حاله أو لفظيه، فإننا نرى عدم وجود قرينه لفظيه في الآيه، فأما القرينه الحاليه فليست متناسبه للكتاب الذي كان بعنوان معجزه باقيه إلى يوم القيامه، فكيف وضع رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الألفاظ لذلك المعاني مع أن الموقعه لم يقتضيه أصلاً؟!

و أما قوله صلى الله عليه وآله في حديث: «صلوا كما رأيتموني أصلي» (٣) ليس بقرينه، بل هو

ص: ١٩٠

١-١ (١) المزمل: ٢٠.

١٥-٢ (٢) الأعلى: ١٥.

٨٢-٣ (٣) البحار: ٢٧٩: ٨٢.

مؤيد لعلم الناس بكون الصلاة عباده مخصوصه و جهلهم بكيفيتها، و قد مرّ أنّ الجهل بالكيفيه لا ينافي أصل التحقّق، فكان رسول الله صلّى الله عليه و آله يرشدهم بالكيفيه بسبب هذه الجملة، كإرشاد العالم الجاهل بالكيفيه في زماننا هذا.

فيستفاد من الجهات الثلاثه المذكوره عدم تحقّق النقل و الوضع أو الحقيقه الشرعيه بلسان رسول الله صلّى الله عليه و آله هذا.

و اختلف الاصوليون أيضا في مسأله الحقيقه الشرعيه من حيث ترتّب الثمره عليها و عدمه، فقال عدّه من الأعظم: لا ترتّب عليها ثمره أصلا، فلا يكون في هذا البحث فائده عمليته.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1): و أمّا الثمره بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع، بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت، و على معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال، و فيما إذا جهل التاريخ- إمّا بجهل تاريخ كليهما أو أحدهما- ففيه إشكال.

و وافقه بعض بناء على الثبوت بأن يحمل على المعنى الشرعيه فيما إذا تأخّر الاستعمال عن النقل. و لكن خالفه بعض بناء على عدم الثبوت بأنّ اللفظ يصير مجملا- فلا بدّ من التوقّف فيه، و لا يحمل على المعنى الحقيقي اللغوي، و لا على المعنى الشرعي الحادث.

إن قلت: لا بدّ لنا من متابعه أصله الحقيقه إذا دار الأمر بين المعنى المجازي و الحقيقي فهي المرجع هاهنا لا التوقّف.

قلنا: لا- شكّ في صيروره المعاني الشرعيه من المجازات المشهوره، بحيث إذا استعمل اللفظ بلا قرينه ليس احتمالها أقل من احتمال المعنى الحقيقي، من جهه كثره

ص: ١٩١

استعمال هذه الألفاظ في المعاني الشرعيه، فصار اللفظ حينئذ مجملا، والمختار هاهنا هو التوقف.

و ممن أنكر أصل ترتب الثمره في هذا البحث المحقق النائيني قدس سره (1) و تبعه فيه تلميذه العلامة الخوئي - دام ظلّه - (2) و قال في مقام الإنكار: إنه لا ثمره لهذه المسأله أصلا؛ لأنّ لألفاظ الكتاب و السنّه الواصلتين إلينا يدا بيد معلومتان من حيث المراد، فلا يبقى مورد شكّ فيه في المراد الاستعمالي، و لا يتوقف في حملها على المعاني الشرعيه، فإنّ ألفاظ الكتاب و السنّه قد وصلت إلينا من النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بواسطة الأئمه الأطهار عليهم السلام. ثمّ قال: إنّ الحقيقه الشرعيه و إن فرض أنّها لم تثبت إلّا - أنّه لا - شبهه في ثبوت الحقيقه المتشرّعه في زمن ما، كما قال المحقق الخراساني قدس سره: إنّ منع حصوله في زمان الشارع في لسانه و لسان تابعيه مكابره، فاستعملت هذه الألفاظ في ألسنه الأئمه عليهم السلام... جميعا في المعاني المستحدثه بلا قرينه، مثل: استعمال سائر المتشرّعه، و عليه فليس لنا مورد شكّ فيه في مراد الشارع المقدّس من هذه الألفاظ حتى تظهر الثمره المزبوره. نعم: لو فرض كلام وصل إلينا من النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بلا واسطه الأئمه الأطهار عليهم السلام فيمكن أن تظهر الثمره فيه إذا فرض الشكّ في مراده صلى الله عليه و آله منه، إلّا - أنّه فرض في فرض. فبالنتيجه لا - ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلا، بل هو بحث علمي فقط انتهى.

و لكن يناقش قوله - دام ظلّه - فقوله: «إنّ ألفاظ الكتاب و السنّه قد وصلت إلينا من النبي الأكرم بواسطة الأئمه الأطهار» غير صحيح؛ لأنّ للكتاب حيثيتان:

حيثيه اللفظ و حيثيه المعنى، لا شكّ و لا شبهه في أنّ المرجع لحيثيه الثاني هو الأئمه عليهم السلام فإنهم مفسّرون للكتاب، و لو كان تفسيرهم على خلاف الظاهر فإنّ

ص: ١٩٢

١- ١) أجود التقريرات ٣٣: ١- ٣٤.

٢- ٢) محاضرات في اصول الفقه ١٢٥: ١- ١٢٦.

المفسرون يحتاجون إليهم عليهم السلام في التفسير.

و أمّا المرجع لحيثه الأول هو التواتر فقط، ولا- ربط له بالأئمة عليهم السلام أصلاً، فطريق إثبات الكتاب أو إثبات جزئيه الآيه المشكوكه-مثلاً-منحصر بالتواتر، كما صرح به المفسرون، ولعله كان سهواً من القلم؛ لأنّ هذا المعنى ممّا اتفق عليه علماء المسلمين، كما يستفاد من استدلالهم في موارد مختلفه، مثل قول المالكيه (1): بأنّ «بسم الله» الذي ذكر في ابتداء السور ليس من القرآن، فإنّه لم يثبت قرآنيته متواتراً.

و أجابوا عنهم بثبوت قرآنيته متواتراً، ويشهد على ذلك وجودها في جميع المصاحف المكتوبه في صدر الإسلام، مع أنّهم لم يكتبوا شيئاً سوى القرآن حتى أسامى السور، فهذا دليل على ثبوتها متواتراً.

و قال السيوطي في كتاب الإثقان: إنّ فخر الرازي نقل عن بعض الكتب القديمه أنّ ابن مسعود اعتقد بأنّ فاتحه الكتاب و كذا المعوذتين في آخر القرآن ليس من الكتاب، و استبعد السيوطي: بأنّه كيف يمكن إنكار ما ثبت بالتواتر مع أنّه يوجب الكفر؟! و لو قال: بعدم اشتراط ثبوت القرآن بالتواتر فيوجب التزلزل في قرآنيته القرآن، فلا بدّ من توجيه كلامه أو تكذيب الانتساب إليه، فهذا دليل على أنّه لا بدّ من إثبات القرآنيته بالتواتر.

و أمّا الدليل على شرطيه التواتر فيه لا- يخفى أنّه ليس إلّا- عبارته من كلام الله، فإنّ لنا مطالب آخر باسم الأحاديث القدسيه التي تنتسب إليه تعالى، و مع ذلك لا- يشترط في إثباتها التواتر، و لا- لأنّه معجزه رسول الله صلى الله عليه و آله كما هو المعلوم، بل لخصوصيته موجوده في نفس القرآن التي تقتضى انحصار طريق إثباته بالتواتر، و هو كونه أساساً للإسلام، و كتاب هدايه للناس من الضلاله، و معجزه باقيه إلى يوم القيامة، و لم يأت

ص: ١٩٣

ليبان الأحكام خاصه، بل كان إتيانه لبيان جميع ما له دخل في سعادته الإنسان، وهو كتاب الذي قال الله تعالى في شأنه: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (١)** وحيث كان شأنه كذلك لا معنى لإثباته بخبر عادل، بل لا بد فيه من التواتر، فكان المسلمون يستبقون إلى حفظه من الابتداء، وكذلك الكفار الذين كانوا في أعلى درجة من الفصاحة و البلاغه يستبقون إلى حفظه لوهنه و إيراد الخدشه عليه؛ إذ القرآن ناداهم بأعلى صوت بقوله: **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ (٢)** فلذا كانت الدواعي لحفظ القرآن وافره و لم تصل النوبه بخبر الواحد حتى يقال: إنه يثبت به أم لا.

و قد أخطأ خطأ بينا من قال: بعدم جمع القرآن في عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بل كان جمعه و اتصال الآيات بمعنى تأليف الكتاب و تنظيم السور في عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله و مرتبطا بالوحى، بل جمعه و اتصاله و ارتباطه بالوحى ضروريا؛ إذ روى إتيان جبرئيل بكل آيه آيه من القرآن، و قوله لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: **ضعها في سورة كذا.**

و أما الجمع الذى نسب إلى أمير المؤمنين عليه السّلام أو أبو بكر أو عثمان، لا يرتبط بتأليف القرآن و تنظيم الآيات و السور، فإن جمع مولى الموحدين عليه السّلام عباره عن كتابه جميع خصوصيات الآيات، من تفسيرها و تبين غوامضها و شأن نزولها و سائر ما له دخل بها، مع رعايه نظمها و ترتيبها، كما فعل ذلك ابن مسعود بربع القرآن.

و أما جمع أبى بكر عباره عن جمعه من الأوراق و الأخشاب و الجلود فى القرطاس، كما يشهد عليه بعض روايات العامه: **بأن أول من جمع القرآن فى القرطاس هو أبو بكر (٣).**

ص: ١٩٤

١- ١) الحجر: ٩.

٢- ٢) البقره: ٢٣.

٣- ٣) الإتيان فى علوم القرآن: ٧٨.



و أمّا جمع عثمان عباره عن جمع الناس على قراءه واحده، فإنّ في عصره بسبب انتشار القرآن بين قبائل العرب و اختلافهم في الألسنه اختلفت قراءتهم، فلذا أمر بإحراق المصاحف المكتوبه بسائر القراءات، فيستفاد من هذا انحصار طريق إثبات القرآن بالتواتر فقط.

و لا- بدّ في كلّ آيه من إثبات امور ثلاثه فيها بالتواتر: الأوّل: كونها جزء من القرآن، و الثاني: كونها جزء من سوره كذا، و الثالث: كونها قبل آيه كذا و بعد آيه كذا. فكيفيّة إيصال القرآن إلينا مثل كيفيته إيصاله إلى سائر المسلمين، و هذا هو التواتر لا نقل الأئمّه عليهم السّلام.

و أمّا ما قال به صاحب المحاضرات تبعاً للمحقّق النائيني قدّس سرّه لا يخلو عن مناقشه، فإنّه إن كان المراد من الفرض الثاني- أي قوله: نعم لو فرض كلام وصل إلينا من النبي الأكرم صلّى الله عليه و آله بلا واسطه الأئمّه عليهم السّلام فيمكن أن تظهر الثمره فيه إذا فرض الشكّ في مراده صلّى الله عليه و آله منه، إلّا أنّه فرض في فرض- عدم وجدان مورد شكّ فيه، قلنا: عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

و إن كان مراده عدم الوجود بحسب الواقع، قلنا: إنّ هذا الادّعاء متوقّف على التتبع و الإحاطه بجميع الكتب الروائيه من المسلمين جميعاً، و هو مشكل جدّاً مع تعدّدها و تنوّعها. فقبول هذا الادّعاء بعيد.

و أمّا على الفرض الأوّل- أي نقل السنّه من النبي الأكرم صلّى الله عليه و آله بواسطه الأئمّه عليهم السّلام- قد يكون نقل الأئمّه عليهم السّلام نقلاً بالمعنى.

و لا شكّ في حمل الألفاظ على المعانى المتعارفه لا بدّ من مراجعه العرف و الحقيقه المتشرّعه، كما أنّه لا شكّ في حملها عليها إن فسّر السنّه بواسطه الأئمّه عليهم السّلام، و كما أنّه لا شكّ في حملها عليها إذا نقل عن الأئمّه عليهم السّلام مسأله ثمّ استشهد بكلامه صلّى الله عليه و آله. و قد

يكون نقلهم عليهم السّلام بلا- دخل و تصرّف في اللفظ، بل كان لهم عنوان «الرواه المعلوم صدقهم» كروايه: سائر الصحابه عنه صَلَّى الله عليه و آله مثل قول محمّد بن مسلم، قال الصادق عليه السّلام: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «صلّ عند رؤيه الهلال» (١).

و معلوم إنّنا نشكّ فيه بأنّ مراده صَلَّى الله عليه و آله عباره عن معنى المتعارف عند المتشرّعه، أو المعنى الحقيقي اللغوى، فتظهر ثمره البحث الحقيقيه الشرعيّه في هذا المورد، فإنّه على القول: بالثبوت و تأخّر الاستعمال يحمل على المعنى الحادث، و على القول: بعدم الثبوت أو عدم العلم بتأخّر الاستعمال يحمل على المعنى الحقيقي اللغوى، فلا يكون ترتّب الثمره قابلا للإنكار، مع أنّ موارد الشك لا يكون كثيرا، بل كانت قليلا جدا.

فإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ لنا من البحث في هذه المسأله مختصرا، مع قطع النظر من الجهات الثلاثه المذكوره في السابق، فقد مرّ الإشاره منّا إلى قول المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و ذكر طريقا آخر لإثبات الحقيقيه الشرعيّه و هو أنّه لما كانت دعوى الوضع التعيني في عهد رسول الله صَلَّى الله عليه و آله في غايه الإشكال؛ إذ لو كان لنقل إلينا، فادعى إمكانه بقوله:

إنّ الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه- كأن يقول: إنّي وضعت لفظ كذا لمعنى كذا- كذلك يتحقّق بنفس استعمال اللفظ في معنى يقصد الوضع له و الحكايه عنه، لا بالقرينه المجازيه، و إن كان لا بدّ حينئذ من نصب القرينه، إلاّ أنّه للدلاله على ذلك، لا على إرادته المعنى كما في المجاز، مثل قول الأب الذي لم يوضع لولده اسما بعد:

«جنّى بولدى على» قاصدا به تسميه ولده ب«على» فيصير بنفس الاستعمال معنى حقيقيا للفظ.

و لكن استشكل عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) بدعوى أنّ حقيقه الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى و إلقاء المعنى في الخارج، بحيث تكون الألفاظ مغفولا عنها،

ص: ١٩٦

١- ١) هذه الجملة مضمون الحديث.

٢- ٢) أجود التقريرات ٣٣: ١-٣٤.

فالاستعمال يقتضى أن يكون النظر إلى الألفاظ آلياً، والوضع يستدعى أن يكون النظر إلى الألفاظ استقلالياً، فالجمع بين الوضع والاستعمال فى شىء يلازم الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، وهو غير معقول، بل محال.

و أجاب عنه الشيخ ضياء الدين العراقى قدس سرّه (1) على ما فى مقالات الاصول: بأنّ توهم اجتماع اللحاظين غلط؛ إذ النظر الآلى والمرآتى متوجّه إلى شخص اللفظ المستعمل فى مقام الاستعمال، وأما النظر الاستقلالى متوجّه إلى طبيعه اللفظ ونوعه فى مقام الوضع، فإنّ الواضع إذا قال: وضعت لفظ «علّى» اسماً لهذا المولود لا يكون مراده شخص هذا اللفظ الخارج من فمه، بل يكون مراده طبيعه هذا اللفظ من أى مستعمل فى أى مكان يتحقّق، فلا- يجتمع اللحاظين فى شىء واحد، فإنّ متعلّق لحاظ الآلى عبارته عن شخص اللفظ، و متعلّق لحاظ الاستقلالى عبارته عن طبيعه اللفظ كما لا- يخفى. ثمّ قال فى آخر كلامه: والعجب صدور هذا الإشكال من بعض أعظم المعاصرين على ما فى تقرير بعض تلامذته.

و التحقيق أنّ هذا الجواب ليس بتمام، فإنّه سلّمنا توجّه لحاظ الآلى إلى اللفظ حال الاستعمال، و توجّه لحاظ الاستقلالى إليه فى مقام الوضع، و المراد منه فى الأوّل شخصه، و فى الثانى نوعه. و لكن تحقّق ثلاث لحاظات فى استعمال واحد غير معقول، مع أنّ لازم كلامه قدس سرّه تعلّق لحاظ الآلى بشخص اللفظ، و تعلّق لحاظ الاستقلالى بنوعه، و تعلّق لحاظ الاستقلالى الآخر بالمعنى فى استعمال واحد، فكيف يمكن ذلك مع كون المستعمل واحداً و هو شخص اللفظ أو نوعه؟!.

نعم يمكن إطلاق اللفظ و إرادته نوعه بحيث كان شخص اللفظ مستعملاً و نوعه مستعملاً فيه، و لكن لم يكن فيه ثلاث لحاظات كما مرّ، فلا يمكن باستعمال واحد تحقّق

ص: ١٩٧

و لكن يرد على المحقق النائيني قدس سره إشكال آخر و هو: أنه ليس لنا دليل على تعلق لحاظ الآلى بالألفاظ فى جميع الاستعمالات، بل تختلف الموارد باختلاف الأغراض؛ إذ سلمنا تعلق لحاظ التبعى باللفظ فى أكثر الاستعمالات، إلا أن تعلق اللحاظ الاستقلالى به فى بعض الموارد لا يكون قابلا- للإنكار، مثل: مقام أداء الخطابه و كتابه المقاله الأدبيه؛ إذ الغرض فى هذين المقامين يتعلق بإفاده المقصود فى ضمن الألفاظ الحسنه الجميله، و هكذا. فإن توجّه لحاظ الآلى أو الاستقلالى إلى اللفظ تابعا لاقتضاء المناسبه لأحد منهما، فليس هنا قاعده كليّه بأنّ اللفظ لا بدّ فيه من لحاظ الآلى فى جميع الاستعمالات، فحيثنذ نقول: إنّ من الموارد التى تقتضى المناسبه النظر الاستقلالى إلى اللفظ هو الاستعمال المحقق للوضع، فلا- يجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى، فلا يرد هذا الإشكال على المحقق الخراسانى قدس سره و كلامه فى محلّه؛ إذ لا شبهه فى وقوع الوضع التعيينى على النحو الذى ذكره خارجا، بل لعله كثير بين العرف و العقلاء فى وضع الأعلام الشخصيه و المعانى المستحدثه.

إنّما الكلام فى نفس الاستعمال المحقق للوضع، هل هو استعمال حقيقى أو مجازى أو لا- هذا و لا- ذاك؟ فيه وجهان، بل قولان، فقد اختار المحقق الخراسانى (1) قدس سره الاحتمال الأخير، و ملخص كلامه: أنه لا يكون من الاستعمال الحقيقى؛ لأنّ الاستعمال الحقيقى استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له، و المفروض أنه لا وضع قبل هذا الاستعمال ليكون الاستعمال استعمالا فيه، و أمّا أنه لا- يكون من الاستعمال المجازى، فلأجل أنّ الاستعمال المجازى استعمال اللفظ فى المعنى المناسب للمعنى الموضوع له، و المفروض أنه لا وضع قبل هذا الاستعمال، و معه لا يعقل المجاز، فلا يكون ذلك

الاستعمال حقيقياً و لا مجازياً، و قد ذكرنا أنّ صحّحه الاستعمال لا تدور مدار كونه حقيقياً أو مجازياً، بل صحّح الاستعمال بدون أن يكون متصفاً بأحدهما إذا كان حسناً عند الطبع، و قد عرفت أنّ إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه، أو مثله من هذا القبيل.

و لكن لقائل أن يقول: إنّ بين الإطلاقات المذكوره و ما نحن فيه فرق واضح، و قياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، بأنّ الاستعمال المحقق للوضع لا- يكون استعمالاً في غير ما وضع له؛ إذ لا- يعتبر في كون الاستعمال الحقيقي تقدّم الوضع على الاستعمال، بل غايه ما يقتضيه ذلك هو ألا- يكون الوضع متأخراً عن الاستعمال، فيكفي في كون الاستعمال الحقيقي مقارنة الوضع له زماناً، و المفروض أنّ الوضع و الاستعمال في هذا المقام كذلك، بخلاف الإطلاقات المذكوره فإنّها ليست من قبيل الاستعمال فضلاً من كونها الاستعمالات الحقيقيه؛ إذ المفروض إطلاق اللفظ و إرادته نوعه مثلاً، و معلوم أنّه لا سنخيه بين المعنى و نوع اللفظ، بل هما متباينان كما لا يخفى.

هذا كلّه في الوضع التعيني، و إن قلنا: بعدم تحقّقه أصلاً، و لو بالطريق الذي ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّه و إن كان ممكناً و لكنّه ليس لكلّ ممكن وقوع و ثبوت فتصل النوبه إلى الوضع التعيني الذي منشؤه كثره الاستعمال، لا الجعل و المواضعه، فقد مرّ منّا أنّه لا يصحّ إطلاق كلمه الوضع عليه؛ لأنّ هذا المنشأ يوجب صيروره المعنى معنى حقيقياً، و الحقيقه أعمّ مطلق من الوضع، و لكن نعتبر عنه بالوضع تبعاً لصاحب الكفايه قدّس سرّه.

لا شك و لا شبهه في تحقّق الوضع التعيني، فإنّ ثبوته في زمن الصادقين عليهما السّلام معلوم، بل الإنصاف يحكم حتّى بثبوته في زمن أمير المؤمنين عليه السّلام و لا- سيّما في زمن خلافته عليه السّلام، بل و لا يبعد ثبوته في عصر النبي صلّى الله عليه و آله بلسانه و لسان تابعيه؛ لكثرة استعماله هذه الألفاظ في هذه المعاني و كثره الأسئلة التي ترد من السائلين، و جوابه

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْهَا، وَنَقَلَهُم الْجَوَابَ بَيْنَهُمْ، وَإِخْبَارَهُم بِالْآخِرِينَ.

نعم ثبوته في خصوص لسانه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مشكل جداً؛ لعدم العلم بكثرة استعماله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ على حدّ يوجب التعيّن، كما أشار إليه في الكفاية. ولكنّه لا يضرّ بالمقصود؛ إذ الملاك في الوضع التعيّن، وما يوجب حمل الألفاظ على المعاني المستحدثة بلا قرينه هو كثره الاستعمال في المجتمع الإسلامي في عصره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لا كثره الاستعمال في خصوص لسانه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فلا نحتاج في تحقّق الوضع التعيّن إلى كثره الاستعمال في خصوص لسانه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بل يكفي كثره الاستعمال في النظام الإسلامي، و معلوم أنّه في هذا المقام كذلك، فهو الملاك لقاطبه المسلمين، ولا فرق فيه بين الشارع وغيره، فترتّب الثمره المذكوره لبحث الحقيقه الشرعيه على الوضع التعيّن أيضاً.

بقي الكلام في مورد تحقّق الثمره و مورد ترتّبها على هذا البحث، فقد مرّ عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه قوله: و أمّا الثمره بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت، و على معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال، و فيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال... الخ.

و لا- يخفى أنّ في صوره إحراز تأخّر الاستعمال عن الوضع لا- إشكال في ترتّب الثمره عليها- كما مرّ- و إنّما الكلام في صوره الجهل بتاريخ كليهما أو أحدهما، هل يحمل اللفظ الصادر عن الشارع كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مثلاً: «صلّ عند رؤيه الهلال» على المعنى اللغوي أو الشرعي؟ هنا قولان، و لكلّ منهما دليل لا يكون قابلاً للمساعدة عليه، بل مردود كما سيأتي:

أحدهما: أنّه يحمل على المعنى الشرعي؛ لأصالة تأخّر الاستعمال عن الوضع.

و ثانيهما: أنّه يحمل على المعنى اللغوي؛ لأصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي.

أمّا الاستناد إلى أصالة تأخّر الاستعمال إن كان من حيث كونه أصلاً عقلاً

باسم أصله تأخر الحادث-بمعنى أن أصل تحقق الحادث مثل مجيء «زيد» من السفر معلوم، و لكن لا- نعلم تحققه في يوم الخميس أو الجمعة، فأصله تأخر الحادث حاكم بتحقيقه في يوم الجمعة-فجوابه أنا من العقلاء لا نرى عندهم من هذا الأصل أثرا ولا خبرا حتى يزيل به الشك، بل العقلاء يحكمون بالتبين في المثال المذكور.

و أمّا إذا كان الاستناد إليه من حيث كونه أصلا شرعيا بدليل «لا- تنقض اليقين بالشك» (1) فهو أيضا مردود؛ إذ لا- بدّ في الاستصحاب أو لا- من حاله متيقنه سابقه، و ثانيا: من كون المستصحب حكما شرعيا-مثل: استصحاب وجوب صلاه الجمعة في عصر الغيبه- أو موضوعا للحكم الشرعي-مثل: استصحاب عداله «زيد» لجواز الاقتداء به-و إلا- فلا- معنى لجريانه، و لو كان المستصحب ملازما لشيء يكون هذا الشيء موضوعا للحكم الشرعي، فحيث إذا كان في المثال المذكور نفس عنوان التأخر مجرى الاستصحاب لا- يتحقق فيه الشرط الأول؛ إذ ليس له حاله سابقه متيقنه. و أمّا إذا كان المستصحب عدم مجيء «زيد» يوم الخميس- كما في المثال المذكور- فلا يتحقق فيه الشرط الثاني، فأنّا نتيقن بعدم صدور «صلّ عند رؤيه الهلال» في أوائل ظهور الإسلام- مثلا- لأنّه فرضنا أنّ الوضع تحقق في السنه الخامسه من البعته، و نشك في صدور هذه الجملة في السنه الرابعه أو السادسه، فيستصحب عدم صدورها قبل السنه السادسه، فيكون المستصحب أمرا عدميا، و لا يكون حكما شرعيا و لا موضوعا للحكم الشرعي. نعم هو ملازم لتأخر الصدور عن الوضع، فيحمل على المعنى الشرعي، و لكنّه ملازم عقلي، و هو كما ترى. مع أنّه لو سلمنا ثبوت تأخر الصدور عن الوضع بالاستصحاب لم يترتب عليه أثر شرعي؛ إذ لا يكون في لسان الدليل الشرعي موضوع له، بأنّه إذا كان الاستعمال متأخرا عن

ص: ٢٠١

---

١- (١) الوسائل ١: ٢٤٥، ب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

الوضع فيجب أن يحمل على المعنى الشرعي، بل هو حكم عقليّ على أنه لو قلنا:

بصحة جريانه فهي منحصره بصوره العلم بتاريخ الوضع و الشك في تاريخ الاستعمال، و أمّا إذا كان كليهما مجهولي التاريخ فيكون كليهما أمرا حادثا، و يجرى الأصل المذكور فيهما معا، فلا يكون هذا الأصل قابلا للتمسك أصلا.

و أمّا القول الثاني - وهو الحمل على المعنى اللغوي؛ لأصالة عدم النقل - فقد مرّ منّا أنّها أصل عقلائي، إلا أنّ مورده عبارته عن الشك في أصل النقل إلى المعنى الحادث، و أمّا إذا كان أصل النقل متيقّنا و تقدّمه على الاستعمال كان مشكوكا فنعلم بعدم جريان أصالة عدم النقل فيه، و لا أقل من الشك في جريانه، فيحتاج جريان أصل مشكوك الاعتبار إلى الدليل، و معلوم أنّه ليس لنا دليل على جريانه.

فالحاصل أنّه و لو كان أصل ترتّب الثمره على هذا البحث - مع قطع النظر عن الجهات المذكوره في ابتداء البحث - قابلا للمساعده عليه، إلا - أنّ شرطه إحراز تأخر الاستعمال عن الوضع، و هو يتفق ندره لا دائما كما هو المعلوم. هذا تمام الكلام في البحث عن الحقيقه الشرعيّه.



إنّ الأصل فى استعمالات الشارع لألفاظ العبادات هو الصحيح أو الأعم، و لا يخفى أنه بحث مستقل فى مقابل بحث الحقيقة الشرعية و لازمه جريان جميع الأقوال و الآراء فى البحث السابق يأتى فى هذا البحث أيضا، و إلا لم يكن له استقلال، فقد تحقّق فى البحث السابق بعد التتبع أنّ الأقوال أربعة: أحدها: القول بالوضع التعيينى لألفاظ العبادات للمعاني المستحدثه، و ثانيها: القول بالوضع التعيينى الذى نسميه باسم «الحقيقه التعيينيه» ثالثها: استعمال الألفاظ فى المعاني المستحدثه دائما بصوره المجاز بدون الوضع التعيينى و التعيينى، رابعها: القول بأنّ ألفاظ العبادات استعملت فى لسان الشارع فى معانيها اللغويه و لكنّه أراد المعاني الشرعيه من جهه نصب قرينه تدلّ على ذلك بنحو تعدّد الدال و المدلول، و هو المنسوب إلى الباقلانى (١).

إذا عرفت هذا فنقول: لا- بدّ لنا فى هذا البحث من عنوان جامع للآراء المذكوره، فإنّه بحث مستقل كما هو المفروض، و لكن التعبير الدائر بين الاصوليين فى عنوان هذا

ص: ٢٠٣

البحث عبارته: من أنّ ألفاظ العبادات هل هي موضوعه للصحيح أو الأعم؟ وهذا التعبير يشمل القول بثبوت الحقيقة الشرعية فقط، فإنّ منكريها منكرون لأصل الوضع، فلا معنى للوضع للصحيح أو الأعم عندهم، فهذا التعبير ليس بجامع للأقوال والآراء.

و أمّا المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) فقد عبّر بأنّ ألفاظ العبادات أسامى لخصوص الصحيحه أو الأعمّ منها.

لكن لا يندفع به تمام الإشكال؛ لأنّه يشمل القولين: القول بالوضع التعيني كما هو المعلوم، وهكذا القول بالوضع التعيني، فإنّ بعد كثره استعمال لفظ «الصلاه» في الأركان المخصوصه على حدّ لا يحتاج في الدلاله عليها إلى قرينه يصدق أنّ الصلاه صار اسما لها، كما أنّ في كلمه «الاسد» بعد الاستعمال في الرجل الشجاع بهذا الحدّ يصدق أنّ «الأسد» صار اسما للرجل الشجاع، بخلاف القول بالمجاز فإنّ الاستعمال على هذا القول يحتاج إلى قرينه دائماً، فعليه لا يصدق أنّ «الصلاه» صار اسما للأركان المخصوصه، فهذا التعبير أيضاً لا يكون جامعاً للآراء والأقوال.

و الأولى في التعبير ما ذكرناه في عنوان البحث، فيدخل فيه الجميع حتّى قول الباقلاني على توجيهه، أمّا شموله للقول بالوضع التعيني و كذا القول بالحقيقه التعينه معلوم لا كلام فيه.

و أمّا على القول بالمجاز -سواء استعملت الألفاظ في الصحيح أو الفاسد- بأنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعمله في كلام الشارع مجازاً هو استعمالها في خصوص الصحيحه أو الأعم، بمعنى أنّ أيهما كان فقد اعتبرت العلاقه بينه وبين المعاني اللغويّه ابتداءً و استعمل في الآخر بتبعه و مناسبه، كي ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه

ص: ٢٠٤

عن المعانى اللغويه، و عدم قرينه اخرى معينه للآخر، فيكون أحدهما مجازيا فى طول الآخر لا- فى عرضه، كما قال به صاحب الكفايه قدس سره. و يعبر عنه فى العلوم الأدبيه بسبك المجاز عن المجاز، و كان له أثر فى مقام العمل، فأَنَّ الشارع إذا أراد من اللفظ معناه المجازى الأول فلا بدّ له من نصب قرينه صارفه عن المعنى اللغوى بدون نصب قرينه معينه اخرى، و أمّا إذا أراد منه معناه المجازى الثانى فليُنصب قرينتين صارفه و معينه. فيمكن أن يقول البعض بالأصالة للصحيح و التبعية للأعم، و البعض الآخر بالعكس.

و أمّا على قول الباقلانى بأنّ الألفاظ مستعمله فى معانيها اللغويه، و لكن الخصوصيات من الأجزاء و الشرائط مستفاده من القرينه، و هى قد تكون بألفاظ مفصّله خاصّه مثل أن يقال: «صلّ» و «اسجد» و «اركع» إلى غير ذلك، و حيثئذ لم يمكن أى نزاع. و قد تكون باللفظ الجامع العام بأن يقال: «صلّ» و يضمّ إليه لفظ جامع لشتاتها، و حيثئذ أمكن النزاع بأنّ المراد من هذه القرينه الجامعه هل يكون جميع ما يعتبر من الأجزاء و الشرائط أو فى الجملة؟ فيعبر عن الأول بالصحيح و عن الثانى بالأعم.

و لا بدّ لنا قبل الخوض فى أصل البحث من ذكر امور:

الأول: تعريف الصحه و الفساد و معناهما، صرح المحقق الخراسانى قدس سره (1) فى مواضع متعدده بأنّ الصحه عند الكلّ بمعنى واحد و هى التماميه، و لا محاله يكون الفساد بمعنى النقصان.

و استفاد من كلامه أنّ الصحه و التماميه كانتا مترادفين، كما أنّ الفساد و النقصان كانا من المترادفين، و أنّ اختلاف التعبيرات عن الصحه لا يرجع إلى اختلاف فى

ص: ٢٠٥

مفهومها بل لما كانت الأغراض مختلفه عبّر كلّ عن الصّحّه بلازمها الموافق لغرضه، فإنّ غرض الفقيه-مثلا-البحث عن حال فعل المكلف الذى هو موضوع علمه، فلذا عرّف الصّحّه بإسقاط القضاء أو الاعاده، و لما كان غرض المتكلم البحث عمّا يرجع إلى المبدأ و صفاته و أفعاله التى منها أوامره و نواهيه و موافقتها الموجهه لاستحقاق المثوبه و مخالفتها الموجهه لاستحقاق العقوبه، عرّف الصّحّه بالموافقه الشريعه، و كذا الطيب كان غرضه البحث عمّا يرتبط بسلامه بدن الانسان-مثلا-عرّف الصّحّه باعتدال المزاج، و هكذا عرّفها كلّ بما يوافق غرضه، و هذا لا يوجب تعدّد المعنى.

ثمّ قال (1) فى آخر كلامه: إنّ الصّحّه و الفساد أمران إضافيان، فيختلف شىء واحد صحّه و فسادا بحسب الحالات، فيكون تامّا بحسب حاله و فسادا بحسب اخرى، فإنّ الصلاه عن جلوس صحيحه للعاجز عن القيام، و فاسده للقادر عليه.

و فيه أولا: أنّ تقابل التمام و النقص كان تقابل للعدم و الملكه؛ إذ الناقص عباره عن الشىء الذى من شأنه أن يكون تامّا و لكنّه بالفعل غير تامّ، مثلا يقال: للإنسان الذى لم يكن له رجل أنّ هذا الإنسان ناقص؛ لأنّ من شأنه أن يكون له رجلان.

و أمّا الجدار-مثلا-إذا كان كذلك لا- يقال له: إنّّه ناقص؛ لأنّ الجدار ليس من شأنه أن يكون له رجل، فيكون أحدهما أمرا وجوديا و الآخر أمرا عدميا خاصّا.

و أمّا الصّحّه و الفساد فهما عباره عن أمرين وجوديين متضادّين؛ إذ الفساد أمر وجودى ملموس كما هو المعلوم، و هكذا الصّحّه.

و ثانيا: أنّ لازم الترادف جواز استعمال كلّ واحد من الألفاظ المترادفه فى محل الآخر، مع أنّا نرى أنّ إطلاق كلمه الناقص على الإنسان الفاقد للبصر صحيح، بخلاف إطلاق كلمه الفاسد عليه، و لا يصحّ القول بأنّ هذا الإنسان فاسد. و هكذا

ص: ٢٠٦

إطلاق كلمه الفاسد على البطيخ إذا كان كذلك صحيح، بخلاف إطلاق كلمه الناقص عليه، و لا يصحّ القول بأنه ناقص.

فالملا-ك في إطلاق كلمتي الناقص و التمام أنّهما يطلق على المركّبات بلحاظ فاقدّيّتها لبعض الأجزاء و واجديّتها لجمعها، كما في المولود الذي كان واجدا لجميع الأعضاء و الجوارح فيقال: إنّه تام الخلقه، و أمّا إذا كان فاقدًا لبعضها فيقال له: إنّه ناقص الخلقه.

و أضاف سيّدنا الاستاذ الإمام-دام ظلّه-موردا آخر لإطلاقهما و هو: أنّهما يطلق على البسائط بلحاظ المراتب التشكيكيه و الدرجات الشديده و الضعيفه، فيقال للوجود الشديد و المبدأ المبادئ: إنّه وجود تام، و للضعيف مثل الممكن: إنّه ناقص، و لا يصحّ القول: بأنّ الممكن له وجود فاسد، أو للبارى أنّه وجود صحيح.

و أمّا الملا-ك لإطلاق كلمتي الصحيح و الفاسد فهو أنّ الشيء إذا ترتّب عليه الآثار المترقّبه عن نوعه يطلق عليه كلمه الصحيح، كاللون و الطعم الخاصّين في البطيخ -مثلا- و إذا لم يترتّب عليه ذلك يطلق عليه كلمه الفاسد، فإطلاقهما عليه ليس لكونه مركّبا ذى أجزاء قد يكون واجدا لها و قد يكون فاقدًا لبعضها، و ليس لكونه أمرا بسيطا ذات مراتب متفاوتة، فتكون موارد استعمال الصحّه و الفساد غير موارد استعمال التمام و الناقص، كما لا يخفى.

و استشكل بأنّ الصلاه مركّبه اعتباريه من الأجزاء و الشرائط، بل من المقولات المتباينه و المختلفه، فلازم هذا البيان عدم صحّه إطلاق كلمتي الصحيح و الفاسد عليها، مع أنّه متداول بلحاظ واجديّتها للأجزاء و الشرائط، و فاقدّيّتها لبعضها.

و أمّا جوابه أنّ الصلاه مع كونها من المركّبات الاعتباريه كانت لها بنظر الشارع الوحده الاعتباريه أيضا، و يؤيدها تسميه الشارع عدّه من الامور باسم قواطعها

كالضحك و التكلّم و أمثالهما، و معلوم أنّ مورد إطلاق كلمه القطع عباره عن الشئ الذى كانت له وحده اتصاليه.

و لا يتوهم أنّ هذا الإطلاق يكون بلحاظ كون الصلاه من الأقل و الأكثر الارتباطى، كما إذا أمر الطبيب للمريض بأكل المعجون المركّب من الأجزاء العشره -مثلا- و يشترط بأنّه إذا فقد بعض الأجزاء لم يكن للباقى شئ من الأثر أصلا، و كذلك فى الصلاه؛ لأنّ المفروض فى الصلاه تحقّق جميع الأجزاء، و معه تحقّق أمر آخر باسم القاطع كالضحك مثلا، و هذا مؤيّد لاعتبار الشارع لها وحده اعتباريه، و يؤيّدها أيضا فرض بعض الروايات الصلاه بمنزله الإحرام الصغيره التى شروعها بتكبيره الإحرام و ختمها بالتسليم، مثل إحرام الحج التى شروعها بالتلبيه و ختمها بالتقصير أو الحلق.

فيكون إطلاق الفاسد و الصحيح عليها بلحاظ ترتّب الأثر المترقّب عنها عليها و عدمه، فإنّ الصلاه الفاقده لبعض الأجزاء لا تكون معراجا للمؤمن و قربانا لكلّ تقى، فلذا يطلق عليها كلمه الفاسد، لا بلحاظ تركّبها من الأجزاء و فقدان بعضها.

فالحاصل أنّ تفسير الصحّه بالتمام و الفاسد بالناقص ليس بصحيح أصلا.

الأمر الثانى: أنّ الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له فى ألفاظ العبادات عامين كأسماء الأجناس إن قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّه، أو يكون نسخ استعمالها من هذا النسخ إن لم نقل بثبوتها.

و يدلّ عليه أولا: أنّ ما يتبادر إلى الذهن من سماع هذه الألفاظ هو المعنى العام، مثل تبادر المعنى العام من لفظ الإنسان مثلا. و ثانيا: أنّ استعمالها فى لسان الأدلّه بمعنى العام، مثل: الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر، و الصلاه معراج المؤمن، و عمود الدين، و الصوم جنّه من النار، و أمثال ذلك. لا شكّ فى أنّ الموضوع له فى هذه

الألفاظ هو المعنى العام، وداليتها على المعانى الكليه غير قابل للإنكار، ولا يحتمل أن يكون استعمالها فى هذه الموارد استعمالاً فى غير ما وضع له، فإنه بديهى البطلان.

و اعلم أنّ هذا الأمر أساس للأمر الآتى، فلا بدّ من ذكره ابتداءً، و تفريع البحث الآتى عليه، و لكن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه لم يراع هذا الترتيب، و ذكره بعد البحث الآتى.

إذا عرفت هذا فنقول فى مقام تصوير محلّ النزاع: إنّه إن قلنا: بثبوت الحقيقه الشرعيّه فى البحث السابق، و بوضع ألفاظ العبادات للصحيح هنا فكيف يتصوّر وضع لفظ الصلاه-مثلاً-للمعنى الصحيح بنحو الوضع العام و الموضوع له العام؟!

توضيح ذلك: أنّ الشارع حين وضع لفظ «الصلاه» لاحظ معنى كلياً ثمّ وضعه لهذا المعنى الكلى، و لكن يسأل أنّ المعنى الكلى الصحيح الذى توجه لحاظ الشارع إليه حين الوضع ما هو؟ هل هو عبارته عن «الصلاه» الجامعه للأجزاء و الشرائط و المركبه من أربع ركعات؟ و قلنا: إنّ الصحّه و الفساد أمران إضافيان، فهى فى حاله صحيحه و فى حاله فاسده، و هكذا «الصلاه» المركبه من ركعتين صحيحه للصبح و فاسده للظهر-مثلاً-أو كانت صحيحه للظهرين للمسافر و فاسده للحاضر.

و يمكن أن يقال: إنّ الشارع حين الوضع لاحظ مفهوم الصحيح فوضع هذا اللفظ للأركان المخصوصه الصحيحه، فأخذ مفهوم العام الصحيح بعنوان الجزء أو القيد فى المعنى.

و لكنّه مردود؛ بأنّه إن كان المراد من الصحيح هو الصحيح بالحمل الأولى الذاتى الذى ملاكه الاتحاد فى المفهوم فلا دخل له فى معنى «الصلاه»؛ إذ لا ينتقل الذهن من سماع كلمه الصحيح إلى «الصلاه» و بالعكس، مع أنّ لازم القيديه انسباقه إلى الذهن من سماع كلمه الصلاه، مثل: انسباق كلمه «الناطق» إلى الذهن من سماع لفظ الإنسان.

و إن كان المراد منه الصحيح بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد فى الوجود فهو مستلزم لكون الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا فى لفظ «الصلاه»، و المهم فى الإشكال أنه لا يمكن أخذ كلمه الصحيح فى معنى «الصلاه» أصلاً، فإن الصحه و الفساد تكونان من عوارض الوجود الخارجى؛ إذ «الصلاه» الموجوده فى الخارج قد تكون صحيحه و قد تكون فاسده، و لا يمكن اتصاف الماهيه بهما، فلا تكون الماهيه الكليه المتصفه بصفه الصحه موضوعاً له للفظ «الصلاه»، فإذا كانت الصحه من عوارض الوجود لا يكون هذا المعنى قابلاً للتصوّر فى مقام الثبوت، فضلاً عن إثباته، حتى لو سلّمنا ما قال به المحقق الخراسانى قدّس سرّه فى مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، من أنه لا- إشكال فى وجوده و إمكان الإشاره إليه بخواصّه و آثاره، مثل الناهيه عن الفحشاء، و المعراجيه للمؤمن، فإنّ النهى عن الفحشاء و المعراجيه للمؤمن أيضاً تكونان من عوارض وجود الصلاه؛ إذ الصلاه الموجوده فى الخارج تكون ناهيه عن الفحشاء، بخلاف الماهيه فإنّها إذا كانت فى مرحله وجود الذهني لم تكن ناهيه عن الفحشاء و المنكر.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد من الصحه هاهنا هى الصحه التعليقيه لا الصحه الفعليه، و لا منافات بينها و بين الفساد؛ إذ يمكن أن تكون الصلاه فاسده بالفعل لفقدان بعض الأجزاء و كانت لها الصحه التعليقيه باعتبار أنه لو انضمت إليها ركعه اخرى- مثلاً- كانت الصلاه صحيحه.

و فيه أولاً: أنّ الصحه التعليقيه لا يساذج مع العنوان المذكور فى محلّ النزاع، فإنّها ذكرت هنا فى مقابل الفساد، و يستفاد منه أنّ المراد منها هى الصحه الفعليه.

و ثانياً: أنّ القائل بالصحيح لا يقول به، و يشهد له كلام صاحب الكفايه: بأنّ الجامع بين الأفراد الصحيحه ما هو الناهى عن الفحشاء و المنكر، و معلوم أنّ الصحه التعليقيه لا تكون ناهيه، بل الناهى هى الصلاه الصحيحه بالفعل، كما لا يخفى.



و ثالثاً: أنّ الصّحّه التعلّيقية كالصّحّه الفعلية، و الفساد يكون من عوارض الوجود الخارجى، فإنّ الصلاة بعد تحقّقها فى الخارج تتصف بأحد منهما لا قبله.

فالحاصل أنّه لو كان المراد من الصّحّه هى الصّحّه التعلّيقية لا يندفع الإشكال.

و يمكن أن يقال: إنّ الصّحّه وصف من الأوصاف فلا بدّ من لحاظ موصوفها قبل الاتصاف بها، فلا بدّ للشارع فى مقام وضع لفظ الصلاة للأركان المخصوصه الصحيحه من لحاظ الأركان المخصوصه ابتداءً، فهى تصير بسبب التصدّر موجوده، فلا مانع بعد الوجود من وقوعها معروضه للصّحّه.

و فيه: أنّ الصلاة الموجوده فى الذهن لا تتصف بالصّحّه - كما مرّ آنفاً - إنّما المعروض للصّحّه عبارته عن الموجود الخارجى فقط، و لكن المفروض فيما نحن فيه أنّ الواضع لاحظ ماهية كليله و وضع لفظ الصلاة لها، إلاّ - أنّه لا نعلم أنّ الملحوظ حين الوضع ما هو؟ هل هو عبارته عن الأركان المخصوصه أو الأركان المخصوصه الصحيحه؟ الثانى منقضى بعدم اتصاف الصلاة بالصّحّه فى مرتبه الماهية قبل تحقّقها فى الخارج، و الأوّل خلاف الفرض.

فلعله كان تفسير المحقّق الخراسانى قدّس سرّه الصّحّه بالتمامية و الفساد بالنقصان ناظراً إليه و تفضيلاً عنه؛ إذ التمامية و النقصان يعرضان للماهية أيضاً، فلذا يصحّ القول: بأنّ الماهية التامة للإنسان عبارته عن الحيوان الناطق، و أنّ الحيوان ماهية ناقصة له، كالقول: بأنّ الحيوان بعض ماهية الإنسان. فهذا المعنى مقرب لتفسيره قدّس سرّه عن الصّحّه بالتمامية و عن الفساد بالنقصان، فلا بدّ لنا من تبديل لفظى الصحيح و الأعم فى عنوان البحث بلفظى التام و الناقص، أو تفسيرهما بالتمام و النقصان.

الأمر الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية فى آخر البحث و كان المناسب له أن يذكره هنا، و هو: أنّ للعبادات اموراً يعبر عنها بالأجزاء و الشرائط و الموانع أو القواطع، و هل الصحيح فى محلّ النزاع عند القائل به عبارته عن الواجد لجميع الأجزاء

و الشرائط و الفاقد لجميع الموانع أو القواطع، أم يكون للصحيح في مقام الوضع و التسميه خصوصيه تقتضى عدم تضييقه بهذا الحد. بيان ذلك: أن الجزء عباره عمّا يتركب المأمور به منه و من غيره فللأجزاء دخل في قوام الماهيه المركبه، و لا إشكال في دخول ذلك في محل البحث.

أمّا ملخّص كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه في المقام قد يكون عباره: عن أنّ الجزء جزء لماهيه المأمور به و طبيعته، و قد يكون ممّا يتشخّص به المأمور به و يعبر عنه بجزء الفرد أو شرط الفرد، فإنّ دخله في المأمور به تاره يكون بنحو الجزئيه و اخرى بنحو الشرطيه، و على كلا التقديرين ربّما يحصل له بسببه مزيه أو نقيصه. و الأوّل مثل:

قراءه التسيّحات الأربعه في الصلاه ثلاث مرات بناء على وجوبها مرّه واحده، فإنّها ممّا يتشخّص به المأمور به في الخارج و يوجب المزيه فيه، و لا دخل لها في الماهيه.

و الثاني مثل: وقوع الصلاه في المسجد، فإنّه من الشرائط الذي يتشخّص به الصلاه في الخارج، و يوجب المزيه فيها، و لا دخل له في الماهيه. و أمّا المثال الثاني لجزء الفرد عباره عن القران بين السورتين بناء على كراهيته، لا - حرّمته، فإنّه يوجب النقص في الصلاه، مع أنّ كليهما يكون بعنوان جزء الفرد لها. و أمّا المثال الثاني لشرط الفرد - كوقوع الصلاه في الحمام - فإنّه يوجب النقص فيها، و لا - دخل له في الماهيه، فيكون ما له دخل في حقيقه المأمور به، و ماهيته داخله في محلّ النزاع قطعاً لا كلام و لا إشكال فيه. هذا.

و أمّا في الموانع بحث هل أنّها ترجع إلى الشرائط أو هي عناوين وجوديه مضادّه مع تحقّق المأمور به و يوجب وجودها عدم ترتّب الأثر على المأمور به؟ و لكن في مقام الوضع و التسميه لا بدّ من إرجاعها إلى الشرائط، بأنّ بعض الامور وجوده معتبر في المأمور به، و بعضها الآخر عدمه معتبر فيه، و حينئذ هل للشرائط دخل في محلّ النزاع حتّى يكون الصحيح عند القائل به عباره عن الصحّه من حيث الأجزاء

و الشرائط أم لا؟

و اعلم أنّ الشرائط على أقسام ثلاثة:

و يعتبر عن أحدها: بالشرائط الشرعيه، و كان لها خصوصيتان: الأول: إمكان أخذها في متعلق الأمر كالأجزاء مثل قوله صلى الله عليه و آله مثلا: «صلّ مع طهور» (١) و «صلّ مستقبلا للقبلة» (٢) و نحو ذلك. و الثاني: أخذها خارجا في لسان الأدلّه كذلك، و كان أكثر الشرائط من هذا القبيل.

و ثانيها: ما يعتبر عنه بالشرائط العقليّه، و هو ما يمكن أخذه في متعلق الأمر، و لكن لم يتحقّق أخذه فيه خارجا، فالعقل حكم بشرطيّه، كما سيأتي في مبحث «الأمر بشيء و النهى عن ضده» بأنّ الأمر بالإزالة يقتضى النهى عن الصلاة، و النهى في العباده يقتضى الفساد، فمن أتى بها في سعه الوقت تكون صلاته باطله، و لكن دليل بطلانها عباره عن تحقّق المانع الذى يحكم العقل بعدمه، و هو عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى، و إن أمكن للشارع القول بأنّه: صلّ مع عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، إلاّ أنّه لم يكن في لسان الدليل من هذا التعبير خبر و لا أثر.

و ثالثها: ما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر أصلا، مثل: قصد القربه في العباده، بناء على كونها بمعنى الإتيان بداعى الأمر، و بناء على قبول قول صاحب الكفايه قدّس سرّه (٣) بأنّه: إن كانت هى بمعنى الإتيان بداعى الأمر فلا يعقل أن يؤخذ في المتعلق؛ لأنّه مستلزم للدور كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ في المسأله أقوالا ثلاثة:

ص: ٢١٣

١-١) هذه الجملة مضمون الحديث.

٢-٢) هذه الجملة مضمون الروايه.

٣-٣) كفايه الاصول ١٠٧:١-١٠٩.

الأول: القول بدخاله جميع الأقسام الثلاثة في مقام الوضع و التسميه، و هو يستفاد من كلام المحقق الخراساني قدس سره في موضعين:

أحدهما: في آخر هذا البحث بعد القول بدخاله الجزء في التسميه: قال: و أما ما له الدخل شرطا في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله في التسميه بها مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزء فيها، فيكون الإخلال بالجزء إخلالا بالشرط دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها (١) انتهى.

و يستفاد من عدم تفصيله بين أقسام الشرائط أن لجميعها دخلا في التسميه عنده.

و ثانيهما: بعد قوله بأن ألفاظ العبادات أسامى لخصوص الصحيحه: أنه لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، و إمكان الإشارة إليه بخواصه و آثاره، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاه-مثلا-بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما (٢) انتهى.

و معلوم أن هذه الآثار لا يترتب إلا على الصلاه الصحيحه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط، و معناه دخاله الشرائط كالأجزاء في التسميه و الوضع.

الثاني: ما نسب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (٣) و هو: أن الشرائط بأقسامها خارجة عن محل النزاع؛ لأن مرتبه الأجزاء مرتبه المقتضى في التكوينيّات، و مرتبه الشرائط متأخره عن المقتضى، فإن المقتضى هو المؤثر في المسبب، و الشرائط دخيله في فعلية التأثير، و كذلك الأجزاء في العبادات؛ لأنها مؤثره في الآثار،

ص: ٢١٤

١-١) كفايه الاصول ٥٢: ١.

٢-٢) المصدر السابق: ٣٦.

٣-٣) مطارح الأنظار: ١٧-١٨.

و الشرائط فيها دخيله في فعليتها،و لا يجوز إدخالها في المسمى لتكون مساويه مع الأجزاء في الرتبة.

و أما جوابه أنّ تأخر الشرائط رتبه عن الأجزاء مسلم لا إشكال فيه،و لكنّه لا يستلزم محاليته وضع اللفظ بإزاء المجموع؛إذ الوضع بإزاء المتقدم و المتأخر رتبه بل زمانا من الواضحات الأولى كما هو المعلوم،ضروره أنّ الوضع من الامور الاعتبارية،و التقدّم و التأخر من حيث الرتبة و الزمان لا- يوجب الإشكال فيه. كما أنّ وضع لفظ الصلاه للمركب من المقولات المتباينه لا- يوجب الإشكال فيه،فلذا نرى وضع لفظ واحد للمعنيين المتضادين كلفظ«القرء»للظهر و الحيض،فلا يمكن مساعدته لهذا القول.

الثالث: ما قال به المحقق النائيني قدس سره (1)و هو التفصيل بين الأقسام الثلاثة المذكوره،بأنّه:إذا كانت الشرائط من قبيل القسم الأوّل لا- إشكال في دخلها في محلّ النزاع،و إذا كانت من قبيل القسم الثاني و الثالث لا ينبغي الإشكال في خروجها عن حريم النزاع؛إذ لازم أخذ الشرط في متعلّق الأمر لحاظ تقييد المشروط-الصلاه- به،و لا يمكن لحاظ التقييد بالشرط-الطهاره-بدون لحاظ نفس الشرط،و ليس معناه إلّا لدخالته في الوضع و التسميه.و أمّا إذا حكم العقل بأنّه يشترط في صحه الصلاه عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى،لا كلام في أنّ للمزاحم طرفين:هما الصلاه، و الإزاله-مثلا-لا الشىء الذى لو لم يكن ابتلاؤه بالمزاحم الأقوى نسّميه بالصلاه و الإزاله،و هذا دليل على عدم دخاله هذا الشرط في الوضع و التسميه،فإنّ رتبه المزاحمه متأخره عن هذا المقام.و هكذا في الشرط الذى لا- يمكن لحاظه و أخذه في المتعلّق حين الأمر،فإنّه متأخر عن مقام التسميه بمرتبتين؛إذ الإتيان بداعى الأمر متأخر عن الأمر،و هو متأخر عن الوضع و تعيين المسمى،و ما كان شأنه كذلك كيف

ص: ٢١٥

له الدخّل في متعلّق الأمر في مقام الوضع و التسميه؟! فلا يعقل أخذه في المسمّى.

و فيه: أنّ بعد إثبات كون الوضع من الامور الاعتباريه لا معنى لاستحاله أخذ هذين الشرطين في المسمّى، وإنّ كانا متأخرين عن المتعلّق من حيث الرتبه، و لكن الظاهر أنّ الحقّ معه و أنّه لا دخل لهما في المسمّى؛ إذ العقل حكم بشرطيهما لا الشرع، و ما لم يأخذه الشارع في المتعلّق أو لم يمكن أخذه فيه فهو خارج عن المسمّى، و يؤيّده عدم حكم عرف المتشرّعه على المصلّى في المسجد و تارك الإزاله بأنّه لم يصلّ أصلا.

الأمر الرابع: أنّه هل يكون لازم علينا من تصوير جامع يشترك فيه جميع الأفراد أم لا؟

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1): إنّّه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين. ثمّ قال في مقام الاستدلال: بأنّه قد مرّ في باب الوضع أنّه في مقام التصرّو على أربعة أقسام: و هي كون الوضع و الموضوع له عامين، و كونهما خاصّين، و كون الوضع عامّا و الموضوع له خاصّا، و كون الوضع خاصّا و الموضوع له عامّا، فذكر كلمه العام في الثلاثه منها، و أمّا في ألفاظ العبادات لا يتوهم أنّ يكون الوضع و الموضوع له فيها خاصّين؛ إذ لازمه تعدّد الوضع بتعدّد أفراد الصلاه-مثلا- و هو منفي بأدنى التأمل.

فحيثئذ إذا كان الوضع و الموضوع له فيها عامين، فنحتاج إلى قدر جامع، و المعنى العام فإنّ المفروض أنّه ملحوظ حين الوضع و هو الموضوع له، و هكذا إذا كان الوضع فيها عامّا و الموضوع له خاصّا؛ إذ المفروض هاهنا لحاظ المعنى العام في مقام الوضع و وضع اللفظ لأفراده. و أمّا إذا كان الوضع فيها خاصّا و الموضوع له عامّا-بناء على إمكانه كما هو الحقّ- فلا بدّ أيضا من المعنى العام الكلّي، إذ كان هو الموضوع له في هذا الفرض فلا محيص من معنى كلّي في جميع الأقسام الثلاثه. انتهى.

ص: ٢١٦

و لكن قد خالفه في المقام المحقق النائيني قدس سره (١) و ذهب إلى أنه لا ضروره تدعو إلى تصوير جامع وحداني يشترك فيه جميع الأفراد، سواء قلنا بكونها موضوعه للصحيحه أم للأعم: و قال في مقام الاستدلال: بأنه يمكن الالتزام بأن الحال في المركبات الشرعيه كحال سائر المركبات الاختراعيه، بأن اللفظ فيها موضوع ابتداء للمرتبه العليا و استعماله في بقيه مراتبها من باب الادعاء، و تنزيل الفاقد منزله الواجد أو من جهه الاشتراك في أثر المترقب عنها، و هكذا في باب العبادات، فإن الموضوع له في مثل لفظ «الصلاه» أولا هي المرتبه العليا الواجده لتمام الأجزاء و الشروط على كلا القولين، و يستعمل في بقيه المراتب من باب تنزيل الفاقد منزله الواجد مسامحه، أو من باب اكتفاء الشارع به كما في صلاه الغرقى؛ لأن للصلاه مرتبه عليا و هي صلاه الحاضر المختار، و مرتبه دنيا و هي صلاه الغرقى، و بين المرتبتين متوسطات، ثم إن الاستعمال عند الصحيحى في فاسد صلاه الغرقى أيضا بتنزيل الفاقد منزله الواجد المنزل منزله تام الأجزاء و الشروط من باب الإجزاء و الاكتفاء، و لا يلزم سبك مجاز عن مجاز. ثم قال: و أما القصر و الإتمام فهما في عرض واحد، فلا بدّ من تصوير جامع بينهما فقط. انتهى.

و لا- يتوهم أنه قدس سره منكر لعموميّه الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات، بل هو منكر للاحتياج إلى تصوير جامع في المقام، كما يستفاد من نظيره لها بالمركبات الاختراعيه، فإن وضع كلمه «الطياره» لموجود خارجى كذا و كذا و هو ليس كوضع كلمه «على» لمولود كذا؛ إذ المولود ليس قابلا للتكثير و التعدد بخلافه، فيكون الوضع و الموضوع له فيه عامين، و هكذا في ألفاظ العبادات.

و لكنه مع ذلك يرد على هذا البيان اشكالات متعدده منها: أن المتشرّعه يطلقون لفظ «الصلاه» على كلّ مرتبه من مراتبها على نسق واحد بدون لحاظ عنايه في شيء

ص: ٢١٧

منها، ولا يرون التفاوت في مرحله الاستعمال والإطلاق بين مرتبه العليا و بين بقيه المراتب أصلاً؛ لأنّ إطلاق لفظ «الصلاه» على صلاه المختار الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط و على بقيه المراتب مثل: صلاه المضطر و نحوه على نسق واحد، من دون لحاظ عنايه تنزّلها منزله الواجد، أو اشتراكها مع المرتبه العليا في الأثر، فيستفاد من ذلك أنّ الموضوع له هو الجبهه الجامعه بين جميع المراتب لا خصوص المرتبه العليا، من دون فرق في ذلك بين العبادات و غيرها من المركّبات.

و توهم إطلاق لفظ «الصلاه» على المراتب النازله عند الشارع كان مع العنايه و التنزيل، مدفوع؛ بأنّ مستند استعمال المتشرّعه لا يكون إلّا استعمال الشارع كما لا يخفى، مع أنّه لا دليل لنا على ذلك.

و لكن الإشكال المهم هو: أنّ الحاجه إلى تصوير الجامع لا تختصّ بالقصر و الإتمام، بل لا بدّ من تصويره بين جميع المراتب العاليه، فإنّ المراتب العليا من العبادات مختلفه و متشّته من حيث الكميّه أو الكيفيه، مثلاً: المرتبه العليا من صلاه الصبح غير المرتبه العليا من صلاه الظهرين، و كلتاهما غير المرتبه العليا من صلاه المغرب، و كلّ ذلك غير المرتبه العليا من صلاه العشاء بحسب الكميّه أو الكيفيه، و هي بأجمعها غير المرتبه العليا من صلاه الآيات و صلاه العيدين و غيرها.

فالحاصل: أنّ المراتب العاليه أيضاً متعدّده، فلا بدّ من تصوير جامع بينها ليكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع.

و الحقّ في المسأله أنّه لا بدّ من تصوير الجامع على كلا القولين، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

اعلم أنّ الجامع على كلا القولين لا بدّ له من خصوصيات ثلاثه:

أحدها: كونه مقدوراً عليه للمكلف و لو مع الواسطه، فإنّ المسمّى بلفظ



«الصلاه» هو المأمور به، و لا يتعلّق التكليف بغيره، فلا بدّ من كونه مقدورا عليه لو مع الواسطه؛ لأنّ تحصيل الطهاره و إن لم يكن مقدورا للمكلّف بدون الواسطه؛ إذ هو أمر معنوي يحصل عن هذه الأفعال، و مقدور بواسطه الأسباب كالغسل و الوضوء و التيمم كما هو المعلوم.

الثاني: كونه أمرا واقعيًا و حقيقيًا قبل تعلّق الأمر به، و لا- يكون عنوانا ناشئا من قبل الأمر مثل عنوان ما هو المأمور به، فإنّ هذا العنوان متأخّر عن الأمر، و كون المسمّى بلفظ «الصلاه» عباره عمّا هو المتأخّر عن الأمر هو خلاف الظاهر و إن لم يكن محالا كما مرّ، مع أنّه لو كان الجامع نفس عنوان ما هو المأمور به بلا- قيد يشمل جميع الواجبات، و لا- يكون جامعا بين أفراد الصلاه الصحيحه فقط و لو اضيف إليه قيда بأنّه عباره عمّا هو المأمور به في الأمر المتعلّق بالصلاه؛ ليلزم دخاله الاسم في المسمّى، و هو أيضا خلاف الظاهر.

الثالث: كونه أمرا بسيطا لا المركّب؛ إذ لم تكن لنا صلاه مركّبه تتّصف في جميع الحالات بصفه الصحّه؛ لأنّ الصلاه المركّبه من أربع ركعات صحيحه في الحضر دون السفر، و الصلاه المركّبه من ركعتين صحيحه للصبح لا للظهرين و العشاءين.

و لا يخفى أنّه لا دليل لنا من ناحيه العقل على اعتبار هذه الخصوصيات في الجامع بحيث كان فقدان أحد منها مستلزما للمحال العقلي، لكن الظاهر يحكم باعتبارها كما قلنا. و معلوم أنّ كلّ واحد من الصحيحى و الأعمى لو لم يكن قادرا على تصوير الجامع بهذه الخصوصيات يستكشف أنّ الحقّ مع مقابله. نعم لو كان كلاهما قادرا عليه فيصل النوبه إلى الأدلّه التي يرجح أحد القولين بها.

قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه: إنّه

ص: ٢١٩

لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، وإمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره التي تستفاد من الآيات و الروايات، كقوله تعالى في باب الصلاة: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** و كما في عدّه من الروايات: **«إِنَّ الصَّلَاةَ عَمَادُ الدِّينِ»** و **«إِنَّ الصَّلَاةَ قَرْبَانٌ كُلُّ تَقَى»**، و **«إِنَّ الصَّلَاةَ مَعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ»** و نحو ذلك، مع أنه لا- تترتب هذه الآثار و الخواص إلا على الصلوات الصحيحه، و أنها مشتركة في هذه الآثار، بلا فرق بين الصلاة الحاضر و المسافر و المتوضئ و المتيّم و... ثم قال: و هذا الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد بين تلك الأفراد الصحيحه، يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الوجداني. و إلا لا تنقض القاعده الفلسفيه، بأن **«الواحد لا يصدر إلا من الواحد»** انتهى.

و أما ما أورد عليه سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) على ما في تقريراته: من أنّ المتبادر من لفظ **«الصلاة»** ليس هذا السنخ من المعانى و الآثار، كيف و لو كان لفظ **«الصلاة»** موضوعا لعنوان الناهى عن الفحشاء-مثلا-لصار قوله تعالى: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** بمنزله أن يقول: الذى ينهى عن الفحشاء و المنكر ينهى عن الفحشاء و المنكر؟! و هذا واضح الفساد. مدفوع، بأنه لم يقل بموضوعيه هذا العنوان للفظ **«الصلاة»** بل هو عنوان مشير الى الموضوع له، فلا محلّ لهذا الإشكال، و لا سيّما بعد تصريحه بأن الأثر إنّما يشار به الى الجامع، لا أنّه الموضوع له، كما في قول الصادق عليه السّلام إذا سئل منه بأنه عمّن أخذ معالم ديني؟ قال عليه السّلام: عليك بهذا الجالس، و أشار بيده إلى زواره، و معلوم أنّه لا ربط لعنوان الجلوس في هذا الحكم، بل هو عنوان مشير، و هكذا في ما نحن فيه. و إذا كان الأمر كذلك لا دخل لتحققه و عدمه في تحقّق الجامع، فلذا لو كانت الصلاة صحيحه و لم تكن ناهيه عن الفحشاء على الفرض لا يضرّ بالمسمّى و ما هو الموضوع له.

ص: ٢٢٠

و لكن يرد على تصوير الجامع المذكور إشكالات متعدده:

الأول: ما قاله سيدنا الاستاذ الإمام-دام ظلّه- (1)و هو: إنّ جريان القاعده المذكوره التي جعلت أساسا لتصوير الجامع المذكور منحصر في الواحد البحت البسيط الذي ليست فيه رائحه التركيب-أى البارى-و لا يجرى في الواحد الاعتبارى أصلا، كما تحقّق في محلّه، مع أنّ كيفيه هذه القاعده أيضا وقعت موردا للبحث و الكلام، كما لا يخفى على المتأمل. و على فرض توسعه دائره هذه القاعده فهي تجرى في التكوينيّات و ما هو متّصف بالوحده الواقعيّه، و لا يكون توسعتها أزيد من ذلك، فكيف تجرى في الصلاه المركبه من المقولات المتباينه التي لاحظها الشارع في مقام الاعتبار واحده؟! فلا دخل لهذه القاعده في ما نحن فيه أصلا.

الثانى: أيضا ما قاله سيدنا الاستاذ الإمام-دام ظلّه- (2)و هو: أنّه لو فرض جريان هذه القاعده في الامور الاعتباريه لا معنى لجريانها في ما نحن فيه؛ لأنّ أثر الصلاه بناء على ما ذكره كثير؛ إذ كونها ناهيه عن الفحشاء غير كونها عمود الدين، و هكذا، و لازم جريان هذه القاعده تحقّق أثر واحد لجميع أفراد الصلاه الصحيحه.

بل يمكن أن يقال: إنّ على فرض تحقّق أثر واحد لها لا معنى لجريانها؛ إذ لأثر واحد -كالنهى عن الفحشاء و المنكر-مصاديق متعدده مستقلّه، كالغصب و شرب الخمر و الكذب و السرقة و أمثال ذلك.

فالحاصل: أنّ الناهيه عن الفحشاء و المنكر تنحل إلى آثار متعدده، بأنّ الصلاه تنهى عن شرب الخمر، و أنّ الصلاه تنهى عن الغصب... فلا يكون الأثر واحدا حتى تجرى القاعده.

ص: ٢٢١

١-١) تهذيب الاصول: ٧٢-٧٣.

٢-٢) المصدر السابق.

ولكن الظاهر أنّ هذا الإشكال مندفع؛ لأنّ استدلاله قدّس سرّه ليس مبتنیا علی تعدّد الآثار، بل هو مبتن علی الاشتراك فی أثر واحد، فحينئذ إذا كان جميع أفراد الصلاة الصحيحه مشتركه فی المعراجیه-مثلا-فهو كاف فی جريان القاعده، سواء كانت فی سائر الآثار مشتركه أم لا، فإذا كانت المؤثرات متعدده و الأثر واحد يستكشف أنّ المؤثر أيضا واحد، فلا يضرّ اشتراكها فی سائر الآثار لجريان القاعده هنا أيضا.

نعم لو كان المؤثر فی إحدى الآثار غير المؤثر فی أثر آخر كما إذا كان أثر بعضها المعراجیه-مثلا-و أثر بعضها الآخر القربانيه لأضرّ بجريانها، ولكن المفروض اشتراك الجميع فی جميع الآثار، و هو ليس بمانع أصلا.

الثالث- و هو الإشكال المهم فی المقام:- أنّ الموضوع و الملزوم لهذه الآثار هل هي عباره عن ماهية الصلاة و طبيعتها الكليه أو وجودها الخارجی أو وجودها الذهني؟ و يمكن أن يتوهم كونها من لوازم الماهية كالزوجیه للأربعة التي لا-دخل لوجودها الخارجی أو الذهني فی لازميتها لها، فلذا يعبر عنها بلازم الماهية. و لكن المتأمل يعلم بأدنى التفات بأنّها لم تترتب علی الماهية و المفهوم، و هكذا علی وجودها الذهني، بل تترتب علی وجودها الخارجی، فالوجودات الخارجیه مشتركه فی هذه الآثار؛ إذ هي كما تترتب علی صلاة الحاضر كذلك تترتب علی صلاة المسافر، و كما تترتب علی صلاة القائم كذلك تترتب علی صلاة القاعد، لكنها تترتب علی أفراد الصلاة بخصوصياتها الخاصه المعبره فی صحتها خارجا عن الأجزاء و الشرائط و عدد الركعات المعبره فيها و نحو ذلك؛ لأنّ الصلاة المركبه من أربع ركعات لكونها تامه و مؤثره، و الصلاة المركبه من ركعتين إن كانت مقصوره مؤثره فكيف يتصور الجامع بينها مع دخاله هذه الخصوصيات فی ترتب الأثر؟!!

فالحاصل أنّ ترتب الأثر متوقف علی الصحه، و الصحه متوقفه علی وجود الخصوصيات و حفظها، و أمّا تصوير الجامع متوقف علی إلغائها منها، فإنّها مع حفظ

الخصوصيات حقائق متخالفه و متباينه، فلا يكشف عن الاشتراك في وجود الجامع.

الرابع: أنّ لازم تصوير الجامع بهذا البيان أنّه: إذا كان أحد جاهلا- بالآثار- كما هو الغالب في المتشرّعه- فلا- يفهم من لفظ «الصلاه» شيئا؛ لأنّه قدّس سرّه قال: إنّ الجامع و إن كان عند الشارع مشخّصا و معلوما، إلاّ أنّه مجهول عندنا باسمه و رسمه، و لكنّه يشار إليه من طريق الآثار، فالجاهل بالآثار لا طريق له إلى معنى الصلاه أصلا، لا بالذات و لا بالأثر، فإنّ كثيرا من الناس لا يعلمون تأثير الصلاه في النهي عن الفحشاء و المنكر، فضلا عن العلم بكشفه عن الجامع، مع أنّا نشاهد خلافه لدى المتشرّعه عند سماع لفظ «الصلاه» فلم يكن ذلك الجامع موضوعا له لمثل كلمه الصلاه و نحوها، كما هو المعلوم.

الخامس: أنّه قد مرّ منا أنّ الشرائط على أقسام بعضها داخله في المسمّى، و بعضها الآخر خارجه عنه، فالصّحّه التي ادعيت في مقام الوضع و التسميه عباره عن الصّحّه من حيث الأ-جزاء و بعض الشرائط، و أمّا ما يترتّب عليه الأ-ثر عباره عن الصّحّه من حيث الأجزاء و جميع الشرائط فإنّ الصلاه إذا ابتلت بمزاحم أقوى أو لم يقصد بها التقرب لم تكن ناهيه عن الفحشاء، فما يترتّب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ قطعا، و ما وضع له اللفظ يكون جامعا بين الأفراد الصحيحه و الفاسده جميعا بناء على هذا التصوير.

لكن الظاهر أنّه قدّس سرّه ليس قائلا بالتفصيل بين الشرائط، بل صرّح باعتبار الشرائط كالأجزاء في التسميه، إلاّ أنّه استبعد منه القول: بدخاله ما هو متأخر عن الأمر في مقام التسميه، فلذا استشكل عليه، فلا يمكن المساعدة لهذا التصوير. هذا.

و قال الشيخ ضياء الدين العراقي قدّس سرّه (1) في مقام تصوير الجامع: إنّ الجامع إمّا أن

ص: ٢٢٣

يكون جامعا ذاتيا مقوليا أو جامعا عنوائيا اعتباريا، والالتزام بكل واحد منهما مشكل. أما الجامع الذاتى المقولى فهو منحصر فى الماهية و المقوله الواحده إذا كانت لها أفراد متعدده، مثل أفراد الإنسان فأنها مشتركه فى ماهية واحد و جامع واحد- و هى الإنسانيه- و هو غير معقول فى ما نحن فيه؛ لأن الصلاة- مثلا- مؤلفه من مقولات متباينه كمقوله كيف و الوضع و نحوهما، و المقولات أجناس عاليه و ليس فوقها جنس تدرج تحته، فلم يمكن جامع ذاتى بين أجزاء مرتبه واحد من الصلاة، فضلا بين بقيه المراتب المختلفه بالزياده و النقصه، مثل صلاه الحاضر و المسافر و المتوضئ و المتيمم و أمثال ذلك. و أما الجامع العنوائى- كعنوان الناهى عن الفحشاء- فالوضع بازائه و إن كان ممكنا إلا أن لازمه عدم صحه استعمال لفظ الصلاة- مثلا- فى نفس المعنون إلا بعنايه؛ لأن العنوان غير المعنون، و ليس كالجامع الذاتى بحيث يتحد مع جميع المراتب، مع أن استعمال لفظ الصلاة فى نفس الهيئه التركيبيه بلا عنايه صحيحه.

مضافا إلى سخافه القول بوضع لفظ الصلاة لعنوان الناهى عن الفحشاء؛ إذ لو كان كذلك لصار قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ بمنزله أن يقول:

الذى ينهى عن الفحشاء و المنكر ينهى عن الفحشاء و المنكر، و هذا واضح الفساد كما لا يخفى. ثم قال: و لكن الجامع لا ينحصر فى الجامع العنوائى و لا- فى الجامع الماهوى الذاتى، بل هناك جامع آخر أيضا و هو مرتبه خاصه من حقيقه الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينه الماهيه، فتكون الصلاة أمرا بسيطا تصدق على القليل و الكثير؛ لكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز... انتهى.

لكنه مدفوع بأنه قدس سره إن أراد به اشتراك تلك المقولات فى مفهوم الوجود فهو لا يختص بها، بل يعم جميع الموجودات. و إن أراد به اشتراكها فى حقيقه الوجود فالأمر أيضا كذلك. و إن أراد به أن لتلك المقولات وحدها مرتبه خاصه من الوجود و يكون لها وجود واحد فى الخارج ففيه:

أولاً: أن الوجود مساوق للجزئيّ و التشخيص، فهو لا يساذج مع عمومّيّه الوضع و الموضوع له فى ألفاظ العبادات، فإنّ معناه وضع ألفاظ العبادات لتلك المرتبه الخاصّه من الوجود الخارجى، و هو كما ترى.

و ثانياً: أنّه غير معقول، فإنّ اتحاد مقوله مع مقوله اخرى فى الوجود بديهيّ الاستحاله؛ إذ لا ريب فى أنّ للعرض وجوداً مستقلاً، مع أنّ قوامه بالمعروض، مع هذا للجسم وجود، و للبياض وجود آخر؛ لأنّهما من مقولتين. و إذا كان الأمر فى باب العرض و المعروض كذلك، فكيف الحال فى الصلاه المرّكبه من مقولات متباينه؟! فتكون للصلاه وجودات متعدّده، فلا محاله يكون ما فرض جامعا عنوايتها لها. هذا.

و للمحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (١) بيان آخر فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، و محصّل كلامه أنّه ذكر فى الابتداء مقدّمه، و هى: أنّ سنخ المفاهيم و الماهيات، و سنخ الوجودات العينيّه و الواقعيّات فى مسأله السعه و الإطلاق متعاكسان، فإنّ سعه سنخ الماهيات و المفاهيم من جهه الضعف و الإبهام، فلذا كلّما كان الضعف و الإبهام فيها أكثر فكان الإطلاق و الشمول أوفر. و أمّا سعه سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية و قلّه الإبهام، فلذا كلّما كان الوجود أشدّ و أقوى لكان الإطلاق و السعه أعظم و أتمّ. ثمّ قال: إنّ الماهيات على قسمين: أحدهما: ماهيات حقيقيّه متأصّله، و ثانيهما: ماهيات اعتباريّة غير متأصّله. فإنّ كانت الماهيّة من الماهيات الحقيقيه كان ضعفها و إبهامها بلحاظ الطوارئ و عوارض ذاتها، لا بلحاظ ذات الماهيّة، كالإنسان-مثلاً-فإنّه لا إبهام فيه من حيث الجنس و الفصل المقومين لحقيقته، إنّما الإبهام فيه من حيث الشكل و شدّه القوى و ضعفها، و عوارض النفس و البدن، حتى عوارضها اللازمه لها ماهيّة و وجوداً. و أمّا إذا كانت الماهيّة من الماهيات الاعتباريّة المؤتلفه من عدّه امور بحيث تزداد و تنقص كما و كيفاً فمقتضى الوضع لها-بحيث يعمّها مع تفرّقها و شتاتها- أن

ص: ٢٢٥

تلاحظ على نحو مبهم في غايه الإبهام، فيكون الإبهام فيها بلحاظ ذات الماهية، و لكن يعرّفها و يشار إليها ببعض العناوين غير المنفكّه عنها، فكما أنّ الخمر-مثلا- مائع مبهم من حيث إمكان اتخاذه من العنب، و التمر و غيرهما و من حيث اللون و الطعم و الريح و مرتبه الإسكار، فلذا لا يمكن وصفها إلا لمائع خاص بمعرفيه المسكريه من دون لحاظ الخصوصيه تفصيلا. و كذلك لفظ «الصلاه» مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّا و كيفا لا بدّ إلا أن يوضع لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء أو فريضه أوقات الخمسه أو غير ذلك من المعرّفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ «الصلاه» إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم، إلا من حيث كونه مطلوبا في الأوقات الخاصه. فالحاصل: أنّ الجامع بين الماهيات الاعتباريه كالصلاه-مثلا- هو سنخ عمل مبهم من جميع الجهات، إلا من حيث النهى عن الفحشاء و المنكر، أو من حيث فريضه الوقت.

و لا يخفى أنّ بين كلامه قدّس سرّه و ما قاله صاحب الكفايه قدّس سرّه فرق واضح، فإنّه قائل:

بأنّنا لا نعلم من لفظ «الصلاه» شيئا، و لا طريق لنا للعلم بمعناها، إلا أنّها قابله للإشاره إليها بالآثار، مثل: عنوان ما هو ناهيا عن الفحشاء و نحوه. فلذا استشكل عليه بأنّه إذا كان الأحد جاهلا بالآثار فلا يفهم من لفظ «الصلاه» شيئا...

بخلاف المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (1) لأنّه قال: بأنّ العرف يفهمون من لفظ «الصلاه» معنى، إلا أنّ هذا المعنى لم يكن قابلا للتوصيف، فكأنّه يدرك و لا- يوصف، مع أنّه قال: بإمكان معرفه المعنى المذكور بغير الآثار أيضا، مثل: كونه مطلوبا في الأوقات الخاصه، ثمّ قال قدّس سرّه: لا دخل للإبهام المذكور في ما نحن فيه بالإبهام الموجود في باب النكره، فإنّ المتكلم إذا قال: «جاءنى رجل» يرّد المخاطب من حيث صفاته و خصوصياته، و لا إبهام له بحسب الواقع. و أمّا الإبهام المذكور هنا يكون بحسب

ص: ٢٢٦



ذات الماهية و الواقع. ثم قال قدس سره: و قد التزم بنظيره بعض أكابر فنّ المعقول في تصحيح التشكيك في الماهية- كالوجود و النور- جوابا عن تصوّر شمول طبيعه واحده لتمام مراتب الزائده و المتوسطه و الناقصه فيكون للوجود ماهية مبهمه، بحيث يستقرّ بإبهامه في الذهن، فلا بدّ من الإشاره إليه ببعض العناوين غير المنفكّه عنها. ثمّ قال في آخر كلامه: و أمّا على ما تصوّرناه الجامع فكلّ واحد من الصحيحى و الأعمى في إمكان تصوير الجامع لهما على حدّ سواء، فإنّ المعرف إن كان فعليه النهى عن الفحشاء فهى كاشفه عن الجامع بين الأفراد الصحيحه، و إن كان اقتضاء النهى عن الفحشاء فهو كاشف عن الجامع بين الأعم. انتهى كلامه رفع مقامه.

و لكنّه مخدوش من وجوه:

منها: أنّ المتشرّعه ينتقلون من سماع لفظ «الصلاه» إلى المعنى قطعاً، و لا شكّ في أنّها ليست ممّا تدرك و لا توصف إلاّ بالآثار، كيف! مع أنّ الآيات المبيّنه للآثار، و أوقات الصلاه- مثل: إنّ الصلاه تنهى عن الفحشاء، و اقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل- كانت نزولها بعد نزول آيه الوجوب، فلم يكن لأصحاب الرسول صلّى الله عليه و آله طريق للإشاره إلى المعنى عند نزول آيه الصلاه، و لازم ذلك أنّهم لم يفهموا منها شيئاً، و هذا ممّا لم يلتزم به أحد، و هكذا في سائر المركّبات المتداوله بين الناس.

و منها: أنّ الآثار المذكوره ليست من الآثار اللازمه للماهية- كالزوجيه للأربعه- بل ليست من آثار الوجود الذهني، بل هي مترتبه على الوجود الخارجى، فكيف يشار إليه و تعرف الماهية بسبب آثار الوجود الخارجى؟! هذا.

و قال سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدس سره (1) في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه من الصلاه: إنّ الصلاه ليست عباره عن نفس الأقوال و الأفعال

ص: ٢٢٧

المتباينه المندرجه بحسب الوجود حتى لا يكون لها حقيقه باقيه إلى آخر الصلاه محفوظه في جميع المراتب، بل هي عبارته عن حاله توجّه خاصّ يحصل للعبد و توجد بالشروع فيها و تبقى ببقاء الأجزاء و الشرائط، فتكون مراتب الصلاه بما لها من الاختلاف في الأجزاء و الشرائط مشتركه في كونها نحو توجّه خاص و تخشع مخصوص من العبد لساحه مولاه، يوجد هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أول جزء منها و يستمر إلى أن تختتم، و لا- يوجد هذا الأمر الباقي بوجود على حده وراء وجودات الأجزاء حتى تكون الأجزاء محصّيات له، بل هو بمنزله الصوره لهذه الأجزاء المتباينه بالذات، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ «الصلاه» هذه العباده الخاصّه و المعنى المخصوص، و يكون هذا المعنى محفوظا في جميع المراتب.

فكما أنّ طبيعه الإنسان محفوظه في جميع أفرادها المتفاوته بالكمال و النقص و الصغر و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته ما دامت الصوره الإنسانيّه محفوظه في جميع ذلك، فكذلك طبيعه الصلاه، و مثل هذا المعنى يمكن أن يفرض في سائر العبادات أيضا. و يؤيّد هذا اختلاف التعبيرات في باب الصلاه و سائر المركّبات؛ إذ المركّب لما كان قوامه و تحقّقه بتحقيق جميع أجزائه، فلذا بعد تحقّقها يعبر بأنّه وجد المركّب، و لكن في باب الصلاه من حين الشروع بها يعبر بأنّ فلان شرع في الصلاه، و في أثناءها يعبر بأنّه مشغول بالصلاه، و بعد إتمامها يعبر بأنّه فرغ من الصلاه، و لا يعبر بأنّ الآن تحققت الصلاه. فيستكشف أنّ الصلاه حقيقه واحده وراء هذه الأجزاء و الشرائط التي توجد مع تكبيره الإحرام، و يستمرّ إلى أن يتحقّق التسليم و الفراغ منها. فتكون الأجزاء بمنزله المواد لها، فلذا لا يضرّ الاختلاف في كيفيتها و كميتها في أصل الحقيقه؛ لأنّ شئيه الشئ و حقيقته بصورته لا بما دته. و هذا المعنى متحقّق في الصلوات الصحيحه دون الفاسده انتهى.

و يؤيّد هذا أيضا الروايات الوارده في باب الصلاه، بأنّ: الصلاه تحريمها التكبير،

و تحليلها التسليم، كما أنّ الحجّ تحريمها التلبيه، و تحليلها الحلق، أو التقصير.

و يستكشف منها أنّ الصلاه حقيقه خاصه وراء الأجزاء و الشرائط، بل هي بمنزله المواد لها، و معلوم أنّ شبيّه الشيء بصورته لا بمادّته. هذا.

و لكنّه مخدوش أولاً: بأنّه لا شكّ في مدخلية الماده كالصوره في شبيّه الشيء، إلا أنّ الأصاله في الدخل تكون بالصوره فكيف يمكن تحقّق الحقيقه بتحقّق الصوره فقط؟! او بعباره أخرى: إذا كان للركوع أو السجود مدخلية في حقيقه الصلاه بعنوان مادّه من المواد لا يعقل تحقّق الصوره قبل تحقّق الركوع أو السجود، حتى على القول بالكشف. إذا تحقّق جميع المواد لا يصحّ القول: بأنّ هذا كاشف عن تحقّق الصوره قبل تحقّق المادّه.

و ثانياً: بأنّ هذا المعنى مخالف لما ارتكز في ذهن المتشرّعه من أنّ الصلاه عباره عن الشرائط و الأجزاء الطوليّه، و أمّا ما ذكرناه من المؤيد له يستفاد منه أولاً: أنّ الصلاه مركّبه من المقولات المتباينه و الماهيات المتضاده، و لكن مع ذلك لوحظت بين أجزائها وحده اعتباريه كما مرّ. و ثانياً: أنّ حين الاشتغال بها حرّم الله تعالى علينا امورا متعدّده كالضحك و الاستدبار و نحوهما، فيكون وجود المحرّمات في حال الصلاه و لحاظ الوحده الاعتباريه مصحّحا للتعبير: بأنّ الصلاه تحريمها التكبير و تحليلها التسليم، و إن أبيت عن ظهوره إلا فيما قال به المرحوم البروجردى قدّس سرّه قلنا: إنّ ما ارتكز في ذهن المتشرّعه ينفي عن هذا الظهور. و تكون أيضا الوحده الاعتباريه الطوليّه مجوّزه للتعبير بأنّه شرع في الصلاه أو هو في الصلاه أو فرغ من الصلاه، فلا يكون هذا البيان قابلا للمساعده و إن كان مانوسا بالذهن.

و قال سيّدنا الاستاذ الامام- دام ظلّه - (1) في مقام تصوير الجامع بين الأفراد

ص: ٢٢٩

(١-١) منهاج الوصول إلى علم الاصول ١:١٥٥. تهذيب الاصول ١:٧٥.

الصحيحه: أمّا المختار فيتوقف بيانه على تقديم مقدّمه و فيها امور:

منها: أنّ محط البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّى قابل للانطباق على الأفراد المختلفه كيفا و كمّا، فحينئذ مرتبه فرض الجامع متقدّمه على مرتبه عروض الصحّح و الفساد عليه، لما عرفت سابقا من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجا، و لكن تصوير الجامع مربوط بمرحله الماهيه.

و منها: أنّ الصحّح و الفساد ليست بمعنى النقص و التمام؛ لأنّ بينهما تقابل التضاد كما مر، فلا يكون الصحّح و الفساد من الامور الاضافيه بحيث يجوز أن تكون ماهيه صحيحه من حيثيه و فاسده من اخرى، كما صرّح به صاحب الكفايه قدّس سرّه إذ المتضادّين كالسواد و البياض استحيل كونهما من الامور الاضافيه كما هو المعلوم.

و منها: أنّه مرّ أنّ الشرائط على أقسام و أنّ بعض ما هو من الشرائط و يكون دخيلا في اتصاف الصلاه بالصحّح خارجا، غير داخل في محطّ البحث و التسميه، لما عرفت من أنّ البحث هنا يكون في المرتبه المتقدّمه على الوجود الخارجى، و ما يعرضه الصحّح و الفساد. فعلى هذا لا مناصّ عن الاعتراف بكون الموضوع له أمرا ينطبق على مقاله الأعمى، لما علمت من أنّ الماهيه التى وضعت لها لفظه «الصلاه» إذا وجدت فى الخارج مجرّده عن تلك الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له تتصف لا- محاله بالفساد، و لا يمكن اتصافها بالصحّح فى هذا الحال، و هذا بعينه مقاله الأعمى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الألفاظ التى توضع للمركّبات الحقيقيه أو الاعتباريه تكون على أنحاء مختلفه؛ إذ اللفظ الذى يوضع للمركّب تاره يلاحظ المركّب بماده معيّنه و هيئه مخصوصه، بحيث لو تغيّرت الهيئه أو الماده بزياده أو نقيصه لم يكن الموضوع له للفظ، و إطلاق اللفظ عليه يكون على نحو المسامحه، و تاره يلاحظ المركّب بماده معيّنه فقط، و تاره يلاحظ المركّب بهيئه مخصوصه فقط، و قد يوضع

اللفظ للمركب بدون لحاظ مادته معيّنه و هيئته مخصوصه فيه، بل لوحظ المركب بنحو اللابشرط، و الملا-ك فيه ترتب غرض خاص و أثر مخصوص بأيّ مادّه و هيئته حصلت، و ذلك مثل البيت و السيّاره و أمثال ذلك، فإنّ البيت سواء اخذ مواده من الحجر أو الطين أو الجصّ أو الخزف، بنى على هيئته المربّع أو المثلث أو غيرهما.

ثمّ قال: لا- مانع عن القول: بأنّ الصلاه و أضرابها موضوعه للمركب الاعتباريه الشرعيّه التي لا يكون محدودا من حيث الهيئته و الماده حتى بصوره أنّه يقال: الصلاه ماهيّه إذا وجدت في الخارج لا تنطبق إلّا على الأفراد الصحيحه؛ إذ قلنا بخروج بعض الشرائط الدخيله في الصّحه عن الموضوع له، فيصدق على الفرائض و النوافل قصرها و تمامها و ما وجب على الصحيح و المريض بأقسامها.

ثمّ قال: و لكن هذا الجامع لا- ينطبق على صلاه الغرقى؛ إذ الغريق إذا لم يكن قادرا عليها إلّا بالتوجّه القلبي فكيف ينطبق عليه عنوان الصلاه؟! إلّا أنّه ليس بصلاه حقيقه، و إطلاق لفظ الصلاه عليه يكون من باب المسامحه. و الإشكال المهم الذي موجود في المقام هو أنّ الشرائط الدخيله في الموضوع له عند الصحيحى كالطهاره لا تكون قابله للرؤيه؛ إذ لا دخل لنفس الشرائط فيه، بل للتقيّد بها و معيّتها دخل في الموضوع له، فحينئذ بأيّ طريق نعلم واجدها من فاقدها مع أنّه لا فرق بين الواجد و الفاقد من حيث التركيب الخارجى أصلا. هذا تمام كلامه- دام ظلّه- في المقام.

و معلوم أنّ هذا الجامع بعد توجّه الإشكاليين المذكورين في كلامه- دام ظلّه- عليه لا- يكون قابلا- للمساعده كسائر الجوامع المذكوره في المقام. هذا.

فالحاصل: أنّ تصوير الجامع على القول بالصحيح حسب ما ذكرنا من كلام صاحب الكفايه و الأجلاء من تلامذته يكون مخدوشا.

و لكن التحقيق في المقام أنّه قد يكون الغرض من تصوير الجامع على القول

بالصحيح إثبات القول بالصحة، كما هو الظاهر من كلام المحقق الخراساني (١) فإنه قال:

إنه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، وإمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره. وأما تصوير الجامع على القول بالأعم في غايه الإشكال، ثم استفاد منه أنّ الحقّ مع الصحيحى؛ إذ يمكن له تصوير الجامع بخلاف الأعمى.

و الجواب عنه أولاً: أنه لا- يمكن للصحيحى أيضا تصوير الجامع كما مرّ منّا أكثر ممّا قيل في تصويره و جوابه مفضّلا. و ثانيا: أنّ المهمّ في هذا البحث بحث الحقيقة و المجاز؛ إذ القائل بالحقيقه الشرعيه يقول: إنّ الصلاه حقيقه في الصحيح و مجاز في الأعم، أو حقيقه في الأعم، فيكون تصوير الجامع أيضا من علائم الحقيقه كالتبادر و نحوه، بأنّه إذا كان تصوير الجامع على القول بالصحيح ممكنا فالصلاه حقيقه في الصحيح، و إذا كان تصوير الجامع على القول بالأعم ممكنا فهي حقيقه في الأعم، مع أنّه لا دخل لتصوير الجامع و عدمه في تشخيص الحقيقه عن المجاز، فتصوير الجامع بهذا الغرض لا فائده فيه.

و أمّا إذا كان الدليل على القول بالصحيح التبادر و صحّه السلب عن الفاسد و أمثال ذلك كما سيأتى إن شاء الله تعالى، فلا نحتاج إلى تصوير الجامع و العلم به و لو من طريق الإشاره إليه بآثاره و خواصه، فإنّنا نستكشف من ضمّ عموميه الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات إلى أنّها لا- تنطبق على الأفراد الفاسده، أنّ الجامع موجود و لا-حظه الشارع حين الوضع، و لا ضروره لنا إلى العلم بها أصلا.

و يمكن أن يتوهم أنّ الجامع إذا كان مبهما فكيف ينسب إلى الذهن؟ أو لا مناسبه بين إبهام الشىء و تبادره إلى الذهن كما لا يخفى.

ص: ٢٣٢

قلت: لا- مانع عن ذلك، فإننا نرى كثيرا ما تبادر معنى في الذهن، مع أنّ كنهه و حقيقته مبهم عندنا، و منها حقيقه الوجود، فإنها بكنهها ليست بمعلوم عندنا، مع أنّها من أظهر المعاني و المفاهيم كما هو المعلوم.

نعم لقائل أن يقول: إنّه لا يعقل تصوير الجامع على القول بالصحيح أصلا، بل هو مستحيل، كما أشار إليه صاحب الكفايه و أجاب عنه.

و توضيح ذلك: أنّ الجامع إمّا أن يكون أمرا مركبا أو أمرا بسيطا، و كلاهما أمر غير معقول، فإن كان الجامع أمرا مركبا ذا أجزاء ففيه أولاء: أنّ كلّ ما فرض جامعا فله حالتان: بأنّه إذا كان واجدا لجميع الأجزاء فيتصف بالصحة، و إذا كان فاقدا لبعض الأجزاء فيتصف بالفساد، و ثانيا: أنّّه يكون في حاله صحيحا و في حاله فاسدا.

و إن كان الجامع أمرا بسيطا فهو إمّا أن يكون عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له، و الأوّل غير معقول؛ لبداهه استحاله أخذ ما لا يتأتى إلّا من قبل الطلب في متعلّقه مع استلزامه الترادف بين لفظه «الصلاه» و المطلوب، و عدم جريان البراءه مع الشكّ في أجزاء العبادات و شرائطها، و الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطي؛ لعدم الإجمال حينئذ في الأمور به في العبادات، و إنّما الإجمال و الشكّ فيما يتحقّق به- أي في المحصّل- و في مثله لا مجال للبراءه كما حقق في محلّه، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ في أجزاء العبادات. و الثاني أيضا غير معقول؛ إذ لا- بدّ لنا في مقام العمل من القطع بتحقيق عنوان ملازم للمطلوب، ففي صورته الشكّ في جزئيه السوره- مثلا- لا بدّ من القول بالاحتياط؛ إذ هو شكّ في المحصّل، مع أنّهم قائلون بالبراءه في الشكّ فيها. هذا.

و إذا لم يمكن لنا الجواب عن هذا الإشكال فهو أقوى شاهد على بطلان القول بالصحيح، فلا- مناص إلّا عن القول بالأعم؛ إذ الوضع و الموضوع له في ألفاظ

العبادات كانا عامين، فلا بدّ لنا من الجامع و لو بصوره الإمكان.

و لكن المحقق الخراساني قدّس سرّه (1) قال في مقام الجواب عنه: إنّنا نختار من الفروض الثلاثه الشق الأخير منها، و هو كون الجامع أمرا بسيطا و ملازما مساويا للمطلوب، و في صورته الشك في الأجزاء نقول بجريان البراءة أيضا.

بيان ذلك: أنّ مورد جريان أصاله الاشتغال هو صورته تعدّد وجود السبب و المسبّب و امتيازهما وجودا، كالطهاره من الحدث فإنّها-بناء على كونها حاله نفسانيه-مغايره وجودا لأسبابها من الغسل و الوضوء و نحوهما، فإذا شكّ في دخل شيء جزء أو شرطا في أسباب الطهاره فمحصلها يجري فيه أصاله الاشتغال.

و أمّا الجامع في المقام يكون متحدا مع المركّبات الخارجيه وجودا-كاتحاد الطبيعي مع أفرادها-حيث إنّ لا وجود له إلا بوجود أفرادها، فالشك في الأجزاء لا محاله يرجع إلى الشكّ في دخل شيء في نفس المأمور به فتجرى فيه البراءة.

فالجامع هو مفهوم واحد بسيط و متحد مع الأفراد المختلفه زياده و نقيضه بحسب اختلاف الحالات. و من هنا نرجع إلى ثمره النزاع بين الصحيحى و الأعمى، و لا نتعرّض لنقل الجوامع المذكوره في المقام على القول بالأعم، فإنّه أولا: أنّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه في بحث الثمره يرتبط بما ذكرنا عنه آنفا في جواب القائل بالاستحاله. و ثانيا: أنّه لا فائده في نقل الجوامع المتصوّره على القول بالأعم و نقدها؛ لأنّها لا يخلو إمّا أن يكون باطلا-كما قال به المحقق الخراساني قدّس سرّه فلا ثمره في نقلها- و إمّا أن يكون صحيحا، فما ذا يستفاد من تصوير الجامع بعد أن لم يكن صحّحه تصوير الجامع دليلا- لصحّحه قول الأعمى، كما قلنا في تصوير الجامع على القول بالصحيح.

فلا فائده في إطاله الكلام في هذا المقام.

فنقول: الكلام في ثمره المسأله ذكرها لها ثمرات:

ص: ٢٣٤



منها: أنه بناء على الأعم لا بد من الرجوع إلى البراءة في مورد الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين إذا كان الشك في جزئيه شيء أو شرطيته للمأمور به، و أما بناء على الصحيح لا بد من الرجوع إلى الاشتغال في مورد المذكور.

و لكن الالتزام بهذه الثمره يستلزم ألا يكون مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين مسأله مستقله، بل هي متفرعه على مسأله الصحيح و الأعم، فلذا أورد عليها صاحب الكفايه بأنه لا وجه لجعلها ثمره البحث هنا؛ إذ القول بالبراءة أو الاشتغال في مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين لا يبتنى على القول بالأعم أو الصحيح في هذه المسأله، بل لا ربط بين المسألتين أصلاً، بحيث يجوز للصحيح القول بالبراءة في تلك المسأله، و للأعمى القول بالاشتغال في تلك المسأله، فلذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح، فإن مورد البراءة غير مورد الاشتغال كما مرّ تفصيله منّا.

و لكن المحقق النائيني قدس سرّه قال بترتب هذه الثمره على المسأله، و أنه لا بد للصحيح من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، كما أنه لا بد للأعمى من الرجوع إلى البراءة، فإن تصوير الجامع على القول بالصحيح لا يمكن إلا بتقييد المسمى، إمّا من ناحيه العلل و المصالح-مثل عنوان الناهي عن الفحشاء و المنكر و نحوه من علل تشريع الصلاه- و إمّا من ناحيه الآثار و المعلولات، مثل قوله عليه السلام: «إن قبلت الصلاه قبل ما سواها».

و حيث إنّ هذه العناوين خارجه عن المأتمى به، و مأخوذه في المأمور به، و بناء على ذلك فالشك في اعتبار شيء جزء أو شرطاً لا محاله يوجب الشك في حصول العناوين المذكوره، فيرجع الشك حينئذ إلى الشك في المحصل، و المرجع فيه قاعده الاشتغال دون البراءة.

و كان لسيدنا الاستاذ الإمام-دام ظلّه- (1) كلاماً آخر هاهنا. و محصل ما يستفاد

ص: ٢٣٥

من كلامه: أن الصحيحى إذا لم يمكن له تصوير الجامع إلا بتقييد المسمى بعنوان بسيط خاص إما من ناحيه علل الأحكام، أو من ناحيه معلولاتها كما قال به صاحب الكفايه قدس سره فلا مناص له إلا من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، كما أنه للأعمى لا مناص إلا من الرجوع إلى البراءه، و لكن حسب ما قلنا فى تصوير الجامع: لا- إلزام فى اختيار قاعده الاشتغال أصلا، بل يجوز لنا القول: بجريان أصله البراءه. توضيح ذلك: أنه قد مرّ منا أن الجامع عبارته عن المركب الاعتبارى الشرعى الذى لا يكون محدود من حيث الهيئه و الماده، إلا أنه يترتب عليه غرض خاص و أثر مخصوص، كالدار التى وضعت لمركب كذا لغرض السكونه فيها من دون تقييده بماده خاصه و هيئه مخصوصه، و حينئذ إذا شك فى جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته، فلا مانع من جريان أصله البراءه فيه عقلا، و لا- يرجع الشك هنا إلى الشك فى محصل المسمى؛ إذ ليس له وجود سوى وجود الأ- جزء المحقق فى الخارج. و بعبارته اخرى: كان المأمور به متحدا مع المأتى به من حيث الوجود، فيكون متعلق الأمر تسع أجزاء منه متيقنا- مثلا- و أما الجزء العاشر منه كان مشكوكا، و هو مورد جريان أصل البراءه، و أما الظاهر- على ما ذكره المحقق الخراسانى فى مقام تصوير الجامع- عدم إمكان جريان البراءه و إن قلنا: باتحاد الجامع مع الأجزاء الخارجيه من حيث الوجود و إمكان الإشاره إليه من طريق العلل و المصالح؛ إذ المبني للقائلين بالبراءه فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر هو عبارته عن انحلال العلم إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك، بأن تعلق الأمر بتسعه أجزاء- مثلا- مقطوع و تعلقه بالسوره مشكوك، فيجرى فى معلوم الجزئيه حكم العلم و فى المشكوك حكم الشك، و حكم الشك فى التكليف هو جريان أصله البراءه فيه. و لكن المحقق الخراسانى بعد القول: «بأن الجامع أمر بسيط ملازم للمطلوب» لا- يمكن له القول بالانحلال؛ إذ لا- معنى للانحلال فى أمر بسيط، بل مورده هو الأمر المركب، فالانحلال لا- يساذج مع بساطه الجامع؛ إذ هو فرع التركب و التعدد، فلا بد له من الرجوع إلى الاشتغال. فالحاصل: أن جريان الاشتغال

لا ينحصر بالشك في المحصل و المحصل و تعدد الوجود بينهما، بل لا بد له قدس سره أيضا القول بالاشتغال بعد قوله: «بأنّ الأمور به أمر بسيط» إذ المبني للبراءه هو الانحلال، و لا معنى له هنا كما قال به أيضا المحقق النائيني قدس سره. هذا تمام كلامه دام ظلّه.

و لكن الصحيح أنّ المحقق الخراساني قدس سره قائل بكون الأمور به أمرا بسيطا لازما مساويا للمطلوب، و أنّه متحد مع المأتي به الذي تركب من مقولات متباينه، فقد مرّ منه قدس سره أنّ وجود الجامع ليس إلا الوجود المركب الخارجي، بل كان تحققها بوجود واحد، إلا أنّه يمكن أن يقال: بعدم معقوليه هذا المعنى بين الأمور به و المأتي به، و لكن الظاهر أنّ هذا المعنى مسلم عند المحقق النائيني و الإمام- دام ظلّه- فلذا لم يعترض من هذه الجبهه. و إذا كان الأمر كذلك فلا مانع من تحقق الانحلال هاهنا أيضا؛ إذ لا فرق بين كون المسمّى أمرا مركبا، أو أمرا بسيطا متحدا مع المركب، فيجری الانحلال فيهما معا كما هو المعلوم.

فالحقّ مع المحقق الخراساني، و ترتب هذه الثمره على النزاع ليس بصحيح، فلا يكون جريان البراءه أو الاشتغال في صورته الشكّ في الجزئيه متفرعا على القول بالصحيح أو الأعمّ هنا.

و منها- أي الثمره- ما ذكره جماعه منهم المحقق الخراساني قدس سره و هو: أنّه لا يجوز التمسك بالإطلاق، أو العموم على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح؛ لنفي جزئيه شيء مشكوك أو شرطيته؛ لعدم إحراز المسمّى مع الشكّ في الجزئيه أو الشرطيه، و يجوز التمسك به على القول بالأعمّ إذا لم يكن المشكوك محتمل الركنيه، فإنّ موضوع الخطاب عليه بعد تماميه مقدمات الحكمه محرز.

و توضيح ذلك: أنّ التمسك بالإطلاق يتوقف على مقدمات:

الاولى: كون المتكلم في مقام البيان، الثاني: عدم قدر متيقن في مقام التخاطب

مع تعلق الحكم بالجامع القابل للانقسام إلى قسمين أو أقسام، الثالث: عدم نصب قرينه على التعيين. فإذا تحققت هذه المقدمات يجوز للأعمى التمسك بالإطلاق، لدفع كل ما احتمال دخله في الأمور به جزء أو شرطاً، فإنه قائل: بأن الأمور به عبارته عن الجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، فإذا احرز جزئيه عدّه من الامور و شرطيه عدّه اخرى و شكّ في جزئيه السوره-مثلاً-لا مانع عن التمسك بالإطلاق؛ لإثبات عدم جزئيتها؛ لأنه شكّ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ.

نعم لو شكّ في كون الشيء ركناً للصلاه أم لم يكن فلا يجوز التمسك بالإطلاق؛ لأنّ الشكّ فيه يرجع حينئذ إلى الشكّ في صدق اللفظ، و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق كما لا يخفى.

و أمّا للصحيحى لا- يجوز التمسك بالإطلاق في صورته الشكّ في جزئيه شيء من الأشياء، أو شرطيه شيء بعنوان الدخول في المسمّى؛ لأنّ المقدمه الثانيه على هذا القول مفقوده؛ إذ الأمر عليه لم يرد إلا على الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط، فلو شكّ في جزئيه شيء أو شرطيته فلا- محاله يرجع الشكّ إلى الشكّ في صدق اللفظ على الفاقد المشكوك فيه؛ لاحتمال دخله في المسمّى، فكيف يمكن التمسك بالإطلاق؟! مع أنّه كان التمسك بالإطلاق متفرّعا على إحراز عنوان المطلق، فإذا شكّ في رقيه «زيد» و حرّيته لا- يجوز التمسك بإطلاق أعق رقبه. نعم إذا شكّ في أخذ قيد الإيمان فيها بعد إحراز رقيه «زيد» يجوز التمسك به، كما أنّه إذا شكّ في عالميه «زيد» لا يجوز التمسك بعموم «أكرم العلماء» بل يجوز التمسك به في صورته الشكّ في إكرامه بعد إحراز عالميته، و إلاّ يوجب التمسك به في صورته الأوّل التمسك بالعام، أو المطلق في الشبهه المصدقيه، و هو كما ترى. و هكذا في ما نحن فيه لو تمسك الصحيحى في صورته الشكّ في جزئيه السوره-مثلاً- بإطلاق «أقيموا الصلاه» لنفي جزئيتها كان هذا من التمسك بالدليل في الشبهه المصدقيه، فإنه قائل بدخاله جميع الأجزاء و أكثر الشرائط في

المسمّى، ولا يصدق عنوان الصلاة على فاقدها أصلاً.

وورد على هذه الثمرة بأنه لا فرق في جواز التمسك بالإطلاق بين القول بالصحيح أو الأعم، فإننا نرى أنّ الصحيحى كالأعمى يتمسك به فيما إذا احتل جزئيه شيء أو شرطيته زائداً على القدر المتيقن، فلذا يتمسك الفقهاء قدس سرّه بإطلاق صحيحه حماد (1) - التي وردت في مقام بيان الأجزاء والشرائط، حيث إنّ الإمام عليه السلام بيّن فيها جميع أجزاء الصلاة وشرائطها بدون الاستعاذه مثلاً - على عدم وجوبها، بلا فرق في ذلك بين الصحيحى والأعمى.

وهو مدفوع بما ذكرنا بعنوان الملاك؛ لعدم جواز التمسك بالإطلاق على القول بالصحيح، أعني: كونه من التمسك بالمطلق في الشبهه المصدقيه الذى لم يقل به أحد؛ إذ لا يمكن التمسك بالإطلاق قبل إحراز عنوان المطلق، فكيف يمكن للصحيحى التمسك به إذا شك في جزئيه الاستعاذه - مثلاً - مع أنّ هذا الشك يرجع إلى الشك في صدق اللفظ؟ فحينئذ لو نرى في مورد تمسكهم به لا بدّ من توجيهه بنسيانهم مبناهم هنا، وأمثال ذلك.

وأمّا الاستشهاد عليه بتمسك الفقهاء - رضى الله عنهم - بإطلاق صحيحه حماد فهو خلط بين الإطلاق المقامى والإطلاق اللفظى، مع أنّ الأوّل متقوم بسكوت المتكلم عن البيان حين ما يورد الحكم على نفس الأجزاء والشرائط أو الأفراد، والثانى متقوم بإحراز صدق المطلق على المورد المشكوك، وكلّ من الإطلاقين أجنبى عن الآخر، وجواز التمسك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسك بالآخر. والإطلاق فى الصحيحه من قبيل الأوّل، فإنّ الإمام عليه السلام كان فى مقام بيان الأجزاء والشرائط، فكلّ ما لم نبيّنه يستكشف عنه عدم دخله فى المأمور به، و التمسك به مشترك بين القائل

ص: ٢٣٩

بالصحيح والقائل بالأعم. و أما الإطلاق اللفظي الذي هو محلّ البحث فلا يجوز التمسك به على القول بالصحيح دون الأعم. هذا.

و اورد عليها أيضا بأننا سلّمنا إمكان التمسك بالإطلاق للأعمى دون الصحيحى، و لكن إذا كان الإطلاق جامعا لشرائط التمسك به-أى تماميه مقدمات الحكمه- فلا يخفى أنّ أدلّه العبادات جميعا فى الكتاب و السنّه كانت مجمله و لم يرد شىء منها فى مقام البيان،فلا- يجوز التمسك بإطلاقها على كلا- القولين،فإنّهما جميعا فى مقام الجعل و التشريع بلا نظر لها إلى خصوصياتها من الكميه و الكيفيه.

و اجيب عنه بأنّ ألفاظ العبادات و إن لم يرد شىء منها فى مقام البيان و جميعها مجمله،إلا أنّ إمكان ترتّب هذه الثمره يكفينا لكون المسأله اصوليه،فإنّ الملاك فيها إمكان وقوعها فى طريق استنباط حكم فرعى كلى لا فعليته.

و لكن الظاهر أنّه ليس بتمام؛ إذ كيف يمكن أن تكون الكبرى الكليه بعنوان الثمره و لم تكن له الصغرى و المصداق أصلا؟! افلا فائده فى البحث بطولها مع كون ثمرتها بدون المصداق.

و الحقّ فى الجواب أوّلا-بأنّ ألفاظ العبادات لا- تنحصر بلفظ الصلاه،بل جميعها حتى ألفاظ العبادات التى كان وجوبها غيريا داخله فى محلّ النزاع،فيكون تتبع الكامل و دقه النظر و الإحاطه بجميع ألفاظ العبادات للإنسان الواحد محالّا عاديا، فهذا ادعاء عظيم و غير معقول عند العقلاء.

و ثانيا:بأنّ من الآيات الكريمه ما وردت فى الكتاب و كانت فى مقام البيان،مثل آيه الوضوء و التيمم نحو قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (1)و نحو قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا

ص: ٢٤٠

بُؤْجُوهِكُمْ وَ أُيْدِيكُمْ (١) فَإِذَا شَكَّ فِي جَزْئِهِ شَيْءٌ فِيهِمَا لَا مَانِعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِإِطْلَاقِ هَذِهِ الْآيَاتِ، وَ هَكَذَا فِي آيَةِ الصَّوْمِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (٢)، فَلَوْ شَكَّ كُنَّا فِي اعْتِبَارِ شَيْءٍ غَيْرِ مَا ذَكَرَ فِي الْآيَاتِ - كَالْكَفِّ عَنِ الْارْتِمَاسِ فِي الْمَاءِ فِيهَا - لَا مَانِعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِإِطْلَاقِهَا لِعَدَمِ اعْتِبَارِهِ، كَمَا أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِإِطْلَاقِ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فِي بَابِ الْمَعَامَلَاتِ عِنْدَ الشُّكِّ فِي اعْتِبَارِ شَيْءٍ فِيهَا.

هذا مضافا إلى ما في السنّة و الأخبار من الروايات المطلقة الواردة في مقام البيان.

و اورد عليها-أى الثمره-أيضا: أن الأعمى كالصحيحى فى عدم إمكان تمسكهم بالإطلاق عند الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيه، فإنّ النزاع بين الصحيحى و الأعمى إنّما هو فى مقام التسميه و الوضع، و أمّا الثمره المذكوره إنّما هى مربوطه فى مقام تعلّق الأمر و التكليف بالمأمور به، فلا إشكال و لا خلاف فى أنّ متعلّق الأمر هو عبارته عن الصلاه الصحيحه عند الصحيحى و الأعمى؛ إذ الشارع لا يأمر بالصلاه الفاسده، و لا بما هو الجامع بينه و بين الصحيح قطعا. فالحاصل أنّ فى مرحله النزاع بينهما لا محلّ للتمسك بالإطلاق و فى مرحله تحقّق الإطلاق لا نزاع بينهما فى أنّ المأمور به هى الصلاه الصحيحه، و فى هذه مرحله لا يجوز التمسك بالإطلاق على كلا القولين فلا ثمره فى البين.

و الجواب عنه يحتاج إلى الدقه و التأمل، فإنّ المأمور به على كلا القولين و إن كان هو الصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، إلا أنّ الاختلاف بينهما فى أنّ صدق اللفظ على الفاقد لجزء المشكوك معلوم عند الأعمى و غير معلوم عند الصحيحى.

ص: ٢٤١

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) البقره: ١٨٣.

توضيح ذلك: أن القائل بالصحيح يدعى أن ماهية الصلاة و مفهومها، ما فى قوله تعالى: أقيموا الصلوة عباره عن معنى لا ينطبق إلا على الأفراد الصحيحه و الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط، فإذا شك فى جزئيه شىء كالسوره للصلاه لا يجوز له التمسك بإطلاق «أقيموا الصلاه» إذ الشك فى الجزئيه مساوق للشك فى صدق عنوان الصلاه، فلا معنى للتمسك به فى الشك فى المصدق. و أما القائل بالأعم يدعى أن لفظ الصلاه وضع للأعم من الصحيح و الفاسد، و لكن المراد من الصلاه فى قوله تعالى: أقيموا الصلوة هو الصلاه الصحيحه.

لا يخفى أنه لم يلتزم بمجازيه استعمال ألفاظ العبادات فى تلك الموارد، بأن استعمال لفظ الموضوع للعام أو المطلق فى الخاص أو المقيّد مجاز، كما أنه لم يلتزم أحد بحذف وصف الصحيحه فى الموارد التى ذكر فيها كلمه الصلاه فإنه مما لم يلتزم به العالم فضلا عن الفاضل، بل الظاهر أن المتكلم إذا قال: أعتق رقبه ثم قال: لا- تعتق رقبه الكافره، تحققت هنا إرادته استعماليه و إرادته جديّه، لا- شك فى أن الإراده الاستعماليه تعلقت بمطلق الرقبه بعنوان بيان حكم كلى، فإن لم يتحقق دليل المقيّد كانت الإراده الجديّه تابعه للإرادته الاستعماليه، و إن تحققت يوجب التضييق فى دائره الإراده الجديّه، و لا يوجب التجوز أو التضييق فى المطلق و الإراده الاستعماليه، كما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه فى باب العام و الخاص.

فالصحيحى فى مقام تصوير الجامع يقول: إن الصلاه وضعت للأركان-مثلا- فىكون معنى قوله تعالى: أقيموا الصلوة أقيموا هذه الأركان الخمسه، سواء تحققت بقيه الأجزاء أم لا- فهو مطلق من هذه الحيشيه، فإذا شك فى جزئيه شىء يتمسك لنفيها بإطلاق «أقيموا الصلاه» إذا لم يكن المشكوك محتمل الركنيه؛ إذ الصلاه الفاقده للسوره-مثلا- بلحاظ واجديتها للأركان يصدق عليها لفظ الصلاه قطعاً. فبالنتيجه يحكم قوله تعالى: أقيموا الصلوة بإتيان الأركان بلحاظ الإراده الاستعماليه، و أما



الأدلة المقيده مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١) و«لا صلاة إلا بطهور» (٢) و أمثال ذلك، توجب التقييد و التضييق في الإرادة الجديده فقط، و لا دليل في التمسك لجزئيه السوره؛ بعدم اعتبارها بإطلاق «أقيموا الصلاه» و هذا معنى كون الأمور به صحيحه عند الأعمى، فيترتب على البحث الصحيحى و الأعمى ثمره مهمه. هذا.

إذا عرفت مقدمات البحث و ثمراته فلنبدأ في ذكر أدله القولين:

فقد استدلل المحقق الخراسانى قدس سره (٣) للقول بالصحيح بوجوه: منها التبادر، و قال:

إن المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، و معلوم أنه من علائم الحقيقه، بل لعله كان علامه وحيده لها، ثم استشكل عليه بأنه كيف تصح دعوى تبادر الصحيح من ألفاظ العبادات مع ما تقدم في مقام تصوير الجامع على هذا القول من أن الجامع لا - طريق للعلم به؟! إلا - أنه قابل للإشاره إليه من طريق الآثار كالتأخر عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و أمثال ذلك، فالجمع بين تبادر الصحيح منها و بين عدم العلم بالجامع بعينه جمع بين المتناقضين لمنافات التبادر مع إجمال المعنى. و قال قدس سره في مقام الجواب عنه: إن المنافاه بينهما إنما تتحقق فيما إذا كان المجمل مجملاً من جميع الجهات، و أما إذا كان مجملاً - من جهه و مبيناً من جهه اخرى - مثل منشئيتها للآثار كالمعراجيه و غيرها - كفى ذلك في صحه دعوى التبادر. نعم يتوجه هذا الإشكال إلى الأعمى، فإنه لو ادعى التبادر على مدعاه بعد أن الجوامع المتصوره عندهم جميعاً مخدوشه فيشكل عليه بأن الجامع إذا لم يكن مبيناً لا بالذات و لا بالآثار كيف يتبادر إلى الأذهان؟! هذا محصل كلامه قدس سره.

و لكن استشكل عليه سيدنا الاستاد الإمام - دام ظلّه - (٤) و هو مبتن على

ص: ٢٤٣

١ - ١) المستدرک ١٥٨: ٤، ب ١ من أبواب القراءه فى الصلاه، ح ٥.

٢ - ٢) الوسائل ٣٦٥: ١، ب ١ من أبواب الوضوء، ح ١.

٣ - ٣) كفايه الاصول ٤٣: ١ - ٤٥.

٤ - ٤) تهذيب الاصول ٨٢: ١ - ٨٤.

الاولى: في أنّ الماهيات في وعاء تقررها متقدمه على الوجود، و لا- يكون وعاء تقررها في عرض تحقق الوجود، بل هي بعنوان الموصوف متقدمه من حيث الرتبة على الوجود، ويشهد عليه قولهم: بأنّ الماهية من حيث هي ليست إلا- هي لا- موجوده و لا معدوده، يعنى: لا- ارتباط بينها وبين الوجود و العدم في وعاء تقررها، بل الوجود و العدم يعرضان لها بعنوان الوصف. فلذا يقال: الماهية قد تكون موجوده و قد تكون معدومه، أو يقال: الماهية موجوده، و لا- يقال: الوجود ماهية، فالماهية متقدمه على الوجود كتقدم الجسم على الأعراض، فكما أنّ لوازم الماهية متأخره عنها- نحو تأخر الزوجيه عن الأربعة- فكذلك الوجود متأخر عنها، بل تأخره أظهر منه؛ لأنّه قابل للانفكاك عنها بخلاف لوازمها، و هكذا هي متقدمه على لوازم الوجود بمرتبتين؛ لتوسيط الوجود بينها و بين لوازم الوجود، كما هو المعلوم.

المقدمه الثانيه: في أنّ الانتقال من شىء إلى شىء آخر يحتاج إلى العله و الدليل، فلا- يمكن الانتقال إلى ماهية الإنسان من الحجر، نعم يصحّ الانتقال من ماهية الأربعة إلى لازمها- أى الزوجيه- لشده الانس و الارتباط بينهما، و أمّا الانتقال من العله إلى المعلول أو بالعكس في برهان الإينّ و اللّم فهو مربوط بالوجود، فإنّنا نستكشف وجود المعلول من وجود العله أو بالعكس؛ إذ المشكوك هو الوجود لا- الماهية، فالانتقال إلى الماهية يحتاج إلى الدليل. و لا يخفى أنّ التبادر مربوط بعالم الماهية، فإنّ ألفاظ العبادات كأسماء الأجناس وضعت للماهيات، فلا دخل لها في عالم الوجود، فنستكشف بواسطه التبادر- كالمراجعه إلى الكتب اللغويه- أنّ الألفاظ لأى ماهية وضعت.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه لا- شكّ في أنّ النهى عن الفحشاء، و المعراجيه و أمثالهما من لوازم الوجود الخارجى، لا- من آثار الماهية، فكيف يمكن الانتقال من

آثار الوجود الخارجى إلى الماهية مع تأخرها عن الماهية الموضوع له بمرتبتين؟! فلا- معنى للانتقال من عرض المفارق-أى الوجود-إلى المعروض-أى الماهية- فضلا عن لوازم العرض، فلا يعقل تبادل الماهية المجهولة بالذات و بالآثار من لفظ الصلاة- مثلا-و من هنا يعرف حال صحه السلب عن الفاسد أيضا؛ إذ القول بأن:

الصلاة الفاسده ليست بماهية الصلاة متوقف على العلم بالماهية بوجه من الوجوه، و إذا كانت الماهية مجهولة بالذات و بالآثار لتأخرها بمرتبتين عن الماهية- كما مرّ آنفا- فلا يعقل سلب المجهول بما هو مجهول عن شىء، بل هو مستحيل كما لا يخفى.

ثم قال: يمكن تصحيح دعوى التبادر و صحه السلب إمكانا لا- وقوعا؛ إذ ليس كلّ ممكن بواقع، و هو متوقف على بيان مقدّمتين: احدهما: أنّ الغرض من الوضع - كما مرّ- عبارة عن التفهيم و التفهّم بسهولة، فإنّ الإنسان بعد لحاظه أنّ إيفاء المقاصد من طريق الإشارة بالأعضاء مشكل بل مستحيل فى بعض الموارد جعل الألفاظ علامه للمعاني لسهولة التفهيم و التفهّم بها، هذا أمر جعلى اعتبارى. ثانيهما: أنّ الواضع فى مقام وضع اللفظ لمعنى كلّى لا ضروره له أن يكون عالما بالموضوع له بجنسه و فصله و سائر الجهات، كما أنّ الواضع للأعلام الشخصيه- مثل الأب- لا يكون عالما بخصوصيات جنس المولود و فصله و خلقه و حتى خلقه أحيانا مع ذلك يضع لفظ على- مثلا- لمولوده، و كذلك فى وضع أسماء الأجناس، بلا فرق بينهما من هذه الحيثية؛ إذ لا إشكال فى قول الواضع- مثل يعرب بن قحطان- فى مقام وضع كلمه الإنسان لوجود كذا: وضعت لفظ الإنسان لنفسى و أمثالى، مع أنّه لا- دليل لنا بعلمه بجنسه و فصله، إلا أنّ واضع ألفاظ العبادات على تقدير ثبوت حقيقه الشرعيه هو الشارع، لا شكّ فى أنّه عالم بماهية الموضوع له بتمامها و كمالها، و لكن لا دخل لعلمه بالوضع أصلا. ثم استفاد من هاتين المقدّمتين فى ما نحن فيه، و قال: كما أنّ فى الوضع لا يلزم أن يكون الواضع واقفا و عالما بالموضوع له كذلك فى التبادر لا يلزم أن يكون المعنى المتبادر معلوما بجنسه و فصله حتى يتبادر إلى الأذهان؛ إذ لا شكّ فى أنّ العوام

ينسب إلى ذهنه من كلمه الإنسان معنى مخصوص، مع أنه لم يفهموا من الجنس أو الفصل شيئاً. فيمكن أن يكون الموضوع له لكلمه الصلاه-مثلاً- أيضاً غير معلوم بتمام جهاته للمتشرع، و لكن يتبادر منها إلى أذهانهم معنى مخصوص الذى ينافى معنى الصوم و الزكاه و أمثال ذلك، فلا يضرّ كون معنى الصلاه مبهما فى ظرف التبادر، و بذلك تندفع الاستحاله المذكوره و يصحّ دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلى، إلاّ- أنه لا- دليل لوقوعه فى الخارج كذلك؛ لأنّ الصحيحى يدعى تبادر معنى الصحيح عن اللفظ و صحّه السلب عن الفاسد، و الأعمى يدعى تبادر الأعم منه، و عدم صحّه السلب عن الفاسد، و لكن الإنصاف و الوجدان يحكم بخلافهما، فكلّ منهما يحتاج إلى دليل آخر. انتهى.

و من الأدله التى استدللّ بها على كون ألفاظ العبادات أسام للصحيح الطائفتان من الروايات:

الاولى: الأخبار المثبتة لبعض الآثار و الخواص للمستيات، مثل كون الصلاه معراج المؤمن و الصوم جنّه من النار إلى غير ذلك.  
الثانيه: الأخبار النافيه للماهيّه و الحقيقه فى صوره فقدان بعض الأجزاء الغير الركيته و بعض الشرائط، مثل: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب» (١) و «لا صلاه إلاّ بطهور» (٢) و نحوهما.

و أمّا تقريب الاستدلال بالطائفة الاولى حسب ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه: أنه جعل ماهيّه الصلاه-مثلاً- موضوعاً، و آثار وجودها الخارجى - كالمعراجيه- محمولاً فى القضيّه، مع أنّا نرى ترتّب أمثال هذا العنوان على خصوص الصلاه الصحيحه فقط لا الأعم. فلا بدّ إمّا من الالتزام باضمار كلمه صحيحه فيها

ص: ٢٤٦

١- ١) المستدرک ١٥٨: ٤، ب ١ من أبواب القراءه فى الصلاه، ح ٥.

٢- ٢) الوسائل ٣٦٥: ١، ب ١ من أبواب الوضوء، ح ١.

و القول بأنَّ حقيقه القضيه أنَّ الصلاه الصحيحه معراج المؤمن، و إمَّا من الالتزام بأنَّ ماهيته الصلاه و مسماها مساوق مع الصلاه الصحيحه، فالموضوع فى الواقع هى الصلاه الصحيحه، و المحمول لوازمها، و الأوّل خلاف الظاهر، و الثانى هو الحق، فيستفاد منها أنَّ الموضوع له لكلمه الصلاه هى الصلاه الصحيحه.

و لكن هذا الاستدلال ليس بتمام؛ لأنَّ المعراجيه و أمثال ذلك و إن كان من اللوازم و الآثار للأفراد الصحيحه- و المراد من الصلاه فى القضيه المذكوره هو خصوص الصلاه الصحيحه- إلاّ- أنَّ استعمالها فيها بنحو الحقيقه غير معلوم هنا، بل لقائل أن يقول: إنَّها استعملت فيها بنحو المجاز بقريته العلم بكون المحمول فى هذه الموارد من لوازم الوجود الخارجى، فإنَّ الاستعمال أعم من الحقيقه على المشهور. نعم: لو قلنا:

بأنَّ الأصل فى الاستعمال هى الحقيقه فى مورد الشكّ- كما قال به سيد المرتضى قدّس سرّه- فيتمّ الاستدلال، و لم يقل به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه. هذا هو التقريب الأوّل للاستدلال بهذه الأخبار.

و أمّا التقريب الثانى للاستدلال بهذه الطائفة من الروايات بأنّه تظهر من نفس هذه التعبيرات قاعده كليّه، و هى أنّ كلّ ما هو مسمّى باسم الصلاه يكون معراجا للمؤمن، و يكون قربانا لكلّ تقى و نحوهما، و يضاف إليها ما هو المسلّم عند الصحيحى و الأعمى: من أنّ الصلاه الفاسده ليست موضوعه لشيء من هذه الآثار.

ثمّ نشكّ فى أنّ خروج الصلاه الفاسده عن عموم «أنّ الصلاه معراج المؤمن» هل يكون بنحو التخصّص أو بنحو التخصيص؟ و من المعلوم أنّ الصحيحى يقول: إنّ خروجها عنها يكون بنحو التخصّص؛ لأنّ الصلاه الفاسده ليست بصلاه عنده.

و الأعمى يقول: إنّ خروجها عنها يكون بنحو التخصيص؛ إذ الصلاه الفاسده عنده تكون من مصاديق الصلاه.

فيستدل الصحيحى بأنّه إذا دار الأمر بين التخصّص و التخصيص لا شكّ فى أنّ

التخصيص مقدم على التخصيص، فإنّ لآزمه بقاء العام على عموميته، بخلاف التخصيص فإنّه يوجب تضيق العام، فإذا كان التخصيص أولى يتم الاستدلال حسبما استفدنا من قوله صلى الله عليه وآله: «الصلاه معراج المؤمن» (1) من أنّ كلّ ما هو مسمّى بهذا الإسم يكون معراجاً للمؤمن، فيكون المسمّى والموضوع له لكلمه الصلاه عباره عن الصلاه الصحيحه لا الأعم.

و لكن هذا الاستدلال أيضا ليس بتمام؛ لأنّ مسأله تقدّم التخصيص على التخصيص ممّا لا شبهه فيه و لكنّه فى موردّه، فلا بدّ لنا من توضيح ذلك بذكر مثالين هنا، فلو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال فى دليل منفصل آخر: «لا تكرم زيدا» و كان فى الخارج زيدان أحدهما عالم و الآخر ليس بعالم، فلو شكّ فى أنّ المراد من زيد منهى الإكرام هو زيد العالم أو غير العالم؟ فإن كان مراد المولى هو الأوّل فهذا يوجب تخصيص العام، و إن كان مراده هو الثانى فهذا حكم مستقل لا يوجب التخصيص فى العام، بل كان خروج «زيد» عن العام بنحو التخصيص، و فى هذا المورد يحكم العقلاء بتقدّم التخصيص على التخصيص و أنّ مراد المولى هو «زيد» الجاهل، و الخصوصيه الموجوده فى هذا المورد هو وقوع ترجيح التخصيص فى طريق استكشاف مراد المولى.

و أمّا لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال فى دليل منفصل آخر: «لا تكرم زيدا» و كان فى الخارج زيد واحد و لا نعلم أنّه عالم أو غير عالم و حينئذ لا ترديد فى مراد المولى، بل الترديد فى أنّه هل يكون عالما حتى يكون خروجه عن أكرم كلّ عالم على نحو التخصيص أم يكون جاهلا حتى يكون خروجه عنه بنحو التخصيص؟ فهذا الأمر أيضا دائر بين التخصيص و التخصيص، و لكن لا وجه لتقدّم التخصيص على التخصيص فى هذا المورد؛ إذ لا ترديد فى مراد المولى حتى يكون المخاطب فى صدر

ص: ٢٤٨

استكشافه، بل الغرض من تقديمه ارتفاع الجهل عن نفسه، ولا يحكم العقلاء في هذا المورد بتقدمه، ولا أقل من الشك في عدم تقدمه، فلا يكون هناك قاعده كلياً بأنه: إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص فالترجيح مع التخصيص، بل مورده وقوعه في طريق استكشاف مراد المولى فقط.

و الظاهر أنّ ما نحن فيه يكون من قبيل المثال الثانى؛ إذ لا شك لنا فى مراد المولى من قوله: «الصلاه» هو: «الصلاه معراج المؤمن» سيّما بعد إضافه القاعده الكليه المذكوره إليه، ولا شك فى أنّ الصلاه الفاسده ليست معراجاً للمؤمن، سواء كان خروجها عن العموم بنحو التخصيص أو التخصيص، ولا نعلم أنّ الصلاه الفاسده هل تكون مسمى باسم الصلاه أم لا، فهذا الاستدلال مبتن على تحقّق قاعده كلياً بأنه:

كلّ ما دار الأمر بين التخصيص و التخصيص كان التخصيص مقدّماً على التخصيص، و هو كما ترى.

مع أنّ أصل الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار مخدوش؛ بأنّ هذا الدليل لا ينطبق على ما ادّعاه الصحيحى فى محلّ النزاع: من أنّ جميع الأجزاء و شرائط القسم الأوّل داخل فى محلّ النزاع بخلاف شرائط القسم الثانى و الثالث، مع أنّ الصلاه ما لم تكن واجده لجميع الأجزاء و الشرائط لم تكن معراجاً للمؤمن، فكيف ينطبق الدليل مع هذا المدّعى؟!!

فلو قلت: الصلاه الصحيحه من حيث الأجزاء و شرائط القسم الأوّل مؤثّره فى المعراجيه.

قلنا: لا شك فى أنّ الصلاه بدون قصد القربه لا تكون معراجاً للمؤمن.

و ان قلت: الصلاه مقتضيه لأن تكون معراجاً للمؤمن.

قلنا: هذا بعينه ما ادعاه الأعمى.

فالاستدلال بهذه الأخبار مبني على أن يكون المدعى في محل النزاع الصّحّه من حيث الأجزاء وجميع الشرائط.

و أمّا الاستدلال بالطائفة الثانيه من الأخبار التي كانت لها ظهور في نفي الماهيه لفقدان بعض الشرائط و الأجزاء غير الركنيه، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (١) و أمثال ذلك؛ بأنّه لا شكّ في دخاله فاتحه الكتاب في صحّه الصلاة، و أنّ تركها عمدا يوجب فساد الصلاة قطعا عند الصحيحى و الأعمى، فمع ملاحظه هذا المعنى لا بدّ لنا في مقام استكشاف المراد عن الجملة المذكوره إمّا من تقدير كلمه صحيحه فيها، أى لا- صلاة صحيحه إلا- بفاتحه الكتاب، و لو كان معناها كذلك فلا فائده في الاستدلال بها، فإنّ توقّف صحّه الصلاة عليها ممّا اتّفق عليه الصحيحى و الأعمى معا، و لكن التقدير خلاف الظاهر. مع أنّ الطريق لا- ينحصر به. و إمّا من القول: بأنّ الظاهر منها نفي الماهيه و المسمّى بدون فاتحه الكتاب، و هذا لا- ينطبق إلا- على القول الصحيحى، فإنّه يقول: بأنّ الموضوع له و المسمّى لكلمه الصلاة هي الصلاة الصحيحه لا غيرها، و يعامل مع جميع الأجزاء معاملة الأجزاء الركنيه في دخلتها في المسمّى، بخلاف الأعمى.

إن قلت: إنّنا نشاهد في أشباه و نظائر هذا التركيب أنّه لا بدّ من الالتزام بالتقدير و الحذف، مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» (٢) فإنّا نعلم بعدم دخاله وقوعها في المسجد في صحّتها أصلا، و لم يقل أحد بفساد صلاة جار المسجد ما لم يصلّى فيه، فاستعمل هذا التركيب في نفي الصفه مثل الكمال و نحوه، لا نفي الماهيه و الحقيقه، فتقديره: لا صلاة كامله لجار المسجد إلا في المسجد، و إذا كان الأمر هنا كذلك فيقتضى اتحاد السياق بين الجملتين أن تكون في نوع هذه التعبيرات كلمه التي

ص: ٢٥٠

- 
- ١- (١) المستدرک ١٥٨: ٤، ب ١ من أبواب القراءه في الصلاة، ح ٥.  
٢- (٢) المستدرک ٣٥٦: ٣، ب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ح ١، ٢.



يناسب به محذوفه نحو الكلمه الصحيحه فى جمله «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب».

قلنا: إن نفي الصفه ممنوع حتى فى مثل: «لا- صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد» بل استعمل كلتا الجملتين فى نفي الماهيه و الحقيقه، إلا أنّ نفي الماهيه تاره تكون على وجه الحقيقه مثل: «لا صلاه إلا بطهور» (1) و اخرى على وجه الادعاء و المبالغه مثل:

«لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد» كما قال به السكاكى فى باب الاستعاره من المجازات. و الشاهد عليه أنه لو فرضنا تقدير كلمه مثل: «الكامله» فإنه لا يدلّ على المبالغه، و لا حسن فى هذا الكلام، مع أنّ الغرض فيه إلقاء نكته مهمه بأنه لا بدّ من شدّه الارتباط بين المسجد و جاره بحيث لو لم يصلّ فى المسجد لما كانت صلاته بصلاه، و إلا فلم لا يقال من الابتداء: لا كمال لصلاه جار المسجد إلا فى المسجد، و لم لا يقال فى زيد أسد: زيد كثير الشجاعه. هذا تمام الكلام فى استدلاله بهذه الطائفه من الأخبار.

و لكن يرد عليه بأنه سلّمنا أنّ نفي الحقيقه قد يكون على وجه الحقيقه و قد يكون على وجه الادعاء و العنايه، و أنّ نفي الحقيقه فى جمله: «لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد» يكون على نحو العنايه و الادعاء، إلا أنّ الكلام فى أنّه ما الدليل على أن يكون نفي الحقيقه فى جمله: «لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب» على نحو الحقيقه؟ و يمكن أن يقال: إنه أيضا يكون على نحو العنايه. نعم يصحّ الاستدلال بهذه الروايه لو أثبتنا من الخارج مع قطع النظر من هذه الأخبار: أنّ كلمه الصلاه وضعت لماهيه الصحيحه، و لكن المفروض إنّنا نستدلّ به بنفس هذه العبارة.

و يمكن أن يقال فى مقام الدفاع عن صاحب الكفايه: إنّ السكاكى و إن قال فى باب الاستعاره: إنه لا يكون فيها استعمال فى غير ما وضع له أصلا، سواء اريد من

ص: ٢٥١

كلمه «الأسد» الحيوان المفترس أم اريد به الرجل الشجاع، و أما إن استعملت عنده جمله: «رأيت أسدا» بغير القرينه، لا شك في أنه يحملها على المعنى الحقيقي بحكم أصله الحقيقيه. و بعبارة اخرى: أن الاستعاره و ان لم تكن استعمالا في غير ما وضع له إلا أنه لا بد لها من القرينه، و إلا تحمل على الفرد الحقيقي، و هكذا في ما نحن فيه بأن النفي في جمله: «لا صلاحه لجار المسجد إلا في المسجد» يحمل على نفي الحقيقيه الادعائيه بمقتضى القرينه، و أمّا في جمله: «لا صلاحه إلا بفاتحه الكتاب» لا يكون هناك قرينه حتى يحمل عليه، فلذا يحمل النفي فيها على نفي الحقيقيه حقيقه بحكم أصله الحقيقيه.

و لكنه لا يخفى أن هذا الكلام ليس بتمام؛ لأنّ جريان هذا الأصل مختصّ بموارد الشكّ في مراد المتكلم كما في مثل: «رأيت أسدا»، و أمّا في مثل: «لا صلاحه إلا بفاتحه الكتاب» لا شكّ في مراد المتكلم، و أنّ فاتحه الكتاب دخيله في الصحه كما هو أساس الاستدلال على ما مرّ، إنّما الشكّ في دخاله فاتحه الكتاب و أمثالها في المسمّى و عدمها، و هذا ليس محلّ التمسك بأصله الحقيقيه.

و أمّا الدليل الرابع للصحيحي-على ما ذكره في الكفايه-إنّا نقطع بأنّ طريقه المخترعين من العقلاء إذا اخترع أحد منهم مركبا ذا أجزاء و شرائط-كالسياره-إنّهم يضعون اللفظ للمركب الصحيح التام الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ حكمه الوضع-أى التفهيم و التفهم بسهولة-مترتب على التام الأجزاء و الشرائط؛ لأنه منشأ الآثار و محطّ الأغراض و مورد احتياج الناس في محاوراتهم، و لا يتوهم أنّ الاحتياج لا تختصّ باستعمال الألفاظ في المركب الصحيح حتى يدعى وضعها له، بل الحاجه إلى استعمالها في الفاسد أيضا موجوده، فالداعى إلى وضعها للأعمّ متحقّق. فإنّا نقول: إنّ الحاجه المذكوره لم تكن بحدّ تقتضى كون الاستعمال في الناقص على وجه الحقيقيه ليثبت بها الوضع للأعمّ؛ لا مكان أن يكون استعمالها في الناقص بالعنايه و المجاز و تنزيل الفاقد

منزله الواجد. وإذا كان الأمر في المركبات المخترعه كذلك معلوم أنّ الشارع لم يتخط عن هذه الطريقه، بل سلك مسلكهم و وضع الألفاظ لخصوص الصحيح.

و فيه أولاً: أنّ صريح الوجدان يحكم بعدم كون إطلاق كلمه «السياره» على فاقد جزء من الأجزاء على وجه العناية و المجاز، بل يطلق على الواجد و الناقص بنحو الحقيقه، كما نشاهده في محاورات الناس.

و ثانياً: أنّ الحاجه الاستعمالي في الفاقد و الفاسد أوفر و أكثر من الحاجه الاستعمالي في الصحيح؛ لأنّ للفاسد أبعاد مختلفه بتعداد الأجزاء و الشرائط، و يؤيده كثره السؤال و الجواب عن العبادات الفاسده في الاستفتاءات و نحوها، و أمّا للصحيح بعد واحد، و لا احتياج فيه إلى السؤال كما هو المعلوم. فلعلّ الأعمى يتمسك به و استفاد منه لإثبات قوله، و أنّ هذا دليل لوضع الألفاظ للأعم؛ بأنّ حكمه الوضع عباره عن الحاجه الاستعمالي، و هي تقتضى وضعها للأعم. مع أنّ أساس القول بالصحيح مبن على تخطّ الشارع عن طريقه العقلاء في مقام الوضع و التسميه، فإنّ العقلاء حين الوضع يلاحظون جميع الأجزاء و الشرائط، و يضعون اللفظ لجمعها.

و أمّا الصحيحى يدعى أنّ الشارع وضع اللفظ للأجزاء و شرائط القسم الأول، و أمّا شرائط القسم الثانى و الثالث لا دخاله لهما فى المسمى و الموضوع له، و هذا يستلزم أن يكون استعمال لفظ الصلاه فى صلاه الفاقده لقصد القربه على وجه الحقيقه، و استعماله فى صلاه الفاقده لفاتحه الكتاب على وجه العناية و المجاز، و هو كما ترى. هذا تمام الكلام فى أدله القائلين بالصحيح و جوابها.

### الكلام فى أدله القول بالأعم

اعلم أنّ الأعمى استدلل بوجهه، و أوّل ما يصلح أن يكون دليلاً له ما ذكرناه آنفاً فى ذيل الجواب عن الصحيحى: من أنّه لو قلنا: بأنّ المسمى و الموضوع له عباره عن

المركب الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط بلا فرق بين شرائط القسم الأول و الثاني و الثالث بحيث إن تحقق المسمى فى الخارج بلا- زياده و نقيصه من حيث الأجزاء و الشرائط الدخيله فيه يتصف بعنوان الصحه فله وجه. و أمّا لو قلنا: بأنّ المسمى عباره عن المركب الواجد لجميع الأجزاء و شرائط القسم الأول فقط فلو تحقق جميع ما له دخل فى المسمى بلا زياده و نقيصه هل يتصف بالصحه أم يتصف بالفساد؟ معلوم أنّ من شرائط صحه الصلاه إتيانها مع قصد القربه عند الكلّ عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى كالإزاله-على قول-مع أنّهما من شرائط القسم الثانى و الثالث.

و هذا عين ما يدّعيه الأعمى: من أنّ لفظ الصلاه-مثلا-وضع للأعم من الصحيح و الفاسد.

أمّا بشرط كون الأركان موجوده فيها فإنّ الصحيحى قائل بالتفكيك بين الأجزاء و بعض الشرائط؛ بأنّ الصلاه إذا كان فسادها لأجل فقدان فاتحه الكتاب فهى ليست بصلاه، و أمّا إذا كان فسادها لأجل فقدان قصد القربه فهى صلاه، و هذا لا يوجب الفرق فى أصل الوضع للأعم، مع أنّ صريح الوجدان يمنع عن هذا الكلام؛ إذ لا-شكّ فى صحه الصلاه فى صورته نسيان فاتحه الكتاب، فضلا عن صدق لفظ الصلاه عليها، بخلاف قصد القربه فإنّها روح العباده، و الصلاه بدونها باطله قطعاً.

و من الوجوه التى ذكروها للقول بالأعم حديث «لا تعاد» الذى يشتمل على المستثنى و المستثنى منه، و هو قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاه إلاّ من خمس الطهور و الوقت و القبلة و الرّكوع و السّجود» (١).

و أمّا الاستدلال به يتوقّف على ذكر مقدّمه و هى: أنّه لا يصحّ إضافه كلمه «الإعاده» إلى الصلاه الصحيحه و اسنادها إليها؛ إذ لا معنى لإعادتها بعد مطابقه

ص: ٢٥٤

المأتى به مع المأمور به، وهكذا لا يصح إضافتها إلى الصلاة الفاسده أيضا؛ إذ لا تكون الإعادة فيها إلا بتكرار تلك الفاسده، ولا أثر في تكرار الصلاة الفاسده أصلا، ولا تصير الصلاة صحيحه بإعادة الصلاة الفاسده، فلا محاله استعملت كلمه «الصلاه» هاهنا فى المعنى الأعم من الصحيحه و الفاسده حتى تضاف إليها الإعادة و عدمها معا، فيستفاد منه أن كلمه «الصلاه» استعملت هاهنا فى المعنى الأعم.

إن قلت: سلمنا أن كلمه «الصلاه» قد تستعمل فى المعنى الأعم، و أما استعمالها فيه لا يكون بنحو الحقيقه، بل يكون بنحو المجاز، و إنما الشك فى كيفيه الاستعمال لا فى مراد المتكلم حتى يتمسك بأصالة الحقيقه.

قلنا: إن هذا المعنى مما لا إشكال فيه، و معلوم أن الاستعمالات المجازيه تكون من محسنات الاستعمال، إلا أن لها محل خاص و مورد مخصوص، و لا حسن فيها فى جميع الموارد، بل يوجب الفساد و القبح فى بعض الموارد، مثل استعمال القاضى بها فى مقام القضاء، و جريان أنواع العقود بها سيما عقد النكاح. و هكذا فى ما نحن فيه فإن هذا الحديث كان قابلا للاستناد فى موارد كثيره من الفقه، و موردا لاحتياج الفقهاء فى طول الزمان، فكيف يناسب المقام هذه المجازيه و الاستعاره؟! فلا تصل النوبه بعد الاستعمال فى الأعم إلى السؤال بأنه لعل هذا الاستعمال يكون على نحو المجاز.

و يمكن الاستشكال على الاستدلال المذكور بأن أساس هذا الاستدلال مبتن على أن فى الحديث جملتان: أحدهما: جمله النافيه- أى لا تعاد الصلاه من غير هذه الخمسه- و ثانيهما: جمله المثبتة- أى تعاد الصلاه من ناحيه هذه الامور الخمسه- و أن كلمه الصلاه فى كلتا الجملتين على معنى واحد؛ لو حده السياق، و لكن فى جمله الاولى نسبه عدم الإعادة إلى الصلاه لا نفس الإعادة، و لا مانع من نسبه عدم الإعادة إلى الصلاه الصحيحه كما هو المعلوم، فيكون المراد من الصلاه فيها الصلاه الصحيحه. و أما فى جمله الثانيه لم تذكر كلمه «تعاد» مضافه إلى كلمه الصلاه، بل

المذكور فيها كلمة «إلا» أو استفاد منه هذا المعنى، فكيف يحكم بأنه قد استعملت في الرواية كلمة «تعاد» مضافه إلى الصلاة و أن الإمام عليه السلام قد أضاف الإعادة إليها؟! مع أن المحور في العلوم الأدبية هو اللفظ لا المعنى، ولا تكون كلمة «إلا» قائما مقام جملة تعاد الصلاة من حيث اللفظ و المعنى معا.

ثم أضاف إلى ذلك أن لوحده السياق مورد مخصوص و هو صورة استعمال الجملتين متعاقبا، مثل: «قام زيد» و «قام عمرو» فتقتضى وحده السياق أن تكون كلمة «قام» في كلتا الجملتين بمعنى واحد. و أما إذا لم يكن كذلك بل عطف أحدهما على الأخرى و إن كان العطف بالواو- مثل قام زيد و عمرو- لم يكن بينهما وحده السياق؛ لإمكان أن يكون المراد من كلمة «قام» في الأولى القيام بعد القعود و في الثانية القيام بالسيف. و قد انقدح من ذلك أن بين المستثنى و المستثنى منه لم يكن وحده السياق أصلا.

و أما الجواب عنه أولا: إننا لا نسلم عدم تحقق وحده السياق في المثال المذكور، و إلا يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو كون المثال مجملا؛ مع أن العرف يمنع من أن يكون بين المثالين فرقا من حيث المعنى. و ثانيا: على فرض تسليم الفرق بينهما أن كلمة «إلا» إذا كان مسبوqa بكلمة «لا» و «ما» فتكون من العناوين الحصريه، بل كان من أهمها، و أنه يقال في تعريف مفهوم المخالف: أنه عباره عن الجملة التي تكون متغايره مع المنطوق في النفي و الإثبات فيستفاد منهما أن المفهوم مرتبط بكلام المتكلم و كأنه صرح به، و يؤيده ما يقال في باب التعادل و الترجيح: من تعارض المنطوق و المفهوم، كما في قوله عليه السلام: «إذا خفى الأذان فقصر» (١) و قوله عليه السلام:

«إذا خفى الجدران فقصر» (٢).

ص: ٢٥٦

١- (١) الوسائل ٤٧٠: ٨، ب ٦ من صلاة المسافر.

٢- (٢) نفس المصدر.

و لكنّه اختلفوا فى تحقّق المفهوم و عدمه فى القضايا، بخلاف أداه الحصر فإنّ تحقّق المفهوم فيها ممّا اتّفق عليه الكلّ، و الاختلاف فى أنّه جزء المنطوق أم لا؟ فلا- تكون جملة المستثنى فى الحديث بمعنى تفسير كلمه «إلا» بل هى ممّا صرّح به المتكلّم، و كلمه «إلا» قام مقامها من حيث اللفظ، فحينئذ إذا كان المعنى فى جملة «تعاد الصلاة» أعم من الصحيح و الفاسد، فيقتضى وحده السياق أن يكون فى جملة «لا تعاد» أيضا كذلك. هذا.

و من الوجوه التى استدلّ بها الأعمى استعمال الصلاة و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسد كقوله عليه السّلام: «بنى الإسلام على خمس: الصلاة و الزكاه و الحج و الصوم و الولايه، و لم يناد أحد بشيء كما نودى بالولايه، فأخذ الناس بالأربع و تركوا هذه» (١).

و تقريب الاستدلال بأنّه لا- يخفى أنّ المراد من كلمه «لم يقبل» فى الحديث عبارته عن عدم الصحّه و أنّ الولايه شرط صحّه العبادات، فلا بدّ أن تكون ألفاظ العبادات موضوعه للأعم ليصدق أخذهم بالأربع، و إلاّ لما كانوا آخذين بالأربع، و على الوضع للصحيح لا يصح القول بأنّهم آخذون بالأربع.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (٢) أوّلا: بأنّه لو تمّ الاستدلال المذكور فغاياته إثبات استعمال الألفاظ المذكوره فى الفاسد، و هو غير مثبت للوضع للأعم الذى هو المدعى، فإنّ الاستعمال أعم من الحقيقه، و يمكن أن يكون الاستعمال بنحو المجاز.

و لكنه ليس بتمام؛ لأنّ للاستعمال المجازى موردا مخصوصا- كما مرّ- و ليس هذا الحديث موردا له، فإنّه عليه السّلام كان فى مقام بيان عظمه مرتبه الولايه، فلو كان المراد من الأربع الصلاة و الصوم... المجازى فلا- عظمه للولايه، فلا محاله يكون معنى الحديث

ص: ٢٥٧

١- ١) الكافي ١: ١٨، ح ٣.

٢- ٢) كفايه الاصول ١: ٤٧-٤٨.

أنه: لو أنّ أحدا صام نهاره بالصوم الحقيقي... لم يقبل له صوم ولا صلاه.

و ثانيا: بأنه لا- نسلم أن يكون الاستعمال في الحديث للأعم؛ إذ لا شكّ في أنّ المراد من الأربعاء في صدر الروايه هو الصحيح بقرينه بناء الإسلام عليها، فلا بدّ من أن يحمل الأربعاء في الذيل وقوله عليه السّلام: صام نهاره... أيضا على الصحيح، فإننا نعلم أنّ المراد من الأربعاء في ذيل الحديث هو الأربعاء المذكوره في الصدر؛ لأنّ الألف و اللام في كلمه الأربعاء للعهد الذكري، فاستعمل الأربعاء هاهنا في الصحيح، غايته هو الصحيح باعتقادهم دون الصحيح الواقعي النفس الأمري، فيكون الاختلاف بيننا وبينهم في معنى الصحّه، نظير اختلاف فقهاءنا فيه، فالألفاظ لم تستعمل إلاّ في الصحيح، إلاّ أنّ تاركى الولايه أخطئوا في تطبيق الصحيح على عباداتهم.

و من الأخبار المذكوره قوله عليه السّلام: «دعى الصلاه أيام أقرائك» (١).

و تقريب الاستدلال به يكون على نحوين على حسب الاحتمالين:

الأوّل: أن يكون النهى في الحديث مولويّا؛ بأن تكون صلاه الحائض مبعوضه عند المولى بحيث لو ارتكبتها تستحق العقاب. فالاستدلال على هذا الاحتمال بأنه لا- شكّ في اعتبار القدره في متعلّق النهى و الأمر، و كون التكليف مقدورا عليه، فنستكشف من توجه التكليف الى الحائض و أنّها تقدر عليه، مع أنّ الصلاه الصحيحه ليست مقدوره لها، فلا- بدّ من الوضع للأعم، و إلاّ يستلزم النهى عن الأمر الغير المقدور. فهذا الحديث يدلّ على الوضع للأعم. هذا.

و الجواب عنه: أنّ هذا المعنى يستلزم أن يكون إتيان الصلاه محرّما على الحائض ذاتا و إن لم تقصد به القربه، و لا أظنّ أن يلتزم به أحد حتى المستدل بالروايه، فلم تستعمل الصلاه هاهنا إلاّ في الصلاه الصحيحه مع قطع النظر من حيث الحيض،

ص: ٢٥٨



فالصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط سوى الطهاره عن الحيض محرّمه على الحائض و توجب العقوبه،فهذه ليست بصلاه عند الصحيحى و لا ينطبق على ما ادعاه الأعمى،فإنّ الطهاره عن الحيض دخيله فى التسميه عند الصحيحى؛لكونها من شرائط قسم الأوّل،و لا ينحصر الموضوع له بالفاسد من حيث الطهاره عند الأعمى.

فهذا التقريب ليس بتمام.

و أمّا الاحتمال الثانى أن يكون النهى فى الحديث إرشاديا،بأن يكون الخلو من الحيض من شرائط الصحه عند الشارع،مثل قوله عليه السّلام:«لا تبع ما ليس عندك» (1)فلا يكون معناه حرمة البيع رأسا،بل معناه عدم وقوع البيع لغير المالك،فإنّه مشروط بأن يكون البائع مالكا أو مأذونا فى البيع،و هكذا فى ما نحن فيه؛لأنّ صلاه الحائض مشتمله على المانع،فتكون الصلاه فى حال الحيض باطله،و أمّا إتيانها بعنوان المأمور به يوجب إسناد ما ليس من الشارع إليه،فتكون الحرمة من حيث التشريع لا من جهه نفس العمل.

و أمّا تقريب الاستدلال على هذا الاحتمال بأنّه يشترط فى التكليف،سواء كان مولويا أو ارشاديا أن يكون متعلّقه مقدورا للمكّلف،فحينئذ لو قال الشارع:الحيض مانع عن الصلاه أو يشترط فى الصلاه الخلو عن الحيض فلا شكّ فى أنّ المراد من الصلاه هنا هى الصلاه الصحيحه،و لا يكون قابلا للاستدلال.و أمّا لو قال:دعى الصلاه أيام أقرائك،فلازمه أن تكون الصلاه مقدورا للمكّلف من حيث الفعل و الترك،و معلوم أنّ الصلاه الصحيحه ليست مقدوره لها،فلا محاله يكون متعلّق النهى ما هو الأعم من الصحيح و الفاسد حتى يكون المكّلف قادرا على إيجاده و تركه،و هذا لا يستلزم أن تكون للصلاه حرمة ذاتيه؛إذ النهى إرشادى بمعنى عدم وقوع صلاتك صحيحه.

ص: ٢٥٩

١- (١) الوسائل ١٨:٤٧، ب ٧ من أبواب أحكام العقود، ح ٢.

و من الوجوه التي استدلت بها الأعمى أنه لا شبهه و لا إشكال في صحه تعلق النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه كالحمام- مثلا- بأن يقال: اللهم عليّ ألا- أصليّ في الحمام، و أيضا لا- إشكال في حصول الحنث بفعلها فيه، فيستفاد منهما أنّ كلمه «الصلاه» وضعت للأعم؛ إذ الصلاة في الحمام بعد تعلق النذر عليها تكون منهيّا عنها، و معلوم أنّ النهي في العباده يقتضى الفساد، فلا محاله تكون الصلاة فيه بعد النذر فاسده و مع ذلك يوجب الحنث فيه، فيستكشف أنّ معنى الصلاة في عقد النذر هو الأعم من الصحيح، و إلاّ لم يحصل الحنث بها أصلا، مع أنّ من شرائط انعقاده ألاّ يوجب النذر سلب القدره عن الناذر، و لا شكّ في أنّه لو كان المراد من الصلاة في العقد الصلاة الصحيحه، فلا يقدر الناذر على إتيانها، بل هو قادر بإتيان الصلاة بالمعنى الأعم فقط.

و لكن هذا الاستدلال مردود بوجوه:

الأول: أنّ غايه ما يستفاد منه على فرض التماميه هو استعمال كلمه «أصليّ» في معنى الأعم حسب ما يقتضيه الدليلين المذكورين، و من المعلوم أنّ هذا المعنى لا ينطبق على ما ادعاه الأعمى من أنّ كلمه الصلاة وضعت للأعم؛ إذ يمكن أن يكون الاستعمال هنا مجازيا، فإنّه لم تكن قاعده فقهيه كليّه، بل هو استعمال صدر عن المكلف، و لا مانع من كونه مجازيا.

الثاني: أنّ الأعمى يدعى استعمال كلمه «أصليّ» في معنى الأعم، و هكذا يدعى أنّ ألفاظ العبادات تشمل جميع ما يصدق عليه هذه الألفاظ من الصحيح و الفاسد، و لكن تسأل بأنّ الناذر إذا صلى أربع ركعات للظهر في الحمام بدون طهاره هل يحصل الحنث بها أم لا؟ إن قلت: بالحنث بها، قلنا: لم يلتزم به أحد من الفقهاء، و إن قلت:

بالفرق بين فساد الصلاة في الحمام من ناحيه تعلق النذر بتركها و بين فسادها فيه من ناحيه فقدان الطهاره أو فقدان بعض الأجزاء و الشرائط و تحكم بصدق الصلاة عليها

فى الأوّل دون الثانى، قلنا: هذا يوجب الاستهزاء بين الناس، مع أنّه لا رجحان فى ترك الصلاة الفاسده فى الحمام حتى تعلق النذر بها.

الثالث: أنّه لو سلّمنا جميع ما ذكره الأعمى هنا لا ريب فى أنّ الإشكالين المذكورين مشترك الورود على الصحيحى و الأعمى؛ إذ لو قال الناذر: لله علىّ ألاّ أصلىّ صلاه صحيحه فى الحمام، لا شكّ فى صحّحه هذا النذر عند الصحيحى و الأعمى، فإنّ ترك الصلاة الصحيحه فى الحمام راجع عند الكلّ، و هكذا لا شكّ فى أنّه لو صلّى فى الحمام يوجب الحنث عند الكلّ مع كونها فاسدا، و مع أنّ هذا النذر موجب لسلب قدره على الناذر، فكيف الحلّ فى هذا المثال حتى نلتزم به فى مثل: لله علىّ ألاّ أصلىّ فى الحمام؟ فهذا الاستدلال ليس بتمام.

و أقيّا حلّ المسأله و كيفيته انعقاد النذر بما أشار إليه المحقّق العراقى و المرحوم الحائرى قدّس سرّهما و كمله سيّدنا الاستاذ الإمام- دام ظلّه- و هو: أنّ النذر على نحوين؛ إذ الناذر قد يقول: لله علىّ ألاّ أصلىّ فى الحمام، فهذا مطلق، و كان له مصداقين: أحدهما:

ترك الصلاة فى الحمام فقط، و ثانيهما: ترك الصلاة رأسا؛ إذ يصدق عليه أنّه لم يصلّ فى الحمام، كما أنّه يصدق عليه أنّه لم يصلّ فى المسجد و الدار، و إذا كان النذر بهذه الكيفيه فهو باطل و لم ينعقد أصلا، فإنّ أحد مصداقى النذر لو كان ما يتحقّق بترك الصلاة رأسا فلا رجحان فيه فلم ينعقد النذر كما هو معلوم. و قد يقول: لله علىّ ألاّ أصلىّ صلاتى الواجبه فى الحمام، فإذا كان العنوان كذلك فيكون متعلّق النذر بحسب الواقع وقوع الصلاة فى الحمام لا نفس الصلاة، بل خصوصيته من خصوصياتها.

و بعباره اخرى: يكون متعلّق النذر تأيّن الصلاة فى الحمام و اتّصاف وقوعها فى الحمام، فالمنهى بعد النذر هو الوصف و الخصوصيه، لا نفس الصلاة، فلا مانع من صحّحه الصلاة فى ما نحن فيه، و نظيره نذر المستحبات مثل صلاه الليل؛ لأنّ الواجب هو الوفاء بالنذر، لا صلاه الليل، و كذلك فى ما نحن فيه. و من المعلوم أنّ الأمر أو

النهي إذا تعلق بعنوان لم يمكن أن يتجاوز عنه إلى غيره و لو كان بينهما ملازمه و اتحاد من حيث الوجود.

و بعبارة أوضح: أنّ متعلّق النذر ما هو متعلّق الكراهه، و معلوم أنّ للصلاه في الحمام حيثان: إحداهما: الحيشه الصلاتيه و هي في مقابل ترك الصلاه، و ثانيهما:

حيشه إيقاعها و إيجادها في الحمام و هي في مقابل إيقاعها في الدار أو في المسجد، و الكراهه و المرجوحه متعلقه بهذه الحيشه، فلذا لا يصحّ التعبير بأنّ الصلاه في الحمام من العبادات المكروهه، فإنّ معناه تعلق الكراهه بنفس الصلاه، كما أنّه لا يصحّ القول: بأنّ الكراهه هنا تكون بمعنى أقلية الثواب، فإنّ إيقاع الصلاه في الحمام تكون من المكروهات الواقعيه، فيكون النذر بترك الصلاه في الحمام بمعنى النذر بترك المكروه و المرجوح، و هي عبارة عن تأنيها و تحيئها فيه. و قد أشرنا إلى أنّ تجاوز الأحكام من دائره متعلقها ليس بممكن، و لا معنى لدخاله ملازمات الوجود الخارجى في مقام تعلق الحكم؛ لأنّ مرحله تعلق الحكم مقدّم على مرحله الوجود الخارجى، و من هنا نرى أنّ الأعظم من تلامذه المحقق الخراسانى قدّس سرّه قائل بجواز اجتماع الأمر و النهى؛ بأنّ الأمر متعلق بعنوان الصلاه، و لم يتجاوز عنه إلى عنوان آخر، و هكذا النهى متعلق بعنوان الغصب، و إن جمع أحد في مقام الامتثال بين العنوانين و أتى بالصلاه في دار الغصبى لا دخل له بمقام تعلق الأحكام، فإنّ الاتحاد الوجودى متأخر عن مرحله تعلق الأحكام.

فيكون لإتيان الصلاه في الحمام بعد النذر عنوانين: أحدهما: عنوان الصلاه بما أنّها صلاه، و هو ليس إلّا المأمور به. و ثانيهما: عنوان وقوعها و تحيئها فيه، و هو المكروه، و يعرضه الحرمة بعد النذر حسب ما يقول به الأعمى، فهو المنهى عنه، فلم يتجاوز الأمر و النهى المتعلق بأحدهما إلى الآخر، و لازم ذلك أن يكون إتيان الصلاه بعده فيه مع حرمة صحيحا. فعلى هذا يحصل حث النذر بالصلاه الصحيحه

لا الفاسده، و لا يسلب القدره عن الناذر أصلا.

فالحاصل: أنه يتوجه إلى هذا الناذر ثلاثه أدله:

الاولى: دليل وجوب الصلاه، مثل: «أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» و متعلقه عباره عن ماهيته الصلاه، و لا يتعدى عنها إلى العناوين المتحدده معها فى الخارج، فلا دخل للوقت و المكان و سائر الخصوصيات فى المتعلق، فإنّ تمام المتعلق هى نفس ماهيته الصلاه.

الثانيه: دليل كراهيته إتيان الصلاه فى الحمام، و متعلقه خصوصيته من خصوصيات الصلاه، و هى حيثيه وقوعها فى الحمام، و مقابلها حيثيه وقوعها فى مكان آخر لا تركها رأسا، و هو أيضا لا يتعدى عن متعلقه إلى عناوين آخر حتى إلى نفس الصلاه.

الثالثه: دليل وجوب الوفاء بالنذر مثل: «أوفوا بالنذور» و متعلقه عباره عن العنوان الكلى، و هو وجوب الوفاء بالنذر، و هو أيضا لا يتعدى عنه إلى مصاديقه، فإذا قال المولى: أكرم إنسانا لم يصحّ القول بأنه: أوجب إكرام زيد-مثلا- فإنه إنسان مع الخصوصيات الفردية، و متعلق الحكم عباره عن الإنسان الكلى، و هكذا فى ما نحن فيه فإنّ لعنوان الوفاء بالنذر مصاديق متعدده، مثل: نذر إعطاء الصدقه بالفقراء، و نذر إتيان صلاه الليل، و نذر ترك الصلاه فى الحمام. و لا يصحّ القول بأنّ المولى حيث أوجب الوفاء بالنذر فأوجب علينا صلاه الليل المنذوره إتيانها؛ إذ الواجب هو عنوان الوفاء بالنذر، و صلاه الليل باقيه على استحبابها، فالتعبير بأنّ الحج- مثلا- قد يجب بالنذر لا يخلو عن المسامحه، فإنّ دليل الوفاء بالنذر لا يسرى عن متعلقه إلى غيره أصلا، فلا يجب بالنذر إلاّ الوفاء به، مع أنّ البرهان يقتضى عدم وجوب المستحب بالنذر؛ إذ لو فرضنا وجوبه بعده هل يبقى الاستحباب أم لا؟ فعلى الأول: يلزم أن تكون صلاه الليل- مثلا- فى آن واحد معروضا للحكمين، و هو كما ترى. و على الثانى: يلزم انهدام ما هو مصحح النذر و مقوم وجوب الوفاء به- أى الاستحباب

و الرجحان بواسطة الوجوب-و هو غير معقول، فإنَّ انهدام الاستحباب يستلزم انهدام الوجوب و زواله، فالاستحباب باق على حاله، و الواجب هو الوفاء بالندر، كما لا يخفى.

و من المعلوم أنَّ من شرائط انعقاد النذر و صحته أن يكون المنذور فعل عمل الراجح أو ترك عمل المرجوح، و ما نحن فيه من القسم الثانى، فيجب الوفاء به بعد انعقاده، بدليل أوفوا بالندور، و هو تكليف وجوبى، و لم يعقل تبدل التكليف الوجوبى بالتكليف التحريمى، و لا- دليل لحرمة مخالفه النذر، فليس هاهنا تكليف تحريمى أصلاً، فلذا لم يكن لتارك الصلاة-مثلاً-استحقاق العقوبتين لترك عمل الواجب و ارتكاب عمل المحرم، و هكذا فى جانب التكليف التحريمى، إلا أنَّ ترك الواجب كفعل الحرام يوجب استحقاق العقوبه.

فبان من جميع ما ذكرناه إلى هنا أنَّ الصلاة فى الحمام لم تكن باطله؛ إذ لا يصدر من الناذر إلا مخالفه دليل الوفاء بالندر، و هو تكليف وجوبى لا- يتصف بالحرمة- كما مرَّ آنفاً-و يستحق العقوبه؛ لعدم وفائه بالندر، لا- لإتيانه الصلاة المنهيه عنها فى الحمام، فالصلاه لم تكن منهيه عنها حتى على القول الذى فساده أظهر من الشمس، و هو: أن يكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده العام-أى الترك-و أن تكون كلمه «الافتضاء» بمعنى العينيه، و معناه أن يكون الأمر بالشىء عين النهى عن ضده؛ لأنَّ البعث و التحريك إلى المأمور به، و النهى و الزجر عن المنهى عنه من المعانى المتضاده، و لا- يعقل ادعاء العينيه بينهما، و على فرض صحه هذا المبنى لا يفيد فى ما نحن فيه، فإنَّ الأمر متعلق بالوفاء بالندر. فلو كان الأمر به عين النهى عن ضده يكون عدم الوفاء منهياً عنه، و هو عنوان كلى لا دخل له بالصلاه فى الحمام و إن اتحد معها من حيث الوجود، إلا أنَّ الحكم إذا تعلق بالعنوان الكلى لم يتعلق بمصاديقه، كما مرَّ.

إذن لا طريق لبطلان الصلاه في الحمام بعد تعلق النذر بتركها فيه، ولا يصح استدلال الأعمى رأساً.

و أمّا الحقّ في مسأله الصحيح و الأعم على ما يقتضيه دقه النظر لأدله الطرفين هو القول بالأعم؛ لأنّ أدله الصحيحى جميعا قابله للمناقشه، بخلاف أدله الأعمى فإنّ صحه بعضها و تماميته ليست قابله للإنكار، كما مرّ تفصيل الكلام في هذا المقام.

### البحث في ألفاظ المعاملات

إنّ أسامى المعاملات بمعنى الأعمّ - كالبيع و النكاح و الإجاره - هل تكون موضوعه لخصوص الصحيحه - بحيث إنّ استعمالها في الفاسده منها يكون بنحو العنايه و المجاز أم تكون موضوعه للأعم بحيث إنّ استعمالها في الصحيح و الفاسد يكون بنحو الحقيقه؟ و لكن قبل الخوض في البحث لا بدّ من ذكر مقدّمه أشار إليها صاحب الكفايه (١) قدّس سرّه و هي: أنّ جريان النزاع في باب المعاملات متوقّف على أن يكون الموضوع له في ألفاظ المعاملات عبارته عن الأسباب لا المسببات، و إلاّ لا مجال للنزاع فيها أصلاً.

و توضيح ذلك: أنّه لا - شكّ في تحقّق الأسباب في باب المعاملات كالإيجاب و القبول، و تحقّق المسببات المترتبه عليها كالتملك و التمليك و الزوجيه و أمثال ذلك، فيكون عقد البيع سبباً للملكيه، و عقد النكاح سبباً للزوجيه، و معلوم أنّ الأسباب بلحاظ اشتمالها على الأجزاء و الشرائط قابله للاتصاف بالصحه و الفساد؛ لأنّها قد تكون واجده لجميع الأجزاء و الشرائط فلذا تتصف بالصحه، و قد تكون فاقده لبعضها فلذا تتصف بالفساد.

ص: ٢٦٥

و أما المسببات فهي ليست معروضه للصحة و الفساد، فإنه مع أن الذوق السليم يأبى عن هذا التعبير فيها لا تشتمل على الأجزاء و الشروط حتى تكون تامه أو ناقصه بلحاظ واجديتها و فاقدية بعضها فلا تركيب فيها، بل هي من الامور البسيطة، هذا أولا.

و ثانيا: أن المسببات - كالملكية و الزوجية - تكون من الامور الاعتبارية التي أمرها دائر بين الوجود و العدم؛ إذ الشارع أو العقلاء إما يعتبر الملكية فتتحقق، و إما لا يعتبرها فلم تتحقق، فلا تتصف الملكية بالصحة و الفساد حتى في موارد الاختلاف بين اعتبار الشارع و العقلاء، كما أن في البيع الربوي و في نكاح بعض المحارم يدور أمر المسبب بين الوجود و العدم لا بين الصحة و الفساد، و لا معنى لاعتباره عند الشارع مع نفي جميع الآثار؛ لأن نكاح المحارم و البيع الربوي غير واقع رأسا عنده، مع أن اعتبار المسبب بهذه الكيفية لغو لا أثر له، بل لا ربط لانقسام الملكية إلى المستقره و المترزله بالصحة و الفساد، كما لا يخفى.

فالحاصل من كلام المحقق الخراساني قدس سره (1) أنه إذا قلنا: بأن الموضوع له لألفاظ المعاملات هو الأسباب بمعنى أن البيع هو العقد المؤثر في التمليك و التملك و النكاح هو العقد المؤثر في الزوجية فيجوز النزاع الصحيحى و الأعمى. و أما إذا قلنا: بأن الموضوع له هو المسببات بمعنى أن البيع هو التمليك و التملك و النكاح هو التزويج و التزوج فلا مجال لجريان النزاع رأسا.

ثم قال: لا يبعد دعوى أنه كما أن الفاعل العبادات موضوعه لخصوص الصحيحه فكذلك ألفاظ المعاملات موضوعه لخصوص الصحيحه، و أن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا.

ص: ٢٦٦



و لكن ربما يقال: إنَّ بين العبادات و المعاملات فرقا واضحا، فإنَّ كلَّ من الصَّحَّة و الفساد في العبادات منوط بنظر الشارع، و لا دخل لنظر العقلاء فيهما هاهنا، بخلاف المعاملات فإنَّها بلحاظ شيوعها بين العقلاء و كثره ابتلائهم فيها قد يقع الاختلاف بين الشرع و العرف في بعض الموارد، كبيع الربوى فإنَّه صحيح بنظر العرف و العقلاء و فاسد بنظر الشرع، و هكذا في سائر العقود. فإذا قلنا: إنَّ الموضوع له لألفاظ المعاملات هو خصوص الصحيحه فالمقصود من الصحيحه هي الصحيحه عند العرف أو الشرع؟

و قال المحقِّق الخراساني قدَّس سرَّه (١) في مقام الجواب عنه: بأنَّ هذا الاختلاف بين الشارع و العقلاء لا يرجع إلى الاختلاف في معنى الصحيح، بل يكون الاختلاف في محقِّق الصحيح و مصداقه، و كلاهما قائل بأنَّ البيع -مثلا- هو العقد المؤثِّر في الملكيه، إلَّا أنَّ العرف قد يشتهه في تطبيق الصحيح الذي هو الموضوع له على ما لا- يكون مؤثِّرا واقعا و الشارع يخطئ العرف فيما يراه صحيحا و يتَّبعه على خطائه، فلا يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف في المعنى.

و لكن استشكل عليه سيِّدنا الاستاذ الإمام- دام ظلُّه- (٢) بأنَّ كيفيه دخاله عنوان الصحيح في الموضوع له بأيِّ نحو كان يوجب الإشكال، فإنَّه لو قلنا: بدخاله مفهوم و عنوان الصحيح في الموضوع له بالحمل الأوَّلي كقولنا: البيع هو العقد الصحيح فلازمه الانتقال الذهني من استماع لفظ البيع إلى مفهوم الصحيح، كالانتقال من لفظ البيع إلى العقد، مع أنَّ الوجدان و التبادر بخلافه، فلا دخل لمفهوم الصحيح في الموضوع له بهذه الكيفيه. و أمَّا لو قلنا: بدخاله عنوان الصحيح فيه بالحمل الشائع الصناعي -بمعنى أنَّ البيع هو العقد الذي يقع في الخارج صحيحا، و معلوم أنَّ البيع

ص: ٢٤٧

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٨٧: ١-٨٨.

الواقع فى الخارج لیس بکلی. و هذا لا- یوافق علی ما قاله فى باب العبادات و وضع الحروف، فإنه قال فى باب العبادات و هكذا فى وضع الحروف علی خلاف المشهور:

بأنّ الوضع و الموضوع له فیهما عامان، و یستكشف أنّ هذا مبناه فى باب المعاملات أيضا، فلا یمکن له الالتزام بدخالته فیة بالحمل الشائع- فلا محیص له عن القول بوضع ألفاظ المعاملات للماهیة التى إذا وجدت لا تنطبق إلاّ علی الصحیح المؤثر، فالبیع هو العقد الذی إذا وجد فى الخارج كان صحیحا، فنفس هذا العنوان کلی لا ینطبق إلاّ علی الأفراد الصحیحة. إلاّ أنّ التزامه بهذا المعنى یوجب بطلان قوله: بأنّ الاختلاف بین الشرع و العرف لا یرجع إلى الاختلاف فى المعنى، بل الاختلاف فى المحققات و المصادیق؛ لأنّ الشارع إذا قال: «البیع هو العقد الذی إذا وجد فى الخارج كان صحیحا» لا یشمل هذا العنوان للبیع الربوی رأسا؛ إذ المراد من الصحیح هو الصحیح عند الشارع. و أمّا العرف إذا قال كذلك یشمل البیع الربوی، فإنّ الصحیح فى عنوانه عبارة عن الصحیح عنده، فیرجع الاختلاف بینهما فى المعنى. هذا تمام کلامه دام ظلّه.

و لكنه لا یخلو عن الإشکال، فإنّ المحقق الخراسانى قدّس سرّه لم یقل بدخاله مفهوم الصحیح بالحمل الأولى فى معنى البیع؛ إذ لو قال: بأنّ البیع هو العقد الصحیح و الإجاره هو العقد الصحیح و النکاح هو العقد الصحیح، فما الفرق بین البیع و الإجاره و النکاح؟ بل یمکن أن یقال: إنّ لعنوان الصحیح كعنوان الجنس أنواعا متعدّده، و منها: البیع الصحیح بمعنى العقد المؤثر فى ملكیه العین، و منها: الإجاره الصحیحة و هو العقد المؤثر فى ملكیه المنفعة، و منها: النکاح الصحیح و هو العقد المؤثر فى الزوجیه، و جمیعها عناوین کلّیه من حیث الوضع و الموضوع، و لا- شکّ فى انتقال الذهن من استماع کلمه البیع أو الإجاره أو النکاح إلى العقد المؤثر فى ملكیه العین أو فى ملكیه المنفعة أو فى الزوجیه.

فبالنتيجة: يندفع بهذا البيان الإشكاليين؛ لأنّ هذا العنوان أوّلاً: عام من حيث الوضع و الموضوع له، مع أنّه لا ينطبق إلا على العقود الصحيحة. و ثانياً: يوجب اندفاع إشكال الاختلاف بين الشرع و العرف، بأنّ الاختلاف بينهما يكون فى المصاديق لا فى أصل المعنى؛ إذ الشارع و العقلاء متفقان بأنّ البيع هو العقد المؤثر فى ملكية العين، و لكن الاختلاف كان فى تطبيق هذا العنوان على المصاديق كإلبيع الربوى-مثلاً- فإنّ الشارع قائل بعدم تأثيره فى ملكية العين، و أمّا العقلاء قائل بتأثيره فيها، فقد ظهر إلى هنا أنّ صاحب الكفاية قائل فى ألفاظ المعاملات كالعبادات: بأنّها وضعت لخصوص الصحيحة و إطلاقها فى الفاسده يكون على نحو المجاز.

و لكن التحقيق فى المسأله أنّ ألفاظ المعاملات أوّلاً: لم توضع للأسباب، بل الموضوع له لها هى المسببات، فإنّ المتبادر من لفظ البيع أنّه أمر ليس من مقوله اللفظ، بل هو أمر من مقوله المعنى كتبادر الماهية، و المعنى من لفظ الإنسان. و يؤيده قول اللغوى على ما نقله الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه فى بيع المكاسب عن المصباح بأنّ: «البيع مبادلته مال بمال» (1). و معلوم أنّ المبادلته تكون من الامور المعنويه و إن كان سببها من الألفاظ. و عبارته اخرى لهذا التعبير: أنّ البيع هو التملك و التملك أو النقل و الانتقال، و جميعها تكون من مقوله المعنى. فيظهر من عدم تبادر الايجاب و القبول من لفظ البيع و عدم قول أهل اللغه بأنّه لفظ أو عقد، فإنّ ألفاظ المعاملات وضعت للمسببات فلا محلّ للنزاع بين الصحيحى و الأعمى رأساً، كما مرّ تفصيل الكلام فى هذا المقام.

و ثانياً: لو تنزّلنا عن هذه المرتبه و فرضنا أنّها وضعت للأسباب فلا محيص إلا عن القول بالأعم كما قلنا فى ألفاظ العبادات؛ لأنّ الأدلّه المذكوره فى ذاك الباب تجرى

ص: ٢٦٩

هاهنا أيضا، ومنها: أنّ الوضع من المسائل العقلانيّة، والغرض منه التفهيم و التّفهّم بسهولة، وأنّ الموضوع له إذا كان مركّبا ذا أجزاء و شرائط فيكون من خصوصيّاته أنّ الحاجة الاستعمالي إلى فاقد بعض الأجزاء و الشرائط تكون أوفر و أكثر من الحاجة الاستعمالي إلى واجده لجميع الأجزاء و الشرائط، فحكمه الوضع تقتضى أن يكون الموضوع له هو الأعم من الفاقد و الواجد، كما يؤيّده وضع المخترعين إذا اخترعوا شيئا كالسياره و الطياره. و هكذا في باب المعاملات إذا كان الموضوع له لعنوان البيع -مثلا- السبب المركّب من الأجزاء و الشرائط فحكمه الوضع تقتضى أن يكون استعماله في الواجد و الفاقد بنحو الحقيقيه.

إلاّ- أنّه يمكن أن يقال: بأنّ المقرّ إذا أقرّ في محضر الحاكم بأنّه باع داره لزيد لا- شكّ في أنّ الحاكم يحكم بردّ الدار إلى المشتري بدون استيضاح منه بكون البيع فاسدا أم صحيحا، و هذا دليل على أنّ البيع وضع للصحيح فقط، و هكذا في سائر ألفاظ المعاملات.

و أمّا الجواب عنه يحتاج إلى مقدّمه و هي: أنّ معنى الوضع للأعمّ ليس استعمال لفظ البيع- مثلا- في كلّ الموارد في معنى الأعمّ و إرادته، بل يمكن استعماله فيه و إرادته خصوص بيع الصحيح أو الفاسد، فإنّ استعماله في خصوص الصحيح أو الفاسد يستلزم المجازيّه، فلا بدّ من الاستعمال في الأعمّ و إقامة القرينه على إرادته خصوص الصحيح أو الفاسد، فيكون للاستعمال في الأعمّ على ثلاثة أنحاء من الإراده؛ لأنّه قد يستعمل فيه و يراد المعنى الأعمّ، و قد يستعمل فيه و يراد به خصوص معنى الصحيح بقرينه معيّنه، و قد يستعمل فيه و يراد به خصوص معنى الفاسد بقرينه معيّنه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المقرّ في مقام الإقرار إذا قال: «بعت داري» فقد استعمل لفظ البيع في المعنى الأعمّ، لكنّه في البين قرينه على انطباق هذا المعنى الأعمّ في خصوص الصحيح، و هي عدم لغويّه الإقرار في محضر الحاكم، و كونه أمرا منشئا

للأثر، فنفس عدم لغويته الإقرار يكون قرينه على انطباق معنى الأعم على خصوص الصحيح، فتكون عناوين المعاملات كالعبادات موضوعه للمعنى الأعم.

## القول في ثمره النزاع

فقد مرّ في باب العبادات ترتب ثمره مهمه على البحث الصحيحى والأعمى و هي: أنه يمكن للأعمى التمسك بالإطلاق في موارد الشك في الجزئية و الشرطية، فإنّ عنوان الصلاة-مثلا- بدون السوره المشكوكه الجزئيه أيضا صادقه عنده، فهو بعد الشك في جزئيتها يتمسك بإطلاق «أقيموا الصلاة» فينفى جزئيتها، بخلاف الصحيحى إذ لا- يمكن له التمسك بالإطلاق في الموارد المذكوره، و لو كانت مقدّمات الحكمه تامّه فإنّه بعد الشك في جزئيه السوره-مثلا- يشك في أنّ الصلاة بدون السوره هل هي صلاه أم ليست بصلاه؟ فكيف يتمسك به مع أنّ التمسك به يكون فرعا لإحراز عنوان المطلق؟! افتترب هذه الثمره على النزاع في باب العبادات، و لا يخفى أنّه في بادئ النظر ينسب إلى الذهن أنّ في باب المعاملات أيضا كان الأمر كذلك، فلذا استشكلوا على الشهيد قدس سرّه حيث قال: «إنّ ألفاظ المعاملات و العبادات حقيقه في الصحيح و مجاز في الفاسد إلاّ الحج؛ لوجوب المضى و الإتمام فيه و لو كان فاسدا» (1)، مع أنّه قدس سرّه كغيره يتمسك باطلاقات أدلّه المعاملات، و الحال أنّ الصحيحى لا يمكنه التمسك بها؛ لعدم إحراز عنوان المطلق مع الشك في الجزئيه أو الشرطيه، و اجمال الخطاب.

و لكن دقه النظر يحكم بالفرق بين البابين من حيث ترتب الثمره فإنّ العبادات تكون من الموضوعات الشرعيّه، فلذا يعبر عنه بالموضوعات المستنبطه، و أمّا المعاملات تكون من الموضوعات العرفيه و العقلانيه، و يشهد عليه أولا: المراجعه في تعيينها إلى العرف، فإذا قال الشارع: الدم نجس و الخمر حرام فالمرجع في تشخيصها

ص: ٢٧١

هو العرف، بأنّ كلّ ما يحكم العرف بأنّه دم أم خمر فهو كذلك، وهذا المعنى بعينه يجرى فى باب «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و أمثال ذلك؛ إذ البيع فيه هو البيع العرفى. و ثانيا: أنّه لو كان المراد من البيع فى الآيه الشريفه البيع الشرعى يوجب اللغو به، فإنّ معناها على هذا يكون أحلّ البيع الذى أحله الله و هو كما ترى، فلا بدّ من كون البيع فيها بيعا عرفيا، بمعنى أنّ كلّ ما يكون بيعا عند العقلاء فقد أمضاه الله تعالى إلّا ما خرج بالدليل كما سيأتى تفصيل الكلام فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: الإنصاف أنّ الشكّ فى المعاملات على ثلاثة أقسام:

الأول: فيما يصحّ للصحيحى و الأعمى معا التمسك بالإطلاق، و هو الشكّ فى الأمر الذى لا يوجب وجوده و لا عدمه الضرر فى الصحه العرفى، كالشكّ فى اعتبار العريه فى صيغه البيع، فللأعمى يصحّ التمسك بإطلاق أحلّ الله البيع و نفى العريه، و هكذا للصحيحى فإنّ وجودها و عدمها بنظر العرف سواء.

الثانى: فيما لا يصحّ لهما معا التمسك به، كالشكّ فى ركنيه شىء فى البيع، فإنّ مع عدم شىء المشكوك الركنيه لا يحرز عنوان المطلق حتى يتمسك به لنفيه.

الثالث: فيما يصحّ للأعمى التمسك به بخلاف الصحيحى، كالشكّ فى أنّ ماله الثمن -مثلا- هل لها دخل فى صحه بيع العرفى أم لا؟ و إذا كان الثمن فاقدا للماليه هل هذا البيع صحيح عند العقلاء أم لا؟ مع أنّنا نعلم بعدم دخالتها فى صدق أصل عنوان البيع، فها هنا يتمسك الأعمى باطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و يحكم بعدم شرطيه المائيه؛ لأنّ الموضوع فيها هو مطلق البيع، سواء كان صحيحا عند العقلاء أو فاسدا، فيصدق عنوان المطلق، بخلاف الصحيحى فأنّه يقول: بأنّ الموضوع فيها هو البيع الصحيح عند العقلاء، فإذا شكّ فى صحته عندهم لم يحرز عنوان المطلق فلا يصحّ التمسك بإطلاقه عنده. فيكون هذا ثمره النزاع بين القولين.

بقى هنا مسألتان:

الاولى: أن البيع في الآيه الشريفه لا يمكن أن يكون بيعا شرعيا، فإن شرعيته مأخوذه من هذه الآيه، فلا معنى لكون موضوعه فيها بيعا شرعيا، فلا بد من كونه فيها بيعا عرفيا، وإذا كان الأمر كذلك فمعناها أن كل ما كان عند العقلاء بيعا صحيحا فقد أمضاه الله تعالى، وكأنه تحقق الملازمه بين صحه البيع عند العقلاء و صحه البيع عند الشارع، فحينئذ يمكن أن يستشكل بأننا نرى عدم تحقق الملازمه في موارد متعدده، كالبيع الربوى و البيع الغررى و أمثال ذلك مما حكم الشارع ببطالها، مع أنه عند العقلاء يكون من المعاملات المعموله و الشائعه، فكيف تدل الآيه بالملازمه بينهما؟!

و الجواب عنه: أن الآيه تكون بمنزله قاعده كلييه، و كانت لها مقيدات متعدده التي لا- توجب الخدشه في إطلاقها؛ لأن التقييد كالتخصيص تصرف في الإراده الجديّه لا في الإراده الاستعماليه، فلذا لا يوجبان التجوّز في لفظ العام و المطلق، و كما أن لسائر المطلقات تحقق المقيدات، و في موارد الشكّ يتمسك بالإطلاق، و هكذا في باب المعاملات. مع أن في خصوص البيع الربوى خصوصيه لا يتحقق في موارد آخر، و هو أن التعبير بالإطلاق و التقييد فيما إذا كان القيد متصلا لا يخلو عن المسامحه و العنايه؛ إذ لا- إطلاق في البين، بل الحكم كان مقيدا من الابتداء، فالإطلاق و التقييد يتحققان فيما إذا كان القيد منفصلا، و أمّا في الآيه الشريفه فقد ذكرت جملة: «حرم الربا» عقيب جملة «أحلّ الله البيع» و كأنما قال سبحانه: الربا ليس ببيع من الابتداء، و يستفاد من مجموع الجملتين أنه: أحلّ الله البيع الغير الربوى، أو أن الربا غير مشروع؛ لأنّه ليس ببيع كما يفهمه العرف من مقابله البيع و الربا في الآيه. فالجملة الثانيه تشبه الاولى بدليل الحاكم، فكأنّ الاولى تقول: أحلّ الله البيع. و الثانيه تقول: البيع الربوى ليس ببيع عند الشارع.

المسأله الثانيه: أنه قد مرّ أن نزاع الصحيحى و الأعمى في أفاظ المعاملات

لا يجرى إلا إذا كانت موضوعه للأسباب دون المسببات، و أما إن قلنا: بوضعها للمسببات- كما اختاره شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره (١) والظاهر أن الحق معه- فمعنى الآية أن الله تعالى قد أمضى الملكيه في مورد البيع، فحينئذ إن شككنا في أنه إذا كان صيغه البيع بالفارسيه هل تؤثر هذه الصيغه في تحقق الملكيه أم لا؟ مع أن الشك في محدوده الأسباب و إطلاق الآية في محدوده المسببات فكيف يكون هذا الإطلاق قابلاً للاستناد و التمسك؟!

استشكل بعض بأن بعد ملاحظه الأسباب و المسببات يستفاد أن المسبب قد لا يكون له إلا سبب واحد، و قد يكون له أسباب متعدده، لكن الأسباب قد تكون كلها في رديف واحد من حيث التأثير في المسبب و عدمه. و قد يكون بعضها متيقن التأثير و بعضها مشكوك التأثير، فإن كان السبب و المسبب من قبيل القسم الأول لا شك في أن إمضاء المسبب بقوله: «أحلّ الله البيع» يستلزم إمضاء السبب أيضاً، و كذلك في القسم الثاني فإن إمضاء المسبب يستلزم إمضاء جميع الأسباب؛ لأنها في رديف واحد، إلا أن هذين القسمين قلّ ما يتحقق، و أما إذا كان من قبيل القسم الثالث و شك في شرطيه العربيه في عقد البيع- مثلاً- و نعلم أن إجراء بلغه العربيه مؤثره في السببيه و نشك في تأثير اللغه الفارسيه فيها فلا محلّ للتمسك بإطلاق أحلّ الله البيع؛ لنفي شرطيه العربيه، و هذا إشكال مهمّ و يترتب عليه في الفقه ثمرات متعدده، و هذا القسم محلّ الابتلاء و شائع بين الناس فكيف يندفع الإشكال هنا؟

و قال المحقق النائيني قدس سره (٢) في مقام الجواب عنه: إن نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الأسباب إلى مسبباتها حتى يكونا موجودين خارجيين يترتب أحدهما على الآخر ترتباً قهرياً، بل نسبتها إليه نسبة الآله إلى ذبيها، بداهه أن

ص: ٢٧٤

١- ١) مطارح الأنظار: ٣٧.

٢- ٢) فوائد الاصول ٨١: ١-٨٢.



قول: «بعت» أو «أنكحت» ليس بنفسه موجدا للملكية أو الزوجية في الخارج نظير الإلقاء الموجود للإحراق، فإذا لم يكن من قبيل الأسباب والمسببات فليس هناك موجودان خارجيان حتى لا- يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، بل كان كل واحد منهما موجودا بوجود واحد، وحينئذ لا- فرق بين أن يكون إطلاق «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» ناظرا و شاملا للآله أو ذبيها، فيكون إمضاء أحدهما ملازما لإمضاء الآخر، فيتمسك بالإطلاق في صورته الشك في جزئيه شيء أو شرطيه شيء و نفيها به.

و لكن الجواب مخدوش من جهتين:

الاولى: أن القائل بالسببيه لا- يقول: بأن السبب عبارته عن نفس كلمه «بعت» و «اشترت» و لو كان القائل في حال النوم أو في مقام الإخبار، بل السبب عنده عبارته عن قولهما في مقام الإنشاء مع قصد التملك و التملك، فنسبه هذا التوهم إليه بعيد من المحقق النائيني قدس سره.

الثانيه: أنا لا نعلم أن مقصوده من اتحاد الآله و ذبيها ما هو؛ فكيف يعقل اتحاد الوجودى بين السكين و القتل أو القلم و الكتابه مع أن الاولى تكون من مقوله الجوهر، و الثانيه من مقوله الفعل؟! مع أن في باب المعاملات شاهد أقوى بأن بين الآله و ذبيها يتحقق كمال المغايره، و هو أن الآله عبارته عن اللفظ و له واقعيه غير قابله للإنكار، و أما ذبيها عبارته عن الملكيه و أمثال ذلك، و هى من الامور الاعتباريه، و لا يعقل الاتحاد بينهما أصلا. فلو سلمنا أن نسبه صيغ العقود إلى المعاملات نسبه الآله إلى ذبيها؛ فلا مناص عن تعدد الوجود، و إذا كان الأمر كذلك فيعود الإشكال هاهنا أيضا؛ لأنه يدور مدار تعدد الوجود، فإذا كانت الآله و ذبيها متعدده و الآليه الشريفه ناظره إلى ذبيها فهو دليل على عدم إمضاء المعاطاه و البيع بالفارسيه و أمثال ذلك من الأسباب أو الآلات المشكوكه، إلا في صورته وحده السبب أو تعدده و كونها في رديف واحد من حيث التأثر و عدمه.

و أمّا التحقيق في الجواب يحتاج إلى مقدّمتين: أحدهما: أنّ المسبّبات التي وضعت الألفاظ و العناوين لها عبارته عن المسبّبات العرفية لا الشرعيّة، و لكن الشكّ في السبب الشرعيّ بعد إحراز السبب العرفيّه، فإنّا نعلم أنّ المعاطاه و البيع بالفارسيّه و أمثال ذلك لها سبب عند العرف، و نشكّ في إمضاء الشارع لسببها و عدمه.

و ثانيهما: أنّ المسبّب كالملكيه و إن كان من الامور الاعتباريّه إلاّ أنّها تتعدّد باختلاف طرف إضافتها، فإنّ ملكيه «زيد» للكتاب غير ملكيه «عمرو» له، و إذا صار ملكا له فهذه ملكيه اخرى لا نفس تلك الملكيه، و هكذا ملكيه «زيد» لكتابه غير ملكيته لداره، فللملكيه مصاديق متعدّده، إلاّ أنّ جميعها مشتركة في الملكيه الاعتباريه كاشتراك أفراد الإنسان في الماهية النوعيّه - أي الإنسانيّه.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأسباب المتعدّده التي تكون بعضها متيقّن السبب و بعضها مشكوك السبب ليس لها مسبّب واحد حتى لا يكون إمضاء المسبّب ملازما لإمضاء الأسباب المشكوكه، بل كان لكلّ سبب مسبّب خاصّ، فإذا باع أحد كتابه ببيع المعاطاه أو العقد بالفارسيه لا شكّ في تحقّق السبب العرفي و شمول إطلاق «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» له، و لا معنى لإمضاء الملكيه الحاصله عقيب المعاطاه و البيع بالفارسيّه، بدون إمضاء هذين السببين، فلا محاله إمضاء المسبّب يستلزم إمضاء السبب أيضا.

و بعباره اخرى: أنّ المراد من وحده المسبّب ما هو؟ و إن كان المراد الوحده الشخصيه الخارجيه فهو خلاف الواقع، فإنّ لكلّ بيع مسبّب خاصّ، و يدلّ عليه تغيير الملكيه بتغيير طرف إضافتها. و إن كان المراد منها الوحده النوعيّه و السنخيّه و له مصاديق متعدّده - و إطلاق الآيه الشريفه يشمل جميعها - فإمضاء المسبّب بالإطلاق إمضاء للسبب العرفي، و لو كان مشكوكا من حيث الشرع فلا يعقل صحّحه الملكيه الواقعه عقيب المعاطاه بدون المعاطاه، و لا يكاد ينفكّ إمضاء المسبّب عن السبب فيتمسك في موارد الشكّ بالإطلاق، و ينفي به المشكوك الشرطيّه أو الجزئيّه.

فقد وقع الخلاف في أنّ الاشتراك ضروري الوجود أو ضروري العدم؛ لا امتناع وقوعه خارجا، أو سلب الضروره من وجوده و عدمه و إمكان وقوعه خارجا، و استدل القائل بوجود الاشتراك في اللغات بأنّ الألفاظ متناهية؛ لتركيبتها من الحروف الهجائية المتناهية و التراكب المؤلفه منها أيضا متناهية قطعاً، بخلاف المعاني الموجوده في الواقع و نفس الأمر فإنّها غير متناهية فلا بدّ من الاشتراك في الألفاظ حتى تكون الألفاظ وافية بالمعاني، و لا يبقى معنى بلا لفظ دالّ عليه، إلاّ أنّه لا يكون بمعنى الاشتراك في جميع الألفاظ، بل بمعنى وقوعه و لو كان بوضع لفظ واحد لمعاني متعدده و عدمه في لفظ آخر أصلاً.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (١) قدّس سرّه بوجوه: أحدها: أنّ اشتراك الألفاظ في المعاني غير المتناهية يستدعي أوضاعا غير متناهية، فإنّ تعدّد الوضع تابع لتعدّد المعنى، و يحتاج كلّ معنى من المعاني الى وضع مختص به، و حيث إنّ المعاني غير متناهية فلا بدّ من الأوضاع الغير المتناهية، و صدورها من واضع متناه محال. و ثانيها:

ص: ٢٧٧

أنه لو سلم إمكان الاشتراك حينئذ بدعوى أن الواضع هو الله تعالى إلا أنه من البديهي أن الوضع مقدمه للاستعمال ولإبراز الحاجة والأغراض، وهو من البشر لا منه تعالى، فحينئذ وضع الألفاظ بإزاء المعاني الغير المتناهيه يكون لغوا محضاً، ولا يترتب عليه الأثره فلا يصدر عن الواضع الحكيم، فإنه زائد على مقدار الحاجة إلى الاستعمال. وثالثها: أن المعاني الجزئيه وإن كانت غير متناهيه لكنّها لا- تقتضى الأوضاع الغير المتناهيه؛ لإغناء الوضع للمعاني الكليّه المتناهيه عن الوضع للمعاني الجزئيه الغير المتناهيّه، كما أن الأمر كذلك فى جميع أسماء الأجناس، فإن لفظ الأسد -مثلاً- موضوع لطبيعى ذلك الحيوان الخاصّ ثم نستعمله فى كلّ فرد من أفرادها من دون أن تكون لأفرادها أسماء خاصّه فلا- داعى إلى وجوب الاشتراك. ورابعها: أن باب التفهيم و التفهّم ليس منحصرًا بالاستعمال الحقيقى، بل يمكن إفهام المعانى بالاستعمال المجازى، فإنّ باب المجاز واسع، ولا مانع من أن يكون لمعنى واحد حقيقياً و لمعان متعدّده مجازيه، فلا موجب لوجوب الاشتراك فى الألفاظ. هذا تمام كلامه فى مقام الجواب عن القول بوجوب الاشتراك.

و يضاف إليه ما ينسب إلى الذهن من أنه لا مانع من وضع لفظ مخصوص لمعنى الغير المتناهي، مثل: وضع لفظ «الله» لذات واجب الوجود.

و لا يخفى أنّ ما أفاده قدس سرّه فى الجواب الأوّل من احتياج كلّ معنى من المعانى إلى وضع على حده، مناف لما مرّ منه قدس سرّه فى باب الوضع؛ لأنّ من أقسام الوضع المذكوره فيه هو الوضع العام و الموضوع له الخاص، و معناه ملاحظه معنى كلى و وضع اللفظ لمصاديقه، و معلوم أنّ بين المصاديق تحقّق التباين، فيمكن أن يكون للفظ واحد ألف ألف معنى، مع أنه يتحقّق بوضع واحد، فيتحقّق الاشتراك اللفظى بدون الاحتياج إلى أوضاع متعدّده، و لا- معنى لهذا القسم من الوضع سوى الاشتراك اللفظى، فالقائل بهذا القسم من الوضع كيف ينكر وحده الوضع فى باب الاشتراك؟! فلا بدّ لمن قال

بإمكان تصويره-كالمحقق الخراساني قدّس سرّه-من وحده الوضع في باب الاشتراك، و مرّ منّا أنّ هذا القسم من الوضع لا إمكان له لا وقوعا و لا تصوّرا. فهذا مناقشه في كلامه قدّس سرّه مع أنّ أصل ما أفاده قدّس سرّه في كمال المتانه و التماميه.

و استدل القائل بالاستحاله بوجوه:

منها: أنّ الاشتراك ينافي حكمه الوضع و هي التفهيم و التفهّم بسهولة، فإنّ إبراز المقاصد لا يمكن في جميع الموارد إلّا باللفظ، و أمّا غيره-كالإشاره و نحوها-لا يفي بذلك في المحسوسات فضلا عن المعقولات-فحتاج إلى الوضع لسهوله التفهّم و التفهيم، و حيث إنّ الاشتراك مخلّ بذلك؛ لأنّ نسبة اللفظ إلى كلّ من المعنيين أو المعاني على سواء، و خفاء قرائن المراد نوعا فتبطل حكمه الوضع، فصدوره محال عن الواضع الحكيم.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه بوجهين: الأوّل: أنّ إمكان الاتكال في تفهيم المعنى الذى أرادته على القرائن الواضحه الدالّه من الواضحات، فإنّ اللفظ المشترك و إن لم يدل على المقصود بنفسه و لكنّه يدلّ عليه بواسطه ضم قرينه إليه، فلا يلزم منافات لحكمه الوضع الثانى: أنّا نمنع كون الاشتراك يوجب الإخلال بغرض الوضع، فإنّ الغرض كما يتعلّق بالتفهيم و التفهّم كذلك قد يتعلّق بالإهمال و الإجمال و عدم نصب دلالة على المراد.

فالحاصل: أنّ هذا التعليل أخصّ من المدعى؛ لاختصاصه بصوره خفاء القرائن، فلا يصلح لأن يكون دليلا على منع الاشتراك مطلقا و لو فيما إذا كانت قرائن المراد جليّه و دلالتها على المقصود واضحه.

و منها: أنّ الاشتراك ينافي حقيقه الوضع؛ لأنّ الوضع عبارته عن جعل اللفظ مرآه و فانيا في المعنى، بحيث أنّا ننتقل من استعمال اللفظ إلى المعنى بلا تحيّر و تردّد،

و معلوم أنّ هذا المعنى لا يساذج مع الاشتراك.

و الجواب عنه: أنّه قد اختلط المستدل بين مقام الوضع و الاستعمال؛ إذ لا شكّ في أنّ الواضع يلاحظ اللفظ مستقلاً كالمعنى ثمّ يجعله علامه للمعنى، و قد مرّ مرارا أنّ الوضع مثل تسميه الأب لمولوده من جهة استقلال اللفظ و المعنى معا. نعم: بعد تحقّق الوضع و إيصال النوبه إلى مقام الاستعمال يتعلّق غرض المستعملين بإلقاء و تلقّي المعنى فقط، و يكون التفاتهم إلى اللفظ التفات المرآتى، بل اللفظ يكون فانيا في المعنى بحدّ كآته لم يسمع أصلا. فهذا الدليل ليس بتمام.

و من الوجوه التي استدللّ بها القائل باستحاله الاشتراك: أنّ حقيقه الوضع عباره عن جعل الملازمه الذهنيه بين اللفظ و المعنى؛ بحيث أنّ اللفظ لا يكاد ينفكّ عن المعنى، و المعنى لا يكاد ينفكّ عن اللفظ، فعليه يلزم من الوضع للمعنيين أن يحصل عند تصور اللفظ الانتقال إلى المستقلّان دفعه واحده، و سيأتي أنّ هذا المعنى مستحيل عند عدّه من المحقّقين، فكيف يعقل الملازمه بين اللفظ و المعنى الأوّل و الثاني و عدم انفكاكهما عنه!؟

و الجواب عنه: أنّ هذا المبني مخدوش من رأسه؛ إذ الوضع لا يكون عباره عن جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى فإنّهما من المتباينان، و لا يمكن جعل الملازمه التكوينيّه بينهما للواضع، و لا معنى لجعل الملازمه الاعتباريّه مضافا إلى أنّ الواضع في مقام الوضع يقيم الوضع مقام الإشاره اللفظيّه حتى يعرف المشار إليه في حال الحياه و الموت، و الحضور و الغياب باللفظ الموضوع، فامتناع الاشتراك كضروره وجوده ليس بتمام، بل هو أمر ممكن الذي تحقّق في الخارج، بل نرى تحقّقه بين المعنيين المتضادين، مثل: لفظ «القرء» بمعنى الطهر و الحيض و أمثال ذلك.

و لكنّه يمكن أن يقال: إنّّه لا نحتاج إلى الاشتراك، مع أنّ الألفاظ كانت وافيّه للمعاني، فلا موجب له، فما الدليل لتحقّقه؟

الأول: منها ينتج من ضمّ مقدّمتين: إحداهما: أنّ الاشتراك في لغة لا يستلزم الاشتراك في كلّ لغة، فإنّا نرى أنّ لكلّ قبيله أو بلد اصطلاحات خاصّه مع اشتراكهم في أصل اللغه، مثلا يراد من لفظ «العين» في بلد من بلاد العربيه العين الباكيه و في بلد آخر منها العين الجاربه، فالاصطلاحات متغايره بحسب البلاد في زماننا هذا و بحسب القبائل في الأزمنه السابقه؛ لأنّ الواضع لا يكون ذات الواجب و لا- شخص معيّن خاصّ، بل لكلّ قبيله وضع خاصّ و اصطلاح مخصوص. و ثانيتهما: أنّ ديدن المحقّقين من اللّغويين كان استفاده اللّغات من ألسنه الأقوام و القبائل، فإذا رأى اللّغوى أنّ في قبيله يراد من لفظ العين-مثلا- العين الباكيه و قبيله اخرى يراد منها العين الجاربه فلا بدّ له حين الكتابه من كتابه جميع المعاني؛ بأنّ العين-مثلا- يكون حقيقه في سبعين معان، فيكون أحد من منشآت الاشتراك اختلاف المعاني في القبائل في الأزمنه السابقه و اختلافها في البلاد في زماننا هذا.

الثاني: فقد مرّ أنّ الغرض من الوضع هو التفهيم و التفهّم، و لا- يخفى أنّ ذلك على نوعين: فإنّ غرض المتكلّم قد يتعلّق ببيان المراد بنحو كامل و اظهاره ما في ضميره بنحو الأ-جلى للمخاطب، و قد يتعلّق غرضه ببيان المراد بنحو الاجمال. و معلوم أنّ الاشتراك اللفظي أحسن طريق لبيان المراد على النحو الثاني، فيقضى غرض الوضع تحقّق الاشتراك في اللّغات.

و يمكن لنا بيان منشأ آخر للاشتراك و هو: أنّ الواضع وضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، و لكنّه استعمل كثيرا في المعنى المجازي بحيث صار حقيقه فيه في مقابل المعنى الحقيقي؛ بحيث أنّ المخاطب حين استماع كلمه «الأسد» بلا قرينه يصير متحيّرا في أنّ المراد منه ما هو؟ فيتحقّق هاهنا الاشتراك اللفظي بصوره الوضع التعيّن، فهذا أيضا منشأ للاشتراك اللفظي، كما لا يخفى.

و أشار المحقق الخراساني قدس سره (١) إلى قول آخر في المسأله و هو القول بالتفصيل بين القرآن و غيره؛ بأن الاشتراك مستحيل في القرآن دون غيره؛ إذ لو قلنا بوجود لفظ المشترك فيه لزم التطويل بلا طائل أو الإجمال، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى.

توضيحه: أنه حين الاستعمال إن اعتمد في تعيين المراد على القرائن الداله عليه لزم التطويل غير المحتاج إليه، و إن لم يعتمد عليها في تعيين المراد لزم الإجمال، و كلا الأمرين غير لائق بكلامه تعالى، فهذين المحذوران أوجبا امتناع الاشتراك في القرآن.

و الجواب عنه أولاً: إننا نرى في القرآن وجود اللفظ المشترك كثيرا ما، مثل قوله تعالى: وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (٢). فإن لفظ القروء استعمل للمعنيين المتضادين - أي الطهر و الحيض - و هكذا لفظ العين استعمل في موضع من القرآن لمعان متعدده مثل قوله تعالى: لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بها (٣). و قوله تعالى:

عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (٤) و أمثال ذلك.

و ثانيا: أن الدليل المذكور مردود بكلا وجهيه: أما الإجمال فبأنه اجتهاد في مقابل النص؛ لأنه تعالى صرح بوجود المتشابهات في القرآن بقوله: هُنَّ أُمَّ الْكِتابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ (٥). و أمّا لزوم التطويل بلا طائل فبإمكان أن تكون نصب القرينه لغرض آخر غير تعيين المراد من المشترك، لكن كانت تلك القرينه داله بالدلاله الالتزاميه على المعنى المراد من اللفظ المشترك، فلا يلزم التطويل بلا طائل.

ص: ٢٨٢

١-١ (١) كفايه الاصول ٥٣: ١.

٢-٢ (٢) البقره: ٢٢٧.

٣-٣ (٣) الأعراف: ١٧٩.

٤-٤ (٤) الانشقاق: ٢٧.

٥-٥ (٥) آل عمران: ٦.



لا بدّ لنا قبل تحقيق المسأله من ذكر مقدّمتين حتى يعلم محلّ النزاع:

إحدهما: أنّ عنوان المسأله في كتب القدماء حتى إلى زمان صاحب المعالم قدّس سرّه (١) و صاحب القوانين قدّس سرّه (٢) يدور مدار الجواز و عدمه، إلّا أنّ المتأخّرين كالمحقّق الخراساني قدّس سرّه (٣) بدّل العنوان بالإمكان و الاستحاله. فعلى هذا يقع البحث في مرحلتين: المرحله الاولى: في الإمكان و عدمه، و إن قلنا بإمكانه في هذه المرحله فتصل النوبه الى المرحله الثانيه: بأنّ هذا الأمر الممكن هل يكون موردا لترخيص الواضع أم لا؟

و ثانيهما: أنّ محلّ النزاع هو في ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين؛ بحيث يكون الإطلاق الواحد في حكم الإطلاقين، و الاستعمال الواحد في حكم الاستعمالين، و يكون كلّ واحد من المعنيين مرادا على الاستقلال. و من هنا يظهر أنّ استعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بما هو كذلك، أو في قدر جامع بينهما أو في أحدهما على سبيل البدليه، أو في أحدهما أصاله و في الاخرى تبعا خارج عن محلّ النزاع. فمحلّ النزاع فيما إذا كان كلّ واحد من المعنيين مرادا من اللفظ على سبيل الاستقلال و الانفرد.

و أمّا في المرحله الاولى قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (٤): باستحالته، و قال في مقام الاستدلال: إنّ حقيقه الاستعمال ليس جعل اللفظ علامه لإراداه المعنى حتّى يقال: إنّ

ص: ٢٨٣

١-١) معالم الدين: ٣٩.

٢-٢) قوانين الاصول: ٣٩.

٣-٣) كفايه الاصول ١: ٥٤.

٤-٤) المصدر السابق.

لا- إشكال في جعل اللفظ علامه للمعنيين، بل هي عباره عن جعل اللفظ فانيا في المعنى و عنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، و لذا يسرى إلى اللفظ حسن المعنى و قبحه، فلحاظ اللفظ وجها للمعنى و فانيا فيه ينافى لحاظه وجها لمعنى آخر مع فرض وحده اللحاظ، حيث إن لحاظه كذلك لا- يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه فناء الوجه في ذى الوجه و العنوان في المعنون، و معه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟! فلا يمكن جعل لفظ واحد في آن واحد فانيا في اثنين و وجودا و وجها لهما معا، إلا أن يكون اللحاظ أحول العينين.

لا يخفى أن في هذه العبارة ثلاث احتمالات:

الأول: أن يكون مدار كلامه قدس سره الاستعمال، بأن ماهيته الاستعمال فناء اللفظ في المعنى، و بعد فئاته في المعنى الأول ليس له وجود سوى وجود هذا المعنى حتى يفنى في المعنى الثاني، فإن كان مراده هذا الاحتمال ففيه:

أولا: أن ماهيته الاستعمال ليست فناء اللفظ في المعنى و إن كان له عنوان تبعي بالنسبة إلى المعنى، و إلا يلزم عدم دخاله اللفظ من حيث حسنه و قبحه في إلقاء المعنى، مع أن الخطيب يسعى في استخدام ألفاظ الحسن لإلقاء مطالبه، فكيف يعقل فناء اللفظ في المعنى مع أنهما من المقولتين المتباينتين؟!

و ثانيا: لو سلّمنا أن ماهية الاستعمال هي فناء اللفظ في المعنى إلا أن كلا المعنيين لما كانا في عرض واحد لا مانع من فئاته في كليهما؛ إذ لا يكون هاهنا الأوليه و الثانويه، بل كان كلاهما في عرض واحد.

الاحتمال الثاني: أن المعنى حين الاستعمال يتعلق به اللحاظ الاستقلالي، و إذا كان المعنى متعددا فاللحاظ الاستقلالي الذي يتعلق بها أيضا كان متعددا، و أما لحاظ اللفظ فيكون تابعا للحاظ المعنى، فإذا استعمل في شيئين يكون تابعا لهما في اللحاظ،

فيجتمع فيه اللحاظان الآليان بالتبع، وهو كما ترى.

و يحتمل قويا أن يكون مراده قدّس سرّه هذا الاحتمال، ولعلّه كانت جملة «إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين» ناظره إلى هذا المعنى، فهذا هو الأقرب إلى كلامه قدّس سرّه.

و إن كان مراده هذا الاحتمال فيجاب عنه بأنّ اللفظ و المعنى قد يلاحظان بنظر المتكلّم، وقد يلاحظان بنظر السامع.

توضيحه: أنّ المولى قبل صدور الأمر منه يلاحظ المعنى و يتوجّه إليه، و لكن يتوجّه إلى اللفظ حين صدور الأمر و تفهيم مراده العبد، فيلاحظه تبعا للمعنى و يقول:

«جنّني بماء» إلا أنّه لا دليل لأن يكون لحاظ التبعية متعدّدا، بل يلاحظه تبعا بلحاظ واحد، فيلاحظ المعنيين ثمّ يلقي كليهما بلفظ واحد، فإذا كان الملحوظ بلحاظ الاستقلالى متعدّدا لا- يستلزم أن يكون الملحوظ بلحاظ التبعية أيضا متعدّدا. و أمّا السامع و المخاطب ينتقل من اللفظ إلى المعنى فيعكس الأمر؛ إذ يكون لحاظ المعنى تبعا للحاظ اللفظ و سماعه، فإذا كان اللفظ دالا على المعنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم استحاله أبدا، فلا يلزم من تبعيّة اللحاظ جمع اللحاظين في اللفظ، كما لا يخفى.

الاحتمال الثالث: أنّ كلامه قدّس سرّه يدور مدار أصل اللحاظ مع حذف عنوان الاستقلال و التبعية عنه؛ بأنّ معيار تعدّد اللحاظ في اللفظ هو تعدّده في المعنى، فإذا كان اللحاظ في جانب المعنى متعدّدا لا بدّ من تعدّده في جانب اللفظ أيضا.

و الجواب عنه: أنّ هذا ليس بتمام؛ لأنّه إذا قال المتكلّم: «رأيت عينا» و أراد منه العين الباكية، ثمّ قال بعد ساعه أيضا: «رأيت عينا» و أراد منه هذا المعنى، لا شكّ في تعدّد اللحاظ و وحده المعنى، فكيف كان اللحاظ متعدّدا مع أنّ المعنى واحد؟ فلا بدّ من تغيير المعيار؛ بأنّ تعدّد اللحاظ في جانب اللفظ تابع لتعدّد الاستعمال، فإذا كان الاستعمال واحدا يكفي فيه اللحاظ الواحد و إن كان المعنى متعدّدا، و إذا كان الاستعمال

متعددا فلا بد من تعدد اللحاظ. ولا يصح ما أفاده قدس سره في مقام الاستدلال للقول بالاستحالة. فتدبر.

و لكن لقائل أن يقول: إنه لا مانع من تعلق اللحاظين بلفظ واحد مع أنه واحد.

قلنا: إن هذا المعنى ليس بصحيح؛ إذ اللحاظ عبارته عن تصوّر الشيء و حضوره عند النفس و التفات الذهن إليه، و من المعلوم أنه لا يمكن إحصائه في النفس مرتين بدون تعدد الزمان، كما أنه لا يمكن العلمان في آن واحد بشيء واحد للإنسان.

و قد استدلل المحقق النائيني قدس سره (1) على الاستحالة: بأن حقيقة الاستعمال ليست إلا عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجا، فلذا لا يرى المخاطب إلا المعنى، فإنه الملحوظ أولا- و بالذات، و اللفظ ملحوظ بتبعه و فان فيه، فلزام استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه. و من الواضح أن النفس لا تستطيع على أن يجتمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، فلا شك في أن الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك، و المستلزم للمحال محال.

و الجواب عنه: أن النفس بما أنها جوهر بسيط و لها صفحة واسعة تقتدر على أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في صفحتها في آن واحد، و يدل على ذلك أمور:

الأول: إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدناها أنها تقتدر على تصوّر أمور متضاده أو متماثلة بتصورات مستقلة في آن واحد، فإن إسناد الرؤية- مثلا- إلى العين أو النفس إسناد حقيقي، و معلوم أن النفس بما لها من السعة تقتدر على رؤية أشخاص متعدده في آن واحد بلا- تقدّم و تأخر، فالرؤية مع كونها عملا للنفس تستلزم أن يكون المرئي متعددا، فلا يكون اجتماع اللحاظين فيها ممتنعا أصلا.

ص: ٢٨٦

الثاني: أن استفاده النفس في آن واحد من قوه السامعه و الباصره و اللامسه لا تكون قابله للإنكار، فكيف تقتدر النفس في آن واحد على لحاظ المسموع و الملموس و أمثال ذلك؟! فيكشف أن للنفس سعه خاصه التي تقتدر بها بما لا يمكن صدوره عن المادى.

الثالث: أن في القضايا الحملية التي ملاكها الاتحاد و الهوهويه و إن كان الموضوع متقدما و المحمول متأخرا من حيث اللفظ، إلا أن حمل الشىء و الحكم بثبوت له كقولنا: «زيد قائم» يستدعى لحاظ كل من الموضوع و المحمول في آن واحد، و هو آن الحكم، و إلا- لكان الحكم من النفس ممتعا، فلا- بد حين الحمل و الحكم من الالتفات إليهما، و حضورهما معا في النفس بلا تقدم و تأخر، فالحمل يستلزم الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين.

الرابع: أنه لا- إشكال في أن قولنا: السواد و البياض متضادان قضيه صحيحه، و لا ريب في أن الموضوع فيها عبارته عن السواد و البياض بلا تقدم و تأخر في موضوعيه أحدهما على الآخر، فالمتكلم حين حمل المتضادين عليهما إما أن يكون غافلا عنهما، و إما أن يكون ملتفتا إلى كل واحد منهما و لا ثالث في البين، و حيث إن الأول غير معقول فتعين الثانى، فلا بد من حضورهما و لو في آن واحد عند النفس معا حتى يصح الحمل، فالاستحاله التي ادعى المحقق النائيني قدس سره في جانب المعنى- أى اجتماع اللحاظين المستقلين في آن واحد عند النفس- ليست بتمام، كما أن الاستحاله التي ادعاها المحقق الخراسانى قدس سره في جانب اللفظ أيضا ليست في محله.

فقد ذكر طريق ثالث للاستحاله: بأن للمفاهيم و الماهيات تصوّر وجودات خمس: الأول: الوجود العيني الخارجى، الثانى: الوجود الذهنى، الثالث: الوجود الانشائى، و لكنّه منحصر ببعض المفاهيم كمفهوم الطلب و أمثاله، الرابع: الوجود الكتبى، الخامس: الوجود اللفظى. و هو أن تحقق العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى

يقتضى أن يكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، فيكون «زيد» من حيث وجوده الخارجى مصداقاً واقعياً ووجوداً خارجياً لماهية الإنسان، وأمياً من حيث وجوده اللفظى يكون وجوداً تنزلياً لها وإن كان هذا اللفظ وجوداً خارجياً و مصداقاً واقعياً لماهية اللفظية.

و بعبارة أوضح: أنه لا- اشكال فى أنّ قضيه «زيد انسان» قضيه حملته بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه اتحاد الموضوع و المحمول من حيث الوجود، و هكذا قضيه «زيد لفظ» التى يكون الموضوع فيها عبارة عن لفظ «زيد» قضيه حملته بالحمل الشائع الصناعى، فإنّ لفظ زيد- أى الموضوع- إذا لوحظ بالنسبة إلى ماهية اللفظ- أى المحمول- يكون بينهما اتحاد الوجودى؛ إذ لا شكّ فى تحقّق اتحاد الوجودى بين لفظ «زيد» و ماهية اللفظ، فيكون هذا اللفظ مصداقاً واقعياً لماهية اللفظ، كما أنّ معناه يكون مصداقاً واقعياً لماهية الإنسان، و لكنّه مع ذلك يكون لفظ «زيد» مرحله من معناه و وجوداً تنزلياً له.

ثمّ استفاد المستدل من ذلك بأنّ اجتماع الوجودين الواقعيين فى فرد واحد من المحالات؛ إذ لا يمكن اجتماع فردين من ماهية الإنسان- مثلاً- فى وجود واحد؛ لأنّ تعدّد الفردية ملازم لتعدّد الوجودات، كما لا يخفى. فإذا كان الحال فى الوجودات الحقيقية كذلك فيكون فى الوجودات التنزيلية أيضاً كذلك، فلا يمكن أن يكون اللفظ الواحد وجوداً تنزلياً للمعنيين، فيكون استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى واحد من المحالات.

و فيه أولاً: أنّ تقسيم وجود الماهيات و المفاهيم إلى الأقسام الخمسة المذكوره ممّا لا- دليل عليه من العقل و النقل، و إنّما يستحسنه الذوق فى مقام التخيل و التصوّر فقط؛ إذ لا- يمكن بحسب الواقع و الدقه العقلية أن يكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى؛ لأنّهما من المقولتين المتباينتين، فكيف يمكن أن يكون لفظ زيد- الذى يكون من مقوله كيف

المسموع-وجودا للمعنى-الذى يكون من مقوله الجوهر-ولا-يعقل هذا المعنى أصلا؟! نعم يكون بينهما ارتباط الوضعى و الاعتبارى بعنوان حكاية اللفظ عن المعنى.

و ثانيا:على فرض تسليم أن يكون اللفظ وجودا تنزيليًا للمعنى، و لكنه لا دليل على أن يكون اجتماع الوجودين التنزيليين فى فرد واحد كاجتماع الوجودين الواقعيين فيه من المحالات، و اثبات هذه المماثلة و المشابهة يحتاج الى الدليل، و فقدانه يوجب بطلان الاستدلال رأسا، مع أنه تحقّق لنا دليل على خلافه، و هو أنّا نرى اجتماع الوجود الحقيقى و التنزيلي فى فرد واحد، كما فى المثال المذكور فى الاستدلال-يعنى زيد لفظ-فإنّ لفظ«زيد»اجتمع فيه الوجودان الحقيقى و التنزيلي؛ إذ هو وجود تنزيلي بالنسبة إلى المعنى و ماهيته الانسان، و وجود حقيقى و مصداق واقعى بالنسبة إلى ماهيته اللفظ، و لا يختصّ كونه وجودا تنزيليًا له فى صورته الاستعمال أو غيره، فإذا تحقّق اجتماع الوجودين الحقيقى و التنزيلي فلا إشكال فى اجتماع الوجودين التنزيليين أيضا، فما هو من المحالات المسلّمه هو اجتماع الوجودين الواقعيين فى فرد واحد لا غير، فلا يكون استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى واحد مستحيلا فى مقام الثبوت.

و إذا فرغنا من مرحله الامكان تصل النوبه إلى المرحله الثانيه و هى مرحله ترخيص الواضع و عدمه، بمعنى أنّ هذا الاستعمال الممكن جائز عنده أم لا، غاية ما ثبت لنا فى هذه المرحله أنّ الواضع مع التوجّه و الالتفات وضع لفظ العين-مثلا-لمعان متعدّده بأوضاع متعدّده، و لا نعرف منه تعهّدا و شرطا بأن يقول:هذا الوضع مشروط بعدم استعمال المستعمل فى أكثر من معنى واحد حين الاستعمال، بل يقتضى نفس وضع اللفظ لمعان متعدّده استعماله فى أكثر من معنى واحد، مع أنّا لا نرى فى كتب أهل اللغه و كتب التاريخ من الشرط المذكور أثرا و لا خبرا.

و لكن المحقق القمّي قدّس سرّه ذكر طريقا آخر في كتاب القوانين (1) بعدم الجواز، و هو قوله في مقام الاشكال على صاحب المعالم قدّس سرّه بأنّه: لا أقول: إنّ الواضع يصرّح بأنّي أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ألاّ يراد معه شيء آخر و بشرط الواحده و لا- يجب أن ينوى ذلك حين الوضع أيضا، بل أقول: إنّما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد و في حال الانفراد، لا بشرط الانفراد حتى تكون الواحده جزء للموضوع له.

توضيح كلامه: أنّ تصريح الواضع بعدم الجواز ليس بلازم كقوله: إنّني وضعت لفظ العين لعين الجاربه بقيد الواحده، و لعين الباكيه أيضا كذلك، و هكذا... بل الواضع حين الوضع يلاحظ اللفظ و المعنى في حال الواحده و يضعه له في هذا الحال، و هو يكفي في عدم جواز استعماله في أكثر من معنى واحد؛ إذ لا بدّ في الاستعمال من التبعيّة و التأسّي من الوضع، فيقتضى اتصاف المعاني حين الوضع بقيد الواحده أن يلاحظ هذا الحال حين الاستعمال أيضا، فلذا لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

و فيه أوّلا: أنّه لو سلّمنا أنّ المعنى حين الوضع كان في حال الواحده، و لكن رعايه جميع خصوصيات حال الوضع حين الاستعمال ممّا لم يقل به أحد؛ إذ لو كان الامر كذلك لا بدّ من رعايه خصوصيات الواضع و حالاته و زمان الوضع و مكانه، فإذا كان الواضع حين الوضع مستقبلا للقبه-مثلا- فيجب في حال الاستعمال رعايه هذا الحال، و هكذا، فلا بدّ أن يراعى حين الاستعمال الخصوصيات التي شرطها الواضع حين الوضع فقط، فتكون كبرى بيانه مخدوشه.

و ثانيا: أنّه لو فرضنا صحه كلامه قدّس سرّه من ناحيه الكبرى لكن لا تجرى صغرى بيانه في جميع المشتركات اللفظيه، إذ كان من أقسامها الوضع العام و الموضوع له

ص: ٢٩٠



الخاص، و هي عبارته عن لحاظ الواضع معنى كلياً و وضع اللفظ لمصاديقه و أفراده، و معلوم أنّ هنا كان اللفظ واحداً و المعنى متعدداً بتعدد أفراد العام و الكلي، فيتحقق الاشتراك بين المعاني المتعدده بوضع واحد، فلا تكون المعاني حين الوضع في حال الوحدة و متصفه بصفه الوحدة، فلا يجري كلامه قدس سرّه في هذا النوع من المشترك اللفظي، فلم نجد في هذه المرحله دليلاً على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، مع أنّا نرى في كلمات الادباء و الشعراء استعماله كذلك، و لا يمكن الالتزام بأن يكون استعمالهم غير جائز.

فثبت إلى هنا أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ليس بمستحيل، و لا دليل لمنع الواضع من هذا الاستعمال كما عرفت، و لكن البحث في أنّ هذا الاستعمال هل يكون بنحو الحقيقة مطلقاً، أو بنحو المجاز مطلقاً، أو يكون في المفرد بنحو المجاز و في التشبيه و الجمع بنحو الحقيقة؟ فتكون في المسألة ثلاثة أقوال، و العمده هنا بيان قول صاحب المعالم قدس سرّه (1) - يعني القول الأخير - و في ضمن تبيينه يظهر ما هو الحقّ منها.

و استدللّ صاحب المعالم لمدهاه: بأنّ الموضوع له في الألفاظ المشتركة ليس بذوات المعاني، بل هي عبارته عن المعنى مقيداً بقيد الوحدة، فيكون الموضوع له كلّ واحد من المعاني مشروطاً بشرط الوحدة، و للقيد دخل في الموضوع له بعنوان الجزئية، فإذا استعمل لفظ العين - مثلاً - في أكثر من معنى واحد يستلزم إلغاء قيد الوحدة و يوجب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء، فيكون هذا الاستعمال مجازاً. هذا تمام كلامه في المفرد.

و فيه أولاً: أنّ كون الموضوع له ذات المعنى بقيد الوحدة ممّا لا يؤيّدّه أحد من كتب اللغة، بل هو ادعاء لم يقم أيّ دليل عليه، و لا يوجد واقعا دليل له، فهو ادعاء بلا دليل.

ص: ٢٩١

و ثانياً: أنه لو سلّمنا دخاله قيد الوحده فى الموضوع له و لكنّه لا- يكون بنحو التركيب- بأن يكون الموضوع له مركباً من العين الباكه و قيد الوحده حتى يكون أحد الجزئين عباره عن قيد الوحده و الآخر عباره عن ذات المعنى- بل تكون دخالته فيه بنحو التقيد، كما اعترف به بقوله: «إنّ الموضوع له عباره عن المعنى مقيداً بقيد الوحده» و بناء على ذلك تقيد جزء و القيد خارجى، و معلوم أنّ التقيد أمر عقلى، و لا يشمل قولهم: «إن استعمال اللفظ الموضوع للكلى فى الجزء فهو مجاز» لمثل هذا الجزء قطعاً على ما هو التحقيق.

و استشكل عليه أيضاً صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بما حاصله: أنّ الألفاظ لا تكون موضوعه إلاّ لنفس المعانى بلا ملاحظه قيد الوحده، و إن سلّمنا اعتباره فى الموضوع له فلا- يجوز استعمال المفرد فى أكثر من معنى و لو مجازاً، إذ ليس الا- أكثر بجزء الموضوع له ليصحّ استعمال اللفظ فيه مجازاً بعلاقه الكلى و الجزء؛ لأنّ المستعمل فيه- هو الأكثر- مباين للمعنى الموضوع له- و هو المعنى- مقيداً بقيد الوحده؛ لمباينه المشروط بشىء للمشروط بعده، فإنّ الأكثر الذى يكون «بشرط شىء» و المقيد بالوحده يكون «بشرط لا» فأين الكلى و الجزء حتى يصحّ الاستعمال المجازى بلحاظهما؟ و كيف يستعمل المفرد فى أكثر من معنى واحد على نحو المجازيه؟ هذا.

و لكنّه مدفوع بأنّه اختلط عليه المفهوم و المصداق؛ إذ المستعمل فيه ليس بعنوان الأ- أكثر و مفهومه، بل هى عباره عن مصداقه يعنى: استعمال اللفظ فى المعنيين أو المعانى باستعمال واحد مثل استعماله فيهما أو فيها مستقلاً، و حينئذ يصدّق لفظ الموضوع للكلى فى الجزء، كما لا يخفى.

و أمّا استدلال صاحب المعالم لمدّعاة فى التشبيه و الجمع: بأنّهما بمنزله تكرار اللفظ،

ص: ٢٩٢

و لا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ فى معنى أو معان غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأخر، فيكون استعمال التثنيه و الجمع فى المعنيين المختلفين أو المعانى المختلفه على نحو الحقيقه، بخلاف المفرد.

و لكنّ استشكل عليه أيضا فى الكفايه (١) بأنّ التثنيه و الجمع و إن كانا بمنزله تكرار المفرد، إلا أنّ علامتهما تدلّ على تعدد أفراد ما اريد من المفرد، و إذا كان المراد من المفرد معنى واحد فالتعدّد يكون فى أفراد ذلك المعنى الواحد، فإذا اريدت من العين - مثلا - العين الجاربه فلا يراد من تثنيتهما و جمعها إلا فردان و أفراد من هذه الماهيه، فوزان التثنيه و الجمع وزان المفرد فى عدم جواز استعمالهما فى أكثر من معنى واحد على نحو الحقيقه.

و اعترض على صاحب الكفايه بأنّ لازم هذا البيان عدم صحّ دخول علامه التثنيه و الجمع على الأعلام الشخصيه؛ لعدم كون معنى العلم الذى يثنّى و يجمع ذا أفراد حتى يراد فى تثنيته و جمعه فردان أو أفراد من معناه، فإنّ زيدين - مثلا - يراد بهما معنيان، لا فردان من معنى واحد، فعلى تقدير دلالة علامه التثنيه و الجمع على تعدّد مصداق معنى واحد لا يصحّ تثنيه الأعلام و جمعها، مع أنّ من البداهيات صحتهما، كما لا يخفى.

و أجاب عنه فى الكفايه (٢): بأنّ الأعلام التى لحقتها علامه التثنيه و الجمع لم تستعمل فى معانيها الحقيقه غير القابله للتعدّد، بل تستعمل فى معنى مجازى - و هو المسمّى بزبد - ثمّ تثنى و تجمع، و معلوم أنّ المسمّى ذو أفراد و مصاديق، فيصير «زيد» بعد هذا التأويل كالعين التى تكون لكلّ واحد من معانيها أفراد متعدّده.

ص: ٢٩٣

١-١ (١) كفايه الاصول ٥٦: ١-٥٧.

٢-٢ (٢) المصدر السابق: ٥٧.

فحاصل إشكال المحقق الخراساني قدّس سرّه في هذا المقام على صاحب المعالم أنّ علامه التثنيه و الجمع لا تدلّ على تعدّد المعنى و الماهيّة، و إنّما تدلّ على تعدّد مصداق المعنى الواحد الذى اريد من المفرد، هذا أوّلا.

و استشكل عليه ثانيا: بأنّه لو فرضنا أنّ علامه التثنيه و الجمع تدلّ على مطلق التعدّد لا على تعدّد خصوص مصداق المعنى المراد من المفرد فيلزم خروج التثنيه و الجمع عن حرّيم النزاع، و هو استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، فإنّهما بعد أن يكونا بمنزله تكرار المفرد لا- بأس بأنّ يراد من كلّ لفظ معنى غير المعنى الذى اريد من لفظ آخر، و معلوم أنّ هذا ليس من باب استعمال اللفظ من أكثر من معنى حتى يناعز فى كونه على نحو الحقيقه أو المجاز، فإذا اريد من العين-مثلا- الباكيه و الجاربه فيراد من التثنيه كلاهما بلا- إشكال. نعم إذا استعملت التثنيه فى فردين من كلّ من المعنيين كفردين من العين الباكيه، و فردين من العين الجاربه، فكان استعمال العينين فى أكثر من معنى، و لا يجدى تكرّر المفرد فى كونه على نحو الحقيقه، فإنّ مناط المجازيّه -و هو إلغاء قيد الوحده المعتبره فى الموضوع له فى هذا الاستعمال- موجود و محقق؛ إذ التثنيه وضعت للطبيعتين أو للفردين من طبيعه واحده، فإذا استعملت فى أربعة أفراد من طبيعتين فلا- محاله تلغى قيد الوحده المعتبره فى الموضوع له، فالتثنيه تشترك حينئذ المفرد فى كون الاستعمال فى كليهما على نحو المجاز، و لا يجرى هذا الاستدراك فى الجمع، كما لا يخفى. هذا تمام توضيح كلامه قدّس سرّه.

و لكن التحقيق أنّه لا يمكن استعمال التثنيه و الجمع فى أكثر من معنى أصلا، فإنّ هيئه التثنيه و الجمع- أى الألف و النون أو الواو و النون- موضوعه للدلاله على إرادته المتعدّد من مدخولها، و تدلّ على تضاعف المفرد، فإن اريد من المفرد ككلمه العين -مثلا- فى قولك: «رأيت عينين» المعنيان كالجاريه و الباكيه، فالهيئه الطارئه عليها تدلّ على فردين من الجاربه و فردين من الباكيه، و هذا ليس من باب استعمال اللفظ

فى أكثر من المعنى، بل هو من باب استعمال المفرد فى ذلك، فإنّ التثنيه مستعمله فى معناها الموضوع له الذى يدلّ على تضاعف المفرد، وهذا بعينه نظير ما إذا تثنى يكون متعدداً من نفسه كالتأنيده فى قولنا: «رأيت طائفتين» فكما أنه لم يذهب إلى وهم أحد أنّ التثنيه فى أمثال هذه الموارد مستعمله فى أكثر من معنى فكذلك فى المقام.

فالحاصل: أنّ دلالة الهيئه تابعه للمفرد و المادة، فإن اريدت بالمادّه طبيعه واحده - كالذهب - فالهيئه تدلّ على إرادته المتعدّد منه، وإن اريدت بالماده الطبيعتان المختلفتان فالهيئه تدلّ على إرادته المتعدّده منهما، فلا معنى لاستعمال التثنيه و الجمع فى أكثر من معنى رأساً، فيكون محلّ النزاع فى هذا البحث لفظ المفرد فقط، و الاستعمال فى أكثر من معنى كان فيه على نحو الحقيقه كما مرّ.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) بعد ما قال باستحاله استعمال اللفظ فى أكثر من معنى أشار فى خاتمه كلامه إلى ما يوهّم وقوع ذلك و هو: أنّ الأخبار الدالّه على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه، مع أنّ أكثر ألفاظ القرآن ليس بمشترك، و من المعلوم تنافى الوقوع للاستحاله العقليه فكيف يمكن القول بالاستحاله؟!؟

ثمّ أجاب عنه فى الكفايه (٢) بأنّ بين مفاد الأخبار و محلّ النزاع فرقا واضحا بينهما بَرَزَخَ لا يَبْغِيانِ (٣) فإنّنا نبحت فى عدم جواز استعمال لفظ المشترك فى المعنيين فى عرض واحد بلا تقدّم و تأخّر بحيث إنّ استعماله فى كلّ واحد مستقلاً و لا دلالة لهذه الأخبار بأن يكون معنى الباطن مع معنى الظاهر كذلك، بل لا دلالة لتلك

ص: ٢٩٥

١- ١) كفايه الاصول ٥٧: ١.

٢- ٢) المصدر السابق.

٣- ٣) الرحمن: ٢٠.

الأخبار على أن إرادته تلك البطون كانت من باب استعمال اللفظ في المعنى حتى تنافى ما مرّ منّا «من استحاله الاستعمال في أكثر من معنى» فإنّه تجرى فيها احتمالات تمنع عن ظهورها في كون إرادته البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى. ثمّ ذكر قدّس سرّه احتمالين منها: أحدهما أنّه يمكن أن تكون البطون مراده بالاستقلال من دون دلالة الألفاظ عليها، لكنّها تكون مقارنة لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما إذا قال: قام زيد -مثلا- وأراد مقارنة لهذا الكلام معنى آخر كحلول زمان الحصار أو غيره من المعاني المستقلّة التي تراد مقارنة لاستعمال اللفظ في معناه من دون دلالة لذلك اللفظ و لو بالالتزام عليها.

و استشكل عليه بعض الأعلام بأنّه لو كان المراد من البطون ما ذكره قدّس سرّه لا يكون ذلك موجبا لعظمه القرآن على غيره و لا- لفضيلته على سائر المحاورات، مع أنّ هذه الأخبار تكون في مقام بيان عظمته و فضيلته، على أنّ لازم ذلك ألاّ تكون البطون بطونا للقرآن و معانها له، بل كانت شيئا أجنبيّا عنه، غاية الأمر أنّها أريدت حال التكلّم بألفاظه، و هو مخالف لصريح الروايات المشتملة على البطون، فهي كما نطقت باثبات الفضيله و العظمه للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافه تلك البطون إليه و أنّها معان القرآن لا أنّها شيء أجنبيّ عنه. لا يخفى أنّ الإشكال في كمال الصحة و المتانه.

و أمّا الاحتمال الثاني الذي ذكره قدّس سرّه في أخبار البطون: أنّه يمكن أن تكون البطون من لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، فلا يكون اللفظ مستعملا فيها، و إن كان يدلّ عليها بالدلالة الالتزامية نظير ما إذا فرض قدوم الحاج ملازما عادة لنزول البركات، فإنّ قوله حينئذ: «قدم الحاج» لم يستعمل إلاّ في معناه، لكنه يدلّ التزاما على نزول البركات، و الدلالة الالتزامية أجنبيّة عن الاستعمال و إنّ كان افهامنا قصره عن إدراكها.

و يؤيد هذا الاحتمال بعض الأعلام (١) بقوله: و أمّا ما ذكره ثانيا من أنّ المراد من البطون لوازم معناه و ملزوماته من دون أن يستعمل اللفظ فيها، فهو صحيح. ثم ذكر مؤيدا لذلك عدّه من الروايات:

منها: أنّ القرآن حيّ لم يموت، و أنّه يجرى كما تجرى الليل و النهار، و كما تجرى الشمس و القمر، و يجرى على آخرنا كما يجرى على أولنا (٢).

و منها: أنّ القرآن ظاهره قصّه و باطنه عظه و غير ذلك من الأخبار.

و لكن لا- نفهم أنّه كيف يستفاد من الروايات أنّ البطون تكون من المدلولات الالتراميه لألفاظ القرآن؟ إفإنّه يحتمل أيضا أنّ يكون المراد من البطون أنّه يجرى فى القرآن احتمالات سبعة أو سبعين و لا- يمكن أن يكون الحكم بأنّ هذا المعنى مراد منه دون ذلك، فإنّه ذو وجه و احتمالات.

و يؤيده منع أمير المؤمنين عليه السّلام سلمان عن الاحتجاج بالقرآن حين إرساله للاحتجاج مع قوم؛ لأنّه يمكن أن يريد القوم من الآية التى نستدل بها معنى خالف مرادك و استدلالك (٣).

و يؤيده أيضا اختلاف المفسّرين فى معنى الظاهر، مع اتفاقهم فى حجّيته ظواهر القرآن.

و يؤيده أيضا: تعبير الروايات بالبطون لا المعانى، فلذلك لازم علينا كثره التدبّر فى القرآن حتى ينجينا عن الضلال، فهذا الاحتمال يجرى فى المقام، مع أنّه لا دليل على خلاف احتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين.

ص: ٢٩٧

١- ١) محاضرات فى اصول الفقه ٢١٣:١-٢١٤.

٢- ٢) البحار ٤٠٣:٣٥، ح ٢١.

٣- ٣) نهج البلاغه (فيض الإسلام): ١٠٨١، الوصيه ٧٧.





يتصوّر لإطلاق لفظ المشتق و حمله على الذات حالات ثلاث: فإنّه قد يطلق على المتلبّس بالمبدأ فعلاً، كقولك: «زيد اليوم ضارب» ولا إشكال في أنّ هذا الإطلاق إطلاق حقيقي. وقد يطلق على الذات بلحاظ تلّبسها بالمبدأ في المستقبل، كقولك: «زيد ضارب» لا- خلاف في أنّه إطلاق مجازي. وقد يطلق على من انقضى و انصرم عنه المبدأ بلحاظ تلّبسه به في الماضي، كقولك: «زيد ضارب». إنّما الكلام و الإشكال في أنّه إطلاق مجازي أو حقيقي. و قبل تحقيق البحث و تدقيقه ينبغي التنبيه على امور- لتوضيح محلّ النزاع في المقام:-

الأوّل: في أنّ النزاع في باب المشتق عقلي أم لغوي؟ فإنّه إذا كان عقلياً فيدور النزاع مدار حكم العقل مثل النزاع في مقدّمه الواجب بأنّه هل يلازم عقلاً وجوب ذى المقدّمه وجوب المقدّمه أم لا؟ وإذا كان لغويّاً يدور النزاع مدار حكم الوضع و الواضع بأنّه حين وضع هيئه الفاعل-مثلاً-لاحظ معنى مشتركاً بحيث يعمّ حال النسبه و حال انقضاء المبدأ عن الذات ثمّ وضعها له أم لاحظ خصوص حال التلبّس و وضعها له؟

و الحق أنّ النزاع لغوي، و لكن يستفاد من كلمات المحقق النائيني قدس سره (١) أنّه عقليّ على ما في تقريراته، منها أنّه قال: و السرّ في اتّفاقهم على المجازيّة في المستقبل و الاختلاف فيما انقضى هو: أنّ المشتق لما كان عنوانا من قيام العرض بموضوعه، من دون أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته و وقع الاختلاف بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ، حيث إنّّه قد تولّد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحلّه في زمان الماضي، و هذا بخلاف ما لم يتلبس بالمبدأ بعد فإنّه لم يتولّد عنوان المشتق؛ لعدم قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك مجال دون هذا.

فنستفاد من تعليله أنّه قائل بعقليّته النزاع في المقام، و إلاّ يقيم الدليل على أنّ الواضع وضع لفظ المشتق للمعنى الأعمّ من المتلبس و ما انقضى عنه المبدأ، و لكن أصل كلامه ليس بتمام، فإنّ العقل ناظر إلى الحقائق و الواقعيّات و لا يكون من أهل المسامحة، فحينئذ بعد القول بأنّ المشتق عنوان يتحقق من قيام العرض بالمعروض يحكم العقل بأنّ «زيدا» اليوم لا يكون متلبسا بالعرض حقيقته؛ إذ لا فرق عقلا بين المتلبس بالمبدأ في ما مضى و التلبس به في المستقبل، و يصدق الفاقديّه للعرض على الذات في كلتا الصورتين بلا فرق بينهما أصلا، و هذا بعينه دليل على أنّ المسألة لغويّة لا عقليّة، فحينئذ لا بد لنا من تبعيّة الوضع متعبداً و ملاحظه أنّ الموضوع عنده عبارته عن خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعمّ من المتلبس بالفعل و من قضى.

و يستفاد أيضا عقليّة المسألة عنده من تعليله لخروج العناوين الذاتيّة عن محلّ النزاع بأنّ شيئيه الشىء بصورته لا بمادّته، و إنسانيّته الإنسان ليست بالصورة الترابيّة، بل إنّما تكون بالصورة النوعيّة التي بها يمتاز الإنسان عن غيره. و إقامة هذا الدليل الفلسفيّ دليل على أنّه قائل بأنّ المسألة عقليّة، مع أنّ المسألة لغويّة و لا ربط لها بالعقل أصلا، كما لا يخفى على المتأمل.

ص: ٣٠٠

الأمر الثاني: في أنّ أى العناوين داخله فى محلّ الكلام، و أى العناوين خارجه عنه، و لا يخفى أنّ هنا حيثيتين - و لا بدّ من انفكاك كلّ منهما عن الاخرى و إن خلط بينهما فى تقريرات (١) الإمام قدّس سرّه على المقرر، و هكذا خلط بينهما فى كتاب المحاضرات (٢) - الاولى: فى كيفيّة ارتباط العنوان مع الذات بأنّ ارتباطه معها بأى نحو كان حتى يدخل فى محلّ النزاع، الثانيه: فى جهه معنى الاشتقاقى للعناوين، فإنّه إذا تحقّق الضرب - مثلا - من «زيد» فإنّ لاحظنا هذا الارتباط بصوره «زيد ضرب» فهو خارج عن محلّ النزاع، و إن لاحظناه بصوره «زيد ضارب» فهو داخل فى محلّ النزاع.

و أمّا البحث حول الحيثيه الاولى: أنّه لا - إشكال و لا - خلاف فى أنّ العناوين المترعه عن الذات بلا واسطه أمر خارج عنها - كالإنسانيه و الحيوانيّه و الناطقيّه للإنسان - خارجه عن محلّ النزاع فى باب المشتق، فلا يقال للتراب: إنّهُ إنسان حقيقه و لا مجازا باعتبار أنّه كان إنسانا فى ما مضى، إنّما الكلام فى دليله.

فالمحقّق النائنى قدّس سرّه (٣) و صاحب المحاضرات (٤) ذكرا دليلا له؛ بأنّ شيئيه الشىء بصورته لا بمادته، فإذا فرضنا تبدّل الإنسان بالتراب فما هو ملاك الإنسانية - و هى الصوره النوعيه - قد انعدم و زال و وجدت حقيقه اخرى و صوره نوعيه ثانيه، و لا يصدق الإنسان على التراب بوجه من الوجوه، و لا معنى لأنّ يقال: إنّ إطلاق الإنسان على التراب حقيقه أو مجاز. هذا.

و فيه أوّلا: أنّه قد مرّ أنّ المسأله لا تكون عقليه حتى يحتاج إلى دليل

ص: ٣٠١

١ - ١) تهذيب الاصول ١: ٩٩.

٢ - ٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢١٨.

٣ - ٣) فوائد الاصول ١: ٨٤.

٤ - ٤) المصدر السابق.

عقلی، بل هی مسأله لغویه و منوطه بوضع الواضع.

و ثانياً: أنّ هذا الدليل منقوض بأمثال الخلّ و الخمر، فإنّ الخلّ إذا صار خمراً يتبدّل الشيء من حاله إلى حاله اخرى، و لا يتبدّل قطعاً من صورته إلى صورته اخرى، فيصحّ على هذا إطلاق الخلّ على الخمر على نحو الحقيقه بلحاظ كونه في ما مضى خلاً، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

و ثالثاً: أنّه سلّمنا أنّ شبيّه الشيء بصورته لا بمادته، و لكن لا دخل لهذا الكلام في ما نحن فيه، فإنّه لا ينحصر بالجواهر، بل يشمل كلّ موجود حتى الأعراض، فكما أنّ شبيّه الجسم بصورته كذلك شبيّه البياض بصورته، فلا يصحّ القول: بأنّ الجسم اليوم أبيض بلحاظ عروض البياض له في ما مضى، مع أنّه لا كلام في صحه هذا الإطلاق، و إنّما الكلام في أنّه حقيقه أو مجاز، فكيف يصحّ هذا الإطلاق مع تبدّل الصوره البياضيه؟! فلا يكون علّه لخروج هذه العناوين عن محلّ النزاع، إلاّ أنّ وضعها تكون بكيفيه خاصّه يعنى وضع الواضع لفظ الإنسان لما هو بالفعل انسان، و لفظ الحجر لما هو بالفعل حجر. فالمسأله لغويه، و لازم علينا متابعه الوضع و الواضع كما مرّ آنفاً.

و أمّا العناوين المنتزعه عن الذات بواسطه أمر خارج عن الذات فهي داخله في محلّ النزاع، بلا فرق بين أن تكون الواسطه أمراً حقيقياً و جودياً-مثل عنوان الأبيض الذي ينتزع من الذات بواسطه البياضيه-أم تكون الواسطه أمراً حقيقياً عدمياً-مثل عنوان العمى الذي ينتزع من الذات بواسطه عدم البصر-أم تكون الواسطه أمراً اعتبارياً من ناحيه الشرع أو العقل-كالملكيه و الزوجيه، و أمثال ذلك- أم تكون من العناوين الانتزاعيه-كالفوقيه و التحتيه-فتدخل في محلّ النزاع مثل الجسم أبيض و زيد أعمى و زيد زوج و هذا السقف فوق و زيد مالك، و هكذا.

و أمّا العناوين التي تكون لها مصداقان إذا لوحظت بالنسبه إلى أحدهما تكون

من العناوين المنتزعه عن الذات، و إذا لوحظت بالنسبه إلى الآخر تكون من العناوين المنتزعه بواسطه أمر خارج عن الذات، مثل عنوان الموجود فإنّه إذا لوحظ بالنسبه إلى واجب الوجود انتزع من الذات، و إذا لوحظ بالنسبه إلى ممكن الوجود لم يكن كذلك، و هكذا سائر العناوين المشتركه بين الواجب و الممكن، فلا إشكال في أنّ هذه العناوين داخله في محلّ النزاع، فإنّ النزاع في المقام ينحصر في هيئه المشتق و لا يتوجّه الواضع حين وضع هيئه المفعول أنّه قد تتحقّق في ضمن موجود و كان له فردان.

و أمّا البحث حول الهيئه الثانيه: إنّّه لا - شكّ في أنّ للمشتق النحوى كان معنى كثيرا، فإن قلنا: بأنّ مبدأ المشتقات هو المصادر المجرّده فيشمل عنوان المشتق جميع الأفعال و اسم الفاعل و المفعول و اسم الزمان و المكان و الآله و صيغه المبالغه و المصادر المزيده، و لكن الإشكال في أنّ الأفعال و المصادر خارجه عن محلّ النزاع، فإنّ الفعل و إن كان مشتقاّ إلاّ أنّه لا يتحد مع الإسم و الذات و لا يحمل عليها و لا ينطبق عليها، بل يسند الفعل إليها، فلذا لا يصح القول بأنّ جملة «زيد ضرب» قضيه حمليه، بخلاف «زيد ضارب» لأنّ ملاك القضيه الحمليه متحقّق في الثانيه دون الاولى. و هكذا المصادر المزيده و إن كانت من المشتقات قطعاً، و لكنّها خارجه عن محلّ النزاع فإنّها لا - تتحد مع الذات و لا - تنطبق عليها، بل يعرض عليها كعروض البياض على الجسم، فإنّ قول: «زيد إكرام» لا يخلو عن المسامحه. و هكذا المصادر المجرّده فإنّ جملة «زيد عدل» ليست قضيه حمليه في الواقع؛ إذ العدل ملكه نفسانيه عارضه على الذات لا أنّها تتحد معها، فالنزاع يجرى في كلّ عنوان يتحد مع الذات و ينطبق عليها.

و قال صاحب الفصول قدّس سرّه (1): باختصاص محلّ النزاع باسم الفاعل و ما بمعناه، كالمصادر المستعمله بمعنى اسم الفاعل، و كالأسماء المنسوبه مثل: القمى و الطهرانى و البغدادي و غير ذلك، كما يدل على هذا المعنى تمثيلهم بذلك، و كما يدلّ عليه احتجاج

ص: ٣٠٣

الأعمى بإطلاق اسم الفاعل على الأعم دون بقيه الأسماء. و الإنصاف أنّ هذين الدليلين في كمال الضعف، و لا يكونا قابلين للتمسك به، فإنّ التمثيل به و الإطلاق في مقام الاستدلال لا يدلّ على الانحصار قطعاً. و لكنّه قدس سرّه استدلالاً لخروج بقيه الأسماء بأنّ من أسماء المفعول ما يطلق على الأعم كقولك: هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه، و منها ما يطلق على خصوص المتلبس نحو: هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره، و لم نقف فيه على ضابطه كليّه، و المرجع فيه إلى العرف، و اسم الزمان حقيقه في الأعم، و كذا اسم المكان، و اسم الآله حقيقه فيما اعد للآليه أو اختص بها، حصل المبدأ أو لم يحصل بعد، و صيغه المبالغه فيما كثر اتصافه بالمبدأ عرفاً. انتهى كلامه قدس سرّه.

و محصل كلامه أنّه لا بدّ من كون المشتق في هذه الموارد موضوعاً للأعم، فاختلاف مبادئ المشتقات الموجب لاختلاف أنحاء التلبسات يوجب خروج ما عدا اسم الفاعل و ما يلحق به عن حريم النزاع.

و أجاب عنه في الكفايه (١) أولاً- بأنّ منشأ زعم بعض الأجلّه توهم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتفق عليه الكلّ، مع أنّه ليس في محلّه؛ لعدم تبيّن مفهوم سائر المشتقات كاسم الفاعل؛ لكونها محلاً للخلاف أيضاً. و ثانياً: بأنّ اختلاف أنحاء التلبسات بحسب اختلاف المبادئ لا يوجب تفاوتاً في وضع هيئه المشتق، و إن كان يوجب اختلافاً في كيفيه التلبس فإنّ المبدأ إن كان فعلياً يزول التلبس به بسرعته كالشرب-مثلاً- فالتلبس به هو الاشتغال بالشرب و بانتهائه ينقضى عنه المبدأ، و إن كان ملكه كالاجتهاد فالتلبس به هو بقاء ملكته و إن لم يكن له استنباط فعلي، و إن كان الشأنيّه فالتلبس به هو بقاء شأنيته كالمفتاح، فإنّ التلبس بالمفتاحيه بقاءه على الهيئه المفتاحيه، و إن كان الصناعه كالخياطه و النجاره و نحوهما فإنّ التلبس بما يتحقق بالممارسه، و لا تنقضى إلاّ بالأعراض، فيصدق الخياط و النجار و البقال على تاركه

ص: ٣٠٤

هذه المبادئ لا بقصد الاعراض، فاختلف هذه المبادئ من حيث الفعلية و الشائيه، و غيرهما لا يوجب اختلافاً فيما هو المبحوث عنه في المقام-أعنى وضع هيئه المشتق- فإن قلنا بوضع هيئه المشتق لخصوص المتلبس بالمبدإ، فيكون إطلاق المشتق على الذات بعد انقضاء المبدأ الفعلي عنها على نحو المجازيه، و إن قلنا بوضعها للأعم فيكون إطلاقه عليها بعد انقضائه على نحو الحقيقه. و أمّا قولك: «هذا مقتول زيد» إن كان المراد منه من وقع عليه القتل فهو حقيقه على القول بالأخص، و مجاز على القول بالأعم، و إن كان المراد منه من زهق عنه الروح بواسطه «زيد» فهو حقيقه على كلا القولين. هذا.

و أمّا الحق في المقام بعد الدقه و التأمل مع المحقق الخراساني قدس سرّه كما لا يخفى، و يدخل أيضا في محلّ النزاع باب النسبه كالقمة و الخراساني و الحمّامي و أمثال ذلك فإنّ ملاك البحث-أى الاتحاد و الانطباق على الذات- موجود فيه، و يدخل أيضا فيه ما كان جاريا على الذات و منتزعا عنها بواسطه أمر خارج عنها و لو كان جامدا كعنوان الزوج و الزوجه و الرق و الحر، كما يشهد به ما ذكره العلامة في القواعد (1) و فخر المحققين في الإيضاح (2) في باب الرضاع في مسأله: من كانت له زوجتان كبيرتان و زوجه صغيره و قد أرضعت الكبيرتان الصغيره. قال صاحب الإيضاح: تحرم المرضعه الاولى و الصغيره مع الدخول بالكبيرتين، و أمّا المرضعه الاخرى ففي تحريمهما خلاف، فاختر والدى المصنف رحمه الله و ابن إدريس تحريمها؛ لأنّه يصدق عليها أم زوجته؛ لأنّه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا، انتهى. مع أنّ تقيّد الدخول بالكبيرتين في كلامه لا يخلو عن المسامحه؛ لأنّ ملاك الحكم في المسأله هو الدخول بالكبيره الاولى كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٠٥

١- ١) القواعد ٢٥: ٣.

٢- ٢) إيضاح الفوائد ٥٢: ٣.

و لكن التحقيق أنّ حرمة المرضعه الأولى و الصغيره ممّا اتفق عليه الكلّ كما يدلّ عليه الإجماع المصرّح به في كلام صاحب الإيضاح و الروايات (١) العديده و الصحيحه، إلاّ أنّه ينبغي ملاحظه المسأله على مقتضى القاعده الأولى و العناوين الكلّيه مع قطع النظر عن الإجماع و الروايات. و أمّا الصغيره فتحرم على الزوج، فإنّ اللبن إذا كان منه فهي بنت له، و إذا كان من غيره فهي بنت الزوجه المدخوله بها، و كلا-العنوانين قد ثبتت حرمتهم في الكتاب و السنّه، كقوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ رَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (٢).

و مثله الروايات (٣)المعتبره التي تدلّ على حرمة بنت الزوجه و لو كانت من الزوجه المنفصله عنه بطلاق أو نحوه فالصغيره محرّمه عليه مؤيّدًا. و أمّا الكبيره الأولى فقد استدل على حرمتها بأنّه يصدق عليها عنوان أمّ الزوجه الفعلية و هي محرّمه بلا إشكال، و تقريب الاستدلال على وجهين:

أحدهما: ما قال به بعض الأعاظم و هو: أنّ انتفاء الزوجية مسبّب عن الأمية و البنتيه، و معلوم أنّ المسبّب متأخّر رتبته عن السبب، و معناه أنّ المسبّب لا يتحقّق في رتبه السبب، فلا محاله يتحقّق نقيضه-يعنى الزوجية-و إلاّ يلزم ارتفاع النقيضين، فيتحقّق في رتبه السبب عنوان الزوجية، فيصدق عنوان أمّ الزوجه الفعلية الحقيقية في هذه الرتبه.

و فيه: أنّ الواقع و إن كان كذلك بحسب الدقه العقلية، إلاّ- أنّ العرف لا يرى كذلك، فإنّه يقول: هي أمّ من كانت زوجه، لا أمّ الزوجه، و المتّبع هنا نظر العرف- كما في مسأله بقاء الدم و عدمه بعد بقاء لونه في الثوب- و إن كان مخالفا لما حكم به العقل.

ص: ٣٠٦

١- (١) الوسائل ٢٠: ٤٠٢، ب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

٢- (٢) النساء: ٢٢.

٣- (٣) الوسائل ٢٠: ٤٥٧، ب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.



و ثانيهما: ما قاله صاحب الجواهر قدس سره (١): هو: أنّ الاميّة و البنّيه و انتفاء الزوجيّة كلتاهما معلولتان لعلّه واحده في عرض واحد بلا تقدّم و تأخّر، و هي تحقّق الارتضاع، فلذا لا يكون بين المعلولين فاصله قطعاً، فهذه المرأه حقيقه أمّ الزوجه؛ لعدم الفصل الزماني بين الاميّة، و الزوجيّة، فلا يحتاج إلى النزاع في باب المشتق أصلاً.

و فيه: مع ما اورد على بعض الأعاضم - أنّ مجرد عدم الفصل زمانا لا- يقتضى التقارن- فإنّ زوجيّه الصغيره قد انقضت بتحقّق الرضاع المحرّم، فزمان تحقّق الرضاع هو زمان ارتفاع الزوجيّة عنها، و ذلك الزمان بعينه هو زمان تحقّق عنوان الاميّة للكبيره، فصدق عنوان الاميّة للكبيره و الزوجيّة للصغيره في زمان واحد غير معقول، فكيف تكون أمّ الزوجه حقيقه؟! فالحرمة في الكبيره الاولى مثل الكبيره الثانيه مبتن على النزاع في باب المشتق، إلّا- أنّ الإجماع و الروايات الصحيحه حاكمه على حرمة المرضعه الاولى قبل النزاع في باب المشتق، و أمّا المرضعه الثانيه فحكمه مبتن على النزاع في هذا الباب.

الأمر الثاني: في أنّه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجاربه على الذوات - كما عرفت - إلّا أنّه ربّما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، فإنّ مورد البحث في المشتق هي الذات الباقيه في حالتى التلبس و الانقضاء؛ إذ لا يعقل هذا النزاع بدون وجود الذات في كلتا الحالتين مثل «زيد ضارب» حيث إنّ الذات فيه باقيه بعد انقضاء المبدأ عنها، فيصحّ النزاع حينئذ في أنّ جرى الضارب على «زيد» بعد زوال المبدأ عنه هل هو على نحو الحقيقه أم العنايه و المجاز؟ و هكذا في سائر المشتقات حتى اسم المكان - كالمسجد - فإنّ الذات محفوظه فيه في كلتا

ص: ٣٠٧

الحالتين، بخلاف اسم الزمان؛ إذ الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم، فإنه من الامور التدريجيّه و ليس محفوظه فى حالتى التلبس و الانقضاء، فكيف يصحّ حمل المقتل فعلا على يوم عاشوراء؟! و هذا نظير إطلاق عنوان الضارب على «زيد» فعلا باعتبار اتصاف عمره بالضاربيه فى اليوم الماضى، فلا بد من خروج اسم الزمان عن حريم نزاع المشتق.

و أجابوا عن هذا الإشكال بما لا يخلو عن المناقشه، و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى مقام الجواب عنه أنّه: يمكن حلّ الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عام بفرد كما فى المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام.

توضيح ذلك: أنّ مورد البحث فى المشتق هو المفهوم، و حينئذ يجرى النزاع فى اسم الزمان أيضا؛ إذ الموضوع له فيه هو مفهوم عام يشمل المتلبس و المنقضى و إن كان مصداقه فى الخارج منحصرًا بفرد واحد و هو خصوص حال التلبس؛ إذ لا- يعقل المنقضى عنه المبدأ فيه، و هذا لا ينافى من وضع اللفظ كالمقتل للمفهوم العام و جريان النزاع فيه.

ثمّ ذكر لتأييده شاهدين: الأوّل: أنّ ذات البارى لا- تعدّد فيها بلا ريب، بل هو واحد أحد لأدله التوحيد، و لكن مع ذلك وقع الخلاف فى أنّ الموضوع له للفظ الجلاله هل هو شخص البارى أم معنى كلى و هى الذات المستجمعه لجميع الصفات الكماليّه، فلا مانع من انحصار مفهوم عام بفرد و وضع اللفظ بإزاء هذا المفهوم الكلى، و إلا لم يكن لهذا النزاع مجال. الثانى: أنّ لفظ الواجب وضع لمفهوم عام بلا إشكال مع انحصار مصداقه بذات البارى. هذا.

و أمّا أصل كلامه قدّس سرّه مردود بأنّ هذا المعنى لا يناسب مع غرض الوضع- أى

ص: ٣٠٨

التفهيم و التفهّم بسهولة-فإنّه إذا لم يعقل المنقضى عنه المبدأ فى اسم الزمان فلا- فائده لوضع اللفظ لجامع المشترك بين المتلبّس و من قضى عنه المبدأ، و لا يوجب تسهيلاً أصلاً، فلا بدّ من كون الموضوع له فى مقام الوضع مصداقاً لا المفهوم.

و أمّا الشاهد الأوّل مردود؛ بأنّ الاختلاف فى لفظ الجلاله ناش عن الاختلاف فى أصل التوحيد؛ لأنّ عدّه من الفلاسفه قائل بتعدد الواجب-تعالى عن ذلك شأنه- و معلوم أنّ الواضع فى مقام الوضع لا- يكون تابعاً لنظر الموحّدين فيمكن وضع لفظ الجلاله لمفهوم كلى. ثمّ اختلف الإلهيون فى مصداقه بأنّه واحد أم متعدّد، فلا ربط للوضع بالاعتقاد الصحيح و الباطل مثل: وضع كلمه الصنم لشريك البارى، مع أنّ الحقّ أنّه علم الشخص كما لا يخفى.

و أمّا الشاهد الثانى واضح البطلان؛ إذ المراد منه إن كان كلمه الواجب فقط فهو بمعنى الثابت و الضروره و كان له مصاديق متعدده، فإنّه قد يضاف إلى الوجود و قد يضاف إلى العدم، فيقال: واجب العدم مثل: شريك البارى، و إن كان المراد منه كلمتى الواجب و الوجود معا فلا- وضع لهما أصلاً، بل هما كلمتان كان لكلّ منهما وضع على حده و ركّبهما المستعمل حين الاستعمال، مع أنّه بعد التركيب ايضاً لا ينحصر بالبارى فإنّ لها أقسام متعدده مثل: واجب الوجود بالغير- أى الممكنات- و واجب الوجود بالقياس إلى الغير. نعم ينحصر به إذا ركبت ثلاث كلمات مثل: واجب الوجود بالذات.

و أمّا الجواب الثانى عن الإشكال: ما قال به سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (١) و بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (٢) و هو: أنّ اسم الزمان لم توضع بوضع على حده فى قبال اسم المكان، بل الهيئه المشتركه بينهما- و هى

ص: ٣٠٩

١-١) نهايه الاصول ١:٧٢.

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ١:٢٣٢-٢٣٣.

هيئه مفعّل -وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلّى، و هو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعم من أن يكون زمانا أو مكانا، و النزاع يكون فى وضع الهيئه بلا نظر إلى ماده دون ماده و فرد دون فرد، فإذا لم يعقل بقاء الذات فى فرد مع زواله لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى نفس الهيئه المشتركه بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها و ما لا يعقل فيه ذلك، و حيث إنّ الهيئه فى محلّ البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان و المكان كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم نزاعا معقولا، غايه الأمر أنّ الذات إذا كانت زمانا لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ، و إذا كانت مكانا يعقل فيه ذلك. نعم لو كانت هيئه اسم الزمان موضوعه بوضع على حده لخصوص الزمان الذى وقع فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام، إلاّ بخروج اسم الزمان عن النزاع.

لا- يخفى أنّ صحّه هذا الجواب مبتن على أن تكون هيئه «مفعّل» مشتركا معنويا، و إلاّ بقى الإشكال بحاله، فلا بدّ من تحقيق أنّ هذا الاشتراك معنوى أو لفظى، و معلوم أنّه لا يعقل بين الزمان و المكان جامع ماهوى و حقيقى، فإنّهما من المقولتين المتباينتين.

نعم يتصوّر بينهما جامع عنوانى مثل عنوان «الظرف» بأنّ الواضع وضع هيئه «مفعّل» للظرف، و هو يشمل ظرف الزمان و المكان بصوره مشترك معنوى.

و لكنه مخدوش بأنّ هذا الوضع إن فرض بصوره الوضع العام و الموضوع له العام فلا بدّ من انسباق الذهن إلى مفهوم الظرف بمجرد سماع هيئه «مفعّل» فإنّه معناها، و هو خلاف المتبادر عند العرف، و إن فرض بصوره الوضع العام و الموضوع له الخاص؛ بأنّ الواضع لاحظ مفهوم الظرف و وضع هيئه «مفعّل» لمصاديقه و كان له فى الخارج مصداقين أى الزمان و المكان.

و فيه أولا: أنّ اللازم من ذلك كون الوضع فى جميع المشتقات كذلك و هو كما ترى.

و ثانياً: أن أصل الإشكال يعود بحاله، فإنّ الوضع العام و الموضوع له الخاص نوع من الاشتراك اللفظي كما مرّ -و إن كان أصل إمكان هذا القسم من الوضع مخدوشاً عندنا- إذ يتحقّق عنوان الاشتراك اللفظي بلحاظ تعدّد موضوع له و إن لم يكن الوضع متعدّداً، و كأنّه تحقّق هنا وضع مستقل لاسم الزمان و وضع مستقل آخر لاسم المكان، فلا بدّ من خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع؛ إذ لا يتصوّر له من قضى عنه المبدأ.

و أمّا الجواب الثالث عن الإشكال: أنّه إذا نقول: إنّ يوم عاشوراء مقتل الإمام الحسين عليه السّلام كان عاشوراء معنى كلّى، و هي عبارة عن يوم العاشر من المحرم الحرام، و هو عنوان ثابت يتحقّق في كلّ سنه، فاليوم العاشر من المحرم سنه «٦١» تلبس بالمبدأ، و اليوم العاشر من المحرم في السنوات الأخر انقضى عنه المبدأ، فيدخل اسم الزمان في محلّ النزاع.

و فيه: أنّ البحث هنا لا يكون في مفاد يوم العاشر، بل البحث في معنى هيئه «مفعّل» و القول بأنّ قتل الحسين عليه السّلام وقع في يوم عاشوراء، و عاشوراء كلّى قابل للدوام لا يوجب حلّ الإشكال، فإنّ هذا نظير تلبس الفرد بالمبدأ، و انتساب بقائه إلى فرد آخر من ماهيته، و هو كما ترى.

و الجواب الرابع عن الإشكال: أنّ الاتصال مساوق مع الوحده، فلذا لا تعدّد في الزمان.

و فيه: أنّ هذا بحث فلسفي، و لكن العرف يرى الزمان ممّا يوجد و ينقضى.

فالحقّ أنّ الإشكال لا يكون قابلاً للجواب، فلا بدّ من الالتزام بخروج اسم الزمان عن محلّ النزاع.

الأمر الثالث: في أنّه لا شكّ في أنّ للمشتقات تحقّق مادّه الاشتقاقى، و يعبر عنه

بمشتق منه، و لكن الاختلاف في أنها عبارة عن المصدر أو الفعل، و هكذا في كيفية وضعها، و حكي عن الكوفيين أنها عبارة عن المصدر، و عن البصريين أنها عبارة عن الفعل، و كلا- القولين واضح البطلان؛ إذ لا بدّ في المادة من كونها محفوظه بلفظها و معناها في جميع المشتقات، و لا يتحقّق هذه الخصوصيّة في كلاهما؛ إذ الظاهر من الفعل هاهنا هو الفعل الماضي و كان له معنى خاصاً و هيئته خاصّه، و ليس أحد منهما موجودا في أحد من المشتقات، فإنّ هيئته آبيه عن ورود هيئته اخرى عليه، و معناه متباين مع معنى سائر المشتقات كما لا يخفى.

و أما المصدر إن كان معناه مشتقاً على النسبه- مثل الضرب الذي يعبر عنه بالفارسي ب«كتك زدن»- فهو أيضا لا يحفظ لفظه و لا- معناه في سائر المشتقات، و أمّا إن كان معناه خاليا عن النسبه- مثل أن يعبر عن الضرب بالفارسي ب«كتك»- فهو و إن كان معناه محفوظا في سائر المشتقات إلا- أنّ هيئته ليست بمحفوظه. فالتحقيق كما قال المحققون من المتأخرين: إنّ مادّة المشتقات عاربه عن جميع الهيئات و ليست لها هيئته خاصّه، و لا تكون فيها خصوصيّة سوى ترتيب حروفها و عدم زياده و نقيصه فيها، فوضع الواضع حروف «ض» و «ر» و «ب» لمعنى خاليا عن النسبه، و حينئذ كان لفظ المادة و معناها محفوظين في جميع المشتقات.

و اورد على هذا الكلام إشكالات متعدّده، و لكن كان جميعها قابلا للدفع.

منها: أنّ اللفظ عبارة عن المادة و الهيئته، و لا يقال للمادّه بدون الهيئته: لفظا؛ لأنّ المادة الخاليه عن التحصل لا تكون قابله للتلفظ، مع أنّ اللفظ الموضوع لا بدّ من كونه قابلا للتلفظ به.

و جوابه: أنّ اللفظ لا- يستعمل بدون الهيئته أبدا، و لكن الغرض من وضع المادة ليست الإفاده الفعلية، بل هي موضوعه بالوضع التهيئي لاستعمالات الاشتقاق، فلا يكون وضعها وضعاً مستقلاً في قبال وضع المشتقات؛ إذ لا نحتاج إلى إفاده نفس

الماده إلا قليلا، وتهيؤ الواضع لهذا الاستعمال النادر هيئه مخصوصه كما سيأتى فى الجواب عن الإشكال الثانى.

و منها: أن اسم المصدر و كذا المصدر موضوع لنفس الحدث الخاليه عن النسبه، كما هو المشهور بين النحويين، فعلى هذا لا فائده فى وضعه للحدث العاريه عن النسبه بعد وضع ماده له أيضا.

و جوابه: أن هيئه اسم المصدر لا- تفيد معنى وراء ما تفيد مادتها؛ لأنّ ماده وضعت لنفس الحدث، لكن لا يمكن التلّفظ بها، و ربّما نحتاج إلى إظهار ذلك، فوضعت هيئته لا لإفاده معنى من المعانى بل لكونها آله للتلّفظ و التنطق بالماده.

و منها: أن لازم ذلك هو دلالة ماده على معناها و إن تحققت فى ضمن هيئه غير الموضوعه- مثل «ضرب» و «ضرب» بكسر و ضم الضاد و سكون الراء- مع أنه ليس كذلك.

و جوابه: أن للماده ثلاث خصوصيات و هى عبارته عن الحروف الثلاثه «ض، ر، ب» ليس إلا- الترتيب، و الانحصار فى الهيئات الموضوعه، و المشتقات المحدوده.

و منها: أنه يلزم على القول باستقلال كل من ماده و الهيئه فى الوضع دلالتهما على المعنيين المستقلين بتعدّد الدال و المدلول، فيكون لفظ الضارب- مثلا- حين الاستعمال بمنزله اللفظين الدالين على المعنيين، مع أنه لا فرق بينه و بين لفظ «زيد» فى وحده الدال و المدلول.

و جوابه أولا: أن هذا الإشكال مشترك الورد؛ إذ لا تخلص منه و لو قلنا بما قال به الكوفيون أو البصريون، فإنّ كلّ لفظ كانت له حيثتان مستقلتان يرد عليه هذا الإشكال، و أمّا لفظ «زيد» كان وضعه شخصيا؛ إذ الواضع لاحظ ماده و هيئه مخصوصه ثمّ وضعها لهيكل مخصوص.

و ثانياً: أنّ الإشكال مردود من أصله، فإنّ للمشتقات و إن كانت حيثتان من جهة الوضع و لكن مع ذلك لا تكون لها دلالتان؛ لأنّ المادّه متحصّله بتحصّل الهيئه، و لا تحقّق لها بدون الهيئه فهي متحد معها، و دلالتها على المعنى مندكه فى دلالة الهيئه، فيكون بين الماده و الهيئه نحو اتّحاد فى الدلاله، مثل اتحاد الهيولى مع الصوره فى عالم التكوين، فالماده و إن كانت مستقلّه فى قبال الهيئه حين الوضع، إلاّ أنّها ليست كذلك حين التحصّل و الاستعمال. فالحاصل أنّ ما قال به المتأخرون فى ماده الاشتقاق، و كيفيه وضعها يناسب مع حقيقه الاشتقاق.

اعلم أنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) بعد القول بخروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جاريه على الذوات و لا تحمل عليها، ذكر بالمناسبه أنّه:

قد اشتهر فى ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها فى تعريفه و جعله فارقا بينه و بين الإسم، و هو اشتباه. و اورد على هذا الكلام إشكالات متعدّده:

منها: أنّ جميع الأفعال لا- تقترن بالزمان و لا- تدلّ عليه؛ إذ الأمر و النهى مع أنّهما من الأفعال لم تؤخذ فى معناهما الخصوصيه الزمانيه أصلاً، فإنّهما وضعا لإنشاء طلب الفعل أو الترك من دون دلالتهما على الزمان، غايه الأمر أنّ الإنشاء بهما وقع فى الحال، كما هو الحال فى الإخبار بالجمله الاسميّه مثل: «زيد قائم» أو بالماضى أو المستقبل، فلا تكون ظرفيه زمان الحال للإنشاء و الإخبار بالأفعال المذكوره دليلاً على كونه جزء لمدلولها كما لا يخفى.

و منها: أنّه يمكن منع دلالة فعل الماضى و المستقبل على الزمان بالوضع بحيث يكون جزء لمدلولهما أيضاً، فإنّ الفعل إذا اسند إلى نفس الزمان- مثل مضى الدهر

ص: ٣١٤



و الأيام و الذنب حاصل - و جاء رسول الموت و القلب غافل لزم تجريد الفعل عن الزمان و الالتزام بالمجازيه؛ إذ الزمان لا يكون في زمان آخر.

و هكذا إذا اسند إلى المجردات مثل: «علم الله» و «خلق الله» فإن كان الزمان مأخوذا في مدلول الفعل فلا بد من تجريده عنه في هذه الأمثله، و كون استعماله فيها مجازا، مع أنه لا شك في أن هذه الاستعمالات حقيقه. نعم إذا اسند إلى الزمانيات - أي ما كان الزمان طرفا لوجوده كغالب الموجودات - فتدل على الزمان، لكن هذه الدلاله مستنده إلى الإطلاق و الانسداد إلى الزمانيات، لا إلى الوضع الذي يقول به النحاه. ثم استشهد صاحب الكفايه قدس سره (1) لتأييد هذه المسأله بشاهدين، لكن لا نطيل الكلام بذكرهما، بل نذكر متمما و مكتملا لبيانها.

و هو أن الأساس و المحور في باب الأفعال هي الهيئه لا الماده - مثل شئيه الشىء بصورته لا بمادته - فقد مرّ أن مداليل الهيئات معان حرفيه، و معلوم أن للمعاني الحرفيه واقعته متحققه، إلا أن سنخ وجودها مغاير لسنخ وجود سائر الموجودات؛ لأنّ الموجودات على أقسام بعضها لا يفتقر في وجوده إلى شىء أصلا - مثل وجود الجوهر - و بعضها يفتقر في وجوده إلى شىء واحد - مثل وجود العرض - و بعضها في أدنى مراتب الوجود؛ إذ يفتقر في وجوده إلى شئيين كالظرفيه في جمله «زيد في الدار» فإنها تفتقر في وجودها إلى الظرف و المظروف، فكما أن جمله «الجسم له البياض» حاكيه عن الواقعيه العرضيه، كذلك جمله «زيد في الدار» حاكيه عن الواقعيه، و هي المعنى الحرفي، أي كون زيد في الدار، و هو قائم بالطرفين.

و قد سبقت منّا نكته في المعاني الحرفيه، و لا يخلو ذكرها في المقام عن الفائده؛ لدفع ما توهمه الأعظم، و منهم صاحب الكفايه قدس سره. فاعلم أن المشهور قائل بأنّ

ص: ٣١٥

الوضع فى المعانى الحرفيه عام و الموضوع له فيها خاص، يعنى لاحظ الواضع حين الوضع معنى كلياً فوضع اللفظ لمصاديقه.

و قال المحقق الخراسانى قدس سرّه (١) أنه: إذا كانت الجملة خبريه مثل: «سرت من البصره إلى الكوفه» يكون الابتداء باعتبار الحكايه عن الواقعيه الخارجيه جزئياً، و أمّا إذا كانت الجملة إنشائيه مثل: «سر من البصره إلى الكوفه» فلا يكون الابتداء فيها جزئياً، بل هو كلى باعتبار تعدد الطريق و تعدد كفيته طى الطريق. فعلى المشهور أن يفرق بين الجملتين من حيث عموميته الموضوع له و خصوصيته.

و جوابه: أن المراد من الخصوصيه فى كلام المشهور ليست الخصوصيه الخارجيه، بل هى خصوصيه الطرفين اللذين يتقوم بهما المعنى الحرفى. و بعبارة اخرى: أن الواضع حين الوضع لاحظ مفهوم الابتداء، و هو مستقل فى عالم المفهوميه مثل: استقلال مفهوم البياض و الإنسان، إلا أنه إذا تحقّق فى الخارج يحتاج إلى الطرفين، كالسير و البصره، فيكون المراد من الخصوصيه خصوصيه السير و البصره، فإنها غير خصوصيه السير من طهران، و هكذا.

و أما الخصوصيات الخارجيه-مثل زمان السير و طريق الحركه و أمثال ذلك- لا تكون مراداً و لا تدلّ عليها الجملة حتى الجملة خبريه-مثل سرت من البصره إلى الكوفه-فإنها حاكيه عن الواقعيه الجزئيه، و هى تحقّق ابتداء السير من البصره فقط. و معلوم أن الجملة الإنشائيه-مثل سر من البصره إلى الكوفه-أيضا تدلّ على هذه الخصوصيه، فلا فرق بين الجملتين من حيث جزئيه، الابتداء أصلاً، فيكون الوضع فى المعانى الحرفيه عامّاً، و الموضوع له فيها خاصّاً.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ ماده فى باب الأفعال وضعت للحدث خاليه

ص: ٣١٦

عن النسبه و القيد، إلا أن بعد عروض هيئه من الهيئات عليها يضاف قيذا و نسبه إليه.

و أما هيئه الأفعال وضعت للدلاله على تحقق الارتباط بين الحدث و الفاعل مثل «ضرب زيد» فإنّ هذه الهيئه وضعت للحكاية عن تحقّق صدور الحدث من الفاعل، و هذا معنى حرفى يحتاج إلى شيئين، فكما أنّ جملة «زيد فى الدار» حاكيه عن الواقعيه المتقوّمه بالطرفين، كذلك هيئه الفعل حاكيه عن الواقعيه المتقوّمه بالطرفين، يعنى صدور الحدث من «زيد» مثلا. و لكن هيئتا فعل الماضى و المضارع مع اشتراكهما فى ماده و الارتباط الصدورى و المعنى الحرفى كانت لها خصوصيه توجب الافتراق بينهما، و هى عباره عن التحقق و الانطباق على زمان الماضى فى فعل الماضى إذا كان فاعله زمائيا، و عن الترقّب و الانطباق على زمان الاستقبال فى فعل المضارع إذا كان فاعله كذلك، لكن لا بمعنى وضع اللفظ بإزائهما، بل بمعنى وضع اللفظ لمعنى ينطبق عليهما، فيكون مفاد هيئه الفعل مستقلا فى عالم المفهوميه، و أمّا فى تحقّقه الخارجى يحتاج إلى الطرفين كالخروف، إلا أنّ وضع ماده الحروف لا يكون مستقلا فى قبال وضع هيئتها، بخلاف الأفعال، فإنّه كان لكلّ من الهيئه و ماده منها وضع مستقلّ، و لكن مع ذلك يكون تحصيل ماده بالهيئه، فيما فهم من فعل الماضى ماده و هيئه عباره عن شىء واحد.

ثمّ إنّ سيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) قائل بالفرق بين فعل الماضى المتعدّى و اللازمى -على ما فى تقريراته- من حيث الوضع؛ بأنّ الارتباط المتحقّق بين المبدأ و الذات فى الأوّل ارتباط صدورى، نحو «ضرب زيد» يعنى صدر الضرب منه. و أمّا فى الثانى حلولى بنحو «قام زيد» يعنى اتصف «زيد» بالقيام، فحينئذ لا بدّ من القول بتعدّد الوضع فى فعل الماضى. و لا يتوهم أنّ القدر الجامع بينهما موجود، فلا ضروره بتعدّد الوضع؛ بأنّ الواضع وضع اللفظ لكلّى الارتباط سواء كان صدوريا أم حلوليا؛ لأنّه

ص: ٣١٧

مردود؛ إذ كَلَى الارتباط يشمل فعل المجهول الماضى أيضا، مع أنّ الارتباط فيه وقوعى، فلا يكون جامعا بين خصوص ارتباط الصدورى و الحلولى، فلا بدّ من تعدّد الوضع فيه و إن كانت الهيئه واحده. و أمّا فعل المضارع يختلف فى الدلاله، فمنه ما يدلّ على المستقبل، و منه ما يطلق على الحال مثل قول القائل: هل تعلم حكم هذه المسأله؟ و الجواب: نعم أعلم حكمها، و هكذا قوله: هل تقدر على الذهاب إلى المدرسه؟ و الجواب: نعم أقدر على ذلك، فاستعمل فى هذين المثالين بمعنى الحال، و استعماله فى هذا المعنى كثير، فلذا قال المحقّق النائينى قدّس سرّه: إنّ فعل المضارع وضع للحال و لا يستعمل فى الاستقبال إلاّ بالقرائن، و استدل بقوله تعالى: **وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا (١)**.

و الجواب عنه: أنّ الآيه تدلّ على استعمال فعل المضارع فى الحال، لا أنّه يستعمل فيه مطلقا، و هو يكون معنى حقيقيا له، فلا شك فى استعمال فعل المضارع فى الحال و الاستقبال بدون القرينه، إنّما الكلام فى أنّ اشتراكه بينهما هل يكون معنويا أم لفظيا أو يكون فى المسأله احتمال ثالث؟ و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) أنّ اشتراكه بينهما يكون معنويا، و من هنا ذكر تأييدا لما ادّعاه من عدم دلالة الفعل على الزمان بقوله: إنّ المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال، و لا معنى له إلاّ أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلّ منهما، لا أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعمهما مثل الزمان غير الماضى. كما أنّ الجملة الاسميّه كـ «زيد ضارب» يكون لها معنى صحّ انطباقه على كلّ واحد من الأزمنه مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا.

و حاصله أنّ المشترك المعنوى ليس بمعنى وجود عنوان جامع بينهما، بل يكون

ص: ٣١٨

١-١ (١) الرعد: ٤٣.

١-٢ (٢) كفايه الاصول ١: ٦٢.

لمدلول فعل المضارع خصوصيّه تنطبق في الزمانيات على الحال و الاستقبال.

و قال سيدنا الاستاذ الامام قدّس سرّه (1): لا يبعد أنّ يقال: إنّ هيئه المضارع وضعت للصدور الاستقبالي، لكنها استعملت في بعض الموارد في الحال حتى صارت حقيقه فيه.

و لكن الظاهر أنّه لا يبعد القول بتعدّد الوضع في فعل المضارع أيضا؛ بأنّ الواضع وضعه تاره للصدور الحالى و اخرى للصدور الاستقبالي بصوره اشتراك اللفظي؛ إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

الأمر الرابع: في أنّ اختلاف مبادئ المشتقات هل يوجب الاختلاف في المبحوث عنه-يعنى هيئات المشتقات- أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (2): إنّ اختلاف المشتقات في المبادئ و كون المبدأ في بعضها حرفه و صناعه-كالتاجر و الصانع- و في بعضها قوّه و ملكه-كالمثمر و المجتهد- و في بعضها فعليّا-كالضارب و الشارب-لا- يوجب اختلافاً في دلالة المشتقات بحسب الهيئه أصلاً، و لا تفاوتاً في الجهه المبحوث عنها كما لا يخفى، غايه الأمر أنّه يختلف التلبس به في المضى أو الحال، فيكون التلبس بالمبدأ فعلاً لو أخذ حرفه أو ملكه و لو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه، و يكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعليّاً، فلا يتفاوت في دلالة الهيئه أنحاء التلبسات و أنواع التعلّقات. و الحاصل: أنّ المبدأ إن كانت ملكه أو حرفه فالتلبس به عباره عن وجودهما و إن لم يتلبس بهما بعد، أو انقضى عنه بعد التلبس بهما و إن لم يكن حين النطق متلبساً بهما كالمجتهد إذا أكل مثلاً، و إن كان فعلاً فالتلبس بالمبدأ هو الاشتغال به، فاطلاق المشتق على من لم

ص: ٣١٩

١-١) تهذيب الاصول ١١٠:١.

٢-٢) كفايه الاصول ٦٥:١.

يتلبس به أو انقضى عنه يكون مجازا كالشارب و الضارب،فما يترتب على اختلاف المبادئ هو طول زمان التلبس بها و قصره،فالشجره المثمره يصدق عليها عنوان المثمر فى جميع فصول السنه ما دامت لها قابليه الإثمار و شأئته،و إذا زالت عنها هذه الشأئته فينقضى عنها المبدأ.

و هذا الكلام و إن كان صحيحا بحسب الظاهر و النظر الابتدائى و لكن الواقع و النظر الدقى يقتضى خلافه،فإن أكثر المبادئ يكون بنحو الفعلية؛إذ التاجر-مثلا- مادته عباره عن التجاره لو أخذ فيه عنوان الحرفه كيف ينطبق فى الآيه الشريفه:

لا- تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا- أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (١) مع أنه لا- شكّ فى أنّ المراد من التجاره فيها هو صدور التجاره و فعليته لا حرفته،و هكذا الخياط-مثلا- مبدأه عباره عن الخياطه،و لا يؤخذ فيه عنوان الحرفه؛إذ لو نذر أحد أن لا يتحقق منه الخياطه لا شكّ فى تحقق المخالفه و الحث بتحقيق عنوان الخياطه و لو لم يجعل حرفته ذلك.و هكذا فى مثال القوّه كما أنّ تنجيس المصحف يكون محرّما كذلك يحرم كتابته بالمركبّ النجس،و معلوم أنّ المراد منه الكتابه الفعلى لا الكتابه بالقوّه،و هكذا فى أكثر المبادئ أخذ عنوان الفعلية حتى فى مبدأ المثمر،فإنّ مبدأه عباره عن الإثمار، فلو أخذ فيه عنوان الشأئيه كانت إضافه كلمه الشأئيه إليه فى الاستعمالات لغوا.نعم:

كلمه الاجتهاد بوحدتها تكون فى الاصطلاح بمعنى الملكه و القدره على الاستنباط،إلا أنّها ليست فى اللغه كذلك،بل تكون بمعنى استفراغ الوسع و الجدّ فى طلب شىء، فاخذ فى جميع المبادئ عنوان الفعلية.و يؤيده عدم أخذ العناوين المذكوره فى فعل الماضى و المضارع و أمثال ذلك؛إذ لم يؤخذ فى اتجر و يتجر عنوان الحرفه أصلا،و لكن اخذ فى اسم فاعلها،مع أنّ المادّه فى الجميع واحده.

ص: ٣٢٠

إنّما الكلام في أنّ ما فهم العرف من لفظ «ضارب» غير ما فهم من لفظ «تاجر» و«مثمر» و أمثال ذلك، مع أنّ الهيئه في أكثرها واحده، فهل يوجب هذا الاختلاف الالتزام بتعدّد الوضع في هيئه واحده؛ بأنّ يقول: هيئه فاعل -مثلا- تاره وضعت لمعنى تدل على الفعلية و اخرى لمعنى تدل على الحرفه و هكذا؟

و استبعده سيّدنا الاستاذ الامام قدّس سرّه (1) وقال بعد ذلك: يمكن أن يقال: إنّ ما يدلّ على الصنعه و الحرفه و أمثال ذلك قد استعمل في تلك المعاني أوّلا بنحو المجاز حتى صارت حقيقه تعيّنيه، و لكن هذا أيضا لا يخلو من بعد، فإنّه يوجب الافتراق بين المبدأ و المشتق، من حيث أخذ الحرفه -مثلا- في المشتق دون المبدأ.

و قال بعض الأعلام على ما في تقريراته: إنّ موادّ المشتقات و مبادئها تنقسم إلى أقسام: منها ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه كالقيام و القعود، و منها ما يكون من قبيل الملكه و القوّه و الاستعداد كالمجتهد و المهندس و المفتاح، و منها ما يكون من قبيل الحرفه و الصنعه كما في الخياط و البناء... فيكون التلبس بالمبدأ و الانقضاء عنه في كلّ ذلك بحسبه. ثمّ قال: إنّ كون التلبس بالمادّه على نحو القوّه و الاستعداد قد يكون من جهه أنّ المادّه موضوعه لذلك كما في الاجتهاد و نحوه، و قد يكون من جهه استفاده ذلك من الهيئه كما في الممكنه و المفتاح، فإنّ الماده فيهما و هي الفتح و الكنس ظاهره في الفعلية لا في القابلية و الاستعداد، و لكن الهيئه فيها موضوعه لإفاده تلبس الذات بها شأننا و استعدادا، فالمفتاح و الممكنه موضوعان لما من شأنه الفتح و الكنس، لا للمتلبس بالكنس و الفتح فعلا.

و فيه أوّلا: أنّ ما ذكره في ذيل كلامه كان في الحقيقه عدولا عمّا ذكره ابتداء في عنوان البحث و مناقضا له. و ثانيا: سلّمنا أنّ هذا الكلام جار في اسم الآله، فإنّ له

ص: ٣٢١

هيئه واحده، و أما الاختلاف في هيئه الفاعل كالتاجر و الضارب يرجع إلى خصوصيّه الهيئه أو المادّه، مع أنّ الهيئه فيهما واحده و لم يؤخذ في مادتهما عنوان الحرفه، فالإشكال في محلّه.

و قال البعض: إنّ عنوان كل من «التاجر» و «الضارب» و «المجتهد» و نحو ذلك قد يستعمل مجرّداً و بدون الجرى على الذات، و قد يستعمل بصوره القضيّه الحملّيّه و الجرى على الذات، و إذا كان بصوره الأوّلى فلا فرق بين العناوين المذكوره من حيث تحقّق الفعلية في الجميع، و أمّا إذا كان بصوره الثانيه فيتحقّق لكلّ من العناوين معنى من المعانى المذكوره، كالحرفه في قضيّه «زيد تاجر» و نظيره، قيل في الفقه في مسأله الماء الجارى، فإنّ له خصوصيّات منها النبعان من الأرض، فاحتمل هنا أنّ لفظ الجارى قد يستعمل مجرّداً فلا- دخل لخصوصيّه المذكوره في مفهومه، و قد يستعمل و يجعل صفة للماء مثل الماء الجارى، فيكون لهذه الخصوصيّه دخلا فيه.

و لكن كلا- القولين في الفقه و ما نحن فيه باطلان، فإنّ القضيّه الحملّيّه توجب الاتحاد بين الموضوع و المحمول، لا أنّها توجب تغيير المعنى المحمول كما لا يخفى، مع أنّ لفظ «التاجر» و إن كان بصوره المجرد يكون معناه التصورى عباره عن حرفه التجاره.

و أما الجواب عمّا قيل في الماء الجارى أنّه إذا لوحظ من حيث معناه اللّغوى فلا يكون فيه خصوصيّه مذكوره، و أمّا إذا لوحظ من حيث معناه الاصطلاحي فيكون فيه هذه الخصوصيّه، كما مرّ مثله في لفظ المجتهد.

و الظاهر هاهنا أنّ اسم الآله وضع لما اعدّ للآليه للمبدا الفعلى و لو لم يقع به التلبس بالمبدا أصلا، فالمفتاح وضع لما من شأنه الفتح الفعلى، فلذا يصدق لفظ المفتاح حقيقه على كلّ ما فيه قابليه للفتح و إن لم يقع الفتح به خارجا، فما دامت الشأنيّه موجوده فالتلبس فعلى، و يتحقّق الانقضاء بزوال القابليه عنه، فيجرى النزاع



فيه بأن إطلاق المفتاح على ما انقضى عنه المبدأ هل يكون بنحو الحقيقة أو المجاز؟

و هكذا اسم المكان- كالمسجد- وضع لما أعد لأن يتحقق فيه السجود الفعلي الخارجي، فيصدق هذا العنوان على كل ما أعد للسجده فيه ما دام هذا التهيؤ باقيا، وعند زواله يصير منقضيا عنه المبدأ، و المحبس يعنى ما أعد لأن يحبس فيه المتخلفون و المجرمون و هكذا، إلا أنه لا يجرى فى بعض أسماء الأمكنه.

و حكى بعض الأعلام عن استاذة القول بخروج اسم المفعول عن محلّ النزاع بتقريب أنّ الهيئه فيه وضعت لأن تدل على وقوع المبدأ على الذات، و هذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء؛ لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها؟! ضروره أنّ الشىء لا ينقلب عمّا وقع عليه، و المفروض أنّ الضرب قد وقع عليها، فدائما يصدق إنّها ممّن وقع عليه الضرب، فلا يتصوّر فيه الانقضاء.

ثمّ أجاب عنه حقّ جوابه بأنّه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلك فى اسم الفاعل أيضا، فإنّ الهيئه فيه موضوعه لأن تدلّ على صدور الفعل عن الفاعل. و من المعلوم أنّه لا يتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجا؛ لأنّ الشىء لا ينقلب عمّا وقع عليه، و المبدأ واحد كالضرب- مثلا- لا يتفاوت حاله بالاضافه إلى الفاعل أو المفعول، غايه الأمر أنّ قيامه بأحدهما قيام صدورى و بالآخر قيام وقوعى.

فالحقّ معه؛ إذ المراد من الوقوع و الصدور المذكورين هو الوقوع و الصدور الفعليين، و معلوم أنّ الفعليه يتصوّر بالنسبه إليهما، فخرج اسم المفعول عن محلّ النزاع مستندا إلى الاستحاله غريب عنه.

و أمّا ما ينتهى دقّه النظر إليه فى مثل التاجر أنّ مادته وضعت للتجاره الفعلية، و هكذا هيئته؛ إذ لا- فرق بينه و بين الضارب و الشارب من حيث الهيئه، إلا أنّ العرف يستفاد من مجموع هيئته و مادته- لكثرة الاستعمال أو غيره- معنى آخر، و يطلق

عندهم على معنى غير الموضوع له بنحو الحقيقة، وهو من له حرفه التجاره إن لم تكن قرينه على خلافه، فلا يرتبط هذا المعنى بمحلّ النزاع في باب المشتق؛ إذ النزاع هاهنا يكون في مفاد الهيئه فقط.

الأمر الخامس: في أنّ المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسأله هل هو حال النطق أو الجرى أو التلبس؟ إذ الحالات الثلاث قد تتفق كقولنا: «زيد ضارب الآن» مع كونه ضاربا في حال النطق، وقد يختلف حال النطق مع حال التلبس و الجرى، لكنهما اتفقا كقولنا: «كان زيد ضاربا أمس» و«زيد سيكون غدا ضاربا» إذا جعل الأمس و الغد ظرفا للإطلاق و الجرى معا، و قد تختلف حال التلبس حال الجرى و النطق كقولنا: «زيد ضارب أمس» إذا جعل الأمس قيّدا للتلبس فقط دون الجرى، و قد يختلف كلّ منها مع الآخر، و هو فيما إذا كان التلبس قبل الأمس و الجرى في الأمس و التكلّم الآن كقولنا: «كان زيد ضاربا أمس» فهو حقيقه عند الأعمى؛ إذ لا فرق عنده بين أن يكون النسبه في الأمس أو قبله أو بعده، إذا كان التلبس بالمبدإ قبل الأمس.

و قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (١): إنّ المراد بالحال في عنوان المسأله هو حال النسبه -على ما صحّحه المشكيني قدّس سرّه- لا حال النطق، ضروره أنّ مثل «كان زيد ضاربا أمس» أو «سيكون غدا ضاربا» -بشرط جعل الأمس و الغد قيّدا للجري فقط- حقيقه إذا كان متلبسا بالضرب في الأمس في المثال الأول و متلبسا به في الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس و إن مضى زمانه في أحد المثالين و لم يأت بعد في الآخر كان حقيقه بلا خلاف، و لا ينافيه الاتفاق على أنّ مثل «زيد ضارب غدا» مجاز، فإنّ الظاهر أنّه فيما إذا كان الجرى في الحال و التلبس في الاستقبال.

ص: ٣٢٤

لكن التحقيق أنّ سرّ المسأله- كما قال به سيدنا الاستاذ الامام قدس سرّه و غفله نوع من المحققين-عبارة عن أنّ المراد بالحال فى عنوان البحث ليس أحد من الأزمنه المذكوره؛ إذ لا دخل للزمان أصلا فى باب المشتق، و أثبتنا مع التكلّف أنّه لا دخل للزمان فى مدلول الأفعال، و أمّا المشتقات الداخلة فى محلّ البحث- كاسم الفاعل و المفعول- لا دخل للزمان فى مدلولها قطعا، على أنّ النزاع فى باب المشتق يدور مدار معنى الهيئه و الموضوع لها. و من المعلوم أنّ الحمل متأخر عن مقام الوضع، فإنّ حمل الإنسان على زيد- مثلا- متفرّع على العلم بمعنى الإنسان، فلا- دخل لحال النسبه فى ما نحن فيه، و هكذا التكلّم باللفظ متأخر عن اللفظ و وضعه، فكيف دخل لحال النطق فى الموضوع المتقدّم عليه من حيث الرتبه؟! مع أنّه لو كان المراد بالحال فى العنوان حال التلبس بأنّ المشتق حقيقه فى المتلبس بالمبدإ فى حال التلبس أو الأعم منه فهو يصدق على المنقضى قطعا؛ إذ المنقضى أيضا كان متلبسا بالمبدإ فى حال التلبس، فيكون البحث هاهنا فى المفهوم اللغوى التصورى، و أنّ هيئه الفاعل- مثلا- وضع لمعنى لا ينطبق إلا على من يصدر منه المبدأ أو لمعنى أعم منه، و بعبارة اخرى:

أنّ الجامع الانتزاعى الموضوع له ينطبق على الفرد المتلبس بالمبدإ فعلا فقط أو ينطبق على المنقضى أيضا.

و ربّما يتوهم أنّ بعض المشتقات لا يكون متلبسا بالمبدإ كالمعدوم و الممتنع، فإنّ الذات فيهما تكون متلبسا بالعدم، إلا أنّ ثبوت التلبس بالعدم للذات متوقّف على ثبوت الذات؛ للقاعده الفرعيه؛ بأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، مع أنّ تحقّق الذات و التلبس بالعدم من ممتنعات لا ينكر.

و جوابه: أنّ القاعده الفرعيه تجرى إذا تحققت الذات واقعا، ثمّ تلبسها بالمبدإ، فإن قلنا بتركّب معنى المشتق بأنّ معنى المعدوم عبارة عن ذات ثبت له العدم يلزم هذا الإشكال، و أمّا إن قلنا ببساطه معنى المشتق- كما سيأتى- فلا مجال لجريان القاعده

المذكوره،فالتلبس بالمبدأ متحقق في جميع المشتقات،إلا- أن تلبس كل شيء بحسبه، حتى في مثل المعدوم و الممتنع مع ملاحظه الجهتين فيهما:الاولى: أن للمشتق معنى تصوري و مفردى،الثانيه: أن له معنى بسيط لا المركب.هذا إذا لوحظ كل من الممتنع و المعدوم مجردا و مفردا.

و أمّا إذا قلنا بصوره القضيه مثل «زيد معدوم» و«شريك الباري ممتنع» فهل تجرى القاعده الفرعيه فيهما أم لا؟و من المعلوم أن الحمل فيهما يكون حمل الشائع الصناعى،و ملاكه الاتحاد فى الوجود،فيتحد شريك الباري مع الممتنع فى الوجود، و هكذا فى «زيد معدوم»،فحينئذ تحكم القاعده المذكوره بأن ثبوت الامتناع لشريك الباري فرع ثبوت شريك الباري،فلا بد من تحققه و وجوده حتى يحمل الممتنع عليه، فيلزم انقلاب العدم بالوجود و الامتناع بالإمكان.

و أجاب عنه المحقق الأصفهاني قدس سرّه (1) تبعا لصدر المتألهين (2): أن صدق المشتق على شيء بالحمل الشائع الذى مفاده الاتحاد فى الوجود على أنحاء،فإن الوجود خارجى و ذهنى،و كل منهما بتى و تقديرى،ففى قولنا:«زيد كاتب»يكون الاتحاد فى الخارج بتا،و فى قولنا:الإنسان نوع يكون الاتحاد فى الذهن بتا،و فى قولنا:كذا ممتنع يكون الاتحاد فى الخارج تقديرا إن كان النظر إلى الخارج و إلا ففى الذهن،فإن العقل بتعمله و اقتداره يقدر و يفرض لعنوان المعدوم و الممتنع و أشباههما فرد أما بحيث تكون ذاته محض الهلاك و عين البطلان فيحكم عليه و به بمرآتيه العنوان،فيتحد هذا الفرد الفرضى مع الممتنع فى الوجود،فالاتحاد فى الوجود أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بتعمل العقل و اختراعه.

ص: ٣٢٤

١- ١) نهايه الدرايه ١٩٢:١.

٢- ٢) الأسفار ٣٤٧:١.

و أشار سيّدنا الاستاذ الامام قدّس سرّه (١) إلى ما هو الأولى في الجواب عن الإشكال و هو: أنّ قضيه «شريك الباري ممتنع» و إن كانت على الظاهر قضيه حمله موجه إلا أنّها في الواقع و الباطن قضيه سالبه محصيه له، و لا تكون محتاجه إلى وجود الموضوع، فإنّها تصدق مع انتفاء الموضوع كصدقها مع انتفاء المحمول كقولنا: «زيد ليس بقائم» فإنّه يصدق مع وجود «زيد» و انتفاء القيام و عدم اتصافه بالقيام، و هكذا يصدق مع عدم وجود «زيد» رأساً، فلا يكون هاهنا محلّ جريان قاعده فرعيه، و إن أبيت قلنا: إنّ القاعده الفرعيه تجري فيما كان للمحمول واقعيه و حقيقه، و أمّا إذا لم يكن كذلك كالمعدوم و الممتنع فهو خارج عن القاعده بالتخصيص أو التخصّص، كما يستفاد ذلك من لفظ «شيء» في عنوان القاعده.

الأمر السادس: في أنّه إذا لم تنتهي الأدله في باب المشتق إلى التتيجه بأنّه وضع لخصوص المتلبّس أو للأعم منه، بل نبقي في حال الشكّ، هل يمكن تعيين الموضوع له بالأصل أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢): إنّ لا أصل في نفس هذه المسأله يعوّل عليه عند الشكّ، ثمّ أجاب عن شبهه مقدّره و هي: أنّ الخاص عبارته عن العام مع خصوصيه زائده، فالشكّ في المسأله يرجع إلى أنّ الواضع لاحظ هذه الخصوصيه الزائده أم لا، فتجري أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه، فيستفاد أنّ المشتق وضع للأعم.

و حاصل جوابه عنها أنّه أولاً: هذه معارضه مع أصاله عدم ملاحظه العموم؛ إذ النزاع في باب المشتق يكون في مفهوم التصوري لا في المصاديق و الأفراد، و من المعلوم أنّ مفهوم الإنسان متضاد مع مفهوم الحيوان و إن كان من حيث المصادق بينهما

ص: ٣٢٧

١-١) تهذيب الاصول ١: ١١٢.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ٦٧-٦٨.

عموماً و خصوصاً مطلقاً، فيسقط الأعلان بالمعارضه.

و ثانياً: أنه لا دليل على اعتبار هذا الأصل في تعيين الموضوع له، فإن قلنا: إن منشأه هو بناء العقلاء فهذا ممّا يحتاج إلى الإثبات، و لا- دليل لإثباته؛ لأنّ الثابت عند العقلاء اعتبار أصل المذكور في تعيين المراد- مثل أصاله عدم القرينه إذا شكّ في إقامتها بعد قوله: «رأيت أسداً» مثلاً- لا في كيفيه الإراده و تشخيص الموضوع له مع العلم بالمراد. و إن قلنا: إن منشأه عبارته عن الأدله الشرعيه مثل «لا- تنقض اليقين بالشك» فلا- مانع عنه، إلا- أنّ الإشكال من ناحيه اخرى و هو: أنّ من شرائط الاستصحاب أن يكون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً له، و إن لم يكن كذلك، بل كان له لازم عقلي أو عرفي الذي يترتب عليه الأثر الشرعي، فلا يجرى الاستصحاب إلا- بالقول على الأصل المثبت. و المستصحب في ما نحن فيه- أي عدم ملاحظه الخصوص- لا يكون أثراً شرعياً و لا موضوعاً له. نعم يترتب الأثر الشرعي على ملاحظه العموم، لكنّه لازمه العقلي له. هذا.

ثمّ قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): و أمّا الأصل العملي فيختلف في الموارد.

توضيح كلامه: أنّ تشريع الحكم قد يكون بعد انقضاء المبدأ كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» بعد انقضاء العلم عن الذات المتّصفه به، و قد يكون قبل انقضائه عنها، فإن كان بعده فمقتضى أصل البراءه عدم الوجوب؛ لأنّ المشتق إن كان حقيقه في الأعم فوجوب إكراهه ثابت، و إن كان حقيقه في خصوص حال التلبّس فإكراهه غير واجب، فالشكّ في معنى المشتق يوجب الشكّ في أصل التكليف و حدوث الوجوب، و مقتضى أصاله البراءه عدمه. و أمّا إن كان تشريعه قبل انقضاء العلم عنها فمقتضى الاستصحاب بقاء وجوبه؛ إذ المفروض القطع بوجوب إكراهه قبل زوال العلم عنه،

ص: ٣٢٨

فبعده يشكّ في ارتفاع الوجوب؛ إذ على تقدير وضع المشتق للأعم فالحكم باق، و على تقدير وضعه للأخص فالحكم مرتفع، و حيث إنّ الحكم مشكوك فيه فالاستصحاب يقتضى بقاءه، فمع أنّ منشأ الشكّ في كلتا المسألتين واحد، لكن الأصل الجارى فى كلّ منهما غير الآخر كما لا يخفى.

و قال بعض الأعلام (1): إنّ ما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه أولاً: «من أنّه لا أصل هنا ليعوّل عليه عند الشكّ فى الوضع» فهو صحيح، و أمّا ما أفاده ثانياً: «من أنّه لا مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمى فى المقام و هو أصله البراهه فى موارد الشكّ فى الحدوث و الاستصحاب فى موارد الشكّ فى البقاء» فلا يمكن المساعدة عليه؛ إذ المرجع فى كلا الموردين هو أصله البراهه دون الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب لا يجرى فى موارد الشبهات المفهوميه - كما أشار إليه شيخنا العلامة الأنصارى قدّس سرّه - لا حكماً و لا موضوعاً، أمّا الاستصحاب الحكمى فإنّه لم يحرز فيها الاتحاد المعتبر بين القضيه المتيقّنه و المشكوكه، فإذا شكّ فى بقاء وجوب الصوم بعد استتار القرص و قبل ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس من جهه الشكّ فى مفهوم المغرب، و أنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمره؟ فعلى الأوّل كان الموضوع - هو جزء النهار - متتفياً، و على الثانى كان باقياً، و بما أنّ لم يحرز بقاء الموضوع فلم يحرز الاتحاد بين القضيتين، و بدونه لا يمكن جريان الاستصحاب. و أمّا الاستصحاب الموضوعى - أى النهاريه - لعدم الشكّ فى شىء خارجاً مع قطع النظر عن وضع اللفظ و تردّد مفهومه بين الأعم و الأخص فإنّ استتار القرص حسّى معلوم لنا بالعيان، و ذهاب الحمره غير متحقّق كذلك فما ذا يكون هو المستصحب؟ و ما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإنّ الشبهه فيه مفهوميه، و الموضوع له مردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعم منه و من المنقضى، فإذا كان «زيد» عالماً و تشريع الحكم أيضاً كان فى زمانه تلبّسه بالعلم فى زمان انقضائه

ص: ٣٢٩

عنه ما ذا يستصحب؟ فإن قلنا بالاستصحاب الحكمى -يعنى زيد كان واجب الإكرام فبعد الشك يستصحب وجوب إكرامه- فهو مردود؛ بأن وجوب الإكرام فى السابق كان بلحاظ تلبسه بالعلم قطعا، و جريان الحكم فيه بعد الانقضاء ليس إلا بمعنى جريان حكم متيقن العالميه فى حق مشكوك العالميه، و هو كما ترى. فإن قلنا:

بالاستصحاب الموضوعى -أى العالميه- فهو أيضا مردود؛ بأننا لا نشك فى أمر خارجى؛ إذ لا شك فى أن زيدا كان متلبسا بالعلم فى الأمس و انقضائه عنه الآن، بل الشك فى مفهوم العالم، و جريان الاستصحاب فيه كما ترى. هذا.

و يرد على كلام صاحب الكفايه قدس سره أيضا: أن القول بجريان الاستصحاب فى فرض الثانى -أى تشريع الحكم قبل الانقضاء- يستلزم جريانه فى فرض الأول -أى تشريع الحكم بعد الانقضاء- أيضا؛ إذ لا فرق بين تشريعه قبل الانقضاء و بعده بعد القول بجريان الاستصحاب فى الشبهه المفهوميه؛ بأن تلبس زيد-مثلا- بالعلم و انقضائه عنه كان متيقنا، فإذا صدر الحكم بإكرام كل عالم نشك فى صدق هذا العنوان عليه و عدمه؛ للشك فى وضع المشتق؛ لخصوص المتلبس أو أعم منه، فيستصحب العالميه، فيجرى الاستصحاب فى كلا الفرضين على مبناه قدس سره هذا.

فإذا فرغنا مما ذكرنا من المقدمات فيقع البحث فى أصل النزاع فى باب المشتق، و قال المحقق الخراسانى قدس سره فى هذا المقام: إن الأقوال فى المسأله و إن كثرت إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين؛ لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه فى المعنى -كما فصل صاحب الفصول (1) بين ما كانت مادته فعلا لازما، و بين ما كانت مادته فعلا- متعديا؛ بأن الأول حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ، و الثانى حقيقه فى الأعم منه -أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، مثل كونه محكوما عليه أو محكوما به فقال: بعضهم باشرط البقاء فى الثانى دون الأول، و قد

ص: ٣٣٠



مرّت الإشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده و يأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار و هو اعتبار التلبس في الحال، وفاقا لمتأخري الأصحاب و الأشاعره، و خلافا لمتقدميهم و المعتزله.

و قد مرّ في ضمن بيان المقدمات أنّ النزاع في باب المشتق يكون في معنى اللغوى و تعيين ما هو الموضوع له لهيئته المشتق، و أنّ الأساس في باب المشتق و الفارق بين المشتقات هي الهيئات، و أنّ الملاك لدخول المشتق في محلّ النزاع أن يجرى على الذات و يحمل عليها، و إن لم يكن مشتقا نحويًا كالحر و العبد و الزوج و الزوجه. و من هنا يستفاد أنّ التفصيلات المذكوره في المسأله أجنبيه عمّا نحن فيه فإنّها ترجع إلى المبادئ، مع أنّ الواضع حين الوضع لم يتوجّه إلى المبادئ و اختلافاتها أصلا، كما أنّه لا دخل لوقوع المشتق مسندا أو مسندا إليه في وضع هيئته، فالبحث في معنى التصورى للمفرد سواء كان محكوما به أو محكوما عليه، أو غير ذلك، فلا بدّ من البحث حول القولين الأصليين هاهنا. و هما القول بكون المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدإ و مجازا في غيره، و القول بكونه حقيقه في الأعم منه و ممّا انقضى عنه المبدأ.

و لا يخفى أنّ المحقق الخراسانى قدّس سرّه (١) أقام لمختاره ثلاث أدلّه، و لكنّها ترجع إلى التبادر كما سيأتى إن شاء الله تعالى، لا ريب في أنّ المتبادر من الهيئات هو خصوص المتلبس بالمبدإ، و قد قرر في محلّه أنّ التبادر علامه الحقيقه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢): إنّ عدم صحّه السلب و الإطراد أيضا من علائم الحقيقه. و قلنا: إنّ الطريق لإثبات الحقيقه منحصر بالتبادر و تصريح الواضع، و لا فائده في شيء آخر حتى التنصيص من أهل اللغه. و أمّا صحّه الحمل و عدم صحّه

ص: ٣٣١

١-١ (١) كفايه الاصول ١: ٦٨.

٢-٢ (٢) المصدر السابق.

السلب يرجع إلى التبادر، فإنّ حمل المعنى المرتكز في الذهن على اللفظ يحتاج إلى اللحاظ، فتكشف الحقيقة حين اللحاظ بالتبادر قبل الحمل، فلا يكون عدم صحه السلب دليلاً مستقلاً في مقابل التبادر.

ثمّ ذكر قدس سرّه مؤيداً لصحّه السلب عن قضى عنه المبدأ و حاصل ما ذكره قدس سرّه أنّه لا ريب في مضاده الصفات المأخوذه من المبادئ المتضاده، كالقائم و القاعد المأخوذين من القيام و القعود، فهما متضادان بحسب معانها المرتكز في الذهن، فلو كان المشتق موضوعاً للأعم لزم صدق الصفه المنقضية على الذات حين اتصافها بضدّها، كصدق القائم على من انقضى عنه القيام حين اتصافها بالقعود، وهذا علامه كونها صفات متخالفه لا متضاده، و هو خلاف ما ارتكز في الذهن، فالنضاد بين الصفات كالتضاد بين المبادئ دليل على أنّ المشتق وضع لخصوص المتلبس بالمبدأ.

و لكنه أيضاً يرجع إلى التبادر؛ إذ المتبادر من القائم هو خصوص المتلبس بالمبدأ، فلذا يكون بينه و بين القاعد مضاده، و لو لم يكن التبادر يمكن القول بعدم المضاده بين القائم و القاعد، و هكذا بين الأسود و الأبيض، فالعمده من الأدلّه—و هو التبادر و غيره—إمّا لا أساس له، و إمّا أن يرجع إلى التبادر كما هو المعلوم.

و أمّا القائل بالأعم فلا بدّ لنا من البحث معه في مقام الثبوت قبل مقام الإثبات، و هو أنّ الاشتراك قد يكون معنوياً و قد يكون لفظياً، و المشترك اللفظي قد يتحقّق بتعدّد الوضع—مثل وضع لفظ عين لمعاني المتعدّده—و قد يتحقّق بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، و هو أن يلاحظ معنى كلياً، ثمّ وضع اللفظ لمصاديقه بحيث يكون كلّ مصداق معنى مستقلاً له، فيكون الموضوع له متعدّداً بوضع واحد، و الاشتراك المعنوي ما يتحقّق بوضع واحد للموضوع له الواحد الجامع بين المعنيين أو المعاني.

و القائل بالأعم يدعى في ما نحن فيه اشتراكاً معنوياً، فلا بدّ له من مفهوم جامع

بين المتلبس و المنقضى حتى يكون الموضوع له اللفظ المشتق، و حينئذ لا شك في أنه لا يتحقق جامع ذاتي بينهما، فإن المتلبس واجد و مرتبط بالمبدأ فعلا، و المنقضى فاقد و غير مرتبط بالمبدأ فعلا، و لا اشتراك بين الواجديه الفعلية و الفاقدية الفعلية من حيث الماهية و الذات.

و أما الجامع الانتزاعي فلا بد له من ثلاث خصوصيات: الاولى: أن لا يكون للزمان دخلا في معنى المشتق، الثانية: أن لا يكون معنى المشتق معنى مركبا؛ لأنه بسيط على ما حققه المحققون، الثالثة: أن ينسب إلى الذهن من سماع هيئه المشتق.

و لا ريب في أن الجامع الانتزاعي مع حفظ هذه الخصوصيات لا يكون قابلا للتصور أصلا، فعلى هذا لا محل للبحث مع الأعمى في مقام الإثبات، و لكن الإشارة إلى أدلته لا يخلو عن الفائدة.

حجّه القول بالأعم وجوه:

الأول: التبادر؛ بأن المنسبق عن المشتق هو المعنى العام الشامل للمتلبس بالمبدأ و المنقضى عنه. و قد عرفت أن المتبادر منه خصوص المتلبس بالمبدأ دون الأعم مع ملاحظه دليل التضاد.

الثاني: عدم صحه سلب المقتول و المضروب بملاحظه المعنى المرتكز في الذهن عن انقضى عنه المبدأ، فيصح أن يقال: بكر مضروب زيد أو مقتوله، بدون رعايه علاقته، و عدم صحه السلب علامه الحقيقه.

و فيه أولا: أن اسم المفعول خارج عن محل النزاع عند بعض الأجله كالمحقق النائيني (1) و صاحب الفصول قدس سرهما (2). و ثانيا: أن إطلاق المشتق إن كان بلحاظ حال

ص: ٣٣٣

١-١) فوائد الاصول ١: ١٢٤-١٢٧.

٢-٢) الفصول الغرويه: ٦٠.

التلبس يكون حقيقه بلا- إشكال و لو كان الجرى بعد الانقضاء مثل قولك:زيد كان مضروب بكر أو مقتوله،و أما إن كان الإطلاق بعد الانقضاء بلحاظ حال النسبه و الجرى-مثل قولك:زيد مضروب بكر فى هذا اليوم-لا يكون حقيقه و لا يخلو عن المسامحه.و ثالثا:أنه لا يصح التفكيك بين اسم الفاعل و المفعول مع أنهما متضايقان، فإن كان إطلاق المضروب بعد الانقضاء بنحو الحقيقه يكون إطلاق الضارب بعد الانقضاء أيضا كذلك.فهذا الدليل باطل.

الثالث:دلالة آيه حدّ السارق و السارقه و الزانى و الزانيه على الأعم؛بأنّ حين إجراء الحدّ يصدق عليهم هذه العناوين بنحو الحقيقه؛لأنّ الحدّ منوط لمصداق هذه العناوين،و إن قلنا:بعدم صدقها بعد الانقضاء بنحو الحقيقه فهو مخالف لصريح الآيه الشريفه،فيستفاد منها أنّ المشتق حقيقه فى الأعم،كما استدلّ بها أيضا المفضل بين المحكوم عليه و المحكوم به.

و فيه أولا:أنّا نعلم خارجا أنّ آيات الحدود منوطه بأصل تحقّق المبادئ لا بصدق العناوين بنحو الحقيقه،فالموجب للحدّ هو تحقّق الزنا و السرقة،سواء صدقت عليه العناوين بنحو الحقيقه أو المجاز.و ثانيا:أنّ إطلاق هذه العناوين بعد الانقضاء يكون بلحاظ حال التلبس،مثلا:السارق،يعنى من كان متلبسا بالسرقة فى ظرف تحقّق السرقة،و الزانى يعنى:من كان متلبسا بالزنا فى ظرف تحقّق الزنا، و لا شكّ فى أنّ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس فى موارد الانقضاء حقيقه.و ثالثا:

أنّ الاستعمال فى المنقضى فى القضايا الحقيقه غير معقول،بل يكون الاستعمال فيها دائما فى التلبس،فإنّ القضيّه إن كانت خارجيه-مثل زيد ضارب-يتصوّر لها حالتى التلبس و الانقضاء،و أما إن كانت حقيقه فلا يعقل فيها حال الانقضاء؛إذ الموضوع فيها عباره عن الأفراد المقدره الوجود و المحقّقه الوجود،و لا يختصّ بأفراد محقّقه الوجود وحده،كما فى قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ او قوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ٢فإنّ المراد منهما أنّ كلّ شخص يفرض تلبسه بالزنا أو السرقة فهو محكوم عليه بجلده أو بقطع يده، فالمشتق فى كلتا الآيتين استعمل فى التلبس؛إذ الموضوع فيهما هو كلّ إنسان يفرض تلبسه بالزنا أو السرقة فى الخارج،و معلوم أنّه لا يتصوّر له حالتى التلبس و الانقضاء،بل عنوان الزانى أو السارق صادق دائما فيمن تلبس بالمبدإ هذا ما قال به بعض الأعلام.

أن الاستعمال في المنقضى في القضايا الحقيقيه غير معقول، بل يكون الاستعمال فيها دائما في المتلبس، فإن القضية إن كانت خارجيه-مثل زيد ضارب- يتصور لها حالتى التلبس و الانقضاء، و أما إن كانت حقيقته فلا يعقل فيها حال الانقضاء؛ إذ الموضوع فيها عبارته عن الأفراد المقدره الوجود و المحققه الوجود، و لا يختص بأفراد محققه الوجود وحده، كما فى قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (١) و قوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (٢) فإن المراد منهما أن كل شخص يفرض تلبسه بالزنا أو السرقة فهو محكوم عليه بجلده أو بقطع يده، فالمشتق فى كلتا الآيتين استعمال فى المتلبس؛ إذ الموضوع فىهما هو كل إنسان يفرض تلبسه بالزنا أو السرقة فى الخارج، و معلوم أنه لا يتصور له حالتى التلبس و الانقضاء، بل عنوان الزانى أو السارق صادق دائما فىمن تلبس بالمبدإ هذا ما قال به بعض الأعلام.

الرابع: ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره (٣) و هو استدلال الأئمه عليهم السلام بقوله تعالى:

إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَقَالَ الْخَلِيلُ سرورا بها: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ:

لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٤) على عدم لياقه من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامه و الخلافه تعريضا لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم الصنم مدّه مديده.

و من الواضح توقّف الاستدلال على كون المشتق موضوعا للأعم، و إلا- لما صحّ التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدى للخلافه فلا بدّ من وضع المشتق للأعم ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلا فيندرجوا تحت الآيه.

و الجواب عنه- كما قال المحقق الخراسانى قدس سره- أن المشتقات التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على ثلاثه وجوه:

الأول: أن تكون لمحض الإشاره إلى ما هو الموضوع من دون دخل لها فى موضوعيته أصلا، فالعنوان ملحوظ مشيرا إلى الموضوع و معرّفا له، كقوله عليه السلام:

ص:

١- ١) النور: ٢.

٢- ٢) المائده: ٣٨.

٣- ٣) كفايه الاصول ١: ٧٤.

٤- ٤) البقره: ١٢٤.

«عليك بهذا الجالس» (١). وأشار إلى زرارته. وقولك: أكرم من في الدار، ونحو ذلك.

الثاني: أن تكون للإشارة إلى عليه المبدأ للحكم، بحيث يكون اتصاف الذات به آناً ما كافياً في تشريع الحكم من دون دورانه مدار المبدأ بقاء، فصدق المشتق على الذات كاف في الحكم حدوثاً وبقاءً، نظير موضوعيه السارق والزاني والجاني ونحو ذلك لوجوب الحدّ.

الثالث: أن تكون للإشارة إلى عليه المبدأ للحكم حدوثاً وبقاءً، بحيث يكون الحكم منوطاً بوجود المبدأ وبقائه، نظير العالم و العادل في دوران الحكم من جواز التقليد والاقتداء وغيرهما مدار وجود العلم والعدالة، وعدم كفايه وجودهما آناً ما في بقاء الحكم.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أخذ العنوان في الآيه الشريفه يكون على النحو الثاني؛ بقرينه صدر الآيه، و أنّها في مقام بيان جلاله منصب الإمامه، و أنّها من أعظم المناصب الشامخه الإلهيه التي لا يليق بها كلّ أحد، فمن اتصف في آن من آتات عمره برذيله من الرذائل لا يليق بأن تناله الخلافه، فلا يتم استدلال القائلين بالأعم بالآيه الشريفه، فالمشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقق الخراساني قدّس سرّه (٢) بعد نقل أدلّه القولين في المسأله و النقض و الإبرام فيها تبّه على امور: منها: في أنّ مفهوم المشتق ومعناه التصوري بسيط أم مركّب، ولا شكّ في أنّ صدق عنوان الاشتقاق متوقّف على تحقّق الذات و المبدأ و الارتباط بينهما، و إنّما البحث في أنّ ما ينسب من سماع لفظ المشتق إلى الذهن هل هو معنى بسيط أو مركّب؟ و لا يخفى أنّ معنى البساطه بحسب المفهوم - كما قال صاحب

ص: ٣٣٦

١- (١) الوسائل ١٤٣: ٢٧، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٩.

٢- (٢) كفايه الاصول ٨٢: ١.

الكفايه قدس سره - وحدته إدراكا و تصوّرا، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شيء واحد لا شيان و إن انحل بتعمّل من العقل إلى شيئين كانحلّال مفهوم الشجر أو الحجر إلى شيء له الحجريه أو الشجريه مع وضوح بساطه مفهومهما.

و اعلم أنّ أصل كلامه في مفهوم البسيط في كمال الصحه و المتانهِ، إلا أنّ تشبيه المذكور ليس بصحيح؛ إذ المراد من التحليل العقلي في باب المشتق ما يرتبط بمقام، الدلاله و الموضوع له للهيئه، و أمّا تحليل الحجر بشيء له الحجريه لا - يرتبط بهذا المقام، بل هو مربوط بواقعيه الحجر أو الشجر.

و إذا كان هذا معنى البسيط فالتركيب هو ما ينسب إلى الذهن معنيان من سماع اللفظ مثل ما ينسب إليه من سماع اللفظين نحو ابن زيد؛ إذ لا شك في انسباق المعنيين إلى الذهن من سماع لفظ المضاف و المضاف إليه و إن كانت النسبه ناقصه، فالتركيب هاهنا - يعني انسباق المعنيين إلى الذهن - من لفظ الضارب - مثلا - نحو ذات ثبت له الضرب.

و قال بعض الأعلام (1): هذا المعنى غريب من المحقق صاحب الكفايه قدس سره؛ لأنّ مورد النزاع هو البساطه و التركيب بحسب التحليل و الواقع لا - بحسب الإدراك و التصوّر، و ذلك لأنّ البساطه الإدراكيه تجتمع مع تركّب المفهوم حقيقه، ضروره أنّ المتفاهم في مرحله التصوّر من كلّ لفظ مفرد عند الإطلاق معنى بسيط، سواء كان في الواقع أيضا بسيطا أم كان مركبا، فلا معنى لأن يجعل مركز البحث البساطه و التركيب بحسب التصوّر و الإدراك. ثمّ حكى عن الفلاسفه و المتأخّرين من الاصوليين قولهم ببساطه المفاهيم الاشتقاقية، و أنّهم قد أصرّوا على أنّه لا فرق بين المشتقات و مبادئها حقيقه و ذاتا، و إنّما الفرق بينهما بالاعتبار و لحاظ الشيء مرّه «لا بشرط» و مره اخرى

ص: ٣٣٧

«بشرط لا»، فيكون معنى الضارب هو معنى الضرب الذى يجرى و يحفظ فى جميع المشتقات يعنى نفس الحدث الذى يعبر عنه بالفارسي ب «كتك» إلا- أن المبدأ إذا لوحظ «بشرط لا» فلا- يكون قابلا- للحمل على الذات مثل زيد «ضرب» و إذا لوحظ «لا بشرط» فيكون قابلا له مثل «زيد ضارب» فلا فرق بين الضارب و الضرب من جهة المعنى أصلا، فكما أن معنى الضرب لا يكون قابلا للانحلال فمعنى الضارب أيضا كذلك.

و لكن بطلانه أظهر من الشمس، فإنه كما قلنا فى المعانى الحرفيه أنها واقعيّات و حقائق التى تحقّقهما يحتاج إلى تحقّق الطرف و المظروف و النسبه بينهما، و هكذا فى معنى الاشتقاقى كالضارب لا بدّ فى تحقّقه من وجود الذات و المبدأ و تلبّسها به؛ إذ لا شك فى أنّ صرف الاعتبار و اللحاظ لا يوجب تحقّقه أصلا، فيكون لفظ الضارب فى جملة «زيد ضارب» حاكيا عن الواقعيه و هى تلبّسه بالمبدأ، بخلاف لفظ «الضرب» فى قولك: «زيد ضرب» فاعتبار المبدأ و تخيله «لا بشرط» أو «بشرط لا»، لا يوجب إيجاد الواقعيه أو تغييرها فى الخارج، فكيف يكون معنى الضارب هو معنى الضرب؟! او معلوم أنّ معناهما متغايران، كما يستفاد من تعبير المحقق الشريف عن معنى المشتق بالمعنى البسيط المنتزع عن الذات المتلبّس بالمبدأ حين الاستدلال لبساطته، فالمنتزع غير المنتزع منه.

فالأولى أن يكون المراد من البساطه و التركيب بحسب الإدراك و التصوّر لا بحسب التحليل العقلى حتى لا يفضى الكلام إلى هذا القول الباطل، إلا- أنّ بعض الأعلام قال بأنّه لو كان المراد البساطه و التركيب بحسب الإدراك لا نحتاج إلى إقامة البرهان الذى أقامه المحقّق الشريف على البساطه، و الظاهر أنّ إثبات البساطه اللحاظيه لا يحتاج إلى مثونه الاستدلال و إقامة البرهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللغه، و لا إشكال فى أنّهم يفهمون من المشتق معنى واحدا كما



يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلك.

و جوابه متوقّف على نقل بيان المحقّق الشريف و إيراد شارح المطالع (١) على التعريف الذى ذكره الماتن للفكر، و هو: أنّ الفكر ترتيب امور معلومه لتحصيل أمر مجهول. ثمّ استشكل عليه الشارح بأنّه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصّه وحدها مثل تعريف الإنسان بالحدّ الناقص أو بالرسم الناقص كقولنا: الإنسان ناطق أو ضاحك، و لا- شكّ فى تجويز المنطقيين لهذين التعريفين للإنسان، فلا ضروره لترتيب امور، بل يكفى أمر واحد معلوم لتحصيل أمر مجهول.

فأجاب عنه: بأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقات، و المشتق و إن كان فى اللفظ مفردا إلاّ- أنّه من حيث المعنى مرّكب، فيكون معنى الناطق شىء له النطق، و معنى الضاحك شىء له الضحك، فيتحقّق فى التعريف بالفصل، أو الخاصه أيضا ترتيب امور معلومه بحسب دقّه النظر.

و أورد المحقق الشريف فى حاشيته (٢) على شرح المطالع بما ملخصه: أنّ الشىء الذى هو جزء معنى المشتق إن اريد به مفهومه لزم منه دخول العرض العام فى الفصل المقوم للذات؛ لأنّ مفهوم الشىء من الأ-عراض العامه؛ لصدقه على الامور المتباينه من جميع الجهات كالواجب و الممكن و الممتنع، و هو محال. و إن اريد به مصداقه لزم انقلاب القضيه الممكنه ضروريه؛ لاستلزامه حمل الشىء على نفسه و هى الضروره، فإنّ قولنا: «الإنسان ضاحك» قضيه ممكنه بالإمكان الخاص، و المصداق الذى له الضحك هو عين الإنسان، فيرجع معناه إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك» و من المعلوم أنّ حمل الشىء على نفسه ضرورى، فانقلبت جهه الإمكانيه إلى الضروريه،

ص: ٣٣٩

١- ١) شرح المطالع: ١١.

٢- ٢) المصدر السابق.

و هو أيضا محال، فلا بدّ من الالتزام ببساطه المشتق؛ لئلا يلزم شيء من هذين المحذورين. هذا.

و المستفاد من كلام شارح المطالع أنّ معنى الناطق و إن كان بنظر البدوى مفردا لكنه بحسب دقه النظر مركّب هل هو معنى الذى ذكره صاحب الكفايه بأنّ المقصود من البسيط هاهنا البساطه فى مقام الإدراك و التصوّر؟ و هذا لا ينافى مع التركّب عند التحليل، و المراد من التحليل فى كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه هو دقّه النظر فى كلام شارح المطالع حتى لا يكون بينهما فرقا إلا بالتسميه، بأنّ شارح المطالع سماه مركّبا، و صاحب الكفايه سماه بسيطا.

و التحقيق: أنّ قول شارح المطالع فى التركيب هاهنا يشبه تركيب «غلام زيد» إلا أنّ معنى «غلام زيد» مركّب بحسب بادئ النظر، و معنى «ضاحك» مركّب بحسب دقّه النظر، فلا فرق بين «الضاحك» و «غلام زيد» فى مقام الإدراك و التصوّر من حيث تركّب المعنى أصلا، بخلاف ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، فإنّه لا تركّب فى معنى «الضاحك» و «الناطق» فى مقام الإدراك و التصوّر عنده أصلا، على أنّ البساطه التى إدعاها المحقّق الشريف هى البساطه عند الإدراك و التصوّر بحسب دقّه النظر (1)، فإنّه إذا كان معنى «الناطق» و «الضاحك» بحسب النظر الدقى التصوّرى مفردا لا- يستلزم أخذ عرض العام فى الفصل و تبديل قضيه ممكنه بالضروريه و إن كان بحسب التعمّل و التحليل مركّبا.

ص: ٣٤٠

١- ١) لا- يخفى أنّ المراد من المركّب بحسب الإدراك و التصوّر أن يكون المعنى المتبادر إلى الذهن مركّبا فى الواقع مثل معنى المتبادر من «غلام زيد» و البسيط بعكسه، و المراد من المركّب بحسب التحليل أن لا- يكون المعنى المتبادر إلى الذهن كذلك، بل كان فى الواقع واحدا، و لكن العقل بالتعمّل و التعقّل و التحليل يجعله مركّبا و البسيط بعكسه، و لا يذهب عليك أنّ دقه النظر فى عبارته غير التحليل العقلى، و المقصود منه أن يكون المعنى مركّبا فى الواقع و لكنّه فى بادئ النظر يتصوّر بسيطا، و مع دقّه النظر يكشف الحال.

و من مجموع ذلك يستبين أنّ محلّ النزاع هي البساطه و التركيب بحسب الإدراك و التصوّر، لا بحسب التحليل العقلي، بعكس ما يقول به بعض الأعلام، فالدليل العمده للبساطه أو التركيب في معنى المشتق مثل أصل معناه هو التبادر، إلا أنّ المحقق الشريف بلحاظ كونه منطقيًا استدل بالبرهانين المذكورين.

و لا- يخفى أنّ البرهانين المذكورين على فرض صحّتهما لا يثبتان أن يكون معنى المشتق بسيطًا؛ إذ يمكن أن يكون مفهوم و معنى المشتق مركبًا بدون دخاله الشيء مفهومًا و لا- مصداقًا فيه بالأخص مع القول بعدم الفرق بين المبدأ و المشتق إلاّ بالاعتبار، فيمكن أن يقال: إنّ معنى المشتق مركّب من المبدأ و نسبه إلى الذات، و لا ينفي هذا بالبرهانين المذكورين.

و التحقيق: أنّ برهان المحقق الشريف مخدوش من أصله.

و اجيب عن برهانه الأوّل: بأنّ الشيء ليس بعرض عام، و قد مرّ أنّ ذلك لا يكون قابلاً للإنكار بعد صدقه على مقولات العشر المتباينه و الواجب و الممتنع و الممكن، حتى على القول بأنّ الشيء هو الوجود؛ إذ الوجود أيضا لا- يكون من ذاتيات الإنسان كالجنس و الفصل.

و الجواب الصحيح عنه- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) و جماعه من الفلاسفه المتأخّرين منهم السبزواري (2) في حاشيته على منظومته:- أنّ «الناطق» ليس بفصل حقيقي بل هو لازم ما هو الفصل و أظهر خواصّه؛ إذ لا يمكن وصول أحد الى حقائق الأشياء و فصولها الحقيقيه ما عدا الباري سبحانه و تعالى، فلذا وضعوا مكان الفصل لازمه و خاصته، فالناطق ليس بفصل حقيقي للإنسان بل هو فصل مشهورى وضع

ص: ٣٤١

١-١ (١) كفايه الاصول ١:٧٨-٧٩.

٢-٢ (٢) يستفاد هذا من حاشيته على الأسفار ٢:٢٥.

مكانه، فإنّ النطق إمّا أن يكون بمعنى الإدراك و العلم فهو من مقوله الكيف النفساني أو الإضافه أو الانفعال على الخلاف في ماهيته العلم، و إمّا أن يكون بمعنى التكلّم فهو من مقوله الكيف المسموع، و على التقديرين يكون النطق عرضاً، فكيف يكون مقوّماً للجواهر؟! فلا يلزم من أخذ مفهوم الشئ في معنى المشتق إلا دخول العرض العام في الخاصّه، بمعنى دلالة هيئه المشتق على العرض العام المقرون بالخاصّه. و يشهد عليه أنّه ربّما يجعلون اللّازمين مكان فصل واحد كالاحساس و المتحرك بالإراداه في تعريف الحيوان، مع أنّه لا يعقل أن يتقوّم الشئ الواحد بفصلين قرييين في رتبه واحده، فحينئذ لا بأس بأخذ مفهوم الشئ في مثل الناطق، فإنّ مفهوم الشئ و إن كان عرضاً عامّاً لجميع الأشياء الخارجيه و المعقولات الثانيه، إلا أنّه بعد تقييده بالنطق صار من أظهر خواص الإنسان؛ لا اختصاص الشئ الذي له النطق بالإنسان.

و أجاب صاحب الفصول (1) عن برهانه الثاني: أنّ المحمول في مثل قولنا: «زيد ضاحك» ليس مصداق الضاحك و هو الإنسان مطلقاً لتحلّ القضية إلى قولنا:

الإنسان إنسان فتكون ضروريّه، بل المحمول هو الإنسان المقيّد بالضحك، يعني انسان له الضحك، و إثباته للإنسان لا يكون ضرورياً، فيبقى جهه الإمكانيه بعد هذا التحليل أيضاً.

و قال المحقق الخراساني قدّس سرّه (2) في مقام الدفاع عن الانقلاب المذكور: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول كالضحك في المثال إمّا هو ذات المقيّد؛ بأن يكون القيد خارجاً عنه و التقيّد داخله فيه، و إمّا هو مجموع القيد و المقيّد. فعلى الأوّل يلزم الانقلاب قطعاً؛ إذ المفروض أنّ المحمول هو ذات المقيّد كالإنسان الذي هو جزء لمعنى الضاحك، و ثبوته للإنسان ضروري بلا ريب، و أمّا

ص: ٣٤٢

١-١) الفصول الغرويّه: ٦١.

٢-٢) كفايه الاصول ٧٩: ١-٨٠.

التقييد بالضحك بلحاظ كونه معنى حرفيا قائما بالذات المقيّد لا يصلح للحمل الذي لا بدّ فيه من اللحاظ الاستقلالي، فالقضيّه لا محاله تكون ضروريه. و على الثاني يلزم الانقلاب أيضا، إلاّ أنّه في جزء القضيّه لا في تمامها؛ لأنّ المحمول مرّكب يحمل كلّ جزء منه على الموضوع، فلذا تنحلّ قضيّه الإنسان ضاحك إلى قضيتين و هما الإنسان إنسان و الإنسان له الضحك؛ لأنّ المفروض أنّ «ضاحك» ينحلّ إلى إنسان له الضحك، فإنسان المطوى في الضاحك يحمل على الإنسان الموضوع، و لا شكّ في أنّ هذه القضيّه ضروريه، كما أنّ الجزء الآخر من المحمول المرّكب - و هو له الضحك - يحمل أيضا على الإنسان الموضوع، و يقال: الإنسان له الضحك، و هي قضيّه ممكنه، فالانقلاب إلى الضروريّه ثابت على كل حال، سواء كان المحمول ذات المقيّد أم المجموع من القيد و المقيّد. ثمّ استشهد بكلام الشيخ و الفارابي في عقد الوضع بقوله:

فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّه، كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيّه مطلقه عامّه عند الشيخ، و قضيّه ممكنه عامه عند الفارابي. و المراد من المطلقه العامه أنّ تكون الفعلية مأخوذه في الموضوع، فالمقصود من الإنسان الموضوع في قضيّه ما يكون بالفعل إنسانا، بخلاف الممكنه العامه فإنّ المراد منها أنّ تكون الإمكان مأخوذه في الموضوع، فالمقصود من الإنسان الموضوع في قضيّه ما يكون بالإمكان إنسانا، فإذا كان الحال في عقد الوضع كذلك فالأمر في عقد الحمل أوضح.

و من المعلوم أنّ كلامه قدّس سرّه في هذا المقام في أعلى مرتبه من الضعف و البطلان، و أمّا فرض الأوّل في كلامه فإنّ المعنى الحرفي سنخ من الحقائق و نوع من الواقعيّات، و إن احتاج في تحقّقه إلى الأمرين إلاّ أنّ واقعيّته لا تكون قابلا للإنكار كما حقّق في محلّه، فإذا كان المحمول الإنسان بوصف التقيّد و للتقيّد دخل في المحمول فالقضيّه ليست بضروريّه، و إلاّ يلزم أنّ يكون معنى «الكاتب» و «الضاحك» و «الناطق» هو معنى الإنسان، و هو كما ترى، فلا ترجع قضيّه الإنسان ضاحك إلى قضيّه الإنسان إنسان، فلا محاله يبقى جهه الإمكان بحالها بعد حكاية المعنى الحرفي عن الواقعيّه و الحقيقه.

و أما الفرض الثاني في كلامه فإنه إن سلمنا الانحلال في القضية و أنّ إحدى القضيتين ضروريه و اخرى ممكنه فحينئذ إن قلت بعدم تحقق الانقلاب فهذا لا يكون جوابا لصاحب الفصول، و إن قلت بتحقيقه - كما هو ظاهر الجواب - فهو غير صحيح؛ إذ النتيجة بلحاظ ملاحظه المجموع تابع لأخس المقدمتين، فإذا لوحظت القضيه الضروريه و الممكنه معا فلا محاله تكون جهه المجموع ممكنه؛ لأنّ الإمكان أخس من الضروره، كما ثبت في محلّه، فأين يلزم الانقلاب؟! مع أنّ أصل الانحلال ليس بصحيح؛ لأنّ الموضوع في قضيه الإنسان ضاحك هو الإنسان، و المحمول على فرض أخذ مصداق الشيء في المشتق هو إنسان له الضحك، فلم يكن إنسان ثالث في البين حتى جعل موضوعا في القضيه الثانيه. و الغريب منه مقياسه عقد الحمل بعقد الوضع، و القول بأنّ عقد الحمل ينحلّ إلى قضيه كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيه.

و وجه الغرابه أنّ هذا ليس بمعنى الانحلال الحقيقي إلى القضيتين المذكورتين حتى تكون قضيه واحده منحلّه إلى أربع قضايا من جهه انحلال عقد الوضع و عقد الحمل، بل معناه انحلال المحمول إلى أمرين و قضيه واحده مثل أن تكون المحمول جملة، فكما أنّ رجوع عقد الوضع إلى ممكنه عامّه أو مطلقه عامه لا يوجب انحلال أصل القضيه إلى قضيتين كذلك في عقد الحمل، فلا يستلزم تركب معنى المشتق انقلاب مادّه الإمكان إلى الضروره كما عرفت.

ثمّ إنّ الجزء الثاني من كلام المحقق الشريف - و هو دخاله مصداق الشيء في معنى المشتق - خارج عن محلّ النزاع، فإنه يستلزم أن يكون الوضع في المشتق عاميا و الموضوع له خاصيا، مع أنّه لم يقل به أحد من القائلين بالتركيب و البسيط، حتى أنّ القائلين بعدم الفرق بين المشتق و المبدأ إلاّ - باعتبار سلّموا كون الموضوع له فيه عامّا، و لم يقل أحد منهم بأنّ بينهما فرقا آخر، و هو كون الموضوع له في المشتق خاصا، على أنّ مصداق الشيء في القضايا الحملية كـ «زيد كاتب» كان معينا، و كذا

إذا كان المشتق عنوانا يختصّ بنوع خاص كالضاحك-مثلا-و أمّا إذا لم يختصّ العنوان بنوع خاص كقولنا:«حساس متحرّك بالإرادة»فتحصيل المصداق أمر لا يمكن المساعدة عليه،فلا بدّ لنا إمّا من الالتزام بالإبهام فى معناه،و إمّا من الالتزام بأخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق،و لكن الإبهام مردود؛لعدم الفرق بين الكاتب و المتحرّك من جهة عدم الإبهام فى المعنى.

فمحلّ البحث و مدار الكلام هو أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق و لا ينفيه دليل المحقق الشريف كما مرّ.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1):ثمّ إنّّه يمكن أن يستدلّ على البساطه بضروره عدم تكرّر الموصوف فى مثل «زيد الكاتب كذا»،و لو كان المشتق مركّبا من الشىء مفهوما أو مصداقا لزم تكرّره؛بأن يقال فى المثال «زيد الذى شىء له الكتابه»إن كان المأخوذ فى معنى المشتق مفهوم الشىء،و «زيد الذى زيد له الكتابه»إن كان المأخوذ فيه مصداق الشىء.

و فيه:أنّه لو سلّمناه فى صورته أخذ مصداق الشىء مع خروجه عن محلّ النزاع لا نسلّمه فى صورته أخذ مفهوم الشىء قطعاً؛إذ مع رفع «الذى»تكون جملة «زيد شىء له الكتابه»قضيّه حمليّه،فلا تكرّر فى الموصوف أصلاً؛لأنّ الموصوف هو «زيد»لا «شىء»و «زيد»و المستفاد من كلامه قدّس سرّه أنّه يقول بما مرّ من انقلاب الإمكان إلى الضروره عن المحقّق الشريف،مع أنّ ظاهر كلامه يوهّم أنّه كلام جديد، فأخذ مفهوم الشىء بعنوان عرض عام فى معنى المشتق لا يوجب تكرّر الموصوف كما لا يخفى.

و استدل أيضاً للبساطه بأنّه لو اخذ مفهوم الشىء فى المشتق يلزم دخاله شىء

ص: ٣٤٥

آخر غير المبدأ و الذات في معنى المشتق، و هي نسبة الذات بالمبدأ، فحينئذ تشتمل قضيته «الإنسان ضاحك» على نسبتين: نسبة في المشتق و نسبة في القضيته. و من المعلوم أنه لا يتحقق فيها إلا نسبة واحده، و من هنا نكشف عدم دخاله مفهوم الشيء في معناه.

و فيه أولاً: أن النسبه في المشتق غير النسبه في القضيته؛ إذ الاولى ناقصه و الثانيه تامه، فإن النسبه التامه لا تصلح لأن تقع محمولاً في القضيته؛ إذ لا بد في المحمول من كونه مفرداً أو مركباً ناقصاً.

و ثانياً: أن النسبه الناقصه المأخوذه في المشتق متقدمه من حيث الرتبه على النسبه التامه في القضيته، فإن النسبه في القضيته متأخره عن المحمول المأخوذ فيه النسبه الناقصه رتبه.

و ثالثاً: لا ارتباط بين النسبتين أصلاً؛ لعدم الاتحاد في الموضوع و المحمول، فإن الموضوع في نسبة المحمول التي استفيدت من كلمه «له» هو شيء، و في القضيته إنسان موضوع و شيء له الضحك محمول، و هذا غير قادح.

فالحق في المسأله بعد عدم تماميه أدله القائلين بالبساطه و عدم نفى الأدله المذكوره دخاله مفهوم الشيء في معنى المشتق، و بعد أن ظهر احتياج معنى المشتق في تحققه إلى المبدأ و الذات، و تلبسها به و لو بعنوان المنتزع منه كما قال به المحقق الشريف أن المتبادر من لفظ المشتق هو معنى المركب لا البسيط، فكما أنه يتبادر من سماع المصدر «ضرب» الحدث و من سماع فعل الماضي «ضرب» الحدث مع النسبه في الزمان الماضي كذلك يتبادر من سماع لفظ المشتق مثل «ضارب الإنسان» المتلبس بالضرب، بلحاظ اختصاص الضرب بالإنسان، و كذلك يتبادر من لفظ الأبيض الشيء الذي عرض له البياض، فيما ينسب إلى الذهن من المشتق عبارته عن المعنى المركب و هو الذات-مفهوم شيء-و الحدث و النسبه بينهما، فلا فرق بين المشتق



و الأفعال من حيث تركب المعنى من الامور الثلاثة المذكوره فيهما، إلا- أن الأفعال ينطبق على الزمان في الزمانيات، فالضارب  
يعنى شىء ثبت له الضرب، و من الممكن أن يكون للفظ المفرد معنى تركيبياً، لا سيما اللفظ الذى له ماده و هيئته، و كان لكل  
منهما وضع على حده و إن لم يكن للماده تحصيل إلا بالهيئته، ألا ترى أن «غلام زيد» مفرد، و لكن لكل من غلام و زيد معنى  
مستقل لتعدد الوضع و الموضوع له، و هكذا لفظ المشتق.

و لا- يخفى أن بعض الأعلام أيضا قائل بالتركيب، و استدل أيضا بالتبادر، و لكنّه نقض لكلامه السابق، حيث إنه ردّ كلام صاحب  
الكفايه قدس سرّه بأن المراد من البساطه و التركيب هاهنا البساطه و التركيب بحسب التحليل لا بحسب الإدراك و التصوّر.

بيان النقض: أن التركيب التحليلى لا- يناسب مع التبادر؛ لأنّ التبادر لا يكون إلا فى مقام الإدراك و التصوّر، و التبادر مقدّم من  
حيث الرتبّه عن التحليل العقلى، فما ينسب إلى الذهن و يقع تصويره فيه، فهو مربوط بعالم التصوّر و الإدراك، فالقول بالتركيب  
التحليلى لا يجامع مع التمسك بالتبادر. هذا تمام الكلام فى البساطه و التركيب فى معنى المشتق.

و أما الفرق بين المشتق و مبدئه فإن كثيرا من الفلاسفه قالوا فى هذا المقام: إن المشتق يكون «لا بشرط» و المبدأ يكون «بشرط  
لا»، ثم اختلف العلماء فى مرادهم عن هذه العبارة. و فسّرها صاحب الفصول (1) بأن مرادهم أن المشتق و المبدأ حقيقه واحده، و  
كان لهما مفهوما واحدا، إلا أنه إذا لوحظ و اعتبر «لا بشرط» فيكون مشتقا و يصحّ حمله على الذات، و إذا لوحظ و اعتبر «بشرط  
لا» فيكون مبدأ و لا يصحّ حمله عليها، كما سيأتى نظيره فى بحث المطلق و المقيد، فإن مفهوم الرقبه-مثلا- واحد، قد

ص: ٣٤٧

يلاحظه المولى حين جعله متعلقاً للأمر «لا بشرط» بالنسبة إلى الإيمان و الكفر، و قد يلاحظه «بشرط شيء» بالنسبة إلى الإيمان، و قد يلاحظه «بشرط لا» بالنسبة إلى الكفر، فالأمر يمثّل بعنق الرقبه المؤمنه أو الرقبه غير الكافره لو قلنا بالواسطه بين الكفر و الإيمان كما في أطفال الكفار-مثلاً- وهكذا لا فرق بين المشتق و مبدئه على هذا التفسير إلاّ بالاعتبار و اللحاظ، فلذا اعترض صاحب الفصول على أهل المعقول بأنّ هذا الفرق غير صحيح؛ لأجل امتناع حمل العلم و الحركه على الذات، و إن اعتبرنا «لا بشرط» فالاعتبار لا يغيّر المبدأ إلى المشتق، و من هنا لا نشكّ في أنّ قولنا: «زيد علم» ليس بقضيّه حمليّه صحيحه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) بأنّ مرادهم ليس ما توهم حتى يرد الإشكال المذكور، و ذلك بعد ما قال قدّس سرّه: أنّ في ذات المشتق خصوصيّته قابله للحمل و الجرى على الذات، بلا- دخل في لحاظ المتكلم و عدمه فيه، كقولنا: «زيد عالم» فإنّه لا فرق في اتحاد الموضوع و المحمول الذى هو ملاك الحمل بينه و بين قولنا: «زيد إنسان» بخلاف المبدأ فإنّ في معناه خصوصيّته يأبى عن الحمل على الذات، فالفرق بينهما عنده واقعى و حقيقى. و بعد هذا البيان قال قدّس سرّه: و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما من أنّ المشتق يكون «لا بشرط» و المبدأ يكون «بشرط لا» أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ يكون آبيا عنه.

و اعترض عليه المحقق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) بأنّ هذا الكلام مناف مع تصريح أهل المعقول، فإنّ المحكى عن المحقق الدواني فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى أنّه لا فرق بين المشتق و مبدئه الحقيقى دون مبدئه المشهورى- و هو المصدر- إلاّ بالاعتبار. ثمّ أقام دليلاً لبساطه مفهوم المشتق بما يشبه دليل المحقق الشريف، و قال:

ص: ٣٤٨

١- ١) كفايه الاصول ٨٣: ١-٨٤.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٢١٨: ١-٢٢٢.

لا دخل للشئ مفهوما و لا مصداقا فى معنى المشتق؛ إذ لو دخل فى مفهوم الأبيض الشئ كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض» الثوب الشئ الأبيض، و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الأبيض، و كلاهما معلوم الانتفاء.

و هذا مغالطه منه؛ إذ المعنى فى الصورة الاولى: هو الثوب شئ له البياض، و فى الصورة الثائيه هو: الثوب ثوب الذى له البياض، و على أى حال صرّح بأن الفرق بينهما إنما هو بالاعتبار.

و صرّح أيضا صدر المتألهين (1) فى شواهد الربويّه حيث قال: مفهوم المشتق عند جمهور علماء الكلام متحصل من الذات و الصفه و النسبه، و عند بعض المحققين هو عين الصفه لاتحاد العرض و العرض عنده بالذات، و الفرق بكون الصفه عرضا غير محمول إذا اخذ فى العقل «بشرط لا» و عرضيا محمولا إذا اخذ «لا بشرط».

و يؤيده نقل الحكيم السبزواري (2) فى تعليقاته على الأسفار عن المحقق الدوانى الوجهين الآخريين: أحدهما: أنا إذا رأينا شيئا أبيض فالمرئى بالذات هو البياض، و نحن نعلم بالضروره إننا قبل ملاحظه أنّ البياض عرض و العرض لا يوجد قائما بنفسه نحكم بأنه بياض و أبيض، و لو لا اتحادا بالذات بين الأبيض و البياض لما حكم العقل بذلك فى هذه المرتبه و لم يجوز قبل ملاحظه هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك. و حاصل وجه الآخر أنّ المعلم الأول و مترجمى كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات و مثلوا لها بها، فعبّروا عن الكيف بالمتكيف و مثلوا لها بالجار و البارد، و لو لا الاتحاد لم يصحّ ذلك. هذا.

و فسّر كلام المذكور فى لسان أهل المعقول الحكيم السبزواري فى تعليقاته على

ص: ٣٤٩

١-١) الأسفار ١: ٤٢.

٢-٢) المصدر السابق.

الأسفار بما يغير تفسير صاحب الفصول و صاحب الكفايه معا، و ملخصه: أن نفس حقيقه البياض و غيرها من الأعراض تاره تلاحظ بما هي و أنها موجوده فى قبال موضوعها فهى بهذا اللحاظ بياض و لا- يحمل على موضوعه، كيف و قد لوحظ فيه المباينه مع موضوعه و الحمل هو الاتحاد فى الوجود. و اخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها و كونها مرتبه من وجود موضوعها و طورا لوجوده و شأننا من شئونه، و ظهور الشئ و طوره و شأنه لا يباينه، فيصح حملها عليه؛ إذ المفروض أن هذه المرتبه مرتبه من وجود الموضوع و الحمل هو الاتحاد فى الوجود.

و لكن الإمام قدس سره (1) على ما يستفاد من تقريراته أنه استشكل أولا على ما حكاه السبزواري عن المحقق الدواني من أنه: إذا رأينا البياض و العقل يحكم بالضروره فى المرحله الاولى بأنه أبيض، و ملخص إشكاله: أنه لو فرضنا أن يحكم العقل كذلك، و لكن مفهوم المشتق و معناه أمر لغوى و عرفى لا- بدّ من استفادته من العرف، و لا- يصحّ القول بأنّ البياض أبيض عند العرف قطعاً. و ثانيا: على ما قال به المحقق السبزواري من أنّ البياض قد تلاحظ بما هي ظهور موضوعها فيصحّ حملها عليه. و الإشكال عليه أنّ البياض على أىّ نحو تلاحظ ليست قابله للحمل أصلاً، فقولنا: «الجسم بياض» ليس بقضيّه، بل القضيّه أن يقال: الجسم أبيض. و من هنا نكشف أنّ للأبيض معنى يكون بنفسه قابلاً للحمل، و للبياض معنى لا يكون بذاته كذلك، على أنّ المقصود من المبدأ ما هو؟ فإنّ كان المراد منه المبدأ الحقيقى لا- المشهورى يعنى ماده الساريه فى ضمن المشتقات كما هو الظاهر من كلمات أهل المعقول فحينئذ يرد عليهم أولاً- أنّ اجتماع «بشرط لا» و «لا بشرط» فى كلمه واحده مثل «ضارب» كيف يعقل؟! إذ ماده التى كانت لها عنوان «بشرط لا» كيف يجتمع مع هيئه لها عنوان لا بشرط؟! و ثانيا: أنّ ماده كما أنّه لا تحصل لها من حيث اللفظ إلا فى ضمن

ص: ٣٥٠

الهيئة كذلك لا تحصل لها من حيث المعنى إلا في ضمن الهيئة، فليس لها معنى حتى تكون قابله للحمل.

و إن كان المراد من المبدأ المبدأ المشهورى- أى المصدر- فهو خلاف ظاهر كلمات أهل المعقول، بل خلاف تصريح ما مرّ من المحقق الدوانى.

فالحاصل: أنّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه فى مقام الفرق بين المشتق و مبدئه من أنّ المشتق له معنى بذاته قابل للحمل، و المبدأ له معنى بذاته لا يكون قابلا للحمل فهو الصحيح، و حينئذ إن قلنا: إنّ المبدأ هى المادة غير المتحصّيه له فعدم قابليته للحمل تكون بنحو السالبيه بانتفاء الموضوع كما قال به الإمام قدّس سرّه، و إن قلنا: إنّ للمبدأ معنى متحصّيه لا و هيئه المصدر وضعت لإمكان التنطق به فيكون للمبدأ معنى غير قابل للحمل، فإن رجع كلام أهل المعقول إلى هذا المعنى فهو، و إلا ليس بصحيح.

ثمّ إنّ صاحب الفصول (1) ذكر فى ذيل جواب أهل المعقول مسأله اخرى تحت عنوان ملاك الحمل فهى فى الحقيقه جواب آخر عن أهل المعقول، و هى: أنّ الحمل يتقوم بشيئين: أحدهما: المغايره الدخيله فى تشكيل القضيه الحملية، و ثانيهما: الاتحاد الدخيله فى ظرف تحقّق الحمل من الخارج أو الذهن، فالتغاير قد تكون اعتباريا و الاتحاد حقيقيا مثل: «زيد انسان» و قد تكون التغاير حقيقيا و الاتحاد اعتباريا؛ بأنّ الشيئين يعتبر و يلاحظ شيئا واحدا، فيجعل المجموع الذى اعتبر واحدا موضوعا، و جزء منه محمولا- مثل: «الجسم بياض» بخلاف الأبيض فإنّه قابل للحمل على الجسم بدون اعتبار الوحده. فهذه ضابطه الحمل التى جعلها صاحب الفصول جوابا لأهل المعقول.

و لكنّ الفرض الثانى من كلامه وقع موردا للإشكال؛ بأنّه كيف يعقل حمل أحد

ص: ٣٥١

المتغيرين على الآخر بالوحده الاعتباريه؟! ولا يخفى أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه توهم أنّ ملاك الحمل بتمامه عنده ملاحظه التركيب بين المتغيرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو مجموع واحدا، فلذا اعترض عليه بأنّ ملاك الحمل هو الهوهويه و الاتحاد من وجه و المغايره من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات و الذوات، و لا يعتبر معه ملاحظه التركيب بين المتغيرين، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديد مثل «الإنسان حيوان ناطق» و سائر القضايا في طرف الموضوعات.

و الإنصاف أنّ هذا بعيد من كلام صاحب الفصول بمراحل، فإنّه في مقام الجواب عن أهل المعقول و بيان الفرق بين المشتق و مبدئه قال (1): حمل البياض على الجسم يحتاج إلى اعتبار التركيب، بخلاف حمل الأبيض عليه فإنّه و كذا سائر المشتقات يحمل عليه بدون الاعتبار كما لا يخفى؛ إذ الأبيض مع الجسم متحد حقيقه.

و لعلّ منشأ توهم المحقّق الخراساني قدّس سرّه تمثيل صاحب الفصول للمغايره الوجوديه بقوله: «الإنسان جسم» إذ لا مغايره بينهما أصلا، بل هما متحدان من حيث الوجود.

و أمّا إشكاله الثاني على صاحب الفصول وارد عليه و هو: أنّ ملاحظه التركيب و اعتبار المجموع أمرا واحدا منحلّ بالحمل؛ لاستلزامه المغايره بين الموضوع و المحمول بالجزئيه و الكلّيه، فهذا الحمل نظير حمل الأجزاء على الكلّ، و الجزء بما هو جزء أب عن الحمل على الكلّ و على جزء آخر، فلا يصح هذا الحمل؛ لمغايره الجزء للكلّ و عدم الاتحاد المصحح للحمل بينهما.

و أمّا الإشكال المهم هو: أنّ القضيّه الحملّيه ما تحكى و تخبر عن الواقعيّه الخارجيه و تلقى الواقعيّه إلى السامع بدون زياده و نقيصه، ففي الواقع و إن كان وجود العرض - كالبياض - مغايرا لوجود الجوهر - كالجسم - إلا أنّ في مقام الحمل يحمل

ص: ٣٥٢

الأبيض على الجسم، ومعناه على القول بالتركيب فى معنى المشتق عبارته عن شىء له البياض، و لا شك فى أنه لا مغايره بين الجسم و شىء له البياض، بل تحقق بينهما اتحاد و هو هويه، و إذا كان الأمر بحسب الواقع كذلك و فى مقام الإخبار أيضا تلقى صورته الواقعيه طابق النعل بالنعل، فالقضية الحملية صحيحة.

و من هنا يتضح الأمران:

أحدهما: بطلان ما قال به صاحب الفصول: من اعتبار الاتحاد بين الجسم و البياض و صحه حملهما.

و وجه لبطلان أن البياض مغاير للجسم من حيث الوجود و مبين له، فحينئذ إن كان الغرض من حملهما إلقاء الواقع و إرادته الواقعيه و الإخبار عنها فلا- يكون بينهما الاتحاد و الهوهويه بحسب الواقع حتى يخبر عنه. و أمّا اعتبار التركيب و الوحده بين المتغايرين لا- يوجب تغيير الواقعيه عمّا هى عليه و لا يصحح الحمل و الإخبار فيكون كلام صاحب الفصول فى نفسه باطلا، مع قطع النظر عن إشكال المحقق الخراسانى قدس سره.

و ثانيهما: بطلان ما قال به الأعظم كالمحقق الأصفهانى و المحقق الخراسانى قدس سرهما من أنه إذا كان بين الموضوع و المحمول بحسب الواقع اتحاد و هو هويه فلا بدّ فى مقام تشكيل القضية الحملية من اعتبار المغايره بينهما.

وجه البطلان أنه لا نحتاج إلى اعتبار المغايره أصلا، و لا ضروره تقتضيه.

و إن قلت: إنّ وجود النسبه فى القضايا يقتضيه؛ إذ لا بدّ من مغايره المنسوب و المنسوب إليه، و إلا لا يعقل نسبه شىء إلى نفسه.

قلت: إنّ المشهور و إن كان تقوّم القضايا الحملية بثلاثه أشياء: الموضوع و المحمول و النسبه، و لكن التحقيق أنّها متقوّم بالاتحاد، فلا تتحقّق النسبه بين «زيد» و «القائم» فى قضيه «زيد قائم» إنّما النسبه بين «زيد» و القيام متحقّق، إلا أنّ القيام

ليس بمحمول، و المحمول هو القائم، و معناه كما مرّ شيء له القيام، و هو متحد مع «زيد» الموضوع، فلا- نحتاج إلى النسبه في القضايا الحملية.

و إن قلت: لا يحمل الشيء على نفسه فلا بد من المغايره و إن كانت اعتباريه حتى يصح الحمل، و إلا كيف يحمل الشيء على نفسه؟!

قلت: لا- إشكال في حمل الشيء على نفسه، أ لا ترى أن بيان ماهية الإنسان -مثلا- بصوره قضيه حمليه و قولك: «الإنسان حيوان ناطق» لا- يحتاج إلى أي اعتبار كما لا يخفى؛ إذ لا ضروره في مقام الإخبار و إلقاء الواقع إلى اعتبار المغايره أصلا، و من المعلوم أن الجملة الخبريه هي مرات للواقع، فلذا لا يكون ملاك الحمل في القضايا الحملية إلا الاتحاد، و أقل مراتبه الاتحاد في الوجود، و أعلى منه الاتحاد في الماهية و المفهوم، فلا وجه لاعتبار التغاير، بل لعله ليس بصحيح؛ إذ هو على خلاف الواقع.

و يستفاد من كلمات الإمام قدّس سرّه (1) على ما في تقريراته: أن القضيه الحملية تكون في الحقيقه ثلاث قضايا: أحدها: القضيه المحكيه، و هي عباره عن الواقعيه الخارجيه التي تخبر القضيه الحملية عنها في مقام الحكايه. و ثانيها: القضيه الملفوظه، و هي عباره عن نفس الألفاظ المستخدمه بعنوان الموضوع و المحمول. و ثالثها: القضيه المعقوله، و هي عباره عن الصوره الحاصله في ذهن المستمع من القضيه الملفوظه.

ثمّ قال: فكما لا- يكون التغاير الواقعي متحققا في القضيه المحكيه الصادقه كذلك لا- معنى للتغاير الاعتباري، و اعتبار التغاير بوجه؛ لأنّ اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتحاد و الهوهويه. نعم تغاير الموضوع و المحمول في القضيه الملفوظه و المعقوله وجودا أو مفهوما أيضا ممّا لا- بدّ عنه، فإذا قلت: «زيد زيد» يتكرّر اللفظ، و هما يحكيان عن هويه واحده، و لا- يحكيان عن الاتحاد، مع أنّه لا بدّ في القضيه الحملية من الحكايه

ص: ٣٥٤



عن الاتحاد و الهوهويه، فلا يكون قولك: «زيد زيد» قضيه حمليه؛ إذ لا تغاير في القضيه الملفوظه و المعقوله في الواقع. و صرح في ذيل كلامه أنّ حمل الشيء على نفسه ليس غير صحيح جدًّا، بل ضروري الصحة، و فائدته دفع توهم من توهم أنّه يمكن أن يكون الشيء غير نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ إذا بدلنا قولنا: «زيد زيد» بقولنا: «الإنسان إنسان» فلا شبهه في أنّه قضيه حمليه صحيحه، مع أنّه لا مغايره بين الموضوع و المحمول، فلا ضروره إلى التغاير أصلا.

إن قلت: إنّ التغاير اللفظي بينهما في قضيه «الإنسان إنسان» متحقّق، فإنّ كون الموضوع معرفه و المحمول نكره يكفي في التغاير.

قلت: سلّمنا أنّ التغاير اللفظي في كلام الإمام قدّس سرّه يشمل هذا النوع من التغاير أيضا، و لكن قول القائل بأنّ «زيد زيد» بعد الإحراز أنّه في مقام الإخبار و تشكيل القضيه لا التأكيد لم لا يكون قضيه حمليه؟! مع أنّ فائدته دفع التوهم موجود فيه، و حمل الشيء على نفسه ضروري الصحة، فالظاهر أنّ قولنا: «زيد زيد» أيضا قضيه حمليه صحيحه، و يؤيده التعابير العرفيه، فإنّ كثيرا ما يقال مثلا: ابن الإمام ابن الإمام، لا شكّ في أنّه قضيه حمليه صحيحه، بدون التصرف في المضاف و المضاف إليه في الجملتين كما هو الظاهر، فليس الملاك في القضايا الحملية إلاّ الاتحاد و الهوهويه و لا نحتاج إلى اعتبار التغاير بوجه.

ثمّ إنّ المحقق الخراساني قدّس سرّه (1) ذكر مسأله بعنوان الأمر الرابع، و ذكر أيضا الجبهه الاخرى منها تحت عنوان الأمر الخامس، و لكنهما في الحقيقه مسأله واحده، فلا بدّ من بحثهما معا كما فعل الإمام قدّس سرّه.

ص: ٣٥٥

لا يخفى عليك أنّ للمسألة جهتين: الأولى: في أنّه ظهر ممّا سبق أنّ المشتق له معنى قابل للحمل على الذات و المبدأ بعكسه كما مر، فلا شكّ و لا شبهه في مغايره المبدأ مع الذات التي يجرى المشتق عليها. الثانية: في أنّه بعد الاتفاق على اعتبار المغايره بينهما لا بدّ من الارتباط بينهما بوجه، و كلّ من الجهتين وقع موردا للإشكال.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في الجبهه الاولى: إنّ لا ريب في كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما و إن اتحدا عينا و خارجا، فصدق الصفات- مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال- عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عيّنّه صفاته يكون على نحو الحقيقه، فإنّ المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجا إلّا أنّه غير ذاته تعالى مفهوما، فلا فرق بين قولنا:

«زيد عالم» و قولنا: «الله تعالى عالم» في إطلاق العالم عليهما على نحو الحقيقه، فإنّ مناط الحمل - و هو الاتحاد الوجودى في صفات البارى تعالى مع المغايره المفهوميه - موجود.

و أمّا صاحب الفصول لما توهم أنّ المراد من المغايره المعتبره بين المبدأ و الذات هو التغير الوجودى و الواقعى، التزام في حمل صفات البارى تعالى عليه بالتجوّز؛ بأن يراد بالعالم المحمول عليه تعالى غير معناه اللغوى، أو النقل؛ بأن يكون حمله عليه سبحانه بمعنى آخر حقيقى مناسب لمعناه الأوّل، فالعالم الذى يحمل على الله تعالى غير العالم المحمول علينا؛ إذ لا إشكال في كون المبدأ عينا في الواجب و زائدا في الممكن، بناء على مذهب الحقّ.

و أمّا في الجبهه الثانيه من المسأله تتحقّق أقوال متعدده:

منها: ما نسب إلى الأشاعره، و هو أن تكون كفيّته ارتباط المبدأ بالذات بنحو

ص: ٣٥٦

القيام الحلولى كقيام البياض بالجسم، ثم لا حظوا أنّ صفه المتكلم ممّا يكون إطلاقه عليه تعالى صحيحا فى جميع الشرائع، ولاحظوا أيضا أنّ قيام مبدئه-يعنى الأصوات الخاصه-على ذات البارى لو كان بنحو القيام الحلولى يستلزم أن يقع البارى مع كونه قديما معروضا للحوادث؛ إذ لا شبهه فى أنّ الأصوات من الامور الحادثه. فلذا التزموا بأنّ مبدأ المتكلم إذا أطلق على الله سبحانه هو كلام النفسى و هو قديم و قائم على ذات البارى بنحو الحلول.

و يمكن أن يجيب عنه بأنّ قيام المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولى فى جميع المشتقات واضح البطلان، فإنّه سلّمنا أنّ قيام الضرب بالمضروب مثلا حلولى، و لكنّه بالضارب صدورى لا الحلولى، فليس ارتباط المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولى أبدا.

و منها: ما قيل بعدم اعتبار القيام فى ارتباط المبدأ بالذات أصلا، فإنّه توهم أنّ كلمه «القيام» ملازمه لكلمه «الحلول» و إشكاله أوضح من أن يخفى. و للتفصلى عن هذا الاشكال التزم بعدم اعتبار القيام رأسا.

و منها: ما عن ظاهر الفصول (1) من اعتبار القيام بالمعنى الأعمّ من الحلول و الصدور فيما لم يكن المبدأ ذاتا مثل الضارب و المضروب و نحو ذلك، و عدم اعتبار القيام فيما كان المبدأ ذاتا كالابن، و إذا كان المبدأ عين الذات كالصفات الواجب تعالى فالترم بالنقل أو التجوّز؛ للتفصلى عن الإشكال؛ بأنّ قيام مبدأ العالم-مثلا-بالذات البارى لا يكون بنحو الحلول و الصدور، فقولنا: الله تعالى عالم ليس بصحيح.

و أجاب عنه المحقق الخراسانى قدّس سرّه (2) بأنّه إذا قلنا: الله تعالى عالم إمّا أن نعنى أنّه من ينكشف لسيده الشىء فهو ذاك المعنى العام الشامل للواجب و الممكن، أو أنّه

ص: ٣٥٧

١-١) الفصول الغرويه: ٦٢.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ٨٨.

مصدق لما يقابل ذاك المعنى المعبر عنه بالجهل، فمعنى العالم حينئذ هو الجاهل، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً. وإما أن لا نعنى شيئاً فتكون صرف لقلقه اللسان و ألفاظ بلا معنى، فلا بدّ من إرادته المعانى العامه من الصفات؛ لئلا يلزم شىء من المحذورين فيه تعالى.

و الإنصاف أنّ هذا الجواب عن صاحب الفصول ليس بصحيح، فإنّه اعتبر فى قيام المبدأ بالذات الجامع بين الحلولى و الصدورى، ولما كان هذا السنخ من القيام ممتنعاً فيه سبحانه و تعالى التزم الفصول بالنقل أو التجوّز بمعنى إرادته معنى من العلم و القدره، مثلاً يكون عين ذاته عزّ و جل و لا يكون زائداً عليها، فيصح قولنا: الله تعالى علم، بل هذا التعبير أولى من قولنا: الله تعالى عالم.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): و التحقيق أنّه لا ينبغي أن يرتاب من كان من اولى الألباب فى أنّه يعتبر فى صدق المشتق على الذات و جريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاصّ على اختلاف أنحائه الناشئه من اختلاف الموارد تاره، و اختلاف الهيئات اخرى من القيام صدورا- كالإعطاء و الضرب- أو حلولاً- كالمرض- أو وقوعاً عليه- كالضرب بالنسبه إلى المضروب- أو فيه- كمجلس و مسجد- أو انتزاع المبدأ عن الذات مفهوماً مع اتحاد معها خارجاً كما فى صفاته تعالى، أو مع عدم تحقّق إلاّ للمنتزع عنه كما فى الإضافات- نحو الأبوه- و الاعتبارات- نحو الملكيه- التى لا تحقّق لها و لا يكون بحذائها فى الخارج شىء، ففى صفاته الجاربه عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له مفهوماً و قائماً به عيناً، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنيّيه و كان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد و العيّيّه و كان ما بحذائه عين الذات، و عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفيّه لا يضرّ بصدقها عليه تعالى

ص: ٣٥٨

على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو بتأمل و تعمّل من العقل، و العرف إنّما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها. هذا ملخص كلامه قدس سرّه.

و ما يستفاد من كلام الإمام قدس سرّه (1) و بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (2) أنّه لا يعتبر في جرى المشتق على الذات تلبسها بالمبدأ حتى نحتاج إلى توسعه دائره التلبس و مشمول الموارد التي لا يساعدها العرف، و ينتهي الأمر إلى إنكار مرجعيه العرف، بل المعتبر فيه واجديه الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، و هي تختلف باختلاف الموارد. فتاره يكون الشيء واجدا لما هو مغاير له وجودا و مفهوما، كما هو الحال في غالب المشتقات. و اخرى يكون واجدا لما هو متحد معه خارجا و عينه مصداقا و إن كان يغايره مفهوما، كواجديه ذاته تعالى لصفاته الذاتيه. و ثالثا يكون واجدا لما يتحد معه مفهوما و مصداقا و هو واجديه الشيء لنفسه، و هذا نحو الواجديه، بل هي أتم و أشد من واجديه الشيء لغيره، فالواجديه خصوصيه متحققه في المشتق، و يشهد عليه التبادر و الوجدان، و أمّا كيفيه الواجديه من كونها بنحو العينيه أو بنحو زياده المبدأ على الذات فلا دخل لها في مفهوم المشتق، فالعالم يعنى الواحد للعلم، سواء كانت الواجديه بنحو العينيه - كما في الباري - أم بنحو زياده المبدأ على الذات - كما في المخلوقين - فإنهما خارجتان عن مفهوم العالم، فلا فرق بين اطلاق العالم على زيد - مثلا - و على الباري من حيث كونه إطلاقا حقيقيا، فلا نحتاج إلى الالتزام بالنقل و التجوّز. و هذا المعنى قريب إلى الذهن بعد الدقه و التأمل، و العرف أيضا يساعده.

الأمر السادس: في أنّه لا شكّ في أنّ إطلاق كلمه «جار» على الماء - كالماء

ص: ٣٥٩

١- (١) تهذيب الاصول ١: ١٢٨.

٢- (٢) محاضرات في الفقه ١: ٢٩١-٢٩٢.

جار-إطلاق حقيقي، و لا- بحث فيه، و لا- شك أيضا في أن إطلاق كلمه «جار» على الميزاب- كما في الميزاب جار-إطلاق مجازي، و إنما البحث في أن لفظ «جار» بما أنه مشتق هل هو استعمل فيه في معناه الحقيقي حتى يكون مجازا في الإسناد أم استعمل في غير معناه الحقيقي حتى يكون مجازا في الكلمه؟

و ما يستفاد من كلام صاحب الفصول (1) أنه يعتبر في صدق المشتق حقيقه الإسناد الحقيقي، فلازمه أن يكون قولنا: الميزاب جار مجازا في الكلمه، و لكن المحققين قائلون بأن كلمه «جار» استعملت في معناها الحقيقي إلا أن تطبيقها على الميزاب و إسناده إليه مجازي، فكلمه «جار» في قولنا: الماء جار، و في قولنا: الميزاب جار استعملت في معناها الحقيقي بلا فرق بينهما، إلا أن الإسناد في الأول حقيقي، و في الثاني مجازي.

فالتحقيق: أن الحق مع المحققين، و ما قال به صاحب الفصول كان من باب الخلط بين المجاز في الإسناد و المجاز في الكلمه. هذا تمام الكلام في بحث المشتق.

ص: ٣٦٠

---

(١- ١) الفصول الغرويه: ٦٢.

إشاره

و فيه فصول:

الفصل الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر من جهات

و هي عديده:

الأولى: أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده:

منها: الطلب كما يقال: أمره بكذا، لا- يخفى أن الأمر بمعنى الطلب كنفس الطلب يكون من المشتقات، فلذا يعبر عن المكلف بالمأمور، و عن المكلف به بالمأمور به، و هو لا يجمع إلا بالأوامر.

و منها: الشأن كما يقال: شغله أمر كذا.

و منها: الفعل كما في قوله تعالى: وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (١).

ص: ٣٤١

و منها:الفعل العجيب كما فى قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا (١)قال المرحوم البروجردى قدس سره (٢):أنَّ عدَّ الفعل العجيب من معانيه لعله من جهة الاشتباه بالامر -بكسر الهمزه-فإنه بمعنى العجيب كقوله تعالى: لَقَدْ جِئْتَنَا شَيْئًا مِمَّا كُنَّا نَمُنُّ (٣)و أنَّ الأمر فى قوله تعالى: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ و فى قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا ما استعمل إلا فى معنى الطلب كما لا يخفى.

و منها:الشيء كما تقول:«رأيت اليوم أمرا عجيبا».

و منها:الحادثه كما تقول:«وقع فى هذا اليوم أمر كذا».

و منها:الغرض كما تقول:«جاء زيد لأمر كذا».

و من المعلوم أنَّ الأمر بهذه المعانى يكون من الجوامد،و جمعه عباره عن الامور.

و قال المحقق الخراسانى قدس سره (٤):لا- يخفى أنَّ عدَّ بعضها-أى هذه المذكورات من معانى الأمر-من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم،ضروره أنَّ الأمر فى«جاء زيد لأمر كذا»ما استعمل فى معنى الغرض،بل اللام قد دلَّ على الغرض.نعم يكون مدخوله مصداقا للغرض،و هكذا الحال فى قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا يكون مصداقا للتعجب لا مستعملا فى مفهومه،و كذا فى الحادثه و الشأن.ثم قال:لا يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة و الشيء،هذا بحسب العرف و اللغه.

و حاصل كلامه أنَّ الأمر مشترك فى المعنيين:و هما الطلب و الشيء،إلا أنَّ الشيء قد يقع مصداقا للغرض و قد يقع مصداقا للحادثه و هكذا،و التعابير قرينه لكونه مصداقا لأى من المعانى المذكوره.

ص:٣٦٢

١-١ (١) هود:٨٢.

٢-٢ (٢) نهايه الاصول:٧٥.

٣-٣ (٣) كهف:٧١.

٤-٤ (٤) كفايه الاصول ٨٩:١-٩٠.



و وافقه صاحب الفصول (1) في أنّ الأمر مشترك بين المعنيين، لكنّه ذكر عوض الشئ شأنا، و أمّا تقييد الطلب بـ«في الجملة» في كلام المحقق الخراساني قدّس سرّه يحتمل أن يكون ناظرا إلى المباحث الآتية من أنّ للعلو و الاستعلاء دخل في معنى الأمر أم لا، و أنّ الأمر بمعنى الطلب يختص بالأمر الوجوبي أو يشمل طلب الاستجابي أيضا.

و يحتمل أن يكون ناظرا إلى أنّه إذا قلنا: إنّ الأمر يكون بمعنى الطلب فليس معناه صحّح إطلاق لفظ الأمر في كل مورد يصح إطلاق لفظ الطلب فيه، بل إذا طلب شخص من شخص آخر شيئا-مثل طلب المولى من عبده ماء-فيطلق عليه الأمر و الطالب معا، و أمّا إذا جعل لفظ الطلب صفة الشخص-مثل طالب العلم و طالب الشهادة-فلا يطلق عليه لفظ الأمر، و لا يقال في المثال: أمر العلم و أمر الشهادة.

و يستفاد من عدم تقييده كلمه «الشئ» بـ«في الجملة» أنّ في كل مورد يطلق لفظ «الشئ» يطلق لفظ الأمر أيضا، مع أنّه ليس كذلك، فإنّ إطلاق لفظ الأمر في بعض موارد استعمال لفظ «الشئ» فيه غير مأنوس جدّا، كما إذا قلنا: هذا الكتاب أمر عجيب، و من هنا نكشف أنّه لا بدّ من تقييد لفظ «الشئ» أيضا بقيد المذكور.

فقد عرفت أنّ معاني الأمر ليست من سنخ واحد، فأحدها حدثي و اشتقائي و هو الطلب و الأمر بهذا المعنى جمعه أوامر، و المعنى الآخر سواء كان شيئا أو شأنا، أو غيرها ليس باشتقائي، و الأمر بهذه المعاني جمعه امور. و من المعلوم أنّ استعمال الأوامر محلّ الامور و بالعكس ليس بصحيح، و من الواضح أنّ المغايره في المشترك اللفظي لا يتحقق إلّا من ناحيه المعنى؛ إذ اللفظ مع جميع خصوصياته يوضع تارة لمعنى و اخرى لمعنى مغاير له و هكذا، كوضع لفظ العين لمعان متعدّده، بلا تصرف في اللفظ، و إن كان جمعها متفاوتا، فإنّ العين الباكيه يجمع بالأعين، و العين الجاريه يجمع

ص: ٣٦٣

بالعيون، و عين بمعنى الأعظم يجمع بالأعيان.

و لكنّه فى ما نحن فيه وضع لفظ الأمر بهيئته و مادته لمعاني غير الاشتقاقية تاره و وضع بمادته فقط لمعنى الاشتقاقى اخرى، فالدخيل فى وضع الأمر للطلب هى الماده وحدها يعنى «أ،م،ر» و أمّا الدخيل فى الأمر الموضوع للشىء و أمثاله هى الهيئه المعينه و الماده المعينه، فأين لفظ الواحد المشترك بين المعنيين؟! افلا يتحقق هاهنا خصوصيه لازمه فى المشترك اللفظى فتكون وضع اللفظين للمعنيين كما هو المعلوم.

لا- يخفى أنّ هذا الإشكال مبتن على ما اخترناه فى باب المشتق من أنّ المبادئ فى المشتقات عبارته عن الماده الخاليه عن الهيئه؛ إذ لا بدّ من أن يكون المبدأ ساريه و جاريه فى جميع المشتقات من حيث اللفظ و المعنى، فإذا كان للمبدأ هيئه مخصوصه -مثل هيئه المصدر- لا يمكن سريانه فيها لفظا و معنى؛ إذ الهيئات متغايره فيها، و لا يتحقّق فيها هيئه المصدر، فلذا قلنا: إنّ المصدر وضع لإمكان التنطق بالمبدأ، و لا معنى له أزيد على معنى المبدأ، فما هو المعروف من أنّ المصدر أصل للكلام، و أنّ المصدر ما كان فى آخر معناه الفارسى «د،ن» أو «ت،ن» ليس بصحيح.

و الإشكال الثانى على المحقق الخراسانى قدّس سرّه أنّه لم يعدّ الفعل من المعانى الحقيقيه، و لا- من المعانى التى يعبر عنها بالاشتباه المصداق بالمفهوم و إن كان داخلا فى هذا السنخ من المعانى؟! إلاّ أنّه لا دليل؛ لعدم ذكره وحده.

و الإشكال المهم عليه قدّس سرّه أنّه قال: إنّ الأمر فى قولنا: جاء زيد لأمر كذا ما استعمل فى معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض. نعم يكون مدخوله مصداقا للغرض.

قلنا: أو لا: ليس استعماله فيه باطلا؛ إذ لا شكّ فى صحّه القول بأنّه جاء زيد لغرض كذا. و ثانيا: على فرض تسليم أن يكون مدخول اللام مصداقا للغرض هل

الأمر استعمال في مصداق الغرض بما أنه مصداق للغرض أو بما أنه مصداق للشيء؟ إن قلت: استعمال فيه بما أنه مصداق للغرض، قلنا: فلم لا يجوز استعماله في مفهوم الغرض؟! بل استعماله فيه يكون جائزاً بطريق أولى، وإن قلت: استعمال فيه بما أنه مصداق للشيء، قلنا: هذا ليس من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ لأنه حينئذ استعمال في مصداق نفس الغرض لا في مصداق أحد من المفاهيم العامه، مع أن استعماله في مفهوم الشيء استعمال حقيقي عنده، وهكذا في قولنا: «شغلني أمر كذا» أن الأمر إن استعمال في مصداق الشأن بما أنه مصداق للشأن فكيف لا يجوز استعماله في مفهوم الشأن؟! وإن استعمال فيه بما أنه مصداق للشيء ليس هذا من اشتباه المصداق بالمفهوم. وهكذا في سائر المعاني.

و ذهب المحقق النائيني قدس سره (1) إلى أن لفظ الأمر مشترك بين المعاني بنحو الاشتراك المعنوي، والموضوع له أمر واحد وهي الوقعه التي لها أهميه في الجملة، وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثه، وقد ينطبق على الشأن، وقد ينطبق على الغرض، بل يمكن أن يقال: إن الأمر بمعنى الطلب أيضا من مصاديق هذا المعنى الواحد، فإنه أيضا من الامور التي لها أهميه، فلا يكون للفظ الأمر إلا معنى واحد يندرج الكل فيه.

فكلامه قدس سره يحتوى على أمرين: الأول: أصل اشتراك المعنوي، الثاني: أن القدر الجامع عبارته عن الوقعه التي لها أهميه في الجملة.

و من البديهي أن كل منهما مخدوش؛ لأن الظاهر أن المراد من الجامع هو الجامع الذاتي و المقولي لا العرضي و لا الانتزاعي، و أقل مراتب جامع الذاتي هو الاشتراك في الجنس، وهذا لا يتصور بين المعنى الاشتقائي و غيره؛ لأن الجامع بينهما لا يخلو من أن يكون معنى اشتقاقيا أو جامديا و لا ثالث لهما، و على الأول لا ينطبق على الجوامد،

ص: ٣٤٥

و على الثانى لا ينطبق على المعنى الحدى، و هذا معنى عدم تصوّر جامع ذاتى بينهما.

على أنه لا يعقل اختلاف الجمع فى لفظ الموضوع للجامع الجنى باختلاف المعانى، فإنّ تحقّق جامع الجنى هاهنا يستلزم أن يكون استعمال الأمر الذى يجمع بالامور فى خصوص معنى غير الاشتقاقى استعمالا مجازيا، و هكذا استعمال الأمر الذى يجمع بالأوامر فى خصوص معنى الاشتقاقى استعمالا مجازيا، فإنّ استعمال اللفظ الموضوع للجامع فى خصوص بعض الأنواع مجازى، مع أنه لم يلتزم به أحد، نعم تصوير اختلاف الجمع فى المشترك اللفظى سهل، فينفى اشتراك المعنوى اختلاف لفظ الأمر فى الجمع.

و لو سلّمنا أصل اشتراك المعنوى فى المقام و لكنّ الواقعه ليست مثل الشىء من المفاهيم العامه حتى تصدق على كلّ الأشياء، على أنه لا دليل لأخذ الأهميه فى معنى الأمر، بحيث يكون استعماله فيما لا أهميه له مجازا؛ إذ لا فرق فى استعماله فيه و استعماله فيما له أهميه فى الجملة، و من هنا صحّ تقسيم الأمر إلى المهم و غير المهم، و لو كانت الأهميه داخله فى معناه لكان هذا تناقضا.

أمّا المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1) بعد القول بأنّه لا يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة و الشىء بحسب العرف و اللغه، و بعد ذكر معنى الاصطلاحى له قال: إنّما المهم بيان ما هو معناه عرفا و لغه ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه، و قد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب و السنّه، و لا حجه على أنه على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقه و المجاز، و ما ذكر فى الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم و لم يعارض بمثله لا دليل على الترجيح به، فلا بدّ عند التعارض من الرجوع إلى الأصل فى مقام العمل. نعم لو علم ظهوره فى أحد معانيه و لو احتمل أنه كان

ص: ٣٦٦

لانسباق من الإطلاق فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقه فيه بالخصوص أو فيما يعمله، كما لا يبعد أن يكون كذلك-أى ظاهرا-فى المعنى الأول، وهو الطلب.

و من المعلوم أنّ هذا رجوع عمّا قال به فى صدر كلامه: من كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة و الشىء.

و أمّا سيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بعد مناقشته على الاشتراك اللفظى و المعنوى، قال: الظاهر-كما هو مقتضى التبادر-من قولنا: «أمر فلان زيد» أنّ مادته موضوعه لجامع اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّه بمالها من المعنى، لا الطلب و لا الإراده المظهره و لا البعث و أمثالها، و لا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحى مساوقا للغوى، أى لا يكون له اصطلاح خاص. و سيأتى توضيح كلامه إن شاء الله تعالى، و لكنّه لا يستفاد من كلامه شىء بالأخص بعد مناقشته على الاشتراك اللفظى و المعنوى، فإنّ للأمر فى المثال معنى اشتقاقى، و هو الطلب. و لو سلّمنا أنّه ليس كذلك، إنّما البحث فى أنّ استعمال الأمر فى سائر المعانى هل يكون بنحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو بنحو المجاز، أو ليس له معنى غير الاشتقاقى؟ و لا يستفاد من كلامه شىء من ذلك.

و الظاهر أنّه كان الإشكال فى الاشتراك اللفظى أقلّ ممّا فى الاشتراك المعنوى؛ إذ الإشكال فيه مبتن على المبنى الخاص، فلا يبعد القول بالاشتراك اللفظى بين المعنيين:

أحدهما: الطلب فى الجملة، و ثانيهما: الشىء فى الجملة.

و أمّا البحث فى المعنى الاصطلاحى قال صاحب الكفايه قدّس سرّه: و أمّا بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنّه حقيقه فى القول المخصوص و مجاز فى غيره، فالأمر بحسب الاصطلاح هو صيغته «افعل». لا يخفى أنّه لا يمكن منه الاشتقاق، فإنّ معناه حينئذ لا يكون معنى حديثيا، فإنّ هيئته «افعل» ليست بمشتق بل هى من مقوله

ص: ٣٦٧

اللفظ، مع أنّ الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر، فتدبر.

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول المخصوص لا- نفس القول، تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه، وهو القول المخصوص مجازاً من باب ذكر الدال وإرادته المدلول، فالفرق بين المعنى اللغوي والاصطلاحى بالعموم والخصوص؛ إذ المعنى اللغوي هو الطلب، سواء كان بالقول أم لا، والاصطلاحى هو الطلب بالقول المخصوص، فكلاهما اشتقاقى.

وفيه: أنّه لا نحتاج إلى معنى اصطلاحى مغاير لمعنى اللغوي هاهنا، وأما استدلاله مردود؛ بأنّه من البديهي أنّ إجماع المنقول ليس بحجّه فكيف نعتمد عليه فى إثبات المعنى الاصطلاحى؟! أو يؤيدّه ما نرى فى الخارج وإطلاق لفظ الأمر فى المحافل والمجالس بمعنى واحد، وفهم الكلّ منه معنى واحداً.

فلذا قال الإمام قدّس سرّه (١): أنّه لا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحى مساوقاً للمعنى اللغوي، أى لا يكون له اصطلاح خاصّ. ومحضّيل كلامه قدّس سرّه أنّ ما قال صاحب الكفايه قدّس سرّه بكونه معنى اصطلاحياً- أى القول المخصوص وهو المعنى اللغوي أيضاً- بأنّ مادّه الأمر موضوعه لمفهوم اسمى منتزع من الهيئات بمالها من المعانى، بمعنى أنّ الموضوع جامع للهيئات المستعمله فى معانيها لا نفس الهيئات ولو استعملت لغواً أو مجازاً فى غير معناها، ومن المعلوم أنّ للهيئه معنى حرفياً، إلاّ أنّه قد يكون للإخبار والاختصار، وقد يكون للإنشاء والإيجاد، كحرف النداء فإنّه وضع لإيجاد النداء، وهكذا حرف القسم. وأمّا الهيئات بلحاظ أنّها للإنشاء وإيجاد الطلب كانت لها مفهوم حرفى الداخلى تحت مفهوم اسمى، وهو نفس هيئه «افعل» وما يشابهها من الثلاثى

ص: ٣٤٨

المزيد، والرابعى المجرد والمزيد، فإنه كان لنفس هيهة «افعل» مثل لفظ الابتداء معنى اسمى، وأما لمصاديقها معنى حرفى، فمعنى الأمر لغه واصطلاحاً مفهوم اسمى مشترك بين الهيئات التى كانت لها معانى حرفيه ايجاديه. فحينئذ يرد عليه الإشكال المذكور أيضاً بشدته، ولكنه قدس سره أجاب عنه: بأن هيهة «افعل» وإن لم تكن لها معنى حديثاً إلا أنها بلحاظ انتسابها إلى اللفظ وصدورها منه يصح الاشتقاق منها، كما أن الكلام واللفظ والقول مشتقات باعتبار الانتساب إلى اللفظ والقائل والمتكلم هذا محصل كلامه قدس سره.

وأجاب المحقق الأصفهانى قدس سره (1) عن الإشكال: بأن وجه الإشكال إن كان لتوهم أن الموضوع له - أى القول المخصوص - لفظ لا - معنى فضلاً من أن يكون حديثاً، وبعبارته أوضح أن الاشتقاق وعدمه من شئون المعنى، وإذا لم يكن المعنى متحققاً فلا محل لعنوان الاشتقاق وعدمه. ففيه: أن الأمر بمعنى القول واللفظ كنفس اللفظ له لفظ ومعنى، ومن هنا يصح القول بأن «زيد لفظ»، وإن لم يكن له معنى كان القول به مثل القول بأن «زيد ديز» لا قولاً باطلاً، فلذا يصح تقسيم اللفظ إلى المهمل والمستعمل، فتحقق المعنى للفظ مما لا شبهه فيه. وإن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كون الموضوع له معنى حديثاً ففيه: أن القول واللفظ من مقوله الكيف المسموع بحيث يكون للمسموعيه دخل فى ماهيته النوعيه، فالمسموعيه فصل مميز له كما أن الناطقيه فصل مميز للإنسان، ولا شك فى أن للمسموع معنى اشتقاقى، فكيف يمكن تفكيك المعنى الاشتقاقى الذى هو جزء ماهيه نوعيه اللفظ والقول منهما؟! فلا يعقل القول بأن القول المخصوص له معنى ولكنه ليس بمعنى حديثى.

و استشكل عليه تلميذه أن لكل لفظ حيثيتين: الأولى: حيثيه صدوره من

ص: ٣٦٩

اللافظ خارجا و قيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلك. الثانيه: حيثيه تحقّقه و وجوده فى الخارج، فاللفظ من حيثيه الاولى و إن كان قابلا للتصريف و الاشتقاق، إلا أنّ لفظ الأمر لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه حيثيه، و إلا لم يكن لتوهم عدم إمكان الاشتقاق و الصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من حيثيه الثانيه، و من الطبيعى أنّه من هذه حيثيه غير قابل لذلك، كما عرفت. فما أفاده قدّس سرّه مبنى على الخلط بين هاتين حيثيتين. هذا.

و فيه أوّلا: أنّه لا- دليل على كون محلّ النزاع هو اللفظ من حيثيه الثانيه، بل يمكن القول بأنّ محلّ النزاع هو اللفظ من حيثيه الاولى، مع أنّ المسموعيه التى تكون جزء ذات اللفظ لا يمكن تفكيكها منه، فلا يعقل لحاظ اللفظ بدون لحاظ كونه مسموعا.

نعم يعدّ هذا إشكال على سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه فإنّه لاحظ الاشتقاقيه بالنسبه إلى اللفظ و المتكلم، و لكن يؤيّد قوله تعالى: **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ (١)** لأنّ اللفظ أقرب إلى المعنى الاشتقاقى من السواد و البياض قطعاً، و أنّ انتسابهما إلى المكان- أى الوجوه- يوجب أن يكون لهما معنى اشتقاقيا. و مع قطع النظر عن الانتساب لا- يتحقّق المعنى الاشتقاقى أصلاً، فإنّ الضرب و القتل مع قطع النظر عن الانتساب إلى القاتل و المقتول و الضارب و المضروب واقعيتان خارجيتان، و لا دليل لكونهما حديثا.

و لا- يتوهم أنّه إذا كان الانتساب ملاكا فى المقام فلا يبقى فى العالم معنى غير الاشتقاقى، فإنّا نقول: إنّ لفظ «زيد» و أمثاله أجنبى عن المعنى الاشتقاقى، و إن لوحظ انتسابه إلى أشياء متعدّده فالحقّ مع الإمام قدّس سرّه فإنّ معنى اللغوى و الاصطلاحى واحد،

ص: ٣٧٠



و هو القول المخصوص، و لا يكون من الاشتراك بنوعيه أثر و لا خبر، و إن أبيت أنّ مبدأ الاشتقاقى فى الأمر بمعنى الطلب عبارته عن المادة بوحدتها، و مبدأه فى الأمر بمعنى الشئ مثلا عبارته عن المادة مع الهيئه.

قلنا: لا إشكال فى البين؛ إذ، اللفظ و المعنى متعدّد، و ليس لفظ الأمر من الألفاظ المشتركة أيضا.

الوجه الثانى: فى أنّ العلو و الاستعلاء معتبر فى معنى الأمر أم لا؟ و لا بدّ قبل الورود فى البحث من ذكر مقدّمين:

أحدهما: أنّ الأمر لو كان بصوره مشترك لفظى أو معنوى بين المعنى المشتق و الجامد فالبحث هاهنا فى المعنى الاشتقاقى؛ بأنّ المراد من الطلب الموضوع له هو الطلب المطلق أو الطلب من العالى، و لعلّه كان هناك كلمه فى الجمله فى العبارة ناظرا إلى هذا كما مرّ. و أمّا إذا قلنا: إنّ المعنى الاشتقاقى هو مفهوم اسمى جامع بين الهيئات - يعنى هيئه صيغه افعال - فالبحث يجرى بأنّ المراد من المفهوم الاسمى المشترك بين الهيئات هى الهيئه المطلقه أو الهيئه الصادره من العالى و المستعلى، فعلى كلا- التقديرين يجرى هذا البحث.

و ثانيهما: أنّ العلو عبارته عن عظمه الشخص عند العقلاء؛ إذ العقلاء بما هم عقلاء قائلون بلزوم الإطاعه و عظمه الأشخاص المخصوصه فى الاجتماع مثل الأب و المولى و الحاكم و إن كان غاصبا، و نرى أيضا تبعيتهم فى ذلك عن الشرع من الأمر بإتباع العلماء و العرفاء و الفقهاء. و أمّا الاستعلاء عبارته عن الاتكاء بالعلو، و لكنّ المستعلى قد يكون واجدا للعلو حقيقه فيقال له: العالى المستعلى، و قد يكون فاقدًا له حقيقه فيقال له: السافل المستعلى.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى اعتبار العلو فى معنى الأمر على ما هو

المتبادر من لفظ الأمر، ويشهد عليه الاستعمالات العرفية، فإنه يقال: أمر الوالد ولده و أمر المولى عبده بكذا إذا طلبا منهما شيئا، ولا يقال: إنَّ العبد أمر مولاه و الابن أباه بكذا حين طلبهما منهما شيئا، وهكذا لا يقال: إنَّ المقلد أمر مرجعه بكذا.

وقال صاحب الكفاية قدس سره (١) بعد قبول هذا الأمر: إنَّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالى أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه، و أمرا اعتبار أحدهما-على سبيل منع الخلو-ضعيف. فطلب المساوى أو السافل مع الاستعلاء من العالى المستعلى لا يكون أمرا عنده.

و ذكر المرحوم البروجردى قدس سره (٢) فى المقام مقدّمه صحيحه و لكنّه استفاد منها ما لا يساعده العرف، و هو قوله: إنَّ حقيقه الأمر بنفسه تغايرت حقيقه الالتماس و الدعاء، و هذا ممّا يساعده العرف، و يؤيّدّه الاستعمالات الشائعه، كما مرّ آنفا. ثمّ قال: إنَّ الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين: الأوّل: الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه بنفس هذا الطلب؛ بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، و هذا القسم من الطلب يسمّى أمرا. القسم الثانى: هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه بنفس الطلب، بل كان قصده انبعاث المطلوب منه بهذا الطلب منضمّا إلى بعض المقارنات التى توجب وجود الداعى فى نفسه كطلب المسكين من الغنى؛ فإنّه لا يقصد انبعاث الغنى بنفس طلبه و تحريكه لعلمه بعدم كفايه بعثه فى تحرك الغنى، و لذا يقارنه ببعض ما له دخل فى انبعاث الغنى كالتضرّع و الدعاء لنفس الغنى و والديه-مثلا- و هذا القسم من الطلب يسمّى التماسا أو دعاء، فعلى هذا فحقيقه الطلب على قسمين، غاية الأمر أنّ القسم الأوّل منه-أى الذى يسمّى بالأمر-حق من كان عاليا، و مع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبه إلى

ص: ٣٧٢

١-١) كفايه الاصول ٩١:١.

٢-٢) نهايه الاصول ٨٦:١-٨٧.

العالي كان أمرا أيضا، ولكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأننا له، كما أن القسم الثاني يناسب شأن السافل، و لو صدر عن العالي أيضا لم يكن أمرا فيقولون: لم يأمره بل التمس منه، و يرون هذا تواضعا منه.

و فيه: أن للعلو إذا كان دخلا- في معنى الأمر فيما يصدر من السافل ليس بأمر، و إذا لم يكن له دخلا فيه فلم لا يكون من حقه و شأنه الطلب على نحو المذكور؟! فتحقق الأمر من السافل مع عدم كونه من حقه متناقضان لا يجتمعان، و لعلّه تخيل أنه لو كان للعلو دخلا في معنى الأمر لا بد حين تفسير قولنا: أنا آمرك بكذا أن نقول:

أطلب منك و أنا عال، مع أنه ليس كذلك؛ إذ لا شبهه في دخاله إنسانيه الأمر في معنى الأمر، و هكذا كون الطلب وجوبيا على ما هو التحقيق كما سيأتي، و لكنه لا نقول في مقام تفسير قول المذكور: أطلب منك و أنا إنسان، أو أطلب منك طلبا وجوبيا؛ لأنه لا ضروره لذكر هذه الخصوصيات.

فالتحقيق: أن الاستعلاء و العلو معا معتبران في معنى الأمر، فإن الطلب الصادر من العالي إن كان بصوره الالتماس و عدم الاتكاء بالعلو لا يطلق عليه الأمر، كما صرح به قدس سره آنفا.

قال المحقق القمي (1) صاحب القوانين قدس سره: إن الاستعلاء عباره عن تغليظ القول.

و من المعلوم أنه مساوق مع الإيجاب و الطلب الوجوبى.

و لا- يخفى على أحد مغايره معنى الاستعلاء و الإيجاب؛ إذ الإيجاب و الاستحباب نوعان من الطلب، و أمّا الاستعلاء هو الاتكاء بالعلو و لو لم يكن فى الواقع عاليا، و هو يتحقق بعدم تغليظ القول أيضا. نعم يمكن أن يكون فى بعض الموارد تغليظ القول أماره للاستعلاء.

ص: ٣٧٣

وقال بعض: إنَّ أحد الأمرين على سبيل منع الخلو إما علو الطالب واقعا، وإما استعلائه كاف في صدق الأمر، واستدلَّ لكفايه الاستعلاء في صدقه بأنَّ العقلاء يقبِّحون السافل المستعلى الذى يأمر العالى، و يذمونه بأنك لم تأمر العالى، فإطلاقهم الأمر على طلب السافل المستعلى يدلُّ على كفايه استعلاء الطالب في صدق الأمر و عدم اعتبار العلو الواقعى فيه، وإلا يذمونه بأنك لم تستعلى على العالى.

و الجواب عنه: أنَّ التقييح إنما هو على استعلائه على العالى لا على أمره حتى يقال: إنَّ التقييح على هذا الأمر يكشف عن عدم اعتبار العلو الواقعى في صدقه، و إطلاق الأمر على طلبه في مقام توبيخه إنما هو بحسب مقتضى استعلائه؛ فإنه يعلم أنَّ للعلو دخل في الأمر، و يعلم أيضا أنه فاقد لذلك، فلذا يأمر السافل اتكاء على العلو الادّعاءى و التخليى، فيكون إطلاق الأمر على طلب المستعلى السافل مجازا؛ لمناسبته صوره الأمر الحقيقى، فلا يكفى الاستعلاء بدون العلو في صدق الأمر.

الجهه الثالثه: فى أنّ مفاد الأمر عباره عن خصوص الطلب الوجوبى أو أعم منه؟

حكى صاحب الكفايه قدس سره (1) أدلّه عن القائلين بالأعم و أجاب عنها، و المهم منها أنّ تقسيم الأمر إلى الإيجاب و الاستحباب بقولهم: الأمر إما للوجوب و إما للاستحباب يدلُّ على كون الموضوع له هو الأعم؛ إذ لا بدّ فى صحه تقسيم من وجود المقسم فى جميع الأقسام، فكما أنّ الأمر يطلق على الطلب الوجوبى على نحو الحقيقه كذلك يطلق على الطلب الاستحبابى على نحو الحقيقه.

و الجواب عنه: أنّ التقسيم المذكور لا يدلُّ على أزيد من استعمال الأمر المقسم فى المعنى الأعم، و أمّا دلالته على المدعى - و هو كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقه -

ص: ٣٧٤

فممنوعه؛ إذ يمكن أن يكون على سبيل المجاز؛ لعدم الملازمه بين صحه الاستعمال فى معنى و بين كونه على نحو الحقيقه، كما صرح به المحققين فى مقابل السيد المرتضى قدس سره.

و لا يقال: إننا نتمسك بأصالة الحقيقه، فإن هذا الأصل يجرى فيما كان مراد المتكلم مشكوكا، و أما إذا كان مراده معلوما و شككنا فى كفيته الاستعمال مثل ما نحن فيه نقطع بعدم جريانه، و لا أقل من الشك، و هو يكفى فى عدم جريانه؛ إذ لا بد من إحراز مورد جريان الأصل العقلانى. كما لا يخفى.

و استدلال المحقق الخراسانى قدس سره (١) لكون الأمر حقيقه فى خصوص الطلب الوجوبى بأدله متعدده:

منها: التبادر، و هو أمر وجدانى لا يمكن الاستدلال له، فلذا ينكره بعض مثل المحقق العراقى قدس سره (٢)، و لكن المراجعه إلى الاستعمالات العرفيه يؤيد التبادر المذكور فى كلام صاحب الكفايه قدس سره، بل هو دليل مهم فى المقام، و لعله كان دليلا منحصرا هاهنا.

و منها: قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٣) و الاستدلال مبتن على ما سيأتى إثباته من أن دلالة هيئه «افعل» على الوجوب. فتقريبه على هذا أنه تعالى هدر و حذر مخالف الأمر؛ بأنه يجب على مخالف الأمر الحذر من إصابه الفتنه أو العذاب الأليم؛ إذ لا معنى لنذب الحذر أو إباحته، فيدل ترتب وجوب الحذر على مطلق مخالفه الأمر على أن الأمر حقيقه فى الوجوب.

و يمكن أن يقال: إن فى الآيه قرينه لدلاله الأمر على الوجوب و هى عبارته عن

ص: ٣٧٥

١-١) كفايه الاصول ٩٢: ١.

٢-٢) نهايه الأفكار ١٦٠: ١٦٣.

٣-٣) النور: ٦٣.

إضافه الأمر إلى الله تعالى، وهذا لا يناسب المدعى من أن الأمر مطلقا مساوق مع الطلب الوجوبى، ولعله كان دليلا لجعلها مؤيدا فى الكفايه.

و أورد عليه أيضا المحقق العراقى قدس سره (1)، و بيان الإيراد متوقف على ذكر مقدمه سيأتى تفصيلها فى بحث العام و الخاص، و هى: أنه لو ورد خطاب على وجوب إكرام كل عالم و قد علم من الخارج بعدم وجوب إكرام زيد لكنه يشك فى أنه مصداق للعالم حقيقه كى يكون خروجه عن الحكم العام بنحو التخصيص أو أنه لا- يكون مصداقا للعالم حقيقه كى يكون خروجه من باب التخصيص فهل تجرى هاهنا أصاله العموم لإثبات عنوان الجاهل لزيد و خروجه عن الحكم بنحو التخصيص أم لا؟ المحققون قائلون بعدم جريان أصاله العموم و الإطلاق فى مثل ذلك المورد، فإنّ الدليل على حجّيتهما عباره عن السيره و بناء العرف و العقلاء، و القدر المتيقن من جريانهما إنّما هو فى خصوص الشكّ فى المراد، و أمّا إذا كان الشكّ فى كفيّته الاستعمال كما فى ما نحن فيه فلا تجرى أصاله العموم و الإطلاق، فإنّنا نعلم بعدم وجوب إكرام زيد-مثلا- و نشكّ فى خروجه عن الحكم بنحو التخصيص أو التخصّص، فلا محلّ لجريان أصاله العموم.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لفظ الأمر فى الآيه بلحاظ ترتّب وجوب الحذر على مخالفته محمول على الأمر الوجوبى قطعاً؛ إذ لا معنى لترتبه على الأمر الاستجابى بعد جواز تركه شرعاً، فلا شبهه فى مراده تعالى. و إنّما الشكّ فى أنّ الأمر الاستجابى هل يطلق عليه الأمر حقيقه و خارج عن الآيه تخصيصاً-مثل زيد المذكور فى المثال إذا كان عالماً- أو يطلق عليه الأمر بالعنايه و المجاز و خارج عنها تخصيصاً؛ لأنّ الأمر الاستجابى لا يكون أمراً فلا يفيد جريان أصاله الإطلاق فى الآيه هاهنا؟ إذ الشكّ

ص: ٣٧٦

خارج عن مراده تعالى و مفاد الآيه.

و منها: قوله تعالى: ما مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (١) فَإِنَّهُ ورد في مقام توبيخ إبليس بسبب تركه لما أمر به من السجود لآدم حينما قال تعالى للملائكة: أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (٢) و معلوم أنه لا- توبيخ إلا- في ترك الواجب، فالأمر حقيقه في الوجوب.

لكن فيه أيضا يرد الإشكاليين المذكورين؛ لأن غايه ما يستفاد من ذلك أن أمر الله تعالى حقيقه في الوجوب؛ إذ يمكن أن يقال: إن مطلق الأمر لا- يكون كذلك، على أن توبيخه تعالى قربنه لكون الأمر في الآيه حقيقه في الوجوب، فلا شك في مراده تعالى؛ و إنما الشك في أن خروج الأمر الاستجابي عن الآيه هل يكون بنحو التخصيص أو التخصّص؟ و لا طريق لإثبات ذلك، و لا تجرى أصاله العموم أو الإطلاق هاهنا.

و منها: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «لو لا أن أشقّ على امتي لأمرتهم بالسواك» (٣) إذ الكلفه و المشقه لا تكون إلا في التحريم و الوجوب، و أمّا إطلاق التكليف على الاستحباب و الكراهه و الإباحه لا- يخلو عن المسامحه، فهذا التعبير دليل على أن الأمر في الآيه حقيقه في الوجوب، مع أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أمر مرارا بالسواك على وجه الاستحباب، فلا- بد من كون هذا الأمر للوجوب، و إلا لزم لغويه الأمر المترتب على المشقه.

و لكنه فيه أيضا يرد الإشكاليين المذكورين؛ إذ يمكن أن يقال: إن أمره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله حقيقه في الوجوب، و أمّا مطلق الأمر لا يكون كذلك، على أن مراده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله في الروايه

ص: ٣٧٧

١-١) الأعراف: ١٢.

٢-٢) البقره: ٣٤.

٣-٣) الوسائل ١٧: ٢، ب ٣ من أبواب السواك، ح ٤.

معلوم، ولا- طريق لإثبات أنّ خروج الأمر الاستجابي عنها بنحو التخصيص أو التخصيص، ولا تجرى في المقام أصاله العموم أو الإطلاق.

و منها ما يقول به المحقق العراقي قدس سرّه (1): من أنّ الإطلاق و مقدمات الحكمه تدل على أنّ لماده الأمر ظهور في الطلب الوجوبي، و تقريبه من وجهين، و حاصل أحدهما: أنّ المولى إذا أمر عبده بأن قال: «جننى بحيوان» و نعلم أنّه له أنواع متعدده و متباينه، و لا يصدق أحد النوعين على فرد من أفراد النوع آخر؛ إذ الإنسان و الحمار -مثلا- نوعان متباينان، و لا يصدق الإنسان على فرد من أفراد الحمار و بالعكس، مع أنّهما مشتركان في الجنس بمقتضى الإطلاق و تماميه مقدمات الحكمه أى كون المولى في مقام البيان، و عدم تحقق القرينه للتقييد بأحد النوعين، و عدم قدر المتيقن في مقام التخاطب، على قول- أنّ متعلق غرض المولى هو الإتيان بأي نوع من الأنواع، و لا دخل نوع خاص فيه. و هكذا في ما نحن فيه بأن الطلب الاستجابي باعتبار ما فيه من النقص أو جواز المخالفه، أو عدم التماميه يحتاج إلى نحو تحديد و تقييد، بخلاف الطلب الوجوبي، فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الأمر في مقام البيان هو كون طلبه طلبا وجوبيا لا استجابيا؛ إذ الوجوب عباره عن مطلق الطلب بلا زياده، و الاستجاب عباره عن الطلب المقيد بالنقصان.

و الجواب عنه أولا بالنقض و ثانيا بالحل.

و أما الجواب النقضى: أنّه لا فرق على القاعده بين أن يقول المولى: أنا آمرك بكذا، و أنا أطلب منك كذا، بل جريان الإطلاق في الجملة الثانيه أجلى من الجملة الاولى، و لا أقل من اتحاد الجمليتين من حيث الملاك، مع أنّ الظاهر منه قدس سرّه عدم جريان الإطلاق في الجملة الثانيه.

ص: ٣٧٨



و أما الجواب الحلي: أنّ هذا الكلام غير معقول من أصله؛ لأنّ تقسيم الطلب إلى الطلب الوجوبي و الاستجابي يأبى من أن يكون القسم عين المقسم من دون زياده، بل لا بدّ في المقسم من تحقّقه في القسمين بعنوان الجنس، و في القسم لا بدّ منه و من أمر زائد بعنوان الفصل المميّز، فلا- يعقل أن يكون الطلب الوجوبي عبارته عن مطلق الطلب بلا- زياده، فلذا قال المحققون في مقام الفرق بين اللابشرط المقسمي و اللابشرط القسّمى: بأنّ اللابشرط المقسمي عبارته عن ذات الماهية فلذا يجتمع مع ألف الشرط، و اللابشرط القسّمى ما هو اللابشرطيّه من قيده، فهذا الدليل أيضا ليس بصحيح، فالدليل المنفرد و الواحد للمسأله هو التبادر فقط.

إذا عرفت هذا فلا- بدّ لنا من ذكر ما به يمتاز الوجوب من الاستجاب، فإنّه مفيد لهذا البحث، و البحث الآتي في هيئته «افعل» و لموارد أخرى، و لكن قبل الخوض في البحث نذكر ما يظهر من الفلاسفه بعنوان المقدمه: من أنّ امتياز الشئيين على ثلاثه أنواع: إمّا بتمام الذات أو بجزء منها أو بأمر خارج منها.

أمّا الأوّل: فهو فيما إذا لم يشتركا أصلا أو اشتركا في أمر خارج عن ذاتهما، كما امتياز كلّ من الجوهر و العرض و أنواعهما من الآخر، فالجوهر و أنواعه ممتازه بتمام الذات من العرض و أنواعه، و اشتركا في عناوين مثل الممكن، و الشئ خارج عن ذاتهما.

و أمّا الثاني فهو فيما إذا اشتركا في بعض الأجزاء و امتياز في بعض آخر كما امتياز النوعين من جنس واحد نحو الإنسان و الفرس، فإنّهما مشتركان في الحيويّته و ممتازان بالناطقية و الصاهليّته.

و أمّا الثالث: فهو فيما إذا اشتركا في تمام الذات كما امتياز زيد من بكر، فإنّهما مشتركان في الإنسانيّته، و هي تمام ذاتهما و ممتازان بالعوارض المشخصه.

وقد اختلف أهل المعقول في وجود قسم رابع و عدمه هاهنا، و المحققون منهم قائلون بتحقيقه و هو أن يشتركا في تمام الذات و الحقيقه، إلا- أن الحقيقه تكون كامله و شديده في إحداهما و ناقصه و ضعيفه في الاخرى، فيكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك مثل وجود الواجب و الممكن، فإنهما مشتركان في أصل الوجود و ممتازان أيضا بأصل الوجود، إلا أنه في الأول كامل و في الثاني ناقص؛ إذ الأول لا يفتقر إلى عله موجه بخلاف الثاني، و لا يتوهم أن وجود الواجب مركب من الوجود و الكمال، و وجود الممكن مركب من الوجود و النقص؛ إذ لا دخل في ذاتهما غير واقعيه الوجود، و لكن في عين اشتراكهما في هذه الواقعيه تكون إحداهما كامله و الاخرى ناقصه، فما به الاشتراك كان عين ما به الامتياز، و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

و إذا تمهد هذه المقدمه فنقول: قد يتخيل أن الامتياز بين الوجوب و الندب بجزء ذاتهما بأن يكونا مشتركين في الجنس و هو الطلب، و يمتاز كل منهما بفصل مختص به، و ما يمكن أن يعدّ لهما فصلا امورا:

الأول: أن يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، و للاستحباب الإذن في الترك.

و فيه أولا: أن معنى كلمه «المنع» ليس إلا التحريك نحو الترك- أعنى طلب الترك- فإذا اضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك، و هو عباره اخرى من طلب الفعل المعدّ جنسا، كما قال به المرحوم البروجردى قدس سره (1).

و ثانيا: أنه لو كان لمنع الترك دخلا- في ماهيته الوجوب بعنوان الفصل فلا- محاله يلتفت الإنسان إلى الترك حين الالتفات إلى الوجوب؛ إذ لا معنى للالتفات إلى منع من الترك بدونه، مع أن الأمر و المأمور لا يلتفتا إلى الترك أصلا، فضلا إلى منع من

ص: ٣٨٠

الترك، فنكشف من هذا أنه لا دخل له في معنى الوجوب.

الثاني: أن الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب الغير الموجب له.

وفيه: أن الوجوب بعد تحصيله و صيرورته وجوبا يصير موجبا لاستحقاق العقوبة، فإيجاب الاستحقاق من لوازمه و آثاره لا من مقوماته، و لا يعقل أن يكون أثر الشيء جزء للشيء، على أن الحاكم على استحقاق العقوبة هو العقل لا الشرع، و لو كان هذا جزء مقوما له لا بد من اعتباره من ناحيه الشرع، كما لا يخفى.

الثالث: أن الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشديده، و الاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعيفه.

وفيه: أن الإرادة من العلل الباعثه على الطلب، و المعلول بتمام ذاته متأخر عن العله، و لا يمكن أن يكون صدور المعلول عن العله من مقوماته و أجزائه، فالدليل لا ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى عباره عن الاختلاف الذاتى بينهما، و الدليل يثبت الاختلاف فى العله. و لا ينافى هذا لما يستفاد من أهل المعقول- من أن الحراره قد توجد بالنار و قد توجد بالشمس مثلا، و لكن كانت للحراره المتحققه بواسطه النار خصوصيته مرتبطه بالنار، و للحراره المتحققه بواسطه الشمس خصوصيته مرتبطه بها، ففى الواقع يتحقق النوعان من الحراره- فإنه صحيح، و لكن ليس معناه الاختلاف فى ذات الحرارتين، بل المغايره ترجع إلى الخصوصيات المشخصه.

الرابع: أن الوجوب هو الطلب المسبوق بالمصلحه الملزمه، و الاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحه الراجحه الغير الملزمه.

وفيه: أن المصالح و المفاسد متقدمه رتبه على الإراده لكونها من عللها، فيكون الطلب متأخرا عن المصالح و المفاسد بمرتبتين، فلا يصح عدّها من مقومات الوجوب

و الاستحباب الذين هما قسمان من الطلب.

الخامس: ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في ذيل مسأله استصحاب الكلّي القسم الثالث، من أنّه قد لاحظنا الوجوب و الاستحباب بالنظر العرفي، و قد لاحظناهما بالنظر العقلي، فإذا لاحظناهما بالنظر العرفي فتكون المغايره بينهما ببعض الذات، و إذا لاحظناهما بالنظر العقلي فتكون المغايره بينهما بالنقص و الكمال و الشدّه و الضعف، فالعقل يحكم بأنّ الوجوب عباره عن الطلب الكامل، و الاستحباب عباره عن الطلب الناقص، و لكن المرحوم البروجردى قدّس سرّه (2) بعد ذكر هذا الكلام بصوره التوهّم استشكل عليه، بأنّ الأمر الإنشائي ليس قابلاً للشدّه و الضعف بنفسه؛ لأنّه أمر اعتباري صرف، و ليس الامور الاعتباريه بقابله للتشكيك بذواتها، فهذا النوع من التمايز ينحصر في الامور التكوينيّه و الواقعيّه مثل الوجود و نحوه.

و لا بدّ لنا من توضيح أمرين:

أحدهما: أنّ الامور الاعتباريه لم لا تكون قابله للتشكيك؟ و الدليل عليه أنّ الأمر الاعتباري يدور مدار اعتبار المعبر، فهو إمّا يتحقق باعتبار من الشارع و العقلاء و إمّا لا يتحقق، و لا يتصوّر فيه النقص و الكمال.

و ثانيهما: أنّ الوجوب و الاستحباب هل يكونان من الامور الاعتباريه أم لا؟ و لا يخفى أنّ الطلب على قسمين: الطلب الحقيقي و الإنشائي، و أمّا الطلب الحقيقي فإن قلنا بعدم الفرق بينه و الإراده- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه فهو من الأوصاف الحقيقيه القائمه بالنفس كالعلم، لكنه كان من أوصاف ذات إضافه إلى الطالب و المطلوب، فهذا القسم من الطلب يكون من الامور الواقعيّه، إلّا أنّ هذا ليس معنى

ص: ٣٨٢

١-١) كفايه الاصول ٣١٤:٢.

٢-٢) نهايه الاصول ١٠٠:١-١٠١.

الأمر، بل معناه عبارته عن الطلب الإنشائي، فإنَّ الإنسان يوجد مفهوم الطلب بواسطة اللفظ في عالم الاعتبار كإنشاء البيع-مثلا- بواسطة اللفظ في عالم الاعتبار، فحينئذ كان الوجوب والاستحباب قسمين من الطلب الإنشائي. فالحاصل: أنَّ الوجوب والاستحباب أمران اعتباريان؛ لأنَّهما قسمان من الطلب الإنشائي، فلا- يكون التمايز بين الأمرين الاعتباريين بالشدة والضعف والنقص والكمال.

والجواب عنه: بعد قبول أنَّ الوجوب والاستحباب أمران اعتباريان أنَّ عدم قابليته الامور الاعتبارية للتشكيك إِدعاء ليس له وجه صحيح وبرهان تام، فإنَّنا نرى بالوجدان بعد الدقَّة في الامور الاعتبارية أنَّ التشكيك فيها متحقِّق؛ إذ البيع-مثلا- قد يقع بين الطرفين الأصليين فيعتبره الشارع والعقلاء، وقد يقع فضوله فيعتبره الشارع والعقلاء أيضا على القول بصحته، فكلا البيعين أمران اعتباريان، والتمايز بينهما بالشدة والضعف، والنقص والكمال؛ لأنَّ الأول بيع كامل لا يحتاج إلى الإجازة اللاحقة، وأمَّا الثاني بيع ناقص يحتاج إلى الإجازة اللاحقة من المالك، فإن رده يبطل من أصله، فلا شكَّ في أنَّ الأمر الاعتباري يدور مدار الوجود والعدم، ولكن البحث في المقام لا- يكون بين وجود الاعتبار وعدمه، بل البحث فيما يتحقَّق الاعتبارين كاعتبار بيع الفضولي والاصل، فإنَّنا نرى بعد المقاييس بينهما أنَّ البيع الاصيل بيع كامل غير متوقَّف على شيء، وأمَّا البيع الفضولي مع كونه صحيحا ناقص متوقَّف على إجازة المالك.

وقال المرحوم البروجردى قدس سره (1) في مقام الفرق بين الوجوب والاستحباب بما ملخصه: إنَّ الامتياز بينهما باعتبار وجود المقارنات وعدمها؛ إذ الأمر الإنشائي قد يقترن بالمقارنات الشديدة-مثل ضرب الرجلين على الأرض وتحريك الرأس واليد

ص: ٣٨٣

حين الطلب-فينتزع عنه الوجوب،و قد يقترن بالمقارنات الضعيفه-مثل أن يقول حين الطلب:و إن لم تفعل فلا- جناح عليك-  
فينتزع عنه الندب،وقد لا يقترن بشيء منها أصلا فهو مختلف فيه،فما ينتزع عنه حيثيه الوجوب أو الندب هو نفس الأمر الإنشائي  
بلحاظ مقارناته،ولا- دخاله لذلك في نفس حقيقه الوجوب و الندب، فيكون التشكيك فيهما بحسب المقارنات لا بحسب  
الذات،فليس للطلب بنفسه و بحسب الواقع مع قطع النظر عن المقارنات قسما،بل هو أمر واحد يختلف أفراده باعتبار ما يقترن  
به،فإن ما ينتزع عنه حيثيه الوجوب هو نفس الطلب الإنشائي المقترن بالمقارنات الشديده أو الأعم منه و من المجرد،لا- أن  
الوجوب شيء واقعي يستعمل فيه الطلب الإنشائي و يكون المقارن قرينه عليه،وهكذا ما ينتزع عنه الاستحباب.

و فيه أولا-أنه اختلط بين مقام الثبوت و الإثبات؛لأنّ البحث عن التمايز و الافتراق بين المفاهيم يرتبط بمقام الثبوت،و أمّا البحث  
من أنه أين ينتزع الوجوب عن صيغه«افعل»و أين لا- ينتزع يرتبط بمقام الإثبات،فالببحث في مقام الفرق بين ماهيته الوجوب و  
الاستحباب لا- في منشأ انتزاعهما و تحقّقهما بحسب الخارج،كالببحث عن الفرق بين ماهيته البيع و الإجاره،فإننا لا نبحت فيه عن  
تحقّقهما خارجا،و أنّ البيع ينتزع بواسطه بعث-مثلا-أم لا،وهكذا في ما نحن فيه.

و ثانيا:أنه لا يستفاد من كلامه أنّ التمايز بينهما بأيّ نوع من أنواع الأربعة المذكوره ربّما يتوهم أنّ التمايز عنده يكون بالعوارض  
الفردية و الشخصيه بعد الاشتراك في تمام الذات،لكنّه مدفوع بأنّ الوجوب و الاستحباب ماهيتان كليتان، و لا يعقل فيهما التمايز  
بالخصوصيات الفرديه،فإنّ هذا النوع من التمايز يختصّ بأفراد ماهيه واحده في مرحله الوجود الخارجى،و مع ذلك لا يستفاد من  
كلامه ما هي ذات المشترکه بينهما جنسا و فصلا.

فالتحقيق: أن التمايز بينهما بالنقص و الكمال و الشده و الضعف- كما قال به صاحب الكفايه قدس سره- فالنقص يكون فصلا للاستحباب، و الكمال للوجوب، مع اشتراكهما في أصل حقيقه الطلب مثل وجود الكامل و الناقص، فلا يصح ما قال به المحقق العراقي قدس سره (1) من أن الوجوب كان عين الطلب من دون زياده، و الاستحباب هو الطلب مع زياده، فإن لازم التقسيم أن يكون كل قسم عبارته عن المقسم مع زياده، فالتمسك بالإطلاق لإثبات أن يكون مفاد الأمر هو الوجوب ليس بصحيح.

و من هنا نرجع إلى أصل المسأله لتكميل البحث، و قد مرّ أنهم ذكروا لكون الأمر حقيقه في الوجوب أدله، و بقي منها ما اختاره بعض الأعلام و هو: أن العقل يدرك بمقتضى القضيّه العبوديه و الرقيّه لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولى، ما لم ينصب قرينه على الترخيص في تركه، فلو أمر بشيء و لم ينصب قرينه على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه في الخارج، قضاء لحق العبوديه، و أداء لوظيفه المولويه، و تحصيلا للأمن من العقوبه.

و فيه: أن هذا الاستدلال مبن على إثبات أن كل أوامر المولى يجب الإتيان به، مع أن أمر المولى قد يكون واجب الإطاعه و لازم الإتيان، و قد لا يكون كذلك، فلا يستفاد من ذلك أن الأمر حقيقه في الوجوب، فالدليل الصحيح للمسأله هو التبادر.

كما مرّ.

الجهه الرابعه: الظاهر أن الطلب الذى هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا انشائيا، سواء أنشأ بصيغه «افعل» أو بماده الطلب أو بماده الأمر أو بغيرها.

ص: ٣٨٥

توضيح ذلك: أنّ الطلب على أنواع: أحدها: الطلب الحقيقي هو الشوق المؤكّد الحاصل في النفس عقيب الداعي، فهو ما يتحدّد مع الإرادة على قول صاحب الكفايه قدّس سرّه و من الكيفيات القائمة بالنفس، و له وجود واقعي. و ثانيها: الطلب الذهني، و هو عبارته عن الصورة المرتسمه في الذهن حين الالتفات إلى الطلب و تصوّر مفهومه و لو لم يكن الطلب الحقيقي متحقّقاً، و له أيضاً وجود واقعي في وعاء الذهن. و ثالثها:

الطلب الإنشائي، و هو أنّ المتكلّم يوجد هذا المفهوم بصيغته «افعل» و أمثال ذلك في وعاء نفس الأمر، و هو أعمّ من عالم الواقع و الذهن و الاعتبار كما سيأتي تفصيله.

ثمّ إنّ الطلب الحقيقي قد يجعل موضوعاً و يحمل عليه مفهوم الطلب مثل الطلب الحقيقي طلب، فلا- محاله تكون هذه قضيه حملته بحمل الشائع الصناعي، و قد يجعل الطلب الذهني موضوعاً و يحمل عليه مفهوم الطلب، و قد يجعل الطلب الإنشائي موضوعاً و يحمل عليه مفهوم الطلب.

و قال المرحوم صدر المتألّهين: إنّ هذين الحملين لا- يكونان حملاً- شائعاً و لا- حملاً- أولياً ذاتياً، بل نوع آخر من الحمل، فإنّ الموضوع في حمل الشائع لا- بدّ أن يكون مصداقاً حقيقياً للمحمول، فإن كان مصداقاً ذهنيّاً أو إنشائياً له لا يكون حملاً شائعاً صناعياً. و كان كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه ناظراً إلى هذا المعنى.

و لا بدّ لنا بالمناسبه من ذكر بحث في حقيقه الإنشاء، قال الشهيد الأوّل- في كتاب قواعد الأحكام الذي نظّمه الفاضل المقداد و سمّاه باسم نضد القواعد الفقهيّه (1)-: الإنشاء هو القول الذي يوجد به مدلوله في نفس الأمر.

و لا- يكون ذكر القول في كلامه للاحتراز عن غيره، بل لعلّ ذكره كان لوضوحه و كونه فرداً كاملاً- لما يتحقق به الإنشاء، فمقصوده في الواقع أعمّ من القول و الفعل،

ص: ٣٨٦



فالباع أمر اعتبارى يتحقق بسبب القول و الفعل فى نفس الأمر، و يترتب عليه الآثار عند العقلاء و الشارع كالتملك و التمكك، و هكذا فى النكاح و أمثال ذلك، و لا- يكون البيع و نحوه من الأمور الواقعيه، فإن تحققه لا- يوجب تغيير الواقعى فى البائع و المشتري، و لا- الثمن و المثلن، بل يوجب تبديل الإضافه الاعتباريه فى الثمن و المثلن، و لا يكون أيضا من الأمور الذهنيه؛ لأن الوجود الذهنى عباره عن تصور مفهوم البيع و إيجاد البيع فى الذهن لا فى عالم الاعتبار، و لا يبحث فى علم الفلسفه عن الأمور الاعتباريه، بل يبحث فيه عن الواقعيات، فلذا تكون واقعيه وجود الذهنى أيضا موردا للتأمل. فلا حظّ للامور الاعتباريه و الذهنيه فى هذا العلم.

نعم لا ينحصر الوجود الإنشائى فى الأمور الاعتباريه، و لا يشمل جميع المفاهيم و الماهيات، بل يشمل بعض المفاهيم له مصاديق حقيقيه، مثل مفهوم الطلب و الاستفهام و التمنى و الترجى الموجودين فى القرآن، كما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه (١). و الظاهر أنّ المشهور أيضا يقول بأنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ.

و استشكل على هذا القول بعض الأعلام فى كتاب البيان فى تفسير القرآن (٢)، و ملخص كلامه: أنّ الوجود الإنشائى لا أصل له، و اللفظ و المعنى و إن كانت لهما وحده عرضيه منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الوضع و من ذلك يسرى حسن المعنى أو قبحه إلى اللفظ، إلا- أنّ هذا لا- يختص بالجمل الإنشائيه، بل يعمّ الجمل الخبريه و المفردات أيضا، و أمّا وجود المعنى بغير وجوده اللفظى فينحصر فى نحوين:

أحدهما: وجوده الحقيقى الذى يظهر به فى نظام الوجود من الجواهر و الأعراض، و لا بد فى تحقق هذا الوجود من تحقق أسبابه و علله، و الألفاظ أجنبيه عنها بالضروره.

ص: ٣٨٧

١-١) كفايه الاصول ١٠٢:١-١٠٣.

٢-٢) البيان فى تفسير القرآن: ٤٠٩-٤١٠.

و ثانيهما: وجوده الاعتباري، وهو نحو من الوجود للشيء، إلا- أنه في عالم الاعتبار لا- في الخارج، و تحقّقه باعتبار من بيده الاعتبار، و اعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه و يصدر منه بالمباشره، و لا يتوقّف على وجود لفظ في الخارج أبداً. أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإيقاعات الصادره من الناس فهو و إن توقّف على صدور لفظ من المنشئ أو ما بحكم اللفظ، و لا أثر لاعتباره إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل إلا أنّ الإمضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الإنشاء، و موضع البحث هو مفاد ذلك اللفظ الذي جيء به في مرحله سابقه على الإمضاء، فالقول بوجود الإنشائي للبيع-مثلاً- قبل إمضائه من الشارع و تحقّقه في عالم الاعتبار لا- أساس له. ثمّ قال في مقام الحلّ: و الصحيح أنّ الهيئات الإنشائية وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسائيه، و هذا الأمر النفساني قد يكون اعتباراً من الاعتبارات كما في الأمر و النهي و العقود و الإيقاعات، و قد يكون صفه من الصفات كما في التمنيّ و الترجي، فهیئات الجمل أمارات على أمر ما من الامور النفسائيه، و هو في الجمل الخبریه قصد الحكايه، و في الجمل الإنشائيه أمر آخر. ثمّ إنّ الإتيان بالجمله المبرزه بوضعها لأمر نفساني قد يكون بداعي إبراز ذلك الأمر و قد يكون بداعي آخر سواه، و في كون الاستعمال في هذا القسم الأخير مجازاً أو حقيقه كلام ليس هنا محلّ ذكره.

و الجواب عنه أولاً: أنّ إشكاله على المشهور ليس بصوره برهان منطقي الدائر بين النفي و الإثبات، فإنّه يقول: لو كان منشأ الوجود الإنشائي العلقه الوضعيه فهو يعمّ الجمل الخبریه و المفردات أيضاً، و لو لم يكن هذه منشأ له فالوجود منحصر في الوجود الحقيقي و الاعتباري، و كلاهما أجنبيّ عن وجود الإنشائي.

و لكن لقائل أن يقول: إنّه ما الدليل على انحصار الوجود بهذين النوعين؟

لنا أن نقول: بأنّ هنا وجوداً ثالثاً يسمّى بالوجود الإنشائي.

و ثانياً: أنه لا شك في أن للبائع يجوز اعتبار الملكيه و البيع قبل اعتبار الشارع و العقلاء-يعنى فى المرحله السابقه على الإمضاء-و إلا لا معنى لإبراز ما فى نفسه باللفظ، فنحن نقول بالوجود الإنشائى فى هذه المرحله، و أن البيع الذى اعتبره البائع فى نفسه يوجد بلفظ «بعت» و لكنّه ربّما يكون منشأ لاعتبار الشارع و العقلاء، و ربّما لا يكون منشأ لاعتبارهما كالمعامله الفاسده عندهما، فيتحقّق الوجود الإنشائى فيها أيضاً، و لكن لا يترتب عليها الأثر المقصود عند العقلاء و الشارع.

و ثالثاً: أنه لا نسلم أن تكون الألفاظ بعنوان الأماره و المبرز لما تحقّق فى النفس، بل يتحقّق البيع و نحوه بنفس اللفظ، و لا يكون ما اعتبره البائع فى نفسه بيعاً، و يشهد عليه الوجودان و العقلاء من المتشرع و غيره، على أن الأماره لا موضوعيه لها بل هى طريق و كاشفه عن الواقع للشاكّ، فإذا علم أن الزوجه فى نفسها اعتبرت الزوجيه هل يمكن الالتزام بأنّه قد تحققت الزوجيه و لا احتياج إلى اللفظ المبرز؟ فالتحقيق أن الامور الاعتباريه و بعض المفاهيم-مثل الطلب-يوجد بالقول، و نسمى هذا الإيجاد بالوجود الإنشائى، كما قال به المشهور.

و المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) بعد القول بأن المراد من الطلب الذى يكون معنى الأمر هو الطلب الإنشائى لا الطلب الحقيقى قال: و لو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب -أى الجامع بين الحقيقى و الإنشائى- فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائى منه عند إطلاقه كما هو الحال فى لفظ الطلب أيضاً، و ذلك لكثرة الاستعمال فى الطلب الإنشائى، كما أن الأمر فى لفظ الإراده على عكس لفظ الطلب، و المنصرف عنها عند إطلاقهما هى الإراده الحقيقيه، و اختلافهما فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره من المغايره بين الطلب و الإراده، خلافاً لقاطبه أهل الحق و المعتزله.

ص: ٣٨٩

و لكن لا- بد لنا من ذكر مقدمه لتحقيق المسأله و هى: أن المسائل الاعتقاديّه -مثل وجود الصانع و صفاته الثبوتيه و السلبيه و المعاد و أمثال ذلك- كانت محلّ للبحث و النزاع من القرون المتماديه قبل الإسلام بين الناس، و أمّا بعد ظهور الإسلام و نزول القرآن ظهر للمسلمين رموس مسائل الاعتقاديّه كمقام الربوبيّه و الخالقيه و سائر صفاته تعالى، و المبدأ و المعاد و غير ذلك، و أمّا بعد استقرار الحكومه الإسلاميه و وقوع حروب مكزره بين المسلمين و الكفار، و إساره بعض علمائهم، و معاشاتهم معهم، و إلقاء اعتقاداتهم بينهم، و إسلام بعضهم على الظاهر، و نفوذ نظرياتهم الخاصه بينهم، فقد جعل بعض نظرياتهم محلّ للبحث.

على أن مروده الخلفاء مع حكام الكفار و تبادل السفير بينهم و انعقاد المعاهدات بينهم-مثل انعقاد المعاهده بين معاويه و حاكم الروم (١)-أوجب وقوع المسلمين فى جريان اعتقاداتهم.

و المهمّ من ذلك أن انهدام الكفار بالأخص اليهود و النصارى و ذلّتهم فى زمن حياه رسول الله صلّى الله عليه و آله بيد المسلمين و عدم تسليمهم مع ذلك فى مقابل الإسلام من حيث الاعتقاد يوجب القطع بأنهم كانوا دخيلا فى انحراف الخلافه من مسيره الأصلى، بل نرى تسلط أيادهم و عمالهم على المقامات العالیه من الحكومه الإسلاميه و مشاوره الخلفاء معهم فى الامور المهمه، و يشهد على ذلك مصاحبه معاويه و مشاورته مع سرجون النصرانى و ابنه منصور و حضورهما على المقامات العالیه، مثل أماره المالىات و أرزاق العساكر، كما صرح به كامل بن الأثير فى تاريخه، بأنّ سرجون الرومى كان كاتبه و صاحب أمره (٢).

ص: ٣٩٠

١- (١) حجه السعاده: ٧٠.

٢- (٢) الكامل فى التاريخ ١١: ٤.

و فى مقتل الخوارزمى: أن يزيد نصب عبيد الله بن زياد بإماره الكوفه بمشاوره سرجون الذى ينتهى إلى شهاده الحسين بن على عليه السلام و هتك أهل بيته (١). بل كانت تشكيل السقيفه و غضب الخلافه من أمير المؤمنين عليه السلام بمشاوره عمال اليهود و أمرهم، مثل كعب الأخبار اليهودى و أمثاله، كما قرره السيد الشهيد رضا پاك نژاد فى كتابه المسمى باسم «مظلوم گم شده در سقيفه» فمن علل المهمه فى تفرق المسلمين و الاختلاف و التحزب بينهم نفوذ أبادى اليهود و النصارى و عمالهم و اعتقاداتهم فى بيت الخلافه، و انقطاع الخلافه من معدن الوحى و الرساله، يعنى الأئمه المعصومين عليهم السلام، و يؤيده تشكيل المذهب الضال الوهابى فى زماننا هذا.

و أما الأشاعره و المعتزله كانوا فريقين من المسلمين، و سبب تشكيلهم أن الحسن البصرى الذى كان من الاسراء ظاهرا، لما كان من علماء زمانه و من فضلاء المسلمين على الظاهر اجتمع من حوله عدده من الناس لاستماع نظرياته فى المسائل الاعتقادية، و من تلامذته كان واصل بن عطاء، و هو بعد البحث و النزاع مع استاذه فى جلسه درسه خرج و عزل عن مجلسه، فهو و أتباعه بعد ذلك شكّل جلسه مستقلة فى مقابل استاذه سموا بالمعتزله. و كان أيضا من تلامذه الحسن البصرى أبو الحسن الأشعري الذى كان من أصلاب أبو موسى الأشعري المعروف، و هو كان مجددا فى إشاعه نظريات استاذه، و مشوقا للناس إلى الاشتراك فى جلسته و مجلس درسه، فلذا سمى هو و أتباعه بالأشاعره، و كان لكلّ منهما نظرا مخالفا للآخر فى أكثر المسائل.

و أول ما اختلف فيه الفريقان كان عبارته من أن القرآن الكريم قديم أو حادث، و منشأ هذا الاختلاف هو إطلاق عنوان كلام الله عليه بين المتشرّعه من صدر الإسلام إلى الآن، على أنه نسب إليه تعالى فى بعض آيات القرآن أيضا عنوان التكلم

ص: ٣٩١

و التكليم، مثل قوله تعالى: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (١) و يستفاد من ذلك أن إطلاق المتكلم عليه تعالى لا ينافى مع الشرع و القرآن، كما أنه صحيح عند كلا الفريقين.

ثم إن أوصافه تعالى على نوعين:

أحدهما: ما يعبر عنه بالأوصاف الذاتية، و هي قائمه بذاته الواجبه، و قديمه بقدمها، و ثبوتها للذات لا يحتاج إلى شأن خاص و شخص خاص و حاله مخصوصه، كالعلم و القدره و الحياه، فإنها من الصفات الذاتيه التي لا- يحتاج ثبوتها إلى شيء من الأشياء، فلذا نقول: أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

و ثانيهما: ما يعبر عنه بالأوصاف الفعلية، و هي تختلف بالنسبه إلى الحالات، و الموارد و الأشخاص و الأزمنه، مثل صفه الخالقيه و الرزقيّه و أمثالها، فإنه تعالى قادر على كل شيء، و لكن كل مقدور لا يتحقق و لا يصدر عنه في مقام العمل، فلذا يقول:

وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ (٢) فهذه الأوصاف تكون حادثه، فإن زيدا-مثلا-خلق اليوم مع أنه لم يخلق في أمس.

ثم اختلفت الأشاعره و المعتزله في أن صفه التكلم هل تكون من صفاته الذاتيه أو من صفاته الفعلية، و ذهبت المعتزله إلى أن إطلاق المتكلم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بأن كلام الإنسان حين التكلم عباره عن إيجاد المتكلم أصواتا متدرجه، و كل صوت متكئ على مخرج من مخارج الفم و مقطع من مقاطعه، و يستمعها المخاطب أيضا متدرجه، و هكذا كلامه تعالى، إلا أن الله تعالى بلحاظ تجزده و عدم كونه جسما يوجد الأصوات في موجود آخر بنحو التدرج و التدرج، مثل إيجاده تعالى الأصوات في الشجره، و قوله بعده: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا و مثل

ص: ٣٩٢

١-١ (١) النساء: ١٦٤.

١-٢ (٢) النحل: ٧١.

إيجاده تعالى الأصوات في الحصاه و شهادته برسالة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله حين هبوطه على جبل حراء، فلا فرق بين كلامه تعالى و كلام الإنسان من حيث الماهية و الكيفية، و هذا موافق لنظر المتكلمين من الإمامية، فتكون صفة التكلم على هذا القول من صفاته الفعلية و من الامور الحادثة.

و ذهبت الأشاعره إلى أنّ كلامه تعالى من الصفات الذاتية، و قائم بذاته الواجبه و قديم بقدمه تعالى، مثل العلم و الحياه و القدره و أمثال ذلك، و لأجل ذلك قد اضطرّوا إلى الالتزام بأنّه كانت لذاته تعالى صفة و واقعته باسم الكلام النفسى ما وراء الكلام اللفظى، فالقرآن هو الكلام النفسى القائم بالذات بالقيام الحلولى. فكما أنّه يطلق العالم عليه تعالى مع كونه من صفاته الذاتية و القديمه كذلك يطلق على الإنسان، مع أنّ علمه محدود و حادث، و هكذا القادر و نحوه، و يجرى هذا المعنى بعينه فى الكلام النفسى، فإنّه إذا لوحظ بالنسبه إلى ذات البارى فيتحقق فيه و يكون من الأوصاف الذاتية و القديمه، و أمّا إذا لوحظ إلى الإنسان و الجمل الخبرية مثل «جاء زيد من السفر» فيتحقق وراء الألفاظ، و علم المتكلم بالمعنى المذكور أمرا نفسانيا آخر الذى نعبر عنه بالكلام النفسى، و هكذا فى الجمل الإنشائية إلا أنّها إذا اشتملت على الأمر يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاصّ و هو الطلب، و إذا اشتملت على النهى و كانت ماهية النهى عباره عن الزجر لا الطلب الترك يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاصّ آخر و هو الزجر، و أمّا الجمل الإنشائية المشتمله على العقود و الإيقاعات و التمنى و الترجى لا- يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاص.

و حكى الإمام قدّس سرّه فى رساله الطلب و الإراده عن بعض أهل التحقيق: أنّ إطلاق المتكلم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بلا فرق بينهما أصلا، إلا أنّ الإنسان يتكلم بالفم و اللسان، و هو تعالى يوجد الكلام من دون آله و من دون واسطه، و يؤيده تكلمه تعالى مع موسى بقوله: وَ مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى \* قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَ أَهْسُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى \* قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى ١.

و حكى الإمام قدس سره في رساله الطلب و الإراده عن بعض أهل التحقيق: أن إطلاق المتكلم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بلا فرق بينهما أصلاً، إلا أن الإنسان يتكلم بالفم و اللسان، و هو تعالى يوجد الكلام من دون آله و من دون واسطه، و يؤيده تكلمه تعالى مع موسى بقوله: وَ مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى \* قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَ أَهْسُبُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَا رَبُّ أُخْرَى \* قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى (١).

ثم إن الإمام قدس سره بعد نفى هذه الأقوال اختار في المسأله قولاً آخر، و محصّله: أن كلام الله سبحانه عبارته عن الوحي، فإن إنزال القرآن و سائر الكتب إلى الأنبياء و المرسلين عليهم السلام لا يكون بصورة إيجاد الكلام في شيء آخر قطعاً، كما أنه لا يكون بصورة تكلمه تعالى مع موسى عليه السلام أيضاً و لا بما ذهب إليه الأشاعره؛ إذ القيام الحلولى مستلزم للقوه و النقص و التركيب تعالى عنه، كما أن خلوّ الذات عن صفات الكمال مستلزم لذلك. نعم أنه تعالى متكلم بوجه آخر حتى في مرتبه ذاته يعرفه الراسخون في الحكمة، فكلامه تعالى عبارته عن الوحي، و أمّا حقيقه الوحي و كيفيته ممّا لم يصل إليها فكر البشر إلا الأوحى الراسخ في العلم بقوه البرهان المشفوع إلى الرياضات و نور الإيمان، و قد أشار إلى بعض أسرارها قوله تعالى: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (٢) و قوله تعالى: إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى \* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى \* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى \* وَ هُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى \* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى \* فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى \* مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (٣). و أفهام أصحاب الكلام من المعتزله و الأشاعره بعيده عن طور هذا الكلام و الإعراض عنه أولى.

فالتحقيق أن الحق مع الإمام قدس سره.

و لكن لا بد لنا من ذكر محلّ النزاع بين الأشاعره و المعتزله قبل بيان استدلالهما في المقام؛ لدفع ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره بعنوان محلّ النزاع و المصالحة بينهما، و محصّل كلامه: أن الحق هو اتحاد الطلب و الإراده، بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم

ص:

١- ١) طه: ١٧-١٩.

٢- ٢) الشعراء: ١٩٣-١٩٤.

٣- ٣) النجم: ٤-١١.



واحد، و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطلب المنشئ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية. و بالجمله هما متحدان مفهوما و انشاء و خارجا، لا أنّ الطلب الإنشائى الذى هو المنصرف إليه إطلاقه، كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية التى ينصرف إليها إطلاقها أيضا، فيكون لفظا الطلب و الإرادة من الألفاظ المترادفه كالإنسان و البشر، و لازم الترادف اتحاد المعنى فى جميع المراحل و المراتب من الوجود الحقيقى و الإنشائى و الذهنى، فلا فرق بينهما إلا فى مقام الانصراف، و لكنّه لا ينافى الترادف كما لا يخفى. و الأشاعره لا محاله تقول على هذا البيان: إنّ الطلب و الإرادة لفظان متغايران و كان لهما معنيان.

فحاصل النزاع أنّ المعتزله تقول: الطلب موضوع لما وضع له لفظ الإرادة، و الأشاعره تقول: الطلب موضوع لغير ما وضع له لفظ الإرادة.

و من المعلوم أنّ النزاع بهذه الكيفيه يكون نزاعا لغويا، مثل نزاع الفقهاء فى أنّ المراد من لفظ الصعيد هل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض؟ و لا شك فى أنّ هذا بعيد عن محلّ النزاع و الاختلاف بين الأشاعره و المعتزله، فإنّ النزاع بينهما يدور مدار تحقّق صفة من الأوصاف الواقعيه وراء الصفات الثبوتيه و عدمه، و لا يكون لترادف لفظى الطلب و الإرادة و عدمه دخل فى ذلك، و القول بالترادف لا يستلزم بطلان الكلام النفسى، كما أنّ القول بعدم الترادف لا يستلزم ثبوت الكلام النفسى.

و أبعد من ذلك ما قال به فى مقام التصالح بين المتخاصمين: من أنّه يقع الصلح بين الطرفين بأن يكون مراد المعتزله من اتحاد الطلب و الإرادة اتحادهما مفهوما و مصداقا و إنشاء، بمعنى أنّهما متحدان مع وحده المرتبه بحيث يكون كلّ منهما عين الآخر فى تلك المرتبه، و مراد الأشاعره من المغايره تغايرهما مع اختلاف المرتبه كالطلب الإنشائى و الإراده الحقيقيه، فإنّهما متغايران و لا يتحدان أصلا، و بهذا الوجه يقع الصلح بينهما و يصير النزاع لفظيا.

و من البديهي أنّ التصالح و عنوان محلّ النزاع بهذه الكيفيه بعيد بمراحل عن محلّ النزاع بين الفريقين، بل هو أقوى شاهد على عدم التفاته إلى كنه نزاعهما، فإنّ الأشاعره تدعى تحقّق صفه الواقعيه القائمه على الذات بالقيام الحلولى، و المعتزله ينكره، فلا دخل للألفاظ و التعابير فى هذا النزاع، و لا يمكن المصالحه بينهما أصلا، فالنزاع جار، و لو قلنا باتحاد الطلب و الإراده فى مرتبه واحده.

فلا بدّ لنا تنقيح البحث و محلّ النزاع من ملاحظه أدله الطرفين.

و من أدله الأشاعره أنّه إذا أخبر المخبر بأنّه «جاء زيد من السفر» فلا شك فى اتّصاف هذه الجملة بالخبريه، سواء كان المخبر عالما بمطابقه المخبر به مع الواقع أم شاكّا أم عالما بمخالفه المخبر به مع الواقع، و لا يشترط فيه علم المخبر بمطابقه المخبر به مع الواقع، كما أنّه لا دخل لحالات المستمع من العلم و الشك فيه، و لا يوجب علمه بكذب المتكلم خروج الجملة عن الاتّصاف بالخبريه، فإنّ ما يقال من أنّ الخبر يحتمل الصدق و الكذب فهو باعتبار ذات الخبر مع قطع النظر عن علم المتكلم و جهله، أى من شأنه احتمال الصدق و الكذب. ثمّ استدلّ بأنّه لا بدّ فى الجمل الخبريه من الحكايه عن الواقعيه النفسائيه، فإن كانت هى عباره عن العلم و التصديق بثبوت مخبر به فهو لا يتحقّق إلاّ فى صورته واحده من الصور الثلاثه، فنكشف من ذلك تحقّق الصفه النفسائيه التى نعبّر عنه بالكلام النفسى فى جميع الصور المذكوره، و كما أنّ ألفاظ الجملة فى الاتّصاف بالخبريه لا يكون مشروطا بشرط فى الصور الثلاثه كذلك يتحقّق صفه نفسائيه اخرى وراء العلم فى الصور الثلاثه، بلا فرق بين علم المتكلم بمطابقه خبره مع الواقع و شكّه و علمه بمخالفه خبره معه، فيتحقّق للواقعيه الخارجيه ثلاث حالات، و أمّا الواقعيه النفسائيه تتحقّق حتى للكاذب، فلا بدّ لنا من الالتزام بالكلام النفسى، و إلاّ لم يكن اتّصاف الجملة بالخبريه فى جميع الصور قابلا للتوجيه.

و الجواب عنه: يظهر بمراجعه الوجدان و بالفحص و التحليل مداليل الجمل

الخبريّه بعد كونها من المسائل المبتلى بها في الاستعمالات الشائعه بين الناس، و إذا قال المخبر: «زيد قائم» فلا نجد في هذه الجملة سوى عدّه من الواقعيّات: الأولى: واقعيّه الألفاظ مثل واقعيّه لفظ «زيد» و «قائم» و حركاتهما، و تقدّم بعض الحروف على الآخر و أمثال ذلك، و مثل واقعيّه هيئه الجملة نحو مرفوعيّه لفظ الأوّل بعنوان المبتدأ و الثاني بعنوان الخبر و تقدّم أحدهما على الآخر. الثانيه: واقعيّه المعاني مثل واقعيّه معنى «زيد» و واقعيّه معنى القائم بمادّته و هيئته، و مثل واقعيّه معنى الجملة. الثالثه:

واقعيّه الإراده فإنّ التكلّم و صدور اللفظ من المتكلم فعل من أفعاله الاختياريه، فلا بدّ من كونه مسبوقا بالإراده التي لها مقدّمات و مبادئ، و في رأس المبادئ التصرّو.

الرابعه: الواقعيّه النفسانيّه للمخبر، و هي اتصافه بأحد من الحالات الثلاث، فإنّه قد يكون عالما بالمطابقه و قد يكون عالما بالمخالفه و قد يكون شاكّا بالمطابقه و المخالفه.

الخامسه: واقعيّه مطابقه المخبر به مع الواقع و عدم مطابقته معه.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ و لا شبهه في أنّه ليس أحد من هذه الواقعيّات بالكلام النفسى، و أمّا الواقعيّات الألفاظ و المعاني فلا- دخل لها بالنفس، كما أنّ واقعيّه مطابقه المخبر به للواقع و عدمه لا دخل لها بنفس المخبر، بل كانت هي من أوصاف الجمل الخبريه.

و أمّا الواقعيّه النفسانيّه المتحقّقه في الجمل الخبريه- يعنى اتصاف المتكلم بكونه عالما بالمطابقه أو عالما بالمخالفه أو شاكّا- فتحققها و إن كانت مقطوعه و لم تكن قابله للإنكار إلاّ أنّها أيضا ليست بالكلام النفسى عند الأشاعره، فإنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى مغاير للعلم و زائد عليه، على أنّهم صرّحوا بأنّ المتحقّق في جميع الجمل الخبريه واقعيّه واحده و صفه متحده المآل، سواء كان المتكلم صادقا أم كاذبا أم شاكّا، فإن كان الكلام النفسى عباره عن هذه الحالات الثلاث للمتكلم واقعيّات و لا أقلّ من واقعيّتين- أى العلم و الشك- كما هو المعلوم.

و أمّا الواقعيّ النفسانيّ الأخرى-يعنى واقعيّ الإراده-فهى أيضا لا- تكون كلاما نفسيّا، و تدلّ عليه أدلّه متعدّده.منها:تصريح الأشاعره بأنّ كلام النفس مغاير مع الإراده.و منها:أنّ منشأ الإيداره فى الجمل الخبريّه عباره عن أنّ التكلّم فعل من أفعاله الاختياريه،و كلّ فعل اختيارى مسبوق بالإيداره،فالتكلّم مسبوق بالاراده.

و من المعلوم أنّ هذا المنشأ يتحقّق فى الخياطه و التجاره و الكتابه أيضا،فيكون الكلام النفسى فى التاجر و الخياط و الكاتب أيضا متحقّقا حين الشروع،مع أنّهم قائلون بانحصار الكلام النفسى فى الجمل الخبريه و الإنشائيّه.و على أنّ الإراده مسبوقة بالمبادئ،و أول المبادئ تصوّر و هو قسم من العلم؛إذ العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصوّر و إلّا- فتصديق،و قد مرّ أنّنا أنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى مغاير مع العلم و زائد عليه،فلا تكون الواقعيّات المتحقّقه المذكوره كلاما نفسيّا،و لا ضروره تقتضى الالتزام بتحقيق الكلام النفسى فى الجمل الخبريه،و لا نقص فيها حتى ينجر بالترام تحقّق الواقعيّ المجهوله باسم الكلام النفسى.

و أمّا فى الجمل الإنشائيّ الطليبه كان للكلام النفسى عندهم اصطلاح خاص و هو الطلب،فاستدلّ هاهنا بصوره السؤال عن المعتزله بأنّ المولى إذا قال لعبده:

«جئنى بالماء»فما هى الصفه النفسانيّه المتحقّقه فى الجمل الإنشائيّ الطليبه؟فلا محاله تقول المعتزله:هى عباره عن الإراده المتعلّقه بتحقيق المأمور به فى الخارج عن المكلف.

و الجواب عنه:أنّ الجمل الإنشائيّ الطليبه قد تتحقّق بدون أن يكون إرادته المولى متعلّقه بتحقيق المأمور به فى الخارج كما فى الأوامر الاختياريه؛إذ لا شكّ فى تحقيق الأمر فيها،و يكون إطلاق الأمر عليها على نحو الحقيقه لا على سبيل التجوّز و المسامحه،و مع ذلك لا يتحقّق فيها الإراده النفسانيّه المذكوره.و هكذا فى الأوامر الاعتذاريه؛إذ لا يريد فيها تحقّق المأمور به،بل المراد رفع لوم الناس فى ضرب

المأمور و مؤاخذته باعتذار أنه قد عصاه، فالطلب في صورتى الاختبار و الاعتذار موجود بدون الإرادة، مع أنها أمر حقيقى و يجرى عليها ما يجرى على الأوامر الأخر من استحقاق العقوبه و أمثاله.

فنستفاد من ذلك أنّ غير الإراده المتحققه فى بعض الأوامر تتحقق صفه نفسائيه اخرى فى جميع الأوامر التى نسميه بالكلام النفسى و نعبر عنه هاهنا بالطلب، فالطلب مغاير مع الإراده، كما يدلّ عليها قول الشاعر:

إنّ الكلام لفى الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فإنّ مقتضاه أنّ ظرف تحقّق الكلام الحقيقى عباره عن النفس، و أمّا الألفاظ و الأصوات تكون بمنزله الدليل و الكاشف عنه.

و الجواب عنه: فى الجمل الإنشائيه عين الجواب عن الاستدلال فى الجمل الخبريه، فإنّهما مشتركان فى كثير من الواقعيّات المتحقّقه المذكوره فى الجمل الخبريه، فالوجدان أقوى شاهد لعدم تحقّق صفه نفسائيه فى نفس الأمر، سوى إرادته تحقّق المأمور به عن المأمور حين الأمر، و أمّا الأوامر الاختياريه و الاعتذاريه و إن لم يتحقق فيها هذه الإراده، إلّا أنّ الداعى الاختبار و الاعتذار متحقّق فيها مثل داعى تحقّق المأمور به فى سائر الأوامر، فأى دليل يقتضى ثبوت الصفه النفسائيه الاخرى سوى هذه الدواعى الموجوده فيها، فلا يستلزم عدم تحقّق الإراده فى بعض الأوامر ثبوت الكلام النفسى.

و أمّا الجواب عن الاستدلال بقول الشاعر: أولاً: أنّه من الممكن أن يكون الشاعر من الأشاعره، مع أنّه لا دليل بحجّيه الشعر، إلّا أن يكون من الأئمه المعصومين عليهم السّلام. و ثانياً: أنّ مفاد الشعر المذكور لا ينطبق على الكلام النفسى أصلاً، فإنّ مفاده عباره عن أنّ مراد الإنسان من التكلّم هو اطلاع الغير على ما فى قلبه،

بحيث إن أمكن الاطلاع عليه بدون التكلم لا- يحتاج إلى الألفاظ و الأصوات و اللسان، و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً، فهو أيضاً لا يدل على تحقق الكلام النفسى.

و قد مرّ أنّ الأساس لإثبات الكلام النفسى هو إطلاق المتكلم على البارى تعالى، فإنّ الأشاعره لاحظت أنّ إطلاق المتكلم عليه تعالى فى الإطلاقات و الاستعمالات شائع بين المتشرعه، و لاحظت أيضاً أنّ فى صدق المشتق لا بدّ من تحقق الارتباط بين المبدأ و الذات، فقد مرّ فى بحث المشتق أنّ العلماء اختلفوا فى كيفيه هذا الارتباط، و قالت الأشاعره: إنّ لا بدّ من كون المبدأ قائماً بالذات بالقيام الحلولى، و لاحظت هذا المعنى فى قولنا: الجسم أبيض أو أسود، فإنّ البياض أو السواد قائمان بالجسم بالقيام الحلولى، و هما حالان فى الجسم محلّ لهما، ثمّ فرضت هذا المعنى بعنوان الضابطه الكليه فى جميع المشتقات. ثمّ قالت تجرى هذه القاعده فى إطلاق المتكلم المشتق على الله تعالى، و لا بدّ أن يكون بين الكلام و ذات البارى ارتباطاً بنحو القيام الحلولى، فحينئذ لا يعقل أن يكون الكلام اللفظى مع كونه من الامور المتصرّم و المتدرج و الحادث حالاً فى ذات البارى فلا بدّ من الالتزام بالكلام النفسى الذى هو حالّ فى ذات البارى و قديم بقدمه. هذا محصل ما قالت به الأشاعره فى تحقق الكلام النفسى لذات البارى.

و فيه: أنّ مبنى الأشاعره لا- دليل عليه، مع أنّه مناف لأكثر المشتقات، و لا تجرى هذه الضابطه المسلّمه عندهم فى أكثرها، و لا ينحصر المشتق بما يجرى فيه هذا المعنى كالأبيض و الأسود و أمثال ذلك؛ إذ لا شكّ فى أنّ الضارب و القاتل يكونان من المشتقات، مع أنّ مبدئهما- أى الضرب و القتل- قائمان بالذات بالقيام الصدورى لا الحلولى، و هكذا أمثالهما. و أوضح من ذلك أنّه لا شكّ فى أنّ إطلاق المالك على «زيد» يكون بنحو الحقيقه، مع أنّ الملكيه أمر اعتبارى اعتبرها الشارع و العقلاء،

و لا- يكون لها ما بحذاء فى الخارج، فلا قيام فى البين، فضلا من أن يكون بنحو الحلول، و هكذا العناوين مثل الزوج و الزوجه و أمثالهما، فلا كليهما للقاعده المذكوره فى كلام الأشاعره.

و على أن لازم هذا القول فى الأوصاف الذاتيه كالعلم و القدره زيادتها عليها و تحقّق القديمين المستقلين، مع أن عيئيه صفات الذات مع الذات لا- شكّ فيها و قد ثبت فى محلّه، كما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنه قال: «و كمال الإخلاص نفى الصفات عنه» (1) يعنى نفى شىء زائد على الذات، و مقتضى هذه العيئيه ألا تكون فى صدق عنوان المشتق بين المبدأ و الذات مغايره عيئيه و وجوديه، فلا تعتبر فى صدق عنوان المشتق مغايره حقيقئيه و واقعئيه بينهما، فضلا من القيام الحلولى، فالعيئيه نوع من التلبس- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه- بل هى مصداقه الأتمّ و الأكمل، و لكن يتبادر إلى الذهن من سماع لفظ التلبس ما يتغاير المبدأ و الذات فيه بلحاظ ابتلائنا كثيرا ما بما يكون كذلك. و من هنا نستفاد أن دائره صدق عنوان المشتق أوسع ممّا قال به الأشاعره. و أوضح ممّا ذكرنا أنا نرى فى استعمالات العرفئيه بدون المسامحه و التجوّز إطلاق عنوان البقال على بائع البقل، و إطلاق عنوان العطار على بائع العطر، مع أن مبدأهما لا- يناسب مع الذات أصلا؛ إذ لا يكون للبقل و العطر معنى فعليا حديثا، و هكذا إطلاق اللابن و التامر على بائع اللبن و التمر، و يعبر عن هذه المشتقات بالمشتقات الجعئيه، أى لا يكون لها مصدر و فعل ماضى و مضارع، مع أنه ينطبق عنوان المشتق فى هذه الموارد أيضا.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى أصل المسأله- يعنى إطلاق المتكلم على الله تعالى- و نبحت مع الأشاعره من جهتين:

ص: ٤٠١

الأولى: في أنّ الصفات على نوعين: الأول: صفات الفعل، الثاني: صفات الذات، و ملاك التمايز بينهما أنّ كلّ صفة لا يصدق ضدّها على الله تعالى في أيّ حال من الحالات و أيّ زمان من الأزمنة، و بالنسبة إلى أيّ شيء من الأشياء، مثل صفة العلم و القدره و أمثالهما فهي من صفات الذات، و أمّا الصفة الذي يصدق ضدّها عليه تعالى في بعض الحالات و في بعض الأزمنة و بالنسبة إلى بعض الأشياء فهي من صفات الفعل، مثل صفة الخالقّيّه و الرازقيّه، فإنّه لم يخلق-مثلا-إنسان الذي كان طول قامته سبعين ذراعا في عين كونه مقدورا له تعالى، فيصدق في هذا المورد ضدّ الخالقّيّه عليه تعالى، و هكذا في الرازقيّه كما قال في الآية الشريفة: وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ (١) فيصدق على المرتبه النازله منه عدم الرازقيّه بالنسبه إلى المرتبه العالیه منه.

على أنّ صفة الذات قديمه بقديم الذات، بخلاف صفة الفعل فإنّها حادثه و لا تتّصف بالقدم، و من هنا نستكشف أنّ المتكلميه ليست من صفات الذات، بل تكون من صفات الفعل، و يدلّ قوله تعالى: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (٢) على أنّ التكلم تحقّق في زمان خاصّ لا بعده و لا قبله، أي عدم التكلم في غير ذلك الزمان، فالتكلم من صفات الفعل بمقتضى الآية، فنفس الآية منافية للالتزام بالكلام النفسى القديم.

و يدلّ عليه ما رواه الكليني قدّس سرّه في اصول الكافي عن علي بن إبراهيم-الموثق- عن محمّد بن خالد الطيالسي-الممدوح- عن صفوان بن يحيى-الموثق- عن ابن مسكان-الموثق- عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عزّ و جل ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم-أي كان الله تعالى عالما مع أنّه لم يتحقّق المعلوم

ص: ٤٠٢

١-١) النحل: ٧١.

٢-٢) النساء: ١٦٤.



فى الخارج-و السمع ذاته و لا مسموع،و البصر ذاته و لا مبصر،و القدره ذاته و لا مقدر-كما أنّ الإنسان قادر على القيام فى حال قعوده مع أنّه لم يكن متحقّقاً-فلّمّا أحدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدره على المقدر،قال:قلت:فلم يزل الله متحرّكاً؟قال فقال:تعالى الله عن ذلك أنّ الحركه صفه محدثه بالفعل،قال:قلت:فلم يزل الله متكلماً؟قال:

فقال:إنّ الكلام صفه محدثه ليست بأزليه كان الله عزّ و جل و لا متكلم (1).

و يستفاد من ذلك أنّ صفه التكلّم تكون من الأوصاف الفعلية و المحدثه على الظاهر،و إن أمكن أن تكون للحديث توجيهات فلسفيه.

الجهه الثانيه:فى أنّ عنوان المتكلم هل يكون من المشتقات الحقيقيه أو من المشتقات الجعليه؟التكلم يكون من باب تفعّل،لا شكّ فى تحقّق الماضى و المضارع و سائر المشتقات له فى هذا الباب،و لكن لم نجد له مصدر ثلاثى مجرد،فإن قيل:هى عباره عن «الكلم»قلنا:إنّه لو سلّمناه لا نرى له فى اللغه العربيه فعل ماضى و لا مضارع و لا سائر المشتقات،مع أنّه ليس بمعنى الكلام بل هو بمعنى الجرح و الجراحه لغه.

فعلى هذا ما معنى التكلّم؟من المعلوم أنّ معناه إيجاد الكلام،و لفظ الإيجاد يوجب تحقّق المعنى الاشتقاقى فيه،كما أنّ لفظ البيع يوجب تحقّق المعنى الاشتقاقى فى كلمه «اللابن»فحيثئذ يصدق المتكلم على الله تعالى،كما يصدق على الإنسان،بلا فرق بينهما أصلاً،إلاّ أنا نتكلم باللسان،و لكنّه تعالى يوجد الكلام فى موجود آخر بلحاظ عدم جسميته.

و لا يتوهّم أنّ معنى المتكلم هو الكلام؛إذ ليس للكلام معنى مصدرى بل اسم

ص: ٤٠٣

(١-١) الكافى ١٠٧:١، ح ١.

مصدر، و نعبّر عنه باللغه الفارسيّه ب«سخن» فلا يتصوّر له معنى سوى إيجاد الكلام.

و هذا الجواب موافق لنظر المعتزله و المتكلمين من الإماميه، و قد مرّ منّا في صدر المسأله حكايه نظر بعض أهل التحقيق من أنّ تكلمه تعالى يتحقّق من دون وساطه شيء من الأشياء، كتكلمه تعالى مع موسى عليه السّلام بدون واسطه، و قد مرّ أيضا ما قال به الإمام الأعمش قدّس سرّه بعد نفى هذه الأقوال: إنّه تعالى متكلم و القرآن كتابه و نزل على رسول الله صلّى الله عليه و آله بالوحي، و أمّا كيفيه الوحي و تكلمه ممّا لم يصل إليها فكر البشر إلّا الأوحى الراسخ في العلم بقوّه البرهان المشفوع إلى الرياضات و نور الإيمان. ثمّ قال:

يمكن أن نلتزم بالكلام النفسى، و لكن افهام أصحاب الكلام من المعتزله و الأشاعره بعيده عن طور هذا الكلام، فالاعراض عنه أولى.

و لكن ما ذكرناه في مقام الجواب عن الأشاعره موافقا لظاهر الآيات و الروايات يكفى في نفى الكلام النفسى، و لا نطيل الكلام في هذه المقوله أزيد من ذلك.

و لا يخفى أنّ القول بتحقيق الكلام النفسى لا يستلزم أن يكون الطلب و الإراده متغايرين، كما أنّ إنكاره لا يستلزم القول بالاتحاد بينهما، و إن استفيد ذلك من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه - كما أشرنا إليه في صدر المسأله - و لكنهما بحثان مستقلان:

أحدهما: بحث لغوى، و الآخر: كلامى، و لا ارتباط بينهما أصلا. و نحن فرغنا بعون الله من البحث الكلامى.

و أمّا البحث اللغوى و هو: أنّ لفظى الطلب و الإراده هل وضعا يازاء مفهوم واحد أو يكون لكلّ منهما معنى لا يكون للآخر؟ و قد مرّ ما ذكره المحقّق الخراسانى قدّس سرّه من: أنّهما موضوعان يازاء مفهوم واحد، و هما متحدان في المفهوم و الوجود الحقيقى و الإنشائى و الذهنى، غايه الأمر أنّ لفظ الطلب ينصرف عند إطلاقه إلى وجوده الإنشائى، و لفظ الإراده ينصرف إلى وجودها الحقيقى، و هذا لا يوجب المغايره بين

اللفظين في المفهوم؛ إذ لا مانع من أن يكون اللفظان المترادفان متغايران من حيث الانصراف.

و لكن المحققين من الاصوليين بعد إنكارهم الكلام النفسى فى البحث السابق يقولون بتعدّد مفهوم الطلب و الإراده، منهم سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) حيث قال فى الابتداء بعنوان ضابطه كليّه لما يتعلّق به الإنشاء: إنّ الموجودات على قسمين: الأوّل: ما يكون له وجود حقيقى و واقعى فى الخارج، بحيث يكون بإزائه شىء فيه كالإنسان و الحيوان و البياض و نحوها، و هو لا يقبل الإنشاء. الثانى:

ما لا يكون كذلك بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، و هو قد ينتزع عن الامور الحقيقيه و الواقعيه كالفوقيه و التحتيه و نحوها و هو أيضا لا يقبل الإنشاء، و قد ينتزع عن الاعتبارات و الإنشائيات كالملكيه و الزوجيه و أمثال ذلك و هو يقبل الإنشاء، فالمعتبر فى المنشأ الأوّل- يكون من الامور الواقعيه و لا- منتزعا منها، بل كان من الامور الاعتباريه المحضه. ثمّ قال: إنّ الإراده من صفات النفس، و الصفات النفسانيه من الامور الحقيقيه و الواقعيه فلا تقبل الوجود الإنشائى، بخلاف الطلب فإنّ له معنى قابلا للإنشاء؛ إذ ليس معناه سوى البعث و التحريك نحو العمل، و كما أنّهما يحصلان بالتحريك الفعلى- كأخذ الطالب من يد المطلوب منه و جره نحو العمل المقصود- فكذلك يحصلان بالتحريك القولى؛ بأن يقول الطالب: اضرب فلانا أو أطلب منك الضرب أو آمرك بكذا-مثلا-فقوله: افعل كذا بمنزله أخذه من يد المطلوب منه و جره نحو العمل المقصود، فحقيقه الطلب مغايره لحقيقه الإراده. نعم الطلب بكلا- معنييه- أى البعث و التحريك الفعلى و القولى- مبرز و مظهر للإراده، و ليس معناه اتحاد الطلب و الإراده، بل كان معناه أنّ هاهنا شيئين: أنّ أحدهما مبرز للآخر، فالإراده صفه قائمه بالنفس، و الطلب عباره عن البعث و التحريك و هو قد يكون

ص: ٤٠٥

فعليًا و قد يكون قوليًا. هذا محصل بيان سيدنا الأعظم المرحوم البروجردى.

و فيه: أنّ تعلق الإنشاء بالطلب سواء تعلق بالبعث و التحريك العملى أو القولى أو مفهوم الطلب لا يخلو عن اشكال، و لا يناسب مع القاعده المذكوره.

أمّا تعلق الإنشاء بالبعث و التحريك العملى -يعنى هدايه الأمر المأمور نحو المأمور به عملاً- لا شكّ فى أنّه أمر مبصر و مشاهد، و هو واقعیه مسلّمه، فلا ريب فى بطلان هذا الفرض.

و أمّا تعلق الإنشاء بالبعث و التحريك القولى -يعنى صدور الأمر من قبل المولى- لا شكّ فى أنّه أيضا واقعیه من الواقعيّات الخارجيه، فإنّ واقعیه القول بصدور الألفاظ و الكلمات عن اللفظ و المتكلم، مع أنّ البعث و التحريك القولى هو البعث و التحريك الإنشائي، و المنشأ مع وصف كونه منشأ و قيد المنشئيه قيده لا يعقل أن يكون متعلقًا للإنشاء؛ إذ المنشأ متحقّق قبل تعلق الإنشاء به، فهو تحصيل للحاصل و تقدّم الشئ على نفسه مع ملاحظه أنّ المنشأ مغاير للإنشاء، بل يتحقّق بسبب الإنشاء.

و أمّا تعلق الإنشاء بالماهيه و مفهوم البعث و التحريك مع قطع النظر عن المصداق فهو صحيح كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، و لكنّه لا فرق بين الطلب و الإراده من هذه الناحيه، فإذا كان مفهوم الطلب قابلاً لتعلق الإنشاء به فلم لا يكون مفهوم الإراده قابلاً لتعلق الإنشاء بها؟! فما قال به سيدنا الاستاذ قدّس سرّه ليس قابلاً للمساعده.

و أحسن المقال فى المقام ما ذكره بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (1)، و توضيحه: أنّ الإراده صفه من الأوصاف النفسانيه القائمه بالنفس، و لا بحث فيها، إنّما الكلام فيما وضع له لفظ الطلب و فيما يفهم منه عرفاً، و الطلب لغه عباره عن محاوله الشئ و أخذه و التصدّى نحو تحصيل شئ فى الخارج، و هذا من الأفعال الاختياريه

ص: ٤٠٦

الصادره عن الإنسان، فهو مباين مع الإراده، و يؤيده الاستعمالات العرفيه؛ إذ لا يقال: طالب المال أو طالب الدنيا أو طالب العلم لمن اشتاق و أرادها في افق النفس ما لم يظهر في الخارج بقول أو فعل، بل يقال لمن تصدى خارجا لتحصيلها، فالطلب مباين للإراداه مفهوما و مصداقا.

و بالنتيجه الطلب كالإراداه كان من الامور الواقعيه، و يتحقق بالسعى في الخارج للإيصال إلى المطلوب، إلا أنه قد يكون بالمباشره و قد يكون بالقول، كقول المولى لعبده: «جئني بالماء» فلا يتعلق الإنشاء بالطلب أيضا، و سيأتى إن شاء الله تعالى أنه ما ينشأ بهيئه افعال. هذا تمام الكلام في مسأله الكلام النفسى و اتحاد الطلب و الإراده، و لا ضروره إلى بيان بحث الجبر و التفويض بعنوان مسأله اصوليه.

## الفصل الثانى: فيما يتعلّق بصيغه الأمر «أى هيئه افعال و ما يشابهها»

### اشاره

فيما يتعلّق بصيغه الأمر «أى هيئه افعال و ما يشابهها»

و فيه مباحث:

### الأول: معانى صيغه الأمر

أنه ربّما يذكر للصيغه معان قد استعملت فيها، و قد عدّ منها الترجى و التمنى، و التهديد كقوله تعالى: [إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ \(١\)](#)، و الإنذار و الإهانه كقوله تعالى:

[دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ \(٢\)](#)، و الاحتقار و التعجيز كقوله تعالى: [وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عِبَادِنَا فَآتُوا بُسُورَهُ مِنْ مِثْلِهِ \(٣\)](#)، و التسخير كقوله تعالى: [كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ \(٤\)](#) إلى غير ذلك، و هذا كما ترى ضروره أن الصيغه ما استعملت فى

ص: ٤٠٧

١-١ (١) فصلت: ٤٠.

٢-٢ (٢) الدخان: ٤٩.

٣-٣ (٣) البقره: ٢٣.

٤-٤ (٤) البقره: ٦٥.

واحد منها، بل لم تستعمل إلا- في إنشاء الطلب- أى الطلب الإنشائي في مقابل الطلب الحقيقي لا- إنشاء الطلب؛ إذ الإنشائي و الإخباري كالاستقلاليه و الآليه عن المعنى الاسمي و الحرفي خارجتان عن المعنى المستعمل فيه- إلا أن الداعي إلى ذلك كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي، و يكون اخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى، و قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث و التحريك لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقه و إنشائه بها تحديدا مجازا، و هذا غير مستعمله في التحديد و غيره فلا تغفل. هذا تمام الكلام لصاحب الكفايه قدس سره (١).

و لكنّه يصح على القول باتحاد الطلب و الإراده في جميع المراحل؛ إذ لا- فرق بين أن يقول: مفاد هيئه «افعل» هو إنشاء الطلب أو إنشاء الإراده. و أمّا على القول بتغايرهما و كونهما واقعيتين مستقلتين: إحداهما قائمه بالنفس و الأخرى عباره عن السعي المشاهد و المحسوس في الخارج، فلا- يكون كلّ منهما قابلا- للإنشاء، بل لا- بدّ من أن يكون المنشأ أمرا اعتباريا، بناء على الضابطه التي حكيناها عن المرحوم البروجردى قدس سره، مع أنّه لا- شكّ في أنّ مفاد هيئه «افعل» هو المعنى الإنشائي، فما الذي ينشأ بصيغه «افعل» بعد ألا يكون الطلب قابلا للإنشاء؟

و لا بدّ لنا من التحقيق في هذه المسأله المبتلى بها و الشائعه بين الناس، فنقول: إنّ استعمال هيئه «افعل» قد يكون بداعي البعث و التحريك و تحقق المأمور به في الخارج، و قد يكون بسائر الدواعي كالتمني و الترجي و التعجيز و أمثال ذلك.

و أمّا إذا كان بداعي البعث و التحريك كقولنا: «جنني بماء» لا شكّ في تحقّق الواقعيه النفسانيه للمستعمل، و هي علاقته و صوله إلى المأمور به و تمكّنه منه، و إن لم

ص: ٤٠٨

تكن بين العلاقه و الأمر ملازمه إلا أن الأمر كاشف عن تحققها فى النفس. و لا يخفى أن الأمر ليس بعله تامه لتحقيق الأمور به فى الخارج، فلذا لا يوجب العصيان التغيير فى ماهيه الأمر و حقيقته.

و قد مرّ فى الفصل السابق أنّ البعث و التحريك كما يحصلان بالتحريك العملى و التكويني- بأن يأخذ الطالب من الأمور و يجزّه نحو العمل المقصود- كذلك يحصلان بالتحريك القولى، و لكن لا يتصوّر العصيان فى الأوّل بخلاف الثانى، فإنّ الأمور به قد يتحقّق بعده و قد لا يتحقّق.

إذا عرفت هذه المقدمه فنستفاد منها أنّ البعث و التحريك على قسمين: أحدهما:

البعث و التحريك الواقعى التكويني، و هو لا يكون قابلاً للإنشاء. و ثانيهما: البعث و التحريك الاعتبارى و هو ينشأ بصيغه «افعل» و يترتب عليه آثار متعدده، و منها أنّ العبد إذا وافقه و عمل على مفاده يستحق الثوبه، و إلاّ يستحق العقوبه عند العقلاء، كما أنّ الملكيه و الزوجيه بعد إنشائهما يترتب عليهما الآثار. فيتحقّق بواسطه هيئه «افعل» البعث و التحريك الاعتبارى فى عالم الاعتبار.

و يمكن أن يقال: إنّه لا فرق بين هذا القول و ما قال به المحقق الخراسانى قدّس سرّه إلاّ فى التعبير و التسميه، فإنّه قائل بأنّ متعلّق الصيغه هو الطلب الإنشائى، و عبّر فى هذا القول عنه بالبعث و التحريك الاعتبارى، فالنزاع بينهما لفظى.

و جوابه أنّ الطلب هو السعى فى الخارج للايصال إلى المطلوب لا شك فى أنّه واقعيه من الواقعيّات المحسوسه و هو لا يكون قابلاً للإنشاء، إلاّ- أنّ الأمر يوجد مصداقاً للطلب بسبب الإنشاء؛ إذ الأمر نوع من الطلب كما مرّ، فنفس إصدار الأمر مصداق للطلب، و لا بحث فيه. و البحث فى المرحله السابقه عليه و هى: أنّ الذى يتعلّق به الإنشاء و الذى ينشأ بصيغه «افعل» ما هما؟ فيكون متعلّق الإنشاء و الطلب القولى هو البعث و التحريك الاعتبارى، و هما مغايران للطلب الذى هو أمر واقعى،

مع أنه ليس لنا طلب اعتبارى أصلاً، فلا يمكن تسميه البعث و التحريك بالطلب.

و يؤيده اختلاف الطلب مع البعث فى المشتقات؛ لأنّ مادّه الطلب لا تحتاج إلى تعدّد الشخص، بخلاف مادّه البعث فإنّها تحتاج إلى شخصين الباعث و المبعوث، بخلاف الطالب كما ترى فى طالب العلم و طالب الدنيا و أمثالهما.

نعم قد يعبر عن المأمور و المبعوث بالمطلوب منه، و لكن ليس له أساس فى اللغة، بل هو جعل للسهولة فى التعبير، على أنّه لو كان له أساس فهو أقوى شاهد على المغايره بينهما؛ إذ المراد من المطلوب منه هو المبعوث، و المراد من المطلوب هو المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون النزاع مع صاحب الكفايه قدّس سرّه نزاعاً لفظياً مع ملاحظه هذه الاختلافات فى المشتقات؟! فالحاصل: أنّ هيئته «افعل» و وضعت للبعث و التحريك الاعتبارى كما اشير إليه فى كلام سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه.

و أمّا إذا كان استعمال الهيئه بدواعى آخر كالتعجيز و التهديد و التسخير و أمثال ذلك لا بأس من القول بكون المستعمل فيه عباره عن البعث و التحريك الاعتبارى فى هذه الموارد أيضاً، لكنّه لغرض التعجيز و التسخير و أمثالهما، كما مرّ منّا فى باب المجاز أنّ المجاز ليس التلاعب بالألفاظ، بل المستعمل فيه فى استعمالات المجازيه عباره عن المعنى الحقيقى و الموضوع له، كما قال به السكاكى فى خصوص الاستعاره- أى المجاز بعلاقه المشابهه- إلا أنّ المعنى الحقيقى قد ثبت الذهن فيه و لا يتجاوز إلى غيره، و قد يجعل معبراً للتجاوز عنه إلى المصداق الادّعائى.

و من المعلوم أنّ الاستعمالات المجازيه إذا كانت بهذه الكيفيه تكون جامعاً للمحسنات البيانيه، بخلاف ما قال به المشهور، كقول الشاعر:

قامت تظّلنى و من عجب شمش تظللنى عن شمس

فإنّ التعجب من أنّ الشمس كيف تكون حائله بينه و بين الشمس، و لا معنى



للتعجب إذا كان المراد من الشمس معشوقته و هذا نظر ابتكره الشيخ محمد رضا الأصفهاني صاحب كتاب وقايه الأذهان استاذ الإمام قدس سرهما.

كذلك في صيغه «افعل» فإنها وضعت للبعث و التحريك الاعتباري، أما إذا كان استعمالها بداعي تحقق المبعوث إليه في الخارج يكون الاستعمال على نحو الحقيقة، و أما إذا كان بدواعي آخر كالتعجيز و التسخير و التمني و الترجي، مثل قول أمرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح و ما الإصباح منك بأمثل

يكون الاستعمال فيها على نحو المجاز، و لكن المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الذي جاوزنا عنه إلى هذه الأغراض.

ثم إن صاحب الكفايه قدس سره (1) ذكر بحثا لدفع المشكله القرآنيه؛ بأننا نرى في القرآن استعمال أدوات الاستفهام و التمني و الترجي، كقوله تعالى: وَ مَا تِلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى (2) و كقوله تعالى: لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (3) تَدُونَ (4) و أمثال ذلك، مع أن ثبوت هذه المعاني مستلزم للجهل و العجز المستحيلين في حقه تعالى.

و قال صاحب الكفايه قدس سره في مقام الجواب عنها: إن المستحيل في حقه تعالى هو الاستفهام و التمني و الترجي الحقيقيه دون إنشائها الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإنشائية الايقاعيه أيضا، لا لإظهار ثبوتها حقيقه، بل لأمر آخر حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبه أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك.

ص: ٤١١

١-١ (١) كفايه الاصول ١٠٢:١-١٠٣.

٢-٢ (٢) طه: ١٧.

٣-٣ (٣) البقره: ٢١.

٤-٤ (٤) الأنبياء: ٣١.

و أمّا حلّ الإشكال على المبنى الذى ذكرناه أنّ أدوات الاستفهام و التّمنى و التّرجى استعملت فى معانيها الحقيقيّة فى جميع الموارد، إلّا- أنّ لاستعمالها فى مورد الجاهل و العاجز و الاستعمالات الحقيقيّة خصوصيّة، و هى خصوصيّة الثبوت و البقاء فى معانيها الحقيقيّة، بخلاف استعمالها فى مورد العالم و القادر و الاستعمالات المجازيّة؛ إذا المعانى الحقيقيّة فى هذا المورد تكون بمنزلة المعبر للأغراض الأصليّة. و يؤيّد ما مرّ منا من أنّ الإنشاء لا يتعلّق بامور واقعيّة، و لا شكّ فى أنّ الاستفهام و التّمنى و التّرجى تكون من الامور الواقعيّة.

## المبحث الثانى: فى أنّ الصيغه هل هى حقيقه فى الوجوب أو الندب أو فى

المشترك بينهما؟

وجوه بل أقوال، و لا بدّ لنا قبل الورود فى البحث من ذكر امور:

الأول: أنّه قد مرّ منا فى مقام الفرق بين الوجوب و الاستحباب أنّ التّغاير بينهما تكون بالشّدّه و الضعف، و لكن بعد أن تحقّق أنّ الطلب أجنبىّ عن مفاد هيئه لا بدّ من القول: بأنّ للبعث و التحريك الاعتبارى مرتبتين: أحدهما: المرتبه الشديده و هى الوجوب، و ثانيهما: المرتبه الضعيفه و هى الاستحباب.

الثانى: أنّه لا شكّ فى تحقّق المراتب للبعث و التحريك الحقيقى و الواقعى، فإنّه قد يقع مع كمال الشّدّه و السرعه و القوّه، و قد يقع بدون ذلك، فلا يكون له مرتبه واحده كما يشهد عليه الوجدان، و هكذا لا شكّ فى تحقّق المراتب الشديده و الضعيفه للإرادّه - أى صفه الواقعيّه القائمه بالنفس - فإن كان مراد صاحب الكفايه قدّس سرّه من تعريفها - بأنّها عبارّه عن الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات نحو المراد - أنّه ليس لها سوى المرتبه الواحده فهو مخالف لما نحسّه و نراه بالوجدان، إلّا أن يلتزم بتحقّق المراتب للشوق المؤكّد من التأكّد الضعيف و الشديده.

ص: ٤١٢

و أمّا الكاشف عن شدة الإرادة و ضعفها قد يكون ما يتحقّق بعد تحقّقها في النفس من الأعمال و الأفعال، فإنّ بين إرادته نجاه الغريق مغايره و إرادته إصلاح اللّحيه -مثلا- فرق واضح؛ إذ الاولى لا تكون قابله للزوال بل تجرّ المرید بالشده و السرعه نحو المراد، بخلاف الثاني، و قد يكون عوامل دخيله في تكوين الإراده، و المهم منها مقدار إدراك المرید أهمّيه المراد و عظمته، فكّلما كان إدراك أهمّيه أقوى تكون إرادته الإيصال إليه أقوى، فإنّنا نعبد الله تعالى عن إرادته -مثلا- و الأئمه عليهم السّلام أيضا يعبدون الله تعالى عن إرادته، و لكن بين إرادتنا و إرادتهم عليهم السّلام بالنسبه إلى تحقّق العباده في الخارج فرق واضح؛ للفرق بين إدراكنا و إدراكهم عليهم السّلام عن عظمته تعالى و أهمّيه عبادته تعالى.

و من هنا نشير بالمناسبه إلى مسأله العصمه، فإنّ المعصوم لا يمكن صدور المعصيه منه مع أنّه قادر على فعلها، و من عوامل العصمه الإدراك الكامل و العلم المحيط بالنسبه إلى قبح المعاصي و شناعتها، فالأئمه عليهم السّلام بلحاظ علمهم بالآثار و عواقب المعاصي و المحرّمات كانوا معصومين منها، مع أنّهم ليسوا مجبورين على تركها، كما أنّ العصمه تتحقّق لأكثر المتشرّعه بالنسبه إلى بعض المعاصي -مثل كشف العوره في المأ- العام و الزنا مع المحارم- بلحاظ علمهم بشناعتها مع قدرتهم على فعلها.

الثالث: أنّ كلّ فعل اختياري بمعنى الأعم يدلّ بدلاله عقليه على وجود الإراده في النفس، فالقول أيضا فعل اختياري للقائل و كاشف عن الإراده و مسبوق بها، و لا بدّ لكلّ إرادته من المبادئ و المقدمات و من العنايات الإلهيه إهداء خلّاقيه الإراده إلى نفس الإنسان، فإنّّه إذا تكلم ساعه لا بدّ له من إرادته كلّ واحد من الألفاظ و إرادته معناه و هيئته و تركيبه مع لفظ آخر، و كلّ ذلك يتحقّق سريعا بلحاظ خلّاقيه النفس، فيكون صدور هيئته «افعل» عن المولى فعلا اختياريّا له و مسبوقا بالإرادته.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى أصل المسأله، و أنّ هيئته «افعل» وضعت للبعث

و التحريك الوجوبى، أو الأعم منه و من الندبى، أو وضعت لكليهما بنحو الاشتراك اللفظى.

و استدلّ للأوّل بوجوه: الأوّل: التبادر، قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (١): لا- يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينه. الثانى: الانصراف الناشئ عن كثره الاستعمال. الثالث: الاستفادة عن الإطلاق و مقدمات الحكمه، و أنّ نتيجة الإطلاق الحمل على الوجوب فإنّه عباره عن البعث و التحريك الاعتبارى بدون قيد زائد، بخلاف الندب، كما مرّ عن المحقق العراقى قدّس سرّه فى مادّه الأمر. الرابع: أنّ هيئه «افعل» كانت إماره عقلائيّه لكونها مسبوقه بالإراداه الحتميّه التى لا يرضى المولى بمخالفتها، و هذا معنى الوجوب. الخامس: أنّ صدور هيئه «افعل» من قبل المولى حجّه تامّه على الوجوب بحكم العقل و العقلاء، فلا بدّ من إجابته بالإطاعه و الامتثال.

و أمّا التبادر فنبحث فيه فى مقامين: أحدهما: مقام الثبوت، و الآخر مقام الإثبات، فنقول: هل يمكن وضع هيئه «افعل» فى مقام الوضع للبعث و التحريك الوجوبى أم لا؟ و يستفاد الاستحاله من كلام سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢) إلّا فى بعض الصور، و لكن لا بدّ لنا من ذكر مقدّمه توضيحا لكلامه قدّس سرّه، و هى أنّه قد مرّ فى باب الحروف أنّ الوضع فى الحروف عام و أمّا الموضوع له و المستعمل فيه كانا خاصين فيها، بخلاف ما قاله به صاحب الكفايه قدّس سرّه من أنّ كل واحد من المستعمل فيه و الموضوع له فيها كالوضع عام، و قلنا: إنّ هذا من المشترك اللفظى الذى يكون اللفظ الواحد لمعانى لا تعدّ و لا تحصى، فكلمه «من» وضعت لمصاديق الابتداء لا- لمفهومه الكلى، و مرّ أيضا أنّ المعانى الحرفيه واقعيّات محتاجه إلى شيئين، و كان مقام وجودها أدنى من مقام وجود الأعراض، و لكنّ الحروف على قسمين: أحدهما: الحكائيّه مثل

ص: ٤١٤

١- ١) كفايه الاصول ١٠٢: ١.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١٣٧: ١- ١٤١.

«من» و«إلى» و«فى» و ثانيهما الإيجاديه مثل «واو القسم» و«ياء النداء» و كما أنّ الحروف الحكائيه لا يحكى إلاّ من المعانى الجزئيه كذلك الحروف الإيجاديه لا- يوجد بها إلاّ- المعانى الجزئيه. و يلحق بالحروف فى خصوصيّه المعنى و جزئيتّه و سائر أحكام الهيئات، و هى أيضا على قسمين: الحكائيه كهئته فعل الماضى و الإيجاديه كهئته «افعل» فعلى هذا وضعت هيئه «افعل» لمصاديق البعث و التحريك الاعتبارى لا- لمفهومه الكلى. و معلوم أنّ مفاد هيئه «افعل» متقوم بشيئين- أى الباعث و المبعوث- فتعامل معها معاملة الحروف.

ثمّ قال الإمام قدّس سرّه بعد ما عرفت من المقدمه: إنّ هيئه «افعل» لو دلّت على الوجوب بالدلاله الوضعيّه يتصوّر لها ثلاث صور: أحدها: أنّ يقيّد البعث و التحريك الاعتبارى بمفهوم الإراده الحتميه، و هو مستحيل، فإنّك عرفت أنّ مفاد الهيئه جزئى فكيف يمكن تقييد المعنى الجزئى بالمفهوم الكلى؟! و ثانيها: أنّ يقيّد البعث و التحريك الاعتبارى بوجود و مصداق الإراده الحتميه، و هو أيضا مستحيل، فإنّ تقييد المعلول بعلة؛ إذ البعث و التحريك معلول للإراده و لو بمراتب، فلو تقيّد البعث بوجوده الخارجى بوجود الإراده الحتميه لزم كون المتقدم متأخرا أو المتأخّر متقدّما. نعم هناك تصوير آخر و إن كان يدفع به الاستحاله فى مقام الثبوت، إلاّ أنّ التبادر و التفاهم فى مقام الإثبات على خلافه، فإنّه قد مرّ أنّا أنّ الوضع فى باب الحروف عام و الموضوع له خاص بأنّ الواضع حين الوضع يتصوّر معنى عامّا كليا فيضع اللفظ لمصاديقه. إنّما الكلام فى أنّ هذا المعنى العام الكلى المتصوّر هل يكون معنى حرفيا حتى يكون جامعا ذاتيا للمصاديق أو يكون معنى اسميا حتى يكون جامعا عرضيا لها؟ و لا بدّ من القول بكونه معنى اسميا؛ لأنّ تصوّر هذا المفهوم العام لا يحتاج إلى شيئين، مع أنّ المعنى الحرفى الجزئى لا يقبل الجامعيّه، فيكون هذا المعنى العام معنى اسميا و جامعا عرضيا للمعانى الحرفيه، فيتصوّر الواضع حين الوضع معنى كليا اسميا

بعنوان جامع عرضى للمعاني الحرفيه، وهكذا فى باب هيئه «افعل» يتصوّر الواضع مفهوم الكلى للبعث و التحريك الاعتبارى و وضع الهيئه لمصاديقه، فإذا كان المتصوّر أمرا كليا لا إشكال فى تقييده، فالمتصوّر عبارته عن البعث و التحريك الاعتبارى الناشئ من الإراده الجديّه و الحتميّه، فالكلى قد قيّد بكلى آخر، و لا استحاله فى مقام الثبوت، و لكن المتبادر من الهيئه لدى العرف فى مقام الإثبات هو كلى البعث و التحريك الاعتبارى لا المقيّد. هذا تمام كلام الإمام قدّس سرّه مع توضيح منّا.

و لكن يستفاد من كلامه قدّس سرّه صدرا و ذيلا ما لا يكون قابلا للالتزام، و هو أنّ البعث و التحريك فى نفسه لا ينقسم إلى قسمين، بل الانقسام يكون باعتبار المنشأ و العلّه؛ بأنّ الإراده إن كانت قويّه و شديده يكون البعث و التحريك وجوبيا، و إن كانت ضعيفه يكون البعث و التحريك استحبابيا، مع أنّ ماهيّه البعث و التحريك الاعتبارى تنقسم إلى قسمين مع قطع النظر عن المنشأ و العلّه، كما أنّ البعث و التحريك التكوينى و الخارجى يكون كذلك، على أنّ وجود الاختلاف و الانقسام فى المنشأ و العلّه لا يدلّ على عدمه فى المعلول. و يؤيده أنّ المولى إذا قال لعبدته: اشتر اللحم و إلاّ عاقبتك، و إمّا إذا قال: «و إن شئت اشتر الخبز» فلا شك فى أنّ العرف و العقلاء يفهمون منهما نوعان من البعث و التحريك بدون الالتفات إلى المنشأ و العلّه، فالبعث و التحريك الاعتبارى كالإرادته ينقسم إلى قسمين، فحيث لا يبعد إدعاء تبادر نوع واحد من البعث و التحريك الاعتبارى من الهيئه فى مقام الإثبات.

فالحقّ فى مقام الثبوت مع سيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه، و إمّا فى مقام الإثبات فمع المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، فإذا كان البعث و التحريك منقسما إلى قسمين لا يبعد القول: بأنّ المتبادر من الهيئه هى المرتبه الشديده من البعث و التحريك. هذا تمام الكلام فى مسأله التبادر.

و أمّا دعوى الانصراف الناشئ من كثره استعمال اللفظ فى معنى و تحقّق الارتباط

والاستثناس بين اللفظ و المعنى بحيث ينسب هذا المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ فيدعى في المقام أنّ هيئه «افعل» كثير ما استعملت في الوجوب و هو يوجب الانصراف إليه في جميع الموارد هل هو صحيح أم لا؟

و كان لصاحب المعالم قدس سرّه (1) كلام يوجب التزلزل في الانصراف، و هو أنّه بعد إقامه الأدلّه لكونها حقيقه في الوجوب قال: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمه عليهم السّلام أنّ استعمال صيغه الأمر في الندب كان شائعا في عرفهم؛ بحيث صار من المجازات الراجحه المساوى احتمالها من اللفظ؛ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجّح الخارجى، فيشكل التعلّق و التمسك في إثبات وجوب الأمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السّلام.

و الحاصل: أنّ المجاز الراجح و المشهور يوجب التقدّم على المعنى الحقيقى، و لا أقلّ من التوقّف و عدم الحمل على خصوص أحدهما، فهذا الادّعاء معارض مع ادّعاء الانصراف إلى الوجوب.

و قال المحقّق الخراسانى قدس سرّه (2) في مقام الجواب عن صاحب المعالم: إنّ كثره الاستعمال في الندب في الكتاب و السنّه و غيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه؛ لكثره استعماله في الوجوب أيضا، مع أنّ الاستعمال و إن كثر فيه إلاّ أنّه كان مع القرينه المصحوبه و كثره الاستعمال كذلك في المعنى المجازى لا توجب صيرورته مشهورا فيه ليرجّح أو يتوقّف، على الخلاف في المجاز المشهور. فلذا دعوى الانصراف إلى الندب بعنوان المجاز المشهور غير صحيح.

و التحقيق: أنّ هذا يكفى في مقام الجواب عن صاحب المعالم قدس سرّه، و لكن لا يثبت به ادّعاء الانصراف إلى الوجوب كما لا يخفى. فلا دليل لهذا الادّعاء.

ص: ٤١٧

١-١) معالم الدين: ٥٣.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ١٠٤.

و أمّا الاستفاده عن مقدّمات الحكمه كما مرّ تفصيله في ماده الأمر عن المحقّق العراقي قدّس سرّه (١) بأنّ المولى إذا كان في مقام البيان لا في مقام الإجمال أو الإهمال و لم ينصب قرينه على الندب و لم يكن قدر متيقّن في مقام التخاطب فلا بدّ من حمل الهيئه على الوجوب، فإنّ الوجوب عبارته عن الطلب فقط، و لا يحتاج إلى قيد و مؤنّه زائده، بخلاف الندب فإنّه عبارته عن الطلب أو البعث و التحريك مع قيد زائد و هو الإذن في الترك، فيستفاد من مقدّمات الحكمه الإطلاق، و نتيجته الحمل على الوجوب، كما أنّ نتيجته الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه في مثل «أعتق رقبة» هو الحمل على مطلق الرقبة، و عدم دخاله قيد الإيمان فيها.

و الجواب عنه أوّلاً- ما مرّ ممّا في بحث مادّه الأمر، و هو أنّه لا- يعقل أن يكون القسم عين المقسم، فإذا كان الطلب أو البعث و التحريك مقسماً للوجوب و الندب، فلا- يعقل أن يكون أحد القسمين- أي الوجوب مثل البعث و التحريك- المقسم، بلا قيد زائد، بل لا بدّ في كلّ قسم من خصوصيّة زائده على المقسم.

و ثانياً: أنّ نتيجته الإطلاق- في مثل أعتق رقبة- و هو الحمل على الموضوع له و ماهيته الرقبة بعد القطع بأنّ الموضوع له هو مطلق الرقبة بدون دخاله قيد الإيمان فيه أصلاً، و أمّا جريان مقدّمات الحكمه في هيئته «افعل» متفرّع على عدم قبول التبادر و الانصراف، و إلّا- لا- مجال للتمسّك بالإطلاق، فإنّ التبادر و الانصراف قرينتان للتقييد بالوجوب، و هكذا متفرّع على إحراز الموضوع له قبل التمسّك بالإطلاق، و إلّا- لا- مجال للتمسّك به، فلا- بدّ من القول: بأنّ الموضوع له هو مطلق البعث و التحريك، و أنّ هيئته «افعل» وضعت لمطلق البعث و التحريك، فنتيجته الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه هو الحمل على مطلق البعث و التحريك- أي القدر المشترك-

ص: ٤١٨



لا- الحمل على الوجوب. و معلوم أنه لا- إجمال هنا، كما أنه لا- إجمال فيما إذا قلنا بالمشترك المعنوي، و وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين. فهذا الاستدلال أيضا ليس بتمام.

و أما الاستفادة عن نفس الاستعمال؛ بأن له كاشفيته عقلائيته و أماريّه عرفيه لكونه ناشئا عن الإراده الحتميّه، فلا محاله يكون مفادها البعث و التحريك الوجوبي.

و فيه أولا: أنّ هذا إدعاء بلا- دليل. و ثانيا: أنّ الكاشفيته العقلائيّه و الأماريّه العرفيه متفرّع على ثبوت وضعها للبعث و التحريك الوجوبي بأدله آخر كالتبادر و الانصراف؛ إذ لا- معنى لها بدون منشأ الوضعي أو الانصرافي، و حينئذ لا يصل النوبه إلى هذا الوجه، بل يثبت المدعى قبل التمسك به، فهذا يرجع إلى التبادر و الانصراف، و أمّا مع إنكار أدله آخر- كما هو المفروض- لا يكون منشأ للكشف المذكور، فإنّ مفاد الهيئه- أي مطلق البعث و التحريك- يناسب مع الإراده الحتميّه و غيرها فلا دلالة لصدور هيئه «افعل» على أنّ مفادها هو البعث و التحريك الوجوبي.

نعم تحقّق هنا دلالة عقليته اخرى، و هي أنّ صدور كلّ فعل اختياري عن الإنسان يدلّ بدلاله عقليته على كونه مسبوقا بالإراداه.

قلت: نعم هو مسبوق بنفس الإراده، لا الإراده الحتميّه. و معلوم أنّ بين الإرادتين فرق من حيث المراد، فإنّ هذه الإراده متعلّقه بنفس هذا الفعل الاختياري و هو صدور الكلام منه، و أمّا الإراده الحتميّه متعلّقه بتحقّق الأمور به في الخارج عن الأمور الكاشفيته متحقّقه بالنسبه إلى إراداه صدور هيئه «افعل» و هي متغايره مع الإراده الحتميّه المتعلّقه بتحقّق الأمور به من العبد، فهذا الطريق أيضا ليس بتمام.

و أمّا الوجه الأخير الذي اختاره سيّدنا الاستاذ الإمام و الاستاذ الأعظم المرحوم

البروجردى قدّس سرّهما فتوضيحه: أنّ العقل يحكم بلزوم إطاعه الأوامر الصادره من المولى، و أنّ صدور هيئه «افعل» من قبل المولى حجّه على العبد التى لا- يقبل معها عذره من احتمال كونها صادره عن الإراده الغير الحتميه أو ناشئا عن المصلحه الغير الملزمه؛ إذ العقل يحكم بأنّ بعث المولى لا- يترك بغير جواب، فتمام الموضوع لحكم العقل و العقلاء بوجوب الطاعه و الامتثال هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص.

و قال المرحوم البروجردى قدّس سرّ (1): بل يمكن أن يقال: إنّ الطلب البعثى مطلقا منشأ لانتزاع الوجوب، و يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبه على تركها، و أنّه معنى لا- يلائمه الإيذن فى الترك بل ينافيه؛ لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث و التحريك نحو العمل مع الإيذن فى الترك المساوق لعدم البعث.

فحينئذ يجب أن يقال: إنّ الصيغ المستعمله فى الاستحباب لا- تكون مستعمله فى الطلب البعثى إلا- بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحه الراجحه فى الفعل، و ببالى أنّ صاحب القوانين (2) أيضا اختار هذا المعنى فقال: إنّ الأوامر الندبيه كلّها للإرشاد. و هو كلام جيد.

و فيه أولا: أنّ هذا الوجه متفرّع على إنكار الوجوه السابقه، و حاصله أنّ الوجوب اخذ فى ماهيه البعث، فلذا لا يلائم مع الإيذن فى الترك حتى من قبل المولى.

و الإشكال أنه لا- شكّ فى أنّ مفاد هيئه «افعل» هو البعث و التحريك الاعتبارى، فإذا كان البعث مستلزما للوجوب، فالمتبادر من الهيئه هو البعث و التحريك الوجوبى و لا يصل النوبه إلى هذا الوجه، فإنّ البعث لا يكون إلا وجوبيا على هذا المبنى.

و ثانيا: أنّ الإمام قدّس سرّ صرّح بجواز الترخيص فى الترك من قبل المولى، فهيه

ص: ٤٢٠

١- ١) نهاية الاصول ١: ١٠٣- ١٠٤.

٢- ٢) قوانين الاصول ٨٤: ١.

«افعل» عنده تجتمع مع الإذن في الترك، وكذا تجتمع مع التهديد على الترك و المنع منه، فإذا كانت الهيئه معراه عن كلا القيدين فما الدليل و الملاك للحمل على القسم الثاني؟ و أن المراد منها هو البعث و التحريك الوجوبى حتى يحتاج إلى الجواب بالامثال و الإطاعه. فلا يمكن المساعده لهذا الوجه أيضا، فلا يبقى دليل سوى التبادر للدلاله على الوجوب.

### المبحث الثالث: هل أن صيغه الأمر تقع في المضارع أو الماضى؟

أنا نرى فى كثير من الروايات بيان الحكم بصوره الجمل الخبريه المضارعيه كقوله عليه السّلام فى جواب السائل: «يعيد صلاته و يغتسل ثوبه و يتوضأ» (١). و أمّا استعمال الجمل الخبريه الماضويه فى هذا المقام ليس إلّا فيما إذا وقعت جزاء لشرط كقوله عليه السّلام: «من تكلم فى صلاته أعاد» و إنّما البحث و الكلام فى أنّه بعد مفروغيه من عدم حملها على المعنى الحقيقى، أى الحكايه عن وقوع النسبه فى المضارع أو تحقّقها فى الماضى هل تدلّ على الوجوب أم لا؟

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢): الظاهر الأوّل، بل تكون أظهر من الصيغه، و لكنّه لا يخفى أنّه ليس الجمل الخبريه الواقعه فى ذلك المقام - أى الطلب - مستعمله فى غير معناها، بل تكون مستعمله فيه، إلّا أنّه ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو أكد، حيث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه إظهارا بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه، فيكون أكد فى البعث من الصيغه، كما هو الحال فى الصيغ الإنشائيه، على ما عرفت من أنّها أبدا تستعمل فى معانيها الإيقاعيه لكن بدواع آخر كما مرّ.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّه كيف تكون الجمل الخبريه مستعمله فى معناها الإخبارى دون الإنشائي، مع أنّه مستلزم للكذب غالبا؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب

ص: ٤٢١

١ - (١) الوسائل ٤٨٢، ٤٧٩، ٤٧٧، ٤٦٦، ٤٦٥، ٤٦٤، ٤٦٣، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٦٠، ٤٥٩، ٤٥٨، ٤٥٧، ٤٥٦، ٤٥٥، ٤٥٤، ٤٥٣، ٤٥٢، ٤٥١، ٤٥٠، ٤٤٩، ٤٤٨، ٤٤٧، ٤٤٦، ٤٤٥، ٤٤٤، ٤٤٣، ٤٤٢، ٤٤١، ٤٤٠، ٤٣٩، ٤٣٨، ٤٣٧، ٤٣٦، ٤٣٥، ٤٣٤، ٤٣٣، ٤٣٢، ٤٣١، ٤٣٠، ٤٢٩، ٤٢٨، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤٢٥، ٤٢٤، ٤٢٣، ٤٢٢، ٤٢١، ٤٢٠، ٤١٩، ٤١٨، ٤١٧، ٤١٦، ٤١٥، ٤١٤، ٤١٣، ٤١٢، ٤١١، ٤١٠، ٤٠٩، ٤٠٨، ٤٠٧، ٤٠٦، ٤٠٥، ٤٠٤، ٤٠٣، ٤٠٢، ٤٠١، ٤٠٠، ٣٩٩، ٣٩٨، ٣٩٧، ٣٩٦، ٣٩٥، ٣٩٤، ٣٩٣، ٣٩٢، ٣٩١، ٣٩٠، ٣٨٩، ٣٨٨، ٣٨٧، ٣٨٦، ٣٨٥، ٣٨٤، ٣٨٣، ٣٨٢، ٣٨١، ٣٨٠، ٣٧٩، ٣٧٨، ٣٧٧، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٧٤، ٣٧٣، ٣٧٢، ٣٧١، ٣٧٠، ٣٦٩، ٣٦٨، ٣٦٧، ٣٦٦، ٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٣، ٣٦٢، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٥٨، ٣٥٧، ٣٥٦، ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٣، ٣٥٢، ٣٥١، ٣٥٠، ٣٤٩، ٣٤٨، ٣٤٧، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٤، ٣٤٣، ٣٤٢، ٣٤١، ٣٤٠، ٣٣٩، ٣٣٨، ٣٣٧، ٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣٢، ٣٣١، ٣٣٠، ٣٢٩، ٣٢٨، ٣٢٧، ٣٢٦، ٣٢٥، ٣٢٤، ٣٢٣، ٣٢٢، ٣٢١، ٣٢٠، ٣١٩، ٣١٨، ٣١٧، ٣١٦، ٣١٥، ٣١٤، ٣١٣، ٣١٢، ٣١١، ٣١٠، ٣٠٩، ٣٠٨، ٣٠٧، ٣٠٦، ٣٠٥، ٣٠٤، ٣٠٣، ٣٠٢، ٣٠١، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٩٨، ٢٩٧، ٢٩٦، ٢٩٥، ٢٩٤، ٢٩٣، ٢٩٢، ٢٩١، ٢٩٠، ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٨٤، ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٣، ٢٧٢، ٢٧١، ٢٧٠، ٢٦٩، ٢٦٨، ٢٦٧، ٢٦٦، ٢٦٥، ٢٦٤، ٢٦٣، ٢٦٢، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٥٨، ٢٥٧، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٤، ٢٥٣، ٢٥٢، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٩، ٢٤٨، ٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٢، ٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٣٥، ٢٣٤، ٢٣٣، ٢٣٢، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١.

٢ - (٢) كفايه الاصول ١٠٤: ١.

كذلك فى الخارج، تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

و أجاب عنه بقوله: إنما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الإخبار و الإعلام لا لداعى البعث، كيف يكون الإخبار بداعى البعث مستلزما للكذب؟! أو لو كان كذلك لزم الكذب فى غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذبا إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد و فصيل أصلا، و إنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد و إن كان له رماد كثير، فيكون الطلب بصورة الخبر فى مقام التأكيد أبلغ من الطلب بالصيغ الإنشائية فإنه مقال بمقتضى الحال.

فثبت قدس سره إلى هنا أظهرية الجمل فى الوجوب، ثم أقام دليلا لظهورها فيه.

و توضيحه: أن مقدمات الحكمه تقضى حملها على الوجوب؛ إذ المفروض أن الإمام عليه السلام حين سؤال زواره عنه كان فى مقام البيان لا فى مقام الإهمال و الإجمال، و لم ينصب قرينه على الندب، فاستفاد زواره من جملة «يعيد صلاته» الوجوب، بقرينه سؤاله عن مسأله اخرى و لشده مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب، و تلك النكته إن لم تكن موجه لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجه لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده. هذا تمام كلام صاحب الكفايه قدس سره فى مقابل القول بالتوقف و إنكار أصل الظهور، و أن استعمالها فى الإنشاء سواء كان وجوبيا أو استحبابيا مجاز، و لا يحمل بدون القرينه على الوجوب.

و لكن لا بد لنا من ملاحظه وجوه التى حكيناها لإثبات ظهور الهيئه فى الوجوب، و الوجه الأخير منها ما اختاره الإمام و البروجردى قدس سرهما و خلاصته أن صدور الأمر و إقامة الحجّه من المولى يحتاج إلى الجواب بالامتثال و الإطاعه، و يترتب على مخالفتها استحقاق العقوبه بحكم العقل، و هذا معنى الوجوب فإن اخترنا هذا المسلك هاهنا هل هو منحصر بالحجّه الصادره بصورة هيئه «افعل» أو الأعم منها و من الحجّه الصادره بصورة الجملة خبريه؟ لا شكّ فى أن الأساس و الملاك فى هذا

الوجه هو ثبوت الحجّة من المولى و صدورها منه، و لا دخل لكيفيّة صدورها فيه بعد القطع بأنّ الإمام عليه السّلام كان في مقام بيان الحكم، و صدور الجمل عنه عليه السّلام لا- يكون في مقام الإخبار بل كان في مقام الإنشاء، فلا شكّ في حجّيتها، بل قد يكون صدور الحجّه من المولى بالإشاره المفهمه، فالحجّه تامّه مع أنّها لم تصدر بالقول.

و بالنتيجه أنّ الجمل الخبريه مثل هيئته «افعل» ظاهره في الوجوب، و يكون كلاهما من حيث الظهور في رتبه واحده، و لا أظهرية لأحدهما على الآخر، و لا- فرق بينهما من حيث الظهور، إلّا- أنّ الوجوب كان معنى حقيقيا لهيئته «افعل» و معنى مجازيا للجمل الخبريه، فيكون المستعمل فيه في جميع الجمل الخبريه، سواء استعملت في مقام الإخبار أو الإنشاء هو ثبوت النسبه بين الفعل و فاعله، إلّا- أنّها إذا استعملت في مقام الإخبار يثبت المستعمل في المعنى الحقيقي، و إذا استعملت في مقام انشاء الحكم بداعى البعث و التحريك يتجاوز عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

و أمّا إن ثبت ظهور الهيئته في الوجوب بالتبادر كما هو المختار فلا ريب في انحصار التبادر بهيئته «افعل» و أشباهها، و حينئذ لا بدّ من القول: بأنّ التبادر في هيئته «افعل» يدلّ على شيئين: أحدهما: أنّها ظاهر في الوجوب، و ثانيهما: أنّها وضعت للبعث و التحريك الوجوبي، و لكن في الجمل الخبريه نحن بصدد إثبات الظهور فقط و هو أعمّ من الحقيقة؛ إذ لا شكّ في جريان أصاله الظهور في الاستعمالات الحقيقيه و المجازيه، فنستفاد ظهورها في الوجوب- بعد القطع بعدم جريان التبادر فيها- من نفس الروايات؛ بأنّ محطّ النظر و محور سؤال الراوى يشهد على ذلك، فإنّ زواره مثلا قال:

قلت له عليه السّلام: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى فعلمت أثره إلى أنّ أصبّ عليه الماء فحضرت الصلاه و نسيت أنّ بثوبى شيئا و صلّيت ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال عليه السّلام: تغسله و تعيد الصلاه... (١).

ص: ٤٢٣

و معلوم أنه لا- يتوهم أحد أن زواره سئل عن استحباب الإعادة و عدمه، بل العرف يستفاد أنه سئل عن وجوب الإعادة و عدمه، فتحمل جملة «تعيد الصلاة» لمطابقه الجواب مع السؤال على الوجوب، و الغرض في هذا التعبير أن الإمام عليه السلام لما كان في مقام البعث فالمناسب له الإتيان بما يؤكد، و حيث إن الإخبار بالوقوع يدل على شدة الطلب و الاهتمام بالمطلوب و إرادته إيجاده بحيث لا يرضى بتركه، و لذا أخبر بوقوع المطلوب و أتى بالجملة الخبرية. و هذا يستفاد من كلام صاحب الكفاية قدس سرّه.

و يستفاد من كلام الإمام قدس سرّه (1) أن البعث و التحريك في الجمل الخبرية متضمن للتشويق بلسان الإخبار، فقول الوالد لولده: ولدي يصلّي أو يقرأ القرآن أو يحفظ مقام أبيه لا يريد منها إلا الأمر، لكن بلسان الإخبار عن وقوعه و صدوره عنه بلا طلب من والده بل بحكم عقله و رشده و تمييزه.

و ببالي مع قطع النظر عن التتبع أن السائل و الراوى إذا كان عالما بالضوابط و الاصول في الأحكام- بحيث إن لاحظ بدقه يعلم الحكم بنفسه، و لكنه مع عدم الدقة في المسألة يسأل حكمها عن الإمام عليه السلام- فيعتبر الإمام عليه السلام في مقام الجواب بالجمل الخبرية، كما في سؤال زواره عن الإمام عليه السلام في الحديث المذكور. و أمّا إذا كان الراوى جاهلا- محضا فيعتبر بصورة هيئه «افعل» مثل قوله عليه السلام: «صلّ صلاة الجمعة» و لكنه يحتاج إلى التتبع و الدقة في الروايات، و أمّا أصل ظهور الجمل الخبرية في الوجوب لا يكون قابلا للإنكار كما مرّ تفصيله.

و ذكر سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدس سرّه (2) شبهه مهمّة في ذيل البحث و هي: أن الأوامر و النواهي الصادره عن النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام على قسمين: القسم

ص: ٤٢٤

١- ١) تهذيب الاصول ١٤٥: ١.

٢- ٢) نهاية الاصول ١٠٨: ١.

الأول: ما صدر عنهم في مقام إظهار السلطنة و أعمال المولويّ، نظير الأوامر الصادر عن الموالى العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم، مثل جميع ما صدر عنهم عليهم السّلام في الجهاد و ميادين القتال، بل كان ما امروا به عبيدهم و أصحابهم في الامور الدنيويّه و نحوها، كبيع شىء لهم و عماره بناء و مبارزه زيد مثلا. القسم الثانى: ما صدر عنهم عليهم السّلام في مقام التبليغ و الإرشاد إلى أحكام الله تعالى، كقولهم: صلّ أو اغتسل للجمعه و الجنابه أو نحوهما ممّا لم يكن المقصود منها اعمال المولويّه، بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به، نظير أوامر الفقيه في الأحكام الشرعيّه بالنسبه إلى مقلّديه.

أمّا القسم الأوّل فهو و إن كان ظاهرا في الوجوب و لكنّه نادر جدّا بالنسبه إلى القسم الثانى الذى هو العمده في أوامره و نواهيهم، و هو محل الابتلاء أيضا.

و أمّا القسم الثانى فلمّا لم يكن صدورها عنهم لأعمال المولويّه بل كان لغرض الإرشاد إلى ما حكم الله به على عباده كانت في الوجوب و الندب تابعه للمرشد إليه - أعنى ما حكم الله بها - و ليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه؛ لعدم كون الطلب فيها مولويّا، فتأمّل جيّدا.

و حاصله: أنّ الأمر إذا كان مولويّا ظاهرا في الوجوب بأى نحو صدر، و أمّا إذا كان إرشاديا لا - يكون ظاهرا فيه، و إن صدر بهيئته «افعل» فإنّه تابع للمرشد إليه في الوجوب و الاستحباب، فالأوامر الصادره عن النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السّلام لا تكون مولويّه؛ لأنّ الأمر المولوى هو الأمر الصادر عن المولى بما أنّه أمر و مقنن و من شأنه صدور الأمر و هو الله تعالى فقط.

و لكن هذا الإشكال قابل للجواب؛ بأنّا سلّمنا أنّ أوامر النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السّلام إمّا مولويّ - مثل أمره صلّى الله عليه و آله بقلع نخله سمره بن جندب و رميها إليه (1) - و إمّا إرشادى

ص: ٤٢٥

كقولهم عليهم السّلام: اغتسل للجنابه أو تعيد الصلاة و أمثال ذلك، و الأوامر الإرشاديّة تابعه لمرشد إليه في الوجوب و الاستحباب، إلّا أنّ الأوامر الإرشاديّة اخذت في ماهيتها الإرشاديّة، مثل أمر الطيب للمريض بشرب الدواء، فإنّ معناه أنّ طريق التخلّص عن هذا المرض الاستفاده عن المعجون الكذائي، و معلوم أنّه ليس لهذا الأمر المولويّه و الإلزام و إن صدر بهيئته «افعل» بخلاف أمر الفقيه للمقلّد فإنّ ماهيّة هذا الأمر و حقيقته مغايره مع حقيقه أمر الطيب؛ لأنّ معنى قوله: «اغتسل للجنابه» أنّي أظنّ حسب اجتهادي و ما أدّى إليه اجتهادي أنّ الله تعالى حكم بوجوب غسل الجنابه، و هكذا أمر النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام - بصلاه الجمعه - مثلاً - معناه أنّنا نعلم أنّ الله تعالى أوجب صلاه الجمعه، فحقيقه هذه الأوامر أوامر مولويّه تبعيّه كالأمر الصادر عن الوكيل.

و يشهد على ذلك ما ذكره المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) في مقدمه كتاب جامع أحاديث الشيعة: من أنّ الأئمة عليهم السّلام كان عندهم كتاباً مدوّناً يأملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله و خطّ على بن أبي طالب عليه السّلام و فيه جميع سنن رسول الله صلّى الله عليه و آله و ما أمر الله بتبليغه إلى امته من المعارف الإلهيّة و الأحكام الدينيّه، ثمّ ذكر روايات متعدّده لتأييد ذلك و استفاد منها: أنّ ما عند الأئمة عليهم السّلام من علم الحلال و الحرام و الشرائع و الأحكام نزل به جبرئيل عليه السّلام و أخذوه من رسول الله صلّى الله عليه و آله، فتحرّم على الأئمّه مخالفتهم في الحكم و الفتوى؛ لأنّ ما عندهم أوثق ممّا عند غيرهم، فكلّ ما قال به الأئمة عليهم السّلام أحاديث مسنده إلى الله تعالى و إن لم يذكروا السند كثيراً، فأوامرهم أوامر مولويه ظاهره في الوجوب. مثل أوامر البارئ تعالى.

#### المبحث الرابع: في البحث عن الواجب التبعدي و التوصلّي:

ص: ٤٢٦



قال المحقق الخراساني قدس سره (١): إن إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب توصلياً فيجزى إتيانه مطلقاً و لو بدون قصد القربه أو لا؟ فلا بد من الرجوع فيما شك في تعديته و توصليته إلى الأصل، لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات: إحداهما:

الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدى فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى... الخ.

توضيح ذلك: أنه متى احرز أن هذا الشيء واجب و لكن لا نعلم أن وجوبه من قبيل الواجب التعبدى أو التوصلى هل يمكن بعد اليأس عن الدليل التمسك بالإطلاق اللفظى أو المقامى لنفى التعديته أم لا؟ و على الثانى هل يقتضى الأصل العملى البراءة عن التعديته أو يقتضى الاشتغال؟ ثم ذكر مسائل مثل الواجب التعبدى و التوصلى و افتراق أحدهما عن الآخر بعنوان المقدمه.

و لكن التحقيق أن جعله مسأله الشك في التعديته و التوصلية أصلاً و عنواناً للبحث و سائر المسائل فرعاً و مقدمه لهذه المسأله مما لا وجه له، فإن جميع المسائل المبحوثه عنها تحت هذا العنوان تكون من المسائل المهمه، و لا يكون لإحداها عنوان الأصاله و للاخرى عنوان الفرعيه كما لا يخفى. و نحن نبحت بعون الله تعالى بحسب الترتيب للتفصلى عن الإشكال:

الأول: بحسب الترتيب تقسيم الواجب إلى التعبدى و التوصلى، و ما يلاحظ فى كلمات الاصوليين بالنسبه إلى هذا التقسيم عبارته عن نكتتين: إحداهما: أن التقسيم ثنائى ذو طرفين، و الاخرى: جعل عنوان التوصلية فى مقابل عنوان التعديته، مع أنه لا يصح الجمع بين هاتين النكتتين فى كلمات القوم و الأعظم، و لا بد عن الإعراض

ص: ٤٢٧

عن إحداهما، والدليل على هذه الدعوى أنّ ما كان له عنوان المقدمه للبحث و هو أنّ لفظ التّعبدى بحسب الظاهر و اللغه عباره عن عباده الغير، و معلوم أنّ صرف الإتيان بالعمل مع قصد القربه لا يوجب صدق عنوان العباده و إن كان موجبا للتقرب إلى الله و ترتب الثواب الزائد عليه، فلذا لا تصدق العباده على إطاعه الوالدين، و تطهير الثوب و إعطاء الزكاه و أمثال ذلك، و إن تحققت هذه الأعمال بقصد القربه، فالعباده محدوده لحدّ خاصّ، و التضييق مأخوذ في مفاده و معناه.

و أمّا البحث عن طريق استكشاف عباديه العمل قال البعض: إنّ بعض الأعمال عباره ذاتا مثل السجده للغير فإنّها ملازمه للعباده، سواء كانت للإنسان أو للصنم أو لله تعالى. و لكن التحقيق أنّ السجده ليست كذلك، بل قد يكون لها عنوان العباديه و قد يكون لها عنوان غير العباديه، و يشهد على ذلك أمر البارى للملائكه بالسجود لآدم عليه السّلام، و معلوم أنّ سجودهم له ليست عباده و إلاّ لا بدّ من القول بالتخصيص فى الشرك فى العباده، مع أنّ الآيه الشريفه: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ (١)** لا تكون قابله للتخصيص، فالسجده لآدم ليست بعباده له بل كانت عملا- مأمور بها من البارى تعالى، فالطريق المنحصر لاستكشاف عباديه الأعمال عباره عن بيان الشارع و تصريحه بها.

فالحاصل: أنّ كلّ عمل واجب ليس بعباده و إن كان إتيان العمل بقصد القربه، فلذا يقال للمصلّى: إنّّه مشغول فى العباده، و لا يقال لمن كان فى مقام أداء الزكاه أو إطاعه الوالدين: إنّّه مشغول فى العباده، و لا دخل لما أضاف إليه كلمه العباده فى معناها، فأخذ معنى خاص فى مفهوم العباده زائدا على قصد القربه، فكانت هاهنا ثلاثه عناوين: الأوّل: عنوان التّعبدى، الثانى: عنوان التقربى. الثالث: عنوان الإطاعه.

ص: ٤٢٨

و لا- شكّ في أنّ عنوان التقربى أعمّ من العباده، و عنوان الإطاعه و إن استعمل في لسان الاصوليين فيما يعتبر فيه قصد القربه، و لكنّه لغه أعمّ من عنوان التقربى، فإنّ أمر الله تعالى بإطاعه الرسول صلّى الله عليه و آله في آيه أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (١) أمر مولوى بإطاعته و لكن لا- يعتبر في إطاعته قصد القربه، و هكذا أمره صلّى الله عليه و آله الأنصارى بقلع نخله سمره بن جندب أمر مولوى لا يعتبر فيه قصد القربه.

و بالنتيجه:التقسيم الشائع في كلمات الاصوليين للواجب بأنّه إمّا تعبدى و إمّا توصلى ليس بصحيح، فلا بدّ لنا من الإعراض عن أحد الأمرين، إمّا من ثنائيه التقسيم، و إمّا من عنوان التعبدى و تبديله بالتقربى حتى يدخل تحته ما لا يدخل تحت عنوان التعبدى و التوصلى مثل الخمس و الزكاه، و إمّا إن كان القسم الأوّل عباره عن التعبدى مع حفظ ثنائيه التقسيم لا يشمل هذا جميع أقسام الواجبات قطعاً.

و قال بعض في مقام التعريف: إنّ الواجب التعبدى ما لا نعلم و لا يتعيّن غرضه، و التوصلى ما يتعيّن و نعلم غرضه و لكنّه ليس في محلّه؛ لأننا نعلم الغرض في كثير من الواجبات التعبدية، بل صرح الشارع به في بعض الموارد مثل قوله تعالى في ذيل آيه الصوم ب لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢)، و قوله صلّى الله عليه و آله: الصلاة معراج المؤمن (٣) و قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ (٤) و أمثال ذلك.

و لكن الحقّ كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه: إنّ الواجب التعبدى ما لا يحصل الغرض منه بدون قصد القربه، و الواجب التوصلى ما يحصل الغرض منه بمجرد تحقّقه في الخارج، سواء تحقّق مع الالتفات و المباشرة و قصد القربه أم لا.

ص: ٤٢٩

١-١ (١) النساء: ٥٩.

٢-٢ (٢) البقره: ١٨٣.

٣-٣ (٣) اعتقادات المجلسى: ٢٩.

٤-٤ (٤) العنكبوت: ٤٥.

و استشكل عليه بأن الواجب التوضيحي لو كان كذلك فكيف يصدق عليه عنوان الواجب و التكليف، و على المخاطب عنوان المكلف و المأمور؟!

و الجواب عنه يظهر بعد ملاحظه أمرين في الواجب التوضيحي: الأول: أن الغرض منه يحصل من أى طريق حصل الواجب؛ إذ الغرض في قول الشارع: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» حصول الطهاره من أى طريق حصل. الثاني: أن المفروض فيما كان المكلف قادرا على إتيان المأمور به، فحينئذ لا إشكال هاهنا لا من ناحيه توجه التكليف و لا من ناحيه سقوط التكليف.

البحث الثانى: فى أنه هل يمكن أخذ قصد القربه فى المتعلق أم لا؟ و إذا فرغنا من تعريف الواجب التعبدى و التوضيحي فلنشرع فى مسأله مهمه فى هذا البحث و هى:

أنه كانت للواجبات التعبدية أجزاء و شرائط، و ما كان ملحوظا للأمر و متعلقا للأمر هو عبارته عن الأجزاء و الشرائط و النزاع فى أن قصد القربه المعتبره فيها هل كانت كسائر الأجزاء و الشرائط متعلقا للأمر و ملحوظا فى مقام تعلق الأمر أم لا؟

قال بعض العلماء بالأول، و قال جمع آخر بالثانى، و كان على رأسهم الشيخ الأعظم الأنصارى (1) المبتكر لهذا البحث، و تبعه فى ذلك أكثر تلامذته و منهم صاحب الكفايه قدس سره (2).

و لكن قبل الخوض فى البحث لا بد لنا من بيان أمر واحد، و هو أنه ربما يتوهم أنه لا يترتب على هذا البحث ثمره عمليه، مع أنه لا محل له؛ إذ قد تترتب عليه ثمره عمليه مهمه فى صورته الشك، فإننا لو شككنا فى أن القنوات-مثلا-جزء للصلاه أم لا، و المرجع لنفى الجزئيه قبل جريان الاصول العمليه هو التمسك بالإطلاق اللفظي

ص: ٤٣٠

١-١) مطارح الأنظار: ٦٠.

٢-٢) كفايه الاصول ١٠٧:١-١١٢.

بعد فرض كون المولى فى مقام البيان، و أما بعد فقدان الإطلاق لدليل وجوب الصلاة و اليأس عن الدليل اللفظى تصل النوبه إلى الاصول العمليّه من البراءه أو الاشتغال، و هكذا الشكّ فى شرطيه شىء لها.

و أمّا إن شككنا فى اعتبار قصد القربه فى واجب من الواجبات و اخترنا قول الشيخ و تلامذته فى المقام لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الوجوب فإنه لا يجرى فى مورد كان التقييد مستحيلا، كما سيأتى تفصيله، و إن اخترنا القول الأول فى المسأله يمكن لنا التمسك به كالشكّ فى سائر الأجزاء و الشرائط.

إذا عرفت هذا فلنشرع بالبحث بذكر أدلّه القولين.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إنّ القيود و الأوصاف الدخيله فى المأمور به على قسمين:

الأوّل: ما يمكن اتصاف المأمور به و الواجب به قبل تعلّق الأمر، مثل السوره و الطهاره للصلاه؛ إذ يمكن تحقّق الصلاه-مع قطع النظر عن تعلّق الأمر-معهما و بدونهما لا مانع من الجزئيه و الشرطيّه لهذا السنخ من القيود فى مقام تعلّق الأمر. الثانى: ما لا يمكن اتصاف المأمور به و الواجب به قبل تعلّق الأمر، مثل عنوان المأمور به و الواجب و المستحب؛ إذ لا يمكن إطلاقه على المركّب من الأجزاء و الشرائط قبل توجه الأمر إليه، و قصد القربه أيضا من قبيل هذه الأوصاف، فإنّ معناه إتيان العمل بداعى الأمر و الامتثال بقصد الأمر كما هو المشهور، و لا يمكن إتيان الصلاه المقيده بداعى الأمر قبل تعلّق الأمر بها، بل هذا أمر مستحيل.

نعم قد يكون المراد من قصد القربه إتيان العمل بداعى كونه محبوبا للمولى، و قد يكون بمعنى إتيان العمل بداعى المصلحه الملزمه، و قد يكون بمعنى إتيان العمل بداعى كونه حسنا، و قد يكون بمعنى إتيان العمل بداعى حصول التقرب بسببه إلى المولى، و لكن مراد الشيخ و تلامذته هو الأوّل، و أنّهم من القائلين بالاستحاله فى المقام، مع اختلافهم فى أنّ المقصود من الاستحاله الاستحاله بالذات أو الاستحاله بالغير.

و توضيح ذلك: أنه كما في باب الواجب قسم منه واجب الوجود بالذات-مثل وجود البارى تعالى-و قسم منه واجب الوجود بالغير-مثل وجوب الوجود للمعلول-و هكذا في باب الممتنع و المستحيل قسم منه مستحيل بالذات مثل اجتماع النقيضين و لعله ينتهى و يرجع جميع المحالات إليه كما قال بعض المحققين، و قسم منه مستحيل بالغير مثل استحاله تحقق المعلول بدون العله.

فإننا نبحت ابتداء من أدله القائلين: بالاستحاله الذاتيه حسب الترتيب، و إن ثبت إحداهما المطلب.

منها: أن النسبه المتحققه بين العرض و المعروف فى التكوينيّات بعينها متحققه بين الحكم و المتعلق فى الشرعيّات، مثلا إذا عرض البياض على الجسم فالنسبه الحاصله بينهما عباره عن التقدّم و التأخر الرتبى؛ إذ المعروف مستقلّ فى الوجود و العرض يحتاج إليه، و هكذا فى مثل الصلاه و الأمر المتعلق بها، و كان للصلاه عنوان المعروضيه و التقدّم الرتبى على الأمر، و للأمر عنوان العرضيه و التأخر الرتبى عن الصلاه. فبالنتيجه أنه لا مانع من تقدّم الأجزاء و الشرائط للصلاه من حيث الرتبه على الأمر بها، و أمّا قصد الأمر متأخر عن الأمر و يتوقّف عليه و لازم أخذها فى المتعلق أن يكون متقدّما على الأمر و متأخرا عنه فى آن واحد، و هذا مستحيل بالذات. هذا.

و الجواب عنه: أن ما ذكر فى باب العرض و المعروف فى التكوينيّات صحيح بلا إشكال، و لكن المقايسه بينه و بين الأحكام و المتعلقات فى الشرعيّات ليس بصحيح، فإننا نقول: هل المراد من الحكم هى الإراده التى كانت من الواقعيّات النفسانيّه أو البعث و التحريك الاعتبارى الذى كان مفاد هيئه افعال؟ فإن كان المراد منه هو الأوّل سلّمنا أن الإراده واقعيّه غير قابل للإنكار، و سلّمنا أيضا أنه يحتاج فى التحقق إلى المراد، كما أن العرض يحتاج إلى المعروف و متقوم به، فإن كليهما من امور

ذات الإضافة، فلا يعقل تحقّق الإرادة بدون المتعلّق والمراد، إلا أنّ البحث في أنّ المقصود من متعلّق الإرادة ما هو؟ هل هو المراد الخارجى؟ و هو ليس بصحيح؛ لأنّه يتحقّق بعد الإرادة بمدّه مديده. وهذا البحث يجرى بعينه فى باب العلم، فإنّا نعلم -مثلا- بتحقّق يوم الجمعة بعد ثلاثه أيام، فالعلم متحقّق الآن بدون المعلوم، مع أنّه واقعيّه نفسانيّه يحتاج فى تحقّقه إلى المعلوم.

و لكن حلّ الإشكال فى باب العلم بأنّه كان للعالم معلوم بالذات و معلوم بالعرض، و المعلوم بالعرض عبارته عن الموجود فى الخارج، و المعلوم بالذات عبارته عن الصورة الذهنيّه الحاصله فى الذهن من يوم الجمعة، فالمعلوم للعالم حين العلم، و متعلّق علمه عبارته عن المعلوم بالذات، و هكذا فى باب الإرادة فيكون متعلّق الإرادة قبل تحقّق المراد فى الخارج عبارته عن الصورة الذهنيّه المراد الموجوده فى حال الإراده، و حينئذ يظهر الجواب من مقاييسه نسبه الحكم و المتعلّق مع الجسم و البياض؛ بأنّه إذا كان الحكم بمعنى الإراده فلا- يلزم أن يكون متعلّقها متحقّقا فى الخارج؛ إذ المتعلّق عبارته عن الصورة الذهنيه للمراد، و لا مانع من جعل المولى الصورة التى كانت موجوده فى ذهنه و مقنّده بقصد الأمر متعلّقا للأمر، و لا استحاله فى البين.

و أمّا إن كان الحكم بمعنى البعث و التحريك الاعتبارى- كما هو المشهور- فلا يعقل المقاييسه بين الحكم و متعلّقه مع العرض و المعروض؛ لأنّ المعروض واقعيّه مستقلّه من حيث الوجود، و له تقدّم رتبه على العرض- أى الواقعيّه الغير المستقلّه فى الوجود- و لا معنى للتقدّم و التأخّر فى الامور الاعتباريه، فالمولى فى مقام الأمر يتصوّر الصلاه المقنّده بقصد الأمر ثمّ يجعل المقنّده متعلّقا للبعث و التحريك الاعتبارى، و كما أنّه لا مانع فى تصوّر الصلاه قبل الأمر كذلك لا مانع من تصوّر قصد الأمر قبله.

و يؤيّد عدم قابليّه مقاييسه الأحكام بالأعراض أنّ الجسم فى حال كونه معروضا للبياض لا يعقل أن يكون معروضا للسواد و لو من قبل الشخصين، و أمّا فى باب

الأحكام و المتعلقات يمكن أن يكون السفر-مثلا-موردا لأمر الوالد و نهى الوالده فى آن واحد،فاجتماع العرضين المتضادين فى معروض واحد و آن واحد مستحيل و لو من ناحيه الشخصين،بخلاف الأحكام.

و من أدله القائلين باستحاله الذاتيه لزوم الدور فى المسأله،و تقريب ذلك أنه لا شكّ فى توقّف قصد الأمر على الأمر؛ إذ لا معنى لتحقق قصد الأمر الخارجى و الحقيقى بدون الأمر،و هكذا لا شكّ فى توقّف وجوب المكلف به على قدره المكلف، فالأمر متوقّف بالقدره على المتعلّق،و القدره على المتعلّق متوقّف على الأمر بعد فرض أخذ قصد الأمر فى المتعلّق،و هذا دور مستحيل بالذات.

أقول:فى مقام الجواب عن هذا أولا:إنّ اعتبار القدره على المأمور به فى ظرف تحقّق الامتثال كاف كان فى زمان الأمر و ظرف التكليف مقدورا أم لا،و العقل لا يحكم أزيد من ذلك.و ثانيا:أنّ العقل يحكم بوجود القدره و إن كانت من نفس الأمر،كما إذا أمر أحد من المراجع-مثلا-شخصا بمسافره إلى مكّه و هو لا يستطيع على ذلك،و لكن بواسطه هذا الأمر جهّزه المتديّنون بالزاد و الراحله،و هذا كاف فى تحقق القدره،فنحن سلّمنا أنه لا يعقل تحقّق قصد الأمر بدون الأمر فى الخارج، و لكن الأمر لا يتوقّف بالقدره على المتعلّق قبله؛ إذ لا مانع من تحقّق القدره بعد الأمر أيضا.

و من أدلتهم أيضا اجتماع اللحاظين الاستقلالى و الآلى فى آن واحد فى شىء واحد،توضيح ذلك:أنّه لا بدّ للمولى حين الأمر من لحاظ الأمر و المأمور به،و من المعلوم أنّ لحاظ الأمر يكون لحاظا آليا؛لأنّه وسيله لتحقّق المأمور به،و أمّا لحاظ المأمور به بجميع الأوصاف و الخصوصيات يكون لحاظا استقلاليا،فإذا كان قصد الأمر داخلا فى المتعلّق لا بدّ من ملاحظه المضاف و المضاف إليه مستقلا،فالأمر تعلق به لحاظان:لحاظ آلى و لحاظ استقلالى،و الجمع بين اللحاظين فى آن واحد مستحيل



و الجواب عنه: أنه سلّمنا أنّ الأمر بما أنه وسيله لتحقق المأمور به يتعلّق به لحاظ آلي، و بما أنه جزء المتعلّق يتعلّق به لحاظ استقلاله، و لكن لا- يكون اللحاظان في آن واحد فإنّه ملحوظ بالاستقلال في رتبه المتعلّق و ملحوظ بالآليه في رتبه نفسه، و لا استحاله في البين.

و المهم من الأدلّه ما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) في المقام، و محصّل كلامه: أنّ القضايا إمّا طبيعيه و إمّا حقيقيه و إمّا خارجيه، و الطبيعيه ما كان الموضوع فيها عباره عن الماهيه مثل الإنسان حيوان ناطق، و الحقيقيه ما كان الموضوع فيها عباره عن الأفراد، سواء كان الأفراد محقّقه الوجود أو مقدره الوجود، و الخارجيه ما كان الموضوع فيها عباره عن أفراد محقّقه الوجود، و لكن نوع القضايا المتضمّنه لبيان الأحكام الشرعيه قضايا حقيقيه مثل المستطيع يجب عليه الحج، إلا أنّ القضايا الحقيقيه ترجع إلى قضايا شرطيّه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، و قولنا: المستطيع يجب عليه الحج يرجع إلى قولنا: إذا وجد في الخارج شخص و صدق عليه أنه مستطيع و جب عليه الحج، و كلّ قيد في القضايا الحقيقيه إذا اخذ مفروض الوجود في الخارج سواء كان اختياريًا- كالعهد و النذر و الاستطاعه- أم كان غير اختياري- كالوقت و البلوغ- يستحيل تعلّق التكليف به، و من البديهي أنّ مثل هذه القيود إذا اخذت في مقام الجعل فلا محاله اخذت مفروضه الوجود في الخارج؛ بأنّ المولى فرض وجودها أوّلا ثم جعل الحكم عليها، فمثل قوله تعالى:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (2) و نحوه يرجع إلى أنّه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به لا أنّه يجب على المكلف ايجاد عقد في الخارج و الوفاء به، و مثل قوله: «إذا زالت

ص: ٤٣٥

١- ١) أجود التقريرات ١: ١٠٦-١٠٨.

٢- ٢) المائده: ١.

الشمس فصل» يرجع إلى أنه متى تحقّق وقت الزوال-مثلا-فالصلاه واجبه لا وجوب الصلاه و وجوب تحصيل الوقت.

فالحاصل: أنّ كلّ قيد إذا اخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به، سواء كان اختياريا أم لا، و مقامنا من هذا القبيل، فإنّ قصد الأمر إذا اخذ في متعلّقه فلا محاله يكون الأمر موضوعا للتكليف و مفروض الوجود في مقام الإنشاء، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه و تحقّق شيء في رتبتين-أى رتبه المتعلّق بما أنّه جزء و رتبه نفسه- و مرجعه إلى اتحاد الحكم و الموضوع. فبالنتيجه إن اخذ داعى الأمر متعلّقه يستلزم اتحاد الحكم و الموضوع في مقام الجعل، و توقّف الشيء على نفسه في مقام الفعلية، و كلاهما مستحيل و كان في كلام المحقّق النائيني قدّس سرّه نقاط إبهام.

الاولى: أنّ ادعاء كون نوع القضايا المتضمّنه لبيان الأحكام الشرعيّه بصوره القضايا الحقيقيه ليس بصحيح، فإنّ القضيه الحقيقيه عباره عن القضيه الحملية الخبرية، و هذا لا ينطبق على أكثر أدلّه العبادات و المعاملات، مثل قوله تعالى:

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (١) أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (٣) و أمثال ذلك.

الثانية: أنّه على فرض تسليم كون الأدله المذكوره بصوره القضايا الحقيقيه و لكن ما ذكره ثانيا من أنّ القضايا الحقيقيه ترجع إلى القضايا الشرطيه ليس بصحيح؛ إذ يمكن إرجاع بعض القضايا الحقيقيه إلى الشرطيه كالمثال المذكور في كلامه قدّس سرّه يعنى المستطيع يجب عليه الحج، بقولنا: أيها المكلفون إذا استطعتم يجب

ص: ٤٣٦

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) المائده: ١.

٣- (٣) الاسراء: ٣٤.

عليكم الحج، و أمّا سائر الأدلّه مثل «أقيموا الصلاه» لا يمكن إرجاعها إلى القضيّه الشرطيّه؛ إذ لا يتصوّر فيها الشرط و الجزاء و المقدم و التالي.

و من هنا نستكشف قاعده كليّه لإرجاع القضايا الحقيقيّه إلى الشرطيّه، و هي أنّ كل قضيّه كان المكلف فيها معنونا بعنوان خاص لا- مانع من إرجاعها إلى الشرطيّه، مثل قوله تعالى: **وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)** و كان هاهنا للمكلف عنوان خاص، و هو عنوان المستطيع الذي بيّنه جملة «من استطاع إليه سبيلاً» و هذا العنوان موضوع لتكليف الوجوبى الذي بيّنه كلمتى «لله» و «على» و المتعلق الذي بيّنه كلمتى «حج البيت» غير الموضوع، و أمّا فى مثل قوله تعالى:

«أقيموا الصلاه» الذي ليس فيه للمكلف عنوان خاص حتى نجعله الموضوع للتكليف، فلا يمكن إرجاعه إلى القضيّه الشرطيّه؛ إذ لا يتصوّر الشرط فيه.

نعم إذا كانت فى المسأله قيود غير الاختياريه لا بدّ من فرض وجودها فى مقام الأمر، فلا محاله ترجع إلى القضيّه الشرطيّه، مثل قولنا: إذا بلغتكم يجب عليكم إقامه الصلاه، و إذا تحقّق غروب الشمس يجب عليكم صلاه العشاءين.

و يمكن أن يقال: إنّ كلام المحقق النائينى قدّس سرّه يتمّ بناء على ذلك، فإنّ قصد القربه أيضا تكون من الامور الغير الاختياريه؛ إذ الأمر فعل المولى، فما نبحت فيه يرجع إلى القضيّه الشرطيّه.

و فيه أوّلا: أنّ قصد الأمر ليس من الامور الغير الاختياريه؛ إذ مرّ منّا مفضيلا أنا نحتاج إلى قصد الأمر فى مقام الامتثال، لا فى مقام جعل الحكم، كما أنّ القدره المعبره فى التكليف معتبره فى مقام الامتثال، فإنّ تحقّق من ناحيه الأمر لا بأس به، و إن كان كذلك فقصد الأمر صار أمرا اختياريّا فإنّه مقدور لنا بعد الأمر، بخلاف زوال الشمس

ص: ٤٣٧

فإنه ليس بمقدور لنا بوجه.

و ثانياً: أن على فرض تسليم كون قصد الأمر من الامور الغير الاختياريه-مثل زوال الشمس-و لكن قصد الأمر ليس من قبيل زوال الشمس، فإن معنى قضيه «إذا زالت الشمس تجب صلاتي الظهر و العصر» إن للزوال دخل في ترتب الجزاء-أى الوجوب-إذا لم يكن الزوال فلم يكن الوجوب، وهذا المعنى لا يجرى فى قصد الأمر؛ إذ لا دخل لقصد الأمر فى تحقق وجوب الصلاه، و لا يعقل قولنا: إذا قصدت الأمر يجب عليك الصلاه.

و أما قوله قدس سره: إن القيود التى تؤخذ فى القضايا بصوره الشرط فلا محاله تكون فى مقام جعل الحكم مفروض الوجود إن كان مراده الوجود الذهني، أى إن كان الوجود الذهني للقيود دخل فى تحقق الوجوب، فلا فرق فى ذلك بين المقدور و غير المقدور فإن تصور غير المقدور بل المحال أيضا مقدور، و إن كان مراده من مفروض الوجود الوجود الخارجى فلا فرق بين الطهاره و قصد الأمر فإن كليهما مقدور لنا، إلا- أن الطهاره مقدوره، مع قطع النظر عن الأمر، بخلاف قصد الأمر كما مر تفصيله. فجميع أدله القول باستحاله الذاتيه ليست فى محلّه.

و استفاد من أدله بعض العلماء القول باستحاله الغيريه، كما استفاد هذه من كلام صاحب الكفايه قدس سره (1).

و توضيح كلامه: أنه يدعى فى صدر كلامه الاستحاله الذاتيه، فإنه يقول «الاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء فى متعلق ذاك الأمر» وهذا ظاهر فى مسأله الدور و تقدم الشيء على نفسه التى يساوق مع الاستحاله الذاتيه، و لكنّه فى مقام الاستدلال قال: «فما لم تكن نفس الصلاه متعلقه للأمر لا يكاد يمكن

ص: ٤٣٨

إتيانها بقصد امتثال أمرها» يعنى: لو أخذ قصد الأمر فى المتعلق لا- يكون المكلف قادرا بالامتثال. و هذا ظاهر فى الاستحالة الغيريه؛ إذ من المعلوم أنّ التكليف بغير المقدور- مثل تحقّق المعلول بدون العله مستحيل بالغير.

ثمّ قال فى مقام إثبات هذه الدعوى و دليل عدم قدره المكلف على الامتثال و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعى، ضروره إمكان تصوّر الأمر لها مقيدته و التمكّن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها، و المعتبر من القدره المعتبره عقلا- فى صحّه الأمر- إنّما هو فى حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد، ضروره أنّه و إن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان إلاّ أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها؛ لعدم الأمر بها- أى الأمر بالصلاه مجردة- فإنّ الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدته بداعى الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر إلاّ إلى ما تعلق به لا إلى غيره.

إن قلت: نعم و لكن نفس الصلاه أيضا صارت مأمورا بها بالأمر بها مقيدته.

قلت: كلاً؛ لأنّ ذات المقيدته لا تكون مأمورا بها، فإنّ الجزء التحليلى العقلى لا يتّصف بالوجوب أصلاً، فإنّها ليست إلاّ وجوداً واحداً و واجبا بالوجوب النفسى، كما ربّما يأتى فى باب المقدّمه، أى الصلاه جزء تحليلى، و تقيّد بقصد الأمر جزء تحليلى آخر، و هذا الشىء الواحد تعلق به الأمر.

إن قلت: نعم لكنّه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، و أمّا إذا أخذ شرطاً فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب؛ إذ المركّب ليس إلاّ نفس الأجزاء بالأسر، و يكون تعلقه بكلّ بعين تعلقه بالكلّ، و يصحّ أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب، ضروره صحّه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك- أى امتناع اعتبار قصد الامتثال كذلك؛ إذ القصد يكون بمعنى الإراده، و هى ليست باختياريه- فإنّه يوجب تعلق الوجوب بأمر

غير اختياري، فإنَّ الفعل و إن كان بالإرادة اختياريًا إلا أنَّ إرادته حيث لا تكون بإرادة اخرى، و إلاَّ لتسلسلت ليست باختياريه كما لا يخفى، إنَّما يصحَّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره، و إلاَّ- لزم اتحاد المحرّك و المحرّك إليه، و لا يعقل إتيان داعي الأمر بداعي الأمر، فلا يمكن إتيان متعلّق الأمر، أي المجموع المركّب من الأجزاء و الشرائط و قصد الأمر بقصد الأمر، و أمّا الصلاة المجزّده عنه لا تكون مأمورا بها.

و الحاصل: أنَّ قصد الأمر إن اخذ في الصلاة بنحو الشرطيّه لا يكون المكلف قادرا على إتيان الصلاة بداعي الأمر المتعلّق بها؛ إذ الصلاة المجزّده- أي ذات المقيده- ليست متعلّقا للأمر، و إن اخذ قصد الأمر بنحو الجزئيّه فكما أنَّ الأمر يكون داعيا إلى الصلاة كذلك يكون داعيا إلى الجزء الآخر منها، و المفروض أنّه عباره عن نفس داعي الأمر، و يلزم من ذلك أن يكون داعي الأمر محرّكا و محرّكا إليه في آن واحد.

و أجاب عنه أعظم أهل الفن بأجوبه متعدّده:

منها: ما قال به المرحوم البروجردى (1) و الإمام (2) قدّس سرّهما و هو الحق عندنا، و يتوقّف على بيان مقدّمات:

الاولى: أنَّ متعلّق الأمر و الوجوب أو الموضوع في قضيه الصلاة واجبه، يحتمل أن تكون عباره عن نفس ماهيته الصلاة من دون التقييد بوجودها الذهني أو الخارجى. و يحتمل أن تكون عباره عن ماهيته الصلاة مقيده بوجودها الذهني، يعنى الصلاة الموجوده في ذهن المولى بما أنّها موجوده في ذهنه تكون معروضه للوجوب.

ص: ٤٤٠

١-١) نهاية الاصول ١:١١٥-١٢٣.

٢-٢) تهذيب الاصول ١:١٥٣-١٦٣.

و يحتمل أن تكون عبارته عن ماهية الصلاة مقيّده بوجودها الخارجى، يعنى الصلاة المتصفه بالوجود الخارجى معروضه للوجوب، مع أن التعبير بكلمه «معروضه عنها» تسامح، و لكن بعد الدقه نتوجه إلى أن الماهية المقيّده بوجودها الخارجى لا يعقل أن تكون متعلقه للصلاه، فإنّ غرض المولى يحصل بعد تحقّق الصلاه فى الخارج و يسقط التكليف، فلذا قالوا: الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته.

و هكذا لا يمكن أن يكون متعلق الأمر عبارته عن الماهية المقيّده بوجودها الذهنى فإنها ليست قابله للامتنال.

و لو قلنا بحصول الامتنال بإيجادها فى ذهن العبد فهو مخدوش أولاً: بأن ما أوجد فى ذهن العبد مباين مع ما كان متعلقاً للأمر- أى الصلاه المقيّده بوجود ذهنى المولى- إذ ما تصوّره المولى غير ما تصوّره العبد. و ثانياً: أن امتثال الواقعى يحتاج إلى إيجاد المكلف به فى الخارج، و إذا كان كذلك لا شبهه فى أن وجود خارجى الصلاه و وجودها الذهنى نوعان من الوجود كالإنسان و البقر، و لا يمكن أن يكون فرد من نوع فرداً من نوع الآخر، فالموجود فى الذهن بما أنه موجود فى الذهن لا يعقل أن يتحقّق فى الخارج، و هكذا عكسه.

و يمكن أن يتوهم أن الموجود الخارجى بسبب التصوّر يصير موجوداً ذهنياً، و بهذا يتحد الوجودان.

و الجواب عنه: أن الموجود الخارجى بوصف الخارجيه لا- يعقل أن يتحقّق فى الذهن، و ما يتحقّق فى الذهن عبارته عن الصورة الحاصله من الخارج عند الذهن، كما مرّ نظيره فى مسأله العلم و المعلوم.

و بالنتيجه بعد بطلان الاحتمالين المذكورين يتعيّن الاحتمال الأوّل، يعنى ماهية الصلاه مع قطع النظر عن التقييد بشىء من الوجودين الذهنى و الخارجى تكون معروضه للوجوب.

لا يخفى أنّ جميع المقدمات يدور مدار الجملتين عند صاحب الكفاية: الأولى منها قوله: الأمر يكون داعيا إلى متعلّقه، الثانية منها قوله: ولا يكاد يكون داعيا إلى غير متعلّقه، وجعلنا البحث في المقدمه الأولى حول المتعلّق و قلنا فيها: إنّ المتعلّق عبارته عن ماهيته المأمور بها بلا دخل للوجود الذهني و الخارجى فيها.

المقدمه الثانية: في أنّ ما معنى قوله: الأمر يكون داعيا إلى متعلّقه؟ فإن كان مراده البعث و التحريك للمكلف إلى تحقّق المتعلّق بالبعث التكويني و الحقيقي فهو ليس بصحيح، فإنّا نرى عدم الانبعاث في العصاه و الكفار، مع أنّ البعث الحقيقي لا ينفك عن الانبعاث. و إن كان مراده أنّ الأمر يكون محققا لموضوع الطاعه و الانبعاث- كما هو الحقّ على ما سنبينه- فهو مخالف لظاهر العبارة.

فالداعى عبارته عن الأمر القلبي الراسخ في نفس العبد، و يختلف بحسب تفاوت درجات العباد و اختلاف حالاتهم و ملكاتهم، فمنهم من وجد في قلبه ملكه الخوف من عقاب المولى، أو ملكه الشوق إلى ثوابه و رضوانه. و منهم من وجد في قلبه ملكه الشكر و صار بحسب ذاته عبدا شكورا، و باعتبار هذه الملكات يصدر عنه إطاعه أوامر المولى. و منهم من رسخ في قلبه عظمه المولى و جلاله و كبريائه، فصار مقهورا في جنب عظمته، و باعتبار هذه الملكة صار مطيعا لأوامره، و أعلى مرتبه العباده ما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام في دعائه و هو قوله عليه السلام: ما عبدتك خوفا من نارك و لا طمعا في جنتك بل وجدتك أهلا للعباده فعبدتك (1). فكان خوفا من النار و طمعا في الجنّه و شكرا للمنعّم و وجدان المعبود أهلا للعباده من الدواعى إلى المتعلّق، كما أنّ كلام أمير المؤمنين عليه السلام صريح بأنّ المحرّك و الداعى عبارته عن وجدانه عليه السلام إياه أهلا للعباده. و أمّا الأمر ليس من شأنه إلاّ تعيين موضوع الطاعه، فيصير بمنزله الصغرى لتلك الكبريات، فما اشتهر من أنّ الأمر يكون داعيا إلى متعلّقه ليس بتمام.

ص: ٤٤٢



المقدّمه الثالثه: حول قوله: «الأمر لا- يكاد يكون داعيا إلى غير متعلّقه» و معناه على مبنى صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ ما كان خارجا من دائره المتعلّق فهو خارج عن تحت داعويه الأمر، و على هذا فالشروط بما أنّها خارجة عن دائره المتعلّق لا يكاد يكون الأمر داعيا إليها، و هكذا في نفس الأجزاء فإنّها متغاير مع المتعلّق- أي المركّب من جميع الأجزاء- بتغاير الاعتباري، و إن اتحدا خارجا فإنّ المتعلّق عبارته عن نفس الماهيّة، فإنّ تغاير معها شيء بتغاير الاعتباري فهو خارج عن الماهيّة، فالأجزاء أيضا لا يكون متعلقا للأمر، فلذا قال بعض بتبعّض الأمر حسب تعدّد الأجزاء فرارا عن الإشكال، و قال بعض آخر: بأنّ الأجزاء محكوم بالوجوب الغيري بعنوان المقدّمه.

و أمّا إن كان الداعي بمعنى الذي ذكرناه لا إشكال في تعلق الأمر بالأجزاء و الشروط، فإنّ المحرّك و الداعي الإلهي إذا وجد في النفس كما يدعو إلى المتعلّق يدعو إلى جميع ما يتوقّف عليه المتعلّق أيضا، بلا فرق بين كون الداعي خوفا من العقاب أو طعما في الجنه أو وجدان الله تعالى أهلا للعباده؛ إذ المكلف يرى أنّ خوفا من العقاب كما يدعو إلى أصل الصلاه كذلك يدعو إلى كلّ ما له دخل في تحقّقها، و كما أنّ ترك أصل الصلاه موجب لترتّب العقاب كذلك ترك تحصيل الطهاره موجب لترتّب العقاب، و أنّ شكر المنعم و العباده لا يتحقّق بدون الشروط و جميع الأجزاء، و هكذا.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول ما هو الحق في الجواب عن صاحب الكفايه قدّس سرّه؟ و محصّل كلامه: أنّ قصد الأمر إن اخذ في المتعلّق بعنوان الشرطيه لا يكون المكلف قادرا على إتيان الأمور به بداعي الأمر المتعلّق به، فإنّ الأمور به بدون قيد الداعي لا- يكون متعلقا للأمر، و إن اخذ بعنوان الجزئيه فمعناه أنّ الأمر كما يكون داعيا إلى أصل الأمور به كذلك يكون داعيا إلى أجزائه و من الأجزاء نفس داعي الأمر، و يلزم من ذلك أن يكون داعي الأمر محرّكا و محرّكا إليه. و كلا الفرضين مستحيل؛ إذ لو كان

الأمر داعياً لا ينفك عن الامتثال الخارجى. فإنّ الداعى بمنزله العله، و العله لا ينفك عن المعلول.

و الجواب عن فرضه الأوّل: أنّه سلّمنا أنّ قصد القربه إن كان بمعنى الذى ذكرته ليس المكلف قادراً بالامتثال، و أمّا إن كان قصد القربه و الداعويه بمعنى الذى ذكرناه فلا- إشكال فى البين بوجهه، و لا- مانع من قول الشارع: بأنّ الصلاه تجب عليكم، أو أقيموا الصلاه بشرط أن يكون الإتيان بها بإحدى الدواعى الإلهيه المذكوره، و المكلف أيضاً قادر فى مقام الامتثال على إتيانها كذلك.

و أمّا الجواب عن فرضه الثانى: أنّ الأمر متعلّق على جزءين أحدهما: عباره عن الصلاه، و الآخر: عباره عن إحدى الدواعى الإلهيه المذكوره، و إن كان كذلك فكيف يلزم أن يكون الداعى داعياً إلى نفسه بعد أن لا يكون الأمر داعياً أصلاً؟! فلا استحاله فى كلا الفرضين.

و أمّا بقوله: «بأنّ القصد يكون بمعنى الإراده و هى ليست من الامور الاختياريه فلذا لا- يمكن أخذ قصد الامتثال فى المتعلّق. فالجواب عنه: أنّه لا- شكّ فى أنّ الإراده كما مرّ و سيأتى أيضاً فى المباحث الآتية أنّها تكون من الامور الاختياريه، و أنّ نفس الإنسان بواسطه عنايه الرحمن كانت مظهره لخلّاقه الله تعالى بالنسبه إلى الإراده، و إن شككنا فى اختياريه الإراده فلا بدّ من التشكيك فى الأفعال أيضاً.

و أجاب المحقّق الحائرى قدّس سرّه (1) عن صاحب الكفايه بجوابين، و محصّل جوابه الأوّل أنّه ذكر فى الابتداء بعنوان المقدّمه: أنّ متعلّق الحكم سواء كان حكماً تكليفيّاً أو وضعيّاً على قسمين: أحدهما: ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه أصلاً، بل و لو صدر عن الغافل لصدق عليه عنوانه، مثل عنوان إتلاف فى قاعده من أتلف مال الغير فهو له

ص: ٤٤٤

ضامن. و ثانيهما: ما يكون قوامه في الخارج بالقصد كالتعظيم و الإهانه و أمثالهما.

ثم قال: إذا تمهد هذا فنقول: لا إشكال في أنّ ذوات الأفعال و الأقوال الصلاتية -مثلا- من دون إضافه قصد إليها ليست محبوبه و لا- مجزيه قطعاً، فإنها كانت من قبيل القسم الثاني، فحقيقه العباده عباره عن التعظيم و الخضوع و الخشوع لله تعالى، إلا أنّ الإنسان قد يدرك عباديه بعض الأعمال كالسجود لله تعالى فإنها عند العرف و العقلاء أعلى درجه التعظيم و الخضوع و الخشوع لله سبحانه. و لا يدرك عباديه بعض الآخر لقصور إدراكه كالصوم، بناء على كونه عباره عن التروك و الإمساك، و كالهيهه المركبه من الأفعال و الأقوال باسم الصلاه، و يكون إدراكه و التفاته في هذه المواد موقوفاً على إعلام الشارع، فلا بدّ من إعلامه أولاً بما يتحقّق به تعظيمه ثم يأمره به، و حينئذ لا مانع من قوله تعالى: أيّها الناس يجب عليكم إقامه الصلاه المقرونه بقصد عنوانها الذي هو عنوان التعظيم و الخضوع و الخشوع؛ إذ من الممكن كون صدور الصلاه المقرونه بقصد العنوان من العبد كان محبوباً للمولى و محققاً للعباديه، سواء اخذ قصد العنوان في المتعلق بعنوان الشرطيّه أو الشرطيّه، و ليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور.

و استشكل عليه المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) بأنّ هذا ينافى لما اعتبره الفقهاء في مسأله التيه في كتاب الصلاه من أنّ المعبر في التيه أمران: أحدهما: قصد عنوان الصلاه، و ثانيهما: قصد القربه، فملاك العباديه قصد القربه لا قصد العنوان.

و لكنّه قابل للجواب و هو مبتن على مقدّمه استفدناها منه قدّس سرّه و كتبناها في كتاب نهايه التقرير على ما بيالى و هى: أنّ قصد القربه مع كونه ملاكاً لعباديه العبادات لم يذكر اعتباره في الآيه و الروايه، إنّما ذكر في الروايات ما هو مضاف مع قصد القربه،

ص: ٤٤٥

و حكم ببطلان ما اقترن مع أحد الأضداد كالرياء-مثلا- كما قال الله تعالى في الحديث القدسي: أنا خير شريك من أشرك معي  
غيري في عمل لم أقبله إلا ما كان لي خالصا (1).

إذا كان الأمر كذلك فنقول: إنه لا شك في عدم تفاوت الصلاة المقرونة بالرياء مع الصلاة المقرونة بقصد القربة من حيث  
صوره العمل، و الفرق بينهما في أمر قلبي الذي عبّرناه بالداعي. و بالنتيجة إن كان إتيان الصلاة بقصد عنوان العبادية فلا محاله تقع  
بقصد القربة، و إن كان فاقدا لقصد العنوان فلا محاله تقع رياء، فيكون بين قصد القربة و قصد العنوان ملازمه من حيث الوجود، و  
إن كان الظاهر من اعتبار الأمرين في كلام الفقهاء عدم الملازمه، و لكن نحن نرى تحقّق الملازمه بينهما خارجا بالوجدان.

و لكن نستشكل على كلام المحقّق الحائري قدّس سرّه من جهة اخرى: و هو: أنّ هذا ليس جوابا من المحقّق الخراساني قدّس  
سرّه، فإنّه بعد القول بالاستحالة بالغير يبتنى كلامه على أمرين: أحدهما: أنّ قوام العباديّة و امتياز واجب التعيّد عن التوضيلى  
بسبب قصد القربة، كما قال به المشهور. و ثانيهما: أنّ يكون قصد القربة بمعنى قصد الأمر و داعويه الأمر. و صرح في ذيل كلامه  
بأنّه إن كان قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعي المحبوبيّه أو بداعي كونه ذا مصلحة أو بداعي كونه حسنا لا مانع من كونه  
داخلا في المتعلّق.

و أمّا المحقّق الحائري قدّس سرّه فقد أنكر مبناه الأوّل و قال: إنّ الملاك في العبادية عبارته عن الخصوصية الموجودة في نفس  
العمل- أى التعظيم و الخضوع و الخشوع لله- و ذلك قد يستفاد من ذات العمل كالسجود، و قد يحتاج إلى هداية الشارع، فلذا إن  
قصد هذا العنوان تتحقّق العباديّة، و من البديهي أنّ هذا لا يكون جوابا عنه بل هو

ص: ٤٤٤

و يمكن أن يتوهم أنّ هذا الإشكال بعينه يرد على ما اخترناه تبعاً للإمام و المرحوم البروجردى قدّس سرّهما، إلاّ أنّنا ننكر مبناه الثانى و قلنا: إنّ الداعى عبارته عن إحدى الامور الإلهيه و أنكرنا الداعويه للأمر، فالإشكال مشترك الورد.

و جوابه: أنّ داعويه الأمر عندنا غير معقول و مستحيل، و أمّا المحقّق الحائرى استظهر أن يكون الملاك فى العباديه عبارته عن الخصوصيه المذكوره، و معلوم أنّ الاختلاف فى صورته الثانيه مبنائى بخلاف الاولى.

و أما الجواب الثانى الذى ذكره المحقّق الحائرى قدّس سرّ على كلام صاحب الكفايه قدّس سرّ فى المقام فهو أيضاً متوقف على مقدّمه، و هى: أنّ الواجب على قسمين: الأوّل:

الواجب الغيرى و هو ما يتعلّق الوجوب ابتداءً بغيره ثمّ يسرى إليه، و لا- يترتب على تركه استحقاق العقوبه مثل وجوب المقدّمه. الثانى: الواجب النفسى و هو أيضاً على قسمين: الواجب النفسى للنفس و هو ما يكون الوجوب متعلّقاً به لنفسه و يترتب على تركه استحقاق العقوبه، و الواجب النفسى للغير و هو ما يترتب على تركه استحقاق العقوبه، مع أنّه لا- موضوعيه له، بل إنّما يكون لمراعاه حصول الغير فى زمانه، مثل وجوب التعلّم للعمل بالأحكام الشرعيه فإنّه واجب نفسى للغير، و مثل وجوب الغسل قبل الفجر فى شهر رمضان فإنّ وجوبه نفسى لا مقدّمى؛ إذ الأمر به متعلّق قبل الأمر بالصوم، و معلوم أنّه لا معنى لوجوب المقدّمه قبل وجوب ذى المقدّمه.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المأمور به مركّب من ثلاثه أجزاء: الصلاه و عدم الدواعى النفسانيه و وجود الداعى الإلهى، أو أنّ المأمور به مشروط بالشرط المركّب من جزئين- أعنى: عدم الدواعى النفسانيه و ثبوت الداعى الإلهى- و من البديهي أنّ وجود الداعى الإلهى ملازم لعدم الدواعى النفسانيه و بالعكس، و لا يمكن عدمهما

و لا اجتماعهما، فالأمر متعلق بالجزءين أو بالمشروط و الجزء الأول من الشرط- أى الصلاة و عدم الدواعى النفسانية- و كان تعلق الأمر بهما للغير- يعنى لتحقق الداعى الإلهى- و هو يتحقق بالملازمه، و المفروض أنّ القدره على التكليف تعتبر فى ظرف الامتثال و إن حصلت بنفس الأمر. فالصلاه المقيّده بعدم صدورها عن الدواعى النفسانية متعلقه للأمر من دون ضمّ قيد داعى الأمر، و الداعى الإلهى إليها، فلا مانع منه و لا يلزم الدور. هذا محصل كلام المحقق الحائرى قدس سرّه (١).

و يرد عليه أولاً: بأنّ هذا بعيد عن الواقعيه، فإنّ ازدياد جزء فى المأمور به أو نقصه عنه ليس فى اختيارنا حتى نستفاد من هذا الطريق لحلّ العقد هاهنا، مع أنّا لا نرى فى كلمات أحد من الفقهاء احتمال كون وجوب الصلاه للغير، فضلاً عن القائل به، فهذا الكلام أشبه بالتخيّل و لا يناسب الفقه.

و ثانياً: أنّه مرّ منّا أنّ كون قصد القربه بمعنى داعى الأمر من رأسه أمر غير معقول، و أنّ الداعى أمر من الأمور النفسانية المذكوره التى يتفاوت بحسب درجات العبوديه.

و ثالثاً: على فرض تسليم إتيان الصلاه بداعى الأمر المتعلق بها، لا ضروره لإتيان عدم دواعى غير الإلهيه بداعى الأمر، فإن لم يمكن إتيان داعى الأمر بداعويه نفسه ففى ناحيه عدم الدواعى النفسانية على فرض الإمكان لا ضروره تقتضى إتيانه بداعى الأمر، فهذا الجواب أيضاً ليس بتمام.

و آخر ما تعرّضنا من الأجوبه على كلام صاحب الكفايه قدس سرّه ما قال به صاحب المحاضرات (٢) و هو مبتن على مقدّمين:

ص: ٤٤٨

١-١) درر الفوائد ٩٥:١-٩٧.

٢-٢) محاضرات فى الفقه ١٦٢:٢-١٦٨.

الأولى: أن تصوير الواجب التعبدى على أنحاء: الأول: أن يكون تعبدى بكافه أجزائه و شرائطه، الثانى: أن يكون تعبدى بأجزائه مع بعض شرائطه، الثالث: أن يكون تعبدى ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أما النحو الأول فالظاهر أنه لا مصداق له خارجا، ولا يتعدى عن مرحله التصور إلى الواقع الموضوعى.

و أما النحو الثانى فهو واقع كثيرا فى الخارج، حيث إن أغلب العبادات الواقعه فى الشريعة المقدسه الإسلاميه من هذا النحو، منها الصلاه-مثلا-فإن أجزاءها بأجمعها أجزاء عباديه. و أما شرائطها فجملة كثيره منها غير عباديه، و ذلك كطهاره البدن و الثياب و استقبال القبلة و ما شاكل ذلك فإنها رغم كونها شرائط للصلاه تكون توصيليه و تسقط عن المكلف بدون قصد التقرب، نعم الطهاره الثلاث خاصه تعبديه، فلا تصح بدونها، و أضف إلى ذلك أن تقييد الصلاه بتلك القيود أيضا لا تكون عباديا، فلو صلى المكلف غافلا عن طهاره ثوبه أو بدنه ثم انكشف كونه طاهرا صحت صلاته، مع أن المكلف غير قاصد للتقيد، فضلا عن قصد التقرب به، فلو كان أمرا عباديا لوقع فاسدا؛ لانتفاء القربه به، بل الأمر فى التقيد بالطهارات الثلاث أيضا كذلك، و من هنا لو صلى غافلا عن الطهاره الحديثه ثم بان أنه كان واجدا لها صحت صلاته، مع أنه غير قاصد لتقيدها بها، فضلا عن إتيانه بقصد القربه، و هذا ظاهر.

و أمّا النحو الثالث- و هو ما يكون بعض أجزائه تعبدى و بعضها الآخر توصيليا- فهو أمر ممكن فى نفسه و لا مانع منه، إلا أننا لم نجد لذلك مصداقا فى الواجبات التعبديه الأولى، كالصلاه و الصوم و ما شاكلها حيث إنها واجبات تعبديه بكافه أجزائها، و لكن يمكن فرض وجوده فى الواجبات العرضيه، و ذلك كما إذا افترضنا أن واحدا-مثلا-نذر بصيغه شرعيه الصلاه مع إعطاء درهم لفقير على نحو العموم المجموعى، بحيث يكون المجموع بما هو مجموع واجبا، و كان كل منهما جزء الواجب،

فعدئذ بطبيعته الحال يكون مثل هذا الواجب مركبا من جزئين أحدهما: تعبدى وهو الصلاة، و ثانيهما: توصيلى وهو إعطاء الدرهم، وكذلك يمكن وجوب مثل هذا المركب بعهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو نحو ذلك.

المقدمه الثانيه: أنّ الأمر المتعلق بالمركب من عدّه أمور، فبطبيعته الحال ينحلّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه و ينبسط على المجموع، فيكون كلّ جزء منه متعلّقا لأمر ضمنى و مأمورا به بذلك الأمر الضمنى، فينحلّ الأمر الاستقلالى إلى عدّه أوامر ضمنيه حسب تعدّد الأجزاء. و لكنّ هذا الأمر الضمنى الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق، مثلا الأمر الضمنى المتعلّق بالقراءه لم يتعلّق بها على نحو الإطلاق، بل تعلق بحصّه خاصّه منها، وهى ما كانت مسبوقة بالركوع و ملحوقه بالتكبيره، و كذلك الحال فى الركوع و السجود و نحوهما، فلذا لا- يتمكّن المكلف من الإتيان بالركوع- مثلا- بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالأجزاء الباقية. هذا إذا كان الواجب مركبا من جزئين أو أزيد و كان كلّ جزء أجنيا عن غيره وجودا و فى عرض الآخر.

و أمّا إذا كان الواجب مركبا من الفعل الخارجى و قصد أمره الضمنى فالأمر المتعلّق بالمركب ينحلّ إلى الأمر بكلّ جزء جزء منه، و عليه فكلّ من الجزء الخارجى و الجزء الذهنى متعلّق للأمر الضمنى، غايته أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الخارجى تعبدى فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، و الأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الذهنى توصلى، فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، و قد سبق أنّه لا محذور فى أن يكون الواجب مركبا من جزء تعبدى و جزء توصلى.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّه لا مانع من أن يكون مثل الصلاة و ما شاكلها مركبه من هذه الأجزاء الخارجيه مع قصد أمرها الضمنى أو مقيدا بقصد أمرها الضمنى، و عليه فبطبيعته الحال الأمر المتعلّق بها ينحلّ إلى الأمر بتلك الأجزاء



و بقصد أمرها كذلك، فيكون كل منها متعلقاً لأمر ضمنى، فعندئذ إذا أتى المكلف بها بقصد أمرها الضمنى فقد تحقّق الواجب و سقط، وقد عرفت أنّ الأمر الضمنى المتعلق بقصد الأمر توّصّى لى، فلا يتوقّف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال أمره. هذا تمام كلامه بتصرّف منّا.

و لا يخفى أنّ هذا الجواب مبني على أمرين، فإن كان كلاهما أو أحدهما مخدوشاً فلا يكون الجواب في محله:

أحدهما: عبارته عن الانحلال المذكور، و سيأتي تفصيل الكلام في مبحث مقدّمه الواجب؛ بأنّ أجزاء المركّب هل تكون من مقدّماته أو عينه؟ و أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينحلّ إلى الأوامر المتعدّد حسب تعدّد الأجزاء؟ أو أنّ الأمر يلاحظ في عالم الاعتبار المركّب من الأجزاء المختلفه الحقائق شيئاً واحداً ثم يجعله متعلقاً للأمر؟ و ما نقول هاهنا: إنّ هذا الأمر ليس من الامور المسلّمه، بل يكون قابلاً للبحث و المناقشه.

و ثانيهما: عبارته عن كون قصد القرية بمعنى داعي الأمر كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه و قد مرّ منّا أنّ هذا أمر غير معقول؛ إذ لو كان الأمر داعياً إلى المتعلّق فلا ينفكّ عن الامتثال، بل الداعي عبارته عن إحدى الدواعي الإلهيه المذكوره و الأمر محقّق الموضوع فقط.

على أنّ هذا الجواب ليس من ابتكاراته، بل استفاده من ذيل كلام صاحب الكفايه، و ما نبهته الآن و كان مربوطاً بعنوان المسأله، و هو أنّه هل يمكن للشارع أخذ قصد القرية في المتعلّق بعنوان الجزئيه أو الشرطيه أم لا؟ قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّّه لا يمكن أخذ قصد القرية بمعنى داعي الأمر في

ص: ٤٥١

المتعلّق و المأمور به، لا بعنوان الجزئيه و لا بعنوان الشرطيه.

ثمّ قال: إن قلت: نعم هذا كلّه إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، و أمّا إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانيهما بإتيانه بداعى أمره-أى قال الشارع:

أيّها الناس يجب عليكم إتيان الصلاه المأمور بها بالأمر الأوّل بداعى الأمر، و من المعلوم أنّ الأمر المتعلّق بذات الفعل أمر تعيّد، و الأمر الثانى المتعلّق بإتيانه بداعى أمره أمر توصيلى، يعنى لا يلزم أن يكون مقرونا بقصد القربه-فلأمر أن يتوسل بتعدّد الأمر فى الوصله إلى تمام غرضه و مقصده بلا منعه.

و أمّا فى مقام الجواب عن هذا فأجاب بجوابين: الأوّل: أنّه ليس لنا فى الشريعه المقدّسه عبادته تعلق بها أمران: أحدهما: بذات العباده، و الآخر: بقصد القربه، فهذا لا- ينطبق مع الواقعيه. الثانى: أنّ الأمر المتعلّق بالصلاه-مثلا- إمّا تعيّد و إمّا توصيلى و مشكوك التعيّد و التوصيلى، فإن كان تعيّد فمعناه عدم حصول الغرض و الامتثال بدون قصد القربه فلا نحتاج إلى الأمر الثانى، و إن كان توصيلى فمعناه حصول الامتثال و الغرض بدون قصد القربه فلا نحتاج أيضا إلى الأمر الثانى، مع أنّ هذا خلاف الغرض، و إن كان مشكوك التعيّد و التوصيلى فالعقل يحكم برعايه قصد القربه فى مقام الامتثال من باب الاحتياط و حصول الغرض يقينا فلا نحتاج إلى الأمر الثانى أيضا. هذا تمام كلامه فى مقام الجواب بتوضيح منّا.

و لكن هذا الجواب من أوله إلى آخره مخدوش، فإنّ جوابه الأوّل خرج عن محلّ البحث-يعنى مقام الثبوت إلى مقام الإثبات و الوقوع الخارجى- إذ البحث فى أنّه هل يجوز للشارع أن يأخذ بقصد الأمر فى متعلّق الأمر أو يستحيل مع أنّ تحقّق الأمرين المتعلّقين أحدهما بذات العباده و الآخر بقصد القربه لا يكون قابلا للإنكار؟ إذ سلّمنا أنّه ليس فى رديف الأمر بالصلاه-مثلا- الأمر بقصد القربه، و لكن الأمر الضمنى المستفاد من النهى عمّا يضاد مع قصد القربه-فهى من الدواعى غير الإلهيه التى

توجب البطلان-متحقق قطعاً، ولا يلزم توجه الأمر إلى عنوان قصد القربة صريحاً، بل يكفي تحقق الأمر الضمني المستفاد من النهي أيضاً.

و أما جوابه الثاني فهو مخدوش أولاً: بأنه انسداد طريق استكشاف العباديه رأساً، فإنّ بعد انسداد طريق تبين الشارع بالقول بأنه لا يمكن له أخذ قصد القربة في المتعلق لا بأمر واحد و لا بأمرين ليس لنا طريق لاستكشاف عباديه الواجبات، مع أنه معترف بتحقيق واجبات التعبدية، ونحن نرى أنّ صلاه الميت-مثلاً-تحتاج إلى قصد القربة بخلاف دفنه، فما المانع من بيان الشارع العباديه و التوضيبيه مثل بيانه شرطيه الطهاره و جزئيه فاتحه الكتاب بقوله: «لا صلاه إلا بطهور» (1) و «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (2) بعد أنّ العقول عاجزه عن درك هذه المسائل قطعاً، فلا ينسلم انسداد يد الشارع بالنسبه إلى تبين قصد القربة.

و أقياً قوله: «إن أحرز عباديه العمل فلا- يبقى مجال للأمر الثاني؛ لحصول الغرض بموافقه أمر الأوّل و إن شكّ في العباديه العقل يحكم مستقلاً من باب قاعده الاشتغال برعايه قصد القربة» فهو مخدوش من جهات:

الأولى: أنّ مع قطع النظر عن بيان الشارع يمكن أن يكون المكلف غافلاً- عن التعبدية و التوضيبيه، و يمكن أن يكون قاطعاً بالتوضيبيه مع كون العمل في الواقع عبادياً، و على فرض كون المكلف في العبادات إمّا قاطعاً في التعبدية و إمّا شاكاً في التعبدية و التوضيبيه، و في صورته الشكّ حكم العقل برعايه قصد القربة، و لكنّه لا يكون من الأحكام الفطريه العقلية مثل حكمه بالفطره على وجود الصانع، بل كان من قبيل حكم العقل في باب الأقل و الأكثر الارتباطي؛ بأنه يدعى البعض حكم

ص: ٤٥٣

١- (١) الوسائل ٣١٥:١، ب ٩ من أبواب أحكام الخلو، ح ١.

٢- (٢) المستدرک ١٥٨:٤، ب ١ من أبواب القراءه في الصلاه، ح ٥.

العقل بالاشتغال و البعض الآخر حكمه بالبراءه، فلذا يدعى البعض أنّ العقل يحكم برعايه قصد القربه و البعض الآخر يدعى خلافه.

الثانيه: لو سلّمنا اتّفاق العقول جميعا في الحكم برعايه قصد القربه في مورد الشكّ في التعيّد و التوضيحيه، و هكذا اتّفاقهم في باب الأقل و الأكثر الارتباطى في الحكم بالاشتغال و رعايه الأجزاء و الشروط.

ففيه أولا: إنّنا نرى تبين الشارع لسائر الأجزاء و الشروط مثل قوله: «لا صلاه إلا بطهور» و «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» و هكذا فما الفارق بينها و بين قصد القربه؟ الذى أوجب استحاله بيان الشارع في قصد القربه بخلاف سائر الأجزاء و الشروط، مع أنّ حكم العقل في الجميع سواء. و ثانيا: أنّ نتيجة اتّفاق العقول في الحكم عدم الاحتياج إلى بيان الشارع لا الاستحاله، فهذا الدليل لا ينطبق مع المدعى، أى ادّعاء عدم إمكان أخذ قصد القربه في المتعلّق لا من طريق أمر واحد و لا من طريق أمرين. مع أنّنا نرى بيان عدّه من الأحكام التحريميه و الوجوبيه من ناحيه الشارع في موارد حكم العقل بقبحها أو حسنّها مثل «الظلم قبيح» و «الإحسان حسن»، بل الملازمه بين حكم العقل و الشرع، و قاعده كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع أقوى دليل على عدم صحّه القول بعدم الاحتياج إلى بيان الشارع في مورد حكم العقل.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) بعد القول باستحاله أخذ قصد القربه في المتعلّق قال: هذا كلّّه إذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامتثال، و أمّا إذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى فاعتباره في متعلّق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلاّ أنّه غير معتبر فيه قطعاً؛ لكفايه الاقتصار على قصد

ص: ٤٥٤

الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه.

و يمكن أن يتوهم في بادئ النظر أنه ليس للدليل -أى لكفائيه الاقتصار- دلالة على المدعى -أى أنه غير معتبر فيه قطعاً- بل كما يكفى قصد القربة بمعنى قصد الامتثال كذلك يكفى بمعنى إحدى الأمور الثلاثة المذكوره.

و لكن لبعض المحشّين بيان لتوضيح ذلك؛ بأنّ كلّ واحد من الأمور المذكوره إمّا يعتبر تعيينياً أو يعتبر تخييرياً بينه و بين قصد الامتثال، و الأوّل باطل قطعاً؛ لكفائيه الاقتصار على قصد الامتثال فى مقام العمل بلا خلاف، و الثانى باطل أيضاً؛ إذ التخيير إن كان متحقّقاً هاهنا لا بدّ من كونه تخييرياً شرعياً، و هو ما كان جميع أطراف التخيير قابلاً لتعلّق الأمر بها، فلا معنى للتخيير الشرعى بعد إثبات استحاله أخذ قصد القربة بمعنى قصد الامتثال فى المتعلّق، هذا.

و لا يخفى أنّ التفصيل المذكور بين قصد القربة بمعنى قصد الأمر و بإحدى المعانى الثلاثة ليس بصحيح، بل يرد على قصد القربة بهذه المعانى مثل ما ورد عليه بمعنى قصد الأمر.

توضيح ذلك: أنّك قلت: لو كانت الصلاه المقيّده بداعى الأمر متعلّقه للأمر لا- يكون المكلف قادراً بإتيان الصلاه بداعى الأمر، فإنّ ذات الصلاه ليست مأموراً بها. قلنا: إنّ هذا الإيراد بعينه يجرى فى هذه المعانى؛ بأنّه لو كانت الصلاه المقيّده بداعى الحسن -مثلاً- متعلّقه للأمر لما كان المكلف قادراً على الامتثال، فإنّ ذات الصلاه لا تكون حسناً فكيف يمكن له إتيان الصلاه بداعى الحسن؟! و هكذا فى صورته كون الصلاه المقيّده بكونها ذات مصلحه أو بكونها لله تعالى متعلّقه للأمر.

و أمّا قولك: إن أخذ قصد الأمر فى المتعلّق بعنوان الجزئيه يلزم أن يكون الأمر داعياً إلى داعويه نفسه، و هذا غير معقول. فنقول: إنّّه لو كانت الصلاه المركّبه من

داعى الحسن مأمورا بها يلزم أن يكون الحسن داعيا إلى داعويه نفسه، وهذا أيضا غير معقول، وهكذا في صورته كون الصلاة المركبة من داعى المصلحه أو كونه لله تعالى مأمورا بها. فالحاصل مما ذكرنا أن أخذ قصد القربه في المتعلق سواء كان بمعنى داعى الأمر أو إحدى المعانى الأخر لا مانع منه.

البحث الثالث: فى أنه هل يمكن التمسك بإطلاق الصيغه عند الشك فى العباديه و التوضيحه لاستكشاف أحد الأمرين أم لا؟ و نبحت هاهنا فى مقامين: المقام الأول فى الأدله اللفظيه، و الثانى فى الاصول العمليه.

و كان لصاحب الكفايه قدس سره (1) فى مقام الأول كلام يحتاج إلى توضيح، و هو أنه بعد القول بأن قصد القربه يكون بمعنى قصد الأمر و هو لا- يكون قابلا- للأخذ فى المتعلق، لا- بنحو الجزئيه و لا- بنحو الشرطيه، لا بأمر واحد و لا بأمرين. قال: لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات التوضيحه، بمعنى أنه لو شكنا فى جزئيه شىء أو شرطيته كالسوره أو الطهاره- مثلا- يمكن لنا التمسك بإطلاق أقيموا الصلاه بعد تماميه مقدمات الحكمه، أى كون المولى فى مقام البيان و عدم نصبه القرينه على التقييد و عدم كون قدر المتيقن فى مقام التخاطب، فنستفاد منها عدم الجزئيه أو الشرطيه. و أمّا فى مورد الشك فى دخاله قصد القربه- بمعنى قصد الأمر الذى لا يمكن أخذه فى المتعلق- فلا يجوز التمسك بأصالة الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق و التقييد من باب العدم و الملكه، و هما يحتاجان إلى الموضوع القابل، أى الإطلاق عباره عن عدم التقييد فى المورد الذى يمكن التقييد فيه، و إذا ثبت عدم إمكان تقييد المتعلق بقصد القربه فلا إطلاق فى البين حتى نتمسك به لنفى العباديه، فانقذ بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوضيحه من إطلاق الصيغه بماذتها، و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل

ص: ٤٥٦

الأمر من إطلاق المادّة في العباده لو شكّ في اعتباره فيها.

نكته: أنّه مرّ في باب الصحيح و الأعم بأنّ الأعمى يمكن له التمسك بإطلاق أقيموا الصّلاة لنفى جزئيه السوره المشكوكه-مثلا- بعد تماميه مقدّمات الحكمه؛ إذ على فرض جزئيتها لا- تكون الصلوات الفاقده للسوره خارجه عن عنوان الصلاه، بخلاف الصحيحى فإنّ فاقد السوره عنده ليست بصلاه أصلا على فرض جزئيتها.

نعم إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه و إن لم يكن له دخل في متعلّق أمره لامتناع دخله فيه- كقصد القربه و نحوه-و معه سكت في المقام و لم ينصب دلاله على دخل قصد الامثال في حصوله كان هذا قرينه على عدم دخله في غرضه، و إلا- لكان سكوته نقضا له و خلاف الحكمه. فهذا الإطلاق المقامى الذى قد يعبر عنه بالإطلاق الحالى في مقابل الإطلاق اللفظى المعبر عنه بالإطلاق المقالى أيضا. هذا تمام كلامه بتوضيح منّا.

و اعلم أنّ الفرق بينهما امور:

الأول: أنّ الإطلاق المقامى لا يرتبط باللفظ و ليس من الأصول اللفظيه، بل يرتبط بمقام المولى و حاله، بخلاف الإطلاق اللفظى.

الثانى: أنّ المولى فى الإطلاق المقامى لا- يتكلّم بعنوان المنشئ و الأمر و الحاكم، بل يتكلّم بعنوان المخبر و المطّلع على الواقعيات بجميع ما له دخل فى حصول الغرض المترتب على الصلاه-مثلا- بخلاف الإطلاق اللفظى، فإنّ المولى فيه يتكلّم بعنوان الأمر و المنشئ بتمام ما له دخل شطرا أو شطرا فى المتعلّق و إن كان ظاهر كلامه بصوره الجمله الخبريه، مثل قوله عليه السّلام: «لا صلاه إلا بطهور» إذ كان مفاده أنّه يعتبر فى الصلاه الطهاره.

الثالث: أنّهم بعد أن يذكروا شرائط الإطلاق اللفظى فى باب المطلق و المقيد؛ بأنّها عباره عن مقدّمات الحكمه، و أولها أن يكون المولى فى مقام البيان لا الإهمال

و الإجمال، ثم يقولون: إنّ المولى إذا قال: أقيموا الصلّاه فيتصوّر فيه ثلاث حالات: قد نحرز من الخارج كونه فى مقام بيان خصوصيات معتبره فى الصلاه، وقد نحرز عدم كونه كذلك، وقد نشكّ فى كونه كذلك، ولا بحث فى الصوره الأولى و الثانيه، و أمّا فى الصوره الثالثه فيقولون: إنّ بناء العقلاء فى هذا المورد على تحقّق المقدمه الأولى من مقدمات الحكمه، و أنّ المولى فى مقام البيان، فتمسّك بالإطلاق فى الصوره الأولى و الثالثه، بخلاف الإطلاق المقامى؛ إذ يمكن لنا التمسّك به فى صوره واحده، أى صوره إحراز كون المولى فى مقام البيان بسبب تصريحه أو بطرق أخرى، و أمّا فى صوره الشكّ فليس للعقلاء بناء على كونه فى مقام البيان، فلا يمكن لنا التمسّك بالإطلاق المقامى.

و حاصل كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّه لا يجوز التمسّك بالإطلاق اللفظى فى مورد الشكّ فى التبعديّه و التوضيحيه، و أمّا التمسّك بالإطلاق المقامى فلا بأس به.

و نرجع إلى البحث فنقول: إنّ هذا البيان تمام أم لا؟ و هاهنا مطالب من أعظم تلامذته، و لا بدّ لنا من ملاحظه بعض منها لتنقيح البحث.

منها: ما قال به المحقّق الحائرى على ما نقل عنه سيّدنا الأستاذ الإمام قدّس سرّه (1)، و محصّل ما أفاده مبنى على مقدمات:

الأولى: أنّ الأوامر إنّما تتعلّق بنفس الطبايع، أى المفاهيم الكليه اللابشرطيه العاريه عن كلّ قيد لا بصرف الوجود و لا بالوجود السعى و السارى فى جميع الأفراد و المصاديق.

الثانيه: أنّ العلل التشريعيه كالعلل التكوينيّه طابق النعل بالنعل، فكلّ ما هو من مقتضيات الثانيه يكون من مقتضيات الأولى أيضا كتنكّر المعلول لتكثّر علته، و كعدم

ص: ٤٥٨



انفكاك المعلول عنها و غير ذلك، فكما أنّ النار سبب لحراره كذلك إتلاف مال الغير سبب للضمان، و كلّ جناحه سبب مستقلّ لوجوب الغسل، و لا- يمكن الانفكاك بين السبب و المسبّب في التكوينيّات و التشريعيّات إلاّ بالإعجاز في الأولى- مثل قضيه إبراهيم عليه السّلام- و حكم خلاف القاعده في الثانيه، فلا بدّ لنا من المشى على القاعده في موارد لم يكن الدليل على عدم الانفكاك، و على ذلك بنى قدّس سرّه القول بعدم التداخل في الأسباب و القول بظهور الأمر في الفور و دلّته على المرّه، فالأمر علّه شرعيه لتحقّق المأمور به و تكون المرّه، و كذا الفوريه داخله في مفاد الأمر، كما أنّ الفوريه و المرّه تكون من آثار العلّه التكوينيّه.

الثالثه: أنّ القيود اللبّيه على قسمين: قسم منها ما يمكن أخذها في المتعلّق على نحو القيديه اللحاظيه كالطهاره، و قسم منها ما لا يمكن أخذها في المتعلّق و تقييده بها، إلاّ أنّه لا ينطبق إلاّ على المقيّد بمعنى أنّه له ضيقا ذاتيا لا يتّسع غيره بدون دليل يوجب التوسعه كمقدّمه الواجب- بناء على وجوبها- فإنّ الإراده المستتبعه للبعث من الأمر لا ترشّح إلى المقدّمه مطلقا، موصله كانت أم لا؛ لعدم الملاك فيها، و لا على المقيّد بالإيصال؛ لاستلزامه الدور المقرّر في محلّه، و لكنّها لا تنطبق إلاّ على المقدّمه الموصله و كالعلل التكوينيّه، فإنّ تأثيرها ليس في ماهيه المطلقه و لا المقيّد بقيد المتأثر من قبلها فإنّها ممتنعه، بل في ماهيه التي لا تنطبق إلاّ على المقيّد بهذا القيد، كالنار فإنّ معلولها ليست حراره المطلقه، سواء كانت مولده عنها أم لا، و لا المقيّد بكونها من علته التي هي النار، و لكنّها لا تؤثر إلاّ في المعلول المنطبق المخصوص.

إذا تمهّدت هذه المقدّمات فنقول: إنّ المأمور به ليس إلاّ نفس الطبيعه القابله للتكثّر بحكم المقدّمه الأولى، كما أنّ المبعوث إليه ليست الصلاه المطلقه، سواء كانت مبعوثا إليها بهذا الأمر أم بغيره، و لا المقيّد بكونها مأمورا بأمرها المتعلّق بها، بل ما لا ينطبق إلاّ على الأخير لا بنحو الاشتراط، بل له ضيق ذاتي لا يبعث إلاّ نحو

المأمور بها، كما في العلل التكوينية.

و بعبارة أوضح: أنّ الأوامر تحرّك المكلف نحو الطبعه التي لا تنطبق لبا إلا على المقيده بتحريكها، فإذا أتى المكلف بها من غير دعوه الأمر لا يكون آتيا بالمأمور به؛ لأنه لا ينطبق إلا على المقيّد بدعوه الأمر، فمقتضى الأصل اللفظي هو كون الأوامر تعبيديه قريبه. هذا تمام ما ذكره المحقّق الحائري قدّس سرّه في أواخر عمره الشريف على ما نقله الإمام قدّس سرّه و به عدل عن كثير من مبانيه السابقه، و رجع إلى الأصله التعبيديه بعد ما كان بانيا على جواز الأخذ في المتعلق، و أنّ الأصل في الأوامر كونها توصليا.

و لكن هذا الكلام مخدوش من جهات:

الأولى: أنّ ترتّب النتيجة المذكوره على المقدمات المذكوره ليست صحيحه و لو فرضنا صحّه المقدمات؛ إذ التضييق المذكور هل تحقّق في جميع الموارد و إن كان الواجب توصليا أو في خصوص الواجبات التعبيديه؟ فإن كان مراده الأوّل فهو مخالف لما هو من ضروريات الفقه؛ من أنّه لا- حاجه في الواجبات التوصلية إلى التضييق و التقيّد بقصد القربه بوجه، و إن كان مراده الثاني و سلّمنا أنّ مقتضى الأصل اللفظي عباره عن التعبيديه في موارد الشكّ، و لكن نسأل أنّ أى أصل هو و ما هو اسمه؟

يمكن أن يقال: أنّ مرجع الشكّ في التعبيديه و التوصلية إلى الشكّ في تضييق المأمور به و عدمه، و إتيانه بدون قصد القربه يوجب الشكّ في براهه الذمّه، فلا بدّ من رعايه قصد القربه لتحصيل البراهه اليقنيه. قلنا: إنّ هذا أصل عملي لا لفظي.

الثانيه: أنّ قياس العلل التشريعيه بالتكوينه قياس مع الفارق- كما قال الإمام قدّس سرّه (1) بهذا الجواب- فإنّ هذا ادعاء بلا دليل، بل لنا دليل على خلافه، و هو أنّ

ص: ٤٤٠

المعلول في العلة التكوينية الحقيقية-أى الفاعل الإلهي لا المادى الذى هو فى سلك المعدّات-إنما هو ربط محض بعلته لا شئيه له قبل تأثير علته، ففعليته ظلّ فعليه علته، كما قال المرحوم صدر المتألّهين (1) فى مسأله ارتباط الواجب و الممكنات: إنّ الممكن عين الربط لا- شىء له الربط، بخلافه فى العلل التشريعيه فإنّ الأمر إمّا أن يكون بمعنى الإراده القائمه بنفس المولى، و إمّا بمعنى البعث و التحريك الاعتبارى، فكلاهما بعيدان عن العليه بمراتب؛ إذ أقلّ ما يتحقّق فى العليه تقدّم العله على المعلول، و هذا المعنى لا يجرى فيهما؛ لأنّ تشخّص الإراده التى تعدّ عله تشريعيه بتشخّص المراد؛ إذ هى أمر ذات الإضافه لا يعقل تعلّقها بشىء مجهول، فالمراد و كذا المرید مقدّم على الإراده، و هكذا البعث الاعتبارى، فإنّ المبعوث إليه يكون رتبته متقدّمًا على البعث، بل هو متقوم به، فلا تكون الأوامر قابله للمقايسه بالمعدّات التى نتصوّرها العلل التكوينية فضلا عن العله الحقيقيه التكوينية.

ثمّ قال: و أولى بعدم التسليم ما اختاره فى باب تعدّد الأسباب، فإنّ اقتضاء كلّ عله تكوينيه معلولا مستقلا إنّما هو لقضيه إيجاب كلّ عله مؤثره وجودا آخر يكون معلولا- و وجودا ظلّيا له؛ إذ العليه و المعلوليه تدور مدار الوجود، و لا معنى لأن يكون إحدى الماهيات عله لماهيه أخرى، و أمّا الوجوب بمعنى الإراده فلا- معنى لتعلّقه بشىء واحد زمانا و مكانا مرّتين؛ إذ لا يقع الشىء الواحد تحت دائره الإراده إلاّ- مرّه واحده، و لا- تحت أمر تأسيسى متعدّد. فإذن تكثّر الإراده تابع لتكثّر المراد، و أمّا المعلول التكوينى فتكثّره تابع لتكثّر عله.

و أيضا يدلّ على بطلان المقايسه عدم انفكاك المعلول عن عله، فإنّ وجود العله التامّه كافى فى تحقّقه، فلا معنى للانفكاك، و أمّا الوجوب بمعنى الإراده يتعلّق بأمر استقبالى أيضا كما فى الواجبات التعليقيه مثل الحجّ بالنسبه إلى الاستطاعه؛ إذ

ص: ٤٦١

الوجوب يتحقق بمجرد تحقق الاستطاعه، و لكن الواجب يتحقق في الموسم.

و بالنتيجه لا يتحقق في مورد الشك في التعبدية و التوضيبيه الأصل اللفظي على مبنى صاحب الكفايه قدس سره بعد عدم تماميه ما قال به المحقق الحائري قدس سره بما ذكرناه و بما لم نذكره من المناقشات اجتنابا من التطويل.

و من هنا نرجع إلى كلام صاحب الكفايه و الجواب عنه، و هو مبتن على مقدمتين و نحن نجيب عن مقدمته الأولى، و نأخذ النتيجة من البحث، و على فرض تماميه المقدمه الأولى نلاحظ أنّ مقدمته الثانيه هل تكون صحيحه أم لا؟ و المقدمتان عبارته عن استحاله أخذ قصد القربه بمعنى داعي الأمر في المتعلق، و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، بمعنى استحاله الإطلاق بعد استحاله التقييد، فنقول: إنّ أخذ قصد القربه في المتعلق كسائر الأجزاء و الشرائط لا- مانع منه و لا إشكال فيه، فالتمسك بإطلاق الدليل لرفع الشك في التعبدية و التوضيبيه و نفى دخاله قصد القربه في المأمور به لا إشكال فيه أيضا.

و لكن قد مرّ أنّ التمسك بالإطلاق مبنى على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم؛ إذ المأمور به على القول بالصحيح عبارته عن الصلاه الصحيحه-مثلا- و لا نعلم أنّ الصلاه الفاقده لقصد القربه صحيحه أم لا، و لا بدّ في مورد التمسك بالإطلاق من إحراز تطبيق المطلق و الشك في دخاله قيد زائد-مثل إحراز عنوان الرقبه- و الشك في دخاله قيد الإيمان في مسأله أعتق رقبه، فتمسكك بإطلاق الدليل على القول بإمكان أخذ قصد القربه في المتعلق لا إشكال فيه، بخلاف القول بامتناع تقييد المأمور به بقصد القربه بمعنى داعي الأمر كما قال به صاحب الكفايه قدس سره.

و لقائل أن يقول: إنّ لا ربط بين امتناع التقييد و التمسك بالإطلاق، فإنّا لا نتمسك بالتقييد، بل نتمسك بالإطلاق لنفي التقييد.

و لا بدّ لنا في مقام الجواب عن هذا السؤال من ملاحظه أنّ التقابل بين الإطلاق

والتقييد هل يكون تقابل العدم و الملكة أو تقابل التضادّ أو تقابل الإيجاب و السلب، إن كان التقابل بينهما تقابل التضادّ يلزم أن يكون كلاهما أمرين وجوديين: التقييد بمعنى أخذ القيد و الإطلاق بمعنى رفض القيد، و إن كان التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب فيكون التقييد أمراً وجودياً و الإطلاق أمراً عدمياً بمعنى سلب القيد، و إن كان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة فيكون الإطلاق أمراً عدمياً و لكنّه في مورد كان قابلاً للتقييد، و إن لم يكن قابلاً للتقييد لا معنى للإطلاق. فامتناع التمسّك بالإطلاق بسبب امتناع التقييد يكون على مبنى كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة؛ فلذا لا يمكن التمسّك بإطلاق اللفظى لنفى التقييد.

و أمّا على مبنى كون التقابل بينهما تقابل التضادّ فليس هذا البيان بتمام؛ إذ لا يلزم من امتناع أحد المتضادّين امتناع الآخر، إنّما يمتنع اجتماع المتضادّين فقط؛ فلذا لا مانع من التمسّك بالإطلاق لنفى التقييد على هذا المبنى.

و لو سلّمنا مقدّمته الأولى - أى امتناع أخذ قصد القربة فى المتعلّق - كما أنّه كذلك على مبنى كون التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب؛ إذ لا يلزم من امتناع الإيجاب امتناع السلب أصلاً، بل ربما يكون بالعكس، و إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن لصاحب الكفايه الاستفادة من مقدّمته الأولى بوحدتها لنفى التمسّك بالإطلاق. و المحقّق النائينى (١) أيضاً قال بمثل ما حكيناه عن المحقّق الخراسانى من أنّ لازم كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد، فما لم يكن كذلك لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً.

و أجاب عنه صاحب المحاضرات (٢) نقضاً و حلاً، و ذكر للنقض موارد و اكتفينا منها بموردين: أحدهما: أنّ الإنسان جاهل بحقيقه ذات الواجب تعالى، و لا يتمكّن

ص: ٤٦٣

١-١) أجود التقريرات ١: ١١٣.

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ١٧٥: ٢-١٧٩.

من الاحاطه بكنه ذاته سبحانه حتى نبينا محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَذَلِكَ لِاسْتِحَالِهِ إِحَاطَهُ الْمُمْكِنَ بِالْوَاجِبِ، فَإِذَا كَانَ عِلْمُ الْإِنْسَانِ بِذَاتِهِ تَعَالَى مُسْتَحِيلًا لِكَانِ جَهْلُهُ بِهَا ضَرُورِيًّا، مَعَ أَنَّ التَّقَابِلَ بَيْنَ الْجَهْلِ وَالْعِلْمِ مِنْ تَقَابِلِ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ، فَلَوْ كَانَتْ اسْتِحَالُهُ أَحَدَهُمَا تَسْتَلْزِمُ اسْتِحَالَهُ الْآخَرَ لَزِمَ اسْتِحَالَهُ الْجَهْلُ فِي مَفْرُوضِ الْمَقَامِ، مَعَ أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ وَجَدَانًا. وَثَانِيَهُمَا: أَنَّ الْإِنْسَانَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى الطَّيْرَانِ فِي السَّمَاءِ مَعَ أَنَّ عَجْزَهُ عَنْهُ ضَرُورِيٌّ وَ لَيْسَ بِمُسْتَحِيلٍ، فَلَوْ كَانَتْ اسْتِحَالُهُ أَحَدَ الْمُتَقَابِلِينَ بِتَقَابِلِ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ تَسْتَلْزِمُ اسْتِحَالَهُ الْآخَرَ لَكَانَتْ اسْتِحَالُهُ الْقَدْرَةَ فِي مَفْرُوضِ الْمِثَالِ تَسْتَلْزِمُ اسْتِحَالَهُ الْعِجْزِ مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَأَمَّا حَلًّا - فَلَأَنَّ قَابِلِيَهُ الْمُحَلَّ الْمُعْتَبَرَهُ فِي التَّقَابِلِ الْمَذْكُورِ لَا يَلْزِمُ أَنْ تَكُونَ شَخْصِيَهُ فِي جَزَائِيَّاتِ مَوَارِدِهَا، بَلْ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ صَنْفِيَهُ أَوْ نَوْعِيَهُ أَوْ جَنْسِيَهُ كَمَا قَالَ بِهِ الْفَلَسَفَةُ، فَلَا - يُعْتَبَرُ فِي صَدَقِ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ لِلْمَلَكَةِ عَلَى مَوْرَدِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَوْرَدُ بِخُصُوصِهِ قَابِلًا لِلاتِّصَافِ بِالْوُجُودِ - أَيْ الْمَلَكَةِ - بَلْ كَمَا يَكْفِي ذَلِكَ يَكْفِي فِي صَدَقِهِ عَلَيْهِ، أَنْ يَكُونَ صَنْفٌ هَذَا الْفَرْدِ أَوْ نَوْعٌ أَوْ جَنْسٌ قَابِلًا لِلاتِّصَافِ بِالْوُجُودِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ هَذَا الْفَرْدِ قَابِلًا لِلاتِّصَافِ بِهِ.

وَ يَتَّضِحُ ذَلِكَ بَيَانِ الْأَمْتَلِ الْمُتَقَدِّمِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَابِلًا لِلاتِّصَافِ بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ، وَ لَكِنْ قَدْ يَسْتَحِيلُ اتِّصَافُهُ بِهِ فِي خُصُوصِ الْأَجْلِ خُصُوصِيَهُ فِيهِ، وَ ذَلِكَ كَالْعِلْمِ بِذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالَى حَيْثُ يَسْتَحِيلُ اتِّصَافُ الْإِنْسَانِ بِهِ، مَعَ أَنَّ صَدَقِ الْعَدَمِ - وَ هُوَ الْجَهْلُ - عَلَيْهِ ضَرُورِيٌّ، وَ مِنْ الطَّبِيعِيِّ أَنَّ هَذَا لَيْسَ إِلَّا - مِنْ نَاحِيَةِ أَنَّ الْقَابِلِيَهُ الْمُعْتَبَرَهُ فِي الْأَعْدَامِ وَالْمَلَكَاتِ لَيْسَتْ خُصُوصِ الْقَابِلِيَهُ الشَّخْصِيَهُ. وَ كَذَلِكَ الْحَالُ فِي الْمِثَالِ الثَّانِي، فَإِنَّ اتِّصَافَ الْإِنْسَانِ بِالْعِجْزِ عَنِ الطَّيْرَانِ إِلَى السَّمَاءِ بِلِحَاطِ قَابِلِيَّتِهِ فِي نَفْسِهِ لِلاتِّصَافِ بِالْقَدْرَةِ لَا - بِلِحَاطِ إِمْكَانِ اتِّصَافِهِ بِهَا فِي خُصُوصِ هَذَا الْمَوْرَدِ، وَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ يَكْفِي فِي صَدَقِ الْعَدَمِ الْقَابِلِيَهُ النُّوعِيَهُ، وَ هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي مَفْرُوضِ الْمِثَالِ.

و هكذا فى ما نحن فيه، فإنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد و لو كان تقابل العدم و الملكة، إلّا أنّه بالنسبه إلى نوع الإطلاق و التقييد؛ لأنّ امتناع أحدهما نوعا لا يستلزم امتناع الآخر، و أمّا استلزام امتناع أحدهما فى مورد خاصّ امتناع الآخر، فلا يوجب أن تكون الملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق مطلقا.

ثمّ ذكر لهذا الجواب مكّملا، و هو أنّ معنى التقييد عبارته عن اعتبار قصد القربه، و معنى الإطلاق عبارته عن عدم اعتبار قصد القربه، فكيف يمكن أن يكون الاعتبار و عدم الاعتبار كلاهما ممتنعين؟! على أنّ تقابل العدم و الملكة هو تقابل الايجاب و السلب فى الحقيقه، إلّا- أنّه يعتبر فى الأوّل القابليه، و لا- يعتبر فى الثانى القابليه، و هذا مائز بينهما فقط، و من البديهي أنّ امتناع الايجاب لا يسرى إلى السلب، بل السلب يكون ضروريا مع امتناع الايجاب، و هذا المعنى متحقّق فى العدم و الملكة أيضا، فإذا كان التقييد ممتنعا لا يلزم أن يكون الإطلاق أيضا ممتنعا، بل هو ضرورى.

و بالنتيجه أنّ التمسك بالإطلاق فى مورد الشكّ فى التعبدية و التوصلية لنفى اعتبار قصد القربه كسائر الأجزاء و الشرائط لا مانع منه. و إذا لم يمكن لنا التمسك بالإطلاق على فرض تماميه مبنى صاحب الكفايه أو لعدم تماميه مقدّمات الحكمه فتصل النوبه إلى الأصل العملى.

و نبحث هاهنا فى مقامين: الأوّل: فى الأصل العملى العقلى، الثانى: فى الأصل العملى الشرعى، و قد عرفت الاختلاف فى ما نحن فيه على قولين- أى استحاله أخذ قصد القربه فى المتعلّق و جوازه- كاختلافهم فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين على قولين- أى القول بجريان البراءه العقليه و القول بجريان الاحتياط العقلى- و أمّا على القول بإمكان الأخذ فى المتعلّق فلا- فرق بين المقام و بين الشكّ فى جزئيه السوره- مثلا- من حيث جريان البراءه و الاشتغال، فإنّ كليهما من صغريات مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و أمّا على القول باستحاله الأخذ فى المتعلّق فلازم القول

بالاشتغال فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين والشك فى جزئيه السوره القول بالاشتغال فى ما نحن فيه بطريق أولى؛ لأنّ العقل إذا حكم بالاشتغال فى مورد الشك فى جزئيه السوره مع إمكان أخذها فى المتعلق فيحكم بطريق أولى فى ما نحن فيه بالاشتغال بعد فرض عدم إمكان الأخذ فى المتعلق.

وإنّما الكلام فيما قلنا بأصالة البراءة فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين هل يمكن لنا التمسك بها فى ما نحن فيه أم لا؟ قال المحقق الخراسانى قدس سرّه (1):

إنّه لا مجال هاهنا إلّا لأصالة الاشتغال و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأنّ الشك هاهنا فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان، ضروره أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذه على المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقه بلا قصد القربه.

و حاصل كلامه أنّ الشك فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين يرجع إلى الشك فى كمّيه التكليف و ثبوت أمر زائد فيه، و العقل يحكم هاهنا بجرّان أصالة البراءة. و أمّا الشك فى ما نحن فيه فيرجع إلى الشك فى كيفيه الخروج عن عهده التكليف، و هو كالشك فى أصل الخروج، و العقل يحكم فيه بالاحتياط.

و لكن هذا الكلام مخدوش بأنّ البيان قد يكون بيانا لكلّ ما يمكن أخذه فى المتعلق من الأجزاء و الشرائط، و قد يكون بيانا لكلّ ما له المدخل فى حصول الغرض من الأمور به، سواء كان قابلاً للأخذ فيه أم لا، و عبّرنا عن هذا البيان بالإطلاق المقامى، و على هذا فنقول: هل المراد من كلمه «البيان» فى قاعده قبح العقاب بلا بيان

ص: ٤٦٦



التي كانت مستنده لجريان أصاله البراءه مطلق البيان أو بيان ما يمكن أخذه في المتعلق؟ و نحن نستكشف من إضافه «لا» النافيه إلى كلمه «البيان» أنّ المراد هو الأوّل، فحينئذ لا- فرق بين المقام و دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين من حيث جريان أصاله البراءه، بعد أنّ البيان ممكن للمولى في كلتا صورتين، إلاّ أنّ الفرق في طريق البيان فلا دليل للتفكيك بين المقامين من هذه الناحيه.

و يمكن أن يقال: إنّ ترتّب الغرض على تحقّق الأمور به كما أنّه كان منشأ لصدور الأمر و حدوثه كذلك كان منشأ لبقائه إلى حين حصول الغرض، مثلا- إذا قال المولى لعبده: جئني بالماء و العبد بعد إعطاء الماء لاحظ أنّ غرضه يعنى رفع العطش فلم يحصل بسبب انكسار ظرف الماء الذى بيده، فالعقل يحكم بإعطاء الماء إليه ثانيا بدون الاحتياج إلى الأمر الثانى، و هكذا فى المقام بعد العلم بأصل الوجوب، و الشكّ فى حصول الغرض باتيان الواجب بدون قصد القربه العقل يحكم برعايه قصد القربه رعايه لحصول غرض المولى.

و الجواب عنه أولا- بالنقض: بما إذا دار الأمر بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، فإنّنا فى مورد الشكّ فى الجزئيه و الاكتفاء بالأقل أيضا نشكّ فى حصول الغرض، فلا بدّ هاهنا أيضا من الاحتياط، مع أنّه خلاف الفرض، فإنّ هذا البحث فى المقام كان بعد فرض القول بالبراءه فى الشكّ فى الجزئيه.

و ثانيا بالحلّ: أنّ غرض المولى قد يكون مشخّصا للعبد فى باب الأوامر و قد يكون غير مشخّص له إن كان بالصوره الأولى، فالعقل يحكم باتيان ما يتحقّق به غرض المولى، بل لا يحتاج إلى الأمر أصلا؛ لأنّه طريق لتعيين غرضه. و معلوم أنّ الطريق و الأماره إنّما يكون فى مورد إذا كان الغرض فيه مجهولا، و أمّا إن كان بالصوره الثانيه و كان بعض الأمور مشكوك المدخليه فى الأمور به و تحقّق الغرض فليس للعقل الحكم برعايه شىء مشكوك، فتمسك بأصاله البراءه هاهنا مثل دوران الأمر

بين الأقل والأكثر الارتباطيين بدون الفرق بينهما بوجه.

أمّا المقام الثانى فنبحث فيه أيضا على كلا- المبنيين فنقول: أمّا على القول بإمكان أخذ قصد قربه فى المتعلق و جريان البراءه العقلية فيه كسائر الأجزاء و الشرائط فلا مانع من جريان البراءه الشرعيه أيضا، فتمسك لنفيه بحديث الرفع و أمثاله، بلا فرق بينه و بين سائر الأجزاء و الشرائط فى هذا البحث أيضا. و أمّا على القول بإمكان الأخذ فى المتعلق و الاحتياط العقلى فى المقام الأول فهل يمنع الالتزام بالاشتغال هنا عن التمسك بحديث الرفع ها هنا أم لا؟ لقائل أن يقول: إنه لا يصح التمسك بالبراءه الشرعيه، فإننا سلمنا أنه ليس للشارع بيان، إلا- أنه يمكن إحاله البيان إلى حكم العقل، و لَمّا حكم العقل برعايه قصد القربه فلا- ضروره لتعرضه، فهو مبين من جهه المولى، فلا محل لجريان حديث الرفع.

و الجواب عنه أولا: أنه لو سلمنا حكم العقل بالاشتغال، و لكن لا شك فى أنه ليس من الأحكام البديهيه و الضروريه العقلية، بل هو من الأحكام التى اختلفت فيها العقول- كما مرّ تفصيله فى المقام الأول- فحينئذ لا يكون هذا مجوّزا؛ لعدم بيان الشارع، و لا معنى لتكاله على العقول لبيان ما له مدخلية فى حصول الغرض.

و ثانيا: على فرض اتحاد العقول فى الحكم بالاشتغال لا مانع من التمسك بحديث الرفع (1) أيضا؛ لأنّ جريان أصله الاشتغال لا يوجب تبديل الشك باليقين و ما لا- يعلمون بما يعلمون؛ إذ الشك موضوع لجريان أصله الاشتغال، و لا معنى لانهدام الحكم موضوعه، و لا- ينفى الحكم مجراه و مورده، بل كان جريانها مؤيّدا لتحقق عنوان ما لا يعلمون، و الجهل بحكم الواقعى، فلا ينافى حكم العقل بالاشتغال مع التمسك بالبراءه الشرعيه، و لا إشكال فى الاختلاف بين حكم العقل و الشرع، فتمشّى

ص: ٤٤٨

بما يقتضيه الدليل الشرعى.

و أمّا على القول بعدم إمكان أخذ قصد القربه فى المتعلّق فهل يمكن التمسّك بالبراءه الشرعيه أم لا؟ قال المحقّق الخراسانى (١) فى آخر كلامه: إنّه لا أظنّك أن تتوهّم و تقول: إنّ أدلّه البراءه الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار و إن كان قضيه الاشتغال عقلا هو الاعتبار؛ لوضوح أنّه لا بدّ فى عمومها من شىء كان قابلا للرفع و الوضع شرعا، و ليس هاهنا، فإنّ دخل قصد القربه فى الغرض ليس بشرعى بل واقعى، و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك إلاّ أنّهما يكونا قابلين للوضع و الرفع شرعا.

و لكنّه مخدوش بأنّه قد مرّ تصريحه بإمكان التمسّك بالإطلاق المقامى فى الشكّ فى التعبدية و التوضيحه؛ بأنّ المولى إذا كان فى مقام بيان جميع ما له الدخلى فى تحقّق الغرض بعنوان المخبر العادل لا بعنوان المنشئ و الأمر، و لم يتعرّض لدخاله قصد القربه فيه، فنستكشف عدم دخالته فى المأمور به. و هذا القول لا يكون قابلا للجمع مع عدم ارتباط وضع قصد القربه و رفعه بالشارع، بل كان أقوى دليل على أنّ وضعه و رفعه بيد الشارع، فلا مانع من التمسّك بأصالة البراءه الشرعيه على هذا المبنى أيضا. هذا تمام الكلام فى مبحث التعبدى و التوصلى.

#### المبحث الخامس: فى دلالة الصيغه على الوجوب النفسى

و من المسائل المعنونه فى الكفايه أنّه إذا دار الأمر بين الواجب النفسى و الغيرى أو بين الواجب التعيينى و التخيرى أو بين الواجب العينى و الكفائى فهل يكون لنا طريق لإحراز أحد الطرفين أم لا؟ قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢): قضيه إطلاق الصيغه

ص: ٤٤٩

١- ١) كفايه الاصول ١١٤: ١.

٢- ٢) كفايه الاصول ١١٦: ١.

كون الوجوب نفسياً تعيناً عينياً. ثم استدللّ بأنّ وجوب الواجب الغيرى مقيد بوجوب الغير- أى ذى المقدمه- بخلاف وجوب الواجب النفسى كالقول بأنّه يجب الوضوء إذا وجبت الصلاه، وهكذا فى الواجب التخييرى والكفائى، فإذا كان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على التقييد فالحكمه كونه مطلقاً، سواء وجب هناك شىء آخر أو لا، أتى بشىء آخر أو لا، أتى به آخر أولاً.

و لكن يرد عليه إشكال الذى ذكرناه فى المباحث السابقه، وهو أنّ الواجب النفسى إن كان عباره عن الواجب المطلق بلا قيد يلزم اتحاد القسم و المقسم، مع أنّه من لازم تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى أن يكون الواجب النفسى عباره عن المقسم مع إضافه قيد و خصوصيه له، وهكذا فى الواجب التعيينى و العينى.

و لكن قال المحقق الأصفهانى قدس سرّه (1) فى مقام الدفاع عن أستاذه: إنّ مراد صاحب الكفايه من الواجب النفسى لا يكون الإطلاق من حيث وجوب شىء آخر فى مقابل الواجب الغيرى، بل مراده أنّ الواجب النفسى أيضاً مقيد كالواجب الغيرى، إلاّ أنّه مقيد بالقيد العدمى، و هو عباره عن عدم كون الوجوب للغير، و عدم نصب القرينه على القيد الوجودى دليل على عدمه، فمقتضى الحكمه تعيين المقيد بالقيد العدمى لا المطلق، كما هو ظاهر المتن. هذا محصل كلامه قدس سرّه.

و الجواب عنه: أنّ القضيّه السالبه المتصوّره هاهنا على قسمين: الأول: ما يعبر عنه بالسالبه المحصّله، و هى كما تصدق مع وجود الموضوع كذلك تصدق مع انتفاء الموضوع كقولنا: «ليس زيد بقائم». و الثانى: ما يعبر عنه بالسالبه المعدوله، و هى تحتاج إلى تحقّق الموضوع كاحتياج القضيّه الموجبه إليه كقولنا: «زيد لا قائم» و أمّا القيد العدمى الذى قال بتحقيقه فى الواجب النفسى فلا يكون من القسم الأول؛ إذ

ص: ٤٧٠

المفروض فى المقام أنّ أصل الوجوب مسلّم، والشكّ فى نفسيته و غيريته، فلا بدّ من كونه من قبيل القسم الثانى، فىكون له عنوان الوصفية للموضوع الموجود-أى الوجوب المسلّم-إمّا أن يكون مع قيد عدمى، وإمّا أن يكون مع قيد وجودى. و من المعلوم أنّ من شرائط التمسك بالإطلاق لإثبات النفسية بعد كون المولى فى مقام البيان، وعدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب و أن لم ينصب قرينه على التقييد، فنسأل حينئذ أنّ المراد من التقييد هاهنا التقييد بقيد الوجودى أو العدمى؟ فهل يمكن لنا إثبات الكفرية من إطلاق «أعتق رقبه» لكون الكفر عبارة عن عدم الإيمان و نفي قيد الإيمان؟ و لا شكّ فى أنّ المراد من عدم نصب القرينه على التقييد فى هذه المقدمه من مقدّمات الحكمه أعمّ من القيد الوجودى و العدمى، و نتيجة الإطلاق مطلق الوجوب و إثبات المقسم و نفي أى نوع من القيود، سواء كان القيد وجوديا أم عدميا، و لا- تستفاد منه النفسية كما لا تستفاد الغيرية. و أمّا احتياج القيد الوجودى إلى مئونه زائده و عدم احتياج العدمى إليها لا يعقل أن يكون دليلا لإثبات أحد القيدين و نفي الآخر بسبب الإطلاق، و هكذا فى الواجب التعيينى و العينى فى مقابل الواجب التخيريى و الكفائى.

نعم يمكن لنا إثبات النفسية من الإطلاق بطريق آخر، و هو أنّه لا- بدّ فى دوران الأمر بين النفسية و الغيرية من الدليلين كان أحدهما مشكوك فيه من هذه الجهة، مثلا نعلم أنّ الوضوء واجب غيرى-أى يرتبط وجوبه بوجوب الصلاة-أو نفسى لا يرتبط به فإن كان غيريا يكون الوضوء شرطا للصلاه، فحينئذ يكون الارتباط من الطرفين، فكما أنّ وجوب الوضوء متوقّف على وجوب الصلاة كذلك صحّ الصلاة متوقّفه على تحقّق الوضوء. و بالتّبع يرجع الشكّ فى نفسية وجوب الوضوء و غيريته إلى أنّ الوضوء شرط للصلاه أم لا- يكون شرطا لها، فتجرى أصاله الإطلاق المربوطه بمادّه الصلاة و ينفى الشرطيه كما فى سائر الشرائط، و إذا لم يكن

شرطا فلم يكن وجوبا غيريا فوجوبه نفسى. وهذا الطريق لا يجرى فى إثبات العينه و التعيينه؛ إذ ليس فيهما من الدليلين أثر و لا خبر.

و يمكن أن يتوهم أنّ هذا المعنى يجرى فى دوران الأمر بين الواجب التعينى و التخييرى أيضا، فإنّ الملا-ك المذكور-أى المواجهه مع الدليلين-ها هنا أيضا متحقق، و أحد الدليلين أوجب شيئا، و الدليل الآخر أوجب شيئا آخر، و نشكّ فى أنّ وجوبهما تخييرى أو تعينى فيجرى أصاله الإطلاق و استفاد منه التعيينه.

و لكنّه مدفوع بأنّ مجرد تحقّق الدليلين لا يكفى فى استفاده التعيينه، بل يعتبر أن يكون إطلاق أحد الدليلين منوطا بالمتعلّق و الآخر بالهيئه كما تحقّق فى دوران الأمر بين الواجب النفسى و الغيرى، و أمّا الإطلاقان القابلان للتمسك ها هنا فكلاهما منوطان بالهيئه، و من حيث قابليه التمسك و عدمها أيضا متساويان، فإن لم يكن أحدهما قابلا- لإثبات التعيينه و ثانيهما أيضا كان كذلك.

و تمسكك بعض بالتبادر و قال: إنّ المتبادر من هيئه «افعل» هو الوجوب المقيّد بقيد النفسيه و التعيينه و العينه، و معلوم أنّ التبادر علامه الحقيقه.

و جوابه: أنّ لازم ذلك أن يكون استعمال هيئه «افعل» فى الواجب الغيرى و التخييرى و الكفائى استعمالا مجازيا كما فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (1) مع أنّه لا يمكن الالتزام به أصلا.

و من الطرق الذى يتمسك به لإثبات النفسيه و التعيينه و العيتيه الانصراف الناشئ من كثره الاستعمال، و من البديهى أنّ كثره استعمال هيئه «افعل» فى هذه المعانى إن كان بحدّ يوجب الانصراف إليها يكون قابلا للاستناد فى المقام، إلا أنّ

ص: ٤٧٢

الإشكال فى تحقّق الانصراف فى ما نحن فىه بعد أن نرى استعمال الهيئه فى الواجبات الغيره و التخييره و الكفائيه بحدّ لعلّه كان أزيد من استعمالها فى الواجبات النفسيه و التعيينيه و العينيه، فكيف يمكن ادعاء الانصراف؟!

و اختار سيّدنا الأستاذ الإمام قدّس سرّه (1) فى أصل دلّله هيئه «افعل» على الوجوب طريقا يجرى فى ما نحن فىه أيضا، و هو أنّ الأمر الصادر من المولى يحتاج إلى الجواب، و مجرد احتمال الاستحباب لا يكون عذرا على المخالفه، و العقل يحكم بالامثال فى مقام تحيّر العبد، بأنّ البعث الصادر عن المولى إيجابى أو استحبابى، و هكذا نقول: إذا أمر المولى بالوضوء-مثلا- و شككنا فى أنّه واجب نفسى أو غيرى حتّى يكون وجوبه متوقّفا على الوجوب الصلاه فالعقل يحكم بالامثال، و مخالفه العبد بدليل احتمال كون الوجوب غيريا لا يكون عذرا، بل العقل يحكم بأنّ التكليف المسلّم من المولى يحتاج إلى الجواب، فنستفاد من هذا الطريق النفسيه، و هكذا فى الواجب التعيينى و العينى، هذا تمام الكلام فى هذا البحث.

### المبحث السادس: وقوع الأمر عقيب الحظر

فبعد البناء على ظهور صيغه الأمر فى الوجوب إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو فى مقام توهمه ظنا كان أو شكّا أو وهما هل يكون موجبا لارتفاع هذا الظهور فلا تدلّ حينئذ على الوجوب أم لا؟ و الأنظار فى هذه المسأله مختلفه، نسب إلى بعض العامه ظهورها فى الوجوب كوقوعها فى غير هذه الموقعيه، و إلى بعض تبعيتها لما قبل النهى إن علّق الأمر بزوال علّه النهى كما فى قوله تعالى: **فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (٢)** فإنّ الأمر علّق بالانسلاخ الذى هو عباره عن انقضاء الأشهر الحرم التى هى علّه النهى، فيفيد الوجوب الذى كان قبل الحظر، و فى قوله تعالى: **وَ إِذَا**

ص: ٤٧٣

١- (١) مناهج الوصول إلى علم الاصول ٢٨٢: ١.

٢- (٢) التوبه: ٥.

حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا (١) يفيد الإباحه التي هي حكم الصيد قبل النهى عنه، و أما إن لم يكن معلقا بزوال علّه عروض النهى أو لم يكن معلقا أصلا أو وقع في مقام توهم الحظر فيفيد الوجوب.

و نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحه في كلا الفرضين، و لكن لا بد لنا قبل الخوض في البحث من توضيح كلام المشهور، و قد مرّ مرارا أنّ أصله الظهور من الأصول المعتره العقلانيه، و أعمّ من أصله الحقيقه، فكما تحقّق في الاستعمالات الحقيقيه كذلك تحقّق في الاستعمالات المجازيه المحفوفه بالقرينه، فيكون المجموع أسدا يرمى -مثلا- ظهور في المعنى المجازي، فحينئذ نلاحظ أنّ ظهور الصيغه في الإباحه إذا وقعت عقيب الحظر أو في مقام توهمه هل يكون من سنخ ظهورها في الوجوب إذا وقعت في غير هذين الموقعتين أم لا؟ -بمعنى أنّ كليهما مستندان إلى الوضع، و قول الواضع بأنّه وضعتها للإباحه إذا وقعت في هذين الموقعتين، و وضعتها للطلب الوجوبي إذا وقعت في غير هذين الموقعتين، أو أنّها وضعت للبعث الوجوبي من حيث الوضع. و أما وقوعها في أحد من هذين الموقعتين تكون بمنزله يرمى في قولنا:

رأيت أسدا يرمى، يعني يتحقّق لها الظهور في المعنى المجازي اتكالا بالقرينه، إلا أنّ القرينه قد تكون جزئيه و شخصيه كما في المثال المذكور، و قد تكون كليّه و عامّه كما في ما نحن فيه.

فيكون وقوع الأمر عقيب النهى أو في مقام توهمه قرينه صارفه من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازي، فينحلّ نظر المشهور في الحقيقه إلى ادعاءين: أحدهما:

ادعاء سلبي، و هو أنّ الأمر في هذين الموقعتين ليس بظاهر في المعنى الحقيقى و البعث الوجوبي. و ثانيهما: ادعاء إثباتي، و هو أنّ الأمر في هذين الحاليتين ظاهر في خصوص الإباحه، فهل يمكن لنا موافقه المشهور في كلا الحكمين أو في الحكم الأوّل فقط لوجه

ص: ٤٧٤



خاصّه؟ فيكون موجبا لإجماله بعد ارتفاع ظهوره الأولى في الوجوب.

و لكن لا- بدّ من نظر إجمالي إلى أدلّه الأقوال كما قال صاحب الكفايه (1): إنّ أرباب الأقوال المذكوره تمسّكوا على مدعائهم بجملة من موارد الاستعمالات، مثل أمر الطبيب بأكل بعض المأكولات بعد النهي عنها للمريض بدلالته على الإباحه و أمثال ذلك، مع أنّه لا- مجال للتمسّك بها، فإن قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينه على الوجوب أو الإباحه أو التبعيّه، فلا- يصلح الاستدلال بها على كون مجرّد وقوع الأمر عقيب الحظر قرينه على ما ادعوه من الأقوال المذكوره بعنوان قاعده كليّه.

و وافق صاحب الكفايه قدّس سرّه مع المشهور في ادعاء السلبى و هو أنّ الأمر إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه ليس بظاهر في المعنى الحقيقى، و خالفهم في ادعاء الإثباتى و هو ظهوره في هذين المقامين فى الإباحه، بل هو قائل بأنّ الوقوع فى أحد هذين المقامين قرينه صارفه فقط، و ليست بقرينه معيّنه فيصير الأمر حينئذ مجملا، فلا يحمل على أحد من المعانى من الوجوب و الإباحه و أمثال ذلك إلّا بقرينه أخرى.

و مبنى هذه المسأله أنّه إذا كانت فى الكلام قرينه و شككنا فى أنّ المتكلم اعتمد على هذه القرينه أم لا فليس له ظهور لا فى المعنى الحقيقى و لا- فى المعنى المجازى و لا محلّ هاهنا لأصالة الظهور، فإنّ التمسّك بها فرع إحراز أصل الظهور و تحقّقه، فإذا كان فى الكلام كلمتان و كان بعدهما قرينه واحده و نحن نعلم إرجاعها إلى واحد منهما و نشكّ فى إرجاعها إلى الآخر فيصير المشكوك فيه مجملا- كقولنا: رأيت أسدا و ذئبا يرمى و المتيقّن إرجاعها إلى كلمه الذئب، و أمّا الإرجاع إلى كلمه الأسد فمشكوك، فليس لها ظهور فى المعنى الحقيقى؛ لاحتمال الاعتماد على القرينه، و لا فى المعنى المجازى؛ لاحتمال عدم الاعتبار عليها، إذا كان الأمر كذلك فلا مجال للتمسّك بأصالة الظهور.

ص: ٤٧٥

و أمّا أصاله الحقيقه فإن قلنا بعدم استقلالها في قبال أصاله الظهور بل أنّها شعبه من أصاله الظهور كما هو الحقّ فلا مجال لكليهما في المقام بعد اشتمال الكلام على ما يصلح للقرينيه. و أمّا على القول بحجّيتها تعييدا عند العقلاء فيحمل الكلام على المعنى الحقيقى و لو لم يكن ظاهرا فيه؛ لأصاله الحقيقه و لكونها معتبره عند العقلاء تعييدا، و لكنّه ليس بقابل للقبول؛ لعدم التعبد في الأمور العقلائيّه.

و بالنتيجه ليس للأمر الواقع بعد الحظر أو في مقام توهمه ظهور لا في المعنى الحقيقى و لا في المعنى المجازى كما في المثال الذى ذكرناه، إلا أنّ القرينه فيه لفظيه و شخصيه، و في المقام حالته و كليّه، و لا فرق بين القرائن من هذه الجبهه بعد الاشتراك في أصل صلاحيه القرينيه. هذا توضيح ما قال به صاحب الكفايه في هذه المسأله.

و الحقّ أنّه كلام متين و نفيس جدّا.

### **المبحث السابع: في المرّه و التكرار**

في أنّ صيغه الأمر- أى المجموع المركّب عن الهيئه و المادّه- هل تدلّ على المرّه أو التكرار أم لا؟ و لكن لا بدّ لنا ابتداء البحث من جهتين: الأولى أنّ النزاع المذكور مربوط بالهيئه أو بالمادّه أو بكليهما، الثانيه: أنّ المراد بالمرّه و التكرار هل هو الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد أو كلاهما؟

أمّا الجبهه الأولى: فاستدلّ لارتباط النزاع بالهيئه أوّلا: بأنّه من المسلّم عند المتأخّرين من أهل الأدب وحده المادّه في المشتقات، و اختلاف المعانى فيها يرجع إلى الهيئات، و إذا لاحظنا هذا الاتفاق مع الاختلاف في دلاله صيغه الأمر على المرّه أو التكرار و عدمها، فيستفاد أنّ النزاع هاهنا أيضا يرجع إلى الهيئه، و إلا- ليجرى النزاع في جميع المشتقات بعد اشتراكها في المادّه، فيدلّ انحصار النزاع في الأمر على ارتباطه بالهيئه.

و ثانيا: بما حكاه المحقق الخراساني قدس سرّه عن صاحب الفصول، و هو أنّ محلّ النزاع في دلاله الصيغه على المرّه أو التكرار هو نفس الهيئه دون الماده، فإنّها خارجه عن حريم النزاع؛ لحكايه السكاكي اتّفاق أهل العربيه على أنّ المصدر المجرد عن اللام و التوين الذي هو ماده صيغه الأمر لا يدلّ إلاّ على نفس الماهيّه، فنزاع المرّه و التكرار يختصّ بالهيئه و لا يجرى في الماده.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سرّه (1) بأنّ الاتّفاق المذكور في المصدر لا يوجب الاتّفاق على أنّ ماده الصيغه لا تدلّ إلاّ على الماهيّه، ضروره أنّ المصدر ليس بماده لسائر المشتقات، بل هو مثلها في أنّه له ماده و هيئه، كيف يكون المصدر ماده للمشتقات و الحال أنّ معناه مابين لمعنى المشتقّ - كما عرفت - و مع المباينه كيف يصحّ أن يكون ماده لها؟! فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّه أو التكرار في ماده الصيغه.

ثمّ استشكل على إنكار كون المصدر أصلا للمشتقات بقوله: إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام؟ فأجاب عنه أولا: بأنّه محلّ الخلاف لذهاب الكوفيين إلى أنّ الأصل في الكلام هو الفعل. و ثانيا: بأنّ معناه أنّ الواضع وضع أولا المصدر و ضعا شخصيا، ثمّ بملاحظته وضع بوضع نوعي أو شخصي سائر الصيغ التي تتناسبه ماده و معنى، مثلا وضع الواضع كلمه «الضرب» للحدث المنسوب إلى فاعل ما بوضع شخصي، ثمّ بملاحظته وضع هيئه «ضرب» بوضع نوعي لفعل الماضي، فمعنى كون المصدر أصلا هو التقدّم في الوضع، و ليس معناه كون المصدر بمادته و هيئته بماده للمشتقات؛ لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته و لا بمعناه في المشتقات؛ لمباينته معها هيئه و معنى. و يمكن أن يقال: إنّّه يصحّ للواضع القول بأنّه:

وضعت ماده «ض-رب» بشرط أن يكون الضاء مقدّما ثمّ الراء ثمّ الباء لمعنى

ص: ٤٧٧

كذا. قلنا: هذا صحيح و لكن لا ينضبط معه الوضع؛ فلذا يكون المصدر في الكلام بهذا المعنى. هذا محصل كلام صاحب الكفايه بتوضيح و إضافه منّا.

و لكنّه لم يذكر أنّ مفاد هيئته المصدر الذى له هيئته و مادّه ما هو، و التحقيق أنّ فيه احتمالين: أحدهما: أنّ هيئته المصدر ليس له معنى خاص، إنّما هي لإمكان التلفّظ و التنطق بالمادّه، كما قال به سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدّس سرّه (1). و ثانيهما: أن تكون لهيئته معنى زائد على المادّه، و يؤيّد به ما يقول به أهل الأدب من أنّ المصدر إمّا أن يكون بمعنى الفاعل، و إمّا أن يكون بمعنى المفعول، فنستفاد منه أنّ لهيئته يتحقّق معنى زائد على معنى المادّه الساريه في المشتقّات، فمفاد المادّه عبارته عن نفس الحدث الذى يعبر عنه بالفارسيه بـ «كتك» و هذا المعنى متحقّق في جميع المشتقّات، و مفاد الهيئته عبارته عمّا يقول به أهل الأدب من أنّ المصدر ما كان في آخر معناه الفارسي الدالّ «د» و النون «ن» أو التاء «ت» و النون «ن» و هذا أقرب عندى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ إشكال صاحب الكفايه على صاحب الفصول ليس في محلّه، فإنّ الاتفاق ثابت بأنّ المصدر المجرد عن اللام و التنوين مفاده نفس الماهيه على ما نقل عن السكاكي، أى أنّ المادّه هي المصدر لا- تدلّ على المرّه و التكرار. و من المعلوم أنّ مفاد الهيئته ليس بأقلّ من مفاد المادّه، بل مفادها عبارته عن مفاد المادّه مع إضافه، فلا تنقص الهيئته من مفاد المادّه، و إذا لم تكن في مادّه المصدر دلالة على المرّه و التكرار فلا- تكون في مادّه سائر المشتقّات أيضا؛ إذ المادّه في الجميع واحده، و لا فرق بينها من هذه الجهه، و منها مادّه الأمر.

فيبقى في المسأله احتمالان: أحدهما: ارتباط النزاع بمجموع الهيئته و المادّه، و ثانيهما: ارتباطه بالهيئته فقط. و أمّا الاحتمال الأوّل و إنّ كان جعل الصيغه في عنوان

ص: ٤٧٨

البحث مؤيدا له فلا- يساعده الواقعيه؛ إذ مرّ في باب المشتقّ أنّه ليس لمجموع الهيئه و المادّه وضع على حده في قبال الهيئه و المادّه، حتّى يكون النزاع مرتبطا به، فلا محاله يتعيّن الاحتمال الثاني- أى الارتباط بالهيئه- فيرجع النزاع إلى أنّ هيئه الأمر هل تدلّ على خصوص المرّه أو على خصوص التكرار أو لا تدلّ عليهما أصلا.

و لكن استشكل عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدّس سرّه (1) و هو: أنّ هذا المعنى بعيد جدّا؛ لأنّ الهيئه وضعت لنفس البعث و التحريك، و مقتضى البعث هو إيجادها في الخارج، فحيثنذ الشىء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به البعث مكرّرا على نحو التأسيس، و لا- يكون مرادا و مشتاقا إليها مرّتين؛ لما مرّ أنّ تشخّص الإراده بالمراد و المتعلّق فهي تابعه له في الكثره و الوحده، فلا تتعلّق بالشىء الواحد إرادات متعدّده في آن واحد، و هكذا البعث و التحريك المتعدّد بماهيه واحده في زمان واحد.

فإن قلت: على القول بكون الإيجاد جزء مدلول الماهيه يصحّ النزاع، بأن يقال:

إنّه بعد تسليم وضعها لطلب الإيجاد هل هي وضعت لإيجاد أو إيجادات؟ فإنّ إيجاد الماهيه قابل للتعدّد و التكرّر، فلا مانع من كون التكرار قيّدا لإيجاد الماهيه، و بتبعه يتكرّر البعث و التحريك أيضا.

و الجواب عنه أولا: أنّ كلمه الإيجاد لا يكون جزء مفاد المادّه، فإنّ مفادها نفس الماهيه- كما مرّ أنّنا نقل السكاكي الإجماع على ذلك- و لا جزء مفاد الهيئه، فإنّ مفادها عباره عن البعث و التحريك، و أمّا انحصار طريق الامتثال بإيجاد الماهيه في الخارج فهو و إن كان صحيحا إلا أنّ البحث في مقام تعلّق التكليف لا في مقام الامتثال، و لا دخل للوجود في متعلّق التكليف.

و جواب الإمام قدّس سرّه (2) عنه: أنّ مفاد الهيئه معانى حرفيه، و قد مرّ أنّها غير

ص: ٤٧٩

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) المصدر السابق.

مستقلات مفهوما و ذهنيا و خارجيا و دلالة، و لا يمكن تقييد الإيجاد الذي هو معنى حرفي بالمره و التكرار إلا بلحاظه مستقلا. و مرّ منا أيضا أنّ لنا في قبال الجوهر و العرض وجودا آخر أضعف من وجود العرض؛ لاحتياجه في التحقّق إلى الوجودين، و هو عبارته عن واقعيه ظرفيه الدار لزيد-مثلا-فإذا لم يكن للمعاني الحرفيه استقلالاً في مرحله من المراحل المذكوره فلا بدّ من لحاظها دائما آله للغير و وصفا للغير، و إذا أخذ التكرار قيّدا في مفاد الهيئه فمعناه لحاظ الهيئه بما أنّ لها معنى حرفي آله للغير، و لحاظها استقلالاً بما أنّ التكرار قيد له، و الجمع بينهما في استعمال واحد غير جائز.

و يمكن أن يتوهم أنّ الإمام قدّس سرّه صرّح في المباحث السابقه أنّ القيودات ترجع كثيرا إلى الهيئات كقولنا: «ضربت زيدا يوم الجمعة» و معلوم أنّ التقييد بـ «يوم الجمعة» يرجع إلى مفاد هيئه ضربت يعنى وقوع الضرب من المتكلم، فكيف لا- يمكن تقييد الهيئه في ما نحن فيه؟!

و قال الإمام قدّس سرّه (1) في مقام دفع هذا التوهم: و ما مرّ منا من أنّ نوع الاستعمالات لإفاده معاني الحروف و جوّزنا تقييدها بل قلنا: إنّ كثيرا من التقييدات راجع إليها لا ينافي ما ذكرنا هاهنا؛ لأنّ المقصود هناك إمكان تقييدها في ضمن الكلام بلحاظ آخر، فيكون دليل تقييد المعنى الحرفي في المثال تعلق اللحاظين به في الموقعتين، أي تعلق لحاظ الآلي قبل التقييد و تعلق لحاظ الاستقلالى بعد التقييد و تكميل الجملة، و البحث في ما نحن فيه في نفس الهيئه بدون الضميمه، و معنى التقييد فيها اجتماع اللحاظين الآلي و الاستقلالى في آن واحد. و إن قلت: إنّ ذلك إنّما يرد لو كانت الهيئه موضوعه للإيجاد و المتقييد بالمره و التكرار حتّى يستلزم تقييد المعنى الحرفي وقت لحاظه آليا، و أمّا إذا قلنا: بأنّها موضوعه للإيجادات بالمعنى الحرفي فلا يكون كذلك.

ص: ٤٨٠

و إن شئت قلت: بأنه كما يجوز استعمال الحرف في أكثر من معنى يجوز وضع الحرف للكثيرات و استعمالها فيها. قلت: ما ذكرت كان أمرا ممكنا و لكنّه خلاف الوجدان و الارتكاز في الأوضاع، فلا محيص في معقوله النزاع عن إرجاعها إلى وضع المجموع مستقلاً بحيث يرجع القيد إلى الجزء المادى لا الصورى أو إلى نفس المادّه؛ بأن يقال:

إنّ لمادّه الأمر وضعا على حده. هذا تمام كلام الإمام قدس سرّه بتوضيح و إضافه مّا.

و لكن التحقيق أنّ أدلته في المقام لا- تكون قابله للخدشه، إلا- أنّ استنتاجه برجوع القيد إلى المادّه مع الاتفاق بين المتأخرين بوحده مفاد المادّه في جميع المشتقات بعيد جدّا، و لكنّه أهون من إرجاع القيد إلى الهيئه كما لا يخفى.

و أمّا البحث عن الجبهه الثانيه: بأنّ المراد بالمرّه و التكرار هل هو الدفعه -بمعنى وحده الإيجاد التي تصدق على الأفراد أيضا- و الدفعات أو الفرد و الأفراد؟ فكان لكلا القولين مقرّبا، و مقرّب الأول أنّ لفظ المرّه ظاهر في الدفعه و لفظ التكرار في الدفعات، و مقرّب الثاني أنّ ما أوجب طرح هذا النزاع في الاصول عبارته من أنّ بعض الواجبات يكفي إيجاد فرد منه في طول العمر مثل حجّه الإسلام، و البعض الآخر منها يلزم إيجاد أفراد متعدّد منه، إلا- أنّ تعدّد كلّ شيء بحسبه، فالصلاه مثلا يجب فرد منها بالاضافه إلى كلّ وقت من الأوقات، و الصوم يجب إيجاد فرد منه بالاضافه إلى سنه، و هكذا، و اختلاف الواجبات من هذه الجبهه أوجب لطرح هذا البحث في الأصول؛ بأنّ هيئه «افعل» إذا صدرت عن المولى هل يكفي الإتيان بفرد واحد من المأمور به أو يلزم الإتيان بأفراد متعدّد منه؟ فهذا يناسب مع الفرد و الأفراد لا الدفعه و الدفعات.

و قال المحقّق الخراسانى قدس سرّه (1): و التحقيق أن يكون محلّ النزاع فيهما بكلا المعنيين

ص: ٤٨١

و صاحب الفصول (١) أقام دليلاً لكون المراد بالمرّة و التكرار هي الدفعه و الدفعات.

و إنّنا نبحث في باب الأوامر عن المسألتين المتشابهتين: إحداهما: دلالة الأمر على المرّة و التكرار و عدمها، و ثانيهما: أنّ الأوامر و النواهي تتعلّق بالطبائع و المفاهيم أو بالأفراد؟ و الظاهر أنّ إحداهما ليست متفرّعه على الأخرى، بل كلتاها مستقلّتان في البحث. و ضابطه الاستقلال أن يكون كلّ من القائلين بأقوال مختلفه في هذه المسأله مختاراً في اختيار كلّ من الأقوال في المسأله الأخرى، فبناء على إرادته الفرد من المرّة يلزم جعل هذا البحث تتمه للمبحث الآتي من أنّ الأمر متعلّق بالطبيعه أو الفرد، فيقال عند ذلك: و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما، و لم يحتجّ إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه. و أمّا لو أريد بها الدفعه فلا علقه بين المسألتين، و يجرى البحث على كلا القولين في تلك المسأله؛ بأن يقال: بناء على تعلّق الأمر بالطبيعه هل تقتضى الصيغه مطلوبيه الطبيعه دفعه أو دفعات؟ و على القول بتعلّقه بالفرد هل تقتضى الصيغه اعتبار الدفعه في مطلوبيه الفرد أو الدفعات أو لا تقتضى شيئاً منهما؟ و نستكشف من استقلال المسألتين أنّ المراد عنهما هي الدفعه و الدفعات.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (٢) في مقام الجواب عنه: إنّ هذا توهم فاسد، و جوابه مبني على توضيح كلتا المسألتين، أمّا التوضيح في المسأله الآتيه فهو أنّ مراد القائل بتعلّق الأمر بالطبيعه ليس بتعلّقه بنفس الطبيعه و الماهيه؛ إذ الطبيعه من حيث هي ليست إلّا هي لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، لا موجوده و لا معدومه، لا محبوبه و لا مبغوضه، بل المراد بتعلّقه بها باعتبار وجودها في الخارج، و الفرق بين هذا القول و القول بتعلّقه بالفرد بأنّ الفرد عباره عن وجود الطبيعه مع الخصوصيات الفرديه،

ص: ٤٨٢

١- (١) الفصول الغرويه: ٧١.

٢- (٢) كفايه الاصول ١١٩: ١-١٢١.



فيرجع النزاع إلى أنّ المطلوب المولى عبارته عن وجود الماهية فقط. و أمّا العوارض المشخصه بلحاظ الملازمه مع الوجود الخارجى فهى خارجة عن دائره المطلوبيه، أو المطلوب عبارته عن وجود الطبيعه مع الخصوصيات الفرديه، مع اشتراكهما فى أصل تعلق الطلب بوجود الطبيعه.

و أمّا التوضيح فى هذه المسأله فهو أنّ المراد بالمرّه و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد هو أنّ القائل بالمرّه يقول بدلاله الأمر على وجود واحد من وجودات المأموريه، و القائل بالتكرار يقول بدلالته على وجودات متعدده منها، و القائل بعدم الدلاله عليهما يقول بدلالته على أصل الوجود، و عنوان الوحده و التكتّر خارج عنه.

فيجربى نزاع المرّه و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد على كلّ من القول بتعلق الأمر بالطبيعه أو الأفراد؛ بأنّ المطلوب إن كان هو الطبيعه يقع النزاع فى أنّ الصيغه هل تدلّ على مطلوبيه وجود واحد أو وجودات متعدده أو لا تدلّ عليها؟ كما أنّ المطلوب إن كان هو الفرد المتميز عن سائر الأفراد بالخصوصيات المشخصه يقع النزاع فى أنّ الصيغه هل تدلّ على أنّ متعلق الأمر وجود واحد أو وجودات متعدده؟ فجعل هذا النزاع من تتمه مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد ليس فى محله هذا.

و التحقيق: أنّ أصل مدّعائه- من أنّ المراد من الطبيعه وجود الطبيعه فى المسأله الآتية، و المراد من الفرد و الأفراد فى هذه المسأله هو وجود واحد و وجودات متعدده- كلام متين و لا- يكون قابلا- للمناقشه، و لكن الدليل الذى أقامه لهذا الدعوى ليس بصحيح، فلا بدّ لنا من إقامه الدليل الصحيح بعد موافقه مع أصل هذا الكلام.

و أمّا الاستدلال لكون المراد من الطبيعه ليس نفس الطبيعه؛ بأنّ الماهية من حيث هى ليست إلّا- هى، فهو مخدوش أو لا- بأنّ المتناقضات بأجمعها مسلوبه عن مرحله الماهية، فكما أنّ الماهية من حيث هى ليست إلّا هى لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، كذلك لا موجوده و لا غير موجوده، و إذا لم يكن إضافه الطلب إلى الماهية

صحيحه فكيف تصحّ إضافه الوجود إليها؟! مع أنّ كلاهما مسلوب عن ذات الماهيّة، فلا- يمكن حلّ المشكل بأنّ الأمر طلب وجود الطبيعه. و ثانيا: أنّ قول الفلاسفه بأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا- هي أجنبي عن المقام، بل هو مربوط بالحمل الأوّلي الذاتى، و ملاكه اتّحاد الموضوع و المحمول فى الوجود و الماهيّة، و فى المفهوم أيضا على قول، فالماهيّة فى هذا المقام ليست إلّا ذات الماهيّة و أجزاءها- أى الجنس و الفصل- و كلّما كان خارجا عنهما كان خارجا عن الماهيّة أيضا، فقضية الإنسان موجود بلحاظ الحمل الأوّلي قضيه كاذبه، كما أنّ قضيه الإنسان لا موجوده بهذا اللحاظ قضيه كاذبه، و هكذا فى سائر المتناقضات، فمعنى قولهم: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا- هي لا- مطلوبه و لا- غير مطلوبه، عباره من أنّ المطلوب ليس تمام الماهيّة و لا- جزء الماهيه، كما أنّ لا مطلوب ليس كذلك و هكذا، فكلّ ذلك مربوط بمقام الحمل الأوّلي الذاتى.

و أمّا البحث فى مسأله تعلق الأمر بالطبائع و الماهيّات فلا- شكّ فى أنّه مربوط بمقام الحمل الشائع الصناعى، و ملاكه اتّحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، و أنّ الموضوع مصداق من مصاديق المحمول مثل زيد إنسان، فإذا قلنا: ماهيّة الصلاه مطلوبه لا يكون معناه المطلوبه داخله فى ماهيه الصلاه، بل معناه أنّ ماهيّة الصلاه تكون من مصاديقها، كما أنّ الجسم يكون من إحدى مصاديق الأبيض. فالبحث فى أنّ الأمر متعلق بالماهيّة كعروض البياض بالجسم و عدمه، لا أنّ الطلب دخيل فى الماهيّة، فالدليل لا ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى عباره من أنّ الأمر لا- يتعلّق بالطبيعه، و الدليل عباره من أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فأصل مدعى صاحب الكفايه صحيح؛ بأنّ القائل بتعلّق الأوامر بالطبائع مراده وجود الطبيعه، و القائل بتعلّقها بالأفراد مراده الأفراد مع الخصوصيات الفرديه، فالنزاع فى أنّ العوارض المشخّصه داخله فى مطلوب المولى أم لا، مع قبول كلاهما أنّ الطلب يتعلّق بوجود الطبيعه.

و لكن البحث هاهنا فى أنّ المادّه تدلّ على نفس الماهيّة و الهيئته تدلّ على البعث و التحريك، فلا شىء آخر يدلّ على الوجود.

و نسب إلى صاحب الفصول (1) أنّه قال: بأنّ الوجود جزء مفاد الهيئه-أى وضعت هيئه الأمر لطلب الوجود-فمجموع الهيئه و المادّه تدلّ على طلب وجود الماهيّة. و كان لنا طريق آخر لعلّه كان مطابقا للواقع، و هو أنّه مرّ منّا أنّ البعث و التحريك على قسمين: أحدهما: البعث و التحريك الحقيقى، و الآخر البعث و التحريك الاعتبارى. و الثانى فى الحقيقه قائم مقام الأوّل، و إذا سمعنا تحقّق البعث و التحريك الحقيقى فنفهم أنّه متوجّه إلى وجود مبعوث إليه، مع أنّ الألفاظ لا تدلّ عليه مثل:

زيد بعث عمرا إلى السوق، و استفاده الوجود من هذا منوط بالدلاله الالتزاميه لا الوضعيه؛ إذ لا يمكن البعث و التحريك الحقيقى إلى غير جانب الوجود عقلا.

و هذا المعنى يجرى بعينه فى البعث و التحريك الاعتبارى أيضا؛ إذ كما أنّه لا معنى لاعتبار الملكيه بدون المالك و المملوك فى عالم الاعتبار كذلك لا معنى للبعث و التحريك الاعتبارى بدون الوجود، مخصوصا على القول بأصاله الوجود، فلا بدّيه العقليه حاكم بالملازمه بين المبعوث إليه و الوجود، بل العرف أيضا يستفاد من قول المولى لعبده: «سافر إلى طهران» أنّه بعثه إلى إيجاد السفر بطهران، فالعرف أيضا يساعد مع العقل فى هذه المسأله، فما ادعاه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه صحيح، و لكن من هذا الطريق لا من طريق الذى ذكره.

و هذا فتح باب لنا فى أصل بحث دلاله الصيغه على المرّه أو التكرار أو عدمها؛ إذ لا شكّ فى أنّ المقصود من الدلاله هاهنا الدلاله اللفظيه و الوضعيه، سواء كان النزاع مربوطا بالهيئه أو بالمادّه أو بالمجموع، فحينئذ يظهر ما هو التحقيق فى المسأله من أنّه

ص: ٤٨٥

لا ارتباط للمرّه و التكرار بالدلاله اللفظيه، فإنّ لهما عنوان الوصفيه للوجود، فإذا كان الموصوف خارجا عن الدلاله اللفظيه- كما مرّ آنفا- فكيف الحال بالنسبه إلى وصف الوحده و التكرار؟! بل الوصف خارج عنها بطريق أولى، و لا يعقل أن يكون الموصوف خارجا عن مفاد الصيغه و الوصف داخلا فيه كما لا يخفى، فلا مجال للنزاع بأنّه هل الصيغه تدلّ على المرّه أو التكرار أم لا.

و يمكن أن يقال: إنّ كما أتانا نستفاد أصل الوجود من طريق العقل و لا بدّيه العقليه كذلك نستفاد قيد المرّه أو التكرار أيضا من طريق لا بدّيه العقليه، و إن كان هذا خلاف الظاهر إلّا أنّه يكفي للإيصال إلى المرّه أو التكرار.

و لكنّه مخدوش؛ بأنّ لا بدّيه العقليه تحتاج إلى الملاك كما تحقّق في المبعوث إليه من أنّه مربوط لا محاله بالوجود، و ليست لا بدّيه العقليه أو العرفيه زائده حتّى تقتضى تحقّق القيد بالوحده أو التكرار أيضا.

و أمّا إذا كان الوجود داخلا- في مفاد الهيئه من حيث الوضع- كما قال به صاحب الفصول- ففي بادئ النظر و إن كان النزاع معقولا- بأنّ الوجود المتحقّق في مفاد الهيئه هل هو عباره عن الوجود المطلق أو الوجود المقيّد بالوحده أو التكرار، إلّا أنّ تماميه هذا الكلام متوقّف على تسليم جهتين: أحدهما: دخاله الوجود في مفاد الهيئه لغه، أى وضع هيئه «افعل» للبعث و التحريك إلى وجود مبعوث إليه بحسب اللغه، مع أنّه ليس كذلك واقعا. و ثانيهما: عدم ورود الإشكال الذى أورده الإمام قدّس سرّه من اجتماع اللحاظين الآلى و الاستقلالى فى آن واحد فى كلمه واحده، مع أنّه أيضا وارد و لا يكون قابلا للدفع.

و بالنتيجه لا دلاله لصيغه الأمر بمجموعها على المرّه و لا على التكرار.

ثمّ إنّ إتيان المكلف فى مقام الامثال بوجود واحد من وجودات الطبيعه يكفي فى

تحقق المأمور به قطعاً، فإنّ مفاد صيغته الأمر عبارة عن البعث و التحريك الاعتباري إلى إيجاد الطبيعه، و هو يتحقق بإيجاد فرد واحد منها في الخارج. إنّما الكلام في إيجاد المكلف في مقام الامتثال أفراداً متعدّده، سواء كان بصورة عرضيه - كعتق عبيده بصيغته واحده بعد حكم المولى بوجوب عتق العبد- أو كان بصورة طوليه كعتق عبيده تدريجاً فرداً بعد فرد، و لا بحث في تحقق الامتثال و عدمه بها؛ لأنّه إذا كان إيجاد فرد واحد منها موجبا لتحقيق الامتثال، فييجاد الأفراد المتعدّده بطريق أولى كان كذلك، بل البحث في أنّ إيجاد أفراد متعدّده يعدّ امتثالا واحداً أو يعدّ امتثالات متعدّده، و ثمرته تظهر في استحقاق المثوبه من حيث وحدته و تعدّده.

أمّا الأفراد العرضيه فتكون فيها أقوال ثلاثه: بأنّها تكون بمجموعها امتثالا واحداً كما قال به سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدّس سرّه (١)، أو يكون كلّ منها فرداً مستقلاً للامتثال كما قال به سيّدنا الأستاذ البروجردى قدّس سرّه (٢)، أو هو تابع لقصد المتمثّل كما نقل عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه في درسه، و إن استفاد من عبارته الكفايه (٣) القول الأوّل؛ إذ يقول: فيكون إيجاد الطبيعه في ضمن الأفراد كما يجادها في ضمن الواحد.

و قال المرحوم البروجردى قدّس سرّه في مقام الاستدلال: إنّ الطبيعه متكثّره بتكثّر الأفراد، و لا يكون فردان أو أفراد منها موجوده بوجود واحد؛ لأنّ المجموع ليس له وجود غير وجود الأفراد، فكلّ فرد محقّق للطبيعه، و لَمّا كان المطلوب هو الطبيعه بلا قيد بالمرّه أو التكرار فحينئذ إذا أتى المكلف بأفراد متعدّده فقد أوجد المطلوب في ضمن كلّ فرد مستقلاً، فيكون كلّ فرد امتثالا برأسه كما هو موجود برأسه و بنفسه، نظير ذلك الواجب الكفائي حيث إنّ الأمر فيه متعلّق بنفس الطبيعه، و يكون جميع

ص: ٤٨٧

١-١) تهذيب الاصول ١: ١٧٢-١٧٣.

٢-٢) المصدر السابق ١: ١٢٤.

٣-٣) كفايه الاصول ١: ١٢١.

المكلفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي. و أمّا لو أتى به عدّه منهم دفعه فيعدّ كلّ واحد متمثلاً، و يحسب الكلّ امثالاً مستقلاً لا أن يكون فعل الجميع امثالاً واحداً. هذا تمام كلامه على ما نقل عنه الإمام قدّس سرّهما.

و قال الإمام قدّس سرّهُ (1) في مقام الجواب عنه بما حاصله: إنّ الملاك في وحده الامتثال و تعدّده عبارته عن وحده التكليف و تعدّده، فإن كان التكليف واحداً فالامتثال أيضاً واحداً، و إن كان التكليف متعدّداً فالامتثال أيضاً متعدّداً، إلّا أنّ لتعدّد التكليف طرق متعدّده و قد يكون بنحو الصلاه و الصوم... و تعدّد التكليف فيها بتعدّد عناوين المكلف به، و قد يكون تعدّد التكليف بنحو العام الاستغراقي مثل: أكرم كلّ عالم، و الحكم فيه ينحلّ و يتعدّد بتعدّد مصاديق العالم، فيكون إكرام كلّ فرد واجبا برأسه، فلذا يمكن الامتثال و الموافقه بالنسبه إلى بعض الأفراد و المخالفه بالنسبه إلى البعض الآخر. فإذا الامتثال فرع الطلب، كما أنّ العقوبه فرع ترك المطلوب، فلا يمكن الامتالات مع وحده الطلب و لا استحقاق عقوبه واحده مع كثرته.

أضف إلى ذلك أنّ قياس ما نحن فيه مع الواجب الكفائي قياس مع الفارق؛ لأنّ البعث في الواجب الكفائي يتوجّه إلى عامّه المكلفين بحيث يصير كلّ مكلف مخاطباً بالحكم، فهناك طلبات كثيره و امثالات عديده، لكن لو أتى واحد منهم يسقط التكليف عن الباقي؛ للحصول الغرض و ارتفاع الموضوع، و إن تركوها رأساً لعوقبوا جميعاً، و إن أتاها الجميع دفعه فقد امتثلوا كافّه؛ لكون كلّ فرد منهم محكوماً بحكمه و مخاطباً ببعثه المختصّ، بخلاف المقام. هذا.

و أضعف من ذلك ما نقل عن درس المحقّق الخراساني قدّس سرّهُ إذ لا دخل للقصد و عدمه بدون العمل لا في أصل الامتثال و لا في تعدّده و وحدته.

ص: ٤٨٨

فالحق أنّ تعدّد الامتثال و وحدته يدور مدار تعدّد التكليف و وحدته كما قال به الإمام قدّس سرّه. هذا في الأفراد العرضيه.

و أما البحث في الأفراد الطويله فقد يكون غرض المكلف من الاتيان بالفرد الثانى تبديل الامتثال، و قد يكون غرضه عنه تكميل الامتثال ليعدّ الإتيانان امتثالا واحدا.

و كان لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في هذه الصوره تفصيل، و هو أنّه إذا كان امتثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرد الامتثال فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعى امتثال آخر أو بداعى أن يكون الإتيانان امتثالا واحدا؛ لما عرفت من حصول الموافقه باتيان طبيعه مرّه و سقوط الغرض معها، و سقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلا. و أمّا إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى - كما إذا أمر بمجىء الماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلا - فلا يبعد صحّه تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا.

هذا.

و الحقّ أنّ هذا التفصيل ليس بتمام؛ لأنّ الغرض الأقصى الذى له دخل فى الأمر عباره عمّا يترتب على فعل المكلف، لا ما يترتب على فعل المأمور و الأمر معا، و هو جعل العبد الماء تحت اختيار المولى، فيكون فعل المكلف علّه تامّه لتحقق هذا الغرض، و إذا تحقّق الغرض فيسقط الأمر، فكيف يمكن أن يتحقّق طبيعه المأمور به فى ضمن الفرد الأوّل و مع ذلك لم يحصل الغرض الأقصى؟!!

و بالنتيجه إذا تحقّق الفرد الأوّل فيحصل الغرض، و إذا حصل الغرض فلا يبقى محلا للفرد الثانى؛ إذ لا أمر فى البين بعد حصول الغرض، و أمّا فعل المولى من الشرب

ص: ٤٨٩

و الوضوء و عدمهما فلا دخل له بالامثال. هذه نتيجة البحث في الأفراد الطولية. هذا تمام الكلام في المره و التكرار.

### المبحث الثامن: في الفور و التراخي

اختلف العلماء في أنّ صيغه الأمر هل تدلّ على الفور أو التراخي أو لا- دلالة لها على الفور و لا- على التراخي؟ لا- يخفى أنّ مقصود القائل بالفور تقييد مفاد الصيغه به و أنّ الفور واجب، و مقصود القائل بالتراخي تقييده به و أنّ التراخي واجب، و مقصود القائل بعدم دلالتها بهما عدم تقييدها بهما و أنّ كلاهما جائزان كما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه (1)، و يجرى هاهنا جميع ما مرّ في مبحث المره و التكرار إلّا- ما استشكله الإمام قدس سرّه من أنّ النزاع إن كان مربوطا بالهيئه يستحيل تعلق البعث و التحريك مكررا بطبيعه واحده تأسيسا بلا فرق زمانا و مكانا؛ إذ لا مانع من تعلقه بها متراخيا.

و اختار عدّه من المحقّقين القول الثالث من الأقوال و استدّلوا عليه بالتبادر، و أنّ ما ينسب من الصيغه إلى الذهن عبارته عن طلب الطبيعه و الماهيه، بلا دلالة على تقييدها بالفور أو التراخي، و مرّ منّا أنّ قيد الإيجاد أيضا ليس جزء مدلول الصيغه، بل تدلّ لا بدّيه العقليه و العرفيه بدخله فيه، خلافا لما نسب إلى صاحب الفصول (2)، و يؤيّدّه أنّ الفور و التراخي من قيود الزمان، و كما أنّ المكان لا يتبادر منها كذلك الزمان لا ينسب إلى الذهن.

و القائل بالفور بعد تسليم هذا الانسباق يقول: إنّ لنا طرق آخر لاستفاده الفوريه لا في جميع الأوامر، بل في الأوامر الشرعيه فقط:

أحدها: ما حكيناه عن المحقّق الحائري قدس سرّه فيما مضى، و من الآثار المترتبه عليه

ص: ٤٩٠

١-١) كفايه الاصول ١: ١٢٢.

٢-٢) الفصول الغرويه: ٧١.



الفوريه فى هذا المبحث، و هو أنّ العلل الشرعيه كالعلة التكوينيّه فى جميع الأحكام و الآثار و الخصوصيات، و من الآثار المتحقّقه فى العلة التكوينيّه فوريه ترتّب المعلول على علته و عدم انفكاك المعلول عنها خارجاً، و هكذا فى العلة الشرعيه، فإذا تحقّق العله الشرعيه يتحقّق المعلول الشرعى، و من العلة الشرعيه الأوامر، فبمجرد تحقّق الأوامر الشرعيه لا بدّ من تحقّق المعلول فوراً بتوسّط المكلف.

و جوابه - كما مرّ - أنّه لا - دليل لنا لهذا التشبيه سيّما التشبيه بجميع الآثار التى منها تحقّق المعلول بتحقّق العله، فهذا ادعاء بلا دليل، على أنّ لنا دليلاً على خلافه، و هو أنّه لا يقدر أحد سوى البارى على سلب العله التكوينيّه، و لكن فى الواجبات الشرعيه نحن نرى كثير ما تحقّق الوجوب فعلاً مع أنّ الواجب لا - يتحقّق إلا - بعد مدّه مديده كما فى الواجب المعلق مثل الحجّ؛ لأنّ وجوبه يتحقّق بمجرد تحقّق الاستطاعه، فلذا يجب على المكلف الاتيان بالمقدمات، و أمّا الواجب فلا يتحقّق إلا فى الموسم، فانقض هذا الدليل العقلى أو شبه العقلى بهذا المورد؛ بأنّ القول بالواجب المعلق يستلزم التفكيك بين العله و المعلول الشرعى.

و ثانيها: أنّ عدّه من الآيات تدلّ على الفوريه كقوله تعالى: **وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (١)** و **فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (٢)**. و تقريب الاستدلال أنّ الآيتين تدلان على وجوب المسارعه و الاستباق إلى سبب المغفره و الخير؛ إذ لا معنى للاستباق و المسارعه إلى نفس المغفره و الخير بعد كونهما من أفعاله تعالى، و لا - سبب لهما أعظم من الواجبات و امتثال أوامره تعالى، فيجب إتيانها و اطاعه الأوامر فوراً.

و أجابوا عن هذا الاستدلال بأجوبه متعدّده، بعضها مختصّ بآيه واحده و لا - يجرى فى الأخرى، و بعضها الآخر مشترك بين الآيتين. و أمّا الجواب

ص: ٤٩١

١ - ١) آل عمران: ١٣٣.

٢ - ٢) البقره: ١٤٨.

الاختصاصى عن الآيه الأولى فهو أنّ وجوب المسارعه فى الآيه لا ينحصر بسبب المغفره؛ إذ يقول الله تعالى فى ذيل الآيه: وَجَنَّهُ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمَعْطُوفَ مَغَايِرَ مَعَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، وَبَعْدَ أَنْ لَا يَكُونُ لَنَا تَكْلِيفٌ بِعَنْوَانِ الْمَسَارِعِ إِلَى الْجَنَّةِ فِي مَقَابِلِ سَائِرِ التَّكْلِيفِ الْإِلَهِيِّ نَسْتَفَادُ أَنَّ الْأَمْرَ فِي الْآيَةِ إِرْشَادِيٌّ وَلَا يَدُلُّ عَلَى الْوَجُوبِ، وَلَا يَعْقِلُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مَوْلُويًّا وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْطُوفِ إِرْشَادِيًّا، فَلَا مَحَالَةَ يَحْمِلُ الْأَمْرَ بِالسَّرْعَةِ فِي كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ عَلَى الْإِرْشَادِيِّ.

وَأَمَّا الْجَوَابُ الْمَشْتَرَكُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ فَهُوَ يَجْرَى فِي الْآيَةِ الْأُولَى؛ بِأَنَّ هَيْئَهُ «سَارِعُوا» تَكُونُ مِنْ بَابِ الْمَفَاعَلَةِ، وَتَعَلَّقَ اللَّحَازِ فِيهِ بِالطَّرْفَيْنِ، فَأَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْآيَةِ الْمَسَارِعَةَ وَالْمَسَابِقَةَ إِلَى فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ بَيْنَ الْمَكْلُوفِينَ، وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَجْرَى فِي الْوَأَجِبَاتِ الْعَيْنِيَّةِ كَالصَّلَاةِ وَالصُّومِ وَالْحَجِّ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ؛ إِذِ الْوَاجِبُ فِيهَا إِتْيَانُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَكْلُوفِينَ وَظِيفَتَهُ بِلَا دَخَلٍ لَهُ بِوِظِيفَةِ سَائِرِ الْمَكْلُوفِينَ، وَلَا مَعْنَى لِلْمَسَارِعَةِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى الْآخِرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَظِيفَتِهِ، وَحَرَكَةُ الْمَتَدَيِّنِينَ سَرِيعًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ إِلَى الْمَسَاجِدِ تَكُونُ لِدَرْكِ فَضِيلَةِ الْجَمَاعَةِ وَأَوَّلِ الْوَقْتِ لَا لِمَسَابِقَتِهِمْ مَعَ الْبَعْضِ الْآخِرِ.

وَإِنَّمَا يَجْرَى هَذَا الْاسْتِدْلَالُ فِي الْوَأَجِبَاتِ الْكِفَائِيَّةِ فَقَطْ، فَإِنَّ غَرَضَ الْمَوْلَى فِيهَا يَتَحَقَّقُ بِعَمَلِ شَخْصٍ وَاحِدٍ، فَإِنْ خَالَفَ الْجَمِيعُ يَكُونُ مُسْتَحَقًّا لِلْعُقُوبَةِ، وَإِنْ وَافَقَ أَحَدٌ مِنْهُمْ يَصْدُقُ عَلَيْهِ عَنْوَانُ الْمَطِيعِ وَيَسْتَحَقُّ الْمَثُوبَةَ، وَلَا يَصْدُقُ عَلَى سَائِرِ الْمَكْلُوفِينَ عَنْوَانُ الْعَاصِيِّ وَلَا عَنْوَانُ الْمَطِيعِ وَلَا يَسْتَحَقُّونَ الْمَثُوبَةَ وَلَا الْعُقُوبَةَ، فَيَصْدُقُ هَاهُنَا عَنْوَانُ الْمَسَارِعَةِ. وَهَكَذَا فِي آيَةِ: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَّا أَنْ السَّبِقَ وَاللَّحُوقَ يَسْتَفَادُ مِنْ مَادَّةِ السَّبِقِ لَا مِنْ هَيْئَتِهِ، فَالْاسْتِدْلَالُ بِهَا يَصَحُّ فِي الْوَأَجِبَاتِ الْكِفَائِيَّةِ فَقَطْ لَا الْعَيْنِيَّةِ، وَلَا مَعْنَى لِلْسَّبِقِ إِلَى الصَّلَاةِ وَالصُّومِ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ.

و يمكن أن يقال: إنَّ دلالة الآيتين على وجوب المسارعه و الفوريه فى الواجبات الكفائيه كافيه فى الاستدلال، فإنَّ استفاد بضميمه عدم القول بالفصل ووجوب الفوريه فى الواجبات العينيه أيضا، و يثبت المدعى.

و فيه أولًا: أنه لا- يستفاد من ارتباط الآيتين بالواجبات الكفائيه ووجوب المسارعه و الاستباق، و أنّ فى كلّ واحد من الواجبات الكفائيه يتحقّق التكليفان:

أحدهما: أصل الواجب، و ثانيهما: المسارعه إليه، بل التكليف واحد، و لكن المسارعه و الاستباق إليه راجح و مستحبّ.

و ثانيًا: أنّ معنى الاستباق و المسارعه لا- يكون الفوريه؛ لأنَّ الاستباق و المسارعه يصدق مع التراخى أيضا؛ لأنَّ إتيان بعض المكلفين العمل قبل بعض الآخر يصدق أنّه استبق العمل بالنسبه إلى غيره، فلا يستفاد من الآيتين الدلاله على الفوريه قطعًا.

و مع قطع النظر عن هذه الإشكالات نبحث أيضا أنّ ظهور آيه: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ فى العموم لا- يكون قابلا- للمناقشه، فإنَّ دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم متفق عليه، فيكون مفاد الآيه و استبقوا إلى كلّ ما هو خير، و هذا يوجب الإشكال من حيث شمولها المستحبات كما سيأتى.

و أمّا الاستدلال بآيه: وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فهو مبتن على أنّ يكون لفظ السبب مقدّرا؛ إذ المغفره من أفعاله تعالى، و لا معنى للسرعه إلى فعل الغير، فلا بدّ من أنّ يكون المقدّر ما هو فعل المكلف و هو السبب، و هذا أيضا يكون قابلا للمناقشه؛ بأنّ فعل الغير على قسمين: فإنّه قد لا يكون مربوطا بهذا المكلف بوجه و حينئذ لا معنى للسرعه إلى هذا النحو من فعل الغير، و قد يكون مربوطا بالمكلف فى عين كونه من أفعال الغير، و حينئذ لا مانع من أنّ يكون السرعه إلى فعل الغير واجبا

بلحاظ هذا الارتباط، كقولنا للطلبه مثلا اسرع إلى الشهرية، مع أنّ إعطاء الشهرية فعل الغير، و لكن طرف إضافه الاعطاء عباره عن الطلبه، فلذا يصحّ هذا القول له، و المغفره أيضا من هذا القبيل؛ إذ يصحّ أنّ المغفره فعل الله تعالى. و أمّا بلحاظ ارتباطه بالمكلفين فلا مانع من قولنا: اسرع إلى مغفره من ربّكم. هذا أوّلا.

على أنّه يرد على كلا فرضى التقدير و عدمه إشكال مهمّ آخر، و هو أنّه لو فرضنا عدم التقدير فى الآيه فتكون المغفره نكره موصوفه، و معناها: سارعوا إلى مغفره موصوفه بأنّها من ربّكم، و معلوم أنّ النكره الموصوفه ليست من الألفاظ الدالّه على العموم. و إن فرضنا كون السبب مقدّرا و كان معناها و اسرعوا إلى سبب المغفره، فيكون سبب المغفره نكره مضافه، و هى أيضا لا تكون من الألفاظ الدالّه على العموم، و إن كانت هى أقرب إلى العموم.

و لو فرضنا دلالة النكره مضافه على العموم بخلاف النكره الموصوفه هل يعامل مع مثل الآيه معامله النكره المضافه، أو يعامل معامله النكره الموصوفه؟ لعلّه كان الملاك ما هو ظاهر اللفظ لا ما هو المقدّر.

و يؤيّد عدم دلالة الآيه على العموم اختلاف المفسّرين فى تفسير الآيه بأنّ المقصود من المغفره الصلوات اليوميّه عند بعض، و الشركه فى الصّفّ الأوّل من الجماعه عند بعض، و السرعه فى الاقتداء- أى فى الصلوات- عند بعض و التوبه عند بعض و الجهاد فى سبيل الله عند بعض و الإخلاص فى العمل عند بعض، و لم يقل أحد منهم بدلالتها على العموم، و أنّها لا- تنحصر بالمصاديق، فإن لم تدلّ على العموم ينهدم أساس الاستدلال.

و مع قطع النظر عن الإشكالات و فرض دلالة كلتا الآيتين على العموم يرد عليه:

أولاً: أنه لا- شك في كون المستحبات كالواجبات خيراً، وهكذا في سببها للمغفرة، بل تكون سببها للمغفرة أولى من بعض الواجبات، فلا- يمكن خروج المستحبات بحسب الدلالة اللفظية عن الآيتين، فكيف يمكن الالتزام بوجود الاستباق إليها مع أن نفسها من العناوين المستحبه؟!

و ثانياً: أن الفوريه و الاستباق في أكثر الواجبات أيضا ليس بواجب كالصلاه و الزكاه-مثلا- و أما الواجبات المضيئه-كالصوم- فلا معنى للفوريه فيها، فيبقى تحت الآيتين عدّه من الواجبات كالصحّ و الجهاد في سبيل الله خصوصا إن كان دفاعيا، و على هذا إن حملنا الآيتين مع عمومهما على الوجوب يلزم تخصيص الأ-كثر و هو مستهجن، مع أن لحن الآيتين و سياقهما آب عن التخصيص، و لا يكون قابلا له، فلا محاله يتعين القول بعدم دلالة الآيتين على الوجوب؛ لدفع هذه المحذورات، و إن تدلان من حيث الهيئه على الوجوب.

و استشكل على الاستدلال بآيه فاستبّقوا الخيرات بأنه سلّمنا أن هيئه الأمر وضعت للبعث و التحريك الوجوبى، إلا أن هاهنا قرينه عقليه تمنع من حملها عليه؛ إذ الاستباق و التقدّم تكون بالنسبه إلى الخيرات لا بالنسبه إلى المكلفين، فكأنه يقول:

قدّموا بعض الخيرات على بعض، و الملا-ك في التقديم عبارته عن نفس الاتصاف بالخيره و نفس انطباق عنوان الخير، و لم يلاحظ في الآيه إلى المراتب الشديده و الضعيفه، و ليس ملا-ك الاستباق كون الخير في المرتبه القويّه، بل الملا-ك نفس الاشتراك في الخيره.

و أمّا في مقام العمل فلا محاله يتحقّق التقدّم و التأخر؛ إذ المفروض عدم إمكان الجمع بين جميع الخيرات في آن واحد، و إذا كان الأمر كذلك فنسأل الآن أن ما مزيه المتقدّم على المتأخر و ما نقص المتأخر بالنسبه إلى المتقدّم؟ مع أنّهما مشتركان في أصل الملا-ك، و صدق عنوان الخيره عليهما سواء، و على هذا إن حملنا الهيئه فى الآيه على

وجوب الاستباق يلزم من وجوب الاستباق إلى الخير الأول عدم وجوب الاستباق إلى الخير الثاني، فيلزم من وجوده عدمه، وهو محال، وهذه القرينه العقلية توجب رفع اليد عن مفاد الهيئه.

ولا يستفاد من كلام المستشكل بعد عدم الحمل على الوجوب معنى آخر، ولعل كان مراده الحمل على الاستحباب، مع أنّ الإشكال يجرى بعينه في هذا الفرض أيضاً؛ إذ الملاك في استحباب الاستباق هو الاتصاف بالعنوان الخيري، فبعد اشتراك المتأخر والمتقدم في أصل الملاك يلزم من استحباب الاستباق إلى الخير المتقدم عدم استحباب الاستباق إلى الخير المتأخر.

ولعله كان مراده الحمل على الارشاد؛ بأنّ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات، والآيه الشريفه تدلّ على هذا المعنى إرشاداً، وهذا الحمل أولى من الحمل على الاستحباب.

وهذا البيان مخدوش أولاً؛ بأنّ ما يتّصف بالسبق عبارته عن المكلفين لا الخيرات، والظاهر من الآيه أنّه يجب على كلّ مكلف أن يستبق الخير من مكلف آخر، لا أنّه يجب عليه أن يستبق إلى بعض الخيرات بالنسبه إلى بعضها الآخر فالمسابقه بين المكلفين، كما مرّ منّا في الواجب الكفائي.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا و فرضنا أنّ الاستباق في الآيه تكون بين الخيرات فلا يثبت المدعى أيضاً، فإنّ مجرد عدم إمكان الجمع لا يوجب رفع اليد عن الوجوب و الالتزام بالحمل على الارشاد، بل يصل النوبه إلى جريان قواعد باب التزاحم كمسأله إنقاذ الغريقين و الصلاه و الازاله؛ لأنّ القاعده تقتضى في مثل هذه الموارد تقدّم الأهمّ أو محتمل الأهميه، و في صورته عدمهما كان المكلف مخيراً، فيكون مفاد الهيئه في الآيه من مصاديق باب المتزاحمين، و يبقى على ظاهره بدون الحمل و التوجيه.

و ثالثاً: أنّ الأمر الارشادي تابع لما حكم به العقل من اللزوم أو الحسن قبل الأمر، و في مورد الآيه صحيح أنّ العقل يحكم بالحسن، إلاّ- أنّه يحكم بحسن الاستباق إلى الخير في مقابل تركه، لا أنّه يحكم بحسن الاستباق إلى بعض الخيرات بالنسبه إلى بعضها الآخر، كما أنّ العقل في مورد آيه: أطيعوا الله يحكم بلزوم إطاعه الله تعالى قبل الأمر، فالأمر في الآيه أيضا يرشد إلى هذا المعنى.

على أنّه يجرى إشكال الاستحاله في هذا الفرض أيضا؛ إذ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات، و الملاك عباره عن صدق عنوان الخير بلا- دخل للمراتب فيه، فلا- محاله يتحقق في مقام العمل التقدّم بالنسبه إلى البعض و التأخر إلى بعض الآخر، فما الفرق بين الخير المتقدّم و المتأخر؟ فيلزم من وجوده عدمه، و هو محال، فلا تدلّ الآيه على الارشاد، كما أنّه لا تدلّ على الوجوب و الاستحباب، و هذا أمر غير معقول.

فتحقّق ممّا ذكرنا أنّه لا دليل لنا من اللغه لدلاله مطلق الأوامر على الفوريه و لا من الآيه و الروايه؛ لدلاله خصوص الأوامر الشرعيه عليها، فلذا بطل القول بالفور بمعنى التقيّد به، كما بطل القول بالتراخي بمعنى التقيّد به.

ذكروا في ذيل بحث الفور و التراخي مطلبا بعنوان التتمه و التكملة، و هو أنّه على القول بالفور بنحو التقيّد في مطلق الأوامر أو في خصوص الأوامر الشرعيه، فهل قضيه الأمر الاتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فورا في الزمان الثاني أو لا؟ وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغه على هذا القول هو وحده المطلوب أو تعدّده.

توضيح ذلك: أنّ القيد و المقيّد قد يكون بنحو وحده المطلوب بحيث إن انتفى القيد ينتفى المقيّد رأسا كما إذا قال المولى: اعتق رقبه مؤمنه-مثلا- و أحرزنا من

الخارج وحده مطلوبه و غرضه، و قد يكون بنحو تعدّد المطلوب كما فى الصلوات اليوميّه المقيّده بالأوقات الخمسه، فإنّه كان للمولى فيها مطلوبان: أحدهما: أصل صلاه الظهر-مثلا-و الآخر: إيقاعه فى وقت خاص، فإن فات القيد يبقى المقيّد بحاله، فأمر ما نحن فيه دائر بين وحده المطلوب بمعنى كون الفوريه مقوّمه لأصل المصلحه؛ بحيث تفوت بفوات الفوريه، و تعدّد المطلوب بمعنى أن يكون هناك مصلحه قائمه بذات الفعل و مصلحه أخرى قائمه بإيقاعه فورا.

و من المعلوم أنّ نهايه ما يستفاد من الآيتين عباره عن نفس التقيّد، و دلالتهما على مطلوبيه الطبيعه فورا، لا- كيفيه التقيّد و نوعه، فيصل النوبه إلى الأصول اللفظيه و العمليه، و يمكن أن يقال فى مقام التمسك بالأصل اللفظي: إنّ مقتضى الإطلاق عدم الوجوب فى الزمان الثانى؛ لأنّه كما أنّ أصل التكليف يحتاج إلى البيان و التعرّض كذلك تحقّقه فى الزمان الثانى يحتاج إلى البيان و التعرّض، و بعد تماميه مقدّمات الحكمه و عدم تعرّضه له نستفاد عدم وجوبه فى الزمان الثانى.

و إذا لم يكن إطلاق فى البيان و وصلت النوبه إلى الأصول العمليه فكان هاهنا طريق لجريان الاستصحاب بنحو الكلى القسم الثانى؛ بأن نقول: بعد توجّه التكليف من المولى إلينا و حصول اشتغال الذمّه لنا و دوران الأمر بين وحده المطلوب-بحيث إن انتفى القيد ينتفى أصل التكليف- و تعدّد المطلوب-بحيث إن خالف القيد يبقى أصل التكليف-فنشكّ فى بقاء التكليف و عدمه، فلا مانع من استصحاب أصل التكليف، كما إذا نذر أحد الحجّ مقيدا بهذه السنه ثمّ خالفه فلا محاله نشكّ فى وجوب قضائه فى السنوات الآتية، و الاستصحاب طريق لبقاء وجوب القضاء، ففى ما نحن فيه أيضا بعد الإخلال بالفوريه نستفيد بقاء التكليف من هذا الطريق، خلافا لما نستفده من الإطلاق.



فإنَّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) جعل العنوان في هذا البحث بأنّ: الاتيان بالمأمور به على وجهه-أى بجميع خصوصياته المعتمره فيه-يقتضى الإجزاء، بمعنى عدم وجوب الإتيان على المكلف ثانيا لا-إعاده و لا قضاء. و صاحب الفصول قدّس سرّه (٢) جعل العنوان فيه بأنّ: الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى بالمأمور به على وجهه أو لا-؟ كالعنوان في مسأله الفور و التراخى، و المزمه و التكرار و نحوهما. و على القول الأوّل تكون كلمه «يقتضى» بمعنى السببيه و التأثير، و على القول الثانى تكون بمعنى الدلاله، و جعل النزاع فى مدلول الأمر-أى العنوان الثانى-و إن كان مناسباً لمباحث الألفاظ و هو الأقرب إلى الذهن فى بادئ النظر و أولى من العنوان الأوّل؛ إذ لا دخل للإتيان و العمل الخارجى باللفظ، إلاّ أنّه بعد التحقيق الدقيق و الكامل لا يكون قابلاً- للقبول، فإنّ كلمه «يقتضى» تكون على هذا التقدير بمعنى الدلاله كما قلنا، و الدلالات منحصره بالمطابقه و التضمّن و الإلتزام، و كلّ ذلك ممنوع هاهنا. أمّا المطابقه فلا تُعنى معناها أن يكون مفاد هيئه «افعل» بحسب الوضع و اللغه أنّه إذا أتى بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء.

و الجواب عنه أولاً: أنّ هذا المعنى لا يتبادر إلى الذهن بعد سماع هيئه «افعل» فمثلاً إذا سمعنا جملة «أقيموا الصلاه» لا ينسب إلى الذهن أنّه إذا أتيتم بالصلاه مع الخصوصيات المعتمره فيها فلا يجب الإعادة فى الوقت و لا القضاء فى خارج الوقت.

ص: ٤٩٩

١-١ (١) كفايه الاصول ١:٢٤.

٢-٢ (٢) الفصول الغرويه: ١١٦.

و ثانياً: أن معنى المطابقي عبارته عن تمام الموضوع، مع أننا نعلم أن مدلول هيئته الأمر هو الطلب أو البعث و التحريك الوجودي، و إن كان لهذه الإضافات دخلاً فيه فلا بد من كونها بصوره الأجزاء أو القيود؛ إذ لا يمكن أن يكون الوجود خارجاً عن الموضوع له.

و أما ممنوعيه الدلالة التضمنيه فهي بدليل الأول؛ إذ المتبادر من الهيئته البعث و التحريك الوجودي فقط، فلذا نفى دلالة التضمن كالمطابقه لا يحتاج إلى الاستدلال و لم يلتزم بهما أحد.

و أمّا الدلالة الالتزاميه إن كانت جزء الدلالة اللفظيه فيشترط فيها الخصوصيتان على قول، و خصوصيه واحده على قول آخر، و الأولى أن يكون اللزوم فيها بنحو البين، و الثانيه أن يكون البين بمعنى الأخص، و معناه أن مجرد تصوّر الملزوم كاف في تحقق الانتقال إلى اللازم كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة و سائر لوازم الماهيه، و قال بعض: إنه يكفي في تحقق الدلالة اللفظيه أن يكون البين بمعنى الأعم، و معناه أن بعد تصوّر الملزوم و اللازم معاً لا يحتاج الملازمه و الارتباط بينهما إلى الدليل، فيتحقق بتصوّر الطرفين القطع بالملازمه، و لا شك في أن الأول من الدلالة اللفظيه، و لكن الثاني مختلف فيه.

إذا تمهيد هذا فكان تقريب الاستدلال بالدلالة الالتزاميه بأن الأمر يدلّ بالدلالة الالتزاميه على وجود مصلحه ملزمه في الأمور به، و هي أوجب في صدور الأمر عن المولى، و إذا تحقق الأمر به في الخارج يتحقق المصلحه الملزمه أيضاً، فلا يبقى محلّ للإعاده و القضاء في الوقت أو في خارج الوقت.

و لكنّه لا يخفى أن صحّه هذا الكلام مبتنيه على أمرين: أحدهما: أن يدلّ الأمر بالدلالة الالتزاميه على تحقق المصلحه في الأمور به.

و ثانيهما: أن يكون البين بمعنى الأعم أيضا من الدلالة اللفظية. و كلاهما مخدوش:

أولاً: بأن عدّه من العلماء ينكرون أساس المصلحه و المفسده كالأشاعره، فللمولى عندهم أن ينهى عن شىء بدون أن يكون هذا الشىء مشتملا على المفسده، أو تكون فى النهى مصلحه و هكذا فى الأمور به.

و ثانياً: أن على القول بوجود المصلحه و المفسده فى الأمور به و المنهى عنه، و أنّ الأمر يدلّ على وجود مصلحه فى البين، و لكنّه مردّد بين أن يكون فى الأمور به و بين أن يكون فى نفس الأوامر مثل الأوامر الاختباريه و الاعتذاريه، كما أنّ فى النواهي تكون مردّده بين تحقّقها فى المنهى عنه و بين تحقّق المصلحه فى نفس النهى، فكيف يوجب تصوّر الأمر الانتقال إلى المصلحه الملزمه المتحقّقه فى الأمور به؟! و لو فرضنا أنّ الأمر يدلّ على وجود مصلحه ملزمه فى الأمور به و أنّ اللزوم بين الأمر و المصلحه يكون بنحو البين بمعنى الأعم فلا- يتمّ المطلوب أيضا؛ لعدم إحراز كونه من الدلالة اللفظيه، فيكون عنوان صاحب الكفايه خاليا عن الإشكالات المذكوره، و أولى من عنوان صاحب الفصول.

و لا بدّ لنا قبل الورود فى البحث من تحرير محلّ النزاع حتّى يظهر أنّ هذا المبحث هل يكون من المباحث العقليه أو من مباحث الألفاظ، أو قسم منه عقلى و القسم الآخر منه لفظى؟ و هو يحتاج إلى مقدّمه، و هى أنّ الأوامر على ثلاثه أقسام: الأوّل:

الأمر الواقعى الأوّل أو الاختيارى، الثانى: الأمر الواقعى الثانوى أو الاضطرارى، الثالث: الأمر الظاهرى.

و يتحقّق فى الأوّل خصوصيتان: الأوّل: كون المكلّف مختاراً، الثانى: كون المكلّف قاطعاً بالتكليف و كونه عالماً بأنّ وظيفته كذا، كقول الشارع: أقم الصلاه مع الوضوء إن كنت واجدا للماء.

و يتحقّق في الثاني الخصوصيه الثانيه المذكوره بخلاف الأولى؛ إذ المكلف لا يكون متمكّنًا من الماء أو لا يكون متمكّنًا من الاستفاده عنه بلحاظ استلزام الضرر أو الحرج، ولكنّه كان عالما بالتكليف في هذه الحاله، كقوله: أقم الصلاه مع التيمّم إن كنت فاقدا للماء.

و أمّا الأمر الظاهري فيتحقّق في مورد الشكّ في التكليف، مثلا لا نعلم أنّ صلاه الجمعه واجبه في يوم الجمعه أو الظهر؟ و جعل الشارع في مثل هذا المورد طرقا و أمارات و أصولا لتعيين وظيفه المكلف، كجعله خبر العادل حجّه بمقتضى آيه النبأ، فإذا نقل زواره عن الصادقين عليهما السّلام أنّ في يوم الجمعه صلاه الجمعه واجبه، فكانت هذه وظيفه ظاهريه مقرّره للجاهل من دون أن تكون مزيله لجهله، و هكذا إن استفدناها من الاستصحاب بأنّ صلاه الجمعه في عصر حضور الإمام المعصوم عليه السّلام كانت واجبه يقينا فنشكّ في عصر الغيبه في بقائه فنستصحب وجوبها بمقتضى قول المعصوم عليه السّلام... «لا تنقض اليقين بالشكّ» (1) فصلاه الجمعه وظيفه ظاهريه للجاهل من دون أن تكون مزيله لجهله، فنعتبر عن هذه الأحكام بالأحكام الظاهريه.

إذا تمّهدت لك هذه المقدمه فنقول: إنّ النزاع في مسأله الإجزاء يقع في مقامين:

الأوّل: أن يلاحظ كلّ المأمور به بالنسبه إلى أمره بأنّ إتيان المأمور به مع الوضوء و سائر الخصوصيات هل يجزى عن الأمر الواقعي الأوّل أم لا؟ و إتيان فاقد الماء الصلاه مع التيمّم هل يكفي عن الأمر الواقعي الاضطراري أم لا؟ و هكذا في الأمر الظاهري.

المقام الثاني: أنّ إتيان الصلاه مع التيمّم مع أنّ المكلف كان في حال الصلاه فاقدا للماء هل يكفي عن الأمر الواقعي الأوّل بعد أن صار في الوقت أو بعده واجدا للماء أم

ص: ٥٠٢

لا؟-و أنّ إتيان المأمور به بالأمر الظاهري-مثل صلاه الجمعة-هل يجزى عن الأمر الواقعي بعد انكشاف الخلاف فى الوقت أو بعده أم لا؟و ما هو المهمّ و الأساس فى المسأله عباره عن المقام الثانى المنحصر فى الأمر الاضطرارى و الظاهري.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث فى المقام الأوّل بحث عقلى؛ إذ الحاكم بالإجزاء و عدمه فى مثل هذا المورد هو العقل و لا دخل للألفاظ فيه، و لا ينحصر هذا المعنى فى الأوامر الشرعيه، بل كان فى الأوامر العرفيه أيضا كذلك، و أمّا البحث فى المقام الثانى بحث لفظى و خارج عن حدود حكم العقل، فلا بدّ لنا من المراجعه إلى أدلّه الأوامر الاضطراريه و الظاهريه و نلاحظ أنّه يستفاد من مفادها الإجزاء أم لا؟فمثلا تكون فى روايه صحيحه جمله: أنّ التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين، كأنه يقول:

لا تتوهم أنّ تحقّق الطهاره منحصره بالماء، بل التراب أيضا طهور فى ظرف فقدان الماء، كما أنّ الماء طهور فى ظرف وجدانه، و يستفاد من هذا اللحن خصوصا مع الدقه إلى ذيل جمله-أى يكفيك إلى عشر سنين-الإجزاء، فيرجع البحث إلى مفاد دليل الأمر الاضطرارى لا إلى العقل. و هكذا فى الأوامر الظاهريه، فلا بدّ لنا من ملاحظه سياق أدلّه حجّيه الخبر و الاستصحاب من أنّ مفادها تعيين وظيفه الشاكّ فى ظرف الشكّ فقط و بعد انكشاف الواقع يجب الإعادة و القضاء أم لا، فالبحث فى هذا المقام متمحّض فى أدلّه الأوامر الاضطراريه و الظاهريه.

إذا عرفت هذا فالظاهر أنّه لا مانع من اجتماع المقامين المتضادّين من محلّ النزاع تحت العنوان و الجامع الواحد، و هو كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟و لكن المقصود عنه حين البحث عن المقام الأوّل أنّه هل يقتضى الإجزاء بالاضافه إلى أمره، و حين البحث عن المقام الأوّل أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى و الظاهري هل يقتضى الإجزاء بالاضافه إلى الأمر الأوّل الواقعي أم لا؟

و يمكن أن يتوهم أنه لا- محلّ للبحث في المقام الأوّل، فإنّ المخالف فيه لا- يكون من يسمع كلامه، و ما هو أساس البحث و المهمّ في هذه المسأله عبارته عن المقام الثاني الذي هو بحث لفظي، فهذا مؤيد لما ذكره صاحب الفصول في عنوان المسأله.

و لكنّه مخدوش؛ بأنّه سلّمنا أنّ أساس البحث هاهنا بحث لفظي كما مرّ منّا، إلاّ أنّ المحور في البحث لا يكون نفس الأمر؛ إذ لا يستفاد منه لا الأجزاء و لا غيره، بل المحور فيه عبارته عن أدلّه الأمر الاضطراري و الظاهري و كيفيه دلالتها، مع أنّه جعل الموضوع في البحث نفس الأمر الاضطراري و الظاهري، و بينهما بون بعيد.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ذكر توضيحا للألفاظ المأخوذه في عنوان المسأله، و نحن أيضا نتعرّضه بنحو الإشاره، و من الألفاظ المأخوذه فيه عبارته عن لفظ «على وجهه» و فيه ثلاث احتمالات: الأوّل: أن يؤتى بالمأمور به مع الخصوصيات المعتمره شرعا، و هو مخدوش؛ بأنّ «عليه» يكون على وجهه قيّدا توضيحا بعد دلالة نفس عنوان المأمور به على الكيفيه المعتمره شرعا في متعلّق الأمر، و هو خلاف الأصل و لا يصار إليه إلاّ بدليل. الثاني: أن يؤتى به بقصد الوجه، و هو مخدوش أوّلا؛ بأنّه لا يعتبر عند الأكثر، و ثانيا؛ بأنّه يلزم خروج التوضيحات عن حريم النزاع، مع أنّه يجري في التوضيحات أيضا، فلا وجه لاختصاصه بالذكر من بين سائر القيود. الثالث:

أن يؤتى به بجميع الخصوصيات المعتمره فيه، سواء كانت شرعيه أو عقليه، و هذا هو الحقّ كما لا يخفى.

و منها كلمه «الاقتضاء» مع أنّنا نعلم من الخارج أنّ الاقتضاء قد يكون بمعنى العليه و السببيه و التأثير كما في قولنا: النار مقتضيه للحراره، و قد يكون بمعنى الدلاله و الحكايه كما في قولنا: آيه كذا مقتضيه لمعنى كذا. و نعلم أيضا أنّ معناه في المقام الأوّل

ص: ٥٠٤

من البحث عبارته عن العلية والسببية؛ إذ العقل يحكم بعد انطباق المأتمى به مع المأمور به؛ بأن تحقق العمل مع خصوصياته علّه للإجزاء.

إنما الكلام فى المقام الثانى من البحث هل لا بد لنا الالتزام بكونه بمعنى الدلالة والكاشفيه حتى تكون لكلمه «الافتضاء» معنيين بلحاظ المقامين من البحث؟ قال صاحب الكفايه قدس سره (١): إن المراد من الافتضاء هاهنا الافتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة، فلذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغه، فيكون الموضوع فى كلا المقامين عبارته عن الإتيان والعمل الخارجى والإجزاء صفه له، إلا أن الحاكم بالإجزاء فى المقام الأول هو العقل، وفى الثانى دلالة دليل الأوامر الاضطراريه والظاهريه، فالافتضاء هاهنا أيضا بمعنى العلية والتأثير. هذا ملخص ما أفاده قدس سره.

و استشكل عليه سيدنا الأستاذ الإمام قدس سره (٢) واستفاد فى النتيجة أنه لا بد لنا من حذف كلمه «يقضى» عن عنوان المسأله، وتبديله بأن الإتيان بالمأمور به مجزى أم لا يكون مجزيا؟ وتقريره مع توضيح منا: أن مسأله العلية والمعلوليه عبارته من نحو ارتباط بين الواقعتين بحيث كان أحدهما مؤثرا فى الآخر وموجدا لها، وهذا المعنى لا يتحقق فى ما نحن فيه؛ لأن مقتضى والعلة وإن كانت عبارته عن الإتيان بالمأمور به فى الخارج وهو من الواقعات المسلمه التكوينييه، ولكن مقتضى والمعلول عبارته عن الإجزاء، ومعناه لغه الكفايه أى عدم لزوم الإعادة والقضاء، فكما أن اللزوم أمر اعتبارى كذلك عدمه، مع أن عدم التكويني لا يمكن أن يكون معلولا؛ إذ عدم ليس بشىء حتى يحتاج إلى العلة؛ لأن عدم سواء كان عدم المضاف أو المطلق ليس له شائبه من الوجود، فالإجزاء بهذا المعنى لا واقعيه له حتى تكون معلولا. وهكذا إن كان الإجزاء بمعنى سقوط الأمر، فإن مفاده عبارته عن البعث والتحرك الاعتبارى،

ص: ٥٥

(١-١) المصدر السابق.

(٢-٢) تهذيب الاصول ١٧٨:١-١٧٩.

فكما أنّ ثبوته أمر اعتبارى كذلك سقوطه أمر اعتبارى.

إن قلت: إنّ الإجزاء هاهنا يكون بمعنى سقوط إرادة المولى، و لا شكّ في أنّها واقعيّة تكوينيه قائمه بالنفس كالوجود الذهني، فيتحقق بعد تماميه المبادئ من تصوّر المراد و التصديق بالفائده و...واقعيه نفسانيه باسم الإراده، فيصحّ القول: بأنّ الإتيان بالمأمور به يكون علّه لسقوط إرادة المولى و كلاهما من الواقعيّات التكوينيّه، فيكون الاقتضاء بمعنى العليّه و السببيه.

قلنا: إنّ الإتيان لا يصير علّه لانعدام الإراده و ارتفاعها لا في الإرادات التكوينيّه و لا في المولويه التي يعبر عنها بالتشريعيّه، أمّا في الإراده التكوينيّه-مثلا- إذا أردنا الشركه في مجلس المدرس فلا شكّ في أنّها تنعدم بعد الحضور فيه، فيتصوّر في بادئ الأمر أنّ حصول الغرض كان سببا لسقوط الإراده و ذهابها، مع أنّه مستحيل؛ لأنّ الإراده علّه لحصول الغرض، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طاردا لوجود علّته، و حلّ المسأله بأنّ الإراده كانت من بدأ الأمر مغّيّه و محدوده بحدّ خاصّ، فإذا حصل الغرض تسقط الإراده لانتهاء أمدّها، إلّا أنّ لها بقاء، و الإتيان بالمأمور به قد رفعها و أعدمها. و هكذا في الإرادات التشريعيّه التي توجب صدور الأمر من المولى لا- يصحّ القول بأنّ الإتيان بالمأمور به من العبد صار علّه مؤثّر في سقوط الأمر، بل كانت الإراده من الابتداء مغّيّه و محدوده به.

و الحاصل: أنّ الإجزاء سواء كان بمعنى الكفايه أو سقوط الأمر أو سقوط الإراده لا يمكن أن تكون كلمه «يقضى» بمعنى العليّه و التأثير، فالأولى دفعا للتوهم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز أو لا؟

و لكن الحقّ أنّ الإشكال المذكور مع كونه قابلا لاستفاده العلمى ليس بوارد على صاحب الكفايه قدّس سرّه بنظري القاصر؛ لأنّ كلمه «الاقتضاء» و «العليّه» قد تستعمل في لسان الفلاسفه و أهل المعقول في المباحث الفلسفيه بلحاظ أنّ الموضوع فيها هو



الوجود و الواقعيه، فيجرى جميع ما حكيناه من الإمام قدس سره من أن تكون العليه بمعنى الإيجاد و التأثير، و أنّ طرفي العله و المعلول لا بدّ من كونهما واقعتين التكوينيتين.

و أمّا في استعمالات الفقهاء و الأصوليين فنحن نرى كثيرا ما استعمال كلمه «الاقضاء» و «العليه» و «السببيه» مع أنّ العله و المعلول أو المعلول فقط أمر اعتباري، كقولهم: الكزيه عله لا اعتصام الماء عن النجاسه مع ملاقات الماء القليل عله لانفعاله، و إتلاف مال الغير سبب للضمان، و النكاح سبب للزوجيه، و أمثال هذه التعابير لا تعدّ و لا تحصي في الفقه، مع أنّ الكزيه و الاعتصام و الانفعال و الضمان و الزوجيه من الأمور الاعتباريه، و لكن المقصود في هذه الموارد من السببيه و العليه السببيه الشرعيه، و أكثر هذه الأمور تتحقّق عند العرف و العقلاء بعنوان العله و السبب، و أمضاه الشرع أيضا كالنكاح مثلا، فمرادهم من النكاح سبب للزوجيه، و أنّ النكاح سبب عقلائي و عرفي و شرعي للزوجيه، و ليست العليه فيها بمعنى العليه الفلسفيه. فلا مانع من كون كلمه «الاقضاء» في ما نحن فيه بمعنى العليه الشرعيه، أي الشارع جعل الصلاه مع التيمّم سببا للإجزاء عن الأمر الأولى الاختياري، و الصلاه مع الطهاره الاستصحابي-مثلا-سببا للإجزاء عنه.

هذا بالنسبه إلى المقام الثاني من البحث، و هكذا في المقام الأول؛ لأنّ الحاكم بالاستقلال بأنّ عقيب إتيان الأمور به على وجهه لا- يلزم تكراره كذلك ثانيا و إن كان هو العقل، إلاّ أنّه كان في مورد الأمر و البعث و التحريك الاعتباري، و مجرد كون العقل حاكما لا يستلزم أن يكون للموضوع و المحمول واقعيه تكوينيه، كما أنّ نفس الإطاعه و العصيان أمران اعتباريان مع أنّ الحاكم بهما هو العقل، فليست العليه في المقام الأول أيضا بمعنى العليه الفلسفيه. فيكون الاقضاء بمعنى العليه في عنوان البحث في مقابل الاقضاء بمعنى الدلاله و الكشف، و هو غير الاقضاء بمعنى الفلسفيه، فالحقّ مع صاحب الكفايه، و الإشكال غير وارد عليه.

و منها كلمه «الإجزاء» و الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه اللغوى و العرفى و هو الكفايه، و لا يكون له اصطلاحا خاصا عند الأصوليين و الفقهاء، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)، و إن كان يختلف ما يكفى عنه، و لكنّه لا- يوجب اختلافا فى معنى الإجزاء، فإنّ إجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى، أى الصلاه مع التيمّم، معناه الإجزاء عن الصلاه مع الوضوء. و إجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى، أى الصلاه مع الوضوء الاستصحابى، معناه الإجزاء عن الصلاه مع الوضوء الواقعى، إلا أنّ اختلاف ما يجزى عنه لا يوجب الاختلاف فى معنى الإجزاء لغه، و استعماله هاهنا فى معنى آخر.

و يشهد على ذلك أنّه لو استعملت كلمه «الكفايه» عوض كلمه «الإجزاء» لا- يوجب الفرق فى المعنى، كقولنا: الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الكفايه أو لا؟

و لكن الجمود فى ظاهر الكلمات يوجب توهم تحقّق اصطلاح خاصّ فى ما نحن فيه للإجزاء، فإنّ بعض العلماء عبّر عن الإجزاء بإسقاط التعبد به ثانيا، و بعضها الآخر عبّر عنه بإسقاط القضاء.

و لا- يخفى عليك أولا: أنّ التعبد به ثانيا أعمّ من الأداء فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت، و أمّا كلمه «القضاء» فى التعبير الثانى فيحتمل أن تكون فى مقابل الأداء فى الوقت، و هذا المعنى مستلزم لخروج بحث الإعاده فى الوقت عن مبحث الإجزاء، مع أنّه داخل قطعا، و يحتمل أن تكون بمعنى الفعل الثانوى، فيدخل هذا البحث أيضا فيه.

و ثانيا: أنّه مرّ منّا أنّ للمسأله مقامين من البحث، و هذان التعبيران يجرى فى

ص: ٥٠٨

كلاهما قطعاً فنقول: إتيان المأمور به بالأمر الواقعي - كالصلاة مع الوضوء - يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً، كما أنّ إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري و الظاهري - كالصلاة مع التيمم - أو مع الوضوء الاستصحابي، يكفيان فيسقط التعبد بهما ثانياً.

هذا بالنسبة إلى المقام الأوّل.

و أمّا بالنسبة إلى المقام الثاني فنقول: إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري - كالصلاة مع الوضوء - يكفي فيسقط التعبد به ثانياً، إلاّ أنّه لا بدّ من القول بنوع من الاستخدام في ضمير «به» إذ المراد منه في مرحله التكرار إتيان الصلاة مع الوضوء، و هكذا في إتيان المأمور به بالأمر الظاهري.

و لكن كان لصاحب الكفاية قدّس سرّه (1) تفسير عن التعريفين بما لا يرضى صاحبه، و لا يكون قابلاً للالتزام، فإنّه قال: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً، و بالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي فيسقط به القضاء، فاختصّ التعريف الأوّل بالمقام الأوّل، و الثاني بالمقام الثاني، مع أنّ كلا التعريفين يجري في مطلق الأوامر لا في أمر دون أمر.

و لعلّ ما أوجب تخصيصه التعريف الأوّل بالأمر الواقعي الأوّل هو لزوم استخدام المذكور، فالتزم بذلك فراراً عن الاستخدام.

ثمّ ذكر صاحب الكفاية قدّس سرّه مقدّمه مشتمله على دفع توهمين: أحدهما: أنّ هذا النزاع عين النزاع في مسأله المرّه و التكرار، فلا وجه لإفراد كلّ منهما بالبحث، فتقريبه أنّ الإجزاء مساوق للمرّه؛ إذ لو لم يدلّ الأمر على المرّه لم يكن الإتيان بالمأمور به مجزياً، كما أنّ عدم الإجزاء مساوق للتكرار، و لا أقلّ من تفرّع هذه المسأله المرّه و التكرار. و ثانيهما: أنّ النزاع في هذه المسأله عين النزاع في مسأله تبعيه القضاء

ص: ٥٠٩

(١ - ١) كفاية الاصول ١: ١٢٦.

للأداء؛ بأنّ دلالة الأمر على وجوب القضاء في خارج الوقت مساوقه لعدم الإجزاء؛ إذ مع فرض الإجزاء و سقوط الأمر لا وجه لوجوب قضائه، و دلالة على عدم وجوب القضاء مساوقه للإجزاء.

و الجواب عن التوهّم الأوّل بنحو الإجمال أنّه تحقّق في المسألة المرّة و التكرار ثلاثه أقوال: الأوّل: الدلالة على المرّة بنحو القيدية، الثاني: الدلالة على التكرار كذلك، الثالث: عدم الدلالة و نفى كلاهما، كما مرّ تفصيلها. فإن كان هذا النزاع عين ذاك النزاع أو كان متفرّعا عليه فلا محاله يتحقّق في هذه المسألة أيضا ثلاثه أقوال:

الأوّل: إتيان المأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء، الثاني: لا يقتضى الإجزاء الثالث: لا يقتضى الإجزاء و لا يقتضى عدم الإجزاء، مع أنّه ليس كذلك.

و أمّا الجواب عنه بنحو التفصيل و التحقيق فهو أنّ النزاع في مسألة المرّة و التكرار صغروى؛ لرجوعه إلى تعيين المأمور به، و في مسألة الإجزاء كبروى، لرجوعه إلى أنّ الإتيان به مجز أو لا.

توضيح ذلك: أنّ النزاع في مسألة المرّة و التكرار وقع في تعيين المأمور به، و أنّ التقيّد بالمرّة داخل فيه، أو التقيّد بالتكرار داخل فيه، و من البديهي أنّ مراد القائل بالتكرار هو المسمّى بالتكرار و صدق عنوانه، و هو يتحقّق بإتيان المأمور به مرّتين، فالقائل بالتكرار يقول: إنّ المأمور به ليس عبارة عن نفس العمل، بل هو عبارة عن العمل المقيّد بالتكرار، و القائل بقول الثالث يقول: إنّ المأمور به عبارة عن نفس الطيعه.

فبعد الفراغ من تشخيص قيود المأمور به و تعيين خصوصياته بدلالة الصيغه يقع النزاع في بحث الإجزاء؛ بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يعنى بجميع القيود و الخصوصيات من قيد المرّة أو التكرار أو عدمهما مجز أو لا، و كلّ واحد من القائلين بالأقوال الثلاثة المذكوره في المسألة السابقة كان مختارا في اختيار كلّ واحد من

القولين- أى الأجزاء و عدمه- فى هذه المسأله، و هذا دليل على استقلال المسألتين.

و قال صاحب الكفايه قدس سره (1) فى مقام الجواب عن التوهم الثانى: بأن البحث فى مسأله تبعيه القضاء للأداء فى دلالة الصيغه على التبعيه و عدمها فالبحث فيها لفظى بخلاف هذه المسأله فإنه كما عرفت فى أن الإتيان بالمأمور به يجرى عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء أو لا يجرى فالبحث فيها عقلى، فلا علقه بين المسألتين أصلا.

و لكنّه ليس بصحيح فإننا نبحث فى ما نحن فيه كما مرّ فى المقامين، فالبحث فى المقام الأول بحث عقلى، و أما البحث فى المقام الثانى فهو بحث لفظى، و قلنا: إن الأساس و العمده فى هذه المسأله هو البحث اللفظى.

و الحقّ أن بين المسألتين فرقا ماهويا، فإنّ موضوع البحث فى مسأله الأجزاء هو الإتيان بالمأمور به، و معلوم أنه أمر وجودى، و موضوع البحث فى مسأله تبعيه القضاء للأداء هو ترك المأمور به فى وقته، و هو أمر عدمى، فيكون التفاوت بينهما تفاوت الوجود و العدم، فإنه إذا لم يأت بالمأمور به على وجهه- أى مع جميع الخصوصيات و منها الإتيان فى الوقت- فيصل بعد ذلك النوبه إلى مسأله تبعيه القضاء للأداء و عدمها.

و أضاف سيدنا الأستاذ الإمام قدس سره (2) مقدّمه تهدينا إلى اختيار ما هو الحقّ فى أصل المسأله، و هى أن الظاهر من كلمات المتأخرين كما يستفاد من الكفايه أن الأوامر على ثلاثه أقسام: الأول: الأوامر الواقعيه الاختياريه، الثانى: الأوامر الاضطراريه، الثالث: الأوامر الظاهريه، مع أن التحقيق بعد ملاحظه أدلّه الأحكام من الآيات و الروايات أنه ليس هنا إلا أمر واحد تعلق بطبيعته المأمور به يشترك فيه

ص: ٥١١

١-١) كفايه الاصول ١:١٢٦.

٢-٢) تهذيب الاصول ١:١٨٠-١:١٨١.

جميع المكلفين، و الاختلاف من الخصوصيات و الحالات؛ إذ الشارع أمر باتيانها بكيفية في حال الاختيار، و بكيفية أخرى في حال الاضطرار أو الشك، مع أنّ المأمور به في الجميع طبيعه واحده. و على هذا يكون قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ مثلا- خطابا عاما متضمنا للأمر بإقامه الصلاه إلى كل مكلف، و الاختلاف في فاقد الماء و واجده و في العلم و الشك إنما هو في الخصوصيات الدخيله في متعلق الأمر و طبيعه الصلاه، كما هو ظاهر قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ إِلَى أَنْ قَالِ سُبْحَانَهِ: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (١) فإن ظاهرها أنّ الصلاه التي سبق ذكرها و شرطيتها بالطهاره المائيه يؤتى بها عند فقد الماء متيمما، و أنّها في هذه الحاله عين ما يكون في حاله وجدان الماء من حيث الأمر و المأمور به.

و يستفاد هذا المعنى أيضا من ضمّ روايه: «التراب أحد الطهورين» (٢) إلى روايه: «لا صلاه إلا بطهور» (٣) فلا يستفاد من الأدله أن يكون لفاقد الماء أمرا مستقلا في قبال الأمر المتعلق بالطبيعه، و هكذا في سائر الحالات من عدم التمكّن عن القيام و العجز عن الركوع و السجود و أمثال ذلك، فلا يوجب اختلاف الحالات المذكوره التعدد في الأمر، بل الأمر واحد متعلق بطبيعه الصلاه. و هكذا في أدله الأوامر الظاهريه، كصحيحه زراره قال عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا» (٤).

فتدلّ جميع هذه الأدله على توسعه الطهاره من حيث شمولها الطهاره التراييه

ص: ٥١٢

١- (١) المائده: ٦.

٢- (٢) الوسائل ٣: ٣٨١، ب ٢١ من أبواب التيمم، ح ١.

٣- (٣) الوسائل ١: ٣٦٥، ب ١ من أبواب الوضوء، ح ١.

٤- (٤) الوسائل: ١، باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

و الاستصحابيه و نحو ذلك، و لا تدلّ على تعدّد الأوامر بتعدّد الحالات، و ليس لنا خطاب مستقل و بعنوان أيّها الواجدون للماء يجب عليكم الصلاه مع الوضوء، و خطاب آخر بعنوان أيّها الفاقدون للماء تجب عليكم الصلاه مع التيمّم، و خطاب آخر بعنوان أيّها الشاؤون في الطهاره و المتيقنون بالطهاره السابقه صلّوا مع الوضوء الاستصحابي.

و لعلّ منشأ القول بتعدّد الأمر ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) في مبحث الاستصحاب من أنّ الأحكام الوضعيه على ثلاثه أقسام: قسم منها لا- يكون قابلا- لتعلّق جعل الشارع أصلا، و قسم منها يكون قابلا لتعلّق الجعل تبعا، و قسم منها يكون قابلا لتعلّق الجعل استقلالا، ثمّ مثل للقسم الثاني جزئيه شيء للمأمور به بما أنّه مأمور به، و شرطيه شيء للمأمور به بما أنّه مأمور به، و مانعيه شيء عن المأمور به بما أنّه مأمور به، و ينحصر طريق جعل شرطيه الوضوء أو التيمّم للصلاه بتعلّق الأمر بالصلاه مقتيدا بالوضوء أو التيمّم كقوله: «صلّ مع الوضوء» و «صلّ مع التيمّم» في صورته فقدان الماء حتّى ينتزع عنه شرطيتهما، و هكذا شرطيه وضوء الاستصحابي في صورته الشكّ. و هكذا في باب الجزئيه فإنّ طريق جعل الجزئيه للقيام -مثلا- أو للجلوس مع العجز عنه ينحصر بتعلّق الأمر بالمركبّ الذي من جملة أجزائه القيام أو الجلوس. و هكذا في باب الموانع، إلاّ أنّه فيها ينتزع المانعيه من وجود ما يشترط عدمه مثل عدم الحدث، فلا- بدّ لا-نتزاع كلّ منها من تحقّق أمر على حده حتّى يكون المنشأ لا-نتزاع أحد من هذه العناوين. هذا.

و لكنّه كما سيأتي في محلّه أن تكون الجزئيه و الشرطيه و المانعيه قابله لتعلّق جعل الشارع مستقلا كقوله تعالى في آيه: أقيموا الصّلاه (٢) و في آيه أخرى: فأغسلوا

ص: ٥١٣

١- ١) كفايه الاصول ٢: ٣٠٢.

٢- ٢) البقره: ١١٠، ٨٣، ٤٣ و...

وَجُوهَكُمْ و معلوم أنه يتحقق جعل الشرطيه أولاً- للوضوء و ثانيا للتيّم بنفس هذه الآ-يه بدون احتياج إلى أمر مستقل متعلق بالمقيّد حتّى يتحقّق به جعل الشرطيه للوضوء تبعاً.

إذا عرفت المقدمات فنقول: إنّ البحث في مسأله الأجزاء- كما مرّ- يقع في مقامين:

الأوّل: في أنّ إتيان المأمور به بما هو مأمور به على وجهه هل يقتضى الأجزاء بالنسبه إلى أمره أم لا؟

و هذه المسأله مع كونها عقليه تكون من المسائل البديهيه أيضا فإنّ الصلاه مع التيمّم-مثلا- إذا تحقّق في الخارج بجميع الخصوصيات المعبره فيها فيسقط الأمر به لحصول الغرض المولى، فلا معنى لإتيان الصلاه كذلك ثانيا، و نعبر عنه بالأجزاء، و بناء على هذا لا يصحّ التعبير بالامثال عقيب الامثال، كما لا يصحّ التعبير بتبديل الامثال؛ إذ لا يبقى مجال للامثال الثاني بعد تحقّق المأمور به و حصول الغرض و سقوط الأمر، كما أنّه لا مجال لتبديل الامثال، سواء كان بصوره الإعراض عن الامثال الأوّل أو بصوره ضميمة الثاني إلى الأوّل و جعل المجموع امثالا واحدا، إلّا في الأفراد العرضيه كاعتاق عبيده بعقد واحد، و لكن البحث في الأفراد الطويله لا العرضيه كما مرّ تفصيله. إلى هنا تمّ البحث في المقام الأوّل، إلّا أنّ المحقّق الخراساني قدس سرّه (1) لَمَّا أعاد ثانيا ما ذكره في مسأله المرّه و التكرار مع التأييدات المفيده و الشواهد الشرعيه، فلذا نعيده أيضا، و نصّ كلامه أنّه: لا يبعد أن يقال بأنّه يكون للبعد تبديل الامثال و التعبد به ثانيا بدلا عن التعبد به أولاً و لا منضمّا إليه، كما أشرنا إليه في المسأله السابقه.

ص: ٥١٤



و فيما علم أنّ مجرد امتثاله لا يكون علّه تامّه لحصول الغرض و إن كان وافيا به لو اكتفى به، كما إذا أتى عبد بماء أمر به مولاه ليشربه فإنّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط قبل شربه الماء، و لو أهرق الماء و أطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانيا كما أنّه لم يأت به أولا، ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، و إلاّ لما أوجب حدوثه فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلا عنه.

نعم فيما كان الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أى القبيل فله التبديل؛ باحتمال أن لا يكون علّه فله إليه سبيل. و يؤيد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات فى باب إعادته من صلّى فرادى جماعه، و «أنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه» (1).

و الجواب عنه أولا: أنّه لا فرق بين تبديل الامتثال بصوره الإعراض عن الأوّل و بين صورته الانضمام إلى الأوّل على فرض صحّحه التبديل بالبيان المذكور؛ إذ الأمر يكون قابلا للامتثال بكلتا الصورتين على فرض عدم سقوطه.

و ثانيا: أنّه ليس بتمام من أصله، و توضيح الجواب يتوقف على مقدّمه، و هى أنّه كما مرّ منّا أنّ الحاكم فى مسأله إطاعه المولى هو العقل، و أنّ لزوم إطاعته على العبد لا ينحصر فى موارد صدور الأمر منه، بل اللازم على العبد تحصيل غرض المولى بدون الفرق بين أن يكون الكاشف عن الغرض تحقّق الأمر من ناحيته و بين أن يكون الكاشف عنه سائر الطرق و الأمارات، مثلا إذا كان ابن المولى فى معرض الهلاكه فى الماء يجب على العبد نجاته عقلا و إن كان المولى غائبا و لم يصدر عنه أمر أصلا؛ لأنّه

ص: ٥١٥

يعلم خارجاً أنّ غرضه تعلّق بنجاه ابنه. فالملاك في كلتا صورتين واحد، وإن يتحقّق العلم بالغرض كثير ما من طريق الأوامر، إلاّ أنّه لا موضوعيه للأمر، بل هو كاشف عن الغرض.

و إذا لاحظت هذه المقدمه فنرجع إلى المثالين المذكورين في كلام صاحب الكفايه قدس سرّه و نقول: أمّا في المثال الأوّل فلا شكّ في أنّه يجب على العبد تمكّن المولى من الماء ثانياً، ولكنّه لا يكشف عن بقاء الأمر بحاله، بل هو دليل على عدم تحقّق غرض المولى؛ إذ يتحقّق ما هو مربوط بفعل العبد و غرض الأمر بعد تمكّنه من الماء أولاً- فلا محاله يسقط الأمر. و أمّا تحقّق غرضه الأقصى- كرفع العطش- فيتوقّف على مقدمه مربوط بفعل نفس المولى، و لكن العبد بعد العلم بعدم تحقّق غرض المولى يتمكّنه من الماء ثانياً بحكم العقل، فلا يصحّ التعبير بعد سقوط الأمر بانضمام الامتثال أو تبديل الامتثال كما ذكرناه.

و أمّا المثال الثاني و نظيره حكم الفقهاء باستحباب تكرار صلاه الآيات ما دام كان سببه من الكسوف أو الخسوف باقياً.

فالجواب عنه أولاً: أنّ وجود عدّه من الروايات الصحيحه و الفتاوى لا- يوجب رفع اليد عن الحكم العقلي البديهي. توضيح ذلك: أنّ البرهان العقلي البديهي القطعي إذا تعارض مع الدليل التعبدي الشرعي من الروايه أو ظاهر الكتاب كقوله تعالى:

جاء رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (١) و يستفاد من ظاهره التجسّم، و قام في مقابله البرهان العقلي القطعي بأنّه تعالى عن ذلك.

فلا- بدّ لنا في مثل ذلك في بادئ الأمر توجيه الظاهر كما فعل هاهنا أهل الأدب و النحويون؛ بأنّ تقدير الآيه: جاء أَمْرُ رَبِّكَ... و إن لم يمكن لنا توجيه اللفظي فيقدم

ص: ٥١٤

البرهان العقلي، و تحمل الآيه على المشابهات القرآنيه، و بناء على ذلك لا يوجب تحقّق الموردين المذكورين في الشريعه رفع اليد عن البرهان العقلي البديهي.

و أما الروايات التي أشار إليها صاحب الكفايه قدّس سرّه بعد اشتراك الجميع في الحكم باستحباب الإعاده فقال عليه السلام في الصحيحه: «يجعلها الفريضة» (١) أي الصلاه التي أعادها ثانيا يجعلها الفريضة. و في صحيحه أخرى: «يجعلها الفريضة إن شاء» (٢). و في الأخرى: «إنّ الله يختار أحبهما إليه»، فلا بدّ لنا من جواب كلّ منها على حده.

ف نقول في مقام الجواب عن أصل مسأله استحباب الإعاده أوّلا: إنّ مورد هذا الحكم عباره عمّا كان المصلّي في أثناء صلاه ظهره أو تمّت صلاه ظهره فرادى ثمّ وجد جماعه يتمّها ظهرا ثمّ يعيدها جماعه في الصوره الأولى بعنوان الاستحباب، و هكذا يستحبّ له الإعاده جماعه في الصوره الثانيه كما قال به المشهور. و يمكن أن يكون مورده عباره عمّا كان المصلّي في أثناء صلاه ظهره ثمّ وجد جماعه فليجعلها نافله التي يمكن إتمامها بعد الركعتين و يجوز قطعها ثمّ يصلّيها جماعه، و ليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنيه الواجب؛ لأنّ من صلّى الواجب بنيه الواجب فلا يمكن أن يجعلها غير واجب، كما قال به شيخ الطائفة في التهذيب (٣)، و إذا كان الأمر كذلك فلا ربط للروايات بتبديل الامتثال.

و ثانيا: أنّه لو سلّمنا أنّ مورد الروايات عباره عمّا يقول به المشهور، و لكن لا شكّ في أنّ مورد تبديل الامتثال بامتثال آخر عباره عمّا صدر عن المولى أمرا واحدا، و المستدلّ يدعى جواز إتيان المأمور به ثانيا بعد إتيانه أوّلا للمكلّف. و أمّا ما يستفاد من الروايات هو تحقّق حكيمين: أحدهما: الحكم الوجوبى الذي تعلق

ص: ٥١٧

١- ١) الوسائل ٤٠٣: ٨، ب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، ح ١١.

٢- ٢) المصدر السابق: ٤٠١، ح ١.

٣- ٣) تهذيب الأحكام ٥٠: ٣، ذيل الحديث ١٧٦.

بطبيعته الصلاه، و ثانيهما: الحكم الاستجابي الذي تعلق بالإعاده جماعه فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟ ففى الحقيقه يكون الشارع فى مورد هذه الروايات فى مقام توسعه دائره مثوبه صلاه الجماعه.

و أمّا الجواب عن الروايه المشتمله على جمله يجعلها الفريضه، فهو أنّ معناها عباره من أنّ تحقّق استحباب المذكور متوقّف على قصد عنوان الظهر؛ إذ الصلاه من العناوين القصدية، فطريق تحقّق هذا الاستحباب منحصر بقصد عنوان الصلاه التى أتى بها أولاً من الظهر أو غيره، و لا يكون معناها إتيانها ثانياً بعنوان الواجب.

و أمّا الجواب عن الروايه المشتمله على جمله يجعلها الفريضه إن شاء، فهو أنّ كلمه «إن شاء» و إن كانت منافية فى بادئ النظر مع قصد عنوان الظهر و معنى الذى ذكرناه للروايه السابقه و لكنّها أيضاً لا تتضمن عقده غير قابله للحلّ كما لا يخفى، فإنّ معنى الروايه أنّ المصلّى يجعلها قضاء للظهر الذى فاتت منه إن شاء، و إن لم يشأ يقصد عنوان الظهره فقط كما يؤيّده بعض الروايات الوارده بهذا المضمون.

و أمّا الجواب عن الروايه المشتمله على جمله «إنّ الله يختار أحبهما إليه»، فهو أولاً: أنّها ضعيفه من حيث السند، و ثانياً: أنّ على فرض صحّحه سندها معناها بعد فرض تساوى كلتا الصلاتين فى جميع الخصوصيات إلّا من حيث الجماعه و الفردى، إنّ الله تعالى يختار الجماعه لكثره فضيلته، أى الشارع يعطى ثواب الجماعه للمصلّى، فالامتثال يتحقّق بصلاه الفردى و مع ذلك يعطى له ثواب الجماعه، و ليس معناه تبديل الامتثال أصلاً.

و أمّا الجواب عن حكم الفقهاء باستحباب تكرار صلاه الآيات - مستنداً بالروايه الصحيحه الوارده بهذا المضمون: «إذا أتيتم صلاه الآيات فأعد حتّى يتحقّق الانجلاء» و الظاهر منها وجوب الإعاده، و لكن لم يقل به أحد، بل المشهور بالشهره المحقّقه استحباب الإعاده - فهو ما مرّ آنفاً من أنّ مورد تبديل الامتثال بامتثال آخر

عبارة عمّا صدر عن المولى حكم واحد، و لكن يتحقّق في ما نحن فيه حكمان متغايران: أحدهما: الحكم الوجوبى المتعلّق بطبيعته صلاحه الآيات، و الآخر الحكم الاستحبابى المتعلّق بإعادة الصلاة. و لو فرضنا كون الحكم الثانى أيضا وجوبيا فهو حكم وجوبى آخر غير الأوّل فإنّه سقط باتيان الصلاة الأوّلى، فتحقّق هنا حكمان، و لكلّ حكم امتثال خاصّ.

و بالنتيجة إتيان المأمور به بكلّ أمر يجزى عن أمره، و الحاكم بالإجزاء هو العقل، و ليست مسأله تبديل الامتثال، أو الامتثال عقيب الامتثال قابله للتعقّل.

و أمّا البحث فى المقام الثانى فقد يقع فى الأوامر الاضطراريه و قد يقع فى الأوامر الظاهريه و لا ملازمه بين القول بالإجزاء أو عدمه فى المسألتين، كما أنّ البحث فى الأوامر الظاهريه قد يقع فى الطرق و الأمارات و قد يقع فى الأصول العمليه و لا ملازمه بينهما أيضا؛ إذ يجوز للقائل بالإجزاء فى الأوّلى القول بعدم الإجزاء فى الثانى، فلا بدّ لنا من تحقيق دقيق فى كلّ منها على حده.

فنقول: إنّ البحث فى الأوامر الاضطراريه قد يقع فى مقام الثبوت، و أنّه مع قطع النظر عن الأدلّه الوارده فى باب التيمّم و تعبيراتها هل يجزى إتيان الصلاة مع التيمّم عن الصلاة مع الوضوء أم لا؟

و لا بدّ لنا قبل الورود فى البحث من ذكر مقدّمه و هى: أنّ المراد من الصلاة مع التيمّم التى وقعت مورد البحث هاهنا عبارة عمّا كان مشروعيتها و صحّته واقعا مفروغ عنه و من دون أن يكشف الخلاف أصلا حتّى فى صورته وجدان الماء؛ إذ لا معنى لإجزاء ما يكون باطلا أو ما يتوهّم صحّته.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ذكر وجوه متصوّره فى مقام الثبوت بأنّه يمكن أن

ص: ٥١٩

يكون المأمور به بالأمر الاضطراري-أى الصلاه مع التيمم-كالمأمور به بالأمر الاختياري وافيا بتمام المصلحه،و الحكم فى هذه الصوره الاجزاء،و لا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء ولا إعاده.و أمّا من حيث جواز البدار أو وجوب الانتظار فيدور مدار جواز العمل بالأمر الاضطراري بمجرّد الاضطرار مطلقا أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرؤ الاختيار ذا مصلحه و وافيا بالغرض.

و يمكن أن لا يكون المأمور به بالأمر الاضطراري وافيا بتمام المصلحه،و لكن لا يمكن تدارك الفائته،و الحكم فى هذه الصوره أيضا الاجزاء،و لا يكاد يسوغ له البدار فيها،إلا لمصلحه كانت فيه؛لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم.

و يمكن أن لا يكون وافيا بتمام المصلحه،بل يبقى منه شىء،و لكن أمكن استيفاؤه مع استحبابه،و الحكم فى هذه الصوره أيضا الاجزاء،و لا مانع عن البدار فيها كما لا يخفى.

و يمكن أن لا يكون وافيا بتمام المصلحه،و لكن الباقي كان ممّا يجب تداركه فلا يجزى،و لا بدّ من الإعاده أو القضاء،و لا مانع أيضا عن البدار فيها،غايه الأمر يتختر فى هذه الصوره بين البدار و الإتيان بعملين أو الانتظار و الاقتصار باتيان ما هو تكليف المختار.هذا كلّه فى مقام الثبوت.

و أمّا البحث فى مقام الإثبات فيقع فى موضعين:

الأول:فى الإعاده هل تجب عليه الإعاده فى الوقت أم لا؟و من البديهي أنّ المفروض فى ما نحن فيه-كما مرّ-أن تكون الصلاه مع التيمم صحيحه حتى مع وجودان الماء فى الوقت،و لازم ذلك أن لا يكون العذر المسوّغ للتيمم مستوعبا لجميع الوقت،و إلاّ نكشف عن بطلانها،فلا معنى لإجزاء ما هو باطلا،فيكون فقدان

الماء فى أوّل الوقت سبباً لمشروعیه الصلاه مع التیمّم، و حیث أنّه تجب الصلاه مع الوضوء فى الوقت أیضاً على مقتضى الأدلّه أم لا؟ و من هنا نرجع إلى المقدمه التى ذكرها الإمام قدّس سرّه (1) للبحث من أنّ تعدّد الأمر بعد الدقّه فى الأدلّه لا واقعیه له و لا یكون أزیّد من التخیل؛ إذ الأدلّه متضمّنه لبيان كيفية الصلاه بالنسبه إلى حالات المكلف من وجه إنّ الماء و فقداًنه و من الحضر و السفر و أمثال ذلك، و يؤیّده آیه الوضوء صدرًا و ذیلاً.

فنستفاد من ذلك أنّ بعد إتيان الصلاه مع التیمّم و فرض كونها صحیحه یسقط الأمر، و لا مجال لإتيان الصلاه بعد وجدان الماء ثانياً؛ إذ لا یعقل امتثال أمر واحد مرّتان، فالقاعده على هذا المبنى تقتضى الإجزاء و لا الإعادة. هذا تحقیق البحث فى مسأله الإعادة على القول بإنكار تعدّد الأوامر.

و أمّا على القول بتعدّد الأوامر بأن یتوجّه خطاب إلى واجد الماء بعنوان أيّها الواجدون للماء تجب عليكم الصلاه مع الوضوء، و خطاب آخر إلى فاقد الماء بعنوان أيّها الفاقدون للماء تجب عليكم الصلاه مع التیمّم، فإذا أتى المكلف الصلاه مع التیمّم فى أوّل الوقت فلا شكّ بعد فرض صحّتها فى سقوط الأمر المتوجّه إلى الفاقد. و إذا صار بعدها واجداً للماء فىمكن أن یقال: إنّهُ سلّمنا تعدّد الأمر هاهنا إلّا أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب صلاه الظهر مع الوضوء بعد إتيانها مع التیمّم؛ إذ لا- يجب بین زوال الشمس و غروبها أزیّد من صلاه واحده. و إن لم یجد دليل لتحقّق الإجماع فى هذا المورد فتصل النوبه إلى ما حکیناه من الإمام قدّس سرّه فى منشأ القول بتعدّد الأوامر، فىحتمل أن یكون المنشأ أنّ الصلاه مع الوضوء و الصلاه مع التیمّم حقیقتان متغایرتان، و لا یمكن تعلّق أمر واحد بهما، كما أنّهُ لا یمكن تعلّق أمرین مستقلّین

ص: ۵۲۱

بمتعلق واحد من دون تأكيد، فيكون منشأ تعدد الأوامر تعدد ماهيات الأمور بها.

و يحتمل أن يكون منشأ الاضطرار المذكور في كلام صاحب الكفايه قدس سره في الأحكام الوضعيه من أن بعضها لا يكون قابلا لجعل الشارع، وبعضها يكون قابلا لجعله مستقلا، وبعضها لا يكون قابلا لجعله إلا تبعا كالركوع و الطهاره و عدم الاستدبار و سائر الموانع و الأجزاء و الشرائط للصلاه؛ إذ لا يمكن جعل جزئيه القيام للصلاه الأمور بها بما هي أمور بها، إلا من طريق تعلق الأمر بالمركب الذي من جملة القيام، فلا بد للشارع من القول بأنه أيها القادر على القيام صل مع القيام حتى ينتزع عنه جزئيه، و هكذا، و نظيره مَرَّ عنه قدس سره في مسأله قصد القربه بمعنى داعي الأمر، فيكون التعدد مربوطا بمقام الإثبات و التبيين، و المطلوب في الحقيقه واحد، إلا أنه لا يمكن تبيينه بأمر واحد، فالضروره تقتضى الالتزام بتعدد الأوامر.

إذا عرفت هذا فنقول: إن لازم احتمال الثاني أيضا القول بالإجزاء، فإن بعد إتيان الصلاه مع التيمم و فرض صحته و مشروعيتها و مطابقتها للأمر لا شك في تحقق الامتثال و سقوط الأمر، و لا يكون بحسب الواقع أزيد من أمر واحد حتى يحتاج إلى امتثال آخر بعد وجدان الماء.

و أمّا على الاحتمال الأول فإن أحرز تعلق الأمرين معا بهذا الشخص الفاقد فلا شك في عدم الإجزاء، و لكنّه لم يحرز و ليس بمسلّم، و بناء على ذلك إذا صار الفاقد واجدا للماء في الوقت بعد إتيانه الصلاه مع التيمم فيتوقف القول بعدم الإجزاء بإطلاق دليل الواجد؛ بأن يقول: الواجد للماء تجب عليه الصلاه مع الوضوء، أى بلا- فرق بين من أتى بها مع التيمم أم لا. فالقول بعدم الإجزاء يتوقف على تعدد الأوامر أولا، و كون منشأ التعدد الاختلاف الماهوي في ماهيه متعلق الأمرين ثانيا، و عدم تحقق إجماع المذكور ثالثا، و تحقق الإطلاق لذاك الدليل رابعا، فإن كان أحد من هذه الأمور مخدوشا تكون نتيجة المسأله الإجزاء، و عرفت منّا المناقشه في تعدد الأوامر،



فمقتضى القاعدة بحسب مقام الإثبات فى الموضوع الأوّل أى الإعادة الإجزاء.

و لا يتوهم أنّ الإطلاق الذى ادّعى هاهنا معارض مع دليل الفاقء، أى الفاقء للماء تجب عليه الصلاة مع التيمّم سواء وجد الماء فى آخر الوقت أم لا. فإنّنا نقول: إنّ هذا الإطلاق لا يساوق مع الإجزاء، بل نهايه ما يستفاد منه عباره عن مشروعيه الصلاة مع التيمّم فى أوّل الوقت، و لا ينكره القائل بعدم الإجزاء أيضا، فيمكن الجمع بين الإطلاقين.

الموضوع الثانى: فى القضاء و موضوع البحث هاهنا أن يكون العذر الموجب للتيمّم مستوعبا لتمام الوقت، إذا صار واجدا للماء فى خارج الوقت هل تجب عليه الصلاة مع الوضوء قضاء بعد إتيانها مع التيمّم فى الوقت أم لا؟ و الفرض الآخر أن يكون المكلف واجدا للماء فى أوّل الوقت و لكنّه أهمل و لم يأت بها حتّى صار فاقدا له فى آخر الوقت هل تجب عليه القضاء أم لا؟

لا يخفى أنّ القضاء يدور مدار عنوان الفوت بحكم اقضى ما فات، فإنّ تحقّق عنوان الفوت يجب القضاء، و إلا فلا، و يجرى جميع ما ذكرناه فى الإعادة من الفروض و المبانى هاهنا أيضا، و بناء على هذا فإن قلنا بوحده الأمر كما هو الحقّ لا يجب عليه القضاء؛ لأنّ بعد إتيان الصلاة مع التيمّم فى الوقت و فرض صحّته و مشروعيته يتحقّق الامتثال و يسقط الأمر، فلا يبقى أمر حتّى يجب امتثاله ثانيا بعنوان القضاء.

و إن قلنا بتعدّد الأمر و تحقّق الإجماع على عدم وجوب صلاة بعنوان الأداء و القضاء معا فلا تجب الصلاة مع الوضوء قضاء بعد تحقّق الصلاة مع التيمّم أداء؛ إذ بعد مشروعيه الثانية و صحّتها يسقط الأمر، و لا يجب الجمع بين الأداء و القضاء بحكم الإجماع. و هكذا فى صوره عدم الإجماع و كون تعدّد الأمر منوطا بالاضطرار المذكور، فالحكم فى هذه الصور الثلاثة الإجزاء.

و أمّا إن كان تعدّد الأمر ناشئاً من اختلاف متعلّقهما بحسب الماهية و الحقيقه فيجب القضاء في خارج الوقت بشرط عدم الإجماع المذكور و تحقّق الإطلاق لدليل القضاء، أى اقض ما فات بدون الفرق بين من أقام الصلاة مع التيمّم في الوقت أم لا، فتكون النتيجة من حيث الأجزاء و عدمه في الإعادة و القضاء مساويه.

و إذا فرغنا من ذلك فتصل النوبه إلى الأصول العمليه؛ بأنّه لا يكون لنا الدليل اللفظي المقتضى للأجزاء و عدمه، أى لا يكون لدليل الصلاة مع التيمّم إطلاق حتّى نستفاد منه المشروعيه لها في صوره وجدان الماء في الوقت أيضاً، كما أنّه لا يكون لدليل الصلاة مع الوضوء إطلاق حتّى نستفاد منه عدم الأجزاء في صوره إتيان الصلاة مع التيمّم أيضاً، و إن كان القدر المتيقّن لدليل الأوّل هو استيعاب العذر لتمام الوقت، و القدر المتيقّن لدليل الثاني هي صورته ترك الصلاة رأساً، و لكن مع ذلك يبقى الشكّ في بقيه الصور، مثلاً- أقام الصلاة مع التيمّم رجاء بداعي احتمال المشروعيه و المحبوبيه و صار في آخر الوقت واجدا للماء، و مقتضى الأصل العملي هو عدم الأجزاء، فإنّ ذمته في أول الوقت مشغول بتكليف وجوبى قطعاً، و براءة ذمته باتيان ما هو مشكوك المشروعيه مشكوك بدهاه، فاشتغال الذمّه اليقينيّه تقتضى البراءه اليقينيّه، و لا تجرى أصاله البراءه عن وجوب الإعادة هاهنا؛ إذ لا يتعلّق من الشارع حكم تكليفي مولوى لا- نفياً و لا- إثباتاً على مسأله الإعادة، بل العقل يحكم بالإعادة إن لم يتحقّق الامتثال، و يحكم بعدم الإعادة إن تحقّق الامتثال، و ما ورد في مثل صحيحه زراره في جواب السائل من قوله عليه السّلام: «يغسله و يعيد» أمر إرشادي لا مولوى، فالعقل يحكم في ما نحن فيه بالإعادة؛ إذ الإمام عليه السّلام كأنّه قال: كانت الصلاة المأتى بها فاقده للشرط، و حينئذ يحكم العقل بعدم الأجزاء، و هكذا في حديث (1) لا تعاد كأنّه

ص: ٥٢٤

قال عليه السّلام: إن كان الإخلال بالأجزاء الركنية تكون الصلاة فاقده لخصوصيه معتبره فيها، وإن كان بالأجزاء الغير الركنية كفاتحه الكتاب-مثلا-لم تكن فاقده لها، فإنّ جزئيتها فى صورته التوجّه و الالتفات فقط، فالعقل يحكم بالأجزاء فى الثانيه بخلاف الاولى. فلا يكون وجوب الإعادته حكما شرعيا مولويا حتّى تجرى أصاله البراءه بالنسبه إليه، فمقتضى الأصل العملى عدم الإجزاء على القول بوحده الأمر.

و أمّا على القول بتعدّد الأمر فالحاكم أصاله البراءه؛ إذ بعد فرض صحّه الصلاه مع التيمّم، و مشروعيتها قطعا أو احتمالا، و اتيانها فى أوّل الوقت يتحقّق الامتثال بالنسبه إلى أمرها و يسقط. و أمّا توجّه التكليف بالصلاه مع الوضوء بعد وجدان الماء فى آخر الوقت إليه مشكوك؛ إذ المفروض أنّه تكليف مستقل و ليس له الإطلاق، فيرجع الشكّ إلى توجّه التكليف الثانى إليه و عدمه، و الحاكم فى مثل ذلك أصاله البراءه، فما يستفاد من الأدلّه اللفظيه من الإجزاء أو عدمه مغاير لما يستفاد من الأصول العمليه.

و أمّا إن كان المكلف فاقدا للماء فى جميع الوقت و كان العذر مستوعبا و صلّى مع التيمّم ثم صار واجدا للماء فى خارج الوقت فهل القضاء واجب بمقتضى الأصل العملى أم لا؟ لا يخفى أنّ مشروعيه الصلاه مع التيمّم لا يكون قابلا للشكّ فى هذه الصوره بعد أهميه الوقت و تقدّمه على جميع الخصوصيات و الشرائط المعتره فى الصلاه، إلاّ فى صورته فقدان الطهورين عند بعض، و لكنّه فى عين المشروعيه لا تنافى مع وجوب القضاء بعد الوقت كعدم منافاتها مع الإعادته فى الوقت.

و من المعلوم أنّه على القول بوحده الأمر لا- يبقى مورد لدليل وجوب القضاء؛ لأنّه كما مرّ يدور مدار الفتوى، و لم يفوت من المكلف المأمور بالصلاه مع التيمّم شىء بعد إتيانها كذلك حتّى يتحقّق موضوع ل«اقض ما فات». و هكذا على القول بتعدّد الأمر فإنّ الوظيفه الفعليه المنتجزه على المكلف فى الوقت عبارته عن الصلاه مع

التيمم، و يسقط أمرها بعد الإتيان قطعاً، و لم يتوجّه الأمر بالصلاه مع الوضوء إليه فى الوقت بلحاظ الفاقيه، و شمول دليل القضاء لهذه الصوره مجرد التخيل و الفرض كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، بل هو يشمل لما فات من الفريضه المتنجّزه الفعلية فى الوقت فقط. هذا تمام الكلام فى الأمر الاضطرارى.

و أمّا البحث فى الأوامر الظاهرية - و هذا التعبير كان تبعاً لصاحب الكفايه - فقد يقع فى الأمارات الشرعيه، و قد يقع فى الأصول العمليه، و لكن لا بدّ لنا فى بادئ الأمر من تحرير محلّ النزاع هاهنا و هو يتصوّر على ثلاثه أنحاء:

الأول: أن يكون المأمور به مركّباً عن الأجزاء و الشرائط، و مفاد الأصل أو الأماره عباره عن الحكم بتحقيق ما أخذ فى لسان دليل المأمور به بعنوان الجزء أو الشرط بعد الشكّ فى تحقّقه - مثلاً - إن شككنا فى بقاء الطهاره حين الزوال، فالاستصحاب يحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ كأنّه يقول: أنت على طهارتك فيجوز لك الدخول فى الصلاه، و هكذا إذا أقامت البيّنه بطهاره الثوب المسبوق بالنجاسه.

و لكن انكشف خلاف ما حكم به الاستصحاب أو البيّنه، فبعد إتيان الصلاه مطابقاً لحكمهما هل يجب الإعاده فى الوقت أو القضاء فى خارج الوقت أم لا؟

الثانى: أن يكون المأمور به أيضاً مركّباً عن الأجزاء و مقيداً بالشرائط و كان الشكّ فى تعداد الأجزاء و الشرائط كالشكّ فى جزئيه السوره أو شرطيه شىء آخر للصلاه، و دلّت روايه صحيحه معتبره على عدم جزئيه السوره أو حكم الاستصحاب على ذلك، أو تدلّ الروايه على عدم شرطيه ما شكّ فى شرطيته، و المكلف أقام الصلاه مدّه مديده بدون السوره مستنداً إلى الأماره أو الاستصحاب ثمّ انكشف الخلاف هل يجب الإعاده فى الوقت أو القضاء فى خارج الوقت أم لا؟ و لا يخفى أنّ التمثيل بالصلاه هاهنا يكون مع قطع النظر عن الحديث المسمّى بحديث لا تعاد الذى يقتضى عدم الإعاده فى مثل ذلك الموارد.

الثالث: أن تدلّ الأماره أو الأصل على تحقّق تكليف معيّن للمكلف في وقت معيّن ثمّ انكشف الخلاف بعد إتيان المكلف بتكليف المذكور مثل دلالة حديث صحيح على وجوب صلاه الجمعه في يوم الجمعه، أو جريان الاستصحاب عليه، و بعد إتيان المكلف بها مدّه مديده انكشف عدم وجوبها أصلاً حتّى على سبيل التخيير، و أنّ الواجب التعيني في هذا اليوم عباره عن صلاه الظهر.

لا- يخفى أنّ هذا الفرض على القول بوحده الأمر خارج عن محلّ النزاع، فإنّه لم يأت بما هو التكليف و المأمور به، بل أتى بغير المأمور به، و محلّ البحث في هذه المسأله- كما مرّ في عنوان البحث- عباره عن إتيان المأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ فلا شكّ في خروج هذا الفرض عن محلّ النزاع.

و أمّا على القول بتعدّد الأمر و جعل حكم آخر مطابقاً لمفاد الأماره أو الأصل الدالّ على وجوب صلاه الجمعه، فيقع هذا الفرض أيضاً في محلّ النزاع. و لكنّ البحث من حيث الإجزاء و عدمه قد يقع في الأمارات و قد يقع في الأصول، و في الأمارات أيضاً قد يقع على القول بالطريقه و قد يقع على القول بالسببيه. و معنى الطريقه أنّ الأماره من حيث هي ليست فيها مصلحه إلاّ الهدايه إلى الواقع؛ إذ الاتكاء بالقطع فقط في أمور المعاش و المعاد يوجب اختلال النظام، بل لا- يمكن تحصيل القطع في بعض الموارد، فلذا اعتبر العقلاء الأماره طريقاً ظنيّاً إلى الواقع في موارد عدم إمكان تحصيل القطع. و معنى السببيه على ما هو المعقول و خالياً عن الإشكال عباره من أنّ تصديق عمليّ عادل تتحقّق فيه المصلحه التي توجب جبران المصلحه الواقعيه الفائتة على فرض مخالفه الأماره للواقع و كأنّه لم يفوت شيئاً.

و نبحت الآن على مبنى الطريقه و الكاشفيه و يتحقّق على هذا المبنى بحث آخر و هو أنّ حجّيه الأماره عند الشارع هل يكون بنحو الإمضاء و التأكيد أو بنحو التأسيس؟ و يمكن أن يكون بين الأمارات من هذه الجهه اختلافاً. و معنى الحجّيه

الامضائية-عبارة عن اعتبار العقلاء في أمور معاشهم-الأمارات مثل خير الثقة، و معاملتهم معها معاملة القطع، و الشارع أيضا أمضاها و لو بصورة عدم الردع. و معنى الحجية التأسيسية عبارة عن جعل الشارع الحجية مستقلا للأمارات مثل الشهره الفتوائية، كما أنّ صاحب الكفايه قدس سره (1) جعل الحجية من الأحكام الوضعية التي تكون قابله لتعلق الجعل الاستقلالي بها.

و أما على القول بحجيه التأكيديه و الإمضائية فيكون الحكم عند العقلاء عدم الإجزاء، و هكذا عند الشارع؛ إذ العقلاء يعاملون مع خبر الثقة معاملة القطع بالعدم عند انكشاف خلافه، فيحسبون ما عمل مطابقا لمفاده كالعدم، كأنه لم يتحقق شيئا فلا يجرى عن شيء، و هكذا في الشرع بعد فرض إمضاء الشارع طريق العقلاء في مسأله الحجية، فإذا أخبرنا زواره بعدم كون السوره جزء للصلاه و صلينا زمانا كثيرا بدونها-استنادا بهذا الخبر-ثم انكشف الخلاف فلا معنى للإجزاء هاهنا. و هكذا على القول بحجيه التأسيسيه يكون الحكم عدم الإجزاء؛ بأنّ الشارع في مقام جعل الحجية للخبر الثقة كأنه قال: جعلت خبر الثقة حجة؛ لأنه كاشف عن الواقع و طريق إليه في حده، و إذا بين العله فمن المعلوم أنها تعمم الحكم و تخصيه و ترفع الإبهام عن وجهه، كقوله: الخمر حرام لأنه مسكر، فإن زال الإسكار يزول الحكم أيضا.

و بناء على هذا إذا دلّ الخبر على أنّ السوره ليست من أجزاء الصلاه-مثلا- و صلينا مدّه مديده بدونها-استنادا بهذا الخبر-ثم انكشف خلافه فالقاعده تقتضى عدم الإجزاء؛ إذ لا- معنى لكشف الخلاف، إلا- أنه لم يكن طريقا إلى الواقع، بل نحن توهمنا طريقته و كاشفيته، كما أنّ هذا هو الحال في الكشف التام-أى القطع-فنفهم بعد كشف خلاف ما أتصف بكاشفيه الناقصه أيضا أنه كان فاقدا لوصف الطريقيه و الكاشفيه، فلم يكن من أول الأمر حجة، فمع أنّ المركب ينتفى بانتفاء بعض أجزائه

ص: ٥٢٨

لا- معنى للإجزاء، إلا أنه لا يستحقّ المكلف العقاب؛ لتوهمه أنه طريق إلى الواقع، فتحصل ممّا ذكرنا أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري إذا كان مفاد الأماره لا يكون مجزيا عن الأمر الواقعي.

و يبقى الكلام في الأصول العمليه، منها أصاله الطهاره التي لا- شكّ في اعتبارها، و هي كما تجرى في الشبهات الموضوعيه كالشكّ في طهاره الثوب، و نجاسته كذلك تجرى في الشبهات الحكميه كالشكّ في طهاره الحيوان و نجاسته المتولّد من الكلب و الغنم مثلا- و لا- يخفى أنّ جريان الاصول العمليه في الشبهات الحكميه مطلقا مشروط بالفحص و اليأس عن الدليل، بخلاف الشبهات الموضوعيه كما يدلّ الإجماع و روايه زراره على عدم لزوم الفحص فيها. و تستفاد هذه القاعده من قوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك ظاهر حتّى تعلم أنّه قدر» (1) و أمثال ذلك.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في ضمن أدلّه الاستصحاب: إنّ المراد من الطهاره في هذه الروايات الطهاره الواقعيه، فيكون هذا الحكم حكما كلياً بالنسبه إلى جميع الأشياء، و لكنّه ربما يخصّص بتخصيص واحد أو متعدّد مثل الأعيان النجسه.

و الموضوع فيها عباره عن العناوين الأوّليه و ذوات الأشياء، و الغايه فيها عباره عن العلم بالنجاسه، فيكون مفادها أنّ طهاره الأشياء يستمرّ باستمرار الظاهري حتّى تحقّق العلم بالخلاف، و نعبر عنه بالاستصحاب، و قال عليه السّلام في دليل الاستصحاب أيضا أنّه: لا تنقض اليقين بالشكّ و لكنك تنقضه بيقين آخر، فلذا جعل قدّس سرّه هذه الروايات من الأدلّه الاستصحاب، فلا بدّ من اعتباره قاعده الطهاره من طريق الإجماع أو إنكارها رأسا.

و قال المشهور: إنّ جعل العلم غايه فيها كان بمنزله بيان خصوصيه الموضوع،

ص: ٥٢٩

---

١- ١) انظر المستدرک ٥٨٢: ٢، ب ٣٠ من أبواب النجاسات و الأواني.

و نستفاد منه أنّ الشئ الذى وقع موضوعا للحكم بالطهاره لا يكون الشئ بعنوانه الأولى، بل هو الشئ بما أنّه مشكوك الطهاره و النجاسه فمعناها أنّ كلّ شئ شكّ فى طهارته و نجاسته فهو طاهر، فيكون مفاد مجموع الغايه و المعنى الحكم بالطهاره فى الأشياء المشكوكه، سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه، و على هذا تكون قاعده الطهاره مستنده بهذه الروايات.

و على مشى المشهور لا بدّ لنا من ملاحظه عدّه من الخصوصيات قبل الانتهاء إلى التتيجه من الإجزاء و عدمه:

الأولى: أنّ موضوع الحكم فى هذه القاعده عباره عن الشئ الذى ليس له طريق معتبر إلى الواقعيه أعمّ من النجاسه و الطهاره، و تجعل القاعده مع حفظ عدم الطريقيه إلى الواقع طهاره فى مرحله الظاهر فقط فلا طريقيه لها إلى الواقع أصلا.

الخصوصيه الثانيه: أنّ الشكّ المتحقّق فى مجرى القاعده عباره عن مطلق الشكّ، لا الشكّ المستمرّ إلى الأبد، فإنّه قلّ ما يتفق للإنسان، مع أنّ القاعده وضعت بعنوان التسهيل على الناس و امتنانا عليهم فى الأمور المبتلى بها، و لا- يتوهم أنّ احتمال بقاء الشكّ متحقّق، فلا بدّ قبل إجراء القاعده من جريان استصحاب بقاء الشكّ إلى الأبد، فإنّ هذا التوهم يجرى فى الشكّ المتحقّق فى مجرى الاستصحاب أيضا، فالموضوع هو شئ شكّ فى طهارته و نجاسته، سواء كان الشكّ بحسب الواقع باقيا إلى الأبد أم لا.

الخصوصيه الثالثه: أنّ المقصود من الطهاره فى قاعده الطهاره الظاهريه، فلا- تعارض بين كلّ شئ طاهر، و دليل النجاسه الواقعيه «كلّ دم نجس و ما يلاقيه فهو متنجس» إذ يمكن الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي كما سيأتى إن شاء الله فى محلّه.

الخصوصيه الرابعه: أنّه لا شكّ فى ترتّب الآثار المتعدّده على الطهاره الواقعيه



كالأكل و الشرب،مثلا يقول الشارع:يشترط فى المأكول و المشروب أن يكون طاهرا،و كالدخول فى الصلاه بقوله:يشترط طهاره الثوب و البدن للمصلّى و أمثال ذلك،و هل تترتب هذه الآثار على الطهاره الظاهريه التى جعلت تسهيلا و امتنانا على الأئمه بمفاد قاعده الطهاره أم لا؟فلا بدّ لنا من القول بترتب جميع الآثار المترتبّه على الطهاره الواقعيه،و إلّا فما الذى يترتب عليها من الآثار و الفائده؟و بناء على هذا يكون طريق الجمع بين مفاد دليل الطهاره الظاهريه-أى يجوز لك الصلاه مع الثوب و البدن المشكوك الطهاره-و بين دليل شرطيه الطهاره الواقعيه-أى يشترط فى الصلاه طهاره الثوب و البدن بحسب الواقع-بالتبيين و التفسير؛بأنّ الأدلّه المذكوره فى نفسها و إن كانت ظاهره فى الطهاره الواقعيه إلّا أنّ دليل القاعده يكون حاكما عليها، و يدلّ على أنّه ليس مراد الشارع منها الطهاره الواقعيه،بل هو أعمّ منها و من الطهاره الظاهريه،فما صلّينا كذلك يكون واجدا للشرط و إن كان الثوب بحسب الواقع نجسا.

و من هنا يظهر الحكم بالإجزاء فى هذه المسأله بأنّه إذا صلّينا مدّه مديده مع الطهاره الظاهريه للثوب أو للبدن ثمّ انكشف أنّه كان نجسا من الابتداء فهذا لا يكشف عن عدم جريان القاعده؛إذ قلنا:إنّ موضوعها لا يكون عباره عن الشكّ الاستمرارى إلى آخر العمر،و قلنا أيضا:إنّ دليلها حاكم على أدلّه شرطيه الطهاره الواقعيه،و إنّها أعمّ من الظاهري و الواقعي،فهى جاريه فى ظرفها قطعا،فلا نقص فى الصلاه حتّى نحكم بالإعاده أو القضاء.

و لكن استشكل عليه المحقّق النائينى قدّس سرّه (1)أولا:بأنّ الأحكام الظاهريه فى الحقيقه أحكام عذريه و المكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها حين الجهل به،و إنّما يكون معذورا فى ترك الواقع ما دام بقاء الجهل و الشكّ،و إذا ارتفع يرتفع عذره.فإذن

ص: ٥٣١

بطبيعته الحال تجب الإعادة أو القضاء.

و الجواب عنه: أنه سلمنا أنّ هذه القاعدة قاعده عذريه و بقاءها يدور مدار بقاء الشكّ فقط، و لكن مفادها جعل الطهاره الظاهريه لترتب آثار الطهاره الواقعيه، فلا نقص في الصلاه المأتى بها مع الطهاره الظاهريه، و لا محلّ للإعادة أو القضاء.

و ثانيا: بأنّ الحكومه و التوسعه للقاعده متوقّفه على دلالتها على جعل الطهاره الظاهريه أولاً، و على دلالة دليل على أنّ ما هو الشرط في الصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، و المفروض أنّه لم يقدّم دليل سوى ما دلّ على جعل الطهاره الظاهريه.

و الجواب عنه: أنّ المعيار في تشخيص التعارض و عدمه و تفسير أحد الدليلين للآخر و عدمه عباره عن نظر العرف و العقلاء، و لا شكّ في أنّ طريق الجمع عندهم منحصر بالحكومه هاهنا، فإنّ بعد نفي لغويّه جعل الحكم الظاهري و هكذا نفي التعارض بين قاعده الطهاره و بين ما يكون الظاهر عنه الطهاره الواقعيه-مثل صلّ مع الطهاره-بتعيين الحكومه، و لا تحتاج حاكميه القاعده على الدلاله على الأمرين، بل العقلاء يحكم بالحاكميه بعد الدلاله على الأمر الأوّل.

و ثالثاً: بأنّ الحكومه على قسمين: حكومه ظاهريه و حكومه واقعيه، و إجمال الفرق بينهما أنّ الموضوع في الثانيه عباره عن الواقعيه في الدليل الحاكم و المحكوم، و يكون حكم الخاصّ مجعولاً واقعيّاً في عرض جعل الحكم العامّ من دون أن يكون بينهما طوليه و ترتّب، كما في مثل قوله عليه السّلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» (١) حيث يكون حاكماً على مثل قوله عليه السّلام: «إن شككت فابن على الأكثر» (٢) و توجب دليل الحاكم

ص: ٥٣٢

١-١) انظر الوسائل ٢٢٨: ٨، ب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، ح ٢.

٢-٢) الوسائل ٢١٣، ٢١٢: ٨، ب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، ح ٣، ١.

التضييق في دليل المحكوم، وأضاف إليه قيدها. و نتيجة الدليلين أنه إذا شككت بين الثلاث و الأربع و لم تكن كثير الشك فابن على الأكثر.

و أما الموضوع في الحكومه الظاهريه فلا شك في أنه في دليل الحاكم عباره عن الشك في دليل المحكوم، و المجعول فيها إنما هو في طول المجعول الواقعي و في المرتبه المتأخره عنه، مثل قاعده الطهاره حيث تكون حاكمه على مثل: البول نجس، فمفاد قاعده الطهاره في قبال البول نجس هو أنه إذا شككت في طهاره شيء و نجاسته فهو طاهر، و نعبر عن هذه ب«الحكوم الظاهريه» و هي لا توجب تصرفاً من حيث التوسعه و التضييق في دليل المحكوم، فإن الحكم في دليل الحاكم متأخر برتبتين عن الحكم في دليل المحكوم؛ إذ لا شك في أن الحكم في دليل الحاكم متأخر عن موضوعه، و قلنا: إن موضوعه عباره عن الشك في دليل المحكوم، فلا بد من تحقق دليل المحكوم أولاً و تحقق الشك فيه ثانياً حتى يتحقق موضوع دليل الحاكم، فكيف يمكن إيجاد التوسعه أو التضييق من دليل الحاكم في دليل المحكوم؟! فلا معنى للإجزاء استناداً بقاعده الطهاره، فالحكومه ظاهريه و لفظيه، و يترتب على ذلك جواز ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف ينكشف عدم وجدان العمل لشرطه، و يكون مقتضى القاعده هو عدم الإجزاء.

و الجواب عنه مع أننا ما سمعت حكومه ظاهريه في محدوده الألفاظ: أن قاعده الطهاره لا تلاحظ مع مثل البول نجس، فإنهما كانا حكيمين ظاهري و واقعي، و البحث في إمكان اجتماعهما و عدمه في محلّه، و نلاحظ في ما نحن فيه قاعده الطهاره مع قوله عليه السلام: «صل مع الطهاره» الذي يكون الظاهر منه في بادئ النظر الطهاره الواقعيه، و يجمع العقلاء بين ما هو ظاهر شرطيه الطهاره الواقعيه و بين قوله عليه السلام: «كل شيء شك في طهارته و نجاسته فهو طاهر» بالحكوم، بعد نفي التعارض بينهما و نفي لغويه جعل الطهاره ظاهريه.

و رابعاً: بأنه لو كانت الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة أو استصحابها موسّعة للطهارة الواقعية لكان اللازم الحكم بطهاره ملاقى مستصحب الطهارة، و عدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف و كون الملاقى نجسا من الابتداء؛ لأنه حين الملاقاه كان طاهرا بمقتضى التوسعه التى جاء بها الاستصحاب، و بعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاه أخرى توجب نجاسه الملاقى، فينبغى القول بطهارته، مع أنه لم يلتزم به أحد، أى القول بأن الشكّ فى الملاقى يوجب الحكم بعدم نجاسه الملاقى بحسب الواقع.

و الجواب عنه أولاً: أنه لو سلّمنا تحقّق ملاك الحكمه فى قوله: كلّ ما يلاقى النجس فهو متنجّس، كتحقّقه فى قوله: صلّ مع الطهارة، و لكنّه ما يرتبط منهما فى مبحث الإجزاء هو الثانى، و حكمه القاعده و عدمها على مثل دليل الأوّل أجنبيّه عمّا نحن فيه، أو أنّ ملاك حكمه القاعده على مثله متحقّق، إلاّ أنّه يمنع مانع مثل الإجماع أو ضروره الفقه و أمثال ذلك عنها، و هو لا يتحقّق فى مثل صلّ مع الطهارة، فلا دليل لرفع اليد عن مقتضى الحكمه و الحكم بالإجزاء فى ما نحن فيه، فتحقّق المانع الأوّل و عدمه فى الثانى يوجب القول بالتفصيل بينهما، و إن تحقّق الملاك فى كليهما.

و ثانياً: أنه لا شكّ فى أنّ الحكمه مسأله عقلائيه، و لكنّه لا بدّ من الارتباط و السنخيه بين الدليل الحاكم و المحكوم، و من البديهيّ تحقّقه بين قاعده الطهارة و الأدلّه التى تترتّب الآثار على الطهارة الواقعيه ظاهراً، مثل قوله: صلّ مع الطهارة، و يشترط فى المأكول و المشروب أن يكون طاهراً، و أمثال ذلك، فلذا تحقّق حكمه القاعده عليها.

و أمّا الأدلّه التى تكون الحكم فيها عباره عن النجاسه كقوله: كلّ ما يلاقى النجاسه فهو متنجّس -مثلاً- فلا ارتباط بينها و بين القاعده أصلاً، بل يكون بينهما التخالف و التضادّ؛ إذ تكون إحداهما فى مقام جعل النجاسه، و الأخرى فى مقام جعل الطهارة الظاهريه، و طريق الجمع بينهما طريق الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى

لا الحكومه. فالإشكالات غير وارده على المبني، و بالنتيجه يكون الحكم الإجزاء هاهنا.

لا يخفى أنّ التعبير بكشف الخلاف هاهنا مسامحه، و ليس بصحيح؛ إذ لا يحصل لنا بعد جريان قاعده الطهاره العلم بالواقع، و ليس لنا طريق إليه حتّى نعبر بكشف الخلاف بعد وضوح حقيقه الحال، بل القاعده توجب توسعه دائره الطهاره التي تترتب عليها الآثار تسهيلات و امتنانا على الأمم. و يجرى جميع ما ذكرناه في قاعده الطهاره من النزاع و النتيجه في قاعده الحلّيه أيضا.

بيان ذلك: أنّ قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» معناه على القول المشهور أنّه كلّ شيء شكّ في حلّيته و حرّمته فهو لك حلال ظاهرا، و الغايه تبيّن خصوصيه الموضوع، فإن لاحظنا هذه القاعده مع قوله: لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه -الظاهر في أنّ ما يكون مانعا عن الصلاه عباره عمّا كان محرّم الأكل بحسب الواقع- تكون القاعده حاكمه عليه و توجب التضييق في دائره المانعيه، فإن صلّينا في جزء حيوان المشكوك الحلّيه و الحرّمه بعد جريان قاعده الحلّيه فيه ثمّ انكشف حرّمته لا يجب القضاء و لا الإعادة؛ إذ الصلاه تتحقّق مع الطهاره الظاهريه، فلا مانع من صحّتها، فيستلزم الحكومه في هذه القاعده تضييق دليل المحكوم و في قاعده الطهاره توسعته، و كلاهما مناسب مع التسهيل و الامتنان. إلى هنا تمّ بحث الأصلين من الأصول العمليه.

و البحث في أصل البراءه قد يقع في البراءه العقليه، و قد يقع في البراءه الشرعيه، و لا شكّ في أنّ البراءه العقليه أجنبيه عن مسأله الإجزاء و عدمه، فإنّ دليلها عباره عن قبح العقاب بلا- بيان، و لا يكون مفاده نفى التكليف بحسب الواقع، بل يكون مفاده نفى استحقاق العقوبه فيما خالفه المكلف؛ لعدم تحقّق البيان من المولى، فإن صلّينا بدون السوره استنادا بهذا الأصل ثمّ انكشف الخلاف يجب القضاء في الوقت و الإعادة

فى خارج الوقت، و غايه ما تدلّ عليه البراءه العقليه هو نفى المؤاخذه فقط، و هو لا يستلزم الإجزاء قطعاً.

إنّما المهمّ البراءه الشرعيه، و مستندها حديث الرفع مثل قوله صلى الله عليه و آله: «رفع عن أمّتى تسع... و منها ما لا يعلمون» (1) و الموصول فيه عام يشمل جميع ما يكون رفعه و وضعه بيد الشارع من الأحكام التكليفيه كالوجوب و الحرمة، و الوضعيه كالحجّيه و الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و أمثال ذلك، فإن شككنا فى جزئيه السوره -مثلاً- فلا شكّ فى عدم وصول النوبه إلى البراءه الشرعيه إلّا -بعد الفحص و اليأس عن الدليل اللفظى فى جانب النفى أو الإثبات حتّى بصوره الإطلاق، و القول بأنّ مثل «أقيموا الصلاه» يكون فى مقام بيان أصل المشروعيه لا فى مقام بيان كيفيه الصلاه، فلذا لا يمكن التمسك بإطلاقه لنفى الجزئيه؛ لفقدانه شرائط التمسك به. و الحكم هاهنا كما فى قاعده الطهاره عباره عن الإجزاء، و لكنّه يحتاج إلى الدقه و التأمل.

بيان ذلك: أنّ مفاد حديث الرفع ليس نفى المؤاخذه فقط، بل مفاده عباره عن نفى جزئيه السوره المشكوكه جزئيتها، و لا يكون مفاده نفى الجزئيه لغير العالم بالجزئيه، فإنّه يوجب التقدّم و التأخّر الدورى المحال، و لا -أقلّ من التصويب الباطل؛ إذ القول باختصاص الحكم الواقعى بالعالم بالواقع لا للجاهل بتصويب مجمع على بطلانه، على أنّ الروايات الكثيره تدلّ على أنّ الله تعالى فى كلّ واقعه حكماً يشترك فيه الجاهل و العالم. و معلوم أنّ الظاهر من الحكم أعمّ من الحكم التكليفى و الوضعى، فكيف رفعت جزئيه المشكوكه بعد اشتراكهما فى أصل الجزئيه!؟

و لا بدّ لنا من حلّ المسأله بأنّ الاستفادة من ضمّ أقيموا الصلاه إلى ما يدلّ على جزئيه السوره بحسب الواقع أنّ طريق امتثال هذا الأمر فى الخارج منحصر باتيان

ص: ٥٣٦

١- (١) الوسائل ٣٦٩: ١٥، ب ٦٥ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، ح ١.

الصلاه مع السوره، و لكن المجتهد بعد الفحص و عدم الظفر على الدليل المذكور التمسك بحديث الرفع، فمفاده لا محاله يكون فى هذه الحاله عباره من تجويز الشارع إتيان الصلاه للجاهل بالجزئيه بدون السوره امتنانا، و إذا أجاز له باتيانها بهذه الكيفيه فهو لا يكون قابلا للجمع مع لزوم الإعادة أو القضاء بعد علمه بحقيقه الحال، فالحكم فى البراءه الشرعيه أيضا عباره عن الأجزاء.

و أما أصاله الاشتغال فلا شك فى خروجها عن موضوع البحث، فإننا نبحت فيما تحقّق عباده مع فقدان بعض الأجزاء أو الشرائط، و مورد جريان هذا الأصل عباره عمّا أتى بمحتمل الشرطيه و الجزئيه و ترك ما يحتمل المانع، فلذا لا يصحّ التعبير بأن أصاله الاشتغال مقتضيه للأجزاء، فإنّ بعد إتيان الصلاه-مثلا- مع السوره و كشف عدم جزئيتها و كونها بعنوان المستحبّ، أو شىء غير قادح فى صحّه الصلاه، فلا نقص فيها حتّى نبحت و نعبّر بالأجزاء.

و أما أصاله التخيير التى تجرى فى دوران الأمر بين المحذورين بعنوان أصل عقلى، فموردها قد تكون عباره عن عمل يدور أمره بين الوجوب و الحرمة فلا معنى للأجزاء هاهنا؛ إذ المكلف إمّا يأتى به أو يتركه، و على أى تقديرين إمّا يكشف الخلاف و إمّا لا يكشف، و إن أتى به ثمّ انكشف أنّه كان محرّما فلا يعقل التعبير بالأجزاء، و هكذا إن تركه ثمّ انكشف أنّه كان واجبا بحسب الواقع فإنّه كان تاركا للمأمور به رأسا فلا بدّ من إتيانه و لو قضاء؛ لأنّه لم يأت بشىء أصلا. و قد تكون موردها عباره عن أجزاء المأمور به كالشكّ فى أنّ للسوره-مثلا- جزئيه أو مانعيه، فحينئذ إن كان المأمور به قابلا للتكرار فلا مورد لأصاله التخيير أصلا، و الحاكم عباره عن أصاله الاشتغال، و مفادها تكرار المأمور به تاره مع وجود شىء المشكوك مانعيته أو جزئيته، و أخرى بدونه لحصول العلم بتحقّق المأمور به فى الخارج.

و أما إن كان الأمر دائرا بين المانعيه و الجزئيه و المأمور به غير قابل للتكرار فهو

يرتبط ببحث الأجزاء، فإنَّ بعد حكم العقل بالتخيير و رعايه المكلف جانب الجزئيه حين العمل و انكشاف المانعيه يجرى البحث بأنَّ أصاله التخيير تقتضى الأجزاء أم لا؟ و يجرى هنا ما مرَّ في البراءه العقليه من أنَّ العقل بعد دوران الأمر بين المحذورين و عدم الترجيح يحكم بالتخيير، فإنَّ تركه المكلف أو أتى به في مقام العمل لا يستحقَّ المؤاخذة في صورته كشف الخلاف و لا حكم للعقل بالأجزاء و عدمه، بل هو ينفي المؤاخذة فقط، و القاعده تقتضى عدم الأجزاء، فإنَّه إن كان جزء ترك، و إن كان مانعا أتى به.

و أمَّا الاستصحاب فالتحقيق أنَّه أصل شرعى كما عليه المحققون، و مستنده عبارته عن عدّه من الروايات المتضمّنه لجمله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، فإنَّ شكَّ المكلف في طهاره ثوبه أو بدنه و استصحب الطهاره و صلّى ثمَّ انكشف أنَّ الصلاه وقعت في الثوب المتنجس هل هي مجزئيه أم لا؟ فإذا لاحظنا أدلّه شرطيه الطهاره في الصلاه مثل «لا صلاه إلاّ بطهور» و «صلّ مع طهاره الثوب و البدن» فلا - شكّ في أنَّ الظاهر منها الطهاره الواقعيه؛ بحيث إن انكشف فاقديه الصلاه لها كانت فاقده للشرط فهي لا تكون مأمورا بها و لا - يجرى عنه. و أمَّا إذا لاحظنا دليل الاستصحاب فهو في مورد الشكّ يقول: إذا شككت في الوضوء و كنت على يقين من وضوئك السابق فأنت باق على يقينك تعييدا لا وجدانا بل ظاهرا، أو أنَّ الشارع يحسبك المتيقن من حيث ترتب آثار اليقين أى يجوز لك الدخول في الصلاه مع هذا الثوب و البدن المشكوك طهارتهما و مع الوضوء المشكوك بقائه.

و من البديهي أنَّ العقلاء بعد ملاحظه هذين الدليلين لا يحكم بالتعارض بينهما، بل يحكم بأنَّ دليل الاستصحاب مفسّر للأدله المذكوره و مبين لمرادها الواقعي فهو حاكم عليها و لازمه الأجزاء في صورته كشف الخلاف.

و أمّا قاعده الفراغ و التجاوز ففي الابتداء بحث في أنَّهما قاعدتان مستقلتان:



إحداهما:مربوطه بأثناء العمل،و الأخرى:بما فرغ عن العمل.أو أنّهما قاعده واحده.قال بعض بالأول،وقال البعض الآخر-مثل الإمام قدّس سرّه (1)-بالثاني و أنّ القاعده هي قاعده التجاوز و قاعده الفراغ من مصاديقها،و تحقيق البحث في محله.

فإن لم يراع جزء أو شرطاً استناداً بهذه القاعده ثم انكشف الخلاف بأنّ الصلاة وقعت بدون الوضوء أو بدون الركوع-مثلاً-هل يجب القضاء أو الإعادة أم لا؟ و لكن لا بدّ لنا في بادئ الأمر من تحقيق أنّ هذه القاعده هل تكون من القواعد العقلانيه الشارع أكّدها و أمضاها في ضمن الروايات الوارده في هذه المقوله أم تكون من القواعد الشرعيه؟و على فرض كونها قاعده عقلانيه هل تكون عندهم بعنوان الأماره و الطريق إلى الواقع-كحجّيه خبر الثقة و أماريته-أم لا؟و كلتا الجهتين محلّ للبحث،يحتمل أن تكون من الأصول التعييديه العقلانيه بدون أن تكون لها أماريه و كاشفيه،و نظيره البحث في أصاله الحقيقه؛بأنّ حجّيتها من باب أصاله الظهور أو من باب التعييد،و لا-شكّ في أنّ حجّيه أصاله الظهور عند العقلاء تكون من باب الأماريه أنّها من الظنون الخاصّه،و أنّ لها كاشفيه عن مراد المتكلّم في جميع الاستعمالات،الأعمّ من الحقيقه و المجاز.

و أمّا أصاله الحقيقه فيحتمل أن تكون من مصاديق أصاله الظهور ليست من الأصول المستقلّه بل هي عباره عن أصاله الظهور،إلا أنّ موردها فيما كان خاليا عن القرينه.و يحتمل أن تكون أصلا تعييديا عقلانيا بدون الارتباط بعنوان الأماريه و الطريقيه و أصاله الظهور،فهذا الاحتمال يكشف عن تحقّق أصل عقلائي،لعلّه كانت أصاله عدم النقل أيضا من هذا القبيل،فيحتمل أن تكون قاعده الفراغ و التجاوز أيضا من هذا القبيل،فالروايات تحمل على الإمضاء و التأكيد لما هو المتداول بين العقلاء.

ص: ٥٣٩

ولكن التحقيق أنّ في مثل هذه الأمور ليس للعقلاء حكم بالإجزاء، فإن شكك في جزء من الأجزاء الدخيلة في ترتب الأثر للمعجون الكذائي و أمثال ذلك لا يكون طريقتهم عدم الاعتناء به، ولا تتحقق بينهم هذه السيره أصلاً، ولو فرضنا تحققها بينهم ولكنهم بعد كشف الخلاف لا يحكمون بالإجزاء قطعاً، فلا يكون من هذه القاعدة خبر ولا أثر، فتكون هذه القاعدة باستناد الروايات الواردة قاعده شرعيه، أو قاعدتين شرعيتين، وهذه توجب التخصيص في أدله الاستصحاب، وإذا شككنا حين السجود بإتيان الركوع و عدمه و الاستصحاب يقتضى العدم و لكنّ القاعدة تقتضى الإتيان به، وهكذا إن شككنا بعد الصلاه في تحققها في حال الطهاره أم لا؟ و الاستصحاب يقتضى عدمها، و لكن القاعدة توجب التخصيص في دليله و تقتضى تحققها، كما في مثل الشكّ في عدد الركعات إن شككنا بين الثلاث و الأربع يكون مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه، و لكن الشارع يقول تخصيصاً له: إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأربع، فالقاعده تخصّص الاستصحاب بناء على كونها أصلاً، و بناء على كونها من الأمارات تكون حاكمه عليها، و لكن لا بدّ لنا من البحث على كلا التقديرين. فإن كانت أماره كما يستفاد هذه من بعض تعبيرات الروايات كما في قول الإمام عليه السلام -لمن شكّ بعد الوضوء في غسل يده اليمنى بعد الحكم- بعدم الاعتناء بهذا الشكّ، و علّله بأنّه حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ. قيل: إنّ الأذكريه أماره إلى الواقع، و المكلف استناداً بهذه القاعدة لم يأت بغسل اليد ثانياً ثمّ انكشف الخلاف، و مرّ أنّ المحور و الأساس في الأمارات هو الواقع و لو كانت قطعاً، فلذا لا وجه للإجزاء، و يجب القضاء و الإعادة بلا شكّ و لا ريب؛ إذ الأمارات مبيّنه للصغرى و حاكمه بأنّ الطهاره الواقعيه هاهنا متحقّقه بدون التصرف في الكبرى توسعه أو تضييقاً، فلذا لا صغرويه لها بعد كشف الخلاف، بخلاف الأصول العمليه. هذا كلّ في صوره أماريه القاعده.

و إن كانت القاعده أصلا شرعيا تتحقق هاهنا أيضا، فإنّ الظاهر من دليل جزئيه الركوع هو الركوع الواقعي، و دليل القاعده- كما في مورد السؤال عن الشكّ في الركوع و هو في السجود، قال الإمام عليه السّلام: نعم قد ركعت- يقول: الشرط هو الركوع الذي أعمّ من الواقعي و الظاهري، فهو يحكم بتوسعه الدائره الجزئيه، فلذا لا- يجب القضاء و الإعاده في صوره كشف الخلاف، فلزام الحكومه الحكم بالإجزاء. و أمّا إذا شككنا في إتيان الصلاه و عدمه في الوقت و تركناها استنادا بقاعده عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت ثمّ انكشف الخلاف فلا- معنى للإجزاء؛ إذ لم يتحقّق في الخارج عمل حتّى نقول بأنّه مجزى أم لا، فهى قاعده تسهليه عذريه فقط، و لا عذريه لها بعد كشف الخلاف.

و أمّا أصاله الصّحّه فبعض مواردّها خارجة عن مسأله الإجزاء، مثل جريانها في صوره الشكّ في الصّحّه و الفساد للبيع أو النكاح، و جريانها فيما ينطبق عليه قاعده الفراغ، و ما يرتبط منها في ما نحن فيه عباره عن جريانها في مثل الاستئجار في العبادات الفائتة من الميت و شكّ الوارث في صحه ما أتى به النائب في الخارج بعد وثوقه بأصل تحقّق العمل. و لكن انكشف الخلاف بعد الحكم بالصّحّه استنادا بأصاله الصّحّه، و أنّه لم يرع بعض الأجزاء و الشرائط فهل يقتضى هذا الأصل الإجزاء أم لا؟ و لا بدّ لنا من التحقيق في ملاك حجّيته، فإن كان ملاك الحجّيه هو ظهور حال المسلّم كظهور اللفظ في المعنى بعنوان أماره من الأمارات فالحكم حكمها- أى عدم الإجزاء- و إن كان ملاك الحجّيه عباره عن التعبيرات الواردة في الروايات- مثل قوله عليه السّلام: ضع أمر أخيك على أحسنه، أى ضع أمر أخيك على كونه حسنا و صحيحا في مقابل الباطل و ما لا حسن فيه- فالحكم حينئذ أيضا عدم الإجزاء، فإنّ ظاهر هذه العبارة يقتضى الارتباط بين المخاطب و الأمر الذي كان المخاطب مأمورا بحمله على الصحيح، فالمكلّف الوارث لا يجوز له عدم إعطاء الأجره بمجرد التردد في الصّحّه، بل يلزم

عليه الحكم بالصحة بالاضافه إلى ما يتعلّق بنفع النائب، و هذا لا- يستلزم الإجزاء بالنسبه إلى وظيفه الوارث بإبراء ذمّه المنوب عنه، على أنّ جريان أصاله الصحة في هذه الحثيه المتعلّقه بالمنوب عنه مشكوك، سيّما في صوره كشف الخلاف، فلذا جريان أصاله الصحة في حثيه المتعلّقه بالنائب، أى استحقاق الأجره لا يستلزم الإجزاء كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في مسأله الإجزاء.

ص: ٥٤٢

و لا بدّ لنا قبل بيان الأقوال و أدلتها في المسأله من ذكر أمرين بعنوان مقدمه البحث:

**الأمر الأول: في تحرير محلّ النزاع من حيث إنّ هذه مسأله فقهيه أو أصوليه؟**

في تحرير محلّ النزاع من حيث إنّ هذه مسأله فقهيه أو أصوليه؟

و كان عنوان المسأله في أكثر الكتب الأصوليه كما في الأذهان بأنّ مقدمه الواجب واجبه أم لا؟ و لا شكّ في أنّه إذا كان عنوان البحث بهذه الكيفيه تكون المسأله من المسائل الفقهيه؛ لأنّ الملاك الفقهى متحقّق هاهنا، و هو أن يكون الموضوع في المسأله فعلا من أفعال المكلفين، و المحمول فيها حكما من الأحكام التكليفيه أو الوضعيه، و كما أنّ ذى المقدمه فعل للمكلف كذلك مقدمه الواجب فعل للمكلف، و لا فرق بين هذه المسأله و القول بأنّ صلاه الجمعة في عصر الغيبه واجبه أم لا، إلاّ أنّ هذا المثال جزئى و لا يحكى إلاّ عن معنون واحد، و ما نحن فيه كلى و يحكى عن معنونات متعدده،

و نعيّر عنه بالقاعده الفقهيّه، و لكن الكليه لا- توجب خروج البحث عن الفقهيّه، فتكون هذه المسأله من المسائل الفقهيّه، فلذا استشكل بأنّه لا وجه للبحث عنها في الكتب الأصوليه.

و لكن قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1)- دفعا للإشكال و استنادا بأنّ البحث عن مسأله في علم الأصول أو سائر العلوم ظاهر في أنّها منه غير عنوان المسأله، و صورته القضيه من حيث الموضوع و المحمول حتّى ينطبق عليها ضابطه المسأله الأصوليه، و هي وقوعها في كبرى قياس استنباط المسأله الفقهيّه:- إنّ الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه ثابتة عقلا أم لا؟ و جعل الموضوع فيه الملازمه، و معلوم أنّ تحقّق الملازمه و عدمه بين الحكمين الشرعيين ليس فعل للمكلف، مثلا: الوضوء مقدمه للصلاه الواجبه، و الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه في جميع الموارد متحققه، فالوضوء بين وجوبه و وجوب الصلاه يتحقّق الملازمه. و هذه النتيجة عبارته أخرى عن الوضوء الواجب، فصاحب الكفايه (2) غير العنوان بهذه الكيفيه حفظا للظاهر و قال: إن لم يمكن التغيير فلا بدّ من الحمل على خلاف الظاهر.

و توضيح كلامه: أنّ لبّ محلّ النزاع في ما نحن فيه من دون فرق بين عنوان البحث عبارته من أنّ وجوب المقدمه مثل وجوب ذى المقدمه و وجوب شرعي و مولوي أم لا؟ بعد أنّ لا بدّيه العقليه للمقدمه ليست قابله للإنكار حتّى لمنكري وجوب المقدمه، و جعل صاحب الكفايه قدّس سرّه الموضوع في محلّ النزاع الملازمه العقليه، و أحد طرفيها وجوب شرعي مولوي للمقدمه و الطرف الآخر وجوب شرعي مولوي لذي المقدمه. و أمّا أصل الوجوب العقلي الذي كان للمقدمه فلا نزاع فيه أصلا، و لكن الحاكم بالملازمه عبارته عن العقل، و هي تستفاد من طريق العقل،

ص: ٥٤٤

١- (١) كفايه الاصول ١: ١٣٩.

٢- (٢) المصدر السابق.

فلا يكون هذا البحث من مباحث الألفاظ.

فلذا اعترض المحقق الخراساني قدس سره (1) على صاحب المعالم بأنه مع ذكره هذا البحث في مباحث الألفاظ استدلالاً لإنكار وجوب المقدمه بنفي الدلالات الثلاث، وهذا شاهد على أنّ هذا البحث عنده بحث لفظي، والحال أنّه ليس كذلك.

ولا يتوهم أنّ الإشكال يرد على صاحب الكفايه قدس سره أيضاً لذكره البحث أيضاً في مباحث الألفاظ؛ لأنه صرح بأنّ هذه ليست مسأله لفظيه.

ولا يتوهم أيضاً أنّ الظاهر من قوله: «تحقق الملازمه بين الوجوبين» أنّه لا بدّ من تحقق وجوب المقدمه و وجوب ذي المقدمه قبل إثبات الملازمه بينهما، كتتحقق الرجل والمرأه قبل إيجاد العلقه الزوجيه بينهما.

فإنّ مراده أنّا نستكشف من طريق الملازمه الوجوب الشرعي المولوي للمقدمه، مثل استكشاف حكم الشرع من تحقق حكم العقل بالملازمه، فنستفاد هاهنا من وجود أحد المتلازمين وجود الآخر. هذا توضيح كلامه قدس سره.

و هل تثبت و يتمّ بهذا البيان عقليه هذه المسأله الأصوليه أم لا؟ استشكل عليه سيّدنا الأستاذ الإمام قدس سره (2) بما توضيحه: أنّ الإنسان قد يتعلّق إرادته باتيان العمل في الخارج مباشره، و قد يتعلّق إرادته باتيانه عن الغير بواسطه الأمر. و في الصوره الأولى تاره لا يتوقّف العمل على المقدمه الخارجيه بل يتحقّق المراد بمجرد تحقق الإراده، و تاره يتوقّف عليها بحيث لا يمكن تحقّقه بدون تحقّقها.

أمّا القسم الأوّل- أي تعلّق الإراده باتيان العمل بالمباشره و عدم توقّفه في الخارج إلى المقدمه مثل حركه اليد و التكلم و النظر... فهو مسبوق بمبادئ

ص: ٥٤٥

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) مناهج الوصول إلى علم الاصول ٣٢٣: ١- ٣٢٧.

و مقدمات الإرادة من تصوّر العمل و الإذعان بفائدته و سائر المبادئ، ثمّ تتحقّق الإرادة بخلاقية نفس الإنسان بدون الاحتياج إلى مسبوقتها بإرادته أخرى، كما مرّ منّا أنّ النفس الإنساني تكون مظهره لخلاقية الباري تعالى يفاضتها إليها بعنايه ربّانية، و بمجرد تحقّق الإرادة يتحقّق المراد بدون الاحتياج إلى مقدّمه، و هذا القسم لا يحتاج إلى البحث، كما لا يخفى.

و أمّا القسم الثاني- أي تعلق الإرادة باتيان العمل بالمباشرة، و توقّفه في الخارج على المقدّمه مثل إرادته الكون على السطح- فهو يتوقّف على المقدّمه الخارجيه زائدا على مبادئ الإرادة، و هي نصب السّلم، هل يحتاج نصب السّلم أيضا إلى مقدمات الإرادة أم لا؟ يتحقّق في كلام الأعظم سيّما صاحب الكفايه قدّس سرّه التعبير بأنّه يترشّح من الإرادة المتعلّقه بذى المقدّمه إرادته متعلّقه بالمقدّمه (1).

و الظاهر منه أنّه يتولّد من إرادته ذى المقدّمه إرادته المقدّمه بدون اختيار و احتياج إلى المبادئ و المقدمات، كما أنّه لا واسطه بين الإرادة المتعلّقه بذى المقدّمه و نفس ذى المقدّمه كذلك لا واسطه بين الإرادة المتعلّقه بذى المقدّمه و المقدّمه، و لكنّه لا واقعيه لهذا الظاهر، فإنّ الإرادة تحتاج إلى المبادئ بدون الفرق بين إرادته المقدّمه و ذى المقدّمه، إلّا أنّ الغرض الأصلي يتعلّق بذى المقدّمه، و المقدّمه توجب التمكن من الوصول إليه، و هذا لا- يوجب عدم احتياج إرادتها إلى المبادئ، فيكون المراد من التعبير المذكور أنّ إرادته المقدّمه تابعه لإرادته ذى المقدّمه.

و أمّا القسم الثالث- أي تعلق الإرادة باتيان العمل عن الغير- فما يرتبط هاهنا بالمولى عبارته عن صدور الأمر و إيجاب المأمور به على المأمور، و نعبر عنه بالبعث و التحريك الاعتباري، و هو من أفعاله الاختياري، و يكون مسبوقا بالإرادة، و معلوم

ص: ٥٤٦



أنها لا يتحقق إلا بعد تحقق مبادئها، وما يرتبط بالمأمور عبارته عن شراء اللحم -مثلا- بحسب أمر المولى، ولا شك في أنه يحتاج إلى المقدمه الخارجيه زائدا على مبادئ الإراده، ثم إن الإمام قدس سره كأنه يسأل من صاحب الكفايه قدس سره عن طرفي الملازمه؛ إذ يتحقق في المسأله احتمالات أربع، ولا يمكن الالتزام بأحد منها:

الأول: أن يكون طرفي الملازمه عبارته عن الوجوب الفعلى المتعلق بذى المقدمه، و وجوب الفعلى المتعلق بالمقدمه، كما أن للمولى بعث اعتبارى فعلى بالنسبه إلى شراء اللحم كذلك كان له بعث اعتبارى فعلى بالنسبه إلى دخول السوق مثلا؛ إلا أن البعث و الوجوب فى الأول نفسى و فى الثانى غيرى، و لكن الكلام فى أنه إذا صدر عن المولى اشتر اللحم بدون أدخل السوق فأين الوجوب الفعلى للمقدمه حتى يكون طرفا للملازمه، مع أنه لم يصدر عن المولى إلا إيجاب ذى المقدمه. و نضاف إليه أن الملازمه هاهنا غير الملازمه بين حكم العقل و الشرع، فإننا نكشف من وجود حكم العقل فى مورد أن للشرع أيضا كان حكما فيه، إلا- أنه يمكن أن لا- يصل إلينا، و لكن المفروض فى ما نحن فيه أنه لم يصدر من المولى سوى اشتر اللحم، فعلى هذا لا بد للمولى من الأمر بالمقدمه فى رديف الأمر بذى المقدمه مثل: أدخل السوق و اشتر اللحم، و إلا يكون الأمر غلطا أو ناقصا، مع أنه لم يلتزم به أحد، و لا ضروره لإلزام المقدمه من المولى حتى فى صورته التفاته إليها عند العقلاء، فحينئذ نسأل أنه كيف يتحقق الملازمه بين الوجوبين الفعلين مع أننا نقطع بعدم صدور الأمر بالمقدمه من المولى!؟

الاحتمال الثانى: أن تكون طرفي الملازمه عبارته عن الإرادتين إحداهما: الإراده المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه، و ثانيتهما: الإراده المتعلقه بالبعث إلى المقدمه، فإن كان مراد صاحب الكفايه قدس سره التلازم بين الإرادتين فى نفس المولى يرد عليه أولا: أنه إذا كان الأمر كذلك فما الدليل لتأثير الإراده المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه فى المراد و عدم تأثير الإراده المتعلقه بالبعث إلى المقدمه فيه؟ و لم يتحقق المراد بعد الإراده فى

الأولى بدون الثانيه؟! و ثانيا: أن هذا المعنى متفرع على التفات المولى إلى المقدمه أو المقدمات، و يمكن أن يكون المولى غافلا عنها، و لا يمكن الالتزام بالملازمه بين الإرادتين فى صوره الغفله عنها، فلا يصح هذا الاحتمال أيضا.

و الاحتمال الثالث عبارته عن الاحتمال الأول، و الاحتمال الرابع عبارته عن الاحتمال الثانى، و لكن مع حذف الفعلية من طرف المقدمه فى هذين الاحتمالين و تبديلها بكلمه التقديرية؛ بأن الملازمه متحققه بين الوجوب الفعلى لذى المقدمه و الوجوب التقديرى للمقدمه أم لا؟- أو أن الملازمه ثابتة بين الإراده الفعلية المتعلقة بالبعث إلى ذى المقدمه و الإراده التقديرية المتعلقة بالبعث إلى المقدمه أم لا؟ و المراد من التقديرية أن وجوب المقدمه أو إرادتها لم يتحقق فعلا فى نفس المولى، و لكنه يتحقق فى الآتيه.

و إن فرض البحث بهذه الكيفيه يرد عليه أن الملازمه أمر وجودى، فإن تحقق أحد طرفيها لا بد من تحقق طرفها الآخر، و لا يمكن اتصاف شىء بوصف باعتبار وجوده فى الاستقبال؛ لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت مثبت له، بل الملازمه تكون من هذه الحثيه كالأمر المتضايفه؛ إذ الملازمه وصف للطرفين، فيحتاج ثبوت الوصف إلى فعلية وجود الموصوف.

و حاصل كلام الإمام قدس سره أنه لا يمكن الالتزام بأن يكون محل النزاع بإحدى الاحتمالات المذكوره.

و يمكن أن يقال: إن هذا البيان أجنبى عن محل البحث فى ما نحن فيه؛ بأن المحقق الخراسانى قدس سره يدعى أن محل النزاع عبارته عن الملازمه بين الوجوبين أو الإرادتين، و أنكره الإمام قدس سره، إلا أن كلامه فى مقام توضيح الإنكار ينتهى إلى إنكار الملازمه، و معلوم أن إنكار الملازمه مسأله، و إنكار كون الملازمه محلا للنزاع مسأله أخرى، فلا ينطبق الدليل مع المدعى.

و لكنّه مدفوع بأنّ ما يقع محلا للنزاع بين الأجله و الأعظم و اختيار المشهور طرف الإثبات فيه لا- يمكن أن يكون واضح البطلان مثل الاحتمالات المذكوره هاهنا، و لا يمكن نسبه ما هو واضح البطلان إلى المشهور، فلا تكون الملازمه بكيفيه التي ذكرها صاحب الكفايه قدّس سرّه محلا للنزاع.

و توضيح محلّ النزاع يحتاج إلى مقدّمه و هي أنّ الإراده المتعلّقه بفعل شيء مباشره عن الإنسان تكون المقدمات و المبادئ أولها التصوّر و ثانيها التصديق بفائدته، و لكن التصديق بالفائده لا يكون موافقا مع الواقع، ربما يتخيّل تحقّق الفائده، فلذا تتحقّق الإراده و بعدها يتحقّق المراد، ثمّ ينكشف عدم تحقّق الفائده واقعا بحيث إن التفت إليه حين الإراده لم يتحقّق منه التصديق بالفائده أصلا. كما أنّه في مقام التصديق بالفائده ربما يتخيّل عدم تحقّق الفائده، و يعتقد أنّ هذا الشيء خال عن الفائده، فلذا لا تتحقّق الإراده و المراد عنه، ثمّ ينكشف ترتّب فائده مهمّه عليه بحيث إن التفت إليه حين الإراده يتحقّق منه الإراده قطعا. و هكذا في الإراده المتعلّقه ببعث الغير إلى فعل فإِنَّه قد يصدر البعث عن الأمر إلى ذى المقدمه مع أنّه غافل عن مقدميه المقدمه، و يمكن أن يتخيّل بعض الأمور مقدمه للمأمور به مع أنّه لا يرتبط بحسب الواقع به أصلا. و إن لم يمكن انتساب هذين الجهتين- أى الغفله عن المقدمه و الخطأ في التشخيص- إلى الشارع فلا- يجرى هذا المعنى في الأحكام الشرعيه، و لكن هذا البحث لا ينحصر في الأحكام الشرعيه، بل هو عام يشمل جميع الأوامر المتحقّقه بين الموالى و العبيد و الآباء و الأبناء و أمثال ذلك؛ إذ الحاكم في المسأله عباره عن العقل بدون أن تكون المسأله فقهيه أو أصوليه، إلّا- أنّ النتيجة التي تستفاد من غفله الأمر عن المقدمه أو خطائه في تشخيص بعض المقدمات تجرى في الأحكام الشرعيه أيضا.

ثمّ إنّ الإمام قدّس سرّه استنتج بأنّه لا بدّ لنا من جعل محلّ النزاع في ما نحن فيه عباره عن الملازمه بين الإراده الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ذى المقدمه و الإراده الفعلية

المتعلّقه بالبعث إلى ما يراه المولى مقدّمه. فتكون للمسأله جهتان:

الأولى: يرتبط بالمولى، وهى أنّ طرفى الملازمه عبارته عن الإراده الحتميه الفعليه المتعلّقه بالبعث إلى ذى المقدّمه و الإراده الحتميه الفعليه المتعلّقه بالبعث إلى ما يراه المولى مقدّمه، يعنى أنّه أوّلا التفت إلى المقدّمه، و ثانيا: أنّه قد يعتقد بمقدّميه ما لم تكن مقدّمه فيتحقّق بعده الإراده عنه، و لا يكون هذا مخالفا لطرف الملازمه.

الجهه الثانيه: يرتبط بالبعد، وهى أنّ وظيفته الأصليه عبارته عن تحصيل غرض المولى من أى طريق أمكن، و إن كانت المقدّمه مغفول عنها للمولى لا- يجوز تركها له فى مقام الامتثال، فإنّ مع تركها يترك ذى المقدّمه أيضا، كما أنّه إذا تعلّق إرادته بشىء لتوهّم كونه مقدّمه لا يجب على العبد إيجاده. و مع الالتفات إلى هاتين الجهتين يندفع جميع الإشكالات.

و لكن يرد عليه أنّه سلّمنا أن جعلنا أحد طرفى الملازمه عبارته عمّا يراه المولى مقدّمه يوجب حلّ الإشكالات المذكوره إلاّ أنّه يستلزم إشكالا آخر، و هو أنّ المولى إن التفت إلى مقدّميه المقدّمه- مثل دخول السوق بالنسبه باشتراء اللحم- هل يجوز له الاكتفاء بالأمر بذى المقدّمه فقط أو لا- بدّ له من الأمر بالمقدّمه أيضا و إلاّ يكون الأمر ناقصا؟ و الثانى مخالف للوجدان و الاستعمالات العرفيه و أوامر الموالى العرفيه، فلا يكون قابلا للبحث. و إن قلنا بالأوّل فنسأل أنّه ما الدليل لتحقق المراد بعد إرادته ذى المقدّمه و عدم تحقّقه بعد إرادته المقدّمه مع أنّك تقول بالملازمه بين الإرادتين؟!

و الحقّ أنّ طرفى الملازمه عبارته عن وجوب المتعلّق بذى المقدّمه و وجوب المتعلّق إلى ما يراه المولى مقدّمه، مع إصلاح من الإمام قدّس سرّه، و حينئذ إن قلنا بالملازمه فى الأحكام الشرعيه نقول: إنّ الشارع كما أوجب ذى المقدّمه كذلك أوجب المقدّمه، و لكن يمكن أن لا يوصل إلينا فى بعض الموارد. و أمّا عدم صدور الأمر إلى المقدّمه من الموالى العرفيه مع التفاته إلى مقدّميه المقدّمه، كقوله: اشتر اللحم بدون أدخل السوق.

فيكون حلّ مسأله طرفى الملازمه بأنّ الواجب كما ينقسم إلى النفسى و الغيرى كذلك ينقسم إلى الأصىلى و التبعى.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّ هذا التقسيم يرتبط بمقام الثبوت و لا يرتبط بمقام الإثبات و دلالة اللفظ.

و المراد من الأصىلى ما يلاحظه المولى مستقلا و يتعلّق به إرادته و هو يتصوّر فى الواجب النفسى و الغيرى.

و المراد من التبعى ما لا يلاحظه المولى مستقلا و لم يتعلّق به إرادته كذلك، بل تكون الإراده المتعلّقه به بتبع الإراده المتعلّقه بشىء آخر، و هذا يتصوّر فى الواجبات الغيريه فقط، فالواجب الغيرى قد يكون أصليا و قد يكون تبعيا، و بناء على هذا يتحقّق الملازمه بين الوجوبين فى صورته اكتفاء المولى بوجوب ذى المقدمه أيضا، إلا أنّ وجوب المقدمه يتحقّق تبعاً، فلذا ينتهى النظر بعد التحقيق المستوفاه بجعل الملازمه بين الوجوبين و مع الإصلاح المذكور.

و قبل الورود فى بحث التقسيمات فلا بدّ لنا من بحثين:

الأوّل: فى أنّ هذه المسأله عقليه محضه أو لفظيه، و مرّ من صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّها عقليه محضه، و لكن المنطقيين قالوا: إنّ الدلاله قد تكون بنحو المطابقه، و قد تكون بنحو التضمّن، و قد تكون بنحو الالتزام، و لا شكّ فى أنّ الدلاله المطابقه و كذا التضمّنيه دلاله لفظيه، و أمّا الدلاله الالتزاميه فتكون موردا للمناقشه، فإنّها عباره عمّا يدلّ اللفظ على الملزوم و نحن ننتقل عنه إلى اللانزوم، و لا دليل لجعل لازم الموضوع من الدلاله اللفظيه، و لو التزم أحد بأنّها منها فيمكن قوله فى هذه المسأله بكونها مسأله لفظيه، و يؤيده البحث عن مقدمه الواجب فى مباحث الألفاظ. و أمّا على القول

ص: ٥٥١

بعدها من الدلالة اللفظية و أنّ العقل ينتقل من طريق الملازمه إلى اللازم فهذه مسأله عقليه، و لا- يمكن عدّها من مباحث الألفاظ.

إذا عرفت هذا فنقول: يترتب ثمره مهمه على مبني الإمام و ما قلنا به في ما نحن فيه، و هي أنّ الإمام قدس سرّه (1) يقول: إنّ البحث عن المقدمه الواجب لا- يكون بحثا لفظيا و إن كانت الدلاله الالتزاميه من مباحث الألفاظ، فإنّ طرفي الملازمه هاهنا عباره عن الإرادتين، و لا تكون أحد منهما مفاد اللفظ و مدلوله، و اللفظ كاشف عن إرادته المولى لا بما أنّه لفظ، بل بما أنّه فعل من أفعال اختياريته و كلّ عمل اختياري يكشف عن ثبوت الإراده قبل العمل و هذا غير دلالة اللفظ على الإراده فالمسأله عقليه. و أمّا على القول بجعل طرفي الملازمه عباره عن الوجوبين فيكون الوجوب مفاد اللفظ و هيئه «افعل» و على هذا تكون المسأله مسأله عقليه.

البحث الثاني: في ما أشرنا إليه سابقا من أنّ البحث عن مقدمه الواجب مسأله فقهيه أو أصوليه أو كلاميه أو من المبادئ الأحكاميه، على اختلاف المباني و الأنظار، و قلنا: إنّ عنوان البحث إن كان بأنّ مقدمه الواجب واجب أم لا كما يكون كذلك في أكثر الكتب الأصوليه لا- شكّ في كونها مسأله فقهيه، فإنّ الملا-ك الفقهي- أي كون الموضوع فعلا- من أفعال المكلف- متحقّق هاهنا، و مرّ أنّ كليّه العنوان لا يمنع عن فقهيه المسأله. و أمّا إن كان عنوان البحث عباره عن الملازمه تكون مسأله أصوليه، سواء كانت الملازمه بين الإرادتين أو بين الوجوبين، فإنّ الملا-ك الأصولي- أي الوقوع في طريق استنباط الأحكام الفرعيه- متحقّق في ما نحن فيه.

و القائل بكلاميه المسأله يقول: إنّ البحث هاهنا بحث عقلي فلا- محاله يكون البحث كلاميا، و لم يلتفت أنّ كلّ مسأله كلاميه مسأله عقليه، و ليس كلّ مسأله

ص: ٥٥٢

عقلية مسأله كلاميه، فلا- أساس لهذا القول، كما أنّ احتمال كونها من مبادئ الأحكاميه تخيل محض، فإنها عبارته عن البحث عن العوارض و شئون الأحكام الخمسه كالبحت عن ماهيه الوجوب، و أنّ التضادّ بين الوجوب و الحرمة متحقّق أم لا-؟ و أمثال ذلك، و البحث عن مقدّمه الواجب أجنبي عن ذلك، فتكون المسأله مسأله أصوليه.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ورد في تقسيمات المقدّمه و قال: إنّّه ربما تنقسم المقدّمه إلى تقسيمات: منها تقسيمها إلى الداخليه و هى الأجزاء المأخوذه فى الماهيه المأمور بها- أى المقولات المتباينه التى اعتبرها الشارع واحداً، كالركوع و السجود بالنسبه إلى الصلاه- و الخارجيه و هى الأمور الخارجيه عن ماهيتها ممّا لا يكاد توجد بدونها، مثل نصب السلم بالنسبه إلى الكون على السطح.

و ربما يشكل كون الأجزاء مقدّمه لها و سابقه عليها، بأنّ المركّب ليس نفس الأجزاء بأسرها. و حاصل الإشكال أنّ المعترى فى المقدّمه خصوصيتان: الأولى:

التغاير بينها و بين ذى المقدّمه من حيث الوجود، الثانيه: تقدّمها على ذى المقدّمه من حيث الزمان. و هاتين الخصوصيتين لا تتحقّق فى الأجزاء؛ إذ الأجزاء عين المركّب، و المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء، فتتخصّر المقدّمه بالخارجيه، و لا يمكن تصوّر المقدّمه الداخليه.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى جواب الإشكال: إنّ المقدّمه هى نفس الأجزاء بالأسر، و ذو المقدّمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع فتحصل المغايره بينهما.

و مراده منه أنّا سلّمنا اعتبار التغاير بينهما، و لكنّه لا ضروره تقتضى أن يكون التغاير تغاير حقيقى و وجودى، بل التغاير الاعتبارى كاف فى اتصاف الأجزاء

ص: ٥٥٣

بالمقدميه؛ إذ الجزء إن لوحظ لا بشرط فهو المقدمه، و إن لوحظ بشرط الانضمام فهو ذو المقدمه، و أمّا مسأله تقدّم الزمانى فلا دخل لها بعنوان المقدميه أصلاً.

و إن كان الظاهر من عبارته «أنّ المقدمه هي نفس الأجزاء بالأسر» أنّها عبارته عن مجموعه الأجزاء، و لكنّه لا يكون مراده قطعاً، فإنّه يستلزم أن يكون جميع الأجزاء مقدمه واحده، مع أنّ المقدمه الداخليه تتعدّد بتعدّد الأجزاء، على أنّه يستلزم عدم التغير بين المقدمه و ذى المقدمه، و يقع البحث هاهنا فى مقامين:

الأول: فى صحّه هذا التقسيم و ثبوت المقدمات الداخليه و عدمه.

المقام الثانى: فى أنّه لو فرضنا صحّه التقسيم هل تكون المقدمات الداخليه كالأخريه داخلاً فى محلّ النزاع أم لا؟

قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1): إنّهُ ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع كما صرّح به بعض، و ذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، و إنّما كانت المغايره بينهما اعتبارياً، فتكون واجبه بعين و جوبه و مبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبه بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثليين.

ثمّ إنّهُ قدّس سرّه يدفع التوهّم الذى يمكن أن يتوهّم هاهنا، و حاصل التوهّم أنّه مع تعدّد الجبهه لا يلزم الاجتماع؛ بأنّ مرحله تعلّق التكليف بطبيعه المأمور به فى عالم المفهوم من المولى غير مرحله الامتثال فى الخارج من المكلف، و تعدّد الجبهه و العنوان فى مرحله الأولى يكفى فى تعلّق الأمرين المتضادين أو مثليين كالصلاه الواقعه فى الدار المغصوبه، فإنّها من جبهه كونها صلاه واجبه و من جبهه كونها غصباً حراماً، و المفروض تعدّدها فى ما نحن فيه، حيث إنّ متعلّق الوجوب النفسى هي الأجزاء بعنوان كونها

ص: ٥٥٤



عين الكلّ و متعلّق الوجوب الغيرى هى الأجزاء بعنوان كونها مقدّمه لوجود الكلّ، و الاجتماع بين العنوانين فى الخارج لا يوجب الضرر بالتغاير المتحقّقه بينهما فى مقام تعلق التكليف، فيجوز اجتماع الأمرين هاهنا أيضا.

و توضيح جوابه قدّس سرّه عنه: أنّ الجهه إمّا تقيديه و هى ما يقع موضوعا للخطاب، و إمّا تعليليه و هى ما يكون علّه للحكم لا موضوعا له. فإن كانت الجهه تقيديه فتعدّها يجدى فى دفع محذور اجتماع الحكّمين على موضوع واحد؛ إذ المفروض تعدّد الموضوع بتعدّد الجهه، و لذا يندرج فى باب التزاحم لا التعارض. و إن كانت الجهه تعليليه فتعدّها لا يجدى فى دفع محذور المذكور؛ لعدم تعلق الحكم بالجهه حتّى يكون تعدّها موجبا لتعدّد الموضوع.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ للصلاه فى مثل أقيّموا الصّلاه جهه تقيديه، فإنّها عباره عن الركوع و السجود و سائر الأجزاء، فلا إشكال من جهه تعلق الوجوب النفسى بالأجزاء، و أمّا من جهه الوجوب الغيرى فلا شكّ فى أنّ متعلّقه عباره عن ذات المقدّمه لا عنوانها و مفهومها؛ إذ لا- يمكن الإيصال إلى السطح بسبب مفهوم المقدّمه، فيكون موضوعه ذات المقدّمه، و علّه وجوبه عنوان المقدّميه، فعلى هذا تكون المقدّميه من الجهات التعليليه و إن كانت الأجزاء متعلّقه بالوجوب الغيرى أيضا، و المفروض أنّها عين الكلّ فيصير متعلّقا للحكّمين المتماثلين، فالوجوب العارض لها نفسى لا غيرى، فلذا لا يمكن أن تكون المقدّمات الداخليه داخلا فى محلّ النزاع.

و ملخص كلامه أنّه كانت للأجزاء عنوان المقدّميه، سواء كان المرّكب حقيقيا بالأجزاء التحليليه العقلية كالجنس و الفصل للماهيه، أو بالأجزاء الخارجيه كالهولى و الصوره للإنسان، أم كان المرّكب غير حقيقيا صناعيا كالمسجد و السياره أو اعتباريا كالصلاه و الحجّ، و لكنّه أنكر دخول الأجزاء فى محلّ النزاع.

و أما الإمام قدس سره (١) فأنكر أصل المقدميه في المركبات الحقيقيه، و استدلل بأنه يشترط في المقدميه المغايره مع ذى المقدمه و لو اعتبارا، و هو مفقود هاهنا؛ إذ العقل يأبى عن القول بأن الحيوان أو الناطق مقدمه لماهيه الإنسان، و كذا المادّه و الصوره فإنهما عين الإنسان، لا أنّ المادّه-مثلا-مقدمه لوجود الإنسان و سلّم في المركبات الغير الحقيقيه، فكلتا المرحلتين من البحث-أى عنوان المقدميه للأجزاء و دخولها في محلّ النزاع-بدون الفرق بين المركّب الصناعى و الاعتبارى. و قال: توضيح المقام يتوقّف على بيان كيفيه الإراده الفاعليه كى يعلم منه حال الإراده الآمرية.

و محصّل كلامه: أنّه إذا تعلّق إرادته الإنسان ببناء المسجد-مثلا-للتوصّل به إلى ما فيه من المصلحه و الأجر، كما يدلّ عليه قوله صلى الله عليه و آله: «من بنى مسجدا-كمفحص القطاه-بنى الله له بيتا فى الجنة» (٢) فلا بدّ قبل تحقّق الإراده من تحقّق مبادئها من التصوّر و التصديق بالفائده و سائر المبادئ. و لا شكّ فى أنّ بناء المسجد يتوقّف على موادّ مختلفه الحقائق من حيث الكميه و الكيفيه، فنسأل الآن أنّه يلزم على المرید حين الإراده تصوّر جميع الموارد الملازمه كميّا و كيفيا و إلاّ تكون الإراده ناقصه؟ و بعبارة أخرى هل يتحقّق الفرق بين إرادته الملتفت إليها و الغافل عنها من حيث النقص و الكمال؟ و من البديهي أنّه لا فرق بينهما، فلذا يتحقّق مرادهما فى الخارج.

ففى بادئ الأمر تتعلّق الإراده بأصل بناء المسجد و إحدائه، فإذا التفت إلى توقّفه على الأرض و الأحجار و الأخشاب-مثلا-فلا محاله تحتاج إرادته كلّ منها إلى المبادئ من التصوّر و التصديق بفائدتها، أى التمكن بها من بناء المسجد ثمّ تتعلّق الإراده بها، فتعدّد الإراده بتعدّد المراد، و يشهد عليه تعلّق الإراده ببناء المسجد فى حال كونه غافلا عن الأجزاء و المواد، فهذه إرادته واحده مستقلّه و الإراده المتعلّقه

ص: ٥٥٦

١-١) تهذيب الاصول ٢٠٣: ١-٢٠٨.

٢-٢) الوسائل ٢٠٤: ٥، ب ٨ من أحكام المساجد، ح ٢.

بكل واحد من المقدمات إرادته مستقلة أخرى، وهكذا إرادات المتعلقة بالمقدمات الخارجيه مثل استئجار البناء و المهندس و أمثال ذلك. و بالنتيجه الإراده المتعلقه بالمركب الصناعي غير الإراده المتعلقه بالمقدمات، مع أنّ المركب الصناعي-مثل المسجد-عنوان من العناوين لا مسبب من الأسباب، هذا في المركب الصناعي. هذا في الإراده الفاعليه.

و هكذا في الإراده الآمرية إذا قال المولى: أيها العبد ابن مسجدا، و على القول بالملازمه فمعناه أنّ شراء الأرض و سائر المواد و الأجزاء يكون متعلقا للبعث المستقل الغيرى و المقدمى؛ إذ يتعلق بكل واحد منها إرادته مستقلة التى تكشف عن تعدد المراد، فيكون متعلق الوجوب النفسى أصل بناء المسجد، و متعلق الوجوب الغيرى و المقدمى كل واحد من الأجزاء، و ليس من اجتماع المثليين خبر و لا أثر، و هذا المعنى يجرى بعينه فى المركبات الاعتباريه كالصلاه و الحج أيضا؛ إذ لا فرق بينهما إلا فى تحقق اعتبار الوحده فى الثانيه، بخلاف الأولى فيكون لأجزاء الصلاه عنوان المقدميه كما أنّها يدخل فى محلّ النزاع.

و لكنّ المحقق العراقى قدس سرّه (1) فضّيل بين المركبات الاعتباريه بأنّ المولى قد يلاحظ الأشياء المختلفه الحقائق، و يعتبرها شيئا واحدا فى رتبه قبل الأمر ثم يجعلها متعلقا للأمر، و لا بد لنا فى هذا القسم من المركبات الاعتباريه من القول بمقدميه أجزائها و دخولها فى محلّ النزاع. هذا فى القسم الأول من المركبات الاعتباريه.

و أمّا القسم الثانى منها: فهى عبارته من أن يتحقق عنوان المقدميه فى رتبه متأخره عن الأمر؛ بأنّ المولى يلاحظ الأشياء المختلفه الحقائق و يجعلها متعلقا للأمر بدون اعتبار الوحده بينها، و لكن المكلف بعد إيصال الأمر إليه يعتبرها شيئا واحدا،

ص: ٥٥٧

ففى الحقيقه يتقوم المركب الاعتبارى باعتبار الوحده، والاتصاف بالمقدميه يتوقف إلى تحقّق عنوان المركب الذى يتحقّق بعد تعلّق الأمر باعتبار المكلف. وهذا القسم من المركبات خارج عن محلّ النزاع، فإنّ مقدّميه الأجزاء تتحقّق بعد الأمر بذى المقدّمه، فكيف يمكن ادعاء الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب ما صار جزء و مقدّمه بعد وجوب ذى المقدّمه؟!

و لكن التحقيق أنّ هذا التقسيم ليس بصحيح، بل المركب الاعتبارى منحصر بالقسم الأوّل، و القسم الثانى الذى ذكره غير معقول؛ بأنّه لا- شكّ فى تحقّق المصلحه الملازمه فى الأمور به. و تعلّق الأمر بأشياء مختلفه الحقائق كاشف عن تحقّقها فيها، و نقول: إن لم يتحقّق اعتبار الوحده قبل الأمر بها من المولى فهل تتحقّق المصلحه التامّه اللازمه الاستيفاء فى كلّ واحد من الأشياء المذكوره أو فى مجموعها من حيث المجموع؟ إن كان الأوّل لا يمكن جعل المجموع مأمور به بأمر واحد؛ إذ لا بدّ من تعدّده بتعدّد المأمور به كتعدّد الإراداه بتعدّد المراد، فتحقّق المصلحه الملازمه اللازمه الاستيفاء فى كلّ واحد منها مستقلا أمر غير معقول، و إن كان الثانى- أى دخل المجموع فى ترتّب المصلحه المذكوره- بحيث إن لم يتحقّق أحدها لم يتحقّق المصلحه، فهذا ما نعبر عنه باعتبار الوحده، و يشهد عليه قولك: إنّ المكلف بعد إيصال الأمر إليه يعتبر الوحده بينها؛ إذ المولى إن لم ير ضروره لاعتبار الوحده فى مقام تعلّق الأمر فما الذى يلزم المكلف أن يعتبرها، و هذا يكشف عن تحقّقه قبل الأمر؟! إذ لا بدّ قبله من ملاحظه المجموع بلحاظ ترتّب الأثر على المجموع، و هذا عبارته عن اعتبار الوحده، هذا أوّلا.

و ثانيا: أنّه لو فرضنا صحّحه التقسيم المذكور و تعقّل القسم الثانى لا وجه لخروجه عن محلّ النزاع، فإنّ الملاك فى المقدّميه هو حين الامتثال و إتيان المأمور به لا حين صدور الأمر، و تأخّر المقدّميه عن الأمر لا يكون مانعا عن الدخول فى محلّ

النزاع، فإننا نرى في المقدمات الخارجيه أنّ بعضها تتّصف بالمقدّميه حال صدور الأمر عن المولى، وبعضها تتّصف بذلك حال امتثال الأمر، مثل توقّف الحجّ في زماننا هذا على تسجيل الأسماء و عدم توقّفه عليه في السابق، أو عدم احتياج المكلف بمقدّمه حال صدور الأمر و توقّفه بها حال امتثال الأمر لعروض عارضه كالمرض-مثلا- و لا يسمع من أحد التفصيل بين المقدمات الخارجيه، فما الفرق بينها و بين المقدمات الداخليه؟ وما أوجب التفصيل في الثانيه دون الأولى؟

و الجواب بالحلّ: أنّه كما مرّ عن صاحب الكفايه قدّس سرّه لا يتعلّق الوجوب الغيري بنفس العنوان و مفهوم المقدّمه، بل يتعلّق بما هو مقدّمه بالحمل الشائع الصناعى-أى المصداق و نصب السلّم الخارجى مثلا- إذ يتوقّف عليه تكويننا الكون على السطح و لا- يتحقّق بدونه، لا- على مفهوم المقدّمه، فإنّ الجهد و الحث فيه تعليليه، و إذا سئل عن علّه مقدميه الوجوب الغيرى بأنّه لما ذا يكون نصب السلّم واجبه، فيقال فى الجواب: لأنّه مقدّمه، فيكون تمام العلّه لوجوبه عباره عن كونها مقدّمه، فلا- فرق بين كون المقدّميه سابقه على الأمر بنى المقدّمه أو لاحقه به، و لا دخل للسابقه فى العلّه أصلا.

إذا عرفت هذا فنقول: و الذى يصاحبه الوجدان من الأقوال المذكوره عباره عمّا اختاره سيّدنا الأستاذ الإمام قدّس سرّه من التفصيل بين المركّبات الحقيقه و غير الحقيقه.

و بالنتيجه أنّ أجزاء المركّبات الاعتباريه-كالصلاه و الحجّ-داخله فى محلّ النزاع ببيان الذى ذكرناه منه قدّس سرّه.

و قال بعض بالتفصيل بين المقدمات الخارجيه أيضا؛ بأنّها على قسمين: قسم منها بصوره العلّه التامّه-أى مجموع السبب و الشرط و عدم المانع- و قسم منها بصوره جزء العلّه، و الأول خارج عن محلّ النزاع بخلاف الثانى. و بعباره أخرى: إن لاحظنا أجزاء العلّه بصوره المجموع من حيث المجموع فهى خارجه عن محلّ النزاع،

و إن لاحظنا كلَّ منها واحده واحده فهي داخله في محلّ النزاع.

و تقريب ذلك يتوقف على مقدّمه، و هي أنّه لا فرق بين الإراده الفاعليه و الإراده الآمریه من حيث المراد و أصل الإراده، إلا أنّ المراد يتحقّق في الأولى بالمباشره و في الثانيه بوساطه الأمر.

ثمّ استفاد منها أنّ الإراده الفاعليه إذا تعلّق بإحراق شيء و من المعلوم أنّها تتعلّق بالعلّه دون المعلول فإنّ الإحراق خارج عن دائره قدره المرید، و هو يترتّب على العلّه، و ربما لا- يعدّ فعلا للفاعل، بل هو عمل و خصوصیه للنار، إذا كان الأمر في الإراده الفاعليه كذلك فيكون في الإراده الآمریه أيضا كذلك، فإن قال المولى: أحرق هذه الكتب الضالّه يكون معناه في الواقع ألق هذه الكتب في النار؛ إذ لا بدّ من أن يكون المأمور به مقدورا و فعلا للمكلّف، و ما هو المقدور له هاهنا ليس إلاّ إيجاد العلّه التامّه، فلذا لا بدّ من خروج العلّه التامّه عن محلّ النزاع.

و لكن الحقّ أنّ هذا الكلام مخدوش:

أولا: بأنّ نتیجه الاستدلال لو فرضنا صحّته أنّ العلّه التامّه ليست بمقدّمه، بل هي بنفسها ذی المقدمه.

و ثانيا: أنّه استفاد منه المقدمیه لأجزاء العلّه التامّه كالمقتضى و الشرط و عدم المانع، و نحن نسأل أنّها مقدّمه لمجموعه العلّه التامّه أو للمعلول؟ فإن قلنا بالأوّل تكون المقدمه داخله، فلا يكون لنا مقدّمه خارجيه أصلا؛ لأنّها ليست سوى المقتضى و الشرط و عدم المانع. و إن قلنا بالثاني يعود الإشكال؛ بأنّ المعلول ليس مقدورا للمكلّف بدون الفرق بين أن يلاحظ مع العلّه التامّه أو أجزاءها، فإن كانت العلّه التامّه خارجه عن محلّ النزاع فيكون أجزاءها أيضا كذلك، فيخرج جميع المقدمات الخارجيه عنه، فلا معنى للبحث عن مقدّمه الواجب للقائل بخروج

ثالثاً: أنّ هذا الكلام باطل من أصله حتّى في الإراده الفاعليه، فإنّنا نرى بالوجدان أنّ الإحراق مقدور للإنسان و يتعلّق إرادتنا به بعد تصوّره و التصديق بفائدته و تماميه سائر المبادئ، إلّا أنّ المقدور للإنسان قد يكون بلا واسطه كحركه اليد و أمثاله، و قد يكون مع الواسطه كالإحراق، فهو مقدور لنا مع واسطه العله التامّه، و إلّا يلزم أن تكون نسبة الإحراق إلى الإنسان مجازياً، و هو كما ترى.

ثمّ قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه: و منها تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه و العاديه، فالعقلية هي ما استحيل واقعا وجود ذى المقدمه بدونه، و الشرعيه-على ما قيل- ما استحيل وجوده بدونه شرعاً، و لكنّه لا يخفى رجوع الشرعيه إلى العقليه، ضروره أنّه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً، إلّا إذا أخذ فيه شرطاً و قيداً، و استحاله المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده يكون عقلياً. و لا بدّ لنا من تكميل هذا البيان من حيث الورد في البحث و اختتامه.

التكملة الأولى: أنّ جعل الشارع الطهاره-مثلاً-مقدمه للصلاه لا يخلو من أحد الاحتمالين: أحدهما: أنّ مقدّميتها لها واقعيه من الواقعيات-كواقعيه استحاله تحقّق ممكن الوجود بدون تحقّق العله المرجّحه و الموجبه-و لكن العقل قاصر عن إدراكها، و كشفها الشارع لأطلاعه على الأمور الواقعيه، و لا شكّ في انطباق تعريف المقدمه العقليه عليها أيضاً، و هو استحاله وجود ذى المقدمه بدونها. و ثانيهما: أنّ مقدّميتها لها أمر من الأمور الاعتباريه كالملكيه و الزوجيه، لا بمعنى انكشاف واقعيه ما فوق إدراك العقل بها، و على هذا أيضاً ترجع إلى المقدمه العقليه؛ إذ لا بدّ في مقدّميه المقدمه من أمرين: الأوّل: جعل الشارع قوله بأنّ الطهاره شرط للصلاه، و الثاني:

ص: ٥٦١

الحكم بأنه إذا جعل الشارع الطهاره شرطاً لها فعلم أنّ تحقّق المشروط بدون الشرط ممتنع، و الحاكم بهذا الامتناع هو العقل. و الأساس في باب المقدّميه عبارته عن الأمر الثاني الذي يكون الحاكم به العقل، فلا بدّ من حمل عبارته صاحب الكفايه قدّس سرّه على هذا، لا أنّ المقدّميه واقعيه كشف عنها الشارع. و الحاصل أنّ المقدّمات الشرعيه ترجع إلى المقدّمات العقليه على هذا البيان أيضاً.

التكمله الثانيه: أنّه يمكن أن يقال: إنّ كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه تمام، بل ليس قابلاً للإنكار فيما كان تعبير الشارع، مثل جعلت الطهاره شرطاً للصلاه أو اعتبرتها شرطاً لها. و أمّا إذا كان التعبير مثل «لا صلاه إلا بطهور» فمعناه أنّ الصلاه لا تتحقّق إلاّ بوجود الطهور، فالشارع تعرّض ما هو الأساس في المقدّميه و لا دخل للعقل و حكمه فيه، فكيف تكون المسأله مسأله عقليه؟!

قلت: أوّلاً: أنّ الشارع بيّن بقوله: «لا صلاه إلاّ بطهور» الأمر الأوّل الذي لا بدّ منه في مقدّميه المقدّمه، و لكن بالتعبير الكنائى، فمعناه أنّه يشترط في الصلاه الطهاره.

و ثانياً: إنّ قلنا: إنّّه بيّن به الأمر الثاني الذي لا بدّ منه في المقدّميه، و لا شكّ في أنّه إرشاد إليه، و من البديهي أنّه يكون في صورته المفروغيه عن الأمر الأوّل، و على أي حال يرتبط ما هو الأساس في المقدّميه بحكم العقل - أي عدم تحقّق ذي المقدّمه بدون المقدّمه - فلذا ترجع المقدّمات الشرعيه إلى المقدّمات العقليه.

و أمّا المقدّمه العاديه: فكان لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فيها بيان يوافق التحقيق، و حاصله: أنّ المقدّمه العاديه إن كانت بمعنى عدم توقّف ذيها عليها بحسب الواقع بحيث يمكن تحقّق ذيها بدونها، إلاّ أنّ العاده جرت على الإتيان به بواسطتها، فهى و إن كانت غير راجعه إلى العقليه إلاّ أنّه لا ينبغي توهم دخولها في محلّ النزاع؛ إذ المقدّمه

ص: ٥٦٢



العاديه بهذا المعنى ليست بمقدمه حقيقه، مثل عدم مقدميه نصب السلم للصعود على السطح، إلا بحسب العاده؛ لإمكان الصعود بالجبل أو الطيران أو غيرهما. وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلا- واقعيًا- كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح لأجل عدم التمكّن عاده من الطيران الممكن عقلا- فهي أيضا راجعه إلى العقليه؛ لاستحاله الصعود على السطح لغير الطائر الفعلي عقلا بدون نصب السلم، وإن كان الطيران بذاته ممكنا فيصدق ما ذكرنا في تعريف المقدمه العقليه- أى ما استحيل واقعا وجود ذى المقدمه بدونه- على المقدمه العاديه بهذا المعنى أيضا؛ إذ المراد من الاستحاله المذكوره فيه أعم من الاستحاله الذاتى و الوقوعى على الظاهر.

فلا فائده لهذا التقسيم فى بحث مقدمه الواجب.

وقال المحقق الخراسانى قدس سرّه (١): ومنها تقسيمها إلى مقدمه الوجود، ومقدمه الصحه، ومقدمه الوجوب، ومقدمه العلم... الخ.

توضيح كلامه: أن مقدمه الوجود عبارته عما يتوقف عليه وجود الواجب وتحققه، وأصل تحقق عنوان هذه المقدمه ودخولها فى محلّ النزاع مما لا شبهه فيه كطبي المسافه بالنسبه إلى مناسك الحجّ. وأما مقدمه الصحه- كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه- فلا شكّ فى رجوعها إلى مقدمه الوجود، أمّا على الوضع للصحيح فواضح، فإنّ غير الصحيح ليس فردا للماهيه المأمور بها حتى يكون وجودا لها، وأما على الوضع للأعمّ فلأنّ محلّ الكلام فيما نحن فيه هو مقدمه الواجب والمأمور به، لا المقدمه المسّمى بالصلاه مثلا، فمقدمه الصحه ترجع إلى مقدمه الوجود مطلقا.

و أمّا مقدمه الوجوب فهي ممّا يتوقف عليه وجوب الواجب كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، وهي وإن كانت مغايره مقدمه الوجود ولكن لا إشكال فى خروجها عن

ص: ٥٤٣

محلّ النزاع؛ لعدم إمكان اتصافها بالوجوب الترشّحي من قبل الوجوب المشروط بها، فإنّ بعد تحصيل الاستطاعه يلزم تحصيل الحاصل، و أمّا قبله فالحجّ ليس بواجب، فكيف يكون تحصيل الاستطاعه واجبا من باب مقدّمه الواجب؟! و الحاصل أنّ النزاع هاهنا في مقدّمه الواجب لا في مقدّمه الوجوب.

و أمّا مقدّمه العلم فهي ممّا يتوقّف عليه العلم بتحقّق الواجب كالاتيان بالصلاه إلى الجهات المتعدّده عند اشتباه القبلة و سائر موارد جريان قاعده الاشتغال، و لا شكّ في حكم العقل بلزوم هذه المقدّمه، و إرشاد الروايات (1) كثيره إليه، كما أنّه لا شكّ في مغايرتها لمقدّمه الوجود، و لكنّها خارجه عن محلّ النزاع فيما نحن فيه، فإنّا نبحت في مقدّمه الواجب- أي مقدّمه تحقّق الواجب و وجوده- لا في مقدّمه العلم بتحقّق الواجب.

و يمكن أن يتوهم أنّ الحاكم بلزوم الإتيان بمقدمته العلميه هو العقل، و النزاع في مقدّمه الواجب أيضا نزاع عقلي فكيف يكون هذا قابلا للجمع مع خروجها عن محلّ النزاع؟! و الجواب عنه: أنّ الحاكم بالملازمه فيما نحن فيه و إن كان عباره عن العقل، إلّا أنّ طرفي الملازمه عباره عن الوجوب الشرعي المولوي للمقدّمه و ذى المقدّمه، و لا فرق بينهما إلّا في النفسيه و الغيريه، و أمّا المقدّمه العلميه لا يكون لها سوى اللزوم العقلي الإرشادي، و الروايات المذكوره أيضا ترشد إلى ما حكم به العقل.

و منها تقسيم المقدّمه إلى المتقدّمه و المقارنه و المتأخّره بحسب الوجود بالإضافه إلى ذى المقدّمه، و نبحت هاهنا أولا: في أصل صحّه التقسّم و معقوليته و عدمه، و ثانيا: بعد الفراغ عن صحّته من حيث دخول الأقسام في محلّ النزاع و عدمه.

و أمّا البحث في المرحله الأولى فيحتاج إلى مقدّمه، و هي أنّ علماء أهل المعقول

ص: ٥٦٤

(١-١) الوسائل ٣١٠:٤، ب ٨ من أبواب القبلة.

اتفقوا فى باب العلة و المعلول على تقدم العلة على المعلول من حيث الرتبة، و مقارنتها معه من حيث الزمان؛ بمعنى تحقق المعلول فى حال تحقق العلة، سواء تحققت العلة قبله أو معه، لا- تحقّقه من دون أن يتحقّق قبله عله، و لا- تحقّقه فى حال انعدام العلة بعد الحدوث.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المقدّمه حيث كانت من أجزاء العلة لوجود ذى المقدّمه، و لا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول أشكال الأمر فى المقدّمه المتأخّره، بل فى الشرط أو المقتضى المتقدّم على المشروط زمانا المتصرّم حين المشروط، لا فيما استمرّ وجودا، و ما يلزمنا على حلّ الإشكال عبارته عن تحقّق موارد متعدّده فى الشرعيات من العبادات و المعاملات كأغسال الليله المعتمبره فى صحّحه صوم المستحاضه عند بعض، و الإجازة فى صحّحه العقد على الكشف الحقيقى عند بعض، لا بناء على النقل و لا على الكشف الحكمى. هذا فى الشرط المتأخّر. و فى الشرط المتقدّم كالعقد فى الوصيه و الصرف و السلم؛ إذ الملكيه فى الوصيه تترتّب على الموت مع انعدام العقد حينه، و الملكيه فيهما مترتّبه على القبض و الإقباض مع انعدام العقد حينهما، بل فى كلّ عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه لتصرّمها حين تأثيره مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا، فإنّ الإيجاب و القبول و كذا أجزاءهما من الأمور التدريجيه المتصرّمه، فالجزء الأخير من القبول مقارن للأثر دون غيره من سائر أجزاء القبول و جميع أجزاء الإيجاب.

و ذكر الأعظم و الفحول فى الفنّ طرقا متعدّده لحلّ الإشكال و نحن نتعرّضها حتّى نصل إلى ما هو التحقيق فى المسأله، فقال المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) بما حاصله: إنّ المسائل الشرعيه تكون من الأمور الاعتباريه و لا ترتبط بقاعده عقليه، فإنّها تجرى

ص: ٥٤٥

فى الواقعيات و التكوينيّات، فتكون سببىه غسل الليله لصحّه صوم يوم الماضى مثل سببىه العقد للملكيه و إتلاف مال الغير للضمان من الأمور الاعتباريه، و لا دخل لها بقاعده عقليه. هذا أوّلا.

و ثانيا: أنّ الإشكال المذكور يكون فى التكوينيّات أيضا قابلا للجواب، و لا يلزم انخرام القاعده أصلا، مثلا النار سبب لإحراق الخشب بشرط مجاورته لها و يبوسته، و معلوم أنّ طبيعى النار لا- يكون مؤثرا فى الإ-حراق، بل حصّه خاصّه منها تكون كذلك، فإنّ للطبيعه حصص متعدّده، و يترتب الأثر المذكور على حصّه متميّزه عن سائر الحصص بالخصوصيه المتحقّقه فى الخشب مثلا، و هذه الخصوصيه فى الواقع عباره عن الإضافه المتحقّقه بين النار و الخصوصيات المعتره فى الجسم من المجاوره و القابليه للإحراق، فيكون سبب ترتّب الأثر الخاص على هذه الحصّه بعد ملاحظه سائر الحصص عباره عن الإضافه المذكوره.

و من البديهى أنّ طرف الإضافه كما يصحّ أن يكون أمرا فعليا كذلك يصحّ أن يكون أمرا استقباليا أو أمرا متحقّقا فيما مضى و المنعدم فعلا، و لا- ضروره تقتضى لفعليه طرفى الإضافه، بل يكفى فعليه أحد طرفى الإضافه كالعلم بالاضافه إلى الإنسان و المعلوم، و لا- يلزم أن يكون معلوم الإنسان فعليا أبدا، و علمنا بالأمر الاستقبالى كظهور إمام صاحب الزمان عليه السّلام و الأمر الماضى كمبعث الرسول صلّى الله عليه و آله لا يكون قابلا للإنكار، مع أنّ المعلوم قد وجد و تصرّم أو لم يتحقّق بعد مع أنّ العلم به فعلى. و إذا كانت المشكله قابله للحلّ فى التكوينيّات فتكون فى الأمور الشرعيه بطريق أولى قابله للحلّ. هذا تمام كلامه بتوضيح منّا.

و أجاب سيّدنا الأستاذ الإمام قدّس سرّه (1) عنه بما حاصله: أنّ من القواعد المسلّمه

ص: ٥٦٦

و القطعيه عند أهل المعقول القاعده الفرعيه فى القضايا الموجهه، يعنى ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت مثبت له. نعم القضايا السالبه المحصّيه له تصدق مع انتفاء الموضوع أيضا، و لكن فى غيرها يجب تحقّق الموضوع فى مقام الصدق، و إذا كان الأمر كذلك -أى كانت تلك الخصوصيه حاصله من إضافتها إلى الشئين- فلا معنى لحصول أحد الطرفين -أعنى الواجب- دون الطرف الآخر- أعنى الشرط- إذ الإضافه الفعلية تستلزم تحقّق الطرفين بالفعل كالأبوة و البنوة الفعليتين تستلزم وجود الأب و الابن فعلا حتى تتحصّل بين الطرفين.

و أمّا مسأله العلم بالحوادث الماضيه و الآتيه فعلا- بدون تحقّق المعلوم الفعلى فجوابه يظهر بما مرّ مرارا من أنّ المعلوم بالعرض يعنى خارجيه الشىء لا يتحقّق عند العلم به، و لكن المعلوم بالذات- يعنى الصوره الحاصله من وجوده- متحقّق فى النفس و مقارن مع العلم به. و أمّا شرطيه المجاوره و ييوسه الجسم للإحراق فلا يرتبط بالمعلوم بالذات، و طرف الإضافه هاهنا عباره عن واقعیه المجاوره و الييوسه، و لا- يتصوّر فيها تحقّق الإضافه فعلا بدون طرف الإضافه، فلا يصحّ المقايسه بين العلم و شرطيتهما أصلا. فجواب المحقّق العراقى قدّس سرّه عن الإشكال ليس بتمام.

و الجواب الآخر ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) و تبعه الإمام قدّس سرّه (٢) فى قسم من الجواب و هو قوله: و التحقيق فى رفع هذا الإشكال أن يقال: إنّ الموارد التى توهم انخرام القاعده فيها لا تخلو إمّا أن يكون المتقدم أو المتأخّر شرطا للتكليف أو الوضع -أى الحكم الوضعى كالزوجيه و الملكيه مثلا- أو المأمور به ثمّ شرع فى الجواب عن كلّ واحد منها مستقلا. و وافقه الإمام فى جوابه عن شرط التكليف و أضاف إليه مثلا و هو: أنّ من شرائط العامه لأصل التكليف و ثبوت الحكم عباره عن قدره

ص: ٥٦٧

١- ١) كفايه الاصول ١٤٥: ١-١٤٦.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٢١٣: ١.

المكلف على الامتثال في ظرف الامتثال لا- في حال التكليف، و إذا قال المولى: يجب عليك أن تسافر غدا فلا شك في فعلية التكليف بمجرد صدور الحكم عنه، و معلوم أن قدره المضاف إلى الغد لا يتحقق حينئذ، فالتكليف المشروط يتحقق فعلا بدون شرط.

و تقريب الجواب: أن الأمر يكون من الأفعال الاختيارية لفاعل المختار فيكون مسبقا بالإرادة و هي تحتاج إلى المبادئ، و من مبادئها تصوّر الشيء و التصديق بفائدته، أى الاعتقاد بفائده المراد لا فائدته الواقعيه. و معلوم أن التصوّر و التصديق و العزم و الجزم و سائر مبادئ الإرادة بأجمعها ترتبط بالنفس، و توجد كأصل وجود الذهني بخلاقيه نفس الإنسان بعنايه من الله تعالى، و إن كان لصاحب الكفايه قدس سرّه في مسأله الإراده مقاله غير قابله للالتزام به، و لكن أصل نفسانيه الإراده مع مبادئها محط الاستدلال هاهنا فأمر المولى في المثال يدور مدار اعتقاده بقدره المكلف على الامتثال و عدمه، و يحكم بالمسافره في صورته تحقّقه، و لا يدور مدار قدره الواقعيه و عدمها، فما هو مأخوذ في التكليف بعنوان الشرط مقارنة له من حيث الزمان و هو لحاظ المتقدّم و المتأخّر، و ما هو متقدّم عليه أو متأخّر عنه غير مأخوذ فيه بعنوان الشرط و هو وجودهما الواقعي و الخارجى، فلا انخرام للقاعده.

و لكنّ التحقيق أن التكليف الذى جعل مضافا إليه الشرط قد يكون بمعنى المصدرى و يعبر عنه بالإيجاب و هو مسبق بالإرادة و مبادئها كسائر الأعمال الاختيارية للإنسان، و قد يكون بمعنى الاسم المصدرى و يعبر عنه بالوجوب، و ربما لا يكون الشيء شرطا للإيجاب بدون الوجوب، و الأوّل مرحله الإنشاء، و الثانى مرحله الفعلية، مثل قول المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، و من البديهي أن المولى بعد تصوّر الشرط و المشروط و التصديق بالفائده و سائر المبادئ أنشأ و أوجب الإكرام فعلا، و لكن فعلية هذا الحكم التعليقى الإنشائى متوقّف على تحقّق مجيء «زيد» فى

الخارج، فيكون مجيء «زيد» بوجوده الخارجى لا- بوجوده الذهنى شرطاً لفعليه التكليف و الوجوب، لا- لإنشاء التكليف و الإيجاب، إلا أن المجيء شرط مقارن لفعليه وجوب الإكرام مثل شرطيه الزوال لفعليه وجوب الصلاة. و أمّا مثال شرطيه المتقدّم فنحو أن يقول المولى: إن جاءك زيد فأكرمه بعد ساعه، أو يقول: إن تحقّق المجيء فى الخارج يجب عليك الإكرام بعد ساعه، فلا طريق لنا لإرجاعه إلى الوجود الذهنى، فكيف يكون الإشكال قابلاً للحلّ هاهنا؟!

و أمّا المثال للشرط المتقدّم فى الشرعيات فهو عبارته عن شرطيه الاستطاعه لوجوب الحجّ على قول: إذ المشهور فى مسأله الواجب المعلق- مثل الحجّ- قائل بأنّه يجب الحجّ بمجرد تحقّق الاستطاعه فى وقته، أى الوجوب فعلى و الواجب معلق بإيصال الموسم. و أنكره عدّه من الأعظم و قالوا: إنّ الإراده لا تتعلّق بالأمر الاستقبالى، فيكون الاستطاعه بوجوده الخارجى شرطاً لوجوب الحجّ فى الموسم؛ بحيث يكون الزمان قيده للوجوب لا- للواجب، و هذا شرط متقدّم للتكليف و لا- يكون قابلاً للحلّ بما ذكره الإمام و المحقّق الخراسانى قدّس سرّهما فلذا نحتاج إلى جواب آخر عن الإشكال.

و يمكن أن يقال: إنّ حدوث الاستطاعه لا يكفى لوجوب الحجّ، بل لا بدّ من بقائها له، فهذا شرط المقارن لا المتقدّم إن بقيت الاستطاعه إلى الموسم، و إن انعدمت بعد الحدوث فلا يجب الحجّ أصلاً.

قلنا: إنّ كان لوجوب الحجّ شرطين: أحدهما: مقارن معه و هو عبارته عن الموسم و الزمان، و الآخر: متقدّم عليه و هو الاستطاعه. و من المعلوم أنّ الاستطاعه الدخيله فى الوجوب هى الاستطاعه الحاصله قبل الموسم لا الحاصله حين الموسم فقط، و إلاّ يلزم القول بوجوب الحجّ على من استطاع فى الموسم أيضاً مع أنّه كما ترى، و على أى حال لا بدّ لنا من حلّ الإشكال، و إن لم نجد للشرط المتقدّم فى

الشرعيات مثالا.

و الأولى فى الجواب ما أشار إليه المحقق العراقى قدس سرّه من أنّ مورد القاعده العقليه المذكوره عبارته عن التكوينيات و الواقعيات الخارجيه، و لا- تجرى فى الأمور الاعتباريه كالبعث و التحريك الاعتبارى الذى يعبر عنه بالتكليف، فإنّها تدور مدار الاعتبار.

إن قلت: كيف لا تجرى القاعده فى الشرائط الشرعيه مع أنّها ترجع إلى الشرائط العقليه كما مرّت؟! فلا بدّ من جريانها فيهما بدون التفكيك بينهما.

قلت: إنّ دليل رجوعها إليها- كما مرّ- عبارته من أنّه لا بدّ فى المقدميه من صغرى و كبرى. و بيان الصغرى بيد الشارع بقوله: هذا شرط-مثلا- و الحاكم بالكبرى- أى الذى يحكم بعدم تحقّق ذى المقدمه بدون المقدمه- هو العقل، و محلّ النزاع هاهنا هو الصغرى بعد قول الشارع بأنّ الزوال شرط لوجوب الصلاه-مثلا- فنبحث و نستفاد أنّ القاعده لا- تجرى فيما كان الشرط و المشروط أو أحدهما اعتباريا.

و منشأ الإشكال الاشتراك فى الاصطلاح و استعمال الألفاظ كالسبب و الشرط و المانع فى التكوينيات و التشريعات معا، مع أنّ كلّ منها يطلق فى التكوينيات بملا-ك خاصّ، بحيث لا- يصحّ إطلاق كلّ من السبب و الشرط مكان الآخر، مثل النار سبب للإحراق و مجاوره الجسم شرط له و رطوبته مانعه عنه، و ليست نسبه الجميع إلى الإحراق نسبه واحده؛ إذ يتولّد من النار الإحراق، و للمجاوره دخل فى تأثيرها فى الإحراق و تكون مؤثّره فيه، و إن انعدم المعلول بانعدام كلّ منها، إلاّ أنّ ارتباط كلّ منها بالمعلول ارتباط خاصّ.

و نحن نرى نظائر هذه التعبيرات فى الشرعيات أيضا، مثل الاستطاعه شرط لوجوب الحجّ، و عقد البيع سبب لمالكيه المشتري للمبيع و البائع للثمن، و عقد النكاح

ص: ٥٧٠



سبب لحصول العلقه الزوجيه بين الزوجين، و البلوغ شرط للتكليف، و الحدث مانع عن الصلاه. و معلوم أنّ الملكيه و الوجوب و الزوجيه تكون من الأمور الاعتباريه، و لا ضابطه لاستعمال هذه التعبيرات فى الشرعيات، فلذا لا إشكال فى إطلاق كلمه السبب مكان الشرط و بالعكس.

و بالنتيجه كان إطلاق هذه العناوين فى الشرعيات من باب المجاز و الاستعاره بعلاقه المشابهه، و لا يكون إطلاقها أساسا و لا ملاكا واقعا كإطلاقها فى التكوينيّات، فلذا لا تجرى القاعده فى الشرعيات أصلا. هذا تمام الكلام بالنسبه إلى شرائط التكليف.

و أمّا شرائط الحكم الوضعى كإيجازه للملكيه فى العقد الفضولى على الكشف الحقيقى فقال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بما حاصله: إنّ حالها حال شرائط التكليف فى أنّ الشرط حقيقه فى الحكم الوضعى هو اللحاظ أيضا، فعقد الفضولى الملحوظ معه الإجازة يؤثّر فى الملكيه-مثلا- و لا- شكّ فى أنّ لحاظ الإجازة مقارن للملكيه، فليس فى الحكم الوضعى شرط متأخر حتّى يوجب انخرام القاعده العقليه.

و يرد عليه ما أوردناه عليه فى شرط التكليف من أنّ هذا الكلام تمام فى مرحله إنشاء الحكم، و أمّا فى مرحله الفعليه فلا بدّ من تحقّق الإجازة خارجا كما مرّ توضيحه فى ضمن مثال: إن جاء ك زيد فأكرمه بعد ساعه. و حلّ الإشكال بأنّ الشرط الشرعى لا يكون قابلا للقياس مع الشرط العقلى و التكوينى و لا تجرى القاعده فيه، بل إطلاق الشرط عليه بالعنايه كما مرّ.

و أمّا الشرائط المأمور به فهى عبارته عن الشرائط الشرعيه الدخيله فى صحّه المأمور به، و ما يرجع إلى الشرط الوجود كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه غسل الليله

ص: ٥٧١

للمستحاضه بالنسبه إلى صوم اليوم السابق و أمثال ذلك.

و قال المحقق الخراساني قدس سره (١) في مقام الجواب عن الإشكال هاهنا بما حاصله: إنَّ الأمر به لا بدّ من كونه حسنا و المنهى عنه قبيحا عند بعض، و الاتصاف بالحسن و القبح بالوجوه و الاعتبارات عند بعض آخر؛ بأنّ نفس العنوان توجد الحسن و تقع متعلّقا لغرض المولى، و ممّا كان دخيلا في تحقّق هذه الاعتبارات و العناوين عباره عن الاضافات، و إذا راجع تحقّق الحسن و القبح إلى الاضافه. فمن المعلوم أنّ دائره الاضافه و سيعه كما يصحّ إضافه المضاف إلى المضاف إليه المقارن كذلك يصحّ إضافته إلى المضاف إليه المتقدّم و المتأخّر، فمعنى شرطيه أغسال الليله الآتیه لصحّه صوم يوم الماضى أنّه يتحقّق بينهما الاضافه التى توجب حسن الصوم و تجعله متعلّقا لغرض المولى، فلذا نقول: يجب على المستحاضه الصوم المتعقّب بالغسل، و هذه الاضافه توجب اشتمال الصوم على المصلحه اللانزمه الاستيفاء، فلا فرق فيها بين تقارن المضاف إليه مع المضاف و تقدّمه عليه و تأخّره عنه.

و التحقيق: أنّ هذا البيان و إن كان أقلّ إشكالا ممّا قال به المحقق العراقي قدس سره و لكن مع ذلك يرد عليه ما أوردناه عليه من أنّه لا بدّ فى المتضايقين من تحقّق طرفى الاضافه و أنّ الأبوه-مثلا-ملازم للبنوه و لا يمكن التفكيك بينهما، كما أنّه لا يمكن اتصاف العلّه بالعلّيه قبل اتصاف المعلول بالمعلوليه، و إن كانت العلّه متقدّمه على المعلول من حيث الرتبه فكيف يمكن تحقّق الاضافه فعلا بدون المضاف إليه و كيف يمكن اتصاف الشىء بأنّه مضاف بدون تحقّق المضاف إليه؟!!

و أمّا حلّ الإشكال هاهنا فبأنّه مرّ فى تقسيم المقدمه إلى العقليه و الشرعيه و العاديه، و قلنا: إنّ المقدمه الشرعيه يحتمل أن تكون واقعيه لا نقدر على إدراكها

ص: ٥٧٢

لنقصان عقولنا، و لكن الشارع لإحاطته على الواقعيات يدركها و يرشدنا إليها بقوله:

«لا صلاة إلا بطهور» و يحتمل أن تكون كالملكيه و الزوجيه من الأمور الاعتباريه، كما أنّ أصل وجوب إقامة الصلاة أمر اعتبارى و مجعول شرعى، فشرطيه الطهاره لها أيضا كذلك.

و إن قلنا باعتباريتها - كما هو الحقّ في المسأله - فتخرج عن مورد القاعده العقليه، فإنّ موردها عباره عن الواقعيات، و لا تجرى فى الأمور الاعتباريه كما مرّ فى شرائط التكليف و الوضع.

و إن قلنا بواقعيّتها فنحتاج إلى حلّ المعضله فى مثل شرطيه أغسال الليله لصحّه صوم اليوم الماضى للمستحاضه، و كان لسيدنا الأستاذ الإمام قدّس سرّه (1) جواب و له مقدّمه و هى: أنّ أجزاء الزمان كالوجودات اللفظيه من الأمور التدريجيه و المتصرّمه، و لا يجتمع جزءين منها فى آن واحد، مثلا - يوم الأحد جزء من الزمان و يوم الاثنين جزء آخر منه، و من المعلوم أنّهما لا يجتمعان معا، فلا محاله يتقدّم بعضها و يتأخّر بعضها الآخر. فحينئذ يتولّد الإشكال بأنّ تقدّم يوم الأحد على يوم الاثنين و تأخّره عنه أمر وجدانى غير قابل للإنكار، و مع ذلك مخالف مع القاعدتين العقليتين المسلمتين: إحداهما: أنّ التقدّم و التأخّر من مصاديق المتضايقين، و مقتضى التضايق تقارنهما من حيث الرتبه و الزمان، و لازم اتصاف يوم الأحد بوصف التقدّم اتصاف يوم الاثنين بوصف التأخّر فى هذا الآن و الزمان كاتصاف الإمام بالإمامه و المأموم بالمأموميه، فلا يعقل تقدّم الرتبه و الزمانى لأحدهما على الآخر. و ثانيتهما: القاعده الفرعيه، أى ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، فثبوت وصف التأخّر ليوم الاثنين فرع تحقّقه و ثبوته، و كيف يمكن أن يتّصف يوم الاثنين الذى لم يتحقّق بعد

ص: ٥٧٣

بوصف التأخر؟! وإذا لم يمكن اتصاف يوم الاثنين بوصف التأخر فلا يمكن اتصاف يوم الأحد أيضا بوصف التقدم؛ إذ لا يعقل التفكيك بين الأمرين المتضايقين. وإن كنا في يوم الاثنين ينعكس الإشكال بأن يوم الأحد وجد و انعدم و لا يمكن اتصافه بوصف التقدم فلا يمكن اتصاف يوم الاثنين أيضا بوصف التأخر.

ثم قال في مقام الجواب عن الإشكال بأننا قد نبحت في الاتصاف و إثبات وصف التقدم لشيء و التأخر بشيء آخر، و قد نبحت في واقعه شيء و نحن نرى بعد ملاحظه يوم الأحد بالنسبه إلى الاثنين، و تدريجيّه الزمان أنّ يوم الأحد بحسب الذات متقدم على يوم الاثنين، و أنّ التقدم لا يكون وصفًا له بل يكون جزء ذاته و داخل في ذاته، بل التعبير بالتقدم و التأخر يكون بعنوان المشريه؛ إذ يمكن التعبير بالأوليه و الثانويه و أمثال ذلك أيضا. فإذا راجع المسأله إلى الذات دون الاتصاف و الوصفيه فلا ينافي مع القاعدتين العقليتين، و مسأله الوجدان باقيه بقوتها، كما أنّا نعبر ارتكازا بأنّ يومنا هذا مقدّم على الغد مع أنّه ليس من الغد أثر و لا خبر.

ثم ذكر لهذا المعنى أدلّه و مؤيّدات:

منها: أنّه مرّ أنّ للعلّه تقدّمًا رتبيًا على المعلول، مع أنّ وصفى التقدم و التأخر يتحقّقان في زمان واحد و في رتبه واحده، فاجتمعت في العله جهتان: الأولى: يرتبط بالذات و الرتبه فهى متقدمه فيها، الجبهه الثانيه: يرتبط بالوصف و الاتصاف بالتقدم و هى في رتبه واحده مع المعلول فيها، و لا بدّ من التفكيك بين الجهتين، و يجرى هذا التفكيك في أجزاء الزمان؛ بأنّ يومنا هذا متقدم على الغد و جدانا و ذاتا، مع أنّهما في الاتصاف متقارنان.

و منها: أنّ من المعروف تقسيم المتقابلين إلى المتناقضين و المتضايقين و المتخالفين و المتضادين، مع أنّ هذا التقسيم مع قطع النظر عن الدقه المذكوره في أجزاء الزمان مواجه بالإشكال المهمّ و هو: أنّ المقسم من مصاديق قسمه؛ إذ لا شكّ في أنّ وصف

التقابل كالأبوه والبنوه من مصاديق التضاييف، وكيف يعقل أن يكون المقسم من مصاديق أقسامه؟! أو هكذا فى الأقسام؛ إذ التضاد من مصاديق التضاييف، فإن اتصاف البياض بوصف التضاد يحتاج إلى تحقق السواد فى رتبته، و معلوم أن المراد من السواد هو سواد الجسم المتصف بالبياض مع أنه ليس بموجود، فكيف يمكن أن يتصف سواد المعدوم بعنوان التضاد على أن التضاد قسيم التضاييف فى حال أنه مصداقه و هكذا عنوان التناقض!؟

و حل المشكله بأنه إذا لاحظنا التضاد و التضاييف بحسب الذات مع قطع النظر عن الوصف و العنوان تكونان قسيمين، و هكذا التقابل يكون مقسما للأقسام بحسب الذات لا بحسب الوصف و العنوان، فالتفكيك بين تقدم الشئ ذاتا و عدم تقدمه عنوانا و وصفا يوجب حل المعضله فى أجزاء الزمان. و هكذا الحكم فى الزمانيات مثلا «زيد قائم اليوم» و «عمرو يقوم غدا» و معلوم أن لقيام «زيد» تقدم الذاتى على قيام «عمرو» كما أن نفس هذا اليوم متقدم ذاتا على الغد كذلك قيام «زيد» الذى كان ظرف تحققه عباره عن هذا اليوم، إلا أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تكون بالأصالة و تقدم بعض الزمانيات على بعض تكون بالتبع، على أن قطعيه تحقق أجزاء الزمان تقتضى الحكم بتقدم بعضها على بعض قبل تحقق الجزء المتأخر، بخلاف الزمانيات. فتكون الإجازة اللاحقه ببيع الفضولى كاشفه بالكشف الحقيقى عن تحقق الملكيه حال العقد؛ إذ الإجازة لا تكون شرطاً للملكيه، بل الشرط عباره عن تقدم العقد ذاتا على الإجازة و هو مقارن مع العقد، إلا أن علمنا بتقدمه عليها متوقف على لحوق الإجازة، فما يعتبر فى صحه بيع الفضولى و تأثيره فى الملكيه هو تقدم العقد على الإجازة بتقدم الذاتى بتبع الزمان، و لا شك فى مقارنته مع العقد، فلا انخرام فى القاعده العقليه. هذا فى شرائط الوضع.

و أما شرائط المكلف به مثل أغسال الليله بالنسبه إلى صوم المستحاضه

فالمستفاد من ظاهر الكلمات و إن كان شرطيه أغسال الليلية بوجودها الخارجى و لكن واقع الأمر أنّ ما له الشرطيه لصحّه صوم المستحاضه عباره عن تقدّم الصوم على غسل الليل بالتقدّم الذاتى، إلا أنّ بلحاظ كونه ممكن التحقق لا بدّ لنا من الانتظار إلى الليل، فإنّ تحققّ الغسل نكشف من أنّ صوم يوم الماضى كان واجدا للشرط حين تحققه؛ إذ التقدّم الذاتى كان مقارنا معه، فلذا لا نسميه شرطا متأخرا. هذا تمام الكلام للإمام قدّس سرّه.

و لكن التحقيق أنّ هذا البيان مع متانته و دقته لا نحتاج إليه فى شرائط الوضع، فإنّها خارجه عن مورد الإشكال كما مرّ، و جريانها فى شرائط المكلف به مبنى على القول بواقعيه الشرائط الشرعيه، مع أنّه ضعيف جدّا. و الحقّ أنّ الشرائط الشرعيه كشرائط التكليف و الوضع من الأمور الاعتباريه، فلا يرد الإشكال على أحد من الشرائط المذكوره؛ لأنّ كلّها أمور اعتباريه، و مورد الإشكال عباره عن الأمور الواقعيه.

و لا- بدّ لنا من نقل ما قال به المحقّق النائينى قدّس سرّه (١) لتكميل البحث، و إجمال كلامه أنّه ذكر أموراً بعنوان تحرير محلّ النزاع:

الأوّل: أنّه لا- إشكال فى خروج الشرائط المأمور به من حريم النزاع، فإنّ شرطيه شىء للمأمور به كالأغسال الليلية لصوم المستحاضه لا- تكون إلاّ- مثل أجزاء المركّب فى أنّ كلّ جزء منه يقع و يتحقّق فى جزء من الزمان، و لا- فرق بين وقوع الجزء المتأخّر فى الزمان المتأخّر و وقوع الشرط المتأخّر فى الزمان المتأخّر، فكما أنّه لا إشكال فى الجزء المتأخّر كذلك لا إشكال فى الشرط المتأخّر، و كما أنّ تحققّ المركّب يتوقّف على أجزاءه كذلك تحققّ المشروط يتوقّف على شرطه، هذا أوّلا.

ص: ٥٧٦

و ثانياً: أن حقيقة الاشتراط ترجع إلى الاضافه بين المشروط و الشرط، و لا شك في مقارنه الاضافه مع الصوم المشروط، إلا أن المضاف إليه متأخر زماناً، فلا إشكال في شرطيه أغسال الليليه لصحة صوم المستحاضه، و لا نقول بأن غسل الليل دخيل في رفع حدث اليوم الماضي حتى استشكل علينا بإشكال شرطيه المتأخر.

الثاني: أن شرائط الجعل و العلل الغائيه فيما أنها بوجودها الخارجى لا تكون مؤثره فى الحكم بل بوجودها العلمى، فلا محاله يكون مقارنا مع الجعل، فهى أيضا خارجه عن محل النزاع، و على هذا تكون علل التشريع - كالنهى عن الفحشاء و المعراجيه بالنسبه إلى الصلاه - خارجه عن حريم النزاع.

الثالث: أنه لا - إشكال فى خروج العناوين الانتزاعيه كالسبق و اللحق و التقدّم و التأخر عنه، فإنّ عنوان التقدّم تنتزع من ذات المتقدّم، و لا دخل للمتأخر فى انتزاعه عن منشائه، و لكن بشرط تحقّق المتأخر فى ظرفه.

الرابع: أنه لا إشكال فى خروج العلل و المقدمات العقلية عنه، و أنه لا إشكال فى عدم جواز تأخرها عن معاليلها، فالنزاع ينحصر فى شرائط الحكم، سواء كان تكليفياً أو وضعياً، و نحن نعبر عنها بموضوع الحكم، و الحقّ فيه أن الشرط المتأخر ممتنع.

و توضيح ذلك يتوقف على أمور:

الأول: فى الافتراق بين القضيّه الحقيقيه و الخارجيه، و أن القضيّه الخارجيه هى التى يكون الموضوع فيها الأشخاص الموجوده فى الخارج حين الحكم، و لا يتوقف الحكم فيها على غير دواعى الحكم المؤثره فيه بوجودها العلمى، طابق الواقع أم لا.

و أما الحقيقيه فهى التى يكون الموضوع فيها العناوين الكليه التى تنطبق على مصاديقها، سواء كانت محققه أو مقدّره، و لا مدخل لعلم الحاكم فى انطباق الكلى على

المصاديق، بل ربما كان الحاكم غافلا عن بعضها.

الأمر الثاني: أنّ القضايا الواردة في الشريعة لبيان الأحكام تكون من قبيل الثانية، مثل لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً- أى كل من وجد في الخارج و كان مستطيعا يجب عليه الحج، فلا- فرق بين قولنا: الاستطاعة شرط لوجوب الحج، و قولنا: المستطيع موضوع لوجوب الحج.

الأمر الثالث: أنه إذا راجعت المسألة إلى القضية الحقيقية فلا بد من القول بامتناع الشرط المتأخر فيها، سواء قلنا بأن المجعول و هي السببية- أى الشارع جعل الموضوع سببا لترتب الحكم- أو المجعول هو الحكم عند وجود السبب، أما الأول فواضح؛ لأنه يرجع إلى تأخر أجزاء العلل الفعلية عن المعلول، و أما الثاني فللزوم الخلف و المناقضة من وجود الحكم قبل وجود موضوعه. هذا تمام كلامه ملخصا.

و التحقيق: أنّ هذا البيان مورد للمناقشات المتعددة، أما مقياسه بين الأجزاء و الشرائط في الأمر الأول الذى ذكره لتحرير محل النزاع فلا وجه له؛ لأن محل البحث في شرطيه أغسال الليلية لصحة صوم المستحاضه هو الحكم باتصافه بالصحة في ظرف وقوعه لا- من حين الغسل؛ إذ الشرط المتأخر عبارته عن الكشف الحقيقى الشرط من تحقق المشروط في ظرفه صحيحا، مع أنه لم يقل أحد في باب المركب من الأجزاء؛ بأن تحقق جزءه الأخير يكشف من تحقق المركب قبله، بل المركب يتحقق حين تحقق جزءه الأخير كما لا- يخفى. و أمّا إرجاع الشرطيه إلى الاضافه فمع أنه باطل في نفسه- كما مر- مناقض مع دليله الأول، فإن لازم القول بدليل الأول تحقق المشروط بعد تحقق الشرط، و لازم القول بهذا الدليل تحقق المضاف بدون تحقق المضاف إليه، و الالتزام بهما يستلزم التناقض.

و أما ما قال به في الأمر الثانى و الرابع من خروج العلل الغائيه و العقلية من حريم النزاع فهو صحيح لا إشكال فيه، و أما مقالته في الأمر الثالث من خروج العناوين



الانتزاعيه كالتقدم والتأخر و أمثالهما عن محلّ النزاع فإن كان مراده التقدم الذاتى كما ينتزع العرف مفهوم التقدم من ذات اليوم قبل حلول الغد- كما مرّ عن سيّدنا الأستاذ الإمام قدّس سرّه فهو صحيح، و لكنّه طريق حلّ الإشكال لا دليل الخروج عن محلّ النزاع، فاستفادته منه ليس بصحيح. و إن كان مراده التقدم الوصفى و العنوانى فقد مرّ أنّه من الأمور المتضايفه، و لا يمكن تحقّق تقدّم الوصفى لشيء قبل تحقّق الشيء المتأخّر، فعلى كلا التقديرين لا يخلو هذا الأمر عن الإشكال.

و أمّا ما قال به فى أصل المطلب و ما دخله فى محلّ النزاع- أى شرائط الحكم التكليفى و الوضعى مع قطع النظر عن إشكال- دخاله العلم فى الفرق بين القضيّه الحقيقيه و الخارجيه فهو تسليم للإشكال لا الجواب عنه؛ إذ المستشكل يقول: كيف يعقل دخاله الإجازة المتأخّره على الكشف الحقيقى فى الملكيه السابقه؟ فيجيب: نعم يمتنع الشرط المتأخّر، فتمام كلامه صدرًا و ذيلًا تسليم للإشكال فى جميع الموارد، مع أنّنا كنّا فى مقام الجواب عنه، و أساس الجواب اعتباره المسأله كما مرّ.

و تعرّضنا فى صدر المسأله بأنّنا نبحت فى تقسيمات المقدمه فى مرحلتين: الأولى:

فى صحّحه التقسيم و عدمها، و الثانيه: فى دخول الأقسام و خروجها عن محلّ النزاع فى باب مقدمه الواجب، كما مرّ كلا البحثين فى التقسيمات السابقه، فعلى هذا نبحت فى التقسيم الأ-خير- أى تقسيم المقدمه إلى المقارنه و المتقدمه و المتأخّره- أيضا فى مرحلتين، و استشكل فى المرحله الأولى من البحث فيه بقاعده عقليه مذكوره بين العلّه و المعلول، و قلنا: إنّّه لا- مانع من كون المقدمه مقدمه أو متأخّره أو متقارنه، و لكن لتوسعه دائره البحث و توهم انخرام القاعده العقليه فى موارد متعدده ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) تقسيما لحلّ الإشكال و هو: تقسيم المقدمه إلى مقدّمات التكليف و مقدّمات الوضع و مقدّمات المأمور به، و لا يخفى أنّ حلّ الإشكال فيها

ص: ٥٧٩

لا يوجب دخول الجميع في محلّ النزاع في باب مقدّمه الواجب، فإنّ مقدّمه التكليف هي مقدّمه الوجوب و مرّ خروجها عن محلّ النزاع، وهكذا مقدّمه الوضع كالإجازة في بيع الفضولي للملكيه؛ لأنّها ليست بمقدّمه للواجب.

فما هو داخل في حريم النزاع منها عبارته عن مقدّمه المأمور به بتمام أنواعها، سواء كانت متقارنه أم متأخره أم متقدّمه، والقائل بالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و المقدّمه يقول بوجوب تحصيل كلّ واحد منها في ظرفه، و منكر الملازمه منكر لوجوب الجميع في ظرفه.

وقد مرّ من المحقّق النائيني قدّس سرّه أنّ شرائط الحكم و الوضع بلحاظ رجوعها إلى موضوع الحكم داخله في محلّ النزاع لإشكال الشرطيه المتأخره، و شرائط المأمور به خارج عنها، و تنعكس المسأله هاهنا أي في محلّ نزاع مقدّمه الواجب، فما هو الداخل فيها خارج هاهنا، و ما هو الخارج عنها داخل هاهنا.

وقد عرفت أنّ نزاع الأوّل أنّ شرائط التكليف و الوضع و المأمور بأجمعها داخله فيها، و أمّا في نزاع الثاني فلا يدخل إلاّ شرائط المأمور به. هذا تمام الكلام في المقدّمه الثانيه من بحث مقدّمه الواجب.

## الأمر الثاني: في تقسيمات الواجب

### الأوّل: المطلق و المشروط

و معلوم أنّه ليس لكلمه المطلق و المشروط وحدها اصطلاح خاصّ عند الفقهاء و الأصوليين و هكذا لكلمه الواجب، و لكن كان لهذا الموصوف مع إحدى الصفتين المذكورتين اصطلاح خاصّ عندهم، فلذا ذكروا تعاريف متعدّده و متكرّره لهما. و لا بدّ

لنا قبل الورد فيها من الاشاره إلى نكته و هي: أن تقابل بين المطلق و المشروط هل يكون تقابل التضاد أو التضاييف؟ و بعد الفراغ من عدم تقابل التناقض و الايجاب و السلب فإنهما أمران وجوديان.

و الظاهر أنه ليس بنحو التضاد أيضا، فإن اجتماع المتضادين في معروض ممتنع مطلقا، و لازم ذلك ألا يكون الواجب المطلق أصلا في العالم؛ لأن كل تكليف مشروط بشرائط الأربعة العامه-أى البلوغ و العقل و القدره و العلم-مع أنه ليس كذلك، هذا أولا.

و ثانيا: أنا نرى اتصاف كثير من الواجبات في زمن واحد بالإطلاق و الاشتراط معا كالصلاه-مثلا-فإنها واجب مشروط بالنسبه إلى الوقت و واجب مطلق بالنسبه إلى الطهاره، فلا- مانع من اجتماعهما في واجب واحد، و هذا من خصوصيات التضاييف؛ إذ الأبوه و النبوه في شخص واحد قابل للاجتماع بلحاظ تعدد النسب و الاضافات، فتعين أن تقابلهما يكون بنحو التضاييف.

و قال المحقق الخراساني قدس سره (1): و قد ذكر لكل من المطلق و المشروط تعريفات و حدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود.

و ربما أطيل الكلام بالنقض و الإبرام في النقض على الطرد و العكس، مع أنها كما لا يخفى تعريفات لفظيه لشرح الاسم و ليست بالحد و لا بالرسم، و لكن لم يتعرضها صاحب الكفايه قدس سره، و نحن نذكر بعضها.

منها: ما عن المشهور أن الواجب المطلق ما لا- يتوقف وجوده على ما يتوقف عليه وجوده، و المشروط ما يتوقف وجوده على ما يتوقف عليه وجوده، و الظاهر منه

ص: ٥٨١

أنهما متضادّين و لا يجتمعان معا فى شىء واحد و لا يقعان وصفا لموصوف واحد، فلذا يستشكل عليه بواجبات مثل الصلاه و الحجّ و أمثال ذلك، فإنّ الصلاه بالنسبه إلى الطهاره يتوقّف عليها وجودها و لا يتوقّف عليها وجوبها، و أمّا بالنسبه إلى الوقت يتوقّف عليه وجوبها كما يتوقّف عليه وجودها، فيصدق عليها تعريف المطلق و المشروط معا.

و منها: ما عن صاحب الفصول (١) من أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زائد على الشرائط العامه المعتبره فى التكليف من البلوغ و العقل و القدره و العلم، و الواجب المشروط ما يتوقّف وجوبه بعد الشرائط العامه على شىء آخر.

و الظاهر من هذا التعريف أيضا تحقّق التضادّ بينهما مع أنّهما عنوانين متضايقين، مع أنّه لا يكون واجب لم يتوقّف على أمر زائد من الشرائط العامه، فإنّ الصلاه مثلا تتوقّف على الوقت و الصوم على زمان خاصّ و الحجّ على الاستطاعه و الموسم، و الذكاه على النصاب و هكذا.

و التحقيق: أنّ هذه التعاريف تعريفات لفظيه لشرح الاسم، و لا بدّ لنا من ملاحظه كلّ واجب بالنسبه إلى واحد من الشرائط، و كثير من الواجبات بل جميعها تتّصف بالإطلاق و الاشتراط معا، و لعلّه لم يكن لنا واجب مطلق محض أو مشروط محض، هذا بالنسبه إلى التعريفات.

و البحث المهمّ هاهنا عباره عن اختلاف الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (٢) مع المشهور فى الخطاب التعليقى المشتمل للشرط و الجزاء، و كانت لجزائه مادّه و هيئه كقولنا: إن جاءك زيد فأكرمه. و المشهور قائل بأنّ الشرط من قيود الهيئه، و أنّ طلب الإكرام

ص: ٥٨٢

١-١) الفصول الغرويه: ٧٩.

٢-٢) مطارح الأنظار: ٤٨-٤٩.

و إيجابه معلق على المجيء بحيث لا وجوب حقيقه قبل حصول الشرط.

و لكن الشيخ قدس سره (1) قائل بأن الشرط من قيود الماده لا- الهيئه، و أنّ الواجب فيه يكون مقيدا به كتقيده، بكونه مضافا إلى «زيد» بحيث يكون الطلب و الإيجاب في الخطاب فعليا و مطلقا، و إنما الواجب- أى الإكرام- يكون خاصا و مقيدا على تقدير المجيء.

و الظاهر أنّ هذا الاختلاف يكون في مقام الإثبات و إفاده اللفظ و دلالتة، و أمّا بلحاظ ارتباط بعض أدلّه الشيخ قدس سره بمقام الثبوت فلا بدّ من تحقيق المسأله في هذا المقام أيضا، فإن كانت نتيجة البحث فيه ارتباط جميع القيود بالماده فلا محاله يكون في مقام الإثبات أيضا كذلك، و إن كانت نتيجة البحث فيه ارتباط جميع القيود بالهيئه فيكون في مقام الإثبات أيضا كذلك، إن كان ظاهر اللفظ في مقام الإثبات مخالفا لمقام الثبوت فلا بدّ من التصرف في الظاهر، و إن كانت نتيجة البحث فيه اختلاف القيود من حيث الارتباط بالهيئه و الماده فحينئذ يجرى النزاع في مقام الإثبات.

و تحقيق البحث في مقام الثبوت يحتاج إلى مقدمه و هي: أنّ الأمر الصادر عن المولى تسبب منه لتحقيق الأمور به من طريق العبد، فالأمر يقوم مقام الإراده، و الأمور به مقام مراد الفاعل المباشر، و لا فرق بينهما إلا في المباشرة و التسبب، و لا شك في أنّ الإراده الفاعلى تختلف بحسب الموارد، فإنّها قد تتعلق بالمراد المطلق بحيث لا يكون قيدا في البين أصلا لا من جهة الإراده و لا- من جهة المراد، كإراده المشرف بالموت من شدّه الجوع و العطش بالنسبه إلى شرب الماء و أكل الطعام بأيّه كيفيه و خصوصيه حصل، و المراد عبارته من حفظ النفس، يتوقف على أكل الطعام و شرب الماء.

ص: ٥٨٣

وقد يتعلّق إرادته الإنسان بشرب الماء مقّيّداً بكونه بارداً أو واقعاً في ظرف كذا هل يرتبط القيود هاهنا بالإرادة أو بالمراد. ولا شكّ في أنّ التصرّور والتصديق بالفائده تكونان من مبادئ الإرادة وأنهما يرتبطان بالمراد لا بالإرادة، فالقيود في هذه المرحله ترجع إلى المراد، وهكذا في مرحله تعلّق الإرادة و شوق المؤكّد نحو المراد، أي المراد مع القيود و الخصوصيات.

وقد تتعلّق الإراده بمراد المطلق، ولكن القيد يرتبط بالإرادة، كما لو فرض تعلّقها بإكرام العدو و بعد وروده على الإنسان و صيرورته ضيفا له، فلا يكون له إرادته مطلق في إكرام العدو حتّى يحزّكه إلى تحصيل عنوان الضيافه، بل ربما يكون مجيئه مبغوضا له، ولكن على فرض مجيئه يتعلّق به الإراده، فتكون إرادته بحسب اللبّ و مقام الثبوت مقّيّداً بتحقيق الضيافه، و تكون هي دخيله في تحقيق الإراده و تعلّقها بالإكرام، و نظيره قول المريض المحتضر للطبيب: إن كنت قادرا نجّني من الموت، فإنّ مراده-أي الشفاء و العلاج-مطلق، و لكن علمه بعدم قدره كلّ طبيب على المعالجه يقتضى أن تكون إرادته مقّيّداً.

فتحقّق إلى هنا أنّ القيود بحسب اللبّ على نوعين يرجع بعضها إلى الهيئه و بعضها إلى المادّه، و ملاكهما عبارته من أنّ القيود التي ترتبط بالإرادة بحسب مقام الثبوت فهي ترجع إلى الهيئه و الحكم في مقام الإثبات، و القيود التي ترتبط بالمراد في هذا المقام فهي ترجع إلى المادّه و المأمور به في ذاك المقام.

و لكن يظهر من كلام المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) قاعده أخرى في الفرق بين نحوي القيدين، و نذكره لتأييد ما ذكرناه من تنوّع القيود و إن كانت ضابطته قابله للمناقشه كما سيأتى إن شاء الله، و هو: أنّ القيود في دخلها في المصلحه على ضربين إن كانت

ص: ٥٨٤

مِمَّا يتوقَّف عليه اتصاف المأمور به بكونه ذات مصلحه في الخارج-كالوقت والاستطاعه بالنسبه إلى الصلاه والحجّ-فهو من شرائط التكليف والوجوب، وإن كانت ممَّا يتوقَّف عليه فعلية المصلحه و حصولها في الخارج بمعنى أنّها لا تكاد تحصل، إلا إذا اقترن الفعل بتلك القيود والشرائط-كالطهاره والستر والاستقبال بالنسبه إلى الصلاه-فهو من شرائط الواجب والمكلف به. ونظيره قول الطيب للمريض بأنّه: إذا مرضت بمرض كذا-كقطع الأخلاط مثلا-فاشرب المسهل، ولكن قبل شربه اشرب المنضج (جوشانده) فالمرض أوجب تحقّق المصلحه في شرب المسهل؛ بحيث لو لا المرض لا يكاد يكون فيه المصلحه، بل ربما كان فيه كمال المفسده. وأمّا فعلية المصلحه المذكوره في الخارج فيتوقَّف على شرب المنضج، والتعليق يتحقّق في شرائط التكليف، فلذا نقول: إذا مرضت بمرض كذا فاشرب المسهل، ويعبّر في الروايات بأنّه إذا طلعت الشمس فيجب عليك الصلاه، وإذا استطعت فيجب عليك الحجّ، ولا يعبّر بأنّه إذا طهرت ثوبك فيجب عليك الصلاه وهكذا. هذا ملخص كلامه قدّس سرّه.

و استشكل عليه الإمام قدّس سرّه (1) أوّلا: أنّ قيد الهيئه و شرط الوجوب لا يلزم تحصيله و إن كان باختيار المكلف كالاستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، بخلاف قيد المادّه و شرط الواجب فإنّه يلزم تحصيله عقلا و إن لم نقل به شرعا، فنسأل بأنّه هل يمكن ما هو الدخيل في إيجاد المصلحه للمأمور به أن يكون قيّدا للمأمور به و يلزم تحصيله -مثل أن يقول المولى: حجّ مع الاستطاعه- أو يمتنع؟ و من البديهي أنّه لا شكّ في إمكانه، و مع إمكانه تنتفى الضابطه.

و الجواب عنه دفاعا عن المحقّق العراقي قدّس سرّه: بأنّ ما يوجب تحقّق المصلحه الملزمه في الحجّ عبارته عن الاستطاعه الحاصله بنفسها لا نفس الاستطاعه بدون خصوصيه،

ص: ٥٨٥

و معلوم أنّ الاستطاعه الموصوفه بهذا الوصف لا- يلزم تحصيلها، فإن كان مراده إيجاد المصلحه بنفس الاستطاعه يرد عليه الإشكال بأنّها يمكن أن تكون قيّدا للواجب و يلزم تحصيلها.

و ثانيا: أنا نرى في موارد رجوع القيد إلى الهيئه و أنّه شرط للوجوب، مع أنّه لا يوجب تحقّق المصلحه في المأمور به، بل هو في نفسه ذات مصلحه مطلقا مثل قول المولى للعبد في حال غرق ابنه: إن كنت قادرا على إنقاذ ابني فانقذه، و معلوم أنّ قدرته شرط للوجوب و يرجع القيد إلى الهيئه، و لكن لا دخل له في إيجاد المصلحه في انقاذ ابن المولى. و هذا الإشكال وارد عليه.

و لكن يمكن المناقشه فيه أيضا بأنّه فرق بين إنقاذ المطلق و إنقاذ المنسوب إلى العبد، و المأمور به عباره عن الانقاذ المضاف إلى العبد لا- الإنقاذ بمعنى الاسم المصدرى، و القدره دخيل في إيجاد المصلحه في الإنقاذ المنسوب إلى العبد بلا شكّ و لا ريب.

و ثالثا: أنّ القول بأنّ الصلاه الفاقده للطهاره و الستر يتحقّق فيها الآثار كالمعراجيه و أمثال ذلك، و لكن فعليتها تحتاج إليها بعيد عن الأذهان المتشرّعه و ينافى مع ارتكازهم، فلا مصلحه للصلاه الفاقده للشرائط لا في الخارج و لا في مرحله الانشاء. فالضابطه عباره عمّا ذكرناه من أنّه ما كان دخيلا في الإراده فهو قيد الهيئه، و ما كان دخيلا في المراد فهو قيد المادّه.

و بالنتيجه يتحقّق إلى هنا تنوع القيود في مقام الثبوت، و أمّا في مقام الإثبات فبعد اتفاق الشيخ و المشهور في أنّ الشرط في القضايا الشرطيه شرط لمجموع الجزاء، سواء كان الجزاء جمله إنشائيه أم خبريه، كقولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، و ظاهر القضيه شرطيه الشرط لمجموع الجزاء من الهيئه و المادّه و المفعول. و لكن الشيخ يدعى



تحقق قرينه عقليه و هو يوجب التصرف في ظهور القضية و أنكرها المشهور.

و ما استدلل به الشيخ قدس سره أو يمكن أن يستدل به على امتناع رجوع القيد إلى الهيئه وجوه:

الأول: أن مفاد هيئه أكرم في المثال عبارته عن البعث و التحريك الاعتباري، و هو بلحاظ كونه من المعاني الحرفيه و اندكاه في متعلقه من حيث احتياجه إلى الباعث و المبعوث و المبعوث إليه و عدم استقلاله بالمفهوميه فلا يكون قابلاً للتوجه و اللحاظ الاستقلالي، و إن لاحظناه استقلالاً يخرج من حقيقه المعنى الحرفي كخروج الابتداء و الظرفيه باللحاظ الاستقلالي منها، مع أن التقييد يحتاج إلى لحاظ المقيّد استقلالاً، و هو منتف في المعاني الحرفيه، فلذا لا يعقل رجوع القيد إلى الهيئه.

و الجواب عنه: أنه سلّمنا أن المعاني الحرفيه غير مستقله بالمفهوميه، و قد مرّ منّا أن وجودها في مراتب الوجود أضعف من وجود العرض؛ لاحتياجهما إلى الشئين و احتياج العرض إلى المعروض فقط، و لكن توقّف التقييد إلى اللحاظ الاستقلالي أو عدمه يحتاج إلى التحقيق، و هو يتوقّف على مقدّمه و هي أن القيود في القضايا و الجمل هل ترتبط بعالم اللفظ و تشكيل الجمل أم حاكيه عن الأمر المتحقّق الواقع في الخارج؟ لا شكّ في أن قيد يوم الجمعه في قولنا: «ضرب زيد عمرا يوم الجمعه» حاكيه عن وقوع الضرب في هذا الزمان، كما أن مادّه الضرب حاكيه عن واقعيه و هيئته عن تحقّقه في ما مضى فكذا حكايه زيد و عمرو عن الواقعتين الخارجيتين، فتكون الجمله خبريه مرآتا لما يقع في الخارج.

و إذا لاحظنا الواقعيه الخارجيه بعد المدقه و التحقيق فنرى أن يوم الجمعه قيد للمعنى الحرفي، و هو عبارته عن وقوع الضرب من زيد على عمرو، و هو يتوقّف على ثلاثه أمور: و هي الضرب و الضارب و المضروب، مع أن المتكلم في عالم اللفظ لم يقتيده أصلاً؛ إذ الجمله خبريه حاكيه عن الواقعيه الخارجيه، فيرتبط التقييد في

الواقعيه بالمعنى الحرفي، و هكذا فى الجمل الاسميه مثل زيد قائم يوم الجمعة؛ إذ القيد يرتبط بهوهويه متحققه بين «زيد» و «قائم» و هو معنى حرفي، فتقتضى الدقه فى هذه الجمل أنّ التقييد لا يرتبط بعالم اللفظ، بل يرتبط بالواقعيه التى تكون الألفاظ حاكيه عنها هذا فى الجملات الخبريه.

و أما فى الجملات الإنشائيه و إن لم يكن الأمر بهذا الوضوح و لكنّها عند التحقيق أيضا تكون كذلك.

توضيح ذلك: أنّه قد مرّ منّا فى بحث الإخبار و الإنشاء أنّ حقيقه الإنشاء يحتمل أن تكون عباره عن إبراز ما فى النفس و إظهار أمر نفسانى بالألفاظ، مثل إبراز البيع أو النكاح الواقع فى النفس بلفظ «بعت» و «أنكحت» و أمثال ذلك، كما اختاره بعض الأعلام، و على هذا المعنى تكون كالجملات الخبريه فى الإبراز و الإظهار و الحكايه عن الواقع، فلا- فرق بينهما فى رجوع القيود إلى الهيئه، و لكنّه مخدوش عندنا كما مرّ.

و يحتمل أن تكون عباره عن إيجاد أمر اعتبارى باللفظ، و لا- يتحقّق مفهوم البيع و النكاح و الوجوب بدون لفظ «بعت» و «أنكحت» و «أكرم» مع قصد إيجادها بها، فالأساس فى باب الإنشاء هو اللفظ، إلّا أنّه لا شكّ فى أنّ المولى يلاحظ قبل الإنشاء أنّ إكرام زيد مطلقا لا مصلحه فيه، بل المصلحه تتحقّق بعد مجيئه، فلذا يتصوّره مقيدا، و القيد يرجع فى عالم الثبوت إلى الإراده، و بعد التصديق بفائده هذه الواقعيه أنشأها بجمله: إن جاءك زيد فأكرمه، فلا يتعلّق اللحاظ الاستقلالى فى هذه المراحل بالهيئه حتّى نقول: إنّّه لا يناسب مع المعنى الحرفي، و على هذا و إن كان تمام الملاك فى باب الإنشاء عباره عن الألفاظ و لكنّها ليست علّه تامّه للإيجاد و الإنشاء، و إلّا- لا- فرق فى مقام البيع بين إنشاء المالك و غير المالك، بل المنشئ و الموجد يوجد بالألفاظ ما يتحقّق فى نفسه.

الوجه الثانى: أنّ معنى الهيئه جزئى، و كلّ جزئى لا يكون قابلا للتقييد، فالهيئه

غير قابله للتقييد.

توضيح ذلك: أن مذهب الشيخ قدس سره في باب الحروف و ما يشابهها تبعاً للمشهور هو كون الوضع فيها عامًا و الموضوع له خاصًا، و المستعمل فيه أيضا بتبعه خاص، فالهيئة وضعت لخصوصيات أفراد الطلب أو البعث و التحريك الاعتباري، و الموضوع له و المستعمل فيه فرد خاص منه، هذا صغرى كلامه، و أمّا كبرى كلامه فلأنّ التقييد يوجب محدودية دائره الإطلاق، و ما كان جزئياً بحسب الذات كيف يعقل تقييده، و إذا ضمّ الصغرى إلى تلك الكبرى ينتج أنّ الهيئة غير قابله للتقييد، و هذه قرينه عقليه؛ لعدم إرجاع القيد إلى الهيئة و التصرف في الظهور.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سره (١) أولاً بمنع الصغرى، و أنّ الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في باب الحروف و ما يشابهها عام، و الخصوصية من قبل الاستعمال، و لكن هذا الجواب مبني، و لا يكون منع الصغرى جواباً من المشهور بعد اتفاقهم مع الشيخ قدس سره في الصغرى. و ثانياً: بأنّ للتقييد معنيين: تارة يكون التقييد قبل الإنشاء كما إذا أنشأ الوجوب على الإكرام المقيّد بالمجىء، و أخرى يكون بعد الإنشاء كما إذا أنشأ وجوب الإكرام أولاً ثمّ قيّده بالمجىء، و التقييد الممتنع هو الثاني لا الأوّل، فبعد تسليم أن يكون مفاد الهيئة جزئياً لا يمتنع تقييد الجزئي مطلقاً، و ما هو الممتنع كان خارجاً عن محلّ النزاع، و ما هو داخل فيه لا يمتنع.

و الأساس في الجواب منع الكبرى بأنّ للجزئي إطلاق بالنسبه إلى حالاته في عين جزئيته؛ إذ لا شكّ في جزئيه زيد-مثلاً-في عين إطلاقه بالنسبه إلى حال قيامه و قعوده و صحّته و مرضه و أمثال ذلك، و الإطلاق لا يكون وصفاً للكلّي فقط، بل الجزئي أيضاً يكون من مصاديق الإطلاق، فمفاد الهيئة و إن كان عبارته عن البعث

ص: ٥٨٩

والتحريك الاعتباري الجزئي و لكنّه مطلق من حيث الحالات؛ إذ هو قد يكون ثابتا في جميع الحالات، وقد يكون ثابتا في حاله خاصه، وهذا الإطلاق في المثال كان مقيدا بقيد المجيء بتوسط قرينه متصله، فالجزئي أيضا يكون قابلا للتقييد، ويؤيده أنّ الماده على فرض رجوع القيد إليها تكون جزئيه؛ إذ لا شك في جزئيه إكرام المضاف إلى زيد، فعلى كلا التقديرين يكون المقيد عباره عن الجزئي، ولا دليل لرفع اليد عن ظاهر الجملة الشرطيه و تقييد الهيئه.

الوجه الثالث: أنّ هيئه «أكرم» في نفسها تدلّ على البعث المطلق مثل أفيئوا الصلاه و أمثال ذلك، و إن قيدناها بقيد يقع التناقض بين صدر الجملة و ذيلها سيما في صورته كون التقييد بعد الهيئه كقولنا: أكرم زيدا إن جاءك.

و بطلان هذا الكلام أظهر من الشمس، فإنّه أولا: لو فرض صحته يجرى فيما كان التقييد بعد الهيئه، فلا مجال له في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه». و ثانيا: أنّ الإطلاق المذكور إن كان إطلاقا القسمي -و معنى الهيئه كان عبارته عن البعث المقيد بالإطلاق- فهو لا يكون قابلا للجمع مع التقييد، و لكن لا شك في كون إطلاق الهيئه إطلاقا مقسما مثل: إطلاق الرقبه، و هو لا ينافي مع التقييد، و مفادها لا يكون مقيدا بالإطلاق، و إلا يستلزم أن يكون المطلق و المقيد من المتعارضين، مع أنّهما خارجان عن دائره التعارض، و يتحقّق بينهما الجمع الدلالي، و تحقيق المسأله يأتي في باب التعادل و التراجع، فيكون ادعاء التناقض بين الصدر و الذيل حتّى في صورته كون التقييد بعد الهيئه بلا دليل، فلا دليل لنا لرفع اليد من ظاهر الجملة الشرطيه، أي رجوع القيد إلى الهيئه و تعليق الحكم بتحقيق الشرط.

و على مبنى الشيخ قدس سرّه يكون الواجب المشروط عبارته عن الواجب المتعلّق الذي سيأتي بيانه مفصلا، و إجماله أن يكون الوجوب فعليا و الواجب معلقا على الشرط كالحج بالنسبه إلى الموسم، فإنّ وجوبه يتحقّق بمجرد تحقق الاستطاعه، و لكن الحج

الواجب معلق على الموسم، وهذا البيان يجرى عنده في جميع الواجبات المشروطة.

و أما على مبنى المشهور و رجوع القيد إلى الهيئه فلا يتحقق الوجوب قبل تحقق الشرط. و هل يصح على هذا المبنى ادعاء فعلية الوجوب و تحقق التكليف قبل تحقق المجيء مثلا- أم لا-؟ و يدعى المحقق العراقي فعلية الحكم قبل تحققه مع قوله بمبنى المشهور، و طريق هذا المقال منحصر بالتفكيك بين حكم المولى و مفاد الهيئه. توضيح ذلك: أنه لا- شك في أن مفاد هيئه «افعل» هو البعث و التحريك الاعتبارى، و أما ما يعبر عنه في لسان الشرع بالتكليف و الوجوب ففيه ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون الوجوب عباره عن نفس البعث و التحريك الاعتبارى أو الوجوب ينتزع عنه، و هو يكون منشأ لانتزاع حكم المولى.

الثانى: أن يكون الحكم عباره عن الإراده المتحققه في نفس المولى و متعلقه بهذا البعث و التحريك الاعتبارى، و يعبر عنها بالإداره التشريعيه؛ إذ البعث و التحريك فعل اختيارى للمولى، و كل فعل اختيارى مسبق بالإراداه، فنفس الإراده المطلقة الكائنه في نفس المولى هو الحكم و التكليف.

الثالث: أن يكون الحكم عباره عن الإراده المذكوره، و لكنّها تكون مقيدّه بقيد الإظهار و الإبراز، لا مطلقا كما قال به المحقق العراقي قدس سرّه.

و تظهر نتيجة الاحتمالات في ما نحن فيه بأنّه على القول بالاحتمال الأول يصح التعبير على المبنى المشهور في الواجب المشروط؛ بأنّه كما لا يتحقق البعث و التحريك الاعتبارى قبل تحقق الشرط، كذلك لا يتحقق الحكم و التكليف قبله. و أما على القول بالاحتمال الثانى و الثالث فلا بدّ من القول بأنّ البعث و التحريك لا يتحقق قبل تحقق الشرط، فإنّه يكون من قيود الهيئه لا المادّه، و مفادها عباره عن البعث و التحريك الاعتبارى، فلا يتحقق المقيد قبل تحقق قيده، و لكن الحكم و التكليف يتحقق قبله،

فإنه عبارته عن الإرادة المتعلقة بالبعث والتحرير، وإن كان المراد معلقاً ومقيداً بقييد المجيء -مثلاً- إلا أنه لا يرتبط بالإرادة، والشاهد على تحققه صدور الأمر في ضمن الجملة الشرطية عن المولى، فلذا قال المحقق العراقي قدس سره بعد تسليم نظر المشهور في الواجب المشروط بثبوت الحكم قبل تحقق القيد، وتترتب على هذه المسألة ثمرات متعدده.

ولكن لا بد قبل البحث عن تلك الثمرات من التحقيق في حقيقة الحكم وأنه في الواقع عبارته عن الإرادة المذكوره أو عبارته عن نفس البعث والتحرير الاعتباري؟ وتدلّ عدّه من المؤيّدات على أنه لا يكون سوى البعث والتحرير الاعتباري شيئاً نسميه الحكم والتكليف، مع أنّ تحقق الإرادة في نفس المولى لا يكون قابلاً للإنكار:

الأول: عبارته عن ارتكاز العقلاء، فإنهم بعد السؤال عن الوجوب في قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» يقولون: إنه عبارته عن مفاد هيئته «أكرم» وليس ملاك الحكم في ارتكازهم غيره.

المؤيّد الثاني: أنه لا فرق بين الإيجاد والوجود بحسب الواقع والماهية عند الفلاسفة، إلا بإضافته الإيجاد إلى الفاعل بخلاف الوجود، وهذه النسبة تتحقق بين الإيجاب والوجوب أيضاً، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار، ولا شك في أنّ الإيجاب يتحقق بهيئته «افعل» وبقول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» لا بالإرادة الحاصلة في نفسه، فالوجوب أيضاً يتحقق بهيئته «افعل» ولازم ذلك أن يكون الوجوب عبارته عن مفاد هيئته «افعل» وإلا يلزم أن يتحقق بين الوجوب والإيجاب فرقا ماهوياً.

المؤيّد الثالث: أنّ الحكم على قسمين: تكليفي ووضعي، ولو كان الحكم عبارته عن الإرادة التشريعية هل يمكن الالتزام بهذا المعنى في الأحكام الوضعية؟ فإنّ الملكية ليست بحكم للشارع، بل الحكم عبارته عن الإرادة التشريعية المتعلقة بثبوت الملكية

عقيب البيع الصحيح، وإن لم يكن هذا المعنى ممتنعاً و لكنّه مخالف لارتكاز أهل الشرع، ولا- وجه للتفكيك بين الأحكام الوضعية و التكليفية من هذه الجهة، و لعلّ هذا الكلام كان مستهجناً عند المشرّعه.

فعلى هذا المبني لا تكليف و لا حكم و لا البعث و التحريك قبل تحقّق الشرط، بخلاف مبني الشيخ و العراقي قدّس سرّهما، و إذا كان الأمر كذلك يرد على المشهور الإشكال بأنّ الأمور به إن كان متوقّفاً على مقدّمه لو لم نحضّ لها قبل تحقّق الشرط لا يمكن تحصيلها بعده، فعدم تحصيلها قبل تحقّق الشرط يوجب تفويت الأمور به، كقول المولى لعبدّه:

«إن جاءك زيد فأكرمه» و علم العبد بأنّ مجيئه يتحقّق في يوم الجمعة، و في صورته عدم شراء الطعام في يوم الخميس لا يمكن تحصيله يوم الجمعة لتعطيل السوق و انسدادها، و في الشرعيات مثل علم العبد بعدم إمكان تحصيل الطهاره بعد الوقت إن لم يحضّلها قبله، و ما وظيفه العبد في أمثال هذه الموارد هل يجب عليه تحصيل المقدّمه قبل تحقّق الشرط أم لا؟ و معلوم أنّه لا يصحّ القول بالوجوب؛ إذ لا معنى لاتصاف المقدّمه به قبل اتصاف ذى المقدّمه به و إن قلنا بعدم الوجوب، و المفروض أنّه لا يمكن له أن يصلّى بعد الغروب-مثلاً-و يعتبر عن هذه المقدّمات بالمقدّمات المفوّته.

و الجواب عنه يتوقّف على مقدّمه و هي: أنّه كما مرّ منّا سابقاً في تعبير صاحب الكفايه قدّس سرّه- بأنّ الإراده المتعلّقه بالمقدّمه ترشّح من الإراده المتعلّقه بذى المقدّمه أو أنّ الوجوب يسرى من ذى المقدّمه إلى المقدّمه- أنّه ليس المراد من الترشّح أنّ إرادته المقدّمه لا يحتاج إلى المبادئ من التصوّر و التصديق بفائده و أمثال ذلك، بل لا بدّ فيها من تحقّق جميع المبادئ كالإراداه المتعلّقه بذى المقدّمه، و المقصود من الترشّح أنّ الغرض المتعلّق بذى المقدّمه غرض أصلي، و الغرض المتعلّق بالمقدّمه غرض تبعي، فإنّها تجب لتحصيل إمكان الوصول إلى الغرض الأصلي. و هكذا في كلمه «السريان» فإنّنه ليس المراد أنّه يسرى الوجوب من ذى المقدّمه إلى المقدّمه بحيث لا يحتاج

وجوبها إلى الإرادة و مبادئها، فإن كليهما يحتاج إلى الإرادة التشريعية، والقائل بالملازمة يقول: إننا نكشف من إيجاب المولى لذي المقدمه عن اختيار و إرادته إيجابه المقدمه أيضا عن اختيار و إرادته، و منكر الملازمة ينكره.

إذا عرفت هذا فنقول: إن ملاك وجوب المقدمه عبارته عن أن الأمور به لا يمكن تحقّقه في الخارج بدونها، و حينئذ إذا راجعنا إلى العقل فهو يحكم بوجود المقدمه قبل تحقّق المجيء في المثال، فإن الإهمال في المقدمه يوجب تفويت الأمور به و يكشف العقل أن المولى أيضا أوجب المقدمه قبله؛ لتحقّق هذا الملاك. هذا على القول بالملازمة، و أمّا على القول بإنكار الملازمة فيكفي لا بدّيه العقليه المتحقّقه في المقام، فالإشكال مدفوع، و الحق مع المشهور.

## الثاني: المعلق و المنجز

### إشاره

اخترعه صاحب الفصول (1) بقوله: إن الوجوب إذا تعلق بالمكلف به و لم يتوقف على أمر غير مقدور كالمعرفه فيسمى منجزاً، و ما تعلق و توقف حصوله في الخارج على أمر غير مقدور كالوقت في الحجاج فيسمى معلقاً، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعه، و يتوقف فعله على مجيء وقته، و هو غير مقدور له، و يحتمل أن يكون المراد من المعرفه في كلامه معرفه أحكام الله تعالى و التكليف، و يحتمل أن يكون المراد منه معرفه الله تعالى و معرفه النبي صلى الله عليه و آله و معرفه الأئمه عليهم السلام. و الأقوى هو الأخير، و على كلا الاحتمالين لا يتوقف المعرفه على أمر غير مقدور، فالواجب المعلق و المنجز مشتركان في خصوصيه واحده، و هي فعلية التكليف فيهما، و يفترقان في توقف أحدهما على أمر غير مقدور، و عدم توقف الآخر عليه. و قال في آخر كلامه:

إن قلت: ما الفرق بين الواجب المعلق و الواجب المشروط؟ قلت: إن التعليق في الواجب المشروط يرتبط بأصل التكليف و الوجوب، و في الواجب المعلق يرتبط

ص: ٥٩٤



بالواجب. هذا تمام كلامه بتصرف منا.

و لا بد لنا قبل البحث عن إمكان الواجب المعلق و استحالته من بيان نكته و هي:

أنّ بحثنا يكون في مقدّمه الواجب، و من مقدّمات هذا البحث مسأله تقسيم الواجب إلى أقسام كما ذكرناه، و لا بد لكل تقسيم من أثر و نتيجة في بحث مقدّمه الواجب، و إلاّ لكثرت تقسيماته لكثرة الخصوصيات، مثل أنّ الواجب إمّا بدنيه، و إمّا ماليه، و إمّا مختلط من الأمرين. و أنّ الواجب إمّا جوانحي كأصول العقائد، و إمّا جوارحي كالصلاه إلى غير ذلك.

و أثر تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط أنّ الواجب إن كان مطلقا فيجب مقدّمته بناء على القول بالملازمه بلحاظ فعليه و جوب ذى المقدّمه، و إن كان مشروطا فلا يجب المقدّمه قبل تحقّق الشرط؛ إذ لا وجوب قبل تحقّق الشرط لذى المقدّمه على القول المشهور، فلا معنى لوجوب المقدّمه قبله.

إذا عرفت هذا فنسأل من صاحب الفصول أنّه ما الذى يترتب على تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز من الفائدة في بحث مقدّمه الواجب؟ و يمكن أن يجاب من جهته بأنّه إذا ثبت التكليف بمجرد الاستطاعه في باب الحجّ فيجب تحصيل مقدّماته، و إن لم يتحقّق وجوب الحجّ بمجردّها لا يجب تحصيل المقدّمات، و هذا أثر يترتب على هذا التقسيم.

و لكن التحقيق أنّه ليس بجواب عن الإشكال، فإنّ الأثر المذكور يترتب على الخصوصيه المشتركة التى كانت بمنزله الجنس لهما و هي فعليه التكليف لا على الخصوصيه المميّزه، و لا بدّ من ترتّب الأثر على الفصل المميّز؛ إذ التقسيم يدور مداره، فلا أثر لهذا التقسيم في بحث مقدّمه الواجب، و هذا الإنكار من المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١).

ص: ٥٩٥

و أنكر الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (1) تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز بنحو آخر، بلحاظ أنه اختار في الواجب المشروط أن الشرط لزوما من قيود المادّه، و ادعى امتناع كونه من قيود الهيئه ثبوتا و إثباتا، على خلاف القواعد العربيه و ظاهر المشهور، فلذا قال: إن المعلق بما فسّره صاحب الفصول يكون من مصاديق المشروط و أقسامه مع إضافه في المعلق و هي كون الشرط غير مقدور للمكلف، فصّحه هذا التقسيم مبني على مغايره المشروط للمعلق، و المفروض اتّحادهما، فتقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط يغني عن تقسيمه إلى المعلق و المنجز.

و لكنّ التحقيق أنه بناء على القول المشهور في الواجب المشروط، و مع قطع النظر عن إنكار صاحب الكفايه قدس سره يرد على التقسيم المذكور إشكال آخر، و توضيحه يتوقف على مقدمتين:

الأولى: أن الظاهر من قضيه «إن جاءك زيد فأكرمه» عدم تحقّق وجوب الإكرام قبل تحقّق المجيء، فلا معنى لوجوب المقدمات أيضا، إلا أن المكلف علم بتحقّق المجيء غدا، و علم أيضا امتناع تحصيل المقدمات فيه عادة بلحاظ تعطيل السوق، فحينئذ يلزمه العقل بتحصيل المقدمات قبل فعله و وجوب ذي المقدمه، فإن ذلك لا يكون عذرا له عند العقلاء لترك الإكرام في ظرفه.

الثانيه: أن المرتكز في أذهاننا بما أننا متشرّعه أن ارتباط الوقت بالحجّ عين ارتباطه بالصلاه، كما أن قبل تحقّق الوقت لا يكون التكليف بصلاه أصلا كذلك في الحجّ قبل تحقّق الوقت ليس التكليف بحجّ أصلا، فلا فرق بينهما في نحو الاضافه إلى الوقت، و معلوم أنه لا معنى للواجب المعلق في الصلاه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن ما أوجب لاختراع صاحب الفصول التقسيم المذكور

ص: ٥٩٦

فى المقام أنه لاحظ المستطع و رأى أنه لو قلنا بعدم وجوب الحج بعد الاستطاعه، و بتبعه قلنا بعدم وجوب تحصيل المقدمات ينتهى إلى تفويت الحج لمن كان فى بلاد بعيدة، فلذا قال: لا بد لنا من القول بفعليه وجوب الحج بمجرد الاستطاعه و وجوب تحصيل المقدمات بتبعه من حينه، مع أنه لا إزام لاختيار هذا القول. فبعد التوجه إلى المقدمتين فإن الاستطاعه أحد الشرطين لوجوب الحج، و الشرط الثانى عبارته عن الوقت فلا يتحقق الوجوب قبل تحقق الوقت أصلا، و لكن الوقت بلحاظ كونه قطعى التحقق، بخلاف الاستطاعه يكون المكلف ملزما من جهه العقل بتحصيل المقدمات بمجرد الاستطاعه، مع أن الحج لا يجب قبل الموسم، و هو توهم أن طريق حل الإشكال منحصر بالالتزام بهذا التقسيم، و الحال أنه لا ضروره تقتضى لذلك بعد وجود طريق حل المذكور كما بيناه.

و لا يخفى أن جميع الإشكالات المذكوره على التقسيم المذكور مشتركه فى جهه واحده و هى عبارته عن عدم ادعاء استحاله الواجب المعلق فى كلام المستشكلين، بل يستفاد من تعبيراتهم إمكان تحققه كما لا يخفى.

### البحث فى إمكان الواجب المعلق و استحاله:

قال جماعه من المحققين الأصوليين باستحاله، و منهم المحقق الاصفهانى قدس سره (1) فى حاشيته على الكفايه، و لكن لا بد لنا قبل الخوض فى هذا البحث من مراجعه الوجدان بعد التوجه إلى الإزامات المعموله بين العقلاء، فإننا حين ملاحظه الإراده التكوينية و التشريعيه لا نرى من الاستحاله فيها أثر و لا خبر؛ إذ المراد المربوط بالإرادته التكوينية قد يكون أمرا فعليا مثل إرادته القعود حين القيام و هو يتحقق بمجرد تحقق الإراده، و قد يكون أمرا استقباليا مثل إرادته الحضور فى جلسه الدرس

ص: ٥٩٧

غدا و إرادته إتيان صلاه المغرب، و معلوم أنّ تحققه يتوقف على مضي الزمان، مع أنّ تحقق حقيقته الإرادة في كلا الموردین لا يكون قابلا- للإنكار وجدانا. و هكذا في الإرادة التشريعية إذا لاحظنا أوامر الآباء بالنسبه إلى الأبناء و أوامر الموالی بالنسبه إلى العبيد فنرى أنّ المبعوث إليه قد يكون أمرا فعليا، و قد يكون أمرا استقباليا كقولنا: «سافر غدا» و «أدخل السوق» و «اشتر اللحم ساعه أخرى»، و الوجدان أقوى شاهد بعدم استحاله هذه الأوامر؛ بأن يكون الوجوب فعليا و مطلقا و الواجب استقباليا و مقيدا بمعنى زمان خاص، فيكون الواجب المعلق من حيث الإمكان مسأله وجدانيه.

و ما قال به المحقق الاصفهانی قدس سرّه من استحاله ينقسم إلى قسمين: قسم منه يرتبط بالإرادة التكوينية، و قسم آخر بالإرادة التشريعية، و يعتقد بأنّه يمتنع تعلق الإرادة التكوينية بالأمر الاستقبالي، و منشأ كلامه عبارته عن تعريف المشهور للإرادة من أنّ الإرادة هو الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد.

و تفصيل كلامه بتصريف منّا: أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فهي مع وحدتها ذات منازل و درجات، و كلّ منها باسم خاص، منها القوه العاقله التي تدرك في الفعل فائده عائده إلى جوهر ذاتها أو إلى قوه من قواها. و منها ما يعبر بالقوه الشقيه و هي مرتبه ينبعث للنفس شوق إلى ذلك الفعل، و هذه القوه أيضا ذات مراتب و درجات من حيث النقص و الكمال، فإذا لم يجد مزاحما و مانعا يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال الذي عبر عنه تارة بالإجماع و أخرى بتصميم العزم و ثالثه بالقصد و الإراده، فينبعث من هذا الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثيه تحريك و هيجان في مرتبه القوه العامله المنبثه في العضلات، فيحصل منها حركه في مرتبه العضلات.

و من الواضح أنّ الشوق و إن أمكن تعلقه بأمر استقبالي إلا- أنّ الإراده ليس نفس الشوق بأيّه مرتبه كان، بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوه

الباعثه باعته بالفعل، و حينئذ فلا يتخلف عن انبعث القوه العامله المنبثه في العضلات، و هو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفك عن حركتها، و لذا قالوا: إن الإراده هو الجزء الأخير من العله التامه لحركه العضلات. فمن يقول بإمكان تعلقها بأمر استقبالي إن أراد حصول الإراده التي هي عله تامه لحركه العضلات، إلا أن معلولها حصول الحركه في ظرف كذا، و يكون التأخر دخيلا في ذات المعلول، كالمسافر المقيد بكونه غدا، فلا بد من تأخر المعلول و إلا ليس بمعلول.

فنقول: هذا عين انفكاك العله عن المعلول، بل هو أولى بالفساد؛ لصيروره تأخره عن عله، فهو كاعتبار أمر محال في مرتبه ذات الشيء، و إن أراد أن ذات العله و هي الإراده موجوده من قبل، إلا أن شرط تأثيرها حضور وقت المراد حيث لم يكن موجودا ما أثرت العله في حركه العضلات.

ففيه: أن حضور الوقت إن كان شرطا في بلوغ الشوق حد التأكد و النهايه و خروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من أن حقيقه الإراده لا تتحقق، إلا حين إمكان انبعث القوه المحركه للعضلات. و إن كان شرطا في تأثير الشوق البالغ حد التأكد الموجود من أول الأمر فهو غير معقول؛ لأن بلوغ القوه الباعثه في بعثها إلى حد التأكد مع عدم انبعث القوه العامله تناقض بين، و لا يخفى أن الإراده تفارق سائر الأسباب، فإن الأسباب الأخر ربما يكون لوجودها مقام و لتأثيرها مقام آخر، فيتصور اشتراط تأثيرها بشيء دون وجودها، بخلاف الإراده فإنها عباره عن الميل و الشوق المؤكد النفساني، فهو إن تحقق في حد التأكد و الكمال لا ينفك عن التأثير في القوه العامله، و إن لم يتحقق في هذا الحد فلا تكون هناك إرادته.

و أما ما في الكفايه من لزوم تعلق الإراده بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدمات كثيره، فإن إرادته مقدماته قطعاً منبعثه عن إرادته ذيه، فتوضيح الحال فيه أن الشوق إلى المقدمه بما هي مقدمه لا بد من انبعثه من الشوق إلى ذيه، لكن الشوق إلى ذيه

لما لم يكن وصوله إلى حدّ يتحرّك القوّه العامله به لتوقّف فعل المراد على مقدّمات، فلا- محاله يقف في مرتبه حتّى يمكن الوصول و هو بعد حصول المقدّمات، فالشوق بالمقدّمه لا مانع من بلوغه حدّ الباعثه الفعليه، بخلاف الشوق إلى ذيهها. و أمّا الإراده التشريعيه فهى على ما عرفت فى محلّه أنّها إرادته فعل الغير منه اختيارا، و حيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محاله ليس بنفسه تحت اختياره بل بالتسبب إليه بجعل الداعى إليه و هو البعث نحوه، فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ حدّا ينبعث منه الشوق نحو البعث الاعتبارى الفعلى كان إرادته تشريعيه، و إلا فلا.

و من المعلوم أنّه إذا تحقّق البعث من المولى و لم يتحقّق الانبعاث فى العبد لا- بلحاظ كونه فى مقام العصيان بل بلحاظ كون الواجب أمرا استقباليا، فليس ما سمّيناه بعثا فى الحقيقه بعثا؛ إذ لا يعقل الانفكاك بينهما عند انقياد المكلف و تمكينه، و عليه فلا يعقل البعث نحو أمر استقبالى. هذا تمام كلامه بتلخيص مّا.

و يرد عليه إشكالات متعدده منها: أنّ أساس كلامه مبني على أنّ للنفس مراتب و درجات، و للقوّه الشوقيه أيضا مراتب و منازل، و أعلى درجه الشوق عبارته عن الإراده، فلذا عرّفها المشهور بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد. و لكن التحقيق بعد عدم كون تعريف المشهور أمرا تعبديا أنّه لا سنخيه بين الشوق و الإراده أصلا؛ إذ الشوق بجميع مراتبه حاله انفعالى للنفس؛ لأنّ الإنسان بعد وقوعه تحت تأثير فوائده أمر- مثلا- يحصل له الشوق إليه، و الإراده حاله فعليه و قوّه عامله للنفس، و يؤيّد هذه التعبيرات العرفيه مثل قولنا: هل تريد شراء الدار؟ و قولنا: هل لك شوق بشراء الدار؟ إذ لا شكّ فى أنّه يتحقّق بينهما كمال الفرق عند العرف، و منشأ الإراده كما بيّناه مفضّلا عبارته عن النفس التى أعطاه الله تعالى و شعبه من الخلاقه كخلقها الإراده و الموجود الذهنى.

و قال بعض من العلماء بأنّه لا دخاله للشوق حتّى فى مبادئ الإراده بعنوان

ضابطه كليّه، و إن لم يكن تحقّقه كثير ما قابلا للإنكار، ثمّ استدلّ بأنّ الإنسان قد يراد أمرا في حال كونه كارها له و غير شائق إليه كشرّب الدواء للمريض، و مثل إرادته قطع اليد أو الرجل المعيوبه لحفظ النفس عن خطر الموت و أمثال ذلك؛ إذ لا شكّ في عدم كون المراد في هذه الموارد مشتاق إليه، فلا ضروره تقتضى لأن يكون الشوق جزء مبادئ الإراده.

و لكنّه مخدوش بأنّه سلّمنا أنّ المراد في الموارد المذكوره لا يكون مشتاقا إليه، إلا أنّ مبادئ الإراده عبارته عن تصوّر شيء المراد و التصديق بفائدته، و الشوق إلى هذه الفائده بحيث يكون المشتاق إليه عبارته عن الفائده لا شيء المراد بلحاظ كون الشوق أمرا انفعاليا يوجد في النفس بواسطه الفائده. و معلوم أنّ فائده قطع اليد و الرجل - أي سلامه نفس الإنسان - متعلّق للشوق، فيتحقّق الشوق في هذه الموارد أيضا، إلا أنّ متعلّقه ليس نفس المراد، بل هو عبارته عن فائده المراد.

و الإشكال المهمّ - كما مرّ - أنّ سنخ الإراده و الشوق و مقولتهما متغايران؛ إذ يتحقّق في الشوق جنبه التأثير و الانفعال، و في الإراده جنبه المؤثريه، فلذا لا يصحّ تعريف المشهور للإرادته بوجه كما يؤيّد العرف أيضا.

و أمّا قوله قدّس سرّه: «بأنّ الإراده جزء الأخير للعلة التامه، و إذا تحقّق الإراده لا بدّ من ترتّب المعلول عليه - أي تحريك العضلات نحو المراد - إذ لا يعقل الانفكاك بين العله و المعلول» ففيه أولا: أنّه ما الدليل لهذا المدّعى؟ هل يكون أمرا تعبديا بدلاله الآيه أو الروايه أم ثبت هذا المدّعى في علم الفلسفه و المباحث العقليه؟ و لا بدّ من استناد المسأله بالدليل، و الحال أنّه ليس في كلامه من البرهان أثر و لا خبر.

و ثانيا: أنّه لا بدّ لنا من ملاحظه الواقعيات و الحقائق الخارجيه، و هل يتحقّق هذا المعنى في المراد الخارجى أم لا؟ لعلّه كان أفضل المورد للتحقيق فيما تعلق إرادته

الإنسان بنفس تحريك العضلات؛ إذ المراد لا يحتاج إلى المقدمه و الفاصله من حيث الزمان نحو إرادته حركة اليد و القيام أو القعود و أمثال ذلك، فإنه يتحقق حركة اليد بمجرد إرادته حركة اليد، هذه واقعيه لا شك فيها، إلا أن تحقق شيء عقيب شيء آخر بلا فاصله ليس معناه تحقق العلية و المعلوليه بينهما، و أن الإرادة علّه لتحقيق المراد بعنوان الجزء الأخير للعلّه التامه، فإنه يشترط لحركة اليد بعد الإرادة سلامه اليد أولاً، و عدم المانع من حركته ثانياً، و واقعيه ثالثه باسم تعلق الإرادة بحركة اليد المقيدده بكونها فى الحال لا بمطلق الحركة و إن تحقق فى زمان الاستقبال، و مع هذا لا يرتبط وقوع حركة اليد عقيب الإرادة؛ بأن تكون الإرادة جزء الأخير للعلّه التامه فى هذا المورد أيضاً، بل يرتبط عدم الانفكاك المذكور بأمر آخر، و هو أن الله تعالى جعل من باب التفضل و العنايه أعضاء الإنسان و جوارحه مقهورا لنفسه و النفس قاهرا عليها، بحيث أن النفس إذا أراد حركة اليد لا يقدر اليد على العصيان و الطغيان فى مقابلها، فلا يكون فى هذا المورد من العلية و المعلوليه أثر و لا خبر، فإن معنى تحقق الجزء الأخير للعلّه ليس إلا تحقق المعلول بلا فاصله، و الحال أننا نرى توقف حركة اليد بعد الإرادة بتحقيق الشرط و عدم المانع و نحو ذلك.

و أما إذا تعلق الإرادة بغير حركة العضلات-مثل إرادته شرب الماء الذى يتوقف على أخذ ظرف الماء من الأرض و جعله محاذيا للثم-فالتحقيق هاهنا يحتاج إلى مقدمتين:

الأولى: أن تقدم العله على المعلول تقدم الرتبى لا الزمانى كما قال به الأعظم، بل يتحقق بينهما التقارن من حيث الزمان.

الثانيه: أن تشخص الإرادة بواسطه المراد و تعذر الإرادة و وحدتها تابع لتعذر المراد و وحدته، كما أن العلم تعدده و وحدته تابع لتعدد المعلوم و وحدته، فلا يمكن تعلق إرادته واحده بمرادين متعددين، حتى أن الأمر فى المقدمه و ذى المقدمه أيضا كان



كذلك،مثلا:الكون على السطح يتوقّف على نصب السّلم،و لا يمكن عاده بدونه و مع ذلك تتعدّد الإراده بتعددهما.

إذا عرفت ذلك فارجع إلى المثال و نقول:لم لا يتحقّق شرب الماء بعد إرادته مع أنّه لا يكون بين العله و المعلول تأخّر زمانى؟!و لم يحتاج شرب الماء بعد تحقّق الجزء الأخير للعله التامّه إلى أخذ ظرف الماء و جعله محاذيا للفم؟!و فاصله إرادته أخرى مع تحقّق مرادها بين إرادته شرب الماء و تحقّق المراد أقوى شاهد على عدم العليه و المعلوليه بينهما،ففى هذا المثال أيضا لا يتحقّق المراد بعد تحقّق الإراده،بل يتوقّف على تحصيل المقدمه و تحقّق الإراده المقدميه.

و قال المحقّق الاصفهانى قدّس سرّه حول هذا المثال بعنوان الجواب عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه-كما مرّ-:إنّ الإراده لا تتعلّق بذى المقدمه قبل تحقّق مقدماتها،بل تتعلّق به مرحله من الشوق،و إذا تحقّق المقدمات يتأكّد الشوق المذكور و يتبدّل بالإرادته،و لكنّه مخالف للوجدان؛إذ الإنسان الذى كان فى حال التلف من شدّه العطش لا يعقل القول بأنّه لا يريد شرب الماء،بل يتعلّق به مرحله من شوقه؛لأنّه يتعلّق به إرادته بعد أخذ الماء و جعله محاذيا لفمه،مع أنّه عبّر كثيرا ما بأنّ الإراده المتعلّقه بالمقدمه ترشّح و تتولّد من الإراده المتعلّقه بذى المقدمه،فكيف يعقل القول بأنّ الإنسان المؤمن الذى يكون فى مقام تحصيل الطهاره لا يراد إتيان الصلاه!؟

و التحقيق:أنّه يتحقّق فى هذه الموارد الإراده المتعلّقه بذى المقدمه قبل تحقّق المقدمات،و من أنكر ذلك فقد عاند الوجدان،فقوله بعدم تعلّق الإراده التكوينيّه بأمر استقبالى لا شكّ فى بطلانه.

و أمّا مقالته فى الإراده التشريعيّه«من أنّ لازم القول بالواجب المعلق الانفكاك بين البعث و الانبعاث،مع أنّه لا يتصوّر الانفكاك بينهما كالكسر و الانكسار»ففيه أولا:أنّه وقع الخلط فى كلامه بين البعث و الانبعاث التكويني و البعث و الانبعاث

الاعتبارى، و ما لا يعقل الانفكاك بينهما و يشابه الكسر و الانكسار هو الأول دون الثانى، فإنّ ما يدلّ عليه هيئه «افعل» و يعبر عنه بالأمر عباره عن البعث الاعتبارى الذى يوجد الداعى فى المكلف فقط.

و يشهد على ذلك أنّ البعث و الانبعث فى الواجبات المنجزه إن كان مثل الكسر و الانكسار معناه أن لا- يقدر أحد من المكلفين على العصيان؛ إذ العصيان مساو مع عدم تحقّق الانبعث فأين الانبعث فى الكفّار و العصاه؟! مع أنّه لا شكّ فى كونهم مكلفين بالأحكام و يعاقبون على تركها فلم لا- يتحقّق الانبعث؟! افلا يصحّ المقايسه بين البعث و الانبعث التكوينى، و البعث و الانبعث الاعتبارى.

و التحقيق: أنّ فى مورد تحقّق الانبعث عقيب البعث ليس المؤثّر فى الانبعث نفس البعث- كما قال به سيّدنا الأستاذ الإمام قدّس سرّه- بل المؤثّر فيه الخوف من المؤاخذه و العقاب أو الطمع فى الثواب؛ إذ العباد نوعا ما يعبدون الله خوفا من النار أو طمعا فى الجنّه إلاّ القليل من الأولياء و الصلحاء، كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «ما عبدتك خوفا من نارك و لا طمعا فى جنتك و لكن وجدتك أهلا- للعباده» (1) فلا- دخل للبعث فى الانبعث إلاّ- فى جعل الموضوع للإطاعه و العصيان، و هكذا فى أوامر الموالى العرفيه.

و ثانيا: مع قطع النظر عمّا ذكرناه و بعد أن تقارن الزمانى بين العله و المعلول ممّا لا شبهه فيه يرد عليه ما فى الكفايه، من أنّه لا بدّ من الالتزام بالانفكاك بين البعث و الانبعث حتّى فى صورته تحقّق الانبعث عقيبّه؛ لأنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعى للمكلف إلى المكلف به، و هذا لا- يمكن إلاّ- بعد تصوّر الأمر و ما يترتّب على موافقته من المثوبه و على تركه من العقوبه، و لا يكاد يكون هذا إلاّ بعد البعث بزمان،

ص: ٦٠٤

فلا- محاله يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان و لا يتفاوت طولُه و قصره فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب، و هو تخلف الانبعاث عن البعث و عدمه، فإن كان مستحيلا فلا فرق في الاستحاله بين المعلق و المنجز، و إن كان ممكنا فكذلك أيضا.

و ثالثا: لو سلمنا أنه لا- يجوز الانفكاك بين البعث و الانبعاث، و لكن ليس معناه التقارن بينهما من حيث الوجود بلا فصل بحيث إن تعلق غرض المولى يتحقق المبعوث إليه غدا، بل معناه أنّ المبعوث إليه إن كان هو السفر في الغد لا بدّ من تحققه غدا، و إن كان هو السفر في الحال فلا بدّ من تحققه في الحال، فلذا لا يثبت بهذا البيان استحاله الواجب المعلق، و لا نحتاج إلى بيان سائر أدلّه الاستحاله بعد المناقشه بكلام المحقق الاصفهاني قدس سرّه، فالواجب المعلق من حيث الإمكان لا يكون قابلا للمناقشه.

و قد مرّ منّا أنّ منشأ هذا التقسيم و ما أوجب لا- اختراعه هو صاحب الفصول أنّه لاحظ تبعيه و جوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه، و معناه عدم اتصافها به قبل اتصافه، و أنّه لاحظ أيضا في الفقه الفتوى بوجوب المقدمه قبل وجوب ذى المقدمه، مثل وجوب تحصيل الزاد و الراحله و نحو ذلك للمستطيع قبل الموسم و وجوب غسل الجنابه قبل طلوع الفجر في ليله شهر رمضان و نحو ذلك، فالترم بهذا التقسيم جبرا للتخلص عن هذه المشكله.

و قد مرّ ما حكيناه من الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سرّه أنّه قائل برجوع جميع القيود في الواجبات المشروطه إلى الماده و المأمور به، و لا فرق بين شرطيه الوقت في الصلاه و شرطيته في الحجّ؛ إذ يتحقق التكليف في كليهما قبل الوقت، فلا إشكال في وجوب تحصيل مقدمات الحجّ قبل الموسم، و وجوب غسل الجنابه قبل طلوع الفجر، فلا نحتاج لهذا المبني إلى التقسيم المذكور أصلا.

و لا يخفى أنّ القيود على قسمين: قسم منها من الأمور الغير الاختياريه للمكلف

مثل قيديه الوقت و فعل الغير و نحو ذلك، و يرجع هذا القسم من القيد إلى الهيئه و الوجوب على المشهور، و إلى الماده و الواجب على مبنى الشيخ قدس سره، و لا إشكال فى البين. و قسم منها من الأمور الاختياريه للمكلف كالأستطاعه للحج، و على المشهور لا يجب تحصيله على المكلف فإنه مقدّمه الوجوب، فقد مرّ أنّها خارجه عن بحث مقدّمه الواجب، و أمّا على مبنى الشيخ فقد يتوهم فى بادئ النظر أنّه يجب على المكلف تحصيله فإنه من المقدمات الاختياريه للواجب، فيرجع قولنا: «يجب عليكم الحجّ إن استطعتم» إلى أنّه يجب عليكم الحجّ فى الموسم مستطيعا، كقولنا: يجب عليكم الصلاه متطهرا، فيجب تحصيل الأستطاعه على المكلف مع أنّه لم يقل به أحد.

و الجواب من جانب الشيخ على القاعده عباره من أنّه سلّمنا أنّ ظاهر المسأله يكون كذلك، و لكن التحقيق أنّ كيفيه أخذ القيود الاختياريه فى المأمور به مختلفه؛ بأن كثيرا منها تعلق غرض المولى بلزوم تحصيلها كالستر و الطهاره و الأستقبال فى الصلاه- مثلا- و فى بعض الموارد تعلق غرضه بأنّه إذا اتفق حصول هذا القيد يجب تحقّق المأمور به، فيتحقّق الفرق بين دخاله قيد الطهاره فى الصلاه و الأستطاعه فى الحجّ للمصالح التى يراها المولى. هذا.

و لكن يمكن الإشكال عليه بأنّه كما يتحقّق وجوب الحجّ قبل الموسم كذلك يتحقّق وجوبه قبل الأستطاعه من دون فرق بينهما على هذا المبنى، فعلى القول بالملازمه يجب تحصيل المقدمات قبل الأستطاعه، و لعلّ الشيخ أيضا لا يلتزم بهذا الكلام بعد كونه بعيدا عن أذهان المتشرّعه.

و اختار المحقّق الخراسانى قدس سره (1) طريق آخر لحلّ العويصه و هو: أنّ شرطيه شيء للمأمور به قد تكون بصوره الشرط المتقدم، و قد تكون بصوره الشرط المقارن، و قد

ص: ٦٠٦

تكون بصوره الشرط المتأخر. ومعنى الشرطيه المتأخره أنه إذا تحقّق الشرط في ظرفه فتكشف من تحقّق المشروط في ظرفه كالأجازة في بيع الفضولي بناء على كاشفيتها بالكشف الحقيقي، و على هذا تكون مدخلية الاستطاعه في وجوب الحجّ بنحو شرط المقارن، و مدخلية الموسم فيه بنحو الشرط المتأخر، فكما أنّ المشتري في بيع الفضولي إن كان قاطعا بتعقّب إجازة المالك بعد شهر-مثلا- يجوز له التصرف في المبيع من الآن، كذلك المستطيع يجب عليه تحصيل المقدمات بلحاظ علمه بتحقّق الموسم، فتتّصف المقدمه بالوجوب الغيرى بهذه الكيفيه.

و قد مرّ منّا المناقشه في كيفيه تصوير الشرط المتأخر في كلامه قدّس سرّه بعد تسليم أصل التصوير للشرط المتأخر و المتقدّم، و لكن لا شكّ في صحّه الاستفاده منه في حلّ العويصه هاهنا.

و ما ذكرناه في حلّ العويصه مبتن على إنكار أصل تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه، و حاصله: أنّ بعد العلم بعدم قدره المكلف بتحصيل المقدمات في الموسم و أنّ الموسم قطعى التحقّق يحكم العقل بتحصيلها قبله و إن كان شرطيه الموسم في وجوب الحجّ بنحو الشرط المقارن، و هكذا في مثل وجوب غسل الجنابه قبل طلوع الفجر في ليله شهر رمضان، و على هذا المبنى إن دلّت روايه على وجوب تحصيل المقدمات المذكوره-مثلا- قبل وقت المأمور به تحمل على الإرشاد إلى حكم العقل لا على بيان حكم شرعى مولوى.

و الطريق الآخر لحلّ العويصه ما يستفاد من ذيل كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو:

أنّ بعد استحاله وجوب المقدمه قبل وجوب ذيهها لو نهض دليل على وجوبها قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان، فلا محاله يكون وجوبها نفسيا.

و لا يقال: إنّه لا مطلوبيه في المقدمات للمولى حتّى تكون من الواجبات النفسيه.

لأنّ نقول: إنّ الواجب النفسى على قسمين: أحدهما ما يكون نفس الواجب تمام

الغرض للمولى و لا يرتبط بواجب آخر، و ثانيهما: ما يكون واجبا نفسيا، لكنّه للتهيؤ لواجب آخر حتّى يستعدّ المكلف لآتيان ذى المقدمه. و إلى هنا تمّ الطرق لحلّ العويصه.

نكته: أنّ جميع القيود فى الواجبات المشروطه يرجع إلى المادّه على مبنى الشيخ قدّس سرّه، خلافا لظاهر القضيّه الشرطيه لتحقّق قرينه توجب التصرّف فى الظاهر، و هى امتناع تقييد الهيئه بلحاظ كونها ذات معنى حرفى، و لكن مع ذلك تختلف القيود من حيث لزوم التحصيل و عدمه؛ إذ لا- شكّ فى عدم لزوم تحصيل القيود الغير الاختياريه، مثل الوقت فى باب الصلاه و الحجّ، و المجيء فى مثل: إن جاءك زيد فأكرمه.

و أمّا القيود الاختياريه فتكون على قسمين: قسم منها لا يجب تحصيله كالأستطاعه فى الحجّ، و قسم منها يجب تحصيله كالطهاره فى الصلاه، هذا على مبنى الشيخ قدّس سرّه. و على المشهور تكون القيود على قسمين: قسم منها ما يرجع إلى المادّه، و قسم منها يرجع إلى الهيئه.

و القيود الراجعه إلى الهيئه أيضا على قسمين: قسم منها ما يكون بنحو الشرط المقارن، و معناه عدم تحقّق الوجوب قبل تحقّقه، و أكثر القيود يكون من هذا القبيل.

و قسم منها يكون بنحو الشرط المتأخّر، و معناه تحقّق الوجوب قبل تحقّقه، و هذا نادر لا- يتحقّق إلا- فى مورد ليس لنا طريق التخلّص سواه.

و أمّا القيود الراجعه إلى المادّه أيضا على قسمين: قسم منها لازم التحصيل و أكثرها من هذا القبيل، و قسم منها غير لازم التحصيل نظير ما مرّ من الشيخ قدّس سرّه فى الاستطاعه.

فعلى هذا إذا رجع القيد إلى الهيئه- و حيث يكون أكثر القيود الراجعه إليها من

قبيل الشرط المقارن-فترتب عليه أولاً:أنّ التكليف لا يتحقق قبل تحقق القيد، و ثانياً:أنّ مقدّماته أيضاً ليست بواجبه.و إذا رجع القيد إلى المادّه فترتب عليه أولاً:

أنّ التكليف يتحقق قبل تحقق القيد،و ثانياً:أنّ القيد يلزم تحصيله،و مرّ منّا أنّ القيد الراجع إلى الهيئه لا يلزم تحصيله أصلاً فإنّه قيد الوجوب،و هو خارج عن محلّ البحث في مقدّمه الواجب،هذا على المشهور.

إذا عرفت هذا فتصل النوبه إلى ملاحظه مسأله أخرى و هي عباره عن صوره الشكّ في رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه.

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1):إن علم حال القيد فلا- إشكال،و إن دار ثبوتاً أمره بين أن يكون راجعاً إلى الهيئه-مثل الشرط المتأخّر أو المقارن-و أن يكون راجعاً إلى المادّه على نهج يجب تحصيله أو لا يجب،فإن كان في المقام ما يعين حاله و أنّه راجع إلى أيّهما من القواعد العربيّه فهو،و إلّا فالمرجع هو الأصول العمليه.

و معلوم أنّ مقتضاها البراءه عن الوجوب و استصحاب عدم الوجوب.و توضيح ذلك:أنّ الشكّ في رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه يرجع إلى أنّه هل يكون هناك قبل تحقق القيد تكليف بذى المقدّمه أم لا؟يجرى استصحاب عدم التكليف،و هكذا يجرى الأصل في نفس القيد؛إذ الشكّ في رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه يرجع إلى أنّ نفس هذا القيد يجب تحصيله أم لا؟-يجرى استصحاب عدم وجوب تحصيل القيد قبل صدور الكلام المشتمل على القيد عن المولى،على أنّه يجرى في كلا الموردین أصل البراءه عن التكليف في رتبه متأخّره من الاستصحاب.فما يستفاد من الأصول العمليه موافق مع رجوع القيد إلى الهيئه من حيث النتيجة و هي عدم لزوم تحصيل القيد، و عدم تحقق التكليف قبل تحقق القيد.

ص: ٦٠٩

و لكن استدلل الشيخ الأنصارى قدس سره (١) على ما فى تقريراته فى هذه المسأله لرجوع القيد إلى الماده بوجهين، و لكن قبل الخوض فى البحث یرد علیه أنه كيف يقول بالترديد بين الأمرين بعد قوله باستحاله تقييد الهيئه و رجوع جميع القيود فى الواجبات المشروطه إلى الماده؟!

قال المشكىنى قدس سره (٢) فى حاشيته على الكفايه: إن مقصوده من الرجوع إلى الهيئه الرجوع إليه فى الظاهر، مع كونه فى الواقع قيذا اختياريا غير لازم التحصيل للماده، و من الرجوع إلى الماده الرجوع إليها على نحو يكون لازم التحصيل، و تظهر ثمره هذا النزاع فى لزوم تحصيل القيد و عدمه فقط.

و فيه: مع عدم صحه كون الهيئه بمعنى الماده أنه مخالف لما استدلل به الشيخ قدس سره من الفرق بين إطلاق الهيئه و الماده من حيث الشموليه و البدليه؛ إذ لا معنى لإطلاق البدلى فى الماده، فيكون إطلاق الشمولى فيما كان المراد من الهيئه نفسها لا الماده. فيحتمل قويا أنه قدس سره ذكر المسأله على مبنى المشهور، و فرض رفع اليد عن مسلكه و مبناه، فلذا قال فى دليله الأؤل: إن إطلاق الهيئه يكون شموليا كما فى شمول العام لأفراده، فإن وجوب الإكرام فى مثل أكرم العالم على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديرا له كالفقير و الغنى و الهاشمى و غيره أو فى مثل أحل الله البيع، فإن نتیجه جريان مقدمات الحكمه هاهنا هى الإطلاق؛ بمعنى أن كل ما يصدق عليه عنوان البيع فقد أحله الله. و هذا الإطلاق شمولى، و أما إطلاق الماده فيكون بدليا غير شامل لفردين فى حاله واحده كما فى مثل أكرم الرجل أو رجلا، فإن نتیجه جريان مقدمات الحكمه فيه أيضا هى الإطلاق، لكن الإطلاق من حيث انتخاب كل

ص: ٦١٠

١-١) مطارح الأنظار: ٤٨-٤٩.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ١٦٨.



فرد من أفراد الرجل للإكرام، ويعبر عن هذا بالإطلاق البدلي إذا دار الأمر بينهما، و الترجيح مع الأول، ويرجع القيد إلى المادّة، ففي مثل: إن جاءك زيد فأكرمه إذا شكّ في رجوع القيد إلى الهيئته أو المادّة فيستفاد من هذه القاعدة بأن إطلاق الهيئته شمولي؛ إذ الوجوب ثابت في جميع الحالات سواء تحقّق المجيء أم لا، وإطلاق المادّة لو فرض إطلاقه بدلي فيرجع قيد المجيء في صورته الشكّ إلى الثاني.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): بأنّ مفاد إطلاق الهيئته وإن كان شموليا بخلاف المادّة إلاّ أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها؛ لأنّه أيضا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، غايه الأمر أنّها تارة تقتضى العموم الشمولي و أخرى البدلي، و كما ربما يقتضى التعيين أحيانا كاقضاء الصيغه كون الوجوب نفسيا إذا دار الأمر بينه و الوجوب الغيري، أو عيّنيا فيما إذا دار الأمر بينه و الوجوب الكفائي، أو تعيينيا فيما إذا دار الأمر بينه و الوجوب التخييري، فإنّ وجوب مقابلهما يتوقّف على بيان قيد زائد مثل وجوب ذي المقدّمه، و الواجب النفسى قبله فى الأول، و عدم إتيان شخص آخر بالواجب فى الثانى، و عدم الإتيان بعدله الآخر فى الثالث. و ترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إذا دار الأمر بين تخصيص الأول و تقييد الثانى إنّما هو لأجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شموليا، بخلاف المطلق فإنّه بمقدمات الحكمه يكون العام أظهر منه دلالة فلذا يقدم عليه، و على هذا لو فرض دوران الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولى و تخصيص عموم العام البدلى فالترجيح مع الثانى بلحاظ ارتباطه بالدلاله الوضعيه اللفظيه، بخلاف الأول.

و التحقيق فى الجواب: أنّه ليس للإطلاق إلّا معنى واحد فى جميع الموارد، و لا يرتبط الشموليه و البدليه بالإطلاق. توضيح ذلك: أنّ الإطلاق يستفاد من

ص: ٦١١

مقدّمات الحكمه، و لكنّها تستفاد من كون المولى فى مقام بيان جميع الخصوصيات الدخيله فى المتعلّق، لا فى مقام الإجمال و الإهمال بعد التفاته و توجّهه إليها و عدم كونه مكرها كما إذا قال: اعتق الرقبه، و نحن نستفاد بعد التوجّه إلى جميع الجهات أنّ المولى الحكيم بيّن بهذه الجمله تمام المتعلّق للتكليف؛ بأنّه جعل متعلّق الحكم طبيعه عتق الرقبه، بدون أخذ خصوصيه أخرى فيه، و لا بدّ لنا من ملاحظه أنّ الشموليه و البدليه وصفان للإطلاق أم لا، و مثال إطلاق الشمولى قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) و معنى إطلاق الشمولى عباره عن الاستيعاب جميع الأفراد و الدلاله عليه، و لا شكّ فى أنّ لفظ البيع لا يدلّ على هذا المعنى و لا يحكى عنه؛ إذ لا- فرق بينه و بين لفظ الإنسان فى عدم الدلاله على الأفراد، فإنّ معنى الإنسان عباره عن الحيوان الناطق، و معنى زيد-مثلا- عباره عن الحيوان الناطق المتخصّص بالخصوصيات الفرديه، و هما متباينان، فكيف يمكن أن يدلّ لفظ الإنسان على زيد المتخصّص بهذه الخصوصيه مع أنّ وجود الطبيعى عين وجود أفراده خارجا؟! و لكن مرحله الاتّحاد فى الوجود غير مرحله الدلاله و الحكايه و المرآتيه، فكما أنّ لفظ الصلاه لا يحكى عن الغصب مع اتّحادهما من حيث الوجود فى الدار المغصوبه و كذلك لفظ الإنسان لا يحكى عن زيد أبدا بلحاظ وضعهما للمعنيين المتغايرين، و هكذا فى لفظ البيع فإنّه لا يدلّ إلاّ على أنّ تمام الموضوع للحكم بالحليّه و الصّحه هو طبيعه البيع، و فى كلّ مورد تحقّق هذه الطبيعه يصدق عليه أنّه بيع، سواء صدر عن زيد أو عن عمرو، و سواء صدر بصيغه العربيه أو غيرها، لا أنّ لفظ البيع يدلّ على بيع صادر عن زيد، و كما أنّ صدق الإنسان على زيد لا يدلّ على أنّ لفظ الإنسان يدلّ على التكرّر و التعدّد، فلذا لا يصحّ جعل كلمه الشمول و صفا للإطلاق. و مثال الإطلاق البدلى هو قولنا: أكرم عالما، و لا فرق بين لفظ العالم و لفظ البيع من حيث الدلاله على الطبيعه و الإطلاق، إلاّ أنّ

ص: ٦١٢

تنوين التنكير هاهنا يدلّ على الوحده و البدليه، و يكون كقولنا: أكرم العالم العادل من جهة تعدّد الدال و المدلول. فبالنتيجه ليس للإطلاق نوعان و معنيان. هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل من استدلال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه لرجوع القيد إلى المادّه.

الوجه الثانى فى كلامه قدّس سرّه: أنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّه و يرتفع به مورده بخلاف العكس، و كلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الآخر أولى، أمّا الصغرى فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئه محلّ حاجه و بيان لإطلاق المادّه؛ لأنّها لا محاله لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئه، فإنّ وجوب الإكرام-مثلا- إذا قيد بمجىء زيد فلا يبقى للمادّه- و هى الإكرام- إطلاق؛ إذ الإكرام قبل المجىء ليس بواجب، فدائره الواجب تتضيق قهرا بتقييد الوجوب، بخلاف تقييد المادّه فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه، أى قبل تحقّق المجىء و بعده. و أمّا الكبرى فلأنّ التقييد و إن لم يكن مجازا إلاّ أنّه خلاف الأصل، و لا فرق فى الحقيقه بين تقييد الإطلاق و بين أن يعمل عملا- يشترك مع التقييد فى الأثر و بطلان العمل بالإطلاق. و الحاصل: أنّ تقييد الهيئه يستلزم ارتكاب خلاف فى الظاهر، و تقييد المادّه يستلزم ارتكاب خلاف ظاهر واحد، فلا ريب فى تقدّم الثانى على الأوّل.

و الجواب عنه: ما يستفاد من ذيل كلام المحقّق الخراسانى قدّس سرّه من أنّ القيد إمّا متّصل، و إمّا منفصل، فإن كان متّصلا- كما فى مثل إن جاءك زيد فأكرمه- فلا ينعقد إطلاق لا للهيئه و لا للمادّه؛ لاحتفافهما بما يصلح للقرينيه، و قد قرّر فى محله أنّ البيان و كذا نصب القرينه لتقييد المراد مانع عن جريان مقدّمات الحكمه، فلا مجال للإطلاق و التقييد فى قيد المتّصل أصلا، كما أنّه لا مجال لهما فى قول المولى: اعتق رقبه مؤمنه.

و يمكن أن يقال: إنّّه لا- يجوز المقايسه بين ما نحن فيه و هذا المثال؛ إذ لا شكّ هاهنا فى رجوع قيد الإيمان إلى الرقبه، بخلاف مثل: إن جاءك زيد فأكرمه؛ إذ يحتمل

فيه رجوع القيد إلى المادّه، و يحتمل رجوعه إلى الهيئه، و في صورته الثانيه يوجب ارتكاب خلافى الظاهر.

قلنا: إنّ هذا المعنى مسلّم لا- شكّ فيه، و لكن بعد رجوع القيد إلى الهيئه و بطلان محلّ الإطلاق فى المادّه، لا يمكن تحقّق مقدمات الحكمه، فكأنّ المولى صرّح من الابتداء بتضييق دائره المادّه، فلا يكون من جهه المادّه ارتكاب خلاف الأصل أبداً.

فنفس رجوع القيد إلى الهيئه قرينه على تقييد المادّه، فلا فرق بين رجوع القيد إلى المادّه و رجوعه إلى الهيئه فى عدم استلزام خلاف الظاهر إذا كان القيد متّصلاً فلا ترجيح فى البين. و أمّا إذا كان القيد منفصلاً فلا شكّ فى صحّحه بيانه؛ إذ المولى بعد أن قال: «أكرم زيده» و بعد تماميه مقدمات الحكمه فى الهيئه و المادّه ثمّ ذكر قيد المجيء -مثلاً- و عرض الشكّ للمكلّف فى أنّه يرجع إلى الهيئه أو المادّه فلا- محاله تقييد الهيئه يوجب ارتكاب خلافى الظاهر بخلاف الثانى، و أشار المحقّق الخراسانى قدّس سرّه إلى صحّحه هذا البيان فى ذيل كلامه.

و أمّا قوله: «فتأمّل» فقد اختلف المحشّين فى أنّه إشاره إلى أى وجه من الوجوه المحتمل هاهنا، و اختار المرحوم المشكّينى (١) وجهها و أستاذة المرحوم القوجانى قدّس سرّهما وجهها آخر، و لكن يحتمل قويا أنّه إشاره إلى التهافت الواضح بين صدر كلامه و ذيله، فإنّه قال فى ذيل كلامه (٢): نعم إذا كان التقييد بمنفصل و دار الأمر بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئه كان لهذا التوهّم- أى ثبوت الإطلاق فى الهيئه و المادّه معا- مجال.

و لازم الاستدراك أنّ قبله يرتبط جميع المباحث بالتقييد بقيد المتّصل و قال فيه:

إنّ التقييد و إن كان خلاف الأصل إلّا أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات

ص: ٦١٤

١- ١) كفايه الاصول ١٧٠: ١.

٢- ٢) نفس المصدر.

الحكمه و انتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الأصل أصلاً؛ إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقه مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

قلنا: أنّ مثال الأوضح لعدم جريان مقدمات الحكمه نفس التقييد بقيد المتصل، فلا يصحّ التفكيك بينهما، والقول بأنّ التقييد خلاف الأصل بخلاف العمل الذي أثره أثر التقييد، فإنّ عدم جريان مقدمات الحكمه أقوى و أولى في التقييد من عدم جريانها فيه. هذا تمام الكلام في الواجب المعلق و المنجّز.

### الأمر الثالث: الواجب النفسى و الغيرى

#### إشاره

#### الواجب النفسى و الغيرى

ذكر المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) في ابتداء الأمر تعريفاً ثمّ استشكل عليه، و التزم بعد ذلك بتعريف آخر، و ما ذكره عبارته من أنّ طلب الشىء و إيجابه حيث لا يكاد يكون بلا داع - بعد كونه من الأفعال الاختياريه للمولى - فإن كان الداعى فيه التوضيّل به إلى واجب لا - يكاد يمكن التوضيّل بدونه إليه لتوقّفه عليه، فالواجب غيرىّ و إلّا فهو نفسى، و لا فرق في الواجب النفسى بين محبوبيّته في نفسه كمعرفه الله تعالى، أو محبوبيّته بما له من فائده مترتبه عليه كأكثر الواجبات من العبادات و التوضيّليات.

و توضيح ذلك: أنّه لا - بدّ في الطلب الإنشائى كسائر الأفعال الاختياريه من الداعى و المحرّك، و لكنّه على نوعين؛ إذ الداعى لإيجاب شىء قد يكون مقدّميه هذا الشىء لواجب آخر و توقّفه عليه؛ بحيث إن لم يتحقّق الشىء المذكور لا يتحقّق الواجب، مثل دخول السوق لشراء اللحم في جملة «ادخل السوق و اشترى اللحم»

ص: ٦١٥

إذ يتوقف تحقق الثاني على الأول، ويسمى هذا بالواجب الغيرى. وقد يكون الداعى محبوبه الشىء بنفسه كمعرفه الله تعالى، و يؤيده تفسير كلمه «يعبدون» (١) ب«يعرفون» فى لسان الروايات. وقد يكون الداعى ترتب الآثار و الخواص على الواجب كترتب النهى عن الفحشاء و المنكر على الصلاه، و يسمى هذان القسمان بالواجب النفسى.

و من هنا استشكل بأنه يلزم على هذا التعريف اندراج جميع الواجبات سوى المعرفه بالله فى الواجب الغيرى لصدق تعريفه عليها؛ لأنّ الفوائد المترتبه على الواجبات النفسيه كالصلاه و الصوم و الحجّ و نحوها لو لم تكن مطلوبه و واجبه التحصيل لما دعت إلى إيجابها، فمطلوبه تلك الواجبات إنّما هى لأجل التوصل إلى فوائدها، فما الفرق بين وجوب الوضوء و وجوب الصلاه، و لم سمى الأول بالواجب الغيرى بخلاف الثانى؟!!

ثمّ دفع الإشكال بقوله: فإن قلت: نعم و إن كان ما يترتب على الصلاه-مثلا- محبوبا لزوماً إلاّ أنّه حيث كان من الخواص المترتبه عليها، فلذا لا- يكون داخلاً- تحت قدره المكلف حتّى يتعلّق الأمر به بنفسه، بخلاف الصلاه التى يتوقف تحققها على تحقق الوضوء، فإنّ فعل الصلاه كفعل الوضوء يكون مقدوراً للإنسان، فلا- يكون الوضوء قابلاً- للمقايسه مع الصلاه. و أجاب عنه بقوله: قلت: بل هى- أى الفوائد المترتبه على الصلاه- داخله تحت قدره؛ لدخول أسبابها تحتها، و قدره على السبب قدره على المسبب و هو واضح، و إلاّ لما صحّ وقوع مثل التطهير و التمليك و التزويج و الطلاق و العتاق إلى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكليفيه.

ثمّ قال: فالأولى أن يقال: إنّ الأثر المترتب على الواجب و إن كان لازماً إلاّ أنّ

ص: ٦١٤

---

١- (١) فى قوله تعالى: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.

ذا الأثر لَمَّا كان معنونا بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله، بل و بدمّ تاركه صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمه لأمر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغيرى لتمخّض وجوبه فى أنّه لكونه مقدّمه لواجب نفسى، و هذا أيضا لا ينافى أن يكون معنونا بعنوان حسن فى نفسه، إلاّ- أنّه لا دخل له فى إيجابه الغيرى، و لعلّه مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه و ما أمر به لأجل غيره. هذا تمام كلامه قدّس سرّه فى هذا المقام بتوضيح منّا.

و يرد عليه إشكالات متعدّده:

الأوّل: أنّه لو فرضنا أنّه يتحقّق فى الواجبات النفسيه عنوان حسن الذى أوجب لتعلّق الأمر عليها بخلاف الواجبات الغيريه لا يمكن القول به فى الواجبات النفسيه التوصلية مثل أداء الدين و دفن الميت و نحو ذلك؛ إذ لا يصحّ الالتزام بتحقيق عنوان حسن الذى لا يدركه العقل فى هذه الموارد قطعا، سوى إيصال حقّ الدائن إليه فى الأوّل، و الدفاع عن عروض الأمراض التى تحصل بتعفن بدن الميت، نعم يجرى هذا الكلام فى الواجبات النفسيه التعبدية على الظاهر.

الثانى: أنّ عليه عنوان حسن المذكور لوجوب الأحكام مخالف للآيات و الروايات التى تكفّلت لعلل الأحكام كقوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (1) و سائر الأدلّه التى ذكرها الصدوق قدّس سرّه فى كتاب علل الشرائع من الروايات المشتمله لهذا المعنى.

الثالث: أنّ مع قطع النظر عن الإشكاليين المذكورين هل يكون حسن عنوان الحسن-الذى تكون الصلاه معنونه به-لنفسه أو لترتب الآثار و الخواص عليه؟ فإن كان حسنه ذاتيا كعنوان معرفه الله يصحّ القول به، و لكن لا يتحقّق مثل هذا العنوان

ص: ٦١٧

فى الواجبات، بل يكون حسنه لترتب الآثار عليه، و إذا كان الأمر كذلك فلم لا نقول من الابتداء أن إيجاب الصلاه يكون لترتب الخواص عليه، فلا يصح الأكل من القفا؟! و القول بأن إيجابها يكون لتحقق عنوان حسن فيها و حسنه يكون لترتب الآثار عليه.

و التحقيق فى تعريف الواجب النفسى و الغيرى مبتن على التحقيق فى حقيقه الوجوب، فإنّ المقسم فى التقسيمات هو الوجوب فى الواقع لا الواجب؛ إذ الوجوب قد يكون مطلقا و قد يكون مشروطا، و هكذا فى سائر التقسيمات، فالمقسم فى هذا التقسيم -أى النفسى و الغيرى- أيضا هو الوجوب.

و اختلفوا فى حقيقه الوجوب فى أنه عباره عن الإراداه المتحققه فى نفس المولى، أو عباره عنها بشرط إظهارها بواسطه هيئه «افعل» و نحوها، أو عباره عن البعث و التحريك الاعتبارى يعنى مفاد هيئه «افعل» كما اخترناه سابقا. و نقول: لا بد لنا من اختيار التعريف الأول الذى ذكره صاحب الكفايه قدس سرّه هاهنا بعد التوجه إلى حقيقه الوجوب، و أنّ هيئه «افعل» إن تعلق بشىء لنفسه لا- للتوصيل إلى واجب آخر فهو واجب نفسى، و إن تعلق به للتوصيل إلى واجب آخر لا- لنفسه- كالوضوء و نحوه- فهو واجب غيرى، و استشكل عليه المحقق الخراسانى قدس سرّه بأن الآثار المترتبة على الصلاه أيضا واجبه التحقق، فنسبه الصلاه إلى الآثار تكون مثل نسبه الوضوء إلى الصلاه، فكما أنّ وجوب الوضوء غيرى، كذلك وجوب الصلاه أيضا غيرى.

و الجواب عنه: أنّ وجوب الوضوء يكون للتوصيل إلى الصلاه الواجبه؛ بمعنى أنّها مبعوث إليه بالبعث و التحريك الاعتبارى فهى تكليف مستقل، بخلاف ما يترتب على الصلاه من الآثار و الخواص كالنهى عن الفحشاء و المنكر و قربان كلّ تقى، مع أنّ تحقق المصلحه فيها ممّا لا- شبهه فيه، و لكن لم يتعلّق بها الوجوب مستقلا و لا- يكون فى الفقه بابا بهذه العناوين و لا- تقع متعلّقا للأمر، فلذا لا نقول: إنّ الصلاه وجبت للتوصل



إلى واجب آخر، فما اختاره صاحب الكفايه قدّس سرّه ممّا نقطع بخلافه.

و الثمرات المترتبه على الواجب النفسى و الواجب الغيرى متعدّده و العمده منها ثمرتان: الاولى: أنّ الوجوب فى الواجب النفسى لا يكون تابعا لوجوب شىء آخر، و لا يتوقّف وجوبه على وجوب شىء آخر، بخلاف الوجوب فى الواجب الغيرى، فإنّ وجوبه تابع لوجوب غيره. و الثانية: أنّ مخالفه الواجب النفسى توجب استحقاق العقوبه، بخلاف مخالفه الواجب الغيرى فإنّه لا- توجب استحقاق العقوبه أصلا، فإن أوجب ترك المقدّمه أو المقدّمات لترك ذى المقدّمه يكون استحقاق العقوبه لترك ذى المقدّمه فقط.

و إذا دار الأمر بين الواجب النفسى و الواجب الغيرى بعد إحراز أصل الوجوب هل تثبت النفسيه بالأصول اللفظيه- مثل أصاله الإطلاق أو حكم العقل- أم لا؟ و فى الصوره الثانيه ما يقتضيه الأصول العمليه ما هو؟

قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): و أمّا إذا شك فى واجب أنّه نفسى أو غيرى فالتحقيق أنّ الهيئه و إن كانت موضوعه لما يعمّهما- أى لجامع الطلب- إلا أنّ إطلاقها يقتضى كونه نفسيا، فإنّه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلّم الحكيم؛ لكون شرطيته قيذا زائدا على نفس الطلب.

و الجواب عنه- كما مرّ سابقا-: أنّ لا يزم التقسيم أن يكون الأقسام غير المقسم، و المقسم هاهنا عباره عن مطلق الوجوب و طبيعته، فكما أنّ الواجب الغيرى قسم من هذا المقسم كذلك الواجب النفسى قسم منه، و يتحقّق فى كلّ من القسمين بعد تحقّق أصل الوجوب خصوصيته زائده، و لا يعقل أن يكون أحد القسمين عين المقسم، إلا أنّه يكون قيد أحدهما قيذا وجوديا و الآخر قيذا عدميا بناء على التعريف الذى

ص: ٦١٩

اخترناه، وهو أنّ وجوب الواجب النفسى لا يكون للتوصل إلى واجب آخر، و وجوب الواجب الغيرى يكون للتوصل إلى واجب آخر، وكلاهما قيدان وجوديان بناء على التعريف الذى اخترناه، فلا- يمكن التمسك بأصالة الإطلاق لإثبات النفسى بعد اشتراكهما فى التقييد؛ إذ يثبت به المقسم لا الأقسام كما لا يخفى.

ولما كان الشيخ الأنصارى قدس سره فى صدد الجواب عن التمسك بالإطلاق فى تقريراته يظهر أنّ بعض الأعظم تمسك به قبل صاحب الكفايه قدس سره لإثبات النفسى، ومحصل كلام الشيخ (1) أنه: لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئه لدفع الشك المذكور؛ إذ الهيئه ملحقه بباب الحروف من حيث الوضع و كفيئته، و الوضع فيها عام و الموضوع له خاص، لمفاد الهيئه عباره عن الأفراد و المصاديق التى لا- يعقل فيها التقييد. نعم لو كان مفاد الأمر هو المفهوم- أى كان الموضوع له عامًا- صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بعيد عن الواقع بمراحل؛ إذ لا شكّ فى اتصاف الفعل بالمطلوبيه بسبب الطلب المستفاد من الأمر، مثلاً نقول بعد تعلق الأمر بالصوم: إنّ الصوم مطلوب، و لا- يعقل اتصافه به بواسطة مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مراداً أو مطلوباً بواسطة واقع الإراده و حقيقتها لا- بواسطة مفهومها، فالصوم مطلوب بالطلب الحقيقى، و هذا دليل على وضع هيئه «افعل» لمصاديق الطلب لا لمفهومه و ماهيته المطلقه، فلا مجال للتمسك بأصالة الإطلاق.

و أجاب عنه المحقق الخراسانى قدس سره (2) أولاً: بأنّ مفاد الهيئه- كما مرّت الإشاره إليه- ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب، و مرّ أنّ الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فى باب الحروف و ما يشبه بها عام كالأسماء، بل لا فرق بينهما إلّا فى موارد الاستعمال بواسطة شرط الوضع. و ثانياً: بأنّ هيئه «افعل» وضعت لإنشاء الطلب، و لا شكّ فى

ص: ٦٢٠

١- (١) مطارح الأنظار: ٦٧.

٢- (٢) كفايه الاصول ١: ١٧٣-١٧٤.

أنه لا- يتعلّق بفرد الطلب الخارجى؛ لأنّه قائم بالنفس إنّما يوجد بأسبابه الخاصّه، بل هو يتعلّق بمفهوم الطلب و طبيعته و ماهيته، فيكون المفاهيم قابلا للإنشاء لا المصاديق، و لا جميع المفاهيم بل بعضها، فهيهه «افعل» وضعت لأن ينشئ بها مفهوم الطلب، فيكون لمفاد الهيهه إطلاق و قابل للتمسك فيما نحن فيه.

و التحقيق: أنّ كلامهما لا يخلو عن مناقشه كما مرّ مفضّلا فى المباحث السابقه، و لا بدّ من الإشاره إليها، فنقول بعنوان المناقشه على كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه: إنّ مفاد هيهه «افعل» عباره عن البعث و التحريك الاعتبارى، و هو قائم مقام البعث و التحريك التكوينى، و يجب على المكلف إطاعته إذا صدر عن المولى عند العقلاء، و لا دخل له أصلا بمصداق الطلب و لا بمفهوم الطلب.

و المناقشه على كلام الشيخ قدّس سرّه أنّه لا نسلم كبرى كلامه، فإنّه قال: بأنّ مفاد الهيهه جزئى بلحاظ كونه من ملحقات المعانى الحرفيه، و كلّ معنى حرفى لا يكون قابلا للتقييد، فمفاد الهيهه لا يكون قابلا للتقييد.

فنقول: إنّ الجزئى أيضا يكون قابلا- للتقييد بلحاظ حالاته و أوصافه مثل تقييد زيد بقيد المجىء، بل يرجع نوع التقييدات فى الجملات إلى المعانى الحرفيه و الجزئيه مثل قولنا: ضربت عمروا يوم الجمعة فى المدرسه، و معلوم أنّ قيد يوم الجمعة يرجع إلى الضرب الصادر من زيد- مثلا- و الواقع على عمرو، و لا شكّ فى أنّ الضرب الكذائى يكون معنى حرفيا.

و للمحقّق النائينى قدّس سرّه (1) بيان آخر للتمسك بالإطلاق فى دوران الأمر بين النفسيه و الغيريه.

و توضيح بيانه يتوقّف على مقدّمه و هى: أنّ الواجب الغيرى لما كان وجوبه

ص: ٦٢١

مترشحا عن الوجوب النفسى يصحّ التعبير بأنّ الوجوب الغيرى معلول لوجوب النفسى، فوجوب الصلاة علّه لوجوب الوضوء، و حينئذ يصحّ التعبير بأنّ وجوب الصلاة شرط لوجوب الوضوء، و وجوبه مشروط بوجوبها، فكما أنّ وجود ذى المقدمه مشروط بوجود المقدمه و كذلك وجوب المقدمه مشروط بوجود ذى المقدمه، فيتوقف وجود الصلاة على وجود الوضوء، و يتوقف وجوب الوضوء على وجوب الصلاة، فالوضوء بالنسبه إلى الصلاة يكون من قيود الماده، و وجوب الصلاة بالنسبه إلى الوضوء يكون من قيود الهيئه، و من البديهى أنّ دوران بين النفسيه و الغيريه يكون فيما صدر عن المولى أمران و أحرز وجوب واجبين، و كان الشكّ فى وجوب الثانى من حيث إنّه واجب نفسى كالواجب الأوّل أو غيرى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ للمسأله ثلاثه صور: قد يكون لكلا- الدليلين إطلاق، و قد يكون لأحدهما إطلاق، و قد لا يكون لكليهما إطلاق. أمّا فى الصوره الاولى فلا إشكال فى صحّه التمسك بكلّ من الإطّلاقين، و تكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء و عدم كونه قيودا وجوديا للصلاه- مثلا- فإنّ إطلاق دليل الوضوء يقتضى عدم تقييده من حيث الهيئه، و إطلاق دليل الصلاه يقتضى عدم تقييده من حيث الماده؛ إذ المشكوك فى الأوّل التقييد من حيث الهيئه، و فى الثانى التقييد من حيث الماده. و أمّا فى الصوره الثانيه فإن كان دليل الصلاه مطلقا تكون نتيجة جريان أصاله الإطّلاق هاهنا أنّ تحقّق الصلاه و وجودها لا يكون مقيدا بوجود الوضوء و تحقّقه، فينتفى أحد الاشرطتين المقومين للواجب الغيرى، و لازم ذلك انتفاء اشرط الثانى، و أنّ وجوب الوضوء أيضا لا- يكون مقيدا بوجوب الصلاه. و معلوم أنّ مثبتات اصول اللفظيه أيضا حجّه كما ثبت فى محلّه، و هكذا إن كان دليل الوضوء مطلقا تكون نتيجة جريان الإطّلاق هاهنا أنّ وجوب الوضوء لا يكون مقيدا بوجوب الصلاه، و لازم ذلك عدم توقّف وجود الصلاه على وجود الوضوء؛ إذ ينتفى بانتفاء أحد الاشرطتين

اشترط الآخر أيضا. والحاصل: أن التمسك بالإطلاق في هاتين الصورتين ينتج النفسه في دوران الأمر بين النفسه والغيره. و أما في الصوره الثالثه فلا مجال للتمسك بالإطلاق؛ إذ لا إطلاق في البين؛ لعدم جريان مقدمات الحكمه. هذا تمام كلامه قدس سره بتوضيح منا.

و هذا البيان مع أنه بيان دقيق لا يخلو عن مناقشتين:

الاولى: أن التعبير الرائج في باب مقدمه الواجب بناء على القول بالملازمه أن وجوب المقدمه يترشح عن وجوب ذى المقدمه، و هي عباره أخرى من العليه و المعلوليه، فقد مرّ منا مفضيلا أن هذا لا ينطبق مع الواقعيه لا في الأفعال المباشري و لا في الأفعال التسببى، فإن الإراده المتعلقه بذى المقدمه لا تكون عله لإرادته المتعلقه بالمقدمه، و إلا تنتقض قاعده كليه توقّف الإراده على المبادئ؛ لأن معنى العليه و المعلوليه هو تحقّق المعلول قهرا بعد تحقّق العله، فتنتقض القاعده فيما نحن فيه، مع أنها ليست قابله للتخصيص، على أن لازم ذلك تحقّق الإراده المتعلقه بنصب السلم بعد إرادته الكون على السطح لمن كان غافلا عن مقدميته مع أنه ليس كذلك؛ إذ الإراده المتعلقه بالمقدمه كالإرادته المتعلقه بذى المقدمه تحتاج إلى التصوّر و التصديق بالفائده و سائر المبادئ؛ إلا أن الفائده المترتبه على ذى المقدمه مطلوب نفسى للمريد، و الفائده المترتبه على المقدمه مطلوب غيرى له.

و هكذا في الأوامر الصادره عن الموالى؛ إذ النزاع في وجوب شرعى المقدمه لا فى لابديتها العقلية، و هو ليس قابلا للإنكار، و معنى العليه تحقّق إيجاب المقدمه من ناحيه المولى بمجرد إيجاب ذى المقدمه و إن كان المولى غافلا عن مقدميتها، و لا طريق لنا لإثبات هذا المعنى، مع أنه على القول بالعليه لا بدّ من الالتزام بذلك.

المناقشه الثانيه: أنه اعتقد بتحقّق الاشتراطين المذكورين للواجب الغيرى بالنسبه إلى الواجب النفسى، و معلوم أن تحقّق أحدهما يكفى للتمسك بالإطلاق، فلذا

لا- بد لنا من نفى كليهما، وهو في اشتراط وجود الواجب النفسى بوجود الواجب الغيرى ظاهر؛ إذ المقصود منه إن كان هي المقدميه-بمعنى عدم تحقق الأول بدون الثانى فى الخارج- فهذا لا يستلزم التقييد، فإن معنى المقدميه هو عدم إمكان كونه على السطح عاده بدون نصب السلم، ولكن النزاع فى التقييد و دخاله نصب السلم بعنوان القيد فى مادّه «كن على السطح»، و انتفاؤه بأصاله الإطلاق، لا فى المقدمه.

و من البديهى أنّ لازم المقدميه و التوقّف لا يكون التقييد، و ليس معنى قوله: «كن على السطح» أنّ الواجب هو الكون على السطح المقيد بنصب السلم، و إلاّ يلزم أن يتحقّق لواجب قيود خمسه-مثلا- بالنسبه إلى مادّته إذا توقّف على مقدّمات خمسه، و لا يمكن الالتزام بذلك.

نعم، كان الأمر كذلك فى كثير من المقدّمات الشرعيّه كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، و لكن تقييد ذى المقدمه بالمقدمه أمر زائد على المقدميه، و المقدميه بنفسها لا تقتضى التقييد، فكلامه قدّس سرّه ناش من الخلط بين المقدميه و القيديه، فلا يصحّ هذا الاشتراط.

و أما اشتراط وجوب الواجب الغيرى بوجوب الواجب النفسى فهو يستفاد من مسأله الترشّح و العليه و المعلوليه، كأنّه يدعى أنّه يتحقّق ضابطه عقليه هاهنا، و هى أنّ كلّ معلول مقيد و مشروط بوجود العله.

و لكن التحقيق أنّ ما ثبت عقلا عبارته عن عدم تحقق المعلول بدون تحقق العله، و أمّا اشتراط المعلول بوجود العله فهو أمر زائد بل خلاف الواقع؛ لأنّ المعلول المعدوم مشروط بوجود العله أو المعلول الموجود. و الأول لا يصلح للاتّصاف بوصف الشرط و القيد، فإنّ القاعده الفرعيه تشمل جميع موارد الثبوت، سواء كان بصوره قضيه حمله أو بصوره ثبوت الوصف، فالمشروطيه فى حال عدم المعلول أمر غير معقول. و الثانى لا يصحّ أيضا، فإنّ رتبه الوصف متأخّر عن ذات الموصوف دائما

والمقدم بالرتبه هاهنا عباره عن المشروطيه التي كانت وصفا للمعلوليه؛ إذ يتحقق بها مورد المعلوليه ورتبه المعلوليه التي كانت موصوفه لها متأخره، وهذا يكشف عن عدم تحقق الاشتراط و المشروطيه أصلا، و المسلم أن وجوب الواجب الغيرى لا يتحقق قبل تحقق وجوب الواجب النفسى، وهذا لا يستلزم أن يكون الوجوب النفسى شرط تحقق الوجوب الغيرى و لو فرضنا العليه هاهنا؛ إذ الشرطيه أمر زائد على العليه التامه، فليس فى الواجب الغيرى من الشرطين المذكورين أثر و لا خبر حتى ينفى بأصالة الإطلاق، فلا يصح التمسك به لإثبات النفسيه.

و اختار سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (1) طريق آخر لإثبات النفسيه و هو أنه: كما مرّ فى البحث عن هيئه «افعل» أنّ البعث المتعلق بشيء حجه على العبد، و لا يجوز له المخالفه اعتذارا بعدم إثبات كونه للوجوب أو الاستحباب، و هذا لا يكون عذرا له للمخالفه عند العقلاء، بل العقل و العقلاء يحكم بلزوم امتثال هذا الأمر، و هذا يشبه بالاحتياط الوجوبى العقلى، و هكذا فيما نحن فيه لا يكون احتمال كون الواجب مقدّمه للغير عذرا للمخالفه عند العقل و العقلاء، بل المكلف ملزم بالامتثال عند العقلاء، و لكن لا يترتب عليه أثر سوى لزوم الإتيان به، و لا يثبت عنوان النفسيه حتى يثمر ثمره عند حصول الوفاء بالنذر و نحو ذلك بإتيانه، و هو جيد.

إذا دار الأمر بين النفسيه و الغيريه مع فقدان أصل لفظى و حكم العقل تصل النوبه إلى الأصول العمليه، قال المحقق النائينى قدس سره فى هذا المقام: إنّ للشك أقسام ثلاثه: القسم الأول: ما إذا علم بوجود كلّ من الغير و الغيرى من دون أن يكون وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجود كلّ من الوضوء و الصلاه و شكّ فى وجوب الوضوء من حيث كونه غيريا أو نفسيا. و ثمره النفسيه و الغيريه عباره عن وحده العقاب و تعدده عند ترك المكلف لكلّ منهما،

ص: ٦٢٥

و وقوع الصلاة باطله إذا ترك الوضوء و أقام الصلاة و عدمه، ففي هذا القسم يرجع الشكّ إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء و أنّه شرط لصحّتها، و حينئذ يرجع الشكّ بالنسبة إلى الصلاة إلى الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطي، و أصله البراءة تقتضى عدم شرطية الوضوء للصلاة و صحّتها بدونه، فيترتب عليه أثر الواجب النفسى و لا يثبت عنوان النفسية (١).

و فيه: أنّه جعل المسألة من مصاديق الأقلّ و الأكثر الارتباطيين ثمّ حكم بجريان أصله البراءة، و لكنّه مخدوش من حيث الصغرى و الكبرى معاً. أمّا الصغرى فلما مرّ من أنّ البحث في المسألة لا ينحصر بالمقدمات الشرعية، على أنّ جميع المقدمات الشرعية لا يرجع إلى الاشتراط و التقييد و إن كان الأمر في كثير منها كذلك. و قلنا:

إنّ لازم مقدّميه نصب السّلم للكون على السطح ليس التقييد بأن يكون المأمور به عباره عن الكون على السطح المقيّد بنصب السّلم حتّى ينفى القيد به بأصله البراءة، فلا يرتبط ما نحن فيه بالأقلّ و الأكثر الارتباطيين أصلاً. هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه لو فرضنا أن يكون ما نحن فيه من صغريات الأقلّ و الأ-كثر الارتباطيين فالكبرى ممنوعه؛ إذ المباني فيه مختلفه، فإنّ الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (٢) هاهنا قائل بانحلال الشكّ و جريان البراءة، و المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٣) قائل باستحاله الانحلال و جريان أصله الاشتغال، و المحقّق النائينى قدّس سرّه (٤) قائل بالتفصيل، و أنّه في صورته الشكّ في الجزئية يحكم بالبراءة العقلية، و في صورته الشكّ في الشرطية يحكم بالاشتغال، فما نحن فيه بلحاظ كونه من قبيل الشكّ في الشرطية لا يكون مجرى البراءة على مبناه قدّس سرّه.

ص: ٦٢٦

١- ١) فوائد الاصول ٢٢٢: ١.

٢- ٢) فوائد الاصول ٤٥٩-٢: ٤٦٢.

٣- ٣) كفايه الاصول ٢٢٨: ٢.

٤- ٤) فوائد الاصول ١٤٣: ٤.



ثم قال: القسم الثانى: ما إذا علم بوجود كـل من الغير و الغيرى و لكن كان وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل كالمثال المتقدم فيما إذا علم قبل الزوال، ففى هذا القسم يجرى الاستصحاب و البراءة معا؛ إذ الشك فى نفسه الوضوء و غيريته يرجع إلى شرطيه الصلاه بالوضوء و عدمه، و أصله البراءة تنفى الشرطيه، و يرجع أيضا إلى أن الوضوء قبل الزوال تعلق به تكليف فعلى أم لا؟ و الاستصحاب ينفى وجوبه قبل الزوال فأثر البراءة عبارته عن نفسه وجوب الوضوء و أثر الاستصحاب غيريته و لا منافاه بينهما، فإننا لا نثبت عنوان النفسيه و الغيريه كما مر.

و التحقيق أن مع قطع النظر عن الإشكال المذكور فى أصل البراءة يكون هذا البيان فى هذا القسم بيانا تاما و قابلا للمساعدة، و لا إشكال فى الجمع بين الاصول العمليه.

ثم قال: القسم الثالث: ما إذا علم بوجود ما شك فى غيريته و لكن شك فى وجوب الغير، كما إذا شك فى وجوب الصلاه- فى المثال المتقدم- و علم بوجود الوضوء و لكن شك فى كونه غيريا حتى لا يجب؛ لعدم وجوب الصلاه ظاهرا بمقتضى البراءة، أو نفسيا حتى يجب، فقد قيل فى هذا القسم بعدم وجوب الوضوء و إجراء البراءة فيه؛ لاحتمال كونه غيريا، فلا يعلم بوجوده على كل حال. هذا و لكن الأقوى وجوبه؛ لأن المقام يكون من التوسيط فى التنجيز الذى عليه يبتنى جريان البراءة فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، فأصل تنجيز الحكم معلوم و الواسطه فى التنجيز مشكوك، فلذا يحكم بوجود الوضوء. هذا.

و الإشكال فى تصوير هذه الصوره و جعلها مميا نحن فيه إذ الشك هاهنا يرجع إلى الشك فى أصل الوجوب و هو خارج عن محل البحث، فلذا قلنا: إن الدوران بين النفسيه و الغيريه يكون فى مورد تحقق وجوب الواجبين، و لكن أحدهما مسلّم النفسيه و الآخر مشكوك النفسيه و الغيريه، و لا يمكن الجمع بين العلم بوجود الوضوء

و الشك في وجوب الصلاة؛ إذ الشك في الصلاة يسرى إلى الوضوء أيضا، فإننا لا نعلم بأنه على تقدير كونه مقدّمه واجب أم لا، و كيف يتحقّق العلم بوجوب الوضوء بعد نفي وجوب الصلاة بأصالة البراءة؟! فهذه الصورة خارجة عما نحن فيه.

ثم إن المحقّق الخراساني قدّس سرّه تعرّض لمسألتين في ذيل هذا البحث بعنوان «تذنيبان» و قال: الأول: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى و موافقته و استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلا، و أما استحقاقهما على امتثال الأمر الغيرى و مخالفته ففيه إشكال، و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته و مخالفته بما هو موافقه و مخالفه. ثم استدلّ لذلك بدليلين: الأول: أنّ العقل يستقلّ بعدم الاستحقاق إلّا لعقاب واحد أو لثواب، كذلك فيما خالف الواجب و لم يأت بواحد من مقدّماته على كثرتها، أو وافقه و أتاه بما له من المقدّمات. الثانى: أنّ موافقه الأمر الغيرى بما هو أمر لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى لا- يوجب قربا و لا مخالفته بما هو كذلك بعدا، و المثوبه و العقوبه إنّما تكونان من تبعات القرب و البعد (١). لا يخفى أنّ كلا الدليلين يرجع إلى حكم العقل.

فإن قلت: إنّ هذا ينافى مع الروايات المتضمّنه لترتّب الثواب على المقدّمات مثل ما ورد فى زياره سيّد الشهداء أبى عبد الله الحسين عليه السّلام من أنّ لكلّ قدم ثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل عليه السّلام، و ما ورد فى الحجّ ماشيا و نحو ذلك (٢).

قلنا: إنّّه يدفع بأحد الوجهين:

أحدهما: أنّ العقل يحكم بعدم استحقاق المثوبه لامتنال الواجب الغيرى، و لكنّه لا- ينكر إعطاء الثواب من الله تعالى تفضّلا و امتنانا.

ص: ٦٢٨

١-١) كفايه الاصول ١٧٥:١-١٧٨.

٢-٢) الوسائل ٤٤١:١٤، ب ٤١ من أبواب المزار، ح ٦.

و ثانيهما: أنه لا بأس باستحقاق العقوبه على المخالفه عند ترك المقدمه و زياده المثوبه على الموافقه فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات للواجب من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها، إشاره إلى ما ورد في الروايات من: «أن أفضل الأعمال أحزمها» (١)، فإن كان الداعي و المحرك لإتيان المقدمات الإيصال إلى ذى المقدمه يتحقق هذا العنوان، و إلا فلا، هذا.

و لكن لا بد لنا لتحقيق المسأله من ملاحظه ترتب الثواب و العقاب ابتداء في الواجبات النفسيه، و أن ترتب الثواب و العقاب عليها مسلّم أم لا؟ و نرى بعد الملاحظه أن في المسأله آراء مختلفه.

و قال جماعه من الفلاسفه: إن الثواب عباره عن الصور البهيئه التي تجسّمها و تمثّلها النفس الإنساني بالأعمال و الأفعال الحسنه كالحور و القصور و أمثال ذلك، فهي من لوازم الأعمال و ملازم مع الإنسان العامل بها، و تكون لها خصوصيتان: الأولى:

أن مصاحبتهما توجب النشاط و السرور للنفس، الثانيه: أنها تعطى النفس استعدادا للكمال و الصعود إلى مراتب عاليه، و العقاب عباره عن الصور القبيحه المتناسبه مع الأعمال السيئه، فهي أيضا ملازم و مصاحب مع الإنسان العامل، و من مصاحبتهما تحصل للنفس التألم و التأثير أولا، و السقوط و الانحطاط ثانيا.

و يؤيده بعض الآيات و الحكايات، كقوله تعالى: يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا (٢)؛ إذ العمل لا- يتّصف بالحضور فإنه متصرّم الوجود، فلا محاله يكون معنى الآية أن كلّ عمل يتمثّل و يتجسّم بصوره المتناسب معه و يراها العامل عنده حاضرا، و ربما يودّ أن لا- يكون معها مصاحبا و لا- يراها أصلا، و لا دليل للتصرّف في الآية، و إضافه لفظ

ص: ٦٢٩

١-١) مجمع البحرين ١٦: ٤.

٢-٢) آل عمران: ٣٠.

«الثواب» و«العقاب» بعد كلمه «النفس». و كقوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ\* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (١). و روى عن علي بن الحسين عليهما السلام: أن أحكم آيه في القرآن هذه الآية. و معناها أن العامل يرى نفس العمل لا ثوابه و عقابه، و لازم ذلك تجسّم الأعمال و تمثّلها. و نقل عن بعض الأعاظم حكايات مؤيدا لهذا المعنى.

و قال جماعه آخرون أخذوا بظواهر الآيات و الروايات بأن: الثواب و العقاب من مجعولات المولى كما هو ظاهر قوله تعالى: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا (٢)، فالثواب عباره عمّا التزمه المولى على نفسه من إعطاء مثوبه كذا لامتثال أمر كذا تفضّلا على العباد، و العقاب عباره عن جعله عقوبه كذا لمخالفه أمر كذا، فالمسأله تابعه لجعله، و يمكن له جعل المثوبه للواجبات الغيريه مثل أكثر الواجبات النفسيه، كما مرّت الإشاره إلى الروايات الوارده فى زياره أبى عبد الله الحسين عليه السلام و نحو ذلك، و لا يلزم من جعل المثوبه لبعض الواجبات الغيريه جعلها فى جميعها، كما أن الأمر فى الواجبات النفسيه أيضا كان كذلك.

و التحقيق: أن مع قطع النظر عن الجعل التعبير باستحقاق المثوبه ليس بصحيح أصلا بعد كون الله تعالى مالكا لوجود الإنسان بالملكيه الحقيقيه، فإنّ المالكيه تكون من شئون خالقيته و قيوميته، و بعد احتياج الإنسان إليه تعالى فى حدوثه و بقائه فإنّه عين الفقر و الربط، و الفقر المحض لا شىء له سوى الفقر و الربط، و بعد تفضّله و عنايته النعم العديده الظاهريه و الباطنيه للإنسان؛ بحيث يقول تعالى: وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا، فكيف يحكم العقل باستحقاق المثوبه لامتثال الأوامر الإلهيه التابعه للمصالح المتحققه فى متعلّقها، مع أن المصالح و الفوائد أيضا تعود إلى العبد؟! بل

ص: ٦٣٠

١-١ (١) الزلزله: ٧-٨.

٢-٢ (٢) الأعراف: ١٦٠.

لا يصحّ مثل هذا التعبير في امتثال أوامر الموالى العرفيه، مع أنّ ملكيتها للعبد ملكيه اعتباريه، و مصالح المأمور به تعود كثيرا ما إلى المولى، فضلا في امتثال الأوامر الإلهيه، فلا يعقل القول باستحقاق المطيع المثوبه على الله تعالى كاستحقاق الدائن على المديون.

و أما استحقاق العقوبه في صوره مخالفه أوامر الموالى العرفيه و الإلهيه أمر عقليّ فلا شبهه فيه، و إذا كان التعبير باستحقاق المثوبه في الواجبات النفسيه غير صحيح ففي الواجبات الغيره بطريق أولى كان كذلك، هذا.

و لو فرض صحّ القول باستحقاق المثوبه عند الامتثال في الواجبات النفسيه فالحقّ مع صاحب الكفايه قدّس سرّه من أنّ امتثال الواجبات الغيره لا يوجب استحقاق المثوبه. بيان ذلك: أنّه إذا قال المولى: «يجب عليك الكون على السطح» و المكلف يعلم أنّه متوقّف على نصب السّلم، و الاختلاف بين القائلين بالملازمه و منكريها في تحقّق اللزوم الشرعيّ المولوى و عدمه للمقدّمه بعد الاتّفاق في تحقّق اللزوم العقليّ لها، ففي مقام الامتثال قد تحصل للمكلف حاله الانقياد و يقع تحت تأثير داعويه أمر المولى، و قد لا تحصل له هذه الحاله. و على الأوّل لا بدّ له من نصب السّلم لإيجاد المأمور به في الخارج، بلا فرق بين أن يكون للمقدّمه وجوب غيرى أم لا، فلا داعويه لوجوب شرعيّ المقدّمه، بل كان وجوده كالعدم، فما كان كذلك من حيث العمل الخارجى لا يعقل أن يكون موافقته موجبا لاستحقاق المثوبه. و على الثانى أيضا لا فرق بين أن يكون للمقدّمه وجوب شرعيّ مولوى أم لا؛ إذ لا أثر لوجوده و عدمه، فلا يوجب استحقاق العقوبه مخالفته.

فإن قلت: إذا فرض إتيان شخص بجميع المقدمات التى تحتاج ذى المقدّمه إليها و لكن عرض له الموت أو النسيان قبل الإتيان بذى المقدّمه و عدم إتيان شخص آخر بأحد منها و عروض الموت أو النسيان عليه قبل فعله التكليف بذى المقدّمه فلا

شبهه فى تحقّق الفرق بينهما، و لا محاله يستحقّ الأوّل المثوبه بخلاف الثانى.

قلنا: إنّه سلّمنا تحقّق الفرق هاهنا، و لكنّه فى استحقاق المدح و عدمه لا فى استحقاق المثوبه و عدمه؛ إذ الانقياد و التهيؤ بإتيان المبادئ مع عدم حصول ذبيها لا يوجب إلّا كونه ممدوحا عند العقلاء، بخلاف من لم يأت بالمبادئ أصلا.

فإن قلت: كيف يتصوّر عدم الفرق بين من توجه إلى مكّه من أقصى البلاد لإتيان المناسك و من توجه إليها من البلاد القريبه مع قلّه المشقّه فى الثانى و كثرتها فى الأوّل؟

قلنا: إنّه لا شكّ فى زياده استحقاق المثوبه فى الأوّل، و لكنّها لا يرتبط بالمقدمات، بل هى لتحقّق عنوان آخر لذى المقدمه، و هو عنوان الأشقيّه و الأحمزيه، فهى ترتبط و تتعلّق بذى المقدمه من باب أفضل الأعمال أشقّها. هذا على مبنى المعروف عند الاصوليين، و أمّا على مبنى الجعل، فالمسأله تابعه لجعل المولى فى الواجبات النفسيه و الغيريه، بلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

و بالجملة: أنّ موافقه الأمر الغيرى بما هو أمر لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى لا يوجب قربا، و لا مخالفته بما هو كذلك بعدا، و المثوبه و العقوبه إنّما تكونان من آثار القرب و البعد على المبنى المعروف.

و من هنا استشكل أوّلا: بأنّه إذا كان الأمر الغيرى بما هو لا إطاعه له و لا قرب فى موافقته و لا مثوبه فى امتثاله فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات الثلاث حيث لا-شبهه فى حصول الإطاعه و القرب و المثوبه بموافقته أمرها؟! و الجواب عنه على القول بالجعل سهل لا يحتاج إلى تكلف، و على القول بالاستحقاق يتوقّف على جواب إشكال الثانى.

و ثانيا: بأنّ الواجبات النفسيه على قسمين: قد تكون تعبديه، و قد تكون

توصّيه مثل أداء الدين و دفن الميت، و أمّا الواجبات النفسيه فلا شبهه فى توصليتها، فإنّ وجودها كالعدم و لا يحصل بها التقرب إلى الله، و الفرق بين التوصّلى و التعبدى فى شرطيه قصد القربه و عدمه كما مرّ فى محلّه، فالأمر الغيرى ملازم مع التوصّليه بعنوان قاعده كليّه.

و انتقضت هذه القاعده بالطهارات الثلاث؛ إذ يعتبر فيها قصد القربه، و أنّها تكون باطله بدونه فى عين كونها من الواجبات الغيريه، فما منشأ عباديتها؟

إن كانت العباديه مستنده إلى الأمر النفسى الاستجابى المتعلّق بها ففيه أولاً: أنّه لو سلّمنا الاستجاب النفسى فى الوضوء و الغسل لا- دليل لنا لاستجاب النفسى فى التيمّم، مع أنّه لا- فرق بينها من حيث العباديه، و ثانياً: كيف يجتمع حكمان متغايران فى متعلّق واحد؟! او معلوم أنّه لا- يمكن الجمع بين الحكمين المتغايرين فى عنوان واحد، و ثالثاً: أنّ لازم ذلك أن يقصد المكلف حين الوضوء أمر نفسى استجابى، مع أنّا نرى بعد المراجعه إلى المتشرّعه و الفتاوى خلاف ذلك.

و إن كانت مستنده إلى الأمر الغيرى بأنّه قد يتعلّق بمقدّمات غير العباديه، و قد يتعلّق بالمقدّمات العباديه مثل الطهارات الثلاث، فلا فرق من هذه الناحيه بين الأمر النفسى و الغيرى، و الإشكال فيه أنّه يستلزم الدور، و تقريبه يحتاج إلى مقدّمه، و هى:

أنّ متعلّق الوجوب الغيرى و المحكوم بهذا الحكم ليس مفهوم المقدمه، و ما تكون مقدمه بالحمل الأولى الذاتى، بل هو عباره عن مصداق المقدمه، و ما تكون مقدمه بالحمل الشائع الصناعى، فإنّ نصب السلم يوجب التمكن عن الكون على السطح لا عنوان مفهوم المقدمه، فالمعروض للوجوب فى قولنا: «المقدمه واجبه» هو مصداق المقدمه، فما يتعلّق به الأمر الغيرى فى الطهارات الثلاث عباره عن الغسلتين و المسحنتين مع قصد القربه-مثلاً- إذ الوضوء العبادى واجب بالوجوب الغيرى، فلا بدّ من تحقّق قصد القربه قبل الأمر الغيرى، فإنّ رتبه الموضوع متقدمه على رتبه

الحكم، والمفروض أنّ عباديه الوضوء يتحقّق بنفس هذا الأمر الغيرى، فالأمر الغيرى يتوقّف على عباديته، وعبادته متوقّفه على الأمر الغيرى. وحاصل الدور أنّ الأمر الغيرى بما أنّه حكم متأخّر عن الوضوء العبادى وبما أنّه دخيل فى عباديه وضوء العبادى متقدّم عليه.

وقال المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) فى مقام الجواب عنه: إنّ الأمر الغيرى المتوجّه إلى المركّب أو المقيّد ينبسط و يتبعّض على أجزاء متعلّقه الخارجيه و العقلية كانبساط الأمر النفسى على أجزاء الواجب مع بقاء وحدته؛ إذ الوحده لا ينافى التبعّض نظيره وحده الماء الواقع فى الحوض، و تبعّضه بأبعاض متعدّده؛ إذ الاتصال مساوق مع الوحده برهاناً، و مع ذلك له أبعاض ربما يتلوّن بعضه باللون الأحمر و بعضها الآخر باللون الأصفر و هكذا سائر الأعراض. فالأمر الغيرى ينحلّ إلى أوامر ضمنيه غيريه، و حينئذ تكون ذوات الأفعال فى الطهارات الثلاث مأموراً بها بالأمر الضمنى من ذلك الأمر الغيرى، و إذا أتى بكلّ جزء بداعى ذلك الأمر الضمنى يتحقّق ما هو المقدمه - أعنى الأفعال الخارجيه المتقرّب بها - و بذلك يسقط الأمر الضمنى المتوجّه إلى القيد بعد فرض كونه توصلياً لحصول متعلّقه قهراً بامثال الأمر الضمنى المتعلّق بذات الفعل.

ولكنّه إن سلّمنا جواز أخذ قصد القربه فى المتعلّق يرد عليه أولاً: أنّ الأوامر الضمنيه الغيريه المتعلّقه بالغسلتين و المسحنتين لا شبهه فى عباديتها على المبنى. و أمّا الأمر الضمنى المتعلّق بقصد القربه لا يمكن أن يكون عبادياً، فإنّ إتيان قصد القربه بداعى قصد القربه أمر غير معقول؛ إذ هو داعويه شىء لنفسه و هو كما ترى، فيكون الأمر الضمنى المتعلّق به أمراً توصلياً، و لازم ذلك أن يتحقّق فى الشريعة أمر كان

ص: ٤٣٤



بعض أجزائه عباديًا و بعضه الآخر تَوْصِيًا، مع أنه ما سمعنا بهذا من آباءنا الأولين؛ إذ الأوامر إمّا عباديّة و إمّا تَوْصِيّة، و ما سمعنا بالأمر المشترك بينهما بلحاظ متعلّقه، هذا.

و ثانياً: أنّ الأمر الغيرى لا يصلح لأن يتحقّق به عباديّة متعلّقه، فإنّ إطاعته لا يوجب استحقاق المثوبه و موافقته لا يوجب استحقاق العقوبه، و لا- يتحقّق بإطاعته التقرب إلى الله تعالى، فكيف يمكن أن يكون مصحّحاً لعباديّه شيء مع أنّ العباده تكون مقرّبا إلى المولى؟!

و طريق آخر لحلّ الإشكال للمحقّق النائينى قدّس سرّه (1) و هو أيضا قائل بانبساط الأمر و تبعّضه و تعدّد أبعاضه بلحاظ تعدّد أبعاض المأمور به، و لكنّه يعتقد بانبساطه على الشرائط كالأجزاء، و قال: إنّ الوضوء يكتسب العباديه من ناحيه الأمر النفسى المتوجّه إلى الصلاه بما لها من الأجزاء و الشرائط، بداهه أنّ نسبه الوضوء إلى الصلاه كنسبه الفاتحه إليها من الجهه التى نحن فيها، حيث إنّ الوضوء قد اكتسب حصّه من الأمر بالصلاه لمكان قيديّته لها، كاكْتساب الفاتحه حصّتها من الأمر الصلاتى لمكان جزئيّتها، فكما أنّ الفاتحه اكتسبت العباديه منه كذلك الوضوء اكتسب العباديه منه بعد ما كان الأمر الصلاتى عباديًا، و كذا الحال فى الغسل و التيمّم.

و الجواب عنه أوّلا- بعد أن لا تكون مسأله الانبساط و التبعض من المسائل المسلّمه كما سيأتى إن شاء الله-: أنّه لو فرض صحّه الانبساط و هو محدود بالمأمور به و ما له دخل فى تشكيل ماهيّة المأمور به فلا شكّ فى أنّه منحصر بالأجزاء، و أنّ الشرائط خارجه عن حقيقه المأمور به و ماهيّته. لا يقال: بأنّ القيد خارج عنها، و لكنّ التقيد به جزء للمأمور به. فإنّا نقول: إنّ البحث و النزاع فى عباديّة القيد و الشرط الذى هو خارج عن دائرته لا التقيد، فلا يمكن شمول الأمر الصلاتى

ص: ٦٣٥

للوضوع، فكيف يمكن أن يكون مصححاً لعبادته؟!

و ثانياً: أنه إذا تعلق أمر عبادي بمركب ذات أجزاء يصير كل جزء منه عباده، و جزئيه المركب العبادي ملازم مع العباديه، فلا محاله يكون كل جزء من أجزاء العباده عباده. و أما شرائط العباده فتكون على قسمين: بعضها تكون عباده كالطهارات الثلاث، و بعضها ليس بعباده كتطهير الثوب و البدن و ستر العوره و استقبال القبلة و نحو ذلك، مع أن لازم كلامه قدس سره أتصاف جميع شرائط العباده بالعباديه؛ إذ لا فرق بينها و بين الأجزاء من هذه الناحيه.

إن قلت: إن مقتضى القاعده كان كذلك، إلا أن الأدله الخارجيه تدل على أن طهاره البدن و الثوب و أمثال ذلك ليست بعباده.

قلنا: إنه يستلزم أن يكون الأمر بالصلاه فى قوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** أمراً عبادياً بالنسبه إلى عدّه من الشرائط و الأجزاء، و غير عبادي بالنسبه إلى عدّه أخرى، و لا يلتزم بذلك أحد من المتشرّعه.

و أجاب عنه أيضا سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره (1) بأنه: كما أن الأمر الغيرى لا يكون مصححاً لعباديه متعلقه؛ إذ لا داعويه له إلا إلى الغير و كان وجوده كالعدم، كذلك الأمر الضمنى لا يصلح لتصحيح عباديه متعلقه، لا من حيث عدم داعويته إلى متعلقه، بل من حيث إن متعلقه ليس تمام المتعلق فإنه جزء من الأجزاء المركب الارتباطى الذى إن لم يتحقّق جزء منه لم يتحقّق أصلاً، فلا يمكن تصحيح العباديه بالأمر الضمنى، و المصحح عباره عما يدعو المكلف إلى تمام المتعلق، أى الأمر النفسى الاستقلالى. و الإنصاف أن هذا الجواب بعد قبول الانبساط بكيفيته المذكوره قابل للمساعده.

ص: ٦٣٦

و طريق آخر لتصحيح عباديّه الطهارات الثلاث عباره عن التفكيك بين داعويّه الأمر و متعلقه من حيث توسعه الانبساط و تضييقه. بيان ذلك: أنّ المأمور به و المتعلق للأمر بالصلاه محدود في الأجزاء فقط، و لكن داعويته بالنسبه إلى الأجزاء و الشروط مساو، كما أنه يدعو إلى الأجزاء كذلك يدعو إلى الشروط، بلا فرق بينهما من هذه الناحيه، إلا أنّ الدليل الخارجى يدل على إتيان مثل الوضوء حين الامتثال بداعى الأمر بالصلاه، بخلاف مثل تطهير الثوب فإنّ إتيانه بداعى غيره أيضا لا- يوجب الإشكال، فلا بدّ من إتيان جميع الأجزاء، و بعض الشروط مثل طهارات الثلاث بداعويّه الأمر المذكور، بخلاف بعضها الآخر.

و لكنّه مخدوش فإنّه لا يمكن الالتزام بالاختلاف بين متعلق الأمر و داعويته من حيث السعه و الضيق؛ إذ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، كما قال به المحقق الخراسانى قدس سرّه مكرّرا، و إذا فرض خروج الشروط عن دائره المتعلق فلا- داعويّه للأمر إليها أصلا، و إلا يلزم أن يكون الأمر المتعلق بالصلاه داعيا إلى الصوم، هو كما ترى، هذا.

و لكن التحقيق فى تصحيح عباديّه الطهارات الثلاث أنّ الإشكال و جميع الأجوبه التى حكيناها عن الأعظم بيتنى على أساس توهم أنّه مسلّم و مفروغ عنه، مع أنّه ليس كذلك، و هو أنّ عباديه العباده تحتاج إلى الأمر، سواء كان نفسيا أو غيريا، و على هذا الأساس استشكل فى بحث الترتّب أيضا كما سيأتى إن شاء الله تعالى، و منشأ هذا الأساس عباره عن احتياج العباده إلى قصد القربه بمعنى إتيان المأمور به بداعى الأمر المتعلق به، فلذا نحتاج فى تحقّق العباديّه إلى الأمر، و إلا لا يعقل قصد امتثال الأمر.

و من البديهي أنّ هذا المعنى قابل للمناقشه؛ إذ يحتمل قويا أن يكون قصد القربه بمعنى إتيان المأمور به بداعى كونه مقرّبا إلى المولى كما هو الظاهر من اللفظ و المرتكز فى الأذهان، و يحتمل أن يكون بمعنى إتيانه بداعى كونه حسنا، و يحتمل أن يكون

بمعنى إتيانه بداعى كونه ذا مصلحة. و على هذه المعانى لا نحتاج إلى تعلق الأمر بالعباده.

و يمكن أن يقال: إذا كان الأمر كذلك فمن أين يعلم عباديّه الطهارات الثلاث و توصليه تطهير الثوب مثلا؟

و الجواب عنه: أنّ عباديّه بعض الأعمال معلوم لا تحتاج إلى الدليل كالسجده، فإنّ العباده عباره عن الخضوع و الخشوع فى مقابل المعبود، سواء كان أهلا للعباده أم لا، و هذا المعنى متحقّق فى السجده.

و أمّا كثير من الأعمال لا يعلم عباديّتها إلّا من طريق الشرع، و ليس معناه لزوم تحقّق الأمر، بل الإجماع أو ضروره الفقه أو البداهه عند المتشرّعه أيضا يكفى للعباديّه، و الطهارات الثلاث من هذا القبيل، فإنّا لا نفهم عباديّتها، بل لا نفهم عباديّه الصلاه بهذه الهيئه التركيبيه. و أمّا بعد المراجعه إلى الفقه و المتشرّعه فنستفاد أنّها مقرّبه إلى المولى، بخلاف مثل تطهير الثوب، فالأمر بالصلاه-مثلا- يدلّ على أصل الوجوب فقط، و لزوم إتيانها مع قصد القربه يستفاد من الخارج إن كان ملاك العباديه تحقّق الأمر، و هو يتحقّق فى الواجبات التوضيئيه أيضا. و معلوم أنّ معنى لزوم قصد التقرب فى المأمور به أنّ امتثاله رياء أو بدواع آخر لا يكون مقرّبا، بل يكون مبعّدا عن المولى.

و الحاصل: أنّه لا يشترط فى عباديّه المأمور به أزيد من أمرين: أحدهما:

صلاحيّته لأن يتقرب به، و ثانيهما: التقرب به فى مقام العمل و الامثال، و لا بدّ لنا من إحراز صلاحيه العباديّه من طريق الشرع، و نستفاد منها فى باب الطهارات الثلاث من الإجماع و ضروره الفقه، و البداهه عند المتشرّعه، فلا نحتاج إلى الأمر حتّى يلزم توالى الفاسده المذكوره.

و منها: الإشكال على القول بتصحيح عباديّه الطهارات الثلاث بالأمر النفسى الاستجابى بأنّه ليس للتيّم الاستجاب النفسى إلاّ فى موارد نادره مثل استحبابه عند النوم مع التمكن من الماء، بخلاف الوضوء فإنّه مستحبّ فى جميع الحالات حتّى فى حال الوضوء بعنوان التجديد، وهكذا للغسل أيضا استحباب نفسى فى الأمكنه و الأزمنه المختلفه، و إن لم تكن دائره استحبابه مثل دائره استحباب الوضوء من حيث الوسعه، فالوضوء عباديّه و مقرّبيّه مطلقه، بخلاف التيمّم فإنّ عباديّه مشروطه بشرائط خاصّه و ظرف خاصّ.

ولا- يرد هذا الإشكال على المبنى المختار، فإنّ كلّ واحد من الطهارات الثلاث عباده و مقرّبه بدون الفرق بين أن يكون له استحباب النفسى أم لا، و ملاك العباديّه -أى الصلاحيه للتقرّب- فى الجميع متحقّقه، مع أنّ الوضوء الحرجى على القول بجريان قاعده لا حرج بنحو العزيمه لا بنحو الرخصه كما هو التحقيق ليس بصحيح، فعباديّه الوضوء أيضا لا تكون عباديّه مطلقه كما هو الظاهر. هذا.

و منها: أنّ على القول بالملازمه بين وجوب الشرعى لذى المقدمه و وجوب الشرعى للمقدمه يقع الوضوء-مثلا- متعلّقا للأمرين المتخالفين-أى الاستجاب النفسى و الوجوب الغيرى- فكيف يمكن الجمع بينهما فى متعلّق واحد؟

و الجواب عنه-بعد قبول القول بالملازمه-: أنّ ذات الوضوء-أى الغسلتان و المسحتان- يكون مأمورا به بالأمر النفسى الاستجابى، و مجموع هذا الأمر و المأمور به-أى ذات الوضوء بوصف كونها عباده و متعلّقه للأمر النفسى الاستجابى- يكون مقدّمه و متعلّقه للأمر الغيرى الوجوبى، و نظيره تعلّق الأمرين المتخالفين على صلاه الظهر بعد شرطيتها و مقدّميتها لصلاه العصر؛ بأنّ متعلّق وجوب النفسى هى ذات صلاه الظهر، و متعلّق وجوب الغيرى المقدمى هى صلاه الظهر المتّصفه بأنّها واجبه فيتحقّق الفرق بين المتعلّقين.

و منها: أنَّ الأمر النفسى الاستجابى إن كان مصححاً لعباديه الطهارات الثلاث يلزم على المكلف فى مقام الامتثال أن يتوجه إليه، و يكون الداعى و المحرك له عبارته عنه، و وقوعها باطله إن كان الداعى غيره، مع أنه لا إشكال فى صحتها إن أتى بها بقصد الأمر الغيرى المتعلق بها، بل هكذا يقع العمل فى الخارج؛ إذ المتوضئ بعد السؤال عن محركه يقول: «أتوضأ للصلاه» و معناه أنَّ الداعى و المحرك لهذا العمل عبارته عن الأمر الغيرى الملازم مع الأمر النفسى المتعلق بالصلاه، و لا إشكال فيه من حيث الفتوى أيضاً. و يستفاد من ذلك أمران:

الأول: أنَّ عباديه الطهارات الثلاث لا ترتبط بالأمر النفسى الاستجابى سيما فى التيمم بلحاظ عدم تحققه فيه أصلاً، فكما أنَّ المتيمم فى مقام العمل لا يتوجه إلى الأمر النفسى الاستجابى كذلك المتوضئ لا يتوجه إليه.

الثانى: أنَّ خصوصية الثانى المذكوره - أى إتيان العمل بقصد التقرب أو إتيانه بداعويه أمره إن كان له أمر - لا يعتبر فى العباديه، كأنه يقول: إن فرض تصحيح عباديه الطهارات الثلاث بالإجماع أو ضروره الفقه أو البداهه عند المتشرعه فنسأل أنَّ إتيان الوضوء - مثلاً - بداعى الأمر الغيرى صحيح أم لا؟

إن حكمت ببطلانه نقول: لا إشكال فى صحته، و يوافقته الفتوى و يكون الأمر فى مقام العمل أيضاً كذلك، و إن حكمت بصحته نقول: كيف يمكن أن يكون الأمر الغيرى مصححاً لعباديه شىء، مع موافقته لا - يوجب القرب إلى المولى بل كان وجوده كالعدم؟!!

و الجواب عنه: أنَّ المتوضئ حيث يقول: «أتوضأ للصلاه» قد يكون مراده منه أنى أتوضأ مع قصد القربه للصلاه، و حينئذ لا شبهه فى صحه وضوءه و عدم تصحيح العباديه بالأمر الغيرى، و قد يكون مراده منه أنى أتوضأ بدونه للصلاه، و حينئذ لا شك فى بطلان وضوءه لفقدانه الخصوصية الثانى المعتره فى العباديه.

ربّما يتوهّم صحّته في الصورة الثانيه أيضا؛ لأنّ الصلاه يتوقّف على وضوء العبادى، و يرجع القول المذكور إلى أنّى أتوضأ وضوء مقدّمه للصلاه، فهذا القول يكفى لعباديه الوضوء، و على هذا يعود الإشكال فى محلّه. و لعلّه كان ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه فى ذيل كلامه ناظرا إلى هذا المعنى، و هو قوله: نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربه فى الطهارات أمرها الغيرى لكان قصد الغايه ممّا لا بدّ منه فى وقوعها صحيحه (1)... الخ.

و الجواب عنه: أنّ مجرّد إتيان الوضوء الذى تكون مقدّمه للصلاه لا يوجب إتيانه مع قصد القربه، و نظيره بطلان الصلاه الريائى فإنّها لأجل الرياء كانت باطله، لا لأجل إتيان المكلف بصوره الصلاه؛ إذ هو قصد عنوان ما يصلح للعباديه، و لكنّه فاقد لخصوصيته الثانيه المعتمبره فى العباديه- أى قصد القربه- إذ هو لا يجتمع مع الرياء. و بالنتيجه سلّمنا أنّ الوضوء العبادى مقدّمه للصلاه، و لكن هذا لا يرجع إلى أن يكون نفس الوضوء مع قصد القربه، فلا يصحّ الوضوء بدون قصد القربه أصلا.

و محصّل ما ذكرناه فى باب الطهارات الثلاث أنّ لعباديتها يتحقّق طريقان:

أحدهما: الإتيان بها بقصد القربه و لكونها صالحه للمقربيه، و ثانيهما: الإتيان بها بداعى الأمر النفسى المتعلّق بها، و لا فرق فى هاتين الجهتين بين كونه قبل الوقت و بعد الوقت، و إنّما الفرق بينهما فى تحقّق الأمر الغيرى و عدمه، و هو لا يكون ملاك الصحه و العباديه، بل لا يتصوّر بطلان الوضوء قبل الوقت أصلا، بخلاف إتيانه بعد الوقت فإنّ إتيانه فيه بداعى الأمر الغيرى بدون قصد القربه يكون باطلا.

لا- يخفى عليك أنّ بحثنا كان فى الأمور التى ذكروها قبل البحث عن مقدّمه الواجب و عدمه، و كان الأمر الثالث منها فى تقسيمات الواجب، و فى ذيل البحث عن

ص: ٦٤١

تقسيمه إلى النفسى و الغيرى، ينتهى البحث إلى هنا. و صاحب الكفايه قدّس سرّه كأنّه نسى تقسيمه إلى الأصلى و التبعى، فلذا ورد فى الأمر الرابع، ثمّ التفت إليه بعده و ذكره فى غير محلّه، و نحن أيضا نشرع فى البحث عن الأمر الرابع حفظا لترتيب الكفايه.

الأمر الرابع

### تبعيه وجوب غيرى المقدمه لذيها

فى أنّ وجوب غيرى المقدمه على القول بالملازمه هل يكون تابعا فى الإطلاق و الاشتراط لوجوب ذى المقدمه أم لا؟ و المشهور قائل بالتبعيه.

و نسب إلى صاحب المعالم قدّس سرّه (١) ما لا يستفاد من ظاهر كلامه حيث قال: و أيضا فحجّه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنّما ينهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهها حقّ النظر.

و فسّر كلامه المذكور فى مبحث الضدّ (٢)؛ بأنّ الوجوب الغيرى المقدمى مشروط بشرط مستقلّ دائما، و هو عبارته عن إرادته المكلف الإتيان بذى المقدمه و إن كان الوجوب المتعلّق بذى المقدمه مطلقا.

و لكن التحقيق أنّ ما نقل عنه لا يوافق مع ما نسب إليه؛ إذ المنسوب إليه عبارته عن القضية الشرطيه و يتحقّق بين الشرط و الجزاء العليه المنحصره، و إلاّ لم يتحقّق المفهوم لها، و المنقول عنه عبارته عن القضية الحياتيه، كأنّه يقول: أيّها العبد حينما أردت ذى المقدمه يجب عليك المقدمه، و على أىّ حال يقول بتضييق دائره وجوب المقدمه.

و الجواب عنه أوّلا كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (٣)؛ إنّ على القول بالملازمه

ص: ٦٤٢

١-١ (١) معالم الدين: ٧١.

٢-٢ (٢) نفس المصدر.

٣-٣ (٣) كفايه الاصول ١: ١٨١.



و الالتزام بهذا الأمر الغير الواضح لا- يصحّ الفرق بين الوجوبين و التفكيك بينهما من حيث التوسعه و التضيق، بل التبعية أمر واضح لا شبهه فيه.

و ثانيا: ما أجاب عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه (1) على ما فى تقريراته و هو يتوقّف على مقدّمه و هى: أنّه يتحقّق فى كلّ واجب الشرط المتناسب به، فلذا مرّ فى باب الواجب المطلق و المشروط أنّه لا- يتحقّق الواجب المطلق من جميع الجهات، بل المطلق و المشروط من الأمور النسبيه كالصلاه- مثلا- فإنّها مطلقه بالنسبه إلى الموضوع و مشروطه إلى الوقت و هكذا فى سائر الواجبات، و لا- يمكن أن يكون شرط الواجب عباره عن إرادته نفس هذا الواجب، كقولنا: يجب عليك الصلاه إن أردتها؛ إذ المكلف إمّا يتحقّق له إرادته الصلاه، و إمّا لا يتحقّق، و فى الصورة الثانيه لا شكّ فى عدم تحقّق المشروط أيضا، فليست الصلاه بواجبه عند عدم إرادتها، و إمّا إذا تحققت الإراده فمعناه أن يتحقّق الصلاه فى الخارج و كانت عله تحقّقها عباره عن نفسها، فلا دخل لأمر المولى فى تحقّق الأمور به. و لا يتوهم أنّ لكلّ من الإراده و الأمر دخلا فى تحقّقه، فإنّ الإراده متقدّمه على الأمر من حيث الرتبة؛ إذ لا شكّ فى تقدّم رتبه الشرط على المشروط، و بعد تأثير ما هو المتقدّم من حيث الرتبه لا تصل النوبه إلى ما هو المتأخّر عنه، فيستند عمل الخارجى بإرادته العبد، و لا- دخل للبعث و التحريك فى تحقّقه، فيلزم أن يكون أمر المولى لغوا أو مستحيلا، فإنّه فى صورته عدم الإراده لغوا، و فى صورته تحقّقها تحصيل للحاصل، و هو محال، و لا يمكن الجمع بين الأمر و تعليقه بإرادته المكلف و مشيئته عند العرف أيضا، و بعد هذه المقدّمه يستفاد أنّه لقائل أن يقول: إنّ هذا البرهان لا يجرى فى كلام صاحب المعالم قدس سرّه، فإنّه قائل بأنّ وجوب غيرى المقدّمه مشروط بإرادته ذى المقدّمه لا بإرادته نفس المقدّمه، قلنا: إنّ إرادته ذى المقدّمه ملازم مع إرادته المقدّمه؛ لأنّ بعد تحقّق المقدّميه و الالتفات إليها لا يمكن

ص: ٦٤٣

التفكيك بين إرادتهما، فكُلما تحققت إرادته ذى المقدمه يتحقق إرادته المقدمه أيضا بالملازمه، فإن قال المولى: «يجب عليك نصب السلم إن أردت الكون على السطح» فهذا يرجع إلى أنه يجب عليك نصب السلم إن أردت نصب السلم، وهو تعليق الواجب على نفسه، ولا شك في أنه مستحيل، هذا محصل كلام الشيخ قدس سره.

و لكن يمكن الجواب عنه من ناحيه صاحب المعالم قدس سره بأنه سلمنا المقدمه المذكوره بعنوان ضابطه كلييه، وأنه لا يمكن تعليق إيجاب الشيء بإرادته نفس هذا الشيء، و لكن لا نسلم رجوع تعليق وجوب المقدمه بإرادته ذيهما إلى هذه الضابطه، و ما ذكره بعنوان دليل الاستحاله فيما حكيناه عنه- أى استناد العمل إلى الإراده بعد وقوعها شرطا بلحاظ تقدم الشرط على الجزاء، فلا مجال للبعث و الأمر- لا يصح و لا يجرى هاهنا، فإن الإراده المتعلقه بالمقدمه متأخره عن الإراده المتعلقه بذى المقدمه دائما، فلذا يعبر في الكلمات بالترشح و العليه، فتكون للإرادته المتعلقه بذى المقدمه عليه و تقدم على الإراده المتعلقه بالمقدمه، و حينئذ إذا قال المولى: «يجب عليك نصب السلم إن أردت الكون على السطح» فلا شك في تأخر وجوب نصب السلم و الجزاء عن إرادته الكون على السطح و الشرط، و لكن وجوب الجزاء مع إرادته مقارن من حيث الرتبته، و المتقدم عبارته عن الشرط فقط، و معلوم أن إيجاب شيء مقارنا مع إرادته لا يكون تحصيليا للحاصل، فالمقارنه بينهما مانع عن تحقق عنوان تحصيل الحاصل.

فالحق في الجواب ما قال به صاحب الكفايه قدس سره، هذا تمام الكلام حول مقاله صاحب المعالم قدس سره في هذا البحث.

و ينسب أيضا إلى الشيخ الأنصاري ما يكون مخالفا للمشهور، و هو على ما نقله صاحب الكفايه قدس سره عن تقريراته أن وجوب الغيري المقدمى مشروط على أن يكون الإتيان بالمقدمه بداعى التوصل بها إلى ذى المقدمه.

فعلى هذا يتوقف وجوب المقدمه على خصوصيتين، وهما إرادته ذى المقدمه و إيجاد المقدمه بداعى التوضيل بها إلى ذى المقدمه، فلا بد لنا من البحث فى مرحلتين:

الأولى: فى صحه هذه النسبه إليه بعنوان المقابله مع المشهور و عدمها، و من المعلوم أنّ البحث فيما نحن فيه فى أنّ الوجوب الغيرى المقدمى -سواء كانت المقدمه عباديه أم لا- هل يكون تابعا لوجوب النفسى لذى المقدمه أم لا؟ و لكن بعد المراجعه إلى تقريرات الشيخ قدس سره نلاحظ أنّه ليس فى مقام بيان هذا البحث، بل هو يكون فى مقام بيان اتصاف المقدمه بالعباديه، و أنّ إتيانها فى الخارج بعنوان العباده سواء كانت من الامور العباديه أم لا يتوقف على إتيانها بداعى امتثال الأمر الغيرى المتعلق بها، و يعبر عن هذا بقصد التوضيل بها إلى ذى المقدمه، فهو يكون فى مقام تصحيح عباديه المقدمه، و لا- دخل له فيما نحن فيه أصلا، فتبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه مسأله و تصحيح عباديتها مسأله أخرى.

الثانيه: فى أنّه لو فرضنا صحه هذه النسبه إليه فيكون فى كلامه ثلاثه احتمالات:

الأول: أن يكون مراده بصوره قضيه شرطيه كأنه يقول: يجب عليك نصب السلم إن أردت الكون على السطح من هذا الطريق. الثانى: أن يكون مراده بصوره قضيه حثيه كأنه يقول: يجب عليك نصب السلم حينما كنت مريدا للكون على السطح من هذا الطريق، و من أنّ المشروط و المعلق عليه فى هذين الاحتمالين عبارته عن نفس الوجوب. و الثالث: أن يكون قصد التوضيل داخلا- فى دائره المأمور به و الواجب، و يتعلق الوجوب الغيرى المقدمى على الشىء المقيّد، و الفرق بينهما يظهر فى لزوم التحصيل و عدمه كقوله: يجب عليك نصب السلم مع قصد التوصل.

و أمّا على الاحتمال الأول فنبحث أولا فى مقام الثبوت، و بعد ثبوت إمكانه تصل النوبه إلى مقام الإثبات و الاستدلال، و أول ما يصح القول به فى هذا المقام عبارته عمّا مرّ عن المحقق الخراسانى قدس سره فى جواب صاحب المعالم، و هو يرجع إلى أنّ بعد قبول

أصل الملازمه يكون القول بالتفكيك بين وجوب الغيرى و وجوب النفسى خلافاً البداهه العقليه؛ إذ التفكيك بين العله و المعلول من حيث الإطلاق و الاشتراط ممتنع عقلاً- نعم ثبت فى المباحث الفلسفيه أنّ كلّ معلول مقيد بعلة كتحديد الحراره المعلوله للنار بأنّها جاءت من قبل النار، و لكنّ الذى نبحت فيه كون المعلول مشروطا بشرط لا يرتبط بالعله أصلاً، فلذا اعتبر صاحب الكفايه قدس سرّه بأنّ مسأله التبعيه واضحه بحيث يكون خلافه أمراً مستحيلاً.

و ثانياً: ما أوردّه الشيخ قدس سرّه على صاحب المعالم بدون أن يكون قابل الذبّ عنه، فإنّ قصد التوصل فى الحقيقه إلى إرادتين و كأنّه يقول: يجب عليك المقدمه إن أردت المقدمه و إن أردت ذى المقدمه، و معناه أنّه لا دخل للبعث و التحريك فى تحقّق وجوب المقدمه، بل لإرادتها فى رتبه المتقدمه دخل فى تحقّق الوجوب، و تعليق الوجوب بإرادته نفس الواجب تحصيل الحاصل و أمر مستحيل كما اعترف الشيخ قدس سرّه به آنفاً، و عدم قابليته للدفاع يكون بلحاظ أخذ نفس إرادته الواجب بعنوان شرط الوجوب إلّا- أنّه أضاف فى جنبها إرادته اخرى، و لكنّها يكون كالحجر فى جنب الإنسان و لا تمنع عن الاستحاله، و لا يتحقّق بين الإرادتين ملازمه، فيكون كلامه قدس سرّه على الاحتمال الأول مستحيلاً، و لا تصل النوبه إلى مقام الإثبات.

و يجرى هذا الكلام بعينه من صدره إلى ذيله بملاك المذكور على الاحتمال الثانى أيضاً، و لا فرق بينهما إلّا فى كمال الوضوح و غيره.

و أمّا على الاحتمال الثالث فقد يقول: إنّ الإراده لا تكون أمراً اختيارياً و إلّا يتسلسل كما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه، و على هذا لا- يمكن أن تكون الإراده واجبه و لا- يمكن جعلها قيماً للواجب، فإنّ قيد الواجب أيضاً لازم التحصيل، فإذا انحل قصد التوصل إلى الإرادتين الغير الاختياريين كيف يمكن جعله قيماً للواجب؟! فهذا أيضاً يكون مستحيلاً بحسب مقام الثبوت.

وقد يقال: إنَّ الإرادة توجد بواسطة نفس الإنسانى كالوجود الذهنى، و ذلك بعنايه الله تعالى شعبه من الخلاقية إليها كما هو الحق.

نكته: و الظاهر أنَّ المتعین فى كلامه قدس سره بعد ملاحظه مبناه فى مطلق الواجب المشروط هو الاحتمال الثالث، فإنه قائل برجوع القيد فيه إلى المادّه، فيكون قصد التوصل قيدا للواجب، و معناه لزوم تحصيل القيد كذات الواجب، و حينئذ لو قلنا: إنَّ القصد و الإرادة لا يكون أمرا اختياريًا فيستشكل بأنّه لا يمكن تعلّق التكليف و الوجوب إليها، سواء كان الوجوب نفسيًا أو غيريًا. و لكن قد عرفت منّا أنّها أمر اختياري، و يؤيده شرطيه قصد القرّبه فى الواجبات التعبدية؛ إذ لا إشكال فى أنّها لو كانت من الامور الغير الاختياريه فلا معنى للزوم تحصيلها.

و يمكن أن يتوهّم أنّه مرّ من المحقّق الخراسانى قدس سره استحاله أخذ قصد الامتثال و إتيان المأمور به بداعى أمره فى المتعلّق، سواء كان بصورة الجزئيه أو الشرطيه، فلا يرد عليه هذا الإشكال.

و الجواب عنه أولًا: أنّه سلّمنا إنكاره أخذ قصد الامتثال فى المتعلّق من ناحيته، و لكنّه قائل بأنّ الحاكم بلزوم اعتباره هو العقل، و على هذا كيف يحكم العقل بلزوم اعتبار ما هو أمر غير اختياري؟!!

و ثانيًا: أنّه قائل بعدم إمكان أخذ قصد القرّبه بمعنى قصد الامتثال فى المتعلّق، و أمّا إن كان بمعان آخر كإتيان الشىء بداعى كونه حسنًا أو ذات مصلحه، فلا مانع من أخذه فى المتعلّق عنده، فيعود إشكال الاستحاله.

و لكن بعد بطلان هذا المبنى و إمكان أخذ الإرادة فى المتعلّق عندنا و رجوع القيد إلى المادّه عند الشيخ قدس سره فلا نبحت معه فى مقام الثبوت؛ إذ لا إشكال ثبوتًا فى تعلّق

الوجوب الغيرى بشىء مقيد بقصد التوصل إلى ذى المقدمه،و إذا وصلت النوبه إلى مقام الإثبات فلا يتم البحث مع الشيخ قدس سره هاهنا،بل نبحث معه فى أصل المسأله الملازمه،فإنّ كلامه فرع ثبوت الملازمه إن اخترنا عدمها لا تصل النوبه إلى هذا الكلام،و أمّا إن اخترناها فنبحث أنّ الوجوب الغيرى المقدمى يتعلّق بذات المقدمه أو يتعلّق بها مع قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه.

ثمّ ذكر المحقّق الخراسانى قدس سره (1) ثمره فقهيه بين القول المشهور عند القائلين بالملازمه و قول الشيخ قدس سره و هى:فيما كان للواجب الأهمّ مقدّمه منحصره محرّمه كإنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق المتوقّف على الدخول فى ملك الغير بغير إذن مالكة؛بأنّه يتبدّل الحرمة الأوليه بالوجوب الغيرى المقدمى على القول المشهور،بلا فرق بين أن يتحقّق قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه و عدمه،فلا عصيان للتكليف التحريمى؛لأنّه بعد فرض مقدّميته للواجب الأهمّ صار حكمه الوجوب الغيرى،إلاّ أنّه يتحقّق التجزى فى صورته واحده،و هى صورته عدم التفات المكلف إلى المقدميه و وجوب الغيرى و اعتقاده بالحرمة حين العمل.

و أمّا على قول الشيخ قدس سره فيتحقّق الوجوب الغيرى فى صورته واحده فقط و هى صورته التفاتة إلى المقدميه،و إرادته إتيانها و إتيان ذبيها،ففى هذه الصوره يتبدّل الحرمة بالوجوب الغيرى،و أمّا إذا لم يلتفت إلى المقدميه أو لم يقصد المقدمه مع الالتفات إليها فيكون عاصيا،و أمّا إذا قصدها و لم يقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه،و حينئذ إن استمرّ عدم القصد حتّى بعد الإتيان بالمقدمه فيكون المكلف عاصيا بالنسبه إلى المقدمه كعصيانه بالنسبه إلى ذى المقدمه؛إذ لا وجوب لها،بل يبقى على حرمتها بلحاظ عدم قصده بها التوصل إلى ذبيها،و إن لم يستمرّ عدم قصده،بل حصل له بداء

ص: ٦٤٨

الإتيان بذى المقدمه بعد المقدمه، فيكون عاصيا بالنسبه إلى وجوب الغيرى و متجزيا بالنسبه إلى الوجوب النفسى بلحاظ عدم قصده من حين الدخول فى ملك الغير. و أما إن كان الداعى للمقدمه متعددا- كإنقاذ الغريق و رؤيه الدار مثلا- فيتبدل الحرمة بالوجوب الغيرى على المشهور بلا شبهه، و أما على قول الشيخ قدس سره إن كان مراده من قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه طرف الإثبات فقط فلا- إشكال أيضا فى تبدله بالوجوب الغيرى، و إن كان مراده منه طرف الإثبات و النفى معا يعنى قصد بها التوصل و لم يقصد بها شيئا آخر فهذه المقدمه ليست متعلقه لوجوب الغيرى و هى حرام، و يتحقق بها العصيان.

القول الثالث: فى مقابل المشهور من القائلين بالملازمه ما قال به صاحب الفصول قدس سره (1) و هو: أن الوجوب الغيرى يتعلق بالمقدمه الموصله، أى ترتب ذى المقدمه خارجا على المقدمه، سواء تحقق قصد التوصل من الابتداء أم لا، بخلاف الشيخ قدس سره فإنه اعتبر قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه، سواء تحقق الإيصال أم لا.

يحتمل أن يكون مراده شرطيه الإيصال؛ بأن الوجوب الغيرى المقدمى مشروط دائما بالإيصال و ترتب ذى المقدمه عليها. و يحتمل أن يكون مراده قيديّه الإيصال للواجب و المتعلق، و حينئذ يلزم تحصيله. و يعتبر عن الأول بأنه تجب المقدمه إن كانت موصله، و عن الثانى بأنه تجب المقدمه مع قصد الإيصال.

و أجب عن الاحتمال الأول بأنه بديهى الاستحاله ثبوتا؛ إذ لا شك فى تقدم الشرط على الجزاء دائما فى القضايا الشرطيه من حيث الرتبه، فإن كان عنوان الإيصال شرطا للوجوب الغيرى لا بد من تعلق الوجوب الغيرى بعد تحقق عنوان الإيصال خارجا مثل تعلق الوجوب بالحج بعد تحقق الاستطاعه، و هذا تحصيل

ص: ٦٤٩

للحاصل؛ إذ لا- معنى لتعلق الوجوب بالمقدمه بعد تحققها و تحقق ذيهما، فيرجع الشرطيه إلى الامتناع البين في مقام الثبوت، فلا تصل النوبه إلى مقام الإثبات. و الحق أنّ هذا الجواب صحيح و لا يكون قابلا للمناقشه.

و على الاحتمال الثاني أيضا تمسكوا بطرق متعدده لإثبات الاستحاله في مقام الثبوت:

أحدها: عبارته عن مسأله الدور. بيان ذلك: أنّ ذى المقدمه يتوقف على المقدمه الموصله، و هذا التوقف لازم المقدميه لا شبهه فيه، و المقدمه الموصله تتوقف على ذى المقدمه، فيتحقق الدور المستحيل.

و لكنّه قابل للجواب: بأنّه وقع الخلط في تقرير الدور؛ إذ سلّمنا أنّه لا يمكن تحقق المقدمه الموصله بدون ذى المقدمه، فتوقف المقدمه بوصف الإيصال على ذيهما لا يكون قابلا للإنكار، و أمّا توقف ذى المقدمه على المقدمه الموصله فليس بصحيح؛ لأنّه يتوقف على ذات المقدمه، لا عليها بوصف الإيصال، فيتحقق المغايره بين المتوقف و المتوقف عليه، فلا يرد هذا الإشكال.

و ثانيها: أنّ هذا القول يستلزم التسلسل، و هو مبنى على أنّ المركب إذا كان واجبا بوجوب النفسى أو الغيرى تتصف أجزاءه الداخليه بوصف المقدميه للمأمور به كاتصافها بوصف الجزئيه له، فعلى هذا إن كان متعلق الوجوب الغيرى عبارته عن الأمر المركب- أى المقدمه بانضمام قيد الإيصال- فيكون كلّ جزء منه مقدمه لمجموع المركب الواجب، و لا- بدّ لكلّ مقدمه من انضمام قيد الإيصال إليها، فإنّه لا يقول بمقدميه ذات المقدمه وحدها للمقدمه الموصله، و هكذا لا يقول بمقدميه قيد الإيصال وحده للمقدمه الموصله، و إذا انضمّ إليهما قيد الإيصال فينقل الكلام إلى كلّ الأجزاء ثانيا، و هكذا فإنّ وجوب المقدمه الموصله يستلزم أن يكون الذات بقيد الإيصال واجبه، و قيد الإيصال أيضا بقيد إيصال آخر واجبا، فيتقيد كلّ منهما بإيصال آخر و هلمّ



جزّاء، و معلوم أنّه أمر مستحيل.

و الجواب عنه: أنّ المركّب إن كان مركّبا عقليّا-مثل تركيب ماهيّة الإنسان عن الجنس و الفصل-لا يصحّ التعبير بالمقدّمه عن أجزائه فلا- يعقل القول بأنّ الناطق أو الحيوان جزء للإنسان، و هكذا إن كان المركّب من المركّبات الحقيقيه الخارجيه-مثل تركيب الجسم من المادّه و الصوره-إذ لا- يعقل القول بأنّ مادّه الشئ أو صورته مقدّمه للشئ، و أمّا إن كان المركّب من المركّبات الصناعيه-مثل تركيب الدار عن الحجر و الفلز و الآجر و نحوها-فلا مانع من التعبير بالمقدّمه عن أجزائه، و هكذا إن كان المركّب من المركّبات الاعتباريه-مثل تركيب الصلاه و الحجّ مثلا من المقولات المتباينه، و الحقائق المتخالفه التي اعتبرها الشارع شيئا واحدا بلحاظ ترتّب أثر واحد عليها كالمعراجيه مثلا-ففي هذا المركّب أيضا يصحّ التعبير بالمقدّمه عن أجزائه، و إن كان في التعبيرات المتعارفه عنوان المقدمات غير العنوان المقارنات، و لكن لا برهان لعدم صحّه هذا التعبير.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المركّب فيما نحن فيه مركّب عقلي؛ إذ لا- شكّ في أنّ التقييد جزء عقلي لا الصناعي و الاعتباري، فلا يصحّ أن يكون للأجزاء العقلية مقدّميه للمركّب، و هذا يستفاد من تعبيره بأنّ المقدّمه المقيده بقيد الإيصال تكون واجبه بالوجوب الغيري، فهذا الإشكال بلحاظ مبنائته محكوم بالبطلان.

و ثالثها: أنّ القول بوجوب المقدّمه الموصله يستلزم اجتماع الحكمين المتماثلين على شئ واحد، و هو محال. بيان ذلك: أنّ بعد تعلّق وجوب النفسى بذى المقدّمه و ترشّح وجوب الغيرى عنه إلى المقدّمه الموصله و توقّف المقدّمه الموصله على ذى المقدّمه، يتحقّق له عنوان مقدّمه المقدّمه، و يتعلّق به وجوب الغيرى أيضا، فيصير ذو المقدّمه متعلّقا للوجوب النفسى و الغيرى معا، و يتعدد الوجوب الغيرى بتعدد المقدمات.

إن قلت: لا مانع من اجتماع الحكمين المتخالفين في شئ واحد فضلا عن اجتماع

الحكمين المتماثلين إذا تعدد العنوان كالصلاه فى الدار المغصوبه،فلا- مانع من تعلق الوجوب النفسى بعنوان ذى المقدمه و الوجوب الغيرى بعنوان مقدمه المقدمه.

قلنا:إن ما نحن فيه لا يكون قابلا للمقايسه مع الصلاه فى الدار المغصوبه،فإن متعلق الوجوب فيها عباره عن عنوان الصلاه،و متعلق النهى عباره عن عنوان الغصب،ولا- شك فى تبايرهما فى مقام تعلق الحكم مع اجتماعهما فى مقام الوجود.و أميا الوجوب النفسى هاهنا فلا- يتعلق بعنوان ذى المقدمه،بل يتعلق على نفس الكون على السطح-مثلا-و حيثه ذى المقدمه حيثه تعليقه،فوجوب الغيرى أيضا لا- يتعلق بعنوان مقدمه المقدمه،بل يتعلق على الكون على السطح،كما أنه لا- يتعلق بعنوان المقدمه،بل يتعلق بنصب السلم،كما قال به صاحب الكفايه قدس سره،فهذا القول يستلزم اجتماع الحكمين المتماثلين على ذى المقدمه،و هو مستحيل.

و الجواب عنه:أن توقف الكون على السطح على نصب السلم و هكذا توقف نصب السلم الموصل على الكون على السطح لا يكون قابلا للإنكار،و لكثته إذا تحقق لذى المقدمه عنوان مقدمه المقدمه،فلا يكون متعلق الوجوب الغيرى نفس ذى المقدمه على مبنى صاحب الفصول،بل يكون متعلقه الكون على السطح الموصل،فنسأل حينئذ عن الموصل إليه و أن ما هو الموصل إليه فى مقدمه المقدمه؟

يحتمل أن يكون الموصل إليه فيها كما فى سائر الموارد عباره عن الكون على السطح،فإن كان كذلك لا شك فى استحاله؛إذ لا معنى لأن يكون الكون على السطح متصفا بموصله إلى الكون على السطح.

و يحتمل أن يكون الموصل إليه فيها عباره عن نصب السلم،فهو أيضا ممتنع؛إذ الكون على السطح ليس بمقدمه لذات المقدمه الاولى،بل تكون مقدمه للمقدمه الموصله،فعلى هذا يكون الكون على السطح مقدمه موصله لنصب السلم الذى يوصلنا إلى الكون على السطح،فيتحقق موصله شىء إلى نفسه مع واسطه واحده،

و هذا مستحيل، فلا يقول صاحب الفصول قدس سرّه بتعلق الوجوب الغيرى بذى المقدمه أصلا حتى يستلزم هذه المحذورات.

و استشكل فى الكفايه (1) على صاحب الفصول بإشكالين، و محصل الإشكال الأول: أنّ الغرض الداعى إلى إيجاب شىء عباره عن الأثر و الخصوصيه المترتب عليه، و الأثر المترتب على المقدمه و الغرض الداعى إلى تعلق الوجوب الغيرى عليها ليس إلاّ التمكّن و الاقتدار عن ذى المقدمه، و لا يتفاوت فى هذا الغرض بين المقدمه الموصله و غير الموصله؛ إذ هو يتحقق فى جميع المقدمات، فلا بدّ من تعلق الوجوب الغيرى على مطلق المقدمه، لا على المقدمه الموصله فقط، و إلاّ يلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات و القول بوجوب خصوص العله التامه فى خصوص الواجبات التوليديه، و معناه تعلق الوجوب الغيرى على المقدمه التى كانت لها إيصال تكوينى إلى ذى المقدمه كالإحراق و الحرارة المتولده من النار قهرا، و أمّا أجزاء العله التامه - كالشرط و المقتضى و نحوهما - فلا يتعلق بها الوجوب.

فإن قلت: ما من واجب إلاّ و له عله تامه، ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديه بلا مخصّص، بل الأمر كان كذلك فى مطلق العله التامه فى جميع الواجبات، بلا فرق بين التوليديه و غيرها.

قلنا: نعم و إن استحال صدور الممكن بلا عله، إلاّ أنّ متمم العله التامه و مكملها فى سائر الواجبات عباره عن إرادته المكلف، و هى لا يكاد تتصف بالوجوب؛ لعدم كونها بالاختيار، و إلاّ لتسلسل، بخلاف الواجبات التوليديه؛ إذ لا دخل للإرادته و عدمها فى علّتها بلحاظ ترتب المعلول قهرا بمجرد تحقق العله.

و لكن أساس هذا الإشكال باطل؛ إذ ليس مراد صاحب الفصول من المقدمه

ص: ٦٥٣

الموصله ما يترتب عليه ذى المقدمه قهرا، بل هو قائل بأنّ المقدمه و أجزاء العله في جميع الواجبات قد تتحقق ذى المقدمه عقيبهها و قد لا تتحقق، و إذا تحققت يكشف من تعلق الوجوب الغيرى بها، و إذا لم تتحقق يكشف من عدم تعلق الوجوب الغيرى بها، فما نسب إلى صاحب الكفايه قدس سره توهم محض.

و محصل إشكال الثانى أنّه إذا تحقّق المقدمه فى الخارج و لم تتحقّق ذى المقدمه فهل يسقط الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه أم لا؟ و معلوم أنّه يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها، مع أنّ الطلب لا يكاد يسقط إلاّ بالموافقه، أو بالعصيان و المخالفه، أو بارتفاع موضوع التكليف كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحيانا أو حرقه، و لا يكون الإتيان بها بالضروره من هذه الأمور غير الموافقه، فيتّج أنّ الوجوب الغيرى متعلق بنفس المقدمه، بلا دخل لتتحقق ذى المقدمه عقيبه.

يمكن الجواب عنه دفاعا عن صاحب الفصول: بأنّنا لا نسلّم ما فرضته أمرا بديهيّا و مفروغا عنه؛ إذ لا يصحّ القول بسقوط الوجوب الغيرى قبل تحقّق ذى المقدمه، بل نحن ننتظر بعد تحقّق المقدمه ترتب ذىها عليها، فإنّ ترتب تكشف من تعلق الوجوب الغيرى بها و سقوطه بالموافقه، و إن لم يترتب تكشف من عدم الوجوب الغيرى من أصله، فلا محلّ للبحث عن سقوطه و عله سقوطه.

نكته: لا يقال: إنّ الإشكاليين لا يكونان قابلا للجمع، بل بينهما تهافت، فإنّه قال فى الإشكال الأوّل:

إنّ مراد صاحب الفصول عن المقدمه الموصله ما يترتب عقيبه ذى المقدمه قهرا، و على هذا لا مورد للإشكال الثانى؛ لأنّ مورده تحقّق المقدمه بدون ذىها و فرض الفاصله بينهما.

لأننا نقول: إنَّ الإشكال الثاني يرد مع قطع النظر و رفع اليد عن الإشكال الأوّل، و إلاّ لا تصل النوبه إلى الإشكال الثاني.

و لهذين الإشكاليين و إن كانت جنبه الإثباتي و لكن يمكن إرجاعهما إلى مقام الثبوت؛ بأنّ القول بالمقدّمه الموصله يستلزم انحصار الوجوب الغيرى فى العله التامه فى خصوص الواجبات التوليديه، و هذا مستحيل ثبوتا.

و كان لبعض من الأعظم كلام فى توجيه ما قال به صاحب الفصول لدفع الإشكالات المذكوره.

قال المحقّق الحائرى قدّس سرّه فى هذا المقام: إنّ الطلب متعلّق بالمقدّمات فى لحاظ الإيصال لا مقيّدا به حتّى يلزم المحذورات السابقه (١).

بيان ذلك: أنّ الأمر إذا لاحظ المقدّمات على حده و منفكّه عمّا عداها لا يريدّها جزما، فإنّ ذات المقدّمه و إن كانت موردا للإراداه لكن بلحاظ تعلّق الأمر الغيرى بها فى ظرف ملاحظه باقى المقدّمات معها لا يكون كلّ واحده مراده بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإراده إلى حال انفكاكها عن باقى المقدّمات، و إذا لاحظها بأجمعها يريدّها بذواتها؛ لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظه لا تنفكّ عن ذى المقدّمه و المطلوب الأصلي، فلذا يتعلّق بها الوجوب الغيرى بهذه الملاحظه، فليس متعلّق الوجوب الغيرى المقدّمه المقيّده بقييد الإيصال، بل كان متعلّقه ذات المقدّمه بلحاظ الإيصال، و هذا الذى ذكرنا مساوق للوجدان، و لا يرد عليه ما ورد على القول باعتبار الإيصال قيّدا و إن اتّحد معه فى الأثر.

و نظير هذا البيان ما قال به المحقّق العراقى قدّس سرّه (٢) مع اصطلاحات زائده

ص: ٦٥٥

١-١) درر الفوائد: ١١٩.

٢-٢) نهايه الأفكار ٣٤٠:١-٣٤٤.

و توضيحات إضافيه، و محصل كلامه: أنّ تخصيص الوجوب الغيرى بالمقدمه الموصله إن كان بصوره قضيه تقيديه و شرطيه لا شكّ فى ورود الإشكالات المذكوره، و أمّا إن كان بصوره قضيه حيثيه فلا إشكال فى البين، و معلوم أنّه لا دخل لحال الإيصال و حينه فى ترتب الحكم، بل هو عنوان مشير، و تكون لكل واحد من المقدمات حصتان و نحويان من الوجود، حصّه توأمه مع سائر المقدمات، و حصّه غير توأمه معها، و الوجوب الغيرى متعلّق بحصّه توأمه معها و ملازمه مع الإيصال، و لا يتعدّد الوجوب الغيرى بتعدّد المقدمات بل هو واحد، نظير الأوامر الضمنيه المتعلّقه بالأجزاء فى المركّبات الارتباطيه فى اختصاص شمولها لكل جزء من المركّب بحال انضمام بقيه الأجزاء أيضاً، و قصور الأوامر الضمنيه بنفسها عن الشمول لجزء عند عدم انضمام بقيه الأجزاء، فكما أنّ الأمر النفسى المتعلّق بأجزاء الصلاه أمر واحد ينبسط على الأجزاء كذلك الأمر الغيرى المقدمى المتعلّق بالمقدمات أمر واحد ينبسط على المقدمات. و هكذا كما أنّ بعض الأمر النفسى يتعلّق بحصّه توأمه من كلّ جزء لا بنحو المطلق و لا مقيّداً بانضمام سائر الأجزاء كذلك الوجوب الغيرى يتعلّق بحصّه خاصّه من المقدمه، و لا يتعلّق بمطلق المقدمه، و لا على المقيّده بقيد الانضمام.

و الجواب عن كلام المحقّق الحائرى قدّس سرّه: أنّ البحث يكون هاهنا فى مقام الثبوت، و لا معنى للإجمال و الإهمال فى هذا المقام، و لا بحث هاهنا فى كيفيه اللحاظ، فنسأل حينئذ عنه أنّ الوجوب الغيرى متعلّق بذات المقدمه أو بالمقدمه المقيّده بقيد الإيصال؟ الأوّل يرجع إلى كلام المشهور، و الثانى لا يخلو عن إشكالات، و لا يتصوّر فى مقام الثبوت عدم الإطلاق و عدم التقييد. و ما قال به من تبديل قيد الإيصال بلحاظ الإيصال لا يكون سوى تعويض اللفظ و العبارة، فلا بدّ من الالتزام بأحد القولين المذكورين بحسب الواقع و مقام الثبوت.

و الجواب عن كلام المحقّق العراقى قدّس سرّه: أنّه عبّر فى صدر كلامه عن كلام صاحب

الفصول بقضيته حيثيه، وللحين عنوان المشيريه و لا دخل له في ترتب الحكم، وهذه القضية في الواقع و الحقيقه قضيه مطلقه.

ثم قال: إنَّ الوجوب الغيرى يتعلّق بحصّه توأمه من المقدمه مع سائر المقدمات، و هي ملازمه مع الإيصال، و الحال أنّ كلمه الحصّه في الواقع هي التقييد، و معناها تجزى المطلق و تشعبه، فلا يمكن تحقّق الحصّه و الشعبه بدون التقييد.

و التحقيق: أنّه تبدّل قيد الإيصال المذكور في كلام صاحب الفصول بكلمه «الحصه» فهذا يرجع إلى قيد الإيصال الذى ذكرناه و إن أنكرته. قلنا: إنّ الحصّه التوأمه عباره عن مطلق المقدمه، و هذا يرجع إلى كلام المشهور؛ إذ لا يتصوّر شىء ثالث بحسب مقام الثبوت، فيحصل ممّا ذكرناه أنّ قيد الإيصال في كلام صاحب الفصول يرجع إلى قيديته فى الواجب، بمعنى الذى ذكرناه، و لا إشكال فيه بحسب مقام الثبوت.

فلا بدّ لنا من البحث معه بحسب مقام الإثبات، فإنّ كلّ ما لا يكون مستحيلا ليس بواقع فى مقام الإثبات، فلذا ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه أدلّته، و العمده منها ما قال به فى ذيل كلامه، و هو أنّ صريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئا لمجرّد حصول شىء آخر لا يريدّه إذا وقع مجرّدا عنه، و يلزم منه أن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله.

و المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) أجاب عنه بجوابين بعد الجواب عن سائر الأدلّه، و لكنّ الأوّل منهما مبتنى على تفسيره الباطل عن كلام صاحب الفصول، و هو أنّ المراد من المقدمه الموصله الإيصال التكويني، و هذا منحصر فى العله التامه فى خصوص الواجبات التوليديه، فلذا استشكل عليه بأنّ الغرض من المقدمه لا يكون الإيصال

ص: ٦٥٧

إلى ذى المقدمه، بل الغرض منها التمكن من ذى المقدمه، ولا فرق فى هذا الأثر بين الموصله و غيرها، مع أن أصل التفسير ليس بصحيح كما مر تفصيله. و محصل جوابه الثانى أنه على فرض تسليم أن يكون الغرض من الإراده الغيريه المتعلقه بالمقدمه هو التوصل إلى ذى المقدمه، و لكنّه لا يستلزم عدم مطلوبيّتها الغيريّه فى صوره عدم ترتّب الغايه لعدم حصول سائر ما له دخل فى حصولها، كيف لا- تقع المقدمه المجزّده عن ذيهما على صفه المطلوبيه و الحال أنه إن لم تقع على هذه الصفه يلزم أن يكون وجود الغايه من قيود ذيهما و مقدمه لوقوعه على نحو تكون الملازمه بين وجوبه بقيد الإيصال و وجوبها؟! أو هذا بديهيّ البطلان، ضروره أن الغايه لا- تكاد تكون قيذا لذى الغايه بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغايه على ما هو عليه من المطلوبيّه الغيريّه.

و لعلّ منشأ توهم صاحب الفصول خلطه بين الجهه التقيديّه و التعليتيه، حيث إنّ التوصل بالمقدمه إلى ذيهما علّه لوجوب المقدمه، و هو جعله قيذا لمعروض الوجوب، مع أن الجهه التعليتيه واسطه فى ترتّب الحكم على الموضوع و من مبادئ نفس الحكم و علله، و الجهه التقيديّه من قيود متعلق الحكم و موضوعه.

و التحقيق: أنّ هذا الجواب مع أنه قابل للدقه و التوجّه ليس بصحيح، و الحقّ ما استفدناه فى أمثال هذا المورد من سيدنا الاستاذ الإمام قدس سرّه (1) و هو: أنّ الشائع بين العلماء الافتراق بين الجهات التعليتيه و التقيديّه، و الحال أنه ليس قابلا- للقبول فى المسائل العقليّه؛ إذ لا- بدّ فيها من إرجاع العلّه إلى الجهات التقيديّه. بيان ذلك: أنّ الحاكم بالملازمه بين الوجوب الشرعى ذى المقدمه و الوجوب الشرعى المقدمه هو العقل، فالمسأله عقليه محضه، فنسأل حينئذ عن العقل أنّ الوجوب الشرعى الغيرى متعلق بذات المقدمه أو المقدمه التى يترتب عليها ذو المقدمه؟ بعد ما عرفت من أنه

ص: ٤٥٨



لا سبيل للإهمال والإجمال في حكم العقل و مقام الثبوت فلا محاله يحكم العقل إمّا بتعلّقه على نفس المقدّمه مطلقاً، هذا يرجع إلى كلام المشهور، وإمّا يحكم بتعلّقه بالمقدّمه الموصله هذا يرجع إلى القيديّه؛ إذ لا يتصوّر في مقام الثبوت سوى المطلق و المقيّد شيئاً آخر. و بالنتيجه بعد فرض تسليم أصل الملازمه الحق مع صاحب الفصول، فإنّ دليله المذكور لا يكون قابلاً للجواب.

بقي شيء: و هو ثمره القول بالمقدّمه الموصله، و هي: أنّ من ترك الواجب الأهمّ كإزاله النجاسه عن المسجد و اشتغل بالواجب المهمّ كالصلاه تقع صلاته صحيحه على قول صاحب الفصول، و تقع باطله على قول المشهور، و ترتّب هذه الثمره على النزاع المذكور مبتن على مقدّمات: إحداها: مقدّميه ترك أحد الضدّين لفعل الآخر، كترك الصلاه مقدّمه لفعل الإزاله، ثانيها: وجوب مقدّمه الواجب، و ثالثها: كون الأمر بشيء مقتضياً للنهي عن ضده، و رابعها: اقتضاء النهي عن العباده للفساد. فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمه سواء ترتّب عليها ذبيها أم لا، إذا كان ترك الصلاه مقدّمه لفعل الإزاله يصير هذا الترك واجبا بالوجوب الغيرى، فيصير نقيضه - أى فعل الصلاه - حراماً و منهيّاً عنها، و النهي فى العباده يقتضى الفساد؛ إذ لا يمكن أن يكون المنهى و المبعوض مقرّباً إلى الله تعالى، فالصلاه مكان الإزاله تقع باطله على قول المشهور، و أمّا بناء على القول بالمقدّمه الموصله فتصحّ الصلاه، فإنّ ترك الصلاه المجرد ليس بواجب، بل الواجب بالوجوب الغيرى هو ترك الصلاه الموصل إلى الإزاله، و كان لنقيضه مصداقان: أحدهما: ترك الصلاه و الإزاله معاً، و الآخر: فعل الصلاه و ترك الإزاله، و ربما يتخيّل أنّ كليهما يتّصفان بالحرمة، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ المقيّد إذا صار واجبا يصير نقيضه حراماً إذا كان أمراً واحداً، فلذا ذكروا فى مقام تعريف النقيض: أنّ نقيض كلّ شيء رفعه و عدمه، فإذا كان ترك الصلاه الموصل واجبا يكون عدم ترك الصلاه الموصل حراماً، و لكنّه قد يتقارن خارجاً مع فعل الصلاه و ترك الإزاله، و قد يتقارن مع ترك كليهما معاً.

و معلوم أنّ المقارنه لا توجب سرايه الحرمة من مقارن إلى مقارن آخر، كما أنّ حكم أحد المتلازمين لا يتعدى إلى متلازم آخر كذلك فيما نحن فيه لا- يتعدى الحرمة من الأمر العدمي إلى الأمرين الوجوديين المقارنين معه، فلا يكون فعل الصلاة متصفا بالحرمة على هذا القول، بل تكون الصلاة صحيحه.

و أورد على تفريع هذه الثمره الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سرّه (١) بما حاصله: أنّ الحكم إن تعلق على نفس العنوان الواقعي بدون التعدى عنه مع إعمال دقّه النظر تكون الصلاة صحيحه على كلا القولين؛ إذ المشهور قائل بأنّ ترك الصلاة مقدّمه و واجب بالوجوب الغيرى، فنقيضه حرام. و معلوم أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فالمحرّم عباره عن عدم ترك الصلاة لا فعل الصلاة، فلا دليل لبطلان الصلاة؛ إذ لا يمكن أن يكون الوجود مصداقا للعدم، و عدم العدم ليس بوجود بحسب المفهوم و العنوان و إن كان متّحدا معه، و هذا لا يوجب سرايه الحرمة عنه إلى الأمر الوجودي؛ إذ الأحكام يدور مدار العناوين.

و أمّا مع الإغماض عن هذه الدقّه فتكون الصلاة باطله على كلا القولين، فإنّ صاحب الفصول قائل بأنّ الواجب بالوجوب الغيرى هو ترك الصلاة الموصول، و نقيضه المحرّم هو عدم ترك الصلاة الموصول، و يتحقّق له فردان: أحدهما: فعل الصلاة و ترك الإزالة، و ثانيهما: ترك الصلاة و ترك الإزالة معا، و ذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده حتّى يتحقّق الثمره، بل كلا الفردين محرّم، فلا ثمره فى البين.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سرّه (٢) بأنّ الفارق عباره عمّا تخيله أنّه لا يوجب الفرق، فإنّ نقيض المحرّم على قول صاحب الفصول عنوان واحد- يعنى عدم ترك الصلاة الموصول- و لا يكون للفردين المذكورين عنوان المصداق له؛ إذ الوجود لا يمكن

ص: ٦٦٠

١- ١) مطارح الأنظار: ٧٨.

٢- ٢) كفايه الاصول ١٩٣: ١.

أن يكون مصداقا للعدم كما اعترفت به، كما أنه لا يكون لهما عنوان الملازمه، فإنّ النقيض قد يتحقّق مع فرد الأوّل دون الثاني، و قد يتحقّق مع الفرد الثاني دون الأوّل، و الحال أنّه لو فرض تحقّق الملازمه بينهما أيضا لا يفيد؛ إذ لا يسرى حرمه شيء إلى ما يلازمه، بل لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوما بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوما بحكمه، فيتحقّق لهما عنوان المقارنه مع النقيض، فإنّ عدم ترك الصلاة الموصّل قد يقترن مع فعل الصلاة و ترك الإزاله، و قد يقترن مع تركهما معا، و لا شكّ في عدم سرايه الحرمه من مقارن إلى مقارن آخر، فتكون الصلاة صحيحه.

و أمّا على المشهور فترك الصلاة واجب بالوجوب الغيرى، و ترك ترك الصلاة حرام، و هو متّحد خارجا مع فعل الصلاة، و معلوم أنّ الاتّحاد و العيئته الخارجى يوجب سرايه الحكم من مفهوم إلى مفهوم آخر.

و التحقيق فى المسأله يقتضى إمعان النظر و البحث فى معنى النقيض أولا، و أنّ وجوب شيء مستلزم لحرمه نقيضه أم لا ثانيا. و أمّا معنى النقيض فيحتمل أن يكون أمرا عدما كما قال به صاحب الكفايه و الشيخ و القائلين بترتب الثمره، و هو أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، و على هذا لا يكون الوجود نقيضا للعدم، بل نقيض العدم رفعه و تركه و عدمه، فلذا لا يصحّ القول بأنّ الوجود و العدم متناقضان. و يحتمل أن يكون معناه أنّ نقيض كلّ شيء رفعه أو كونه مرفوعا به، أى إذا اضيف النقيض إلى الوجود معناه رفع الوجود، و إذا اضيف إلى العدم معناه ما يرتفع العدم بسببه، و على هذا يصحّ القول بأنّ الوجود و العدم متناقضان؛ لأنّ ما يرتفع به العدم ليس إلّا الوجود. و يحتمل أن يكون معناه عباره عن المنافره و المعانده بين الأمرين الوجودى أو العدمى؛ بحيث لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما.

و أمّا فى المسأله الثانيه- أى وجوب شيء مستلزم لحرمه نقيضه أم لا- فيحتمل أولا إنكار هذا المعنى رأسا، فإنّه يستلزم تحقّق التكليف التحريمى فى كلّ مورد تحقّق

فيه التكليف الوجوبى، فاجتمع فى الصلاة-مثلا-حكما: أحدهما: وجوبى متعلق بفعلها، والآخر: تحريمى متعلق بتركها، ويستحق العقوبتان، مع أنه ليس كذلك، وهكذا حرمة شىء لا يستلزم وجوب نقيضه، فإنه لغو، فأساس هذه الثمرة باطل، ولا مورد لهذا البحث. ويحتمل أن يكون وجوب شىء مستلزما لحرمة نقيضه بدون التسريه إلى شىء آخر وإن كان متحدا معه فى الوجود الخارجى، ويحتمل عدم انحصار الحرمة بالنقيض، بل يستلزم حرمة ما يتحد مع النقيض وجودا أيضا.

و على الاحتمال الأول-يعنى عدم استلزام وجوب شىء لحرمة نقيضه كما هو الحق فى المسأله-ينهدم أساس هذه الثمرة، و على الاحتمال الثانى-أى استلزام وجوب شىء لحرمة نقيضه بدون التسريه إلى شىء آخر-إن كان النقيض بمعنى الأول تكون الصلاة صحيحه على كلا-القولين؛ إذ المشهور أيضا قائل بوجوب ترك الصلاة بعنوان المقدمه للإزاله، و نقيضه الحرام عباره عن ترك ترك الصلاة فقط، ففعل الصلاة صحيح، فإن الحرمة لا-يتعدى عن النقيض. و إن كان النقيض بمعنى الثانى يتحقق الثمره؛ لأن ترك الصلاة واجب، و نقيضه المحرم على هذا الاحتمال عباره عن وجود الصلاة على المشهور.

و لكن لقائل أن يقول ببطلان الصلاة على قول صاحب الفصول أيضا فإنه يقول:

بأن ترك الصلاة الموصل إلى الإزاله واجب، و لنقيضه الحرام فردان: أحدهما: فعل الصلاة، والآخر: ترك الصلاة و الإزاله معا، فوجودها نقيض و باطل، فلا ثمره فى البين.

و الجواب عنه: أن النقيض إن كان أمرا وجوديا واحدا-يعنى فعل الصلاة فقط- يكون الإشكال صحيحا، و لكن لا يمكن أن يتحقق لشىء واحد نقيضان، بل النقيض أمر واحد جامع بين الفردين، و على هذا لا-يتعدى الحرمة عن دائره النقيض إلى مصاديقه، فلذا تصح الصلاة على هذا القول، و أما على قول المشهور ينحصر النقيض

المنهَى عنه بوجود الصلاة، فتظهر الثمره على المعنى الثانى.

و إن كان النقيض بمعنى الثالث يكون النقيض على قول المشهور عباره عن وجود الصلاة، و هو لا يكون مع ترك الصلاة قابلا للجمع و لا- قابلا- للرفع. و أمّا على قول صاحب الفصول فالواجب هو ترك الصلاة الموصول و نقيضه الذى لا يجتمع معه و لا يرتفع كليهما عباره عن فعل الصلاة و ترك الصلاة و الإزاله معا، و على هذا الاحتمال تكون الصلاة باطله على كلا القولين، و لا ثمره فى البين.

و أمّا على القول بالاحتمال الثالث- يعنى كما أنّ وجوب الشىء مستلزم لحرمة النقيض كذلك مستلزم لحرمة ما يتّحد مع النقيض- فالصلاه باطله على كلا القولين و لا تظهر الثمره، فإنّ النقيض إن كان أمرا عدميًا لا شكّ فى أنّ فعل الصلاة متّحد معه وجودا، فيكون بطلان الصلاة على القول المشهور بلحاظ سرايه الحرمة إلى ما يتّحد مع النقيض، و هكذا على قول صاحب الفصول يتعدّى الحرمة إلى مصداق النقيض.

و إن كان النقيض بمعنى الثانى يكون بطلان الصلاة بلحاظ كونها نقيضا على المشهور، و بلحاظ حرمة ما يتّحد مع النقيض على قول صاحب الفصول. و إن كان بمعنى الثالث فيكون بطلانها بلحاظ توسعه دائره معنى النقيض مع عدم انحصار الحرمة بدائره النقيض، فتحقق الثمره مبنائى.

و الحقّ أنّ الثمره مبتنيه على أساسين و كلاهما باطل عندنا، أى استلزام وجوب شىء لحرمة نقيضه و كون النقيض أمرا عدميًا.

## الواجب الأصلي و التبعي

### إشاره

و الظاهر أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه نسيه فى محلّه و بعد الالتفات إليه ذكره هاهنا، و نحن أيضا نلتزم بالبحث على طبقه، فنقول: اختلف صاحب الفصول مع المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و بعض آخر فى أنّ هذا التقسيم يرتبط بمقام الدلاله و الإثبات أو بمقام

الثبوت و الواقع، و صاحب الفصول قائل بالأول (١)، و صاحب الكفايه قدس سره قائل بالثاني (٢).

و قال صاحب الفصول (٣) في مقام التعريف عنهما: إن الواجب الأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل، سواء كان هذا الدليل و الخطاب المستقل دليلاً لفظياً مثل الكتاب و السنه أو دليلاً لثبياً مثل الإجماع، و الواجب التبعي ما لا يفهم وجوبه بخطاب مستقل، و إذا لاحظنا هذا التقسيم مع تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى يمكن كل من الواجب الأصلي و التبعي واجبا نفسياً و واجبا غيرياً، فيجتمع فى الصلاه-مثلاً- كلا العنوانين الأصلي و النفسى بلحاظ استفادتها من الدليل المستقل، و هكذا يجتمع فى الوضوء كلا العنوانين الأصلي و الغيرى؛ لأن وجوبه أيضا يستفاد من الدليل المستقل.

و هكذا فى الواجب التبعي يمكن أن يكون واجبا نفسياً و يمكن أن يكون واجبا غيرياً، كقول المولى لعبده: إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه، و مفهومه على القول به فى القضية الشرطية-إن جاءك زيد يجب إكرامه، فيجتمع فى إكرام زيد الوجوب النفسى و التبعي، فإنه يستفاد من مفهوم الدليل و يكون لازم مفاد الدليل، و هكذا يستفاد من قوله: «كن على السطح» على القول بالملازمه أن وجوب نصب السلم غيرى و تبعي معا، هذا محصل كلامه.

و قال صاحب الكفايه قدس سره (٤): و الظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة و التبعيه فى الواقع و مقام الثبوت، فالواجب الأصلي ما يكون الملتفت إليه مع مطلوبيته للمولى الأمر، فلذا يصير متعلقاً للإراداه و الطلب مستقلاً للالتفات إليه بما هو عليه مما

ص: ٦٦٤

١-١) الفصول الغرويه: ٨٢.

٢-٢) كفايه الاصول ١٩٤:١-١٩٥.

٣-٣) المصدر السابق.

٤-٤) المصدر السابق.

يوجب طلبه كان طلبه نفسياً أو غيرياً، والواجب التبعي ما لا يكون الملتفت إليه أصلاً، أو لا يكون مطلوبيته الملتفت إليه له، فلذا يصير متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادته غيره؛ لأجل كون إرادته لازمه لإرادته الغير من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، وعلى هذا المعنى لا يجتمع التبعي مع النفسية؛ إذ الواجب النفسي عبارة عما يتحقق له المصلحة اللازمة الاستيفاء، فكيف يجتمع هذا مع عدم الالتفات إليه أو إلى مطلوبيته؟ إن نعم لو كان الاتصاف بالأصالة والتبعي بلحاظ الدلالة اتصف النفسى بهما أيضاً، ضروره أنه قد يكون غير مقصود بالإفاده، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها.

ثم استدلل في ذيل كلامه بأن الظاهر - كما مر - أن الاتصاف بهما إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتصف بواحدة منهما؛ إذ لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى، يعنى من البديهي أنهما يتحقق قبل هذه المرحلة.

وقال المحقق الأصفهاني قدس سره (1) تأييدا لكلام صاحب الكفاية قدس سره: والتحقيق ما أشرنا إليه في بعض الحواشى المتقدمه من أنه للواجب وجودا ووجوبا بالنسبه إلى مقدمته جهتان من العلية؛ إحداهما: العلية الغائيه، حيث إن المقدمه إنما تراد لمراد آخر لا لنفسها، بخلاف ذيهما فإنه مراد لا لمراد آخر كما مر مفسداً. والثانيه: العلية الفاعليه، وهى أن إرادته ذى المقدمه عله لإرادته مقدمته، ومنها تنشأ وترشح عليها الإراده، فالجهه الاولى مناط الغيريه، والجهه الثانيه مناط التبعيه، ووجه الانفكاك بين الجهتين أن ذات الواجب النفسى، حيث إنه مترتب على الواجب الغيرى، فهى الغايه الحقيقيه، لكنّه ما لم يجب لا- يجب المقدمه، فوجوب المقدمه معلول خارجا لوجوب ذيهما و متأخر عنه رتبه، إلا أن الغرض منه ترتب ذيهما عليها.

و الدليل لارتباط التبعي والأصالة بالعليه الفاعليه عبارة عن استقلال ذى

ص: ٦٦٥

المقدّمه و أصلته في التحقّق، و تبعيّه إرادته المقدّمه لإرادته المتعلّقه بذيها، و حينئذ لا محاله لا يرتبط هذا التقسيم بمقام الإثبات و الدلاله. و نضيف إليه أنّ التقسيم إلى النفسيّه و الغيريّه بلحاظ ارتباطه بالوجوب و البعث و التحريك الاعتباري يرتبط بمقام الإثبات و الدلاله.

و ممّا ذكرنا تبين أنّ التبعيّه بلحاظ المعلوليه، سواء اريدت المقدّمه تفصيلا للالتفات إليها أو ارتكازا للغفله عنها، و أنّ الالتفات الموجب لتفصيليه الإراده لا- يقتضى الأصليه، كما أنّ الغفله عمّا فيه مصلحه نفسيّه الموجه لارتكازيه الإراده لا- ينافي أصليتها؛ لعدم تبعيتها لإرادته اخرى.

و الإشكال على المحقّق الأصفهاني قدس سرّه كما مرّ مكرّرا أنّ التعبير بالترشّح و العليّه عن الإراده المتعلّقه بذى المقدّمه للإرادته المتعلّقه بالمقدّمه ليس بصحيح، فإنّه يستلزم عدم احتياج الإراده المتعلّقه بالمقدّمه إلى المبادئ كالتصوّر و التصديق بالفائده و نحو ذلك، مع أنّه باطل؛ لأنّ تصوّر شيء المراد عبارته عن التفات النفس و توجيهها إليه.

و من المعلوم أنّ الشيء إذا كان غير المتصوّر لا- يكون قابلا- لتعلّق الإراده إليه، فلا فرق بين الإراده المتعلّقه بالمقدّمه و الإراده المتعلّقه بذى المقدّمه من حيث الاحتياج إلى المبادئ، و على هذا لا يكون التوضيح المذكور منه مصحّحا لكلام استاذّه بعد إنكار العليّه و الترشّح.

و الإشكال على صاحب الكفايه أوّلا: عبارته عمّا مرّ عنه على تقسيم الواجب إلى المعلّق و المنجز، بأنّه ليس في مقابل تقسيمه إلى المطلق و المشروط تقسيما مستقلا، فإنّه لا يجرى في الواجب المشروط، بل هو من تقسيمات الواجب المطلق.

و يرد نظير هذا الإشكال عليه بعد تصريحه بأنّ التقسيم بالأصالة و التبعيّه إن كان بلحاظ مقام الإثبات و الدلاله يمكن أن يكون الواجب النفسى واجبا أصليا، و يمكن أن يكون واجبا تبعيّا، و هكذا الواجب الغيري يمكن أن يكون واجبا أصليا،



و يمكن أن يكون واجبا تبعيًّا. و أمّا إن كان التقسيم بلحاظ مقام الثبوت فالواجب الغيرى قد يكون أصليًّا و قد يكون تبعيًّا، بخلاف الواجب النفسى فإنّه لا يمكن أن يكون تبعيًّا، فلا يكون هذا التقسيم تقسيما مستقلا للواجب؛ إذ لا يجرى كلّ واحد من قسمى التقسيم السابق فى كلّ واحد من قسمى التقسيم اللاحق.

و ثانيا: ما هو المراد من كلمه المستقلّ بعنوان وصف الإراده فى كلامه سيّما مع العله التى ذكرها بقوله: للالتفات إليه بما هو عليه هل المراد منه الإراده التفصيليه، و المراد من الالتفات أيضا الالتفات التفصيلى فى مقابل الالتفات الإجمالى و عدم الالتفات رأسا، أو المراد منه الإراده الأصليّه فى مقابل الإراده التبعيه؟ و كلاهما لا يخلو عن الإشكال، فإنّ الأول يستلزم خروج الالتفات الإجمالى مع أنّه ليس بصحيح؛ إذ لا- دليل لاعتبار الالتفات التفصيلى فقط فى الواجب النفسى، بل كما أنّ العلم الإجمالى منجز للتكليف كذلك الالتفات الإجمالى كاف فى الواجب النفسى، فيمكن أن يكون الواجب النفسى واجبا تبعيًّا كالواجب الغيرى. و الثانى يستلزم أن لا يكون الواجب الغيرى واجبا أصليًّا حتّى مثل الموضوع؛ إذ الإراده المتعلّقه به تابعه للإراده المتعلّقه بالصلاه، فلا يصحّ القول بأنّ الواجب الغيرى قد يكون أصليًّا و قد يكون تبعيًّا؛ لأنّ مقتضى المقدميه و الغيريّه تبعيّه إرادته، فلا يكون هنا دليلا مقنعا لارتباط تقسيم الواجب بالأصلى و التبعى بمقام الثبوت.

و الصحيح ما قال به صاحب الفصول من ارتباط هذا التقسيم بمقام الدلاله و الإثبات، و على هذا يصحّ أن يكون كلّ واحد من الأصلى و التبعى واجبا نفسيا، و يصحّ أن يكون كلّ واحد منهما واجبا غيريًّا و بالعكس، كما اعترف به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

ثمّ ذكر المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) فى ذيل كلامه أنّه: إذا شكّ فى واجب أنّه أصلى أو

ص: ٦٦٧

تبعي فبأصالة عدم تعلق إرادته مستقلة به يثبت أنه تبعي يترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي - كما في النذر و نحوه - كسائر الموضوعات المتقومه بأمور عدميه، نعم لو كان التبعي أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمى و إن كان يلزمه - مثل ما كانت إرادته تابعة لإرادته غيره - لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم.

و خالفه المحقق الأصفهاني قدس سره في ذلك و قال: ربما تكون نتيجة الاستصحاب و أصالة العدم الواجب الأصلي، فإن الواجب التبعي عبارة عما كان إرادته مترشحه عن غيره و معلوله لإرادته غيره، و مترتبا على إرادته غيره، و معلوم أنها من الأمور الوجودية، و الواجب الأصلي ما لم يكن كذلك إذا علمنا أن هذا الشيء متعلق للإرادة و شككنا في أن إرادته مترشحه عن إرادته غيره أم لا يجرى استصحاب عدم الترشح بأن هذا الشيء لم يكن إرادته مترشحه عن إرادته الغير فالآن كما كان.

و لكن التحقيق أنه لا يجرى الاستصحاب في هذه الموارد رأسا كما مر في استصحاب عدم قرشيته المرأه؛ بمغايره القضية المتيقنه مع القضية المشكوكه بلحاظ انتفاء الموضوع في الاولى و تحققه في الثانية، و إذا لم يكن الاتحاد بينهما فلا يجرى الاستصحاب. و المحقق الخراساني قدس سره قائل بتحقق الحالة السابقه العدميه للواجب التبعي؛ بمعنى أنه لم يتعلق به إرادته مستقلة. قلنا: إن الحالة السابقه المتيقنه تكون مع فرض انتفاء الموضوع و عدم تعلق الإرادة، و الشك يكون مع فرض تحقق الموضوع و تعلق الإرادة. و المحقق الأصفهاني قدس سره أيضا قائل بترشح الحالة السابقه العدميه و الحال أنها مع فرض انتفاء الموضوع و عدم تعلق الإرادة رأسا، و الشك مع فرض تعلق الإرادة، فلذا لا يكون هنا مجرى الاستصحاب بعنوان الأصل الكلى، بل يختلف جريان الأصول بحسب اختلاف الموارد قد تكون نتيجة الواجب الأصلي، و قد تكون نتيجة الواجب التبعي. فقد تم إلى هنا المباحث المقدماتى فى مسأله مقدمه

الواجب، مع أنه يترتب عليها أيضا فوائد مستقلة كثيرة.

فلنشرع في المباحث الأصليّة في هذه المسألة، منها بحث الثمره، وأن ما هو ثمره بحث مقدّمه الواجب بعنوان مسأله اصوليه في أبواب الفقه؟

بعد ما عرفت أنّ ملاك اصوليه المسأله ليس إلاّ أن يكون نتيجهها صالحه للوقوع في طريق الاجتهاد و استنباط حكم فرعى كلّى، فتكون الثمره كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّه على القول بالملازمه، و ضميمه مقدّمه كون شيء مقدّمه لواجب يستنتج أنّه واجب، مثلا نقول: الوضوء مقدّمه لواجب، و كلّ ما هو مقدّمه لواجب واجب، فينتج أنّ الوضوء واجب، و على القول بإنكار الملازمه يستنتج عدم وجوبه.

توضيح ذلك: أنّ هذه المسأله كما مرّ منّا عقليّه محضه؛ بأنّ ذي المقدّمه إذا صار واجبا بوجوب الشرعى المولوى من المولى هل هو يستلزم وجوب شرعى مولوى المقدّمه أم لا؟ و الحاكم بالملازمه و عدمها ليس إلاّ العقل، و هذا النزاع يقع طريقا لاستنباط حكم فرعى كلّى في جميع أبواب الفقه، فإنّ القائل بالملازمه يستنبط أنّ تطهير الثوب مثلا واجب، و منكرها يستنبط عدم وجوبه بوجوب شرعى مولوى، و هكذا في سائر مقدّمات أبواب الفقه.

و منه قد انقذح أنّه ليس من الثمره لمثل هذه المسأله الاصوليه موارد التي ذكرها ثمره لها، مثل براء النذر بإتيان مقدّمه واجب لمن نذر واجبا على القول بالملازمه، و عدم حصول البرء بذلك على القول بإنكارها. و مثل حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيره؛ لأنّه بناء على وجوب المقدّمه يصدق الإصرار على ارتكاب الصغائر، و عدم تحقّق الإصرار بترك واجب له مقدّمات على القول بإنكار الملازمه. و مثل حرمة أخذ الاجره على المقدّمه بناء على وجوبها، و عدم حرمة أخذ الاجره عليها على القول بعدم وجوبها.

و الدليل لعدم كونها من الثمره أنّ الوفاء و عدم الوفاء بالنذر ليس بحكم شرعى، بل الحاكم به هو العقل، فإنّه يقول بحصول الوفاء به بلحاظ موافقه المأتى به مع المأمور به، و ما يرتبط بالشارع عبارته عن وجوب الوفاء بالنذر و وجوب المقدمه، و لا يكون له حكما ثالثا؛ بأنك إذا أتيت بمقدمه الواجب و فیت بنذرک، فليس هذا بحكم فقهي، فلا تكون ثمره للبحث الاصولي. و هكذا حصول الفسق بترك المقدمات، فإنّ للشارع حكما بأنّ الإصرار على الصغائر يوجب الفسق، و أنّ مقدمه الواجب واجب. و أمّا ترك واجب كذا مع مقدماته يوجب تحقّق الفسق، فلا يكون حكما شرعيًا بل هو تطبيق بين الحكمين من ناحيه العقل. و هكذا مسأله أخذ الاجره على الواجب، فإنّ ما يرتبط بالشارع عبارته عن وجوب المقدمه، و أنّ أخذ الاجره على الواجب حرام، و العقل يستفاد منهما أنّه إذا كانت المقدمه واجبه فأخذ الاجره عليها حرام، و هذا لا يرتبط بالشارع، فلا يكون هذه الموارد من الثمره، و لا نحتاج إلى أجوبه صاحب الكفايه قدّس سرّه عنها.

و يمكن أن يقال: إنّه سواء قلنا بالملازمه أو عدمه لا بدّ من إتيان المقدمه و يلزم على المكلف بحكم العقل أو الشرع، فما يترتب على هذا النزاع من الثمره عملا؟

و أجاب عنه المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) بقوله: و حينئذ فالأولى جعل الثمره التوسعه فى التقرب، فإنّه بناء على الملازمه كما يتحقّق القرب بإتيان المقدمه بقصد التوصل بها إلى ذبيها كذلك يتحقّق بإتيانها بداعى أمرها و مطلوبيّتها لدى المولى و لو غيريّا، بناء على ما عرفت من صلاحية الأمر الغيرى أيضا للمقرّبيه. و أمّا على القول بعدم الملازمه فلا يكاد يصحّ التقرب بالمقدمه إلاّ بإتيانها بقصد التوصل بها إلى ذبيها.

و أشار أيضا إلى ثمره أخرى، توضيح ذلك: أنّ ممّا يوجب تحقّق الضمان و ثبوت

ص: ٦٧٠

اجره المثل عبارته عن أمر الأمر للحَمَال-مثلا-بحمل وسائله إلى مكان كذا فإنه يستحق أجره المثل بعد الحمل بدون عقد الإجاره، واستفاد المحقق العراقي من هذه القاعدة ثمره عمليه؛ بأنه إذا أمره بإتيان عمل كان له مقدمات، وعلى القول بالملازمه يكون الأمر بشيء أمرًا بمقدماته أيضًا، فعلى هذا إن أتى بالمقدمات بدون ذى المقدمه يستحق الاجره فى مقابلها؛ لأنه عمل عملا بأمر غيره مع عدم كون العمل بعنوان المجانيه و التبرع، وعلى القول بإنكار الملازمه لا يستحق الاجره؛ لعدم كون المقدمه مأمورا بها.

ويمكن أن يقال: إنه يرد عليه الإشكال الذى أورده صاحب الكافيه قدس سره على الثمرات الثلاث المذكوره من عدم ارتباط هذه التطبيقات العقلية بالشارع و عدم كونها ثمره للمسأله الاصوليه، وهكذا إمكان قصد القربه بالمقدمه على القول بوجوبه واجبا شرعيًا، وإمكان تبديلها بالواجب التعييدي لا يرتبط بالشارع بل هو حكم العقل، وهكذا فى الثمره الثانيه، فإنّ للشارع حكما كليًا بأنه إذا أمر الأمر بعمل يوجب الاجره إن لم يكن العمل بعنوان التبرع و المجانيه. و أمّا وقوع عمل خاص مأمورا من ناحيه شخص يوجب استحقاق الاجره فلا يرتبط بالشارع، بل يكون هذا من التطبيقات العقلية.

و الجواب عنه: أنّ القائلين بتحقيق الثمرات الثلاث المذكوره كانوا فى مقام جعلها ثمره مستقيما للبحث الاصولي، و لكن المحقق العراقي قدس سره بعد إنكارها و القول بأن الثمره عبارته عن الوجوب الشرعى للمقدمات قال فى المرحله الثانيه فى مقام الجواب عن فائده هذه الثمره عملا بأنه يظهر فائدتها عملا فى هذين الموردين، فلذا لا يرد عليه الإشكال المذكور.

و لكن التحقيق أنّ كلامه بعد هذا التوضيح و الدفاع أيضا لا يخلو عن المناقشه، أمّا مسأله قصد القربه فى الواجب التوضيلى فيرد عليه أنه إن كان واجبا نفسيا مثل

أداء الدين يمكن به قصد القربة و استحقاق المثوبه،و إن كان واجبا غيريّا لا يصلح وجوبه للداعويّه و المقرّبيّه،فلذا أشكل و أصعب علينا تصحيح عباديّه الطهارات الثلاث كما مرّ مفضّلا،و هو كأنّه نسي هذه المباحث و قال بإمكان قصد القربة به بعنوان الثمره العمليه مع أنّه لا يمكن به قصد القربة؛لعدم صلاحية الأمر الغيرى للداعويه و المقرّبيّه.و هكذا مسأله أخذ الاجره،فإنّ مورد القاعده الكليّه المذكوره فى باب الضمان عباره عمّا أتى المأمور العمل بداعى الأمر فقط؛إذ الحّمّال لو نذر أن يحمل فى كلّ يوم حملا- فى سبيل الله و حملة فى المثال بهذا الداعى لا شكّ فى عدم استحقاقه، فعلى هذا يمكن أن يكون الداعى لإتيانه بالمقدمات عباره عن اللابديّه العقليه لا أمر الأمر،فهو يأتى بها و إن قلنا بعدم الملازمه.

و يمكن أن يقال:إنّ بين المثال و ما نحن فيه فرق؛إذ الحّمّال نذر أن يحمله مجانا، و هاهنا إن لم يكن الأمر بذى المقدمه من ناحيته لم يكن من اللابديه العقليه أثر و لا خبر،فهو على أىّ حال مستند إلى أمر الأمر كما لا يخفى.

و الجواب عنه أنّه أتى بالمقدمه بدون ذى المقدمه،فلا دخل للأمر فى إيجادها أصلا؛إذ لو كان له دخلا يدعيه إلى ذى المقدمه أيضا،فنستفاد من ذلك أنّ تمام المحرّك و الداعى عباره عن اللابديه العقليه،فلذا لا يستحقّ الاجره.

و من هنا نرجع إلى الثمرات الثلاث المذكوره فى الكفايه و نقول:إنّها ليست ثمره مستقيمه للمسأله الاصوليه كما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه،و لكن لا- بأس من كونها ثمره عمليه و ثمره مع الواسطه للمسأله،فتكون ثمره بحث الاصولى عباره عن وجوب الوضوء شرعا،و ثمرته عملا- عباره عن الوفاء بالنذر بعد إتيانه،على القول بالملازمه و عدمه على القول بإنكارها،و ما أورد عليها صاحب الكفايه من الإشكال يكون قابلا للجواب.

و من المباحث الأصليّه فى هذه المسأله عباره عن تأسيس الأصل إن لم يحرز لنا

طرف النفي أو الإثبات في باب الملازمه و كُنّا في حال الشكّ باقيا هل يتحقّق أصل عملي لإثبات أحد الطرفين أم لا؟ قد يقع مجرى الأصل ما هو محلّ النزاع في بحث مقدّمه الواجب يعنى الملازمه و عدمها، و على هذا لا يكون هنا أصلا؛ إذ الملازمه تكون من المسائل العقلية كما مرّ، و ليست لها حاله سابقه عدميه حتّى يحتمل تبدّلها بالوجوديه، بل هي أزليه و أبدية مثل حكم العقل بامتناع اجتماع النقيضين، فإنّ تحققت الملازمه يكون تحقّقها من الأزل إلى الأبد، و إن لم يتحقّق يكون عدم تحقّقها أيضا كذلك، فلا- أصل في أصل المسأله، و قد يقع مجرى الأصل نتيجة المسأله، يعنى ما جعلناه ثمره اصوليه، و هي عبارته عن وجوب المقدمات شرعا، و على هذا يتحقّق استصحاب العدم، فإنّ الأحكام الشرعيّه حادثه و تكون لها حاله سابقه عدميه، كالحيج-مثلا- فإنّ وجوبه حدث بعد نزول الآيه: **وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا (١)**، و إذا شكّ في وجوب بعض مقدماته يجرى استصحاب العدم.

و لكنّه استشكل عليه أولا: بأنّ مجرد تحقّق حاله سابقه عدميه لا- يكفى في جريان الاستصحاب، و يلزم أيضا أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا له، و هذا الشرط مفقود فيما نحن فيه، لا بلحاظ أنّ عدم الوجوب ليس بمجوعول شرعى، بل بلحاظ أنّ الملازمه تكون عقليّه و قهريّه بين الوجوبين و ليس بمجوعول للشارع؛ إذ لا- يكون وجوب المقدمه نفيا و إثباتا بيد الشارع، و لا يمكن له أن يقول:

أوجبت الصلاه بخلاف مقدماتها؛ لأنّ وجوبها أمر قهريّ و ممّا لا بدّ منه، فكيف يجرى الاستصحاب؟

و الجواب عنه: أنّ المجوعول الشرعى قد يكون بالذات و بلا واسطه، و قد يكون بالتبع مثل جزئيه أجزاء المأمور به المركّب، و ما يعتبر في جريان الاستصحاب عبارته عن مطلق المجوعول الشرعى، سواء كان بالذات أم بالتبع، فلذا يجرى استصحاب عدم

ص: ٦٧٣

جزئيه السوره-مثلا-بعد الشك فيها،فعلى القول بالملازمه يكون وجوب المقدمه مجعولا للشارع و لكنه بالتبع،و لا إشكال فى جريانه من هذه الناحيه.

و ثانيا:أنه على القول بعدم ترتب ثمره عمليه على بحث مقدمه الواجب يرد عليه أن الغرض من جريان الاستصحاب و سائر الأصول العمليه عباره عن ترتب ثمره عمليه عليها فى مقام العمل إن لم يترتب عليها ثمره فى هذا المقام لا داعى لجريانها،فما الذى يترتب على الاستصحاب هاهنا من الأثر فى مقام العمل؟

و الجواب عنه أن هذا الإشكال مبناى فقد مرّ منّا اختيار ترتب بعض الثمرات عليه فى مقام العمل.و بالنتيجه من نذر إتيان الواجب الشرعى و شكّ فى وجوب الوضوء مثلا،و يجرى الاستصحاب فيه لا يحصل الوفاء بالنذر بإتيانه به.

و ثالثا:أنه يثبت بالاستصحاب أن المقدمه بحسب الحكم الظاهرى لا تكون واجبه،مع أن وجوب ذى المقدمه كالصلاه-مثلا-مما لا شبهه فيه،و جريان الاستصحاب يوجب التفكيك بينهما من حيث الحكم،فإن تحقّق بحسب الواقع بين وجوبهما ملازمه كيف يجتمع هذا مع الاستصحاب الذى ينفىها؟!

و أجاب عنه المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1) بأنّ دعوى الملازمه إن كان محدودا فى وجوبين الواقعيين لا ينافى الاستصحاب مع الملازمه أصلا؛ إذ لا- مانع من كون الحكم الظاهرى مخالفا للحكم الواقعى،و إن كانت دائره الملازمه موسّعه و تحقّقت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه فى مرحله الفعلية كتحقّقها فى مرحله الواقع -قال فى متن الكفايه-لصحّ التمسّك بذلك فى إثبات بطلانها،أى يصحّ التمسّك بالاستصحاب فى إثبات بطلان الملازمه،و لكنّه فى نسخه قال:لما صحّ التمسّك بالأصل.

ص: ٦٧٤



و لكن التحقيق أنّ سياق العبارة يقتضى صحّحه ما فى النسخه، و أن يكون ما ذكره فى الحاشيه جزء كلامه، فإنّ وعاء الملازمه هو الواقع و القائل بها عالم بتحققها، و ربما يدعى شهاده الوجدان عليها، فكيف يمكن بطلانها بالاستصحاب الذى يكون مجراه عباره عن الشكّ فى الملازمه و عدمها؟! و بالنتيجه لا يصحّ التمسك بالاستصحاب على القول بالملازمه المطلقه.

و استشكل عليه سيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بأنّ الاستصحاب وظيفه الشاكّ و توسعه دائره الملازمه و عدم محدوديتها مربوط بالقائل بالملازمه فكيف يمكن أن يكون دعوى التوسع منه مانعا عن تمسكه بالاستصحاب؟

و الجواب عنه: ما ذكر سيدنا الاستاذ البروجردى (2) فى مقام توجيه كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو: أنّ مجرى الأصول العمليه عباره عمّا كان الحكم الواقعى مشكوكا و فعليته مقطوع العدم على جميع التقادير، مثلا نجري الأصاله الحليّه فى صوره الشكّ فى حليّه شرب الدخانيات و حرمة بحسب الحكم الظاهرى، و نقطع بعدم فعليه الحرمة الواقعيه لنا إن كان فى الواقع حراما، فإن لم يكن الحكم الواقعى مقطوع العدم فى بعض التقادير لا يجرى الأصل العملى.

و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ فى صوره محدوديه الملازمه بالحكمين الواقعيين، سلّمنا أنّ الحكم الظاهرى حاكم فى مرحله الفعلية بلحاظ عدم إيصاله فى هذه المرحله، و أمّا فى صوره توسعه دائره الملازمه فلا شكّ فى فعليه أحد طرفى الملازمه - يعنى وجوب ذى المقدمه - و على تقدير الملازمه يتحقّق وجوب المقدمه أيضا فى مرحله الفعلية، فلا يمكن للشاكّ أن يقول: إنّنا نعلم بعدم وجوب فعليّ المقدمه مطلقا، فإنّه عالم بعدم الفعلية على تقدير عدم الملازمه فقط. و من البديهى أنّ فى

ص: ٦٧٥

١-١) تهذيب الاصول ٢١٩:١.

٢-٢) نهايه الاصول ١٩٦:١-١٩٧.

صوره العلم بفعليه وجوب المقدمه على أحد التقديرين لما صحَّ التمسك بالأصل، ولا يبقى إشكال بعد هذا التوضيح اللطيف و السديق. و ملخص كلامه أن الأصول العمليه تجرى فى مورد القطع بعدم فعليه التكليف الواقعى على تقدير ثبوته، وهذه الخصوصيه لا تتحقق فيما نحن فيه، فإن بعد العلم بفعليه وجوب ذى المقدمه و العلم بفعليه وجوب المقدمه على تقدير الملازمه لا يبقى للاستصحاب مجال، و هذا نظير عدم جريان أصله الحليه فى باب الفروج و الدماء التى تكون نفس الاحتمال فيها موجب لتنجز التكليف.

### هل يتحقق الملازمه أم لا؟

قال المحقق الخراسانى قدس سره (1) فى مقام الاستدلال لتحقق الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه: و الأولى إحاله ذلك إلى الوجدان حيث إنه أقوى شاهدا على أن الإنسان إذا أراد شيئا له مقدمات أراد تلك المقدمات أيضا لو التفت إليها، بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله، و يقول مولويا: ادخل السوق و اشتر اللحم مثلا، بداهه أن الطلب المنشأ بخطاب أدخل مثل المنشأ بخطاب اشتر فى كونه بعثا مولويا، و لا فرق بينهما إلا فى النفسيه و الغيريه، و لا يعقل أن يكون الأمر بدخول السوق أمرا إرشاديا، فإنه فى مورد لا- يلتفت المكلف إلى المأمور به مثل أوامر الطيب، و لا شك فى التفات المكلف هاهنا إلى عدم إمكان شراء اللحم بدون دخول السوق. ثم قال: و يؤيد الوجدان بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريه فى الشرعيات و العرفيات، كالأمر بالوضوء و الغسل و الأمر بدخول السوق لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمه أمر غيرى إلا إذا كان فيها مناطه، و إذا كان فيها كان فى مثلها، فيصح تعلقه به أيضا لتحقق ملاك الأمر الغيرى و مناطه، و هو التوصل إلى ذى المقدمه.

ص: ٦٧٦

والتحقيق: أنّ الوجدان ممّا لا يمكن نفيه وإثباته؛ إذ لا دليل لتحقق حكمه فيما نحن فيه و عدمه، بل هو مثل التبادر يدعى بعض تحقق الملازمه وجدانا و الآخر عدمه وجدانا، فلا بدّ لنا من التحقيق في الشواهد و القرائن التي ذكرت لتحقيقه. و ما يستفاد من صدر كلامه من أنّ المولى إذا التفت إلى مقدّمه يجعلها متعلّقا للطلب في عرض ذى المقدّمه مثل ادخل السوق و اشتر اللحم، و غايه ما يستفاد من ذلك أنّه يمكن للمولى و يجوز له أن يجعل المقدّمات أو بعضها مأمورا به بالأمر المولى، و بهذا لا يثبت المدعى، فإنّه عبارة عن الملازمه و عدم الانفكاك بين وجوب المقدّمه و ذى المقدّمه، و معناها التحتمّ لا الجواز و الإمكان، و معلوم أنّ منكر الملازمه أيضا يقول بهذا المعنى، و أنّه يمكن له جعل المقدّمه مأمورا بها بالأمر المولى.

و الجواب عمّا ذكره في ذيل كلامه بعنوان التأييد من تعلق الأوامر الشرعيّه بالمقدّمات أنّ هذه الأوامر إرشاديه، و أمّا في باب المعاملات فقد اعترف صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في مسأله النهى عن المعامله هل يقتضى الفساد أم لا؟ بأنّه لا يبعد القول بكون النواهي المتعلّقه بالمعاملات إرشاديه، و ليس معنى قوله عليه السّلام: «لا- تبع ما ليس عندك» (2) أنّه إذا بعت ما ليس عندك فقد ارتكبت محرّما، بل معناه أنّه لا يقع صحيحا. و أمّا في العبادات إذا تعلق الأمر أو النهى بمجموعه العباده مثل «أقيموا الصّلاه» و «دعى الصلاه أيام اقرائك» فلا- بحث في ظهورهما في الوجوب و الحرمة و المولويّه، و إذا تعلق بخصوصيّات العباده كقوله عليه السّلام: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» (3) و «لا تصلّ في النجس» فلا شكّ في إرشاديّته؛ إذ يرشد المولى إلى أنّ النجاسه مانعه عن تحقّق عنوان الصلاه، فيكون لهذه الأوامر ظهور في الإرشاد سيّما

ص: ٦٧٧

١-١ (١) كفايه الاصول ٢٩٨:١.

٢-٢ (٢) فقه القرآن ٥٨:٢.

٣-٣ (٣) الوسائل ٣٤٧:٤، ب ٢ من أبواب لباس المصلّى، ح ٧.

مع التوجه إلى معلوميه المقدمات و الموانع فى الامور التكوينيّه، بخلاف الشرعيّات فإنّ المقدمات و الموانع فيها تحتاج إلى البيان و الإرشاد، فالظاهر أنّ الأوامر المتعلّقه بالوضوء و الغسل و أمثال ذلك إرشاديّه: و ربّما يؤيّدّه تعليق الأمر بالوضوء بقوله: إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ يَرشُدُ إِلَى أَنَّ الصَّلَاةَ لَا تَصَحُّ بِدُونِ الْوَضُوءِ، و إن أبيت عن هذا الظهور نقول: نحن لا نكون فى مقام الاستدلال، و مجرّد إثبات هذا الظهور لها و عدم الدليل على خلافه يكفينا، فما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بعنوان الدليل للملازمه قابل للمناقشه، كما لا يخفى.

و استدلالٌ أيضا للقول بالملازمه بأنّ الإراده التشريعيّه فى جميع الموارد تابعه للإراداه التكوينيّه، ففى كلّ مورد تحقّقت و أمكنت الإراده التكوينيّه يمكن فيه تحقّق الإراده التشريعيّه أيضا، فلذا لا يتعلّق الأمر و الإراده التشريعيّه بمثل اجتماع الضدّين و المثليّن، كأنّه يتحقّق بين الإرادتين نوع من الملازمه.

و من البديهي أنّ من أراد الإتيان بعمل يتوقّف إلى مقدّمه يتعلّق إرادته بها قطعاً بعد التفاته إليها و عدم إمكان تحقّق ذى المقدّمه بدونها إذا كان الأمر فى الإراده الفاعليه و التشريعيّه، كذلك يكون فى الإراده التشريعيّه بلحاظ التبعية أيضا كذلك، كما أنّ المولى إذا أراد إيجاد الكون على السطح بنفسه كان له إرادتان، كذلك إذا أمر بشخص آخر بإتيانه كان له أمران إحداهما يتعلّق بذى المقدّمه و الاخرى بالمقدّمه، و لا يصحّ التفكيك بينهما، فيقتضى تبعيه الإراده التشريعيّه عن التكوينيّه القول بالملازمه.

و فيه أوّلاً: أنّه ما الدليل لهذه التبعية؟ و ثانياً: أنّه بعد التوجه إلى أنّ الإراده المتعلّقه بالمقدّمه لا يكون معلولاً للإراداه المتعلّقه بذى المقدّمه بحيث لا تحتاج إلى المبادئ كما مرّ مراراً، لا شكّ فى أنّ المولى إذا أراد إيجاد الكون على السطح بنفسه يتعلّق إرادته بجميع مبادئه أوّلاً و بالمقدّمه ثانياً إن التفت إليها يلتفت إلى أنّه لا يمكن

عاده بدونها الكون على السطح، ولكنه إذا كان في مقام التشريع و صدور الأمر بذلك يتعلّق إرادته التشريعيّ بذي المقدمه، ومع ذلك يمكن عدم تعلّق إرادته التشريعيّ بالمقدمه، بل يصحّ قوله بعدم تعلّق الأمر الوجوبى بها لعدم الاحتياج إليه، فإنّ المكلف إذا التفت إليها توجدها فى الخارج بحكم العقل، ومنكر الملازمه أيضا قائل بتحقق اللابديّ العقليه، فتحقق بين الإرادتين فرق واضح.

و ربما يقال بلغويّه تعلّق الإراده التشريعيّ بالمقدمه، فإنّها تحتاج إلى المبادئ و منها التصديق بالفائده، و إذا لاحظ المولى أنّ العبد يأتي بها بحكم العقل و اللابديه العقليه فما فائده أمره و إرادته التشريعيّ؟ نعم لا إشكال فى صدورره عن المولى الحكيم فى بعض الموارد مثل أدخل السوق و اشتر اللحم بغرض التأكيد إن لم يمكن حمله على الإرشاد.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): و لا بأس بذكر الاستدلال الذى هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات، و هو ما ذكره أبو الحسن البصرى و هو: أنّه لو لم تجب المقدمه لجاز تركها، و حينئذ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا.

و لكن لا- بدّ لنا قبل الإفساد و الجواب عنه من إصلاحه، إذ المراد من الوجوب فى القضيّه الشرطيه الاولى هو الوجوب الشرعى، فمعناها أنّ المقدمه لو لم تجب شرعا لجاز تركها شرعا، مع أنّ الجواز بالمعنى الأخصّ عبارته عن الإباحه، و الجواز بالمعنى الأعمّ إن نسب إلى الفعل عبارته عن غير الحرمة، و إن نسب إلى الترك عبارته عن غير الوجوب، فيوافق مع الحرمة أيضا، فما هو المراد عن الجواز هاهنا؟ إن كان بمعنى الإباحه لا شكّ فى بطلانها، فإنّ معناها أنّه إذا لم يكن الشىء واجبا شرعا كان مباحا

ص: ٦٧٩

شرعا، مع أنّ الحرمة و الكراهة و الاستحباب مع كونها غير الواجب لا- يكون مباحا، فلا يتحقق الملازمه بين الشرط و الجزاء و المقدم و التالي، و إن كان جواز الترك بالمعنى الأعم- يعنى غير الوجوب- لا يصحّ الملازمه إلاّ على القول بعدم خلق المقدمه عن الحكم الشرعى. و أمّا على القول بخلوّها عن الحكم الشرعى كما هو الحقّ فلا- يتحقق الملازمه بينهما؛ إذ يمكن أن تكون المقدمه خاليه عن الحكم الشرعى بعد حكم العقل بلزوم الإتيان بها، و نظيرها خلق أحد المتلازمين و إطاعه الله تعالى عن الحكم الشرعى. فلا بدّ من إصلاح التالي بأنّ المراد منه عدم المنع، فمعنى الشرطيه الاولى أنّه لو لم تجب المقدمه شرعا لا مانع عن تركها شرعا.

و الظاهر أن يكون المراد من قوله: «حينئذ» حين إذ جاز تركها كما يقتضيه سياق العبارة، مع أنّ لازم ذلك كذب الشرطيه الثانيه؛ إذ يلزم من مجرّد جواز ترك المقدمه مع بقاء ذى المقدمه على وجوبه محذور التكليف بما لا يطاق، و إنّما يلزم هذا المحذور إذا ترك المقدمه، فلا بدّ من إصلاحه بأنّ المقصود منه حين إذا ترك المقدمه عن جواز.

و محصّل الاستدلال أنّه لو لم تجب المقدمه شرعا لا- مانع عن تركها شرعا، و حينئذ فإن بقي الواجب المطلق بوجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق و إن خرج عن هذا العنوان و بدّل بالواجب المشروط، معناه دخاله جميع المقدمات مثل أوقات الصلوات فى وجوب الصلاه و وجودها معا، و الحال أنّه خلاف بداهه الفقه كما لا يخفى.

و لكن لا بدّ لنا قبل بيان مناقشته من ملاحظه المسأله وجدانا؛ بأنّه على فرض إنكار الملازمه و عدم تعلق وجوب الشرعى على المقدمه لا- شكّ فى أنّ العقل الذى يقول بوجوب إطاعه الله تعالى يحكم بوجوبها أيضا حذرا عن الوقوع فى عقاب ترك المأمور به بلحاظ ترك مقدمته، و على هذا إن تركها المكلف فقد اختار تركه بسوء اختياره بترك مقدمته، فلا تحتاج المقدمه إلى حكم اللزومى الشرعى بعد إلزام العقل

بإتيانها؛ إذ لا فرق وجدانا بين وجوب المقدمه شرعا و عدمه فى تحقّق العصيان المستتبع للعقاب بسبب ترك المأمور به الناشئ من ترك مقدمته.

إذا عرفت هذا فنقول فى مقام الجواب عنه: إنّ المراد من الجواز و عدم المنع الشرعى إن كان عدم المنع و عدم الإشكال المحدود فى دائره الشرع فقط، سلّمنا صحّه الشرطيه الاولى، و لكنّه لا- يوجب صدق إحدى الشرطيتين، و لا- يلزم منه أحد المحذورين، فإنّه قال: حين إذ ترك المقدمه عن عدم المنع الشرعى فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و الحال أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ العقل يحكم بعدم جواز ترك المقدمه، فإنّه ينتهى إلى ترك المأمور به، فمن ناحيه الشرع و إن لم يتحقّق المنع عن تركها و لكنّه يتحقّق من ناحيه العقل؛ إذ هو حاكم بالاستقلال بلزوم الإتيان بالمقدمه للتوصّل إلى المأمور به.

و إن كان المراد من الجواز عدم المنع من الترك شرعا و عقلا- سلّمنا صدق الشرطيتين، إلّا- أنّ الملازمه فى الشرطيه الاولى ممنوعه، بداهه أنّه لو لم تجب المقدمه شرعا لا يستلزم عدم المنع عن تركها شرعا و عقلا؛ لإمكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا، و إن كان واجبا عقلا إرشادا فالمقدمه و إن لم تكن واجبه بالوجوب الشرعى و لكنّها لازمه باللزوم العقلى، فلا تصحّ أدلّه القائلين بالملازمه بما ذكرناه إلى هنا.

و الحقّ أنّه لا- تتحقّق الملازمه، و لنا دليل على إنكارها كما يستفاد من كلام سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1)، إذ لو فرض تحقّقها إمّا يتحقّق بين البعثن و إمّا يتحقّق بين الإرادتين، و على كلا التقديرين إمّا يلاحظ الفعلية فى جانب المقدمه، و إمّا يلاحظ التقديرية فيه، و يتحقّق الدليل على منع الملازمه على جميع الاحتمالات. توضيح ذلك:

ص: ٦٨١

أنه لو فرض تحقق الملازمه بين وجوب فعلى ذى المقدمه و وجوب فعلى المقدمه، و كان المراد منه أنه إذا بعث المولى إلى شىء يجب له البعث إلى مقدماته رعايه لشئون المولويه، فهو فاسد ضروره؛ لأننا نرى عدم البعث إليها من الموالى غالبا، بل البعث إليها لغو جدا، و ما يرى وقوعه هو إرشاد إلى حكم العقل أو إرشاد إلى الشرائط الشرعيه أو تأكيد للأمر النفسى.

و إن كان المراد من الملازمه بينهما العيئيه- أى الأمر بذى المقدمه يكون الأمر بالمقدمه- فهو فى الحقيقه أمران يتعلّق أحدهما بذى المقدمه و الآخر بالمقدمه، فهو أوضح فسادا و مخالف للعقل و الوجدان و الأدبيّه، فإنّ جملة «اشتر اللحم» لا تدلّ هيئته و لا مادّه على وجوب دخول السوق.

و إن كان المراد من الملازمه بينهما من قبيل اللوازم الماهيه مثل الزوجيه بالنسبه إلى الأربعة، فهو أيضا باطل، فإنّ المسائل المربوطه بلانزم الماهيه لا- يقع موردا للاختلاف أصلا، و الحال أنّ الأعظم أنكر الملازمه بين الوجوبين، على أنّ من خصوصيته لازم الماهيه أنّ بمجرد الالتفات إلى الملزوم يتحقّق الالتفات إلى اللازم أيضا، و هذه الخصوصيه مفقوده فيما نحن فيه، فإنّ كثيرا ما تقع المقدمه مغفولا عنها للمولى فضلا عن الحكم بها.

و إن كان المراد منها أنّ البعث إلى ذى المقدمه علّه للبعث إلى المقدمه بحيث يتولّد قهرا من البعث إليه البعث إليها و من إيجابه الإيجاب إليها، فهو أيضا باطل؛ لأنّ مقتضى العليّه و المعلوليه عدم انفكاك إيجاب المقدمه عن إيجاب ذى المقدمه أصلا، مع أنّا نرى أنّه ليس كذلك، فإنّ احتمال إيجاب المقدمه من ناحيه المولى و عدم إيصاله إلينا قلنا: إنّ لا يمكن الالتزام به فى الموالى العرفيه وجدانا؛ إذ ربما تكون المقدمه مغفول عنها لها، و لا يمكن تعلّق الإيجاب من ناحيتها بالمقدمه المغفول عنها، فلا تصحّ هذه الاحتمالات.



و إن كان المراد من البعث المتعلق بالمقدمه البعث التقديرى أى تعلق الإيجاب من المولى إلى ذى المقدمه فعلا، و يتعلق إلى المقدمه بعد التفاته إلى المقدميه، فهو أوضح فسادا؛ لأنّ عنوان الملازمه يكون من مصاديق التضاييف، و لا يمكن أن يكون أحد طرفيها أمر وجودى و الآخر عدمى، فإن كان لأحد طرفى الملازمه فعليه فلا محاله لطرفها الآخر من فعليه.

و إن كان المراد من الملازمه استلزام الإراده المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه للإراداه المتعلقه بالبعث إلى المقدمه، بمعنى أنّه يتولّد و يترشّح من إرادته إرادته اخرى قهرا بدون أن تكون ناشئه من المبادئ، فبطلانها أوضح من أن يبين كما مرّ مكررا، فإنّ قاعده احتياج الإراده إلى المبادئ لا- يكون قابلا للتخصيص. و إن كان بمعنى سببئه الإراده المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه لإرادته اخرى الناشئه من المبادئ فهو مردود بعد ترتّب الثمره عليها، مع أنّ من مبادئ الإراده التصديق بالفائده؛ إذ المولى لا يرى للإراداه فائده بعد التفات المكلف إلى المقدميه، فهذا دليل لعدم تحقّق الملازمه.

و أمّا التفصيل بين السبب و غيره- أى العله التامه و أجزاءها- فقد استدللّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا- يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، و المقدور لا يكون إلّا هو السبب، و إنّما المسبّب من آثاره المترتبه عليه قهرا، و لا يكون من أفعال المكلف و حركاته و سكناته- كالإحراق المترتبه على الإلقاء فى النار- فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه.

و لا يخفى ما فيه من أنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقا بالسبب دون المسبّب مع وضوح فساده، ضروره أنّ المسبّب مقدور للمكلف، و هو متمكّن عنه بواسطة السبب، و لا يعتبر فى التكليف أزيد من القدره كانت بلا واسطه أو معها كما لا يخفى.

و أمّا التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره فقد استدللّ على الوجوب فى الأوّل

بأنه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حيث إنه ليس ممّا لا بدّ منه عقلا أو عادة.

و فيه: مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى أنّه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيرى إلا بما هو مقدّمه الواجب، فلو كان مقدّميته متوقّفه على تعلّقه بها لدار.

توضيح ذلك: أنّ المراد من قوله: «لما كان شرطا» إن كان عدم الشرطيه بحسب الواقع و مقام الثبوت، أى لو لا الوجوب الغيرى للوضوء لما كان الوضوء شرطا واقعا، فمعناه أنّ الشرطيه الشرعيه الواقعيه للوضوء متوقّفه على وجوبه الغيرى، و لا شكّ فى أنّ ملاك تعلّق الوجوب الغيرى به عباره عن شرطيته للصلاه، و هذا دور واضح.

و إن كان المراد منه عدم الشرطيه بحسب مقام الإثبات - أى لو لا الوجوب الغيرى للوضوء - لما كان لنا طريق لاستكشاف شرطيته. ففيه أولا: أنّ هذا الدليل لا ينطبق مع المدعى؛ إذ المدعى عباره عن تعلّق الوجوب الغيرى بالشرائط الشرعيه بواسطه الملازمه العقلية، بخلاف غيرها، و مفاد الدليل عباره من أنّه لا طريق لإثبات الشرطيه سوى الوجوب الغيرى، و الحال أنّا لا نبحت فى طرق استكشاف الشرطيه، بل نبحت فى أنّ بعد إحراز مقدّميه شىء و شرطيته هل يلازم وجوب ذى المقدّمه و المشروط مع وجوب المقدّمه و الشرط أم لا؟

و ثانيا: أنّه يتحقّق لاستكشاف الشرطيه الشرعيه طرق متعدّده و مختلفه، منها:

الأوامر الإرشاديه، فقد مرّ أنّ الشرائط الشرعيه و الموانع الشرعيه يستفاد من الأوامر و النواهي الإرشاديه نوعا، مثل: «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» (١) و مثل

ص: ٦٨٤

قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١)، فَإِنَّ الْأَوَّلَ يرشد إلى أن وبر ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحّة الصلاة، والثاني يرشد إلى أن تحقّق الصلاة الصحيحه في الخارج يتوقّف على الوضوء. ومنها: جعل المأمور به مقيداً بالشرط، مثل: «صلّ مع الطهاره» فإن هذه العبارة متكفّله لبيان قيديه الطهاره و شرطيتها، مع أنّها خارجه عن دائره المأمور به بالأمر النفسى. ومنها: بيان القيديه بصوره الاستثناء، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (٢) و«لا صلاة إلا بطهور» (٣).

و ثالثاً: أنّ مع قطع النظر ممّا ذكرناه و فرض انحصار طريق استكشاف الشرطيه بالوجوب الغيرى لا طريق لنا لاستكشاف الوجوب الغيرى، و من أين يعلم أنّ الوجوب المتعلّق بالوضوء وجوب غيرى؟! إذ يحتمل أن يكون قول الشارع مثلاً:

«توضّأ للصلاه» ظاهراً فى الوجوب الإرشادى، فلذا لا- يمكن حمله على الوجوب الغيرى قبل إحراز شرطيته، فلا- بدّ من إحراز شرطيته أولاً ثمّ حمله على الوجوب الغيرى، و هذا أيضاً فى الحقيقه يشبه بالدور، فهذا الدليل ليس بصحيح.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه: تتمّه: لا شبهه فى أنّ مقدّمه المستحبّ كمقدّمه الواجب فتكون مستحبّه لو قيل بالملازمه بين استحباب ذى المقدّمه و استحباب المقدّمه، إلاّ أنّه فرق بين مقدّمه الواجب و مقدّمه المستحبّ، فى أنّ منكر الملازمه يقول بتحقّق رجحان العقلى هاهنا مكان اللابديّه العقلية فى مقدّمه الواجب.

لا يقال: إنّّه لا فرق بين الصلاة الواجبه و المستحبّه فى وجوب الوضوء فيهما، فلا يصحّ القول بأنّ مقدّمه المستحبّ مستحبّ.

لأنّنا نقول: إنّّه خلط بين الوجوب الشرطى و الوجوب الغيرى؛ إذ لا شكّ فى أنّ

ص: ٦٨٥

١-١) المائده: ٦.

٢-٢) المستدرک ١٥٨: ٤، ب ١ من أبواب القراءه فى الصلاه، ح ٥.

٣-٣) الوسائل ٣١٥: ١، ب ٩ من أبواب أحكام الخلوه، ح ١.

الوجوب المذكور وجوب شرطي، كأنه قال الشارع: إذا أتيت بصلاة الليل فاعلم أنّ الوضوء شرط لها، وهذا يرتبط بمرحلة الموضوع وجعل المقدميه، ونحن لا نبحث في هذه المرحلة، بل نبحث بعد إحراز المقدميه و الشرطيه في أنّ استحباب صلاة الليل ملازم لاستحباب الوضوء أم لا، وعلى القول بالملازمه فهو مستحبّ غيرى.

### **مقدمه الحرام: هل تتحقق الحرمة الغيريه لمقدمات الحرام أم لا؟ والأقوال هنا متعدده و متكثره.**

هل تتحقق الحرمة الغيريه لمقدمات الحرام أم لا؟ والأقوال هنا متعدده و متكثره.

منها: أنّ كلّ واحد من مقدمات الحرام يتّصف بوصف الحرمة من باب الملازمه.

و منها: عدم اتّصافها بالحرمة أصلا.

و منها: التفصيل بين ما كانت المقدمه علّه تامه للحرام بحيث لم تكن إرادته الإنسان أيضا مانعه عن تحقّقه بعدها كالأفعال التوليديه و التسبيبيه مثل تحقّق الإحراق بعد الإلقاء فى النار، و بين ما لم تكن كذلك، بل يتمكّن المكلف مع فعلها من ترك الحرام، فإن كانت المقدمه من قبيل القسم الأوّل تكون حراما، و إن كانت من قبيل القسم الثانى فلا تكون حراما، إلا أنّ مقدمات الحرام كثيرا ما تكون من قبيل القسم الثانى، و القائل بهذا القول هو صاحب الكفايه قدس سرّه (1).

و منها: أنّ مقدمه الحرام إن كانت موصله إلى الحرام نستكشف أنّها كانت حراما، و إن لم تكن موصله و لم يترتب عليها ذى المقدمه و لو بإعراض المكلف عنه باختياره نستكشف عدم حرمتها.

و منها: أنّ المكلف إذا قصد بالمقدمه التوصل إلى ذى المقدمه فهى حرام، و إن لم

ص: ٦٨٦

يترتب عليها ذو المقدمه، وأما إذا لم يقصد بها التوصل إليه فهي ليست بحرام، وإن ترتب عليها ذو المقدمه أحيانا.

و أما المحقق الخراساني قدس سره بعد قوله بوجوب مطلق المقدمه في مقدمه الواجب فقد استدلل بالتفصيل المذكور هنا بأن متعلق غرض المولى و مطلوبه في باب الواجب عبارته عن وجود الأمور به و تحققه خارجا، وإذا لاحظناه مع المقدمات نرى أنه يرتبط بوجود كل واحد من المقدمات، بحيث إن لم يتحقق أحد منها لم يتحقق الأمور به، فلذا يتصف كل واحد منها بالوجوب الغيرى من باب الملازمه، ولكن مطلوب المولى في ناحيه المحرمات عبارته عن ترك الحرام. وإذا لاحظناه مع المقدمات فهو لا يتوقف على ترك جميع المقدمات، بخلاف الواجب، بل هو يتوقف على ترك إحدى المقدمات. هذا أولا.

و ثانيا: أن المكلف في غير الأفعال التوليديه، يعنى أكثر المحرمات بعد الإتيان بجميع مقدمات الحرام يكون مختارا في فعل الحرام و تركه، فإن الجزء الأخير لعلته التامه عبارته عن الإراده، و هى مكمله لها، فلا بد من كونها محكومته بحكم الحرمة، و لكن قد أثبتنا سابقا أنها أمر غير اختياري، و لا يتعلق بها الحكم أصلا و لو كان غيريا.

و استشكل عليه سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (1) بأن الإراده لا تكون جزء أخيرا للعلله في الأفعال الاختياريه أيضا، بل هى وقعت فى مرحله متقدمه على المقدمات المتعدده، فتكون جميع الأفعال كالأفعال التوليديه فى ترتب ذى المقدمه على المقدمه بلا فصل بينهما، فإذا حرم الشرب الإرادى يتوقف تحققه على الشرب و الإراده المتعلقه به، فمع إرادته الشرب يتحقق جزء من الموضوع و جزؤه الآخر يتوقف على أفعال اختياريه مثل أخذ ظرف الماء و جعلها محاذيا للفم، و منها تحريك عضلات

ص: ٦٨٧

الحلقوم و قبضها حتى يتحقق البلع، و الجزء الأخير لتحقق الشرب هو هذا الفعل الاختياري، فيتعين الحرمة فيه بعد تحقق سائر المقدمات، فلا بد من تعلق الإرادة بذي المقدمه أولاً ثم ترشحها و تعلقها بالمقدمات واحده بعد اخرى، فكيف تكون الإرادة الجزء الأخير للعلّه التامه في الأفعال الاختياريه؟!

و يمكن أن يقال: إن إيجاد المقدمه الأخيره ليس إلا عن إرادته، فثبت ما ذكره صاحب الكفايه قدس سرّه.

و الجواب عنه أولاً: أنا نبحت في الإراده المتعلقه بذي المقدمه بأنها تكون الجزء الأخير للعلّه أو متقدمه على سائر المقدمات، و ما يتعلق للجزء الأخير من العله عبارته عن إرادته مقدمى.

و ثانياً: أنه لا بد في الأفعال التوليديه كالإلقاء في النار أيضاً من الإراده المقدمى، فكما أن الجزء الأخير في الأفعال الاختياريه يحتاج إلى الإراده كذلك في الأفعال التوليديه يحتاج إليها، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، و إذا اتصفت مقدمه الأخير بالحرمة فلا بد من كونها في كليهما كذلك.

لا يخفى أن بيان الإمام قدس سرّه مع صحته و دقته يحتاج إلى تبصره بأنه يتحقق لنا موارد لا فاصله بين الإراده و المراد، كما إذا كانت العله التامه لتحقق المراد عبارته عن نفس الإراده مثل غمض العين و فتحها و حركه اليد و أمثال ذلك، فما قال به من تحقق الفاصله بين الإراده و المراد صحيح، و لكنّه لا بصوره موجب كليه، فلذا قال المشهور في تعريف الإراده: أنها عبارته عن الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، و معلوم أنها إذا تعلقت بنفس تحريك العضلات لا يتحقق بينهما فاصله.

و المحقق الحائرى قدس سرّه (1) فصل بين ما يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييد

ص: ٦٨٨

بالاختيار و إن كان له دخل في استحقاق العقاب مثل قتل النفس، و بين ما يكون المبعوض الفعل الصادر عن إرادته و اختيار، ففي الأول تكون إحدى المقدمات لا بعينها محرّمه، إلا إذا وجد ما عدى واحده منها فتحرم هذه الباقية بعينها، و في الثاني لا يتّصف الأجزاء الخارجيه بالحرمه؛ لأنّ العله التامه للحرام هي المجموع المركب منها و من الإراده، و لا يصحّ إسناد التركك إلا إلى عدم الإراده؛ لأنّه أسبق رتبه من سائر المقدمات الخارجيه. انتهى.

و لازم كلامه في القسم الأول أنّ المقدمه إن كانت منحصره بمقدمه واحده فهي تتّصف بالحرمه الغيريه بعنوان العله التامه للحرام، و أمّا في القسم الثاني إن كانت الإراده عنده من الامور الاختياريه فهي تتّصف بالحرمه الغيريه، و إن كانت من الامور الغير اختياريه عنده فهي لا تتّصف بالحرمه الغيريه بلحاظ عدم قابليتها لتعلّق التكليف بها، و سائر المقدمات لا تكون محرّمه بلحاظ عدم استناد الحرام إليها، هذا.

و أورد عليه سيّدنا الاستاذ (1) بأنّ لازم عنوان الذي ذكره قدّس سرّه للقسم الثاني خروج الإراده عن رديف سائر المقدمات و دخولها في دائره ذي المقدمه و تعلق الحرمة النفسيه بها، فإنّه عبارته عن فعل كان للإرادته دخل في مبعوضيته؛ بحيث إن وقع لا عن إرادته لا يتحقّق مبعوضاً للمولى مثل شرب المسكر مثلاً.

و لكنّه ليس بوارد عليه؛ لأنّ دخاله الإراده في المبعوضيه قد تكون بصوره الجزئيه مثل قول المولى بأنّ شرب المسكر و إرادته معاً حرام، و قد تكون بصوره القيديّه كقوله: شرب المسكر الصادر عن إرادته حرام، و ليس معناه أن تكون الإراده جزءاً لمنهيه عنه و المحرّم، بل هي خارجه عن دائره الحرام النفسى و التقيد بها جزء له.

و الحاصل: أنّ نتيجة البحث في مقدمه الحرام أنّنا ننكر الملازمه رأساً كما تقدّم في

ص: ٦٨٩

بحث مقدّمه الواجب، نعم قد تكون حرمتها بعنوان التجري، و على فرض تسلّم الملازمه يكون المحرّم هو جزء الأخير للعلّه التامّه، و هو قد يكون عباره عن الإراده، و قد يكون عباره عن غيرها كما مرّ بيانه.

ص: ٦٩٠



هل يقتضى الأمر بالشئ النهى عن ضده أم لا؟ عنونت المسأله بهذه الكيفيه فى كلمات الاصوليين، فالمحقق النائى قدس سره (1) ذكر قبل الورود فى البحث أموراً بعنوان المقدمه:

الأول: أنه لا- إشكال فى أن المسأله من المسائل الاصوليه؛ لأن ملاك الاصوليه -أى وقوع نتيجهها فى طريق الاستنباط- متحقق فيها؛ بأن القائل بالاقضاء يقول بأن الصلاه الواجبه إذا تراحمت مع واجب أهم كالإزاله تصير منهيًا عنها و محرّمه، و هذا حكم فرعى كلى. و القائل بعدم الاقضاء يقول بأن الصلاه فى مقام المزاحمه مع واجب أهم لا تكون محرّمه و لا منهيًا عنها، و هذا أيضا حكم فرعى كلى.

و الظاهر أن مراده لا يكون انحصار المسأله بالاصول؛ إذ يمكن أن تكون المسأله مسأله لغويه؛ بأن الأمر بالشئ لغه عين النهى عن ضده أم لا، أى الواضع حين

ص: ٦٩١

وضع هيئته «افعل» للدلالة على الوجوب كان مراده وجوب الشىء فقط أو حرمة تركه أيضا، فلذا مرّ في ابتداء البحث أنه لا مانع من تداخل علمين في بعض المسائل.

الأمر الثانى: أنه ليست هذه المسأله من المباحث اللفظيه؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظى و اللبى المستكشف من الإجماع و نحوه، بل هى من المباحث العقليه، و ذكرها فى المباحث اللفظيه لكون الغالب فى الأوامر كونها لفظيه.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الاقتضاء فى العنوان الأعمّ من كونه على نحو العيئيه، و ما يعبر عنه بالدلاله المطابقه أو التضمّتيه أو الالتزاميه بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ.

و لكنّه يتحقّق هاهنا إشكالان، و الأوّل مختصّ بكلام النائينى قدّس سرّه، و الثانى مشترك بين كلام النائينى و المحقّق الخراسانى قدّس سرّهما.

و أمّا الإشكال الأوّل أنّ بين كلامه فى الأمر الأوّل و كلامه فى الأمر الثانى تهافت، فإنّ القول بعقليه المسأله فى الأمر الأوّل و القول بشمول كلمه «الاقتضاء» للدلالات الثلاث اللفظيه لا يكون قابلا للاجتماع معا، فلذا مرّ فى ابتداء بحث مقدّمه الواجب من صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ صاحب المعالم قائل بلفظيه هذه المسأله بلحاظ نفيه الدلالات الثلاث فى مقام نفى الملازمه.

و الإشكال الثانى أنّ شمول كلمه «يقتضى» للعيئيه و الجزئيه، و التضمّن ينافى مع معناه الحقيقى، فإنّ معناه و جميع مشتقاته عباره عن التأثير و التأثير؛ إذ المؤثّر الأصلى و الموجد فى أجزاء العلّه التامه بعد وجدان الشرط و فقدان المانع هو المقتضى، فما يعتبر فى معناه الحقيقى عباره عن خصوصيّتين: الاولى: أنّه يستعمل فيما تحقّق فيه أمران متغايران، و الثانى: أن يكون أحد الأمرين مؤثرا فى الآخر، مثلا النار شىء و الإحراق شىء آخر، و لا يعقل القول بأنّهما شىء واحد، و لا شكّ فى أنّ كلمه «يقتضى» لا تستعمل فيما نحن فيه بمعناه الحقيقى؛ إذ لا- يكون بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده العليّه و المعلوليه و التأثير و التأثير، فإنّهما أمران اعتباريان، فلا بدّ من استعماله

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ استعمال اللفظ في غير الموضوع له يحتاج إلى العلاقة، سواء كان المجاز بمعنى المشهور أو بمعنى الذى اختاره الإمام قدس سرّه أى جعل معنى المجازى مصداقا ادعائيا للمعنى الحقيقى، فكيف يمكن إدعاء العيية بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده؟! و استعمال كلمه «يقتضى» هاهنا مع فقدان كلتا الخصوصيتين المعبرتين فى معناه الحقيقى، ففى مورد العيية لا يكون مجوزا و مصححا لاستعمال كلمه «الاقتضاء». و هكذا إن كانت كلمه «يقتضى» بمعنى التضمن - أى النهى عن الضد يكون بعض مدلول الأمر بالشىء - لا يصح استعماله و لو مجازا، و لا يصح القول بأن الكلل مقتضى لجزئه؛ إذ يشترط فى الاقتضاء المغايره، و الجزء و الكلل مشتمل أحدهما للآخر و ليس بمتغيرين.

و الحق أنّ كلمه «يقتضى» لا يكون بمعنى العيية و الجزئية أصلا، فإن معنى العيية فى المثال أنّ ما يفهم من الأمر بالإزالة عين ما يفهم من النهى عن الصلاة، مع أنّه لا يتبادر منه أصلا، بل لا يصح هذا المعنى بالنسبه إلى ضد العام - يعنى ترك الإزالة - فضلا عن ضد الخاص، فادعاء العيية واضح البطلان. و هكذا ادعاء الجزئية.

و ما قال فى المعالم: من أنّ الوجوب هو طلب الفعل مع المنع عن الترك (1) فهو مخدوش أولا: بأنّه على فرض صحته فى ضد العام لا يصح فى ضد الخاص، و ثانيا:

أنّه لا يصح فى ضد العام أيضا؛ إذ العرف لا يفهم من الوجوب سوى المعنى البسيط، و لا ينتقل الذهن عند سماع كلمه الوجوب و هيئه «افعل» إلى المنع عن الترك، فإن كان هو جزء معناه فلا بدّ من الانتقال إليه، فهذا القول أيضا واضح البطلان، فلا بدّ لنا

إمّا من الالتزام بخروج هذين القولين عن محلّ النزاع، وإمّا تبديل كلمه «يقتضى» بكلمه «يدلّ» أو يكشف في عنوان المسأله، حتّى يشمل العيئه و الجزئيه و الالتزام.

و على القول بخروج هذين القولين و بقاء كلمه «يقتضى» في العنوان يرفع الإشكال من حيث اعتبار التعدّد و المغايره في مورد استعماله، و لكن يبقى الإشكال من حيث عدم تحقّق الخصوصيه الثانيه المعتبره فيه، أى السببيه و المسببيه.

و إن قلت: إنه لا مانع من استعماله هاهنا استعمالا مجازيا.

قلنا: سلّمنا أنّ للاستعمالات المجازيه مع كثرتها محسّنات لا يتحقّق في الاستعمالات الحقيقيه، إلاّ أنّه لا يناسب الاستفاده منها في عناوين المسائل، سيّما في عنوان ما نحن فيه الذي يترتب عليه ثمرات متعدده فقهيّه و إن تحقّق الاستعمال المجازى مجوّزا و مصحّحا، فلذا لا يصحّ الاستفاده من استعمال المجازى في ألفاظ المعاملات كالنكاح و الطلاق و نحو ذلك.

و يمكن أن يقال: إنّ كلمه «يقتضى» يستعمل هاهنا استعمالا حقيقيا؛ بأنّ الخصوصيه المغايره متحقّقه لا شبهه فيه، و أمّا الخصوصيه المعتبره الثانيه- أى السببيه و المسببيه- أيضا متحقّقه؛ لأنّ القائل بالافتضاء يقول في باب الضدّين بأنّ عدم الضدّ مقدّمه للضدّ الآخر، فعدم الإتيان بالصلاه من مقدّمات الإزاله، فعلى هذا يكون وجوب الإزاله سببا لترك الصلاه.

و لكنّه قد مرّ الجواب عنه في باب مقدّمه الواجب، و أنّ التعبير بالعليه و المعلوئيه و الترشّح في هذه الموارد ليس بصحيح، فعلى القول بخروج العيئه و الجزئيه عن محلّ النزاع أيضا لا- يمكن رفع عنوان المجازيه عن كلمه «يقتضى» فلذا لا- بدّ من تبديله بكلمه «يدلّ» أو يكشف، هذا. و لا بدّ لنا قبل الخوض في الاستدلال و نقل الأقوال من التنبيه على امور:

الأول: أنّ المراد من ضدّ العامّ هاهنا هو النقيض إن كان المأمور به هو الفعل

فنقيضه هو الترك، وإن كان المأمور به هو الترك فنقيضه هو الفعل بعد الاختلاف المذكور في ثمره القول بالمقدمه الموصله. و  
أمّا الضدّ الخاصّ فهو عبارته عمّا يكون المأمور به معه مشتركاً في كونهما أمرين وجوديين، إلاّ أنّهما لا يكونان قابلاً للاجتماع في  
آن واحد، فلذا يقولون في تعريف المتضادين: أنّهما أمران وجوديان لا يجتمعان.

الثاني: أنّ ما هو المعروف في المثال المذكور فيما نحن فيه أنّ الإزالة واجب أهمّ و الصلاة واجب مهمّ، لا- يخفى أنّ أهمّيّتها  
يكون بلحاظ فورّيّتها في صورته وسعته وقت الصلاة، و أمّا في صورته ضيق الوقت فلا أهمّيّتها لها في مقابل الصلاة، و لا إشكال في  
تأخيرها في هذا المورد؛ إذ الصلاة لا تترك بحال.

الثالث: أنّ القول بالاعتضاء في هذا المثال- أي ضدّ الخاصّ- يتوقّف على القول بمقدميه عدم الضدّ لتحقيق ضدّ آخر أولاً، و القول  
بالملازمه في مسأله مقدمه الواجب ثانياً، فإنّ منكر الملازمه لا يمكن له القول بالاعتضاء. و القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى  
عن ضده العام ثالثاً، فإنّ ترك الصلاة إذا كانت مقدمه للإزالة و واجبا من باب الملازمه لا يستفاد منه كون الصلاة منهيّاً عنها، مع  
أنّ مدعى القائل بالاعتضاء عبارته عن كونها منهيّاً عنها، فمن أنكر أحداً من هذه الأمور لا يمكن له القول بالاعتضاء.

ثمّ إنّ القائل بالاعتضاء يدعى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ فحسب، و ضدّ الخاصّ قد يكون أمراً غير عبادى، و  
قد يكون أمراً عبادياً، و على الثاني يبحث أنّ هذا النهى المتعلّق بالعباده يقتضى الفساد أم لا يقتضيه بلحاظ كونه نهياً غيريّاً.

فنبحث في بادئ الأمر عمّا هو الأساس في هذه المسأله أى كون عدم أحد الضدّين من مقدمات وجود ضدّ آخر، و يتحقّق في  
هذه المقدميه ثلاثه أقوال، كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه صدرها و ذيلها القول بالمقدميه مطلقاً، و القول

بإنكار المقدميه مطلقاً، والقول بالتفصيل بين ما تحقّق أحد الضدّين و أردنا تحقّق الضدّ الآخر محلّه، و بين عدم تحقّقها أصلاً؛ بأنّه يتحقّق المقدميه فى الأوّل دون الثانى.

و منشأ القول بالمقدميه أنّ من مقدّمات العلّه التامّه هى عدم المانع، و أنّه يتحقّق بين الضدّين التمانع، يعنى وجود أحد الضدّين مانع عن وجود الضدّ الآخر، فعدم أحد الضدّين بعنوان عدم المانع مقدّمه لتحقّق الضدّ الآخر.

و لكنّه قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): و هو توهم فاسد، و ذلك لأنّ المعانده و المنافره بين الشئيين لا تقتضى إلاّ عدم اجتماعهما فى التحقّق، و حيث لا منافاه أصلاً بين أحد العينين-الضدّين- و ما هو نقيض الآخر و بديله بل بينهما كمال الملاءمه كان أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله فى مرتبه واحده من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى. فلا بدّ للمقدّمه أن يكون متقدّمًا على ذيهما زماناً و لا أقلّ من تقدّم الرتبى، و هذه الملاءمه تقتضى التقارن الرتبى و نفى المقدميه.

و التحقيق: أنّ هذا البيان مع قطع النظر عن ذيله قابل للمناقشه؛ لأنّ غايه ما يستفاد منه عباره من أنّ الملاءمه يتحقّق بين وجوب الإزالة و ترك الصلاه، و لا- يكون لازم ذلك التقارن بينهما؛ إذ يمكن أن يتحقّق الملاءمه بين الشئيين بدون أن يكون بينهما التقارن أصلاً، فإنّه يتحقّق كمال الملاءمه بين عدم العلّه و عدم المعلول، بحيث قالوا فى باب المسامحه: إنّ عدم العلّه علّه لعدم المعلول، و مع ذلك لا- يصحّ القول بالتقارن بينهما، و ينفيه صاحب الكفايه قدّس سرّه ٢ فى مسأله الضدّ كما سيأتى قوله بأنّ النقيضين فى رتبه واحده، فإن كان وجود العلّه متقدّمًا على وجود المعلول يكون عدمها أيضًا متقدّمًا على عدمه، و إلاّ يلزم أن يتحقّق النقيضان فى رتبتين، فهذا دليل على بطلان برهانه قدّس سرّه؛ إذ الملاءمه لا تستلزم التقارن، كما لا يخفى.

ص: ٦٩٦

ثم إنَّ المحقق الخراساني قدس سره أضاف في ذيل كلامه تشبيها بقوله: فكما أنَّ المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادّين.

وقال تلميذه الشيخ على القوجاني قدس سره (1) في توضيح هذه العبارة: إنَّ مقصوده ليس صرف التشبيه، بل هي استدلال مستحكم، ونصّ كلامه في حاشيته: أنه لا- خفاء في أنّ النقيض للوجود هو العدم البدلي الكائن في مرتبته، و إلا- لزم ارتفاع النقيضين في مرتبه سلب أحدهما مقدّمه للآخر، فظهر أنّ هذا النحو من التعاند لا- يقتضى إلا- تبادلهما في التحقّق، لا ارتفاع أحدهما أوّلا ثمّ تحقّق الآخر ثانيا، و حيث عرفت ذلك في النقيضين فكذلك الوجدان المتقابلان.

توضيح ذلك: أنّ النقيضين في رتبه واحده؛ بمعنى أنّ الوجود في ظرف معيّن من الزمان أو في مرتبه من مراتب الواقع ليس نقيضه إلاّ العدم في ذلك الطرف أو المرتبه؛ إذ لا تعاند في غير هذا الوجه، فإنّ عدم «زيد» في الغد لا يعاند وجوده في اليوم، و عدم المعلول في رتبه العلّه لا يباين وجوده في مرتبه نفسه. و إن شئت فعبر: أنّ نقيض الشئ بديله، فنقيض شئ في زمان أو رتبه هو عدمه الذي في ذلك الزمان و في تلك الرتبه، و إلاّ يلزم اجتماع النقيضين، فالمعلول معدوم في رتبه العلّه، و موجود في رتبه متأخره منها، فنقيض الوجود في رتبه العلّه هو العدم في رتبتها. هذا أوّلا.

و ثانيا: أنّ الضدّين أيضا في مرتبه واحده؛ إذ لو فرضنا تحقّق أحد الضدّين كاليابض في ظرف من الزمان و في موضوع معيّن فضدّه هو السواد في تلك القطعه و في هذا الموضوع المتعيّن؛ لعدم المنافاه لو تحقّقا في قطعتين أو موضوعين، فالينونيه الحقيقيه بين الضدّين لا- تحقّق إلاّ- بالمطارده و هي تتوقّف على ما ذكرناه. و بيان آخر: أنّ مناط امتناع اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين الذي هو أمّ القضايا،

ص: ٦٩٧

و مناط الامتناع فيه إنما يكون مع وحده الرتبة كما تقدّم فكذلك في اجتماع الضدين.

و نتيجة هاتين المقدمتين أنه كان أحد الضدين مع نقيض الآخر في رتبة واحده، فعلم أن البياض مع نقيضه في رتبة واحده، كما علم أن البياض مع السواد واقعان مرتبه واحده أيضا، والقائل بالاقضاء يدعى مقدميه ترك الصلاة للإزالة و تقدّمه عليها رتبة. و يبطله هذا الاستدلال بأنه لا شك في أن الصلاة و الإزالة أمران متضادان، و لازم التضاد بينهما أن يكون المتضادان في رتبة واحده، فقد ثبت أن الأمر في المتناقضين أيضا يكون كذلك، أي الصلاة مع تركها تكون في رتبة واحده.

و الحاصل أن ترك الصلاة مع الإزالة تكون في رتبة واحده. و بالنتيجة: أن ترك الصلاة ليست مقدمه للإزالة؛ لأن معنى المقدميه التقدم في الرتبة و أثبتنا وحدتهما رتبة، فيبانه لنفى مقدميه أحد الضدين للضد الآخر مركب من ثلاث مقدمات: الاولى: في المتناقضين، و الثانيه: في المتضادين، و الثالثه: في اقتضاء مجموع حكم المتناقضين و المتضادين عدم المقدميه فيما نحن فيه.

و لكنّه استشكل عليها سيدنا الاستاذ الإمام قدس سرّه (1) أما في أولها: بأنّ المستفاد منها أن الزمان إن كان دخيلا بعنوان القيديه في جهه الوجود يكون كذلك في جهه نقيضه أيضا، يعنى نقيض وجود «زيد» الموجود في هذا اليوم عباره عن عدمه في هذا اليوم بصوره القيد، مع أن واقع المسأله ليس كذلك، فإنّ نقيض المقيّد لا يكون عباره عن عدم تحقّق المقيّد و تحقّق القيد، بل هو عباره عن عدم المقيّد بصوره سالبه محصّيه، و هي قد تصدق مع تحقّق المقيّد و عدم قيده، و قد تصدق مع عدم تحقّق ذات المقيّد كقولنا: «زيد ليس بقائم» و مثل قولنا: «رجل أعمى ليس في هذه المدرسه»، فنقيض كون «زيد» في هذا اليوم هو عدم كونه فيه لا كون العدم فيه؛ إذ مثل «لا قائم» يحتاج إلى الموضوع، و فرض وجود الموضوع في كلّ من طرفي الوجود

ص: ٦٩٨



و العدم ينافى مع معنى المتناقضين. و هذا هو الفرق بين قضيتى المعدوله و المحصّيه له؛ بأنّ المحمول فى المعدوله أمر سلبى مثل «زيد لا-قائم» و يجرى فيها القاعده الفرعيّه، و مع انتفاء الموضوع لا صلاحيّه للحمل، بخلاف سالبه محصّيه له فإنّ فيها سلب الحمل لا حمل السلب مثل «زيد ليس بقائم»، فلذا يصدق مع وجود «زيد» و عدم اتّصافه بوصف القيام و عدم وجوده رأسا.

و أمّا فى ثانيها: أنّه لا يستفاد من كلامه أزيد من كون المتضادّين أمرين وجوديين الذين لا يجتمعان فى زمان واحد، مع أنّا نبحث فى المقدميه و عدمها و تقدّم الرتبى، و أنّ عدم المانع بما أنّه جزء العلّه التامّه مقدّم على المعلول من حيث الرتبه، و البيان المذكور لا يقتضى أن يكون المتضادّين فى رتبه واحده، على أنّ التقدّم الزمانى قابل للرؤيه، بخلاف التقدّم الرتبى فإنّها مسأله عقليه، و المترتبان عقلا- مجتمعان خارجا و متّحدا زمانا، و العقل يحكم بتقدّم العلّه على المعلول فإنّها مفيض له، و الحاكم بالتقارن أيضا هو العقل، كما إذا تحقّق لعلّه واحده المعلولان فى عرض واحد، و ملاك حكم العقل بتقارنهما هو أنّ كلّ منهما معلول و لا ينقص أحدهما فى المعلوليه عن الآخر، و لا يزيد فيها على الآخر، و لا يتحقّق الملاك العقلى للحكم بتقارن الرتبى فى المتضادّين.

و أمّا فى ثالثها: أنّه لو فرضنا صحّه ما ذكره فى المتناقضين و المتضادّين و أنّ الصلاه و تركها فى رتبه، كما أنّ الصلاه و الإزاله فى رتبه واحده لا نسلم أن يكون ترك الصلاه و الإزاله فى رتبه واحده؛ إذ لا يتحقّق الملاك العقلى لوحده رتبتهما، فلا يمكن نفي المقدميه بهذا الكلام.

و كان لسيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) هاهنا تحقيق مفيد فى موارد كثيره بعد التوجّه

ص: ٦٩٩

إلى أنّ مسأله مقدّميه أحد الضدّين و عدمها لضدّ الآخر مسأله عقليّه محضه عند القائل بالمقدّميه و نافيها، فاللازم عدم خروج البحث عن محدوده العقل، قال: إنّ من القضايا ما هو على الظاهر قضيهّ موجب، و إن كانت بحسب الواقع أيضا موجب لا بدّ من جريان قاعده فرعيه فيها أى ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت مثبت له، إلا أنّ ثبوت الموضوع و المثبت له يتفاوت بتناسب المحمول إن كان المحمول أمرا خارجيّاً -مثل الجسم أبيض- لا- بدّ لموضوعه من التحقّق الخارجى، و إن كان المحمول أمرا ذهنيّاً-مثل الإنسان كلّى- لا بدّ لموضوعه من التحقّق الذهني، و إن كان المحمول أمرا مربوطا بعالم التقرّر و الثبوت و ما يعبر عنه بنفس الأمر لا بدّ لموضوعه أيضا أن يكون كذلك مثل الإنسان ماهيّة من الماهيات.

و استشكل عليه بأنّ من القضايا ما هو تكون على الظاهر موجب مثل اجتماع النقيضين محال، و القاعده الفرعيه وجود الموضوع فى الخارج، و القول بأنّ اجتماع النقيضين الموجود فى الخارج محال؛ إذ لا- شكّ فى أنّ وجوده الذهني لا- يتّصف بالمحاليه، فكيف تجرى القاعده هنا؟!

و الجواب عنه: أنّ هذا النحو من القضايا و إن كانت بحسب الظاهر موجب و لكنّها بحسب الواقع قضيه سالبه محصّله، و قد مرّ أنّها مع انتفاء الموضوع أيضا تكون صادقه، و معناه أنّ اجتماع النقيضين لا يتحقّق فى الخارج أصلا، و هكذا فى مثل شريك البارى ممتنع، فلا بدّ للقضيّه الموجهه الحمله من موضوع حقيقيّه و واقعيّه بتناسب المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ كلا الفريقين فيما نحن فيه فى مقام تشكيل القضيه؛ إذ القائل بالمقدّميه يقول: بأنّ عدم أحد الضدّين مقدّمه لضدّ الآخر، و القائل بوحده الرتبّه يقول: بأنّ عدم أحد الضدّين متّحد رتبّه مع الضدّ الآخر، و فى كلتا القضيتين يثبت محمولا للموضوع، و الموضوع فيهما عبارته عن عدم أحد الضدّين، و معلوم أنّه

لا واقعته للعدم لا فى الخارج و لا فى الذهن و لا فى نفس الأمر، سيما على القول بأصالة الوجود، فكيف تجرى القاعده الفرعيه هنا؟!

إن قلت: إن للعدم حظ من الواقعيه، فلذا يقال فى الفلسفه: إن وجود العله عله لوجود المعلول، و عدم العله عله لعدم المعلول، فالتأثير و التأثير لا ينحصر بدائر الوجود، بل للعدم أيضا العليه و التأثير، فلا مانع من القول بأن عدم أحد الضدين مقدمه لصد الآخر.

قلنا: إن هذا التعبير لا واقعيه له كيف يمكن أن تكون العله عدما و المعلول أيضا عدما؟! و لكن أحد العدمين مؤثرا فى عدم الآخر، و لكنّه ليس إغراء بالجهل بعد إثبات أن عدم ليس بشىء، بل هو تأكيد للجمله الاولى، كأنه يقول: إن شدّه ارتباط المعلول بالعله و قوته بحدّ ينعدم المعلول بانعدام العله، لا أن له عليه و التأثير، فلذا القضييه الحمله التى كان موضوعها أمرا عدما و محمولها أمرا وجوديا ليست بقضييه صادقه.

و للمحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (1) هاهنا كلام مخالف لكلام الإمام قدّس سرّه و ذكر فى الابتداء مسأله بعنوان المقدمه و هى فى نفسها قابله للدقه، و لا تخلو عن فائده و قال: إنّ التقدّم قد يكون تقدّما عليا، و قد يكون تقدّما طبيعيا، و ما فيه التقدّم فى الأوّل عباره عن ضروره الوجود، و فى الثانى عباره عن نفس الوجود.

ثمّ قال: إنّ التقدّم الطبيعى على أقسام: بأنّ المتقدّم قد يكون دخيلا- فى قوام المتأخّر مثل تقدّم الجزء على الكلّ، و قد يكون للمتقدّم عنوان المؤثريه فى المتأخّر كتقدّم المقتضى بالنسبه إلى المقتضى مثل تقدّم النار على الإحراق، و قد يكون المتقدّم مصححا لفاعليه الفاعل مثل مجاوره الجسم و محاذاته للنار فإنّه مصحح لتأثير النار فى

ص: ٧٠١

الإحراق، وقد يكون للمتقدم دخلا- فى أنه متمم لقابليه القابل مثل خلوّ الجسم عن الرطوبه و مثل عدم سواد الجسم لعروض  
البياض عليه، فخلوّ الجسم من عرض السواد متمم لقابليته الجسم لعروض البياض عليه، كما أنّ عدم الرطوبه متمم لقابليته للإحراق.

ثمّ قال: إنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه تمسّك لِنفى المقدميه بلزوم الدور؛ بأنّه لو توقّف وجود أحد الضدّين كالسواد على  
عدم ضدّ الآخر، مثل عدم البياض توقّف الشىء على عدم مانعه، فعدم البياض أيضا متوقّف على وجود السواد توقّف العدم على  
وجود مانعه؛ لأنّ التوقّف لأجل التمانع من الطرفين و عدم البياض قد يكون لعدم المقتضى، و قد يكون لعدم الشرط، و فى بعض  
الأحيان يكون لوجود المانع مثل السواد، و لازم ذلك أن يكون كلاهما فى رتبه متقدّمه.

ثمّ أجاب عنه بأنّه سلّمنا أنّ وجود السواد متوقّف على عدم البياض، و هو متمم لقابليته القابل، و لكن عدم البياض لا يتوقّف على  
وجود السواد، و لا- يصدق فيه أى نوع من أنواع التقدّم المذكوره؛ إذ العدم لا- يكون فاعلا- و لا قابلا حتّى يكون السواد متمما  
لقابليته أو مصحّحا لفاعليته.

ثمّ استشكل عليه بأنّ لازم القول بتوقّف وجود أحد الضدّين على عدم ضدّ الآخر تشكيل قضيه حمله؛ بأنّ عدم أحد الضدّين  
يكون مقدّمه لوجود ضدّ الآخر، فكيف تجرى هاهنا القاعده الفرعيه مع أنّ العدم لا ثبوت له و لا ذات له؟!!

و محصّل جوابه عنه أنّه يتحقّق سنخ من الواقعيه الذى لا- يكون قابلا- للإنكار مع أنّه لا- يكون قابلا- للإدراك و المشاهده  
بالحواس، مثلا للجسم المتحقّق فى الخارج واقعيّات ثلاثه: الأوّل: أنّ هذا الجسم موجود، الثانى: أنّ هذا الجسم قابل لعروض اللون  
عليه، الثالث: بمنزله المتمم لقابليته و استعداده، و هو أنّ شرط عروض السواد عليه كونه بحيث لم يكن معروضا للبياض، فإنّ  
معروضيه البياض مانع عن عروض

السواد عليه، وهذه الواقعيّة من الامور العدميّة، بخلاف واقعيّة الاولى والثانية، فعدم الضدّ من مصحّحات قابليّه المحلّ لقبول الضدّ الآخر، والقابليات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات وإن كان لا مطابق لها في الخارج لكنّها من الامور الانتزاعية وحيثيات و شئون الامور الخارجيه، وثبوت شيء لشيء لا- يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت و المحمول، فعدم أحد الضدّين مقدّمه لضعّد الآخر.

و الجواب عنه: أنّه لا فرق بين عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكة في عدم حظّها عن الواقعيّة و التحقّق، فإن كانت القضية بصوره سالبه محصّيه التي تصدق مع انتفاء الموضوع فيعود السؤال أيضا بأنّ القاعده المذكوره كيف تجرى هاهنا؟! فلا بدّ للقائل بالافتضاء من إثبات ثلاث مراحل، و أثبتنا إلى هنا أنّ المرحله الاولى منها لا تكون قابله للإثبات؛ إذ لا يمكن اتّصاف الموضوع العدمي بالوصف الوجودي بدون الفرق بين المقدميه و التقارن في الرتبة.

لو سلّمنا و فرضنا أنّ عدم أحد الضدّين مقدّمه لوجود ضعّد الآخر لا بدّ من القول بالملازمه في باب مقدّمه الواجب حتّى يكون ترك الصلاة واجبا بلحاظ تحقّق الملازمه بين وجوب الإزالة و وجوبه في المثال، فلا يمكن لمنكريها القول بالافتضاء، و على فرض القول بالملازمه لا يتمّ المطلب أيضا، فإنّ مدعى القائل بالافتضاء لا يكون وجوب ترك الصلاة بعنوان مقدّمته للإزالة بل مدّعه حرمة الصلاة، و أنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده. فلا بدّ له من إثبات أنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده العام، يعنى إذا كان ترك الصلاة بعنوان مقدّمه الواجب واجبا يكون نقيضه أى فعل الصلاة منهيا عنه، و كثير من العلماء قائل بهذه المرحله و استدّلوا لإثباتها من طرق مختلفه يدعى بعض أنّ الأمر بالشيء عين النهى عن نقيضه، و البعض الآخر أنّ النهى عن النقيض مدلول تضمّنى للأمر بالشيء، و الثالث أنّه لازم

البين بالمعنى الأخص له.

و مدعى العيية يقول: إن المولى إذا أراد إيجاد شىء فى الخارج فلا فرق بين أن يقول: «أقم الصلاة» أو يقول: «لا تترك الصلاة»، و بين قوله: «اشتر اللحم» أو «لا تترك شراء اللحم» كعدم الفرق بين قولنا: «جاءنى إنسان» و «جاءنى بشر» فإنهما كالمترادفين، فإذا كان ترك الصلاة مقدّمه للإزالة و واجبا من باب الملازمة لا- فرق بين وجوبه و النهى عن فعله، كما أنه لا فرق بين الأمر بالإزالة و النهى عن تركها. يحتمل أن يتحقق حكما واحدا فيما يقع شيئا مأمورا به، إلا أن ظهوره قد يكون بصورة الأمر بالشىء، و قد يكون بصورة النهى عن تركه، و يؤيده تشبيهه بالمترادفين فى مقام الاستدلال، و يحتمل أن يتحقق حكيمين: أحدهما: يتعلّق بالفعل و الآخر بالترك، و يؤيده قوله بعدم الفرق بين ضدّ الخاصّ و ضدّ العام. و معلوم أنه يتحقق فى ضدّ الخاصّ حكمان؛ إذ الأمر بالإزالة غير النهى عن الصلاة، و نحن نبحت على كلا الاحتمالين إن كان مراد القائل بالعيية القول بتعدّد الحكم.

و الجواب عنه: أنه يستلزم تعدّد العقاب فى صورة العصيان و المخالفة أحدهما لترك الإزالة و الآخر لفعل الصلاة، مع أنه لا يمكن له الالتزام بذلك.

و إن كان مراده القول بوحده الحكم فالجواب عنه: أنه لا اشتراك بين الأمر و النهى لا فى مرحله الهيئه و لا فى مرحله المادّه و لا فى مقام الملاك و العلّه، و أمّا من حيث الملاك فلاّنه فى باب الواجبات عباره عن اشمالها على مصلحه لازمه الاستيفاء، و فى باب المحرّمات عباره عن اشمالها على مفسده لازمه الاجتناب. و معلوم أنه من ترك الصلاة تفوت المصلحه عنه، لا أنه تعود إليه المفسده المذكوره، و هكذا من ترك شرب الخمر اجتنب عن المفسده، لا أنه عاد إليه المصلحه، فتغاير الملاك ينفى العيية بين الأمر بالشىء و النهى عن تركه، هذا من حيث الملاك.

و هكذا فى مراحل الهيئه و المادّه فإنّ هيئه «افعل» تدلّ على الوجوب و هيئه

«لا- تفعل» تدلّ على الحرمة، و لا- اشتراك بين الوجوب و الحرمة أصلاً. و أنّ الأمر متعلّق بالفعل، و النهى متعلّق بالترك فكيف يمكن ادّعاء العيّيّه؟!

نكته: أنّه ثبت في محلّه أنّ القضيّه الحمله بالحمل الأوّلى الذاتى عباره عمّا كان بين الموضوع و المحمول اتّحاد المفهومى، فإن كان بينهما تغاير من حيث المفهوم لا- يكون حملاً- أوّلياً ذاتياً، و إن كان الموضوع و المحمول متّحداً من حيث الماهيه مثل الإنسان حيوان ناطق فإنّ ما يفهم من الإنسان غير ما يفهم من الحيوان الناطق عرفاً، فكيف يمكن ادّعاء العيّيّه بين أقيموا الصلاه و لا تترك الصلاه؟! فالقول بالعيّيّه باطل رأساً.

و يمكن للقائل بالاعتضاء القول بأنّ الأمر بالشىء يدلّ بدلاله تضمّنيه على النهى عن نقيضه، و لكنّه مبتن على أن يكون معنى الوجوب أمراً مركّباً من جزءين كالإذن فى الفعل و المنع عن الترك، و هذا المعنى للوجوب يكون عباره اخرى من النهى عن ضدّ العامّ.

و لكنّه أيضاً باطل؛ إذ الوجدان حاكم بأنّ الوجوب أمر و الحرمة أمر آخر، و سيأتى من المحقّق الخراسانى قدّس سرّه القول بالتضادّ بين الأحكام. و معلوم أنّ الوجوب و الحرمة فى أعلى درجه التضادّ، فلا معنى لأخذ الحرمة فى معنى الوجوب. و التحقيق أنّ الوجوب أمر بسيط لا تركّب فيه كالحرمة.

و ما يستفاد من كلام المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) أنّ الأمر بالشىء يدلّ بدلاله التزاميه على النهى عن النقيض. توضيح ذلك: أنّ اللزوم قد يكون بيناً، و قد يكون غير بين، و البين قد يكون بمعنى الأخصّ و هو ما يوجب تصوّر الملزوم الانتقال إلى اللازم، و قد يكون بمعنى الأعمّ، و هو ما ينتقل الذهن بعد تصوّر اللازم و الملزوم معا إلى تحقّق الارتباط بينهما، و لزوم غير البين ما يحتاج إلى إقامه الدليل، و لا يكفى صرف

ص: ٧٠٥

التصوّرين لإثبات الارتباط بين اللازم والملزوم، والمحقق النائبي قدس سرّه يدعى أنّ الذهن ينتقل بمجرد تصوّر وجوب شيء إلى حرمة تركه. هذا ملخص كلامه قدس سرّه.

و لقائل أن يقول: إنّ الوجدان يشهد على خلاف ذلك، فإنّ انتقال الذهن إلى حرمة الترك عند استماع كلمه الوجوب قليلا ما يتفق، ولا يكون هذا الانتقال بصورة الدائم و عدم الانفكاك بينهما.

و لو فرضنا أنّه يتحقّق هذه الملازمه في مقام التصوّر فهانذا احتمالا: الأول: أن يكون مراده قدس سرّه أنّه يلزم على المولى صدور النهي عن الترك لفظا عقيب الأمر بالشىء، والثاني: أن يكون مراده قدس سرّه أنّه يتحقّق لنفس الأمر بالشىء المدلولان:

أحدهما: مدلول المطابقى، و ثانيهما: مدلول الالتزامى، نظير ما مرّ من القائل بالملازمه في مقدّمه الواجب.

فإن كان مراده الاحتمال الأوّل فالجواب عنه أولا: أنّ الوجدان حاكم على خلافه كما ذكرناه آنفا، و ثانيا: أنّه ما الدليل لوجوب هذا المعنى على المولى؟ فمجرد انتقال ذهن المخاطب من الوجوب إلى الترك لا يقتضى أن يكون المولى ملزما على صدور الحكمين.

و إن كان مراده الاحتمال الثانى الذى هو القريب بكلامه فيرد عليه أنّ مخالفه الحكمين - أى وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه - فى باب مقدّمه الواجب لا يوجب مزيد من استحقاق عقوبه واحده، فإنّ مخالفه الوجوب الغيرى لا يوجب استحقاق العقوبه، و لكن الأمر بالصلاه إن دلّ على النهي عن تركها بدلاله التزاميه و معناها أنّ اللازم و الملزوم أمران متغايران فعلى هذا إذا تحقّق من المكلف ترك الصلاه فقد خالف التكليفين النفسيين، فلذا يستحقّ العقوبتين، مع أنّ مذاق المتشرعه و فهمهم يأبى عن ذلك، فالأمر بالشىء لا يقتضى النهي عن نقيضه، لا بصورة عيّه و لا بصورة تضمّنيه و لا بدلاله التزاميه.



و يمكن أن يقال: إنّنا نبحت في مرحله سابقه على الزجر و البعث و نقول: إنّ الإرادة المتعلّقه بإيجاد شيء يقتضى أن يتعلّق إرادته أخرى بترك نقيضه و الاقتضاء في هذا المقام لا يكون قابلا للإنكار.

و الجواب عنه أوّلا: أنّ هذا الفرض خارج عن محلّ النزاع، فإنّنا نبحت في أنّ هل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ و ثانيا: أنّ المراد من الإرادة هل تكون الإرادة التكوينية أو الإرادة التشريعية؟ إن كان المراد عنها الإرادة التكوينية فلا شكّ في أنّها تحتاج إلى المبادئ، و لا تتحقّق بدونها أصلا إذا تعلّقت إرادته شخص بدخول السوق-مثلا- فلا بدّ من تصوّره و التصديق بفائدته و العزم و الجزم حتّى تتحقّق الإرادة، و تتعلّق الإرادة المذكوره بوجود دخول السوق، و الوجدان أقوى شاهد على عدم تصوّره عنوان تركه و التصديق بفائدته و سائر المبادئ، فكيف تتحقّق إرادته ثانياه متعلّقه بترك النقيض، فلا يتحقّق هنا إلاّ إرادته واحده.

و إن كان المراد منها الإرادة التشريعية يعنى إرادته المولى أن يبعث عبده إلى الدخول في السوق، فلا بدّ له من تصوّر البعث إلى دخول السوق و التصديق بفائدته و سائر المبادئ قبل صدور الأمر حتّى تتحقّق الإرادة. و المتوهم يقول: إنّ بعد تعلّق الإرادة التشريعية بالبعث إلى دخول السوق تتعلّق إرادته التشريعية أخرى بالزجر عن تركه، و نحن نقول: إنّ الإرادة تحتاج إلى المبادئ التى كانت أوّلاها: التصوّر، و ثانياها:

التصديق بفائدته، فبعد أمر المولى بوجوب دخول السوق فما الذى يترتّب على الزجر عن تركه من الفائدة؟

و لا يتوهم أنّه يتحقّق له فائده تأكديّه، فإنّ التأكيد أوّلا: لا ينحصر بالنهى عن النقيض، بل له طرق متعدّده منها تأكيد الأمر الأوّل.

و ثانيا: أنّ التأكيد خارج عن محلّ النزاع؛ إذ القائل بالاقضاء قائل بتعدّد الحكم، و التأكيد مخالف لمدعائه، فلا يصحّ هذا المعنى لا فى الإرادة التكوينية و لا فى

الإرادة التشريعيّة. والحاصل: أنّ القول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص يتوقف إلى إثبات المراحل الثلاث المذكوره، وأثبتنا إلى هنا بطلان جميعها فلا يمكن إثبات القول بالاقتضاء من طريق المقدميه.

و الطريق الثانى عبارته عن مسأله الملازمه؛ بأنّ ترك أحد الضدّين ملازم لوجود الضدّ الآخر، وإثبات القول بالاقتضاء من هذا الطريق أيضا يتوقف إلى إثبات المراحل الثلاث: الاولى منها: إثبات أصل الملازمه، والثانيه منها: إثبات اتحاد المتلازمين من حيث الحكم، وإثبات أنّ وجوب الإزاله ملازم مع وجوب ترك الصلاه، والثالثه منها: إثبات أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام و نقيضه بعد القول بالتوسعه فى معنى النقيض، يعنى نقيض كلّ شىء رفعه أو كونه مرفوعا به حتّى يكون الفعل نقيض الترك، كما مرّ تفصيله فى المقدمه الموصله، ولا- نحتاج إلى البحث عن المرحله الثالثه بلحاظ اشتراك هذا الطريق مع الطريق الأوّل فى هذه المرحله، ولا بدّ لنا من البحث عن المرحله الاولى و الثانيه.

و لقائل أن يقول: إنّ إثبات أصل الملازمه لا- يحتاج إلى البحث، فإنّه أمر بديهى سيّما فى مورد لم يكن ثالثا للضدين بلحاظ استحاله اجتماع الضدّين، و معلوم أنّ فعل أحد الضدين ملازم مع ترك ضد الآخر.

و الجواب عنه: أنّ مجرد عدم اجتماع الضدين لا يكفى لتحقق الملازمه بينهما، فإنّ التلازم من المسائل العقليه، و لا يمكن تحقّقها بدون المنشأ و الملاك، و منشأ الملازمه قد يكون عبارته عن العليّه و المعلوليه؛ إذ لا ينفك عقلا وجود العلّه عن وجود المعلول، كما لا- ينفك وجود أحد المعلولين لعلّه واحده عن معلول آخر، و قد يكون عبارته عن المصدقيه للكلى مثل مصداقيه زيد للإنسان؛ إذ لا يمكن انفكاك المصدق عن الكلى.

و معلوم أنّ منشأ الملازمه فيما نحن فيه لا يكون عبارته عن العليّه و المعلوليه.

و يمكن أن يتوهم أنّ الإزاله من مصاديق ترك الصلاه كما أنّ البياض من

مصاديق عدم السواد، فمنشأ الملازمه فيما نحن فيه عبارته عن المصادقيه، فلذا يكون الإزالة ملازما مع ترك الصلاة.

و الجواب عنه: أنه مرّ منّا مفسّلا في طريق الأول أنه لا يمكن جعل العدم موضوعا في القضية الحملية بلحاظ القاعدة الفرعية، فلذا لا يصحّ القول بأنّ عدم أحد الضدّين ملازم لضدّ الآخر.

و يمكن للمتوهّم أن ينعكس القضية بأنّ الإزالة ملازم مع ترك الصلاة، و حينئذ يكون الموضوع أمرا وجوديا و تجرى القاعدة الفرعية بلا إشكال، و يصحّ جعل الإزالة مصادق لا صلاه، فالإزالة لا صلاه، كما أنّ البياض لا سواد.

و الجواب عنه: أنّ معنى الحمل هو الاتّصاف و التطبيق، و لا يمكن أن يكون العدم وصفا للوجود؛ إذ لا حظّ للعدم عن الوجود، بلا فرق بين عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكة، فلا يتحقّق منشأ الملازمه بين وجود أحد الضدّين و عدم ضدّ الآخر، إلاّ أن يكون القضية بصوره سالبه محصّله، فإنّها صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، فالمرحلة الاولى ليس بتمام.

و لو فرضنا ثبوت الملازمه بينهما لا بدّ من إثبات اتّحاد المتلازمين في الحكم، مثلا إذا كان أحد المتلازمين واجبا لا بدّ أن يكون ملازم آخر أيضا واجبا، و الدليل على ذلك أنّ بعد وجوب أحد المتلازمين إمّا أن يكون متلازم آخر واجبا و إمّا ليس بواجب، فإن كان واجبا فيها و نعم المطلوب، و إن قلنا بأنّه ليس بواجب لا شكّ في أنّ هذا العنوان يشمل الإباحه و الكراهه و الاستحباب و الحرمة، و جميعها يشترك في جواز الترك، فإن كان ملازم الثاني جائز الترك تقتضى قاعده الملازمه أن يكون ملازم الأوّل أيضا جائز الترك. و هذا خلف، و يوجب خروج الواجب عن كونه واجبا، فلذا لا بدّ لنا لدفع هذا المحذور من القول بوجوب ملازم الثاني بعد وجوب ملازم الثاني.

و لا- يتوهم أنه لا- ضروره تقتضى لكون ملازم الثانى محكوما بحكم، بل هو خال عن الحكم، فالملازم الأول واجب، و الملازم الثانى ليس بواجب و لا غير واجب.

لأننا نقول: إنه لا بد له من حكم؛ لدلاله الجملة المعروفه المسلّمه على أنّ لله فى كلّ واقعه حكم يشترك فيه العالم و الجاهل، و لا إشكال فى أنّ الملازم الثانى من مصاديق كلّ واقعه، فلا بد له من حكم.

و هذا الدليل يجرى فى الحرمة أيضا، بخلاف سائر الأحكام؛ إذ لا إشكال فى كون أحد المتلازمين مباحا و الآخر مستحبًا أو مكروها.

و الجواب عنه أولًا: أنه سلّمنا أنّ لله فى كلّ واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل، و لكن عنوان الواقعه عبارته عن فعل المكلف و ما يكون موضوعا للأحكام الخمسه التكليفية، و هو عبارته عن الوجودات مثل وجود الصلاه و وجود شرب الخمر و أمثال ذلك، فهذا العنوان لا يشمل الامور العدميه مثل عنوان ترك الصلاه فيما نحن فيه؛ إذ المدعى أنّ الإزاله إذا كانت واجبه فترك الصلاه أيضا يكون واجبا من باب الملازمه، مع أنّ عدم الصلاه ليس بواقعه حتى يكون محكوما بحكم.

و ثانيا: أنّ على فرض شمول كلمه الواقعه للامور الوجودية و العدميه معا يستلزم التالى الفاسد الذى لا يكون قابلا للالتزام به، و هو اجتماع الحكمين النفسيين فى الصلاه -مثلا- أحدهما: متعلّق بفعلها، و الآخر: متعلّق بتركها، فيستحقّ تارك الصلاه عقابان لمخالفه الحكمين النفسيين، و لا يمكن الالتزام بتعدّد الحكمين، سواء قلنا بشمول الروايه للامور العدميه أم لا.

و ثالثا: أنه لا- يتحقّق التطابق بين الدليل و المدعى، فإنّ عبارته المعروفه و ما هو المسلّم بين الفقهاء- أنّ لله فى كلّ واقعه حكم يشترك فيه العالم و الجاهل- يرتبط بالواقع و اللوح المحفوظ، و لا يستفاد منها وجوب ترك الصلاه بعد وجوب الإزاله فى

مرحلة الواقع. نعم ترك الصلاة واجب في المرحلة الفعلية من باب الملازمة، ولا نعلم أنه في الواقع أيضا كان كذلك.

و رابعا: أنّ مع قطع النظر عن جميع ما ذكرناه يكون أصل الاستدلال مصادره على المطلوب فإنّك تقول: إن كان أحد المتلازمين واجبا و الملازم الثاني إمّا يكون واجبا أيضا و إمّا ليس بواجب، و على الثاني يجوز ترك الملازم الثاني، و لازم ذلك جواز ترك الملازم الأوّل أيضا. و نحن نقول: إنّ هذا عين المدعى و عين الكلام؛ لأنّ سرايه جواز الترك من الملازم الثاني إلى الأوّل مبنين على تسليم اتحاد المتلازمين في الحكم، فلا دليل لسرايه الجواز، و لا يلزم الخلف أصلا.

نكته: و هي أنّ إطلاق عنوان التكليفية على الأحكام الخمسة يكون من باب التغليب. توضيح ذلك: أنّ للواجب خصوصيتان: الأولى: أنّ إيجابه يكون من الشارع، و الثانية: أنّه يشتمل على مصلحة لازمه الاستيفاء، و هكذا في المستحبّ يكون استحبابه من ناحية الشارع و يشتمل على مصلحة غير لازمه الاستيفاء، و هكذا في الحرام و المكروه. و لكن المباح يكون على نوعين: نوع منه ما يكون الحاكم به عبارته عن الشارع بلحاظ كونه خاليا عن المفسده و المصلحة معا أو بلحاظ كون المصلحة و المفسده فيه متساويا، و نوع منه ما لا يكون للشارع فيه حكم، بل هو خال عن الحكم؛ لأنّ الشارع لم يحكم بحرمة و كراهته و لا وجوبه و استحبابه، فإن كان هذا نوعا من المباح يتحقّق أمرا وجوديا مستقلا خاليا عن الحكم، فجواز الفعل و الترك في المباح ليس بمستند إلى حكم الشارع، بل مستند إلى عدم حكم الشارع فيه، فالعبارة المعروفة يقع موردا للمناقشه.

و بحث الآخر في المسألة عبارته عن بحث ترتب الثمره على القول بالاختضاء، و معلوم أنّ ضدّ الإزالة قد يكون أمرا عباديا كالصلاة، و قد يكون أمرا غير عبادي كالخياطه و نحو ذلك، و القائل بالاختضاء يقول بحرمة كلّ ما يكون مضادا مع الإزالة،

و إذا كان الضدّ عباده يوجب الأمر بالإزالة تعلق النهى بالعباده، و هو يقتضى الفساد أيضا، فتكون الصلاه باطله على القول بالافتضاء و صحيحه على القول بعدم الافتضاء.

و لكن أنكر الثمره بعض بأن الصلاه مكان الإزالة على كلا القولين صحيحه حتى على القول بالافتضاء، و بعض آخر بأنها على كلا القولين باطله حتى على القول بعدم الافتضاء، و القائل بالصحة يقول: بأن النهى فى العباده لا يقتضى الفساد؛ إذ لا يدلّ عليه دليل تعبدي كالآية و الروايه. نعم، إن كان النهى إرشاديا لا شكّ فى اقتضائه ذلك مثل قوله: لا تصلّ فى أيام أقرائك، فإنه على فرض إرشاديته يرشد من الابتداء إلى الفساد و البطلان، و لكنه خارج عن محلّ البحث بعد ما كان مفاد لفظه إرشادا إلى الفساد، فإننا نبحت فيما تعلق النهى التحريمى المولوى بالعباده مثل أن يكون النهى المتعلق بصلاه الحائض - كقوله: لا تصلّ فى أيام أقرائك - نهيا تحريميا مولويا؛ إذ هو لا يدلّ من حيث اللفظ أزيد على الحرمة، و على القول بالفساد يحكم العقل بأن العباده إن كانت مشتمله على مفسده لازمه الاجتناب يكون مبيّدا عن المولى، و المبيد لا يمكن أن يكون مقرّبا، و المبعوض لا يمكن أن يكون المحبوب و المطلوب، فلذا تكون العباده باطله؛ إذ لا يتحقّق هنا عنوانان مستقلّان كالصلاه فى دار الغصبى، بل النهى متعلق بنفس العباده.

إذا عرفت هذا فنسأل بآئه هل يتحقّق فيما نحن فيه ملاك المعترى فى فساد منهى عنه أم لا؟ فقد مرّ أنّ أكثر القائلين بالافتضاء استدّلوا من طريق المقدميه، و أنّ ترك الصلاه مقدّمه للإزالة، و مقدّمه الواجب واجبه، و لا شكّ فى أنّ وجوب المقدمه أبدا و وجوب غيرى، و من خصوصياته أنّ موافقته لا يوجب استحقاق الثواب، و مخالفته لا يوجب استحقاق العقاب كما مرّ، و لا يكون فى فعله مصلحه و لا فى تركه مفسده، فالوجوب الغيرى لا يكون مقرّبا و لا مبيّدا.

و معلوم أنّ النهى المتعلّق بفعل الصلاه الناشئ عن الوجوب الغيرى المتعلّق بتركها أيضا يكون نهيا غيريا، فلا يمكن أن تكون حرمة نفسيا، و على هذا لا يتحقّق فى النهى الغيرى المبيّديه و المقرّبيه، فما الدليل لأن يكون تعلق مثل هذا النهى فى العباده مقتضيا لفسادها؟ فملاك الفساد الموجود فى مثل صلاه الحائض لا يتحقّق ها هنا.

و على القول بالتلازم يكون الأمر أيضا كذلك، فإنّ بعد فرض تلازمهما و اتّحاد المتلازمين فى الحكم لا يتحقّق فى ترك الصلاه فى نفسه مصلحه أصلا، و تعلق الوجوب به يكون من ملازمته مع الإزاله، و فوريه وجوب الإزاله يوجب أهميتها و أولويتها، لا أنّه يتحقّق فى فعل الصلاه فى هذا المقام مفسده كتحقّقها فى صلاه الحائض، فعلى كلا القولين لا تكون الصلاه مكان الإزاله باطله، و لا نسلم ترتّب هذه الثمره الخاصه كما قال به سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1)، و أمّا ترتّب الثمره العامه - أى حرمة الضدّ على القول بالاقضاء و عدم حرمة على القول بعدمه - فلا إشكال فيه.

و أنكر بعض العلماء ترتّب الثمره الخاصه، يعنى بطلان الضدّ إن كان أمرا عباديا بنحو آخر، و هو أنّ الصلاه مكان الإزاله تكون باطله على كلا القولين. أمّا على القول بالاقضاء فمعلوم أنّ النهى المتعلّق بالعباده يقتضى الفساد، و لا فرق بين هذا النهى و النهى عن الصلاه المتوجّه إلى الحائض، و أمّا على القول بعدم الاقضاء فلأنّ القائل بعدم الاقضاء لا يقول أيضا بأنّ كلا الضدّين فى آن واحد يكونا مأمور به، و لا يمكن للمولى بعد فرض تحقّق المضادّه بين الصلاه و الإزاله أن يتعلّق التكليف الفعلى بهما، بل الأمر الفعلى يتوجّه إلى الإزاله بلحاظ أهميتها بالنسبه إلى الصلاه فى سعه الوقت، فالصلاه ليست بمأمور بها و لا بمنهى عنها. و هذا يكفى لبطلانها، إذ

ص: ٧١٣

يشترط في صحّحه العباده تعلق الأمر بها،سيّما على القول بأن يكون قصد القرّبه بمعنى إتيان الأمور به بداعي أمره.هذا ما قال به الشيخ البهائي قدّس سرّه (١) وجماعه من العلماء.

و أجاب عنه المحقّق الخراساني قدّس سرّه (٢)أوّلا:بأنّه لا- نحتاج في صحّحه العباده إلى الأمر،بل يكفي مجرد الرجحان و المحبوبيّه للمولى لصحّحتها،فإنّه يصحّح من العبد أن يتقرّب بمجرّد الرجحان إلى المولى كما لا يخفى،فالصلوات التي تكون ضدّا للإزاله بناء على عدم حرمتها تكون راجحه و محبوبا للمولى فتكون صحيحه.

لا- يقال:إنّ فقدان الأمر يدلّ على فقدان الرجحان و المحبوبيّه؛لأنّ طريق استكشافها عباره عن نفس الأمر،فإذا لم تكن الصلاه مكان الإزاله مأمورا بها لا طريق لاستكشاف محبوبيّتها.

فإنّا نقول:إنّه لا- شكّ في محبوبيّتها،فإنّ المزاحمه على قول عدم حرمة الضدّ لا توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلا مع بقائه على ما هو عليه لبقاء ملاكه من المصلحه كما هو مذهب العدليه أو غيرها من أيّ شيء كان كما هو مذهب الأشاعره، و عدم حدوث ما يوجب مبعوضيّته و خروجه عن قابليّه التقرّب به كما حدث بناء على الاقتضاء.

و أجاب عنه ثانيا في ذيل بحث الترتّب بما قال به المحقّق الكركي قدّس سرّه (٣)قبله، و هو:أنّ كلامه صحيح فيما إذا فرض وجوب كلا الضدّين فوريّا و مضيقا مثل إنقاذ غريق المهم بعد فرض كونه عباده،و ترك إنقاذ غريق الأهمّ بلحاظ عدم القدره على إنقاذهما.و معلوم أنّ المهمّ هاهنا خارج عن دائره الأمر،و تكون العباده باطله بلحاظ

ص:٧١٤

١-١) زیده الاصول:٨٢-٨٣.

٢-٢) كفايه الاصول ٢١٢:١.

٣-٣) المصدر السابق:٢١٩-٢٢٠.



فقدان الأمر بالمهمّ في هذا الفرض، و لكن فيما إذا كانت العبادة موسّعه و كانت مزاحمه بالأهمّ في بعض الوقت لا في تمامه مثل صلاه مكان الإزالة، فلا شكّ في أنّ المزاحمه تتحقّق بين الإزالة و مصداق من مصاديق الصلاه، لا بين نفس طبيعه الصلاه و بينها، فلذا يمكن أن يقال: إنّه حيث كان الأمر بالطبيعه على حاله و إن صارت مضيّقه بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر و إن كان الفرد خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها، إلاّ أنّه لما كان فرد المزاحم و افيا بغرض المولى و يتحقّق فيه المصلحه كالباقى تحت الطبيعه كان عقلا مثله في الإتيان به في مقام الامتثال و الإتيان به بداعي ذلك الأمر بلا- تفاوت في نظره بينهما أصلا، و سيأتي أنّ الأوامر و النواهي تتعلّق بالطبائع لا بالمصاديق، فعلى فرض احتياج العباده إلى الأمر يصحّ الإتيان بفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلّق بطبيعه الصلاه؛ إذ الإتيان بالصلاه بداعي الأمر المتعلّق بهذا المصداق باطل قطعاً و إن لم تكن المزاحمه في البين.

و الجواب الثالث: ما تصدّى جماعه من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدّ بنحو الترتّب على العصيان و عدم إطاعه الأمر بالأهمّ بنحو الشرط المتأخّر أو البناء على المعصيه بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن، بدعوى أنّه لا- مانع عقلا- عن تعلّق الأمر بالضدّين كذلك، أى بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً و الأمر بالمهمّ معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء و العزم عليه. و معلوم أنّ عصيان التكليف و العزم عليه متأخّر عن التكليف، فالأمر بالصلاه متأخّر عن الأمر بالإزالة من حيث الرتبه، و إن كان مقارنا معه من حيث الزمان.

و أجاب عن الترتّب المحقّق الخراسانى قدس سرّه (١) بأنّ ما هو ملاك استحاله طلب

ص: ٧١٥

الضدّين في عرض واحد آت في طلبهما بنحو الترتّب أيضا، فإنّه و إن لم يكن في مرتبه طلب الأهمّ اجتماع طلبهما، إلاّ أنّه كان في مرتبه الأمر بالمهمّ اجتماعهما، بداهه فعليه الأمر بالأهمّ في هذه المرتبه، و عدم سقوطه بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعليه الأمر بالمهمّ أيضا؛ لتحقّق ما هو شرط فعليّته فرضا.

لا- يقال: نعم و لكن هذا الاجتماع بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجّها إليه إلاّ الطلب بالأهمّ، و لا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنّه يقال: استحاله طلب الضدّين ليس إلاّ لأجل استحاله طلب المحال، و استحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالّيته لا تختصّ بحال دون حال، و إلاّ لصحّ فيما علّق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاجه في تصحيحه إلى الترتّب- أي:

و إن اختصّ الاستحاله بغير حال الاختيار و كان التعليق على سوء الاختيار مصحّحا لطلب الضدّين لزم أيضا صحّح تعليق طلب الضدّين على فعل اختياري غير عصيان الأمر بالأهمّ، مثل أن يقول: إن أكلت تفّاحا فصلّ و أزل النجاسه عن المسجد في آن واحد- مع أنّه محال بلا ريب و لا إشكال.

أقول: إنّ ما سمّي بعنوان الواجب المشروط و شرطه عباره عن العصيان بنحو شرط المتأخّر أو العزم على العصيان بنحو شرط المقارن هل يكون هذا الشرط شرطا شرعيّا أو شرطا عقليّا؟

إن كان المراد منه هو الأوّل يرد عليه أولا: أنّ طريق تبيين الشرائط الشرعيّه منحصر ببيان الشارع مثل بيان شرطيه الاستطاعه لوجوب الحجّ و شرطيه النصاب لوجوب الزكاه و نحو ذلك، و لا نرى في آيه و لا روايه تعليق الأمر بالصلاه على عصيان الأمر بالإزاله أو العزم عليه.

و ثانياً: أنّ لهذا الشرط فيما نحن فيه خصوصيه توجب افتراقه عن الشرائط الشرعيّه المذكوره، بل يمتنع عقلاً أن يكون هذا الشرط شرطاً شرعياً، توضيح ذلك يتوقّف على بيان امور:

الأوّل: أنّ التكاليف الإلهيه من الأوامر و النواهي هل يتعلّق بالطبائع و الماهيات أو يتعلّق بالأفراد و المصاديق يعنى الوجودات الماهيه بضميمه الخصوصيات الفرديه و العوارض المشخصه؟ سيأتي تحقيق هذا البحث في محله مفصّلاً، و لكن المختار تبعاً للأعظم و الفحول في هذا الفنّ أنّها يتعلّق بالطبائع و المفاهيم.

الأمر الثاني: أنّه سيأتي في باب المطلق و المقيّد بحث حول معنى الإطلاق، و ذكر المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) له معنى و هو: أنّ الإطلاق يكون بمعنى الشمول و سريان الحكم المتعلّق بالطبيعه لجميع الأفراد و المصاديق، كأنّ المولى لاحظ شمول الطبيعه بالنسبه لها.

و لكن أجيب عنه أولاً: بأنّه لا يبقى على هذا فرق بين المطلق و العام، فلا فرق بين أحلّ الله كلّ بيع، و أحلّ الله البيع.

و معلوم أنّ دلالة أحدهما على العموم بدلاله الوضعي، و دلالة الآخر عليه من طريق مقدمات الحكمة لا يكون فرقاً بينهما، بل الفرق أنّ أحلّ الله كلّ بيع يدلّ على العموم و سريان الأفراد، بخلاف أحلّ الله البيع؛ إذ لا دلالة له على العموم و الشمول أصلاً، و دليل ذلك ما يكون بعنوان جواب الثاني عن صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو أنّ المطلق ليس بمعنى المذكور.

و التحقيق: أنّ لفظ البيع و إن كان معرّفاً باللام وضع لماهيه البيع مثل لفظ الإنسان الذي وضع للماهيه - أي الجنس و الفصل - و لا مدخله لعنوان الوجود أيضاً

ص: ٧١٧

فيها، فلذا لا- يكون حمل الموجود على الإنسان- في قضيه الإنسان موجود- حملاً أولياً ذاتياً، فإنّ الوجود لا يكون جنساً لماهية الإنسان و لا- فصلاً له، فالوجود خارج عن ماهيته، و أفراد الإنسان عباره عن وجوداته بضميمه الخصوصيات الفرديه و العوارض المشخصه، و على هذا كيف يمكن حكاية ما وضع للماهية عن الوجود، و تعدّده فصلاً عن عوارضه المشخصه مع أنّ نسبه الماهية إلى الوجود و العدم سواء؟ كيف يمكن القول بدلاله ماهية الإنسان على وجودات متعدده بل على خصوصيات فرديتها؟ و معلوم أنّها لا تدلّ عليها بإحدى الدلالات الثلاث.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الإطلاق بمعنى السريان و الشمول أمر غير صحيح؛ إذ السريان لا يكون تمام الموضوع له لكلمه البيع و لا جزء الموضوع له و لا ملازم معه، بل معناه أنّ المولى قد لاحظ في مقام تعلق الحكم نفس طبيعه البيع و جعلها تمام الموضوع له للحكم بالحليه، فلذا نتمسك به بعد تماميه مقدمات الحكمه إن شككنا في جزئيه شيء أو قيديته، فلا دخل للخصوصيات الفرديه في ماهية مطلقه أصلاً.

الأمر الثالث: أنّه لا شكّ في أنّ المزاحمه في المثال المعروف لبحث الترتب- أي الصلاه و الإزاله- لا تكون في مرحله الماهية، فإنّ لازم ذلك تحقّق المزاحمه بينهما بصوره دائميّه كدائميّه تعاند الإنسانيّه مع الناهقيّه، و الحال أنّه لا نرى المزاحمه بينهما في مرحله الماهية وجداناً، بل لا- يتحقّق المزاحمه بينهما في أكثر الموارد و الحالات، فيتحقّق المزاحمه بينهما في بعض الحالات و الموارد، كما إذا ورد شخص في المسجد بغرض إقامة الصلاه في سعه الوقت و التفت إلى أنّه يكون ملوّثاً.

و نستفاد من هذه الامور أنّ الأمر بالإزاله متعلّق بطبيعه الإزاله أولاً و نفس الإزاله تكون تمام الموضوع له ثانياً، و المزاحمه يتحقّق بين الصلاه و بينها في بعض الحالات ثالثاً، و على هذا كيف يعقل اشتراط الشارع الأمر بالصلاه على عصيان الأمر بالإزاله أو العزم عليه؟ إذ لا يمكن تعليقه الأمر بها بحاله خاصّه و خصوصيّه

فرديه بعد فرض الصحه و تسليم الامور المذكوره.

و إن كان المراد من اشتراط المذكور شرطاً عقلياً-مثل شرطيه العلم و القدره للتكاليف، و هذا هو الظاهر من القول بالترتب-فهو أيضاً مخدوش. توضيح ذلك أيضاً يتوقف على أمرين:

الأول: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) قائل بأنّ لكلّ حكم مراتب أربع: الاولى:

عباره عن مرتبه الاقتضاء، و هي مرتبه اشتمال الواجب لمصلحه كامله، و اشتمال الحرام لمفسده كامله، و اشتمال المستحبّ لمصلحه راجحه، و اشتمال المكروه لمفسده مرجوحه.

المرتبه الثانيه: عباره عن مرتبه الإنشاء، و هي مرتبه جعل الحكم على وفق الاقتضاء. المرتبه الثالثه: عباره عن مرتبه فعليته، و هي تتحقّق بعد علم المكلف بالحكم و القدره على إتيانه. المرتبه الرابعه: عباره عن مرتبه التنجّز، و هي مرتبه استحقاق العقوبه و المثوبه على مخالفه الحكم و موافقته.

و استشكل عليه المشهور بأنّ نفس الاقتضاء ليس بحكم، بل هي في مرتبه متقدّمه على حكم، فلذا لا ينبغي أن يجعل من مراتب الحكم. و هكذا مرتبه التنجّز و استحقاق الثواب و العقاب ليس من مراتب الحكم، بل هي متأخره عن الحكم، فلذا لا ينبغي أن يجعل منها، فيتحقّق لكلّ حكم مرتبتين، يعنى مرتبه الإنشاء و مرتبه فعليته.

و استنكره شديداً سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢) و استدللّ بطلان كلام المشهور صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ قولكم: «أنّ الأحكام الإنشائية إذا حصل العلم و القدره عليها تصل إلى مرحله التنجّز و فعليته و إلا فلا» هل المراد منها الأحكام المدوّنه في

ص: ٧١٩

١-١ (١) كفايه الاصول ٢١٧:١.

٢-٢ (٢) تهذيب الاصول ٣٠٤:١-٣٠٦.

الكتاب و السنّه كما هو الظاهر من كلامهم؟ ومعناه أنّ ما يدلّ عليه قوله تعالى و قول رسوله و الأئمّه عليهم السّلام من الأحكام منحصر بالعالم و القادر، مع أنّه لا- فرق في أدلّه الأحكام بين الجاهل و العالم و القادر و العاجز، إلّا في موردين: أحدهما فيمن أجهر في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر، و ثانيهما: فيمن أنتم في موضع القصر أو قصّير في موضع الإتمام، و لم يقل أحد سوى هذين الموردين أنّ المخاطب بالأحكام هو العالم و القادر فقط. و ممّا يدلّ على تكليف الجاهل و العاجز عبارته عن دليل البراءة العقليه و هي قاعده قبح العقاب بلا- بيان، و معناها أنّ القبيح هو المؤاخذه و العقوبه بلا- بيان، لا- التكليف بلا بيان، فالتكليف محقّق للجاهل و لكنّه لا يعاقب مع الجهل، فلا شرطيه للعلم على خلاف ما هو المعروف للتكليف إن كان المراد منه الأحكام المدوّنه، بل الجهل عذر يمنع العقاب و هكذا قدره.

و إن كان المراد من الحكم و التكليف إرادته تشريعيّه ذات البارى فلازم كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه دوران الإراده التشريعيّه مدار علم المكلف و جهله و قدرته و عجزه وجودا و عدما و تبدّلها باختلاف حالات المكلف و هو كما ترى، فليس لكلّ حكم مرتبتين و لا مراتب أربعه، بل التحقيق كما يستفاد من الروايات أنّ الأحكام على قسمين: قسم منهما مشترك بين العالم و الجاهل و القادر و العاجز، و يعبر عنه بالأحكام الفعلية، و هو ما أوحى إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله و وصل إلينا إمّا بلسانه و إمّا بلسان الأئمّه عليهم السّلام. و القسم الآخر ما لا يظهر بلسان رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام لاقتضاء بعض المصالح، و إظهاره موكول إلى عصر ظهور صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه، و هو الآن في مرحله الإنشاء، و جميع الأحكام تصل بعد الظهور في مرحله الفعلية كالحكم بنجاسه بعض الأشياء و الفرق، فلذا عبّر في بعض الروايات بأنّه عليه السّلام يأتي بدين جديد.

الأمر الثاني: ما يترتب عليه آثار متعدّده، و هو أنّ الخطابات العامّه مثل

«أقيموا الصلاة» و«آتوا الزكاة» هل ينحلّ و يتعدّد بتعدّد المكلفين أو يكون خطابا واحدا بنحو العموم؟ و الفرق بينهما أنّ الخطاب إن كان شخصيا يلزم أن لا يكون المولى الأمر عالما بعدم الانبعاث، فإن علم بعدم تأثير البعث فى المكلف، أو علم إتيانه بالمأمور به و إن لم يبعثه المولى لا- يصحّ البعث بالمعنى الحقيقى؛ لأنّه لغوا لا- يصدر من المولى الحكيم، و هكذا فى النهى. بخلاف خطابات العامّة؛ إذ لا- يشترط فيها علم المولى بانبعاث جميع المخاطبين، و يكفى فى التكليف بنحو العموم علمه بانبعاث أكثر المكلفين بل عدّه منها.

و يتحقّق لنا قرينه مهمّه لعدم انحلال الخطابات العامّه مثل «أقيموا الصلاة» و هى أنّ من خالفها فى مقام العمل نعبّر عنه بالعاصى، و هو عبارته عمّن توجه إليه الخطاب و لكنّه خالف التكليف، و من لا يتوجه إليه التكليف لا ينطبق عليه عنوان العاصى، و نكشف عن ذلك العنوان أنّ العصاه مكلفون بها كالمطيعين، و بعد كون الأمر هو البارى تعالى الذى يكون عالما بمخالفة العصاه، فإن قلنا بانحلالها يكون تكليف العصاه و بعثهم لغوا فتوجه التكليف إليهم قرينه على عدم انحلال الخطابات العامّه.

و هكذا فى الكفّار؛ إذ يتحقّق قاعده فقيهيه بأنّ الكفّار مكلفون بالفروع كتكليفهم بالاصول، و تخصيص بعض الخطابات العامّه بالمؤمنين مثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ (١) يكون بعنوان التجليل عنهم أو لعل آخر؛ إذ الحقّ أنّ الكفّار مكلفون بجميع الفروع، فإن قلنا بانحلال الخطابات العامّه يكون الخطاب الشخصى بالنسبه إليهم لغوا، فلا بدّ من الالتزام بعموميّتها و عدم انحلالها سيّما بعد عدم انحصار الكفّار و العصاه بمنطقه خاصّه أو لسان خاصّ أو قبيله خاصّه.

ص: ٧٢١

و من الثمرات المترتبة على هذه المسأله عباره عما تعرضه الشيخ الأنصارى (١) و المحقق الخراسانى قدس سرهما (٢) فى بحث الاشتغال من أنه يتحقق لمنجزيه العلم الإجمالى شرائط: منها أن يكون جميع أطراف العلم الإجمالى مورد ابتلاء المكلف، و إلا لا أثر للعلم؛ إذ لا يعقل الخطاب بأنه لا تشرب الخمر الموجود فى بلد كذا بعد فرض خروجه عن محل ابتلاء المكلف.

و يرد عليه أنّ هذا القول يصحّ على القول بانحلال الخطابات العامه و توجه الخطاب الشخصى إليه مثل «لا تشرب الخمر الموجود فى أقصى العالم».

و أمّا على القول بعدم الانحلال لا- ضروره لأن يكون أطراف العلم الإجمالى مورد ابتلاء المكلف، و فى الخطابات العامه لا يتحقق هذا الشرط، بل يكفى لصدورها و تحققها تبعيته عدّه من المكلفين.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المعروف و المشهور بين العلماء أنّ العلم و القدره من شرائط عامه التكليف، و الحاكم بهما هو العقل، فالعلم شرط للتكليف بحيث إن لم يبين المولى أو لم يصل بيانه إلى المكلف لا يكون العبد مكلفاً، و هكذا مسأله القدره، و إذا كان العبد عاجزاً فليس بمكلف، و المراد من القدره هو القدره العقلى، بخلاف كلمه الوسع فى قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا (٣) إذ المراد منه هو القدره العرفى، و يكون البارى هاهنا فى مقام التفضّل، و الظاهر أنّه لا فرق فى معنى الشرطيه بين هذين الشرطين و سائر الشرائط الشرعيه مثل الاستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، و هو أنّ الواجد لهذا الشرط يكون مكلفاً، و فاقده لا يكون مكلفاً، فلا بدّ أن يكون العلم و القدره أيضاً كذلك أى العالم بالتكليف مكلف و الجاهل به غير مكلف، و القادر على

ص: ٧٢٢

١- ١) فرائد الاصول ٢: ٤٢٠.

٢- ٢) كفايه الاصول ١: ٢١٨.

٣- ٣) البقره: ٢٨٦.



إتيان المكلف به مكلف و العاجز عنه ليس بمكلف.

و من المعلوم أنّ الشرائط الشرعيّة يكون بيانها بيد الشارع و لا دخل للعقل فيها، و أمّا إذا كان الشرط عقليًا لا بدّ له من ملاك عقلي، و بعد المراجعة إلى العقل فيما نحن فيه نرى أنّه يتحقّق قاعده مسلّمه عنده، و هي قاعده قبح العقاب بلا بيان، يعنى يحكم العقل بقبح مؤاخذه العبد الجاهل لمخالفه تكليف لم يبيّن له، و من هنا نفهم أنّ التكليف متوجّه إلى الجاهل أيضًا، و لا يكون مثل غير المستطيع؛ إذ لا يصحّ التعبير بأنّه يقبح مؤاخذه غير المستطيع لمخالفه الحجّ، فإنّه ليس بمكلف أصلاً، و لكن الجاهل مكلف، و يتحقّق منه مخالفه التكليف، إلاّ أنّه لا يصحّ على المولى أن يؤاخذه و يعاقبه، و يؤيّده قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١) و هو أيضًا ناظر إلى حكم العقل، فلا شرطيه للعلم؛ إذ لا يتتفى المشروط بانتفاء الشرط، مع أنّه لا فرق في معنى الشرطيّه بين الشرط الشرعي و الشرط العقلي. و هكذا من ناحيه القدره بعد شمول خطاب عام مثل: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (٢) للقادر و العاجز بحكم العقل بعد المراجعة إليه بأنّ العاجز معذور في المخالفه، لا أنّه ليس بمكلف، فلا فرق في أصل توجّه التكليف إليهما، فالقدره أيضًا لا يكون من شرائط عامّه التكليف، مع أنّه يتحقّق دليلان لنفي شرطيه كلّ من العلم و القدره:

أمّا الدليل الأوّل بالنسبه إلى نفي شرطيه العلم عبارته من أنّه إذا شككنا في تحقّق الشرط في سائر الواجبات المشروطه يكون معناه الشكّ في تحقّق المشروط، و بعد الفحص عن تحقّق الشرط يجرى البراءه عن المشروط كالشكّ في تحقّق الاستطاعه و عدمه، فإنّه يرجع إلى الشكّ في وجوب الحجّ، و هو يكون مجرى البراءه، و إذا كان العلم شرطًا للتكليف ينتج الشكّ في التكليف القطع بعدم التكليف بدون احتياج إلى

ص: ٧٢٣

١- (١) الإسراء: ١٥.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

جريان أصاله البراءه، فإنّ القول بشرطيه العلم للتكليف من ناحيه و الشكّ فيه من ناحيه أخرى، معناه أنّه ليس بعالم فهو متيقن بأنّ الشرط ليس بوجوده، فشرطيّه العلم للتكليف و جريان أصاله البراءه في مورد الشكّ فيه لا يكون قابلاً للجمع، و من هنا نكشف عدم شرطيّه العلم للتكليف.

و أما الدليل الثاني بالنسبه إليه مبنيّ على ما قلناه من أنّ الأحكام على قسمين:

قسم منها أحكام فعليّيه و هو أكثر الأحكام، و قسم منها أحكام إنشائيّه و فعليّتها متوقّف على ظهور إمام العصر عليه السّلام، فالأحكام المدوّنه في الكتاب و السنّه و ما بأيدينا أحكام فعليّيه، و إن كان العلم شرطاً لفعليّه الأحكام يلزم الدور على هذا المبني، فإنّ معنى الشرطيّه أنّ فعليّيه الأحكام تتوقّف على العلم بها، و العلم أيضاً يتوقّف على الفعليّيه؛ إذ لا بدّ للعلم من المعلوم بعد أنّ البحث يكون في العلم بالواقع لا في العلم بخلاف الواقع.

أما الدليل الأوّل بالنسبه إلى نفي شرطيه القدره أنّه مرّ في بحث مقدّمه الواجب تقسيمات للمقدّمه من أنّ المقدّمه تاره تكون مقدّمه الوجود، و اخرى تكون مقدّمه الصّحّه، و ثالثه تكون مقدّمه العلم، و رابعه: تكون مقدّمه الوجوب، فقد مرّ أنّه لا- يجب تحصيل مقدّمه الوجوب كالاستطاعه مثلاً، و إن قلنا بشرطيه القدره للتكليف بعنوان مقدّمه الوجوبيّه لا بدّ من القول بجواز اتّخاذ طريق العجز حتّى لا- يقدر على إتيان التكليف، مثل جواز اتّخاذ طريق غير الاستطاعه حتّى لا- يجب عليه الحجّ، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك عقلاً، بل العقل يحكم بتحصيل القدره لإتيان أوامر المولى، و من هنا نكشف أنّ القدره لا تكون كسائر الشرائط مقدّمه وجوبيّه للتكليف.

و أما الدليل الثاني بالنسبه إليه أنّه قد مرّ أنّنا جريان أصاله البراءه في صوره الشكّ في الشرطيّه عند المشهور، و في صوره الشكّ في القدره و أنّه قادر بإتيان المأمور

به أم ليس بقادر يجرى الاحتياط عندهم، و نستفاد من ذلك أنه لا شرطية للقدرة، و تحقّق التضادّ في كلام المشهور و قولهم بالفرق بين القدرة و سائر الشرائط أقوى دليل على عدم شرطية القدرة، فتحصّل أنّ العلم و كذا القدرة لا يكون من شرائط عامّة التكليف، بل الجهل عذر و مانع عن المؤاخذة، و هكذا العجز. هذا تمام الكلام في بحث مقدمات مسأله الترتّب.

إذا عرفت ذلك فنقول: هل نحتاج في تصحيح عباديته ما هو المهمّ إلى مسأله الترتّب و أن يكون الأمر بالصلاه-مثلا-مشروطا بعصيان الأمر بالإزالة أم لا نحتاج إليها؟ إذ الأمر موجود على الإطلاق في ناحيه الأهمّ و المهمّ معا. و العمده من المقدمات ثلاثه أمور: و الأوّل منها: عدم انحلال الخطابات العامّة، و كونها خطاب واحد متوجّه إلى عامّة المكلفين بنحو العموم. و الثاني منها: عدم شرطية العلم و القدرة للتكاليف، و كون الجهل و العجز بعنوان العذر و المانع عن العقاب عقلا.

و الثالث منها: عدم تحقّق التزاحم و التضادّ بين ماهيته الصلاه و الإزالة، و تحقّقه في بعض حالات المكلف.

ثمّ إنّنا نستفاد من ذلك بأنّه تارة: يتوجّه إلى المكلف خطاب واحد بنحو العموم، مثل أزل النجاسه عن المسجد-مثلا-بعد دخوله فيه و رؤيته ملوثا، فإن وافقه يستحقّ المثوبه، و إن خالفه مع كونه عالما و قادرا يستحقّ العقوبه، و إن لم يكن كذلك يكون معذورا في المخالفه.

و أخرى: يتوجّه إليه أمران متساويان من حيث الأهميه، كالأمر بإنقاذ الغريقين المتساويين في الأهميه مع عدم قدره المكلف إلّا على إنقاذ أحدهما، فإن استفاد من قدرته لإنقاذ أحدهما يستحقّ المثوبه لما وافقه و يكون معذورا لما خالفه عقلا، و إن لم يستفاد من قدرته و خالف كلا- الأمرين لا- إشكال عقلا- في أصل استحقاق العقوبه، بل الظاهر أنّه يستحقّ العقوبتين؛ إذ لا شكّ في استقلال كلا التكليفين، و عدم عذره في

مخالفتهما، فلا - حجه له في مقابل المولى بعد فرض عدم توجه خطاب شخصي إليه بأنه جمع بين الإنفاذين، بل توجه كلا التكليفين بنحو العام.

و ثالثه يتوجه إليه أمران مع أولويّه أحدهما و أهميته بالنسبه إلى الآخر، كالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد بالنسبه إلى الأمر بالصلاه في سعه الوقت، أو الأمر بإنفاذ الغريق بالنسبه إلى الأمر بالإزاله، فإن وافق الأمر بالأهمّ و استفاد من قدرته في نجاه نفس محترمه يستحقّ المثوبه لما وافقه و يكون معذورا لما خالفه، و لا يستحقّ العقوبه لمخالفه الأمر بالمهمّ قطعا من حيث العقل. و إن وافق الأمر بالمهمّ و خالف الأمر بالأهمّ يستحقّ المثوبه لما وافقه أيضا؛ إذ لا نقص في الأمر بالمهمّ، فإنّ الأمر بالصلاه كما ذكرناه متعلّق بماهيّته الصلاه و طبيعتها بنحو العموم بدون دخاله الخصوصيات الفرديّه فيها، كما أنّ الأمر بالإزاله متعلّق بماهيّتها بنحو العموم، و تحقّق التضاحم و التضادّ بينهما خارج عن دائره تعلّق الحكم بالماهيّه و الطبيعه، و كما أنّ الأمر المتعلّق بالإزاله مطلق كذلك الأمر المتعلّق بالصلاه مطلق لا يكون مشروطا بالعصيان و نحو ذلك.

و من البديهي أنّ معنى الأهمّ و المهمّ لا يكون اختلافهما في الرتبه من حيث تعلّق الأمر، و الشاهد على ذلك قول منكر الترتّب بأهمّيّه الإزاله بالنسبه إلى الصلاه، فالأهمّ و المهمّ لا يكون ملازما مع الترتّب.

فإن كان واجب المهمّ عباده و العباده تحتاج إلى الأمر فلا شكّ في صحّه هذه العباده؛ إذ لا نقص في هذه العباده أصلا، و أهمّيّه الإزاله لا يقتضى بطلان الصلاه، إلّا أنّه يستحقّ العقوبه في مقابل مخالفه الأمر بالأهمّ، فيستحقّ المثوبه على إتيان الصلاه، و يستحقّ العقوبه على ترك الإزاله، و إن لم يستفاد من قدرته أصلا و خالف كلا الأمرين يستحقّ العقوبتين بلحاظ تساوى قدره بالنسبه إلى كلا التكليفين.

و إن فرض صحّه قول المشهور و قلنا بانحلال الإطلاقات العامّه بخطابات شخصيّه و شرطيّه العلم و قدره للتكليف هل يصحّ مسأله الترتّب أم لا؟ و نبحت

تاره فى مقام الثبوت، و اخرى فى مقام الإثبات.

و أمّا البحث فى مقام الأول فقد مرّ منّا أنّ الترتّب يكون بمعنى الطوليه و تأخر رتبه الأمر بالمهمّ عن رتبه الأمر بالأهمّ، مثل تأخر رتبه المعلول عن العله و المتأثر و المتأثر عن المؤثر، و دليل تأخر رتبه أنّه مشروط بشرط متأخر عن الأمر بالأهمّ، و هو عبارته عن عصيان الأمر بالأهمّ، و عصيانه متأخر عنه، فالأمر بالصلاه-مثلا- متأخر عن الأمر بالإزالة. و دليل تأخر عصيانه عنه أنّ الإطاعه و العصيان أمران متناقضان؛ لأنّ الإطاعه عبارته عن فعل المأمور به و العصيان عبارته عن ترك المأمور به. و معلوم أنّ إطاعه الأمر متأخر عنه فالعصيان أيضا كذلك؛ إذ النقيضان فى رتبه واحده، و المشروط بالمتأخر لا محاله متأخر.

و الجواب عنه أولًا: أنّه فقد مرّ منّا ما ذكره المحقق القوجانى قدّس سرّه فى توضيح تشبيه صاحب الكفايه قدّس سرّه مسأله الضدّين بمسأله النقيضين، و محصل كلامه فى مقام نفى المقدميه: أنّ فعل الصلاه و ترك الصلاه فى رتبه واحده، و يتحقّق بين ترك الصلاه و فعل الإزالة كمال الملاءمه التى تقتضى أن يكون فعل الصلاه و الإزالة أيضا فى رتبه واحده، فلا مقدميه فى البين.

و قلنا فى جوابه: أنّ الترك و العدم لا- يمكن أن يقع موضوعا لأمر وجودى؛ لأنّه ليس بشىء حتّى يحكم عليه بشىء وجودى كالحكم بالتأخر أو الاتحاد و نحو ذلك، فإنّها أحكام ثبوتيه تحتاج إلى الموضوع.

و ثانيا: أنّ مع قطع النظر عن هذا الجواب و فرض كون عدم الصلاه مع فعلها فى رتبه واحده ما الدليل لأن يكون عدم الصلاه مع فعل الإزالة فى رتبه واحده؟ و تأخر الرتبه و تقدّمها من المسائل العقليه و تابع لملاك عقلى، مثل أن يتحقّق لمعلولين عله واحده و كان أحد المعلولين عله لأمر ثالث. و معلوم أنّ المعلولين بعد تأخرهما عن العله فى رتبه واحده و المعلول الثالث متأخر عن عله بلحاظ و ملاك العليه، و من

البدیهی أنّ رتبه المعلول الثالث مع المعلول الذی ینکون فی رتبه علته، لا ینکون التقدّم و التأخر عقلا بلحاظ فقدان ملاکة.

و نستفاد ممّا ذکرناه فیما نحن فیہ ایضا مع إضافه، و نقول: سلّمنا أنّ الإطاعة متأخره عن الأمر بالإزالة، و لکنه لا دلیل لتأخر العصیان عنه، فإنّه أولاً: أمر عدمی لا ینکون قابلاً لحمل حکم و جودی علیه، و ثانياً: أنّ التأخر الرتبی ینحتاج إلى ملاک عقلي، و هو ینتقّق فی الإطاعة دون العصیان؛ إذ الإطاعة عباره عن فعل المأمور به فی الخارج، و العصیان عباره عن التّرك، و من لم یصل عن عمدہ یعدّ عاصياً بأی داع ینتقّق.

و ثالثاً: أنّ غرض القائل بالتّرتّب فیما نحن فیہ حمل الحکمین الوجودیین علی العصیان: أحدهما: اتّحاد العدم مع الوجود و الإطاعة مع العصیان فی الرتبه، و ثانيهما:

شرطیه العصیان للأمر بالمهمّ، و الحال أنّه لا بدّ من أن ینکون الشرط أمراً وجودياً، فالتّرتّب ینکون محلاً للإشکال و النظر ثبوتاً.

و لو فرضنا صحّته فی مقام الثبوت هل یصحّ فی مقام الإثبات أم لا؟ لا شکّ فی أنّ غرض القائل بالتّرتّب عباره عن رفع استحاله طلب الضدّین فی آن واحد، فإنّه ایضاً قائل و معترف بأنّ الأمر بالإزالة و الأمر بالصلاه فی زمان واحد لا ینکون کلاهما قابلاً للجمع بل هو غیر معقول، و مراده من التّرتّب إمكان جمعهما بدون الاستحاله.

و لا- بدّ لنا من ملاحظه أنّه ینتقّق مع التّرتّب طریق إلى الإمكان و یسدّ طریق الاستحاله أم لا؟ توضیح ذلك: أنّه ینتصوّر لما هو شرط للأمر المهمّ ثلاث احتمالات:

أحدها: أن ینکون لنفس عصیان الخارجی للأمر بالأهمّ شرطیه بنحو شرط المقارن، و ثانيها: أن ینکون لها شرطیه بنحو شرط المتأخر نظیر الإجازه فی البیع الفضولی بناء علی الكشف الحقیقی، و ما یعبر عنه بشرطیه تعقب الإجازه، و ثالثها: أن ینکون

الشرط عبارته عن العزم على العصيان أو التلبس به أو الشروع فيه و هو يتحقق بإرادته المعصية.

و على الأوّل لا شكّ في أنّ بعد مضيّ آنأ ما من الزمان في الواجب المضيّق-لا في مثل الصلاة و الإزالة بلحاظ كونه وجوبها فوراً ففوراً- يتحقّق العصيان، فيسقط الأمر بالأهمّ؛ إذ العصيان كالإطاعة مسقط للتكليف، فلا يتحقّق في كلا الزمانين أزيد من أمر واحد، فإنّ قبل تحقّق العصيان يتحقّق الأمر بالأهمّ فقط. و أمّا بعد تحقّقه يتحقّق الأمر بالمهمّ فقط، فلا يمكن اجتماع الأمرين مع الترتّب و الطوليه على هذا المبني فضلاً عن الاستحالة.

و على الثاني سلّمنا أنّه يتحقّق كلا الأمرين في زمان واحد؛ إذ العصيان في ظرفه مسقط للتكليف لا قبله، و شرط الأمر بالمهمّ- يعني تعقّب العصيان- متحقّق أيضاً فيتحقّق الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ في آن واحد، و لكنّه لا- يرتفع بهذا الاشتراط غائله الاستحالة، و لا أثر له إلاّ فعليّه الأمر بالمهمّ، و تعقّب العصيان لا يكون مسقطاً للأمر بالأهمّ، فتبقى استحاله طلب الضدّين.

و هكذا على الثالث فإنّ العزم على العصيان لا يكون مسقطاً للتكليف، مع أنّ شرط الأمر بالمهمّ حاصل، و حصول الشرط موجب لتحققه.

و الحاصل: أنّه تحقّق من المولى طلب الضدّين في آن واحد، و هو مستحيل، و لا يمكن ارتفاعه بواسطة الاشتراط، فلا يحصل غرض القول بالترتّب، أي تحقّق طلب الضدّين في زمان واحد، و رفع استحالته مع الترتّب و تقدّم رتبة أحدهما على الآخر، فإنّ استحاله طلب الضدّين أمر مطلق لا ينحصر بزمان دون زمان.

توضيح ذلك: أنّ رافع الاستحاله إمّا أن يكون أصل اشتراط الواجب المهمّ، و إمّا أن يكون اشتراطه بأمر ناشئ عن سوء اختيار المكلف، و إمّا أن يكون اختلاف

الرتبه و تأخر رتبته عن رتبه الواجب الأهم، مع أنه لا يمكن رفع الاستحاله بأى وجه من الوجوه. إذ بناء على الأول يصح بطريق أولى قول المولى إن أكلت اليوم خبزا يجب عليك الجمع بين الصلاه و الإزاله. و على الثانى يصح قوله بأنه: إن عصيت واجب كذا يجب عليك الجمع بين الصلاه و الإزاله، و الحال أن سوء الاختيار يرتبط بالمكلف، و طلب الضدين يرتبط بالمولى، و ما يرتبط بالمكلف كيف يمكن أن يكون رافعا لاستحاله ما يرتبط بالمولى؟! و على الثالث أن اختلاف الرتبه لا يكون مؤثرا فى رفع الاستحاله، فإن هذه المسأله مسأله زمانيه، فلذا يقال: هل يجوز طلب الضدين فى زمان واحد أم لا؟ و لا يرتبط بالرتبه حتى يكون اختلافها رافعا لاستحاله، فلا طريق لإثبات القول بالترتب من حيث مقام الإثبات أيضا.

و لكن المحقق النائنى قدس سره (1) ذكر عدّه من الفروع الفقهيّه و قال: إنّ كلّ فقيه لاحظها لا بدّ له من الالتزام بمسأله الترتب، و أدلّ دليل على إمكان الشىء وقوعه، و نحن نذكر فرعا واحدا منها و نبث حوله حتى يظهر حقيقه الحال، و لا بدّ لنا قبل البحث عنه التوجّه إلى امور بعنوان المقدّمه: الأول: أنّ الفرع الذى يستدلّ به لوقوع الترتب لا بدّ أن يكون واجدا لخصوصيات ما نحن فيه: الأولى: أن يتحقّق بين الواجبين التضادّ فى مقام العمل، و لم يمكن الجمع بينهما، مثل عدم إمكان اجتماع السواد و البياض فى جسم واحد فى زمان واحد. الخصوصيه الثانيه: أن يكون الواجب المهمّ مشروطا بشرط متأخر من الواجب الأهمّ من حيث الرتبه لا من حيث الزمان، كما أنّ الأمر بالتوبه و اشتراطه بعصيان الأمر بالصلاه-مثلا- يتخيل أن يكون من مصاديق مسأله الترتب، مع أنه ليس كذلك، فإنّ قبل تحقّق عنوان العصيان يتحقّق الأمر بالصلاه فقط، و بعد تحقّقه يسقط هذا الأمر و يتحقّق الأمر بالتوبه. الأمر الثانى:

أنّ الفرع الذى يستدلّ به فيما نحن فيه لا بدّ أن يكون فرعا فقهيا مسلما بين الفقهاء

ص: ٧٣٠



لا من الامور الفقهيّة الاختلافيّة بين القائل بالترتب و منكره.

إذا عرفت ذلك فنذكر ما هو المهمّ من الفروع المذكوره فى كلام المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) و محصّل كلامه أنّه لو فرض حرمة إقامه عشره أيام فى بلد على المسافر لنهى الوالد أو النذر-مثلا-و فرضنا رجحان متعلّقه شرعا، و لكنّه خالف النذر عملا و أقام فيه، فلا إشكال فى أنّه يجب عليه صوم رمضان و إتمام الصلوات اليوميّه، فقد توجّه إليه حرمة الإقامه و وجوب الصوم، إلا أنّ وجوب الصوم يكون مترتبا على عصيان حرمة الإقامه، فيكون عين الخطاب الترتبى فيما نحن فيه من مسأله الضدّين، و هذا واقع فى الشريعه، و أدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه.

و الجواب عنه أوّلا: بعد ملاحظه ما ذكرناه بعنوان المقدمه أنّ هذا الفرع فرع فرضى و جعلى لا-واقعى، فإنّ وجوب الصوم و الإتمام لا يترتب على الإقامه، بل يترتب على قصد الإقامه كما لا يخفى. و لو فرضنا أن يكون متعلّق نذره عدم قصد عشره أيام فى بلد كذا لا عدم الإقامه الخارجيه لا يتحقّق مسأله الترتب أيضا، فإنّ غرض القائل بالترتب إثبات كلا التكليفين فى آن واحد و رفع استحالته بالاشتراط، و أمّا فى هذا المثال فلا يكون كلاهما قابلا للاجتماع، فإنّ قبل تحقّق قصد الإقامه منه لا يتحقّق التكليف بوجوب الصيام و إتمام الصلاه، و بعد تحقّقه يسقط الأمر بوجوب الوفاء بالنذر.

و ثانيا: أنّه لا يتحقّق التضادّ فى مقام العمل بين عدم قصد الإقامه و الصوم و إتمام الصلاه؛ إذ يمكن الجمع بينهما، و إن كان الصوم باطلا.

و ثالثا: أنّه لا- يتحقّق فى هذا المثال الترتب الظاهرى فضلا عن الواقعى، فإنّ الدليل الثانى مطلق مثل الدليل الأوّل، و لا يكون مشروطا بعصيان الأمر الأوّل،

ص: ٧٣١

كشروطيه الأمر بالتوبه بعصيان الأمر بالصلاه مثلا؛ إذ الأول يحكم بوجوب الوفاء بالنذر مطلقا، والثاني يحكم بوجوب الصوم والإتمام على قاصد إقامه عشره أيام مطلقا، ولا يتحقق بينهما التقدّم والتأخر ولو من حيث الظاهر، إلا أنه وقع قصد عشره أيام فى مورد مصداقا لعصيان أوفوا بالنذور، فلا يوجب الالتزام بحكم الفقهي فى هذا الفرع الالتزام بالقول بالترتب.

و ملخص الكلام فى هذه المسأله أنه اخترنا فى أصل البحث أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده حتى فى ضد العام بمعنى النقيض و الترك؛ إذ القائل بالاعتضاء تمسك لإثباته من طريق الملازمه أو المقدميه، فقد مرّ منا مفسدًا لا أن عدم الضد لا يتّصف بالمقدميه و لا بالملازمه.

و ثمره هذا البحث عبارته عن حرمة الضد على القول بالاعتضاء، سواء كان الضدّ أمرا عباديا أم غير عبادي، و عدم حرمة على القول بعدم الاعتضاء.

و ثمره أخرى تظهر فيما إذا كان الضدّ أمرا عباديا عند المشهور، و هى أن الأمر بالإزالة إن اقتضى النهى عن الصلاه تقع هذه منهيًا عنها و تصير باطله؛ إذ النهى المتعلق بالعباده يقتضى فسادها، و هذه الثمره وقعت مورد للنفي و الإنكار، فقد مرّ منا أن العباده صحيحه سواء قلنا بالاعتضاء أم قلنا بعدم الاعتضاء. أمّا على الأول فإنّ النهى مقدّمى و غيرى لا نفسى، و هو ليس بكاشف عن مبعوضيه العباده و لا يقتضى فسادها. و على الثانى لا وجه لبطلانها. فعلى كلا القولين تكون الصلاه مكان الإزاله صحيحه.

و قد مرّ ما ذكرناه من الشيخ البهائى قدّس سرّه (1) إنكار الثمره بطريق آخر، و قال: إن الصلاه مكان الإزاله باطله على كلا القولين، أمّا على القول بالاعتضاء فلأنّها منهيًا

ص: ٧٣٢

عنها و النهى يقتضى الفساد، و أما على القول بعدم الاقتضاء فلأنّ العباده تحتاج إلى الأمر، و لا يمكن أن تكون الصلاه و الإزاله معا مأمور بها فى آن واحد، فبطلان الصلاه مستند إلى عدم الأمر.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بأنّ العباده لا- يحتاج فى صحتّها إلى الأمر؛ لأنّ تحقّق الملاك و المصلحه التامّه يكفى لصحتّها و مزاحمه الإزاله لا يوجب نقصا فى الملاك و المصلحه. و طريق آخر للجواب عنه: وجدان الأمر للصلاه.

و الطريق الذى اخترناه لوجدان الأمر عباره عن عدم انحلال الخطابات العامّه و عدم شرطيه العلم و القدره للتكاليف، و أنّه لا يتحقّق التضادّ بين الصلاه و الإزاله من حيث الطبيعه و الماهيه، و يتحقّق الأمر بهما فى عرض واحد بصوره الكلى لا- بخطاب شخصى بدون الترتّب و الطوليه. و نتيجه الأهمّ و المهمّ عباره من أنّ المكلف إن استفاد من قدرته بالنسبه إلى الأهمّ يكون معذورا بالنسبه إلى الأمر بالمهمّ، و إن استفاد منها بالنسبه إلى المهمّ لا يحكم العقل بمعذوريته بالنسبه إلى الأمر بالأهمّ بعد إحراز الأهمّيه، بل يستحقّ العقوبه بالنسبه إليه.

و لكن على فرض رفع اليد عن هذا المبنى و اختيار قول المشهور قلنا بأنّه لا يمكن تحقّق غرض القائل بالترتّب- يعنى اجتماع الأمرين فى زمان واحد- و رفع استحالته بالإطلاق و الاشرط، فلا يمكن أن يقع الترتّب جوابا عن الشيخ البهائى قدّس سرّه فى مقام إنكار الثمره. هذا تمام الكلام فى بحث الترتّب. لا يخفى أنّه من المباحث المهمّه فى علم الأصول.

### فصل فى أنّه هل يجوز للأمر للآمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

فى أنّه هل يجوز الأمر للآمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟

ص: ٧٣٣

قال المحقق الخراساني قدس سره (1) بعدم الجواز، خلافاً لأكثر المخالفين، إنما الإشكال في أصل محلّ البحث قبل تحقيق المسألة لا- شكّ في أنّ كلمه «يجوز» في عنوان المسألة ليس بمعنى الإباحه و الجواز الذي يستعمل في لسان الفقهاء، بل يكون بمعنى الإمكان، و الإمكان على نوعين في مقابل الاستحاله يعنى: إمكان الذاتى و إمكان الوقوعى، في مقابل الاستحاله الذاتيه و الاستحاله الوقوعيه، و الاستحاله الذاتيه عباره عمّا يكون محورا لجميع الاستدلالات في العالم، و الاستحاله الوقوعيه يرتبط بممكن الوجود، فإنّه إذا لم تتحقّق علته يستحيل و يمتنع أن يقع في الخارج و إن كان بحسب الذات ممكنا متساويا النسبه إلى الوجود و العدم، و إن تحقّق علته يجب أن يقع في الخارج، و لكن يعبر عنه بواجب الوجود بالغير و ممتنع الوجود بالغير.

و البحث في أنّ المراد من الإمكان هو الإمكان الوقوعى أو الإمكان الذاتى، و الظاهر أنّ كلاهما لا يخلو عن الإشكال؛ إذ البحث عن الإمكان الذاتى لا- يكون في شأن الأصولى و ليس بمتناسب مع المباحث الاصوليه، بلحاظ ارتباطه بالمباحث الفلسفيه، هذا أوّلا. و ثانيا: يرد عليهما إشكال مشترك و هو: أنّ استعمال كلمه «العلم» في عنوان المسألة يوجب إخراجها عن الإمكان الوقوعى و الذاتى؛ إذ الممكن تابع لعلته من حيث الوجود و العدم، و لا- دخل للعلم و الجهل فيه، مع أنّ معنى العنوان المذكور بعد إرجاع الضمير في كلمه «شرطه» إلى الأمر- أى هل يمكن أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط الأمر أم لا؟- يرجع إلى أنّ المعلول بدون تماميه علته هل يمكن وقوعه أم لا؟ و معلوم أنّه بديهيه الاستحاله و قوعا فتحرير محلّ النزاع مشكل من المشاكل.

و لكن المحقق الخراسانى قدس سره بعد القول بعدم الجواز في عنوان المسألة و صدر كلامه

ص: ٧٣٤

قال في مقام التوجيه و تصحيح محلّ النزاع: نعم لو كان المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه و من الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخر- بأن يكون النزاع في أنّ أمر الأمر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبته فعليته، و بعبارة أخرى كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه- لكان جائزاً. ثمّ قال: و قد عرفت سابقاً أنّ داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث و التحريك الجدّي حقيقه، بل قد يكون صورياً امتحانياً، و ربما يكون غير ذلك.

و فيه: أنّ هذا القول مبتن على القول بتحقيق المراتب أو المرتبتين للحكم، فقد مرّ منّا إنكار هذا المبني تبعاً لسيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه و قلنا: إنّ الأحكام على قسمين:

قسم منها إنشائية و يتوقّف فعليتها إلى زمان ظهور وليّ الله الأعظم الحجّة الثاني عشر عليه السّلام، و قسم منها فعليته و هي الأحكام التي وصلت إلينا بالكتاب و السنّه.

فلذا قال سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه بأنّه على القول بالاستخدام في مرجع الضمير الاولي رجوعه إلى المكلف أو المكلف به، فيرجع محلّ النزاع إلى أنّه هل يجوز الأمر للأمر الحكيم مع علمه بأنّ المكلف به لا يكون واجداً لشرط تعلّق التكليف به لعدم مقدوريته للمكلف، و على هذا يكون هذا شعبة من شعب النزاع بين الأشاعره و العدليه في أنّ التكليف بمحال جائز من المولى الحكيم أم لا؟- مثل أن يقول المولى بخطاب واحد: يجب عليك الجمع بين الضدّين بعد اتفاهما بمحاليته تكليف محال له، مثل جعله شيئاً واحداً مأمور به و منهيّاً عنه في آن واحد. فالأشاعره قائل بجوازه، و العدليه قائل بعدم جوازه، و لكن بعد ملاحظه ما ذكرناه في بحث الترتّب نقول: إنّ أمره بخطاب شخصي ليس بجائز، و هكذا أمره بخطاب عام على القول بالانحلال، و هكذا على القول بعدم الانحلال في صورته فاقدية أكثر المكلفين لشرط تعلّق التكليف بهم، و أمّا على القول بعدم الانحلال و واجديه أكثرهم للشرط يجوز أمر الأمر بخطاب عام و لا مانع منه.

## فصل هل تتعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع أو بالأفراد؟

هل تتعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع أو بالأفراد؟

يجرى فى تحرير محلّ النزاع فى هذا البحث احتمالات:

الأول: أن يكون المراد من الأفراد المذكوره فى مقابل الطبائع و الماهيات فى عنوان البحث وجودات الطبيعه بدون خصوصيات فردية، فيرجع النزاع إلى أنّ الأوامر و النواهي متعلّقه بالماهيات أو متعلّقه بالوجودات، فهذا البحث متفرّع لبحث أصاله الوجود و أصاله الماهية فى الفلسفه، و القائل بأصاله الوجود يقول بتعلّقها بالوجودات، و القائل بأصاله الماهية يقول بتعلّقها بالماهيات. و لكنّه يتحقّق لهذا الاحتمال مبعّدات:

الأول: أنّ لازم ذلك استعمال كلمه «الوجودات» مكان «الأفراد» فى عنوان البحث الاصولي، و الأفراد عباره عن الوجودات مع خصوصيات فرديه.

المبعّد الثانى: أنّ البحث بهذه الكيفيه لا يكون بحثا اصوليا بما هو اصولي، بل هو بحث فلسفي، و يظهر أحد من نتائج الاختلاف بين أصاله الوجودى و أصاله الماهوى فيما نحن فيه، مع أنّ ظاهر عنوان المسأله أنه بحث اصولي.

المبعّد الثالث: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه و عدّه من المحقّقين يقولون بتعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع مع تصريحهم بأنّ القول بأصاله الماهية، و أصاله الوجود فى الفلسفه لا يوجب فرقا فى مختارنا فى هذه المسأله، و هذا دليل على الفرق بين المسألتين.

الاحتمال الثانى أيضا مبنى على البحث الفلسفى و المنطقى، و هو البحث فى وجود الكلّى الطبيعى؛ إذ المشهور قائل بأنّ وجوده عين وجود أفرادها، فلذا يصحّ

التعبير بعد تولّد زيد-مثلا-أنّه وجد الإنسان كما يصحّ التعبير بأنّه وجد زيد.

بخلاف الرجل الهمداني فإنّه قائل بأنّ نسبه الكلى إلى الأفراد و المصاديق مثل نسبه الأب إلى الأبناء، فيحتمل أن يقول المشهور فيما نحن فيه بتعلّق الأوامر و النواهي بالأفراد؛ إذ الطبيعي لا يكون متلبسا بالوجود الاستقلالي في مقابل وجود الأفراد، و القائلين بتعلّقها بالطبائع لا بدّ من تبعيتهم للرجل الهمداني من القول بأنّ الطبيعي بمنزله الأب للأفراد.

و فيه أوّلا: أنّ لازم ذلك خروج المسأله عن المباحث الاصوليه و جعلها من ثمرات ما يبحث في المنطق و الفلسفه، و هو خلاف الظاهر.

و ثانيا: أنّ لازم هذا الاحتمال أن يكون القائل بتعلّق الأوامر و النواهي فيما نحن فيه تابعا للرجل الهمداني في المنطق، مع أنّ المشهور بعد المخالفه معه قائل بتعلّقها بالطبائع، فهذا أيضا لا يكون محلا للنزاع.

الاحتمال الثالث: أن يكون محلّ النزاع متفرعا على مسأله لغويه و هو أنّ الوضع في أسماء الأجناس التي تقع معروضه لهيئه «افعل» كالصوم و الصلاه في الشريعة يكون عاميا، و الاختلاف فيها يكون في الموضوع له، و القائل بتعلّق الأوامر و النواهي بالطبائع يقول بأنّ الموضوع له فيها أيضا يكون عاما، و أمّا القائل بأنّ الوضع فيها عامّ و الموضوع له خاصّ فلا بدّ له من القول بتعلّقها بالأفراد، فإنّ هيئه «افعل» يكون بمعنى البعث و الطلب و يتعلّق بالمادّه، و إذا كان الوضع و الموضوع فيها عاما لا بدّ من تعلّقها بالطبائع، و إذا كان الوضع فيها عاما و الموضوع له خاصا لا بدّ من تعلّقها بالأفراد.

و فيه أوّلا: أنّ الوضع العام و الموضوع له الخاص أمر غير معقول كما مرّ؛ إذ لا يمكن ملاحظه الأفراد من ناحيه العام بعد فرض تقوّمها بعوارض فرديّه و مشخّصات الشخصيه، فلا ارتباط و لا سنخيه بينها و بين ماهيته الإنسان مثلا.

و ثانيا: أنّ على فرض ابتناء هذه المسألة على البحث اللغوى لا- بدّ من الإشاره إليه فى كلمات المستدلّين، مع أنّه ليس فى استدلالاتهم أثر و لا خبر من هذا الابتناء، بل يستفاد من ظاهر كلامهم أنّ المسألة تكون مسأله عقليه لا مسأله لغويه.

و ثالثا: أنّ على فرض أن يكون الوضع فى أسماء الأجناس عامّيا و الموضوع له فيها خاصّا لا يستلزم أن لا يكون للوضع العامّ و الموضوع له العامّ مصداقا، بل يمكن أن يتحقّق له مصداقا آخر حتّى يستدلّ به القائل بتعلّقها بالطبائع.

الاحتمال الرابع: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) حكى عن السكاكى ادّعاء الاتّفاق على أنّ المصدر المجرّد عن الألف و اللام و التنوين لا يدلّ إلّا على الماهية، فقد مرّ البحث فى أنّ المصدر ليس مادّه للمشتقّات، فإنّ هيئته أيضا يدلّ على معنى زائد على ما يدلّ عليه مادّته. و على فرض رفع اليد عن هذا المبنى و التسليم بقول كون المصدر أصل الكلام و شمول ادّعاء اتّفاق السكاكى للمصدر الذى يتحقّق فى ضمن فعل الأمر فإذا كان المصدر مجرّد أو غير معروض لهيئته «افعل» لا دخل للوجود أيضا فيه، و أمّا إذا كان معروضا لها فيوجب هذه المعروضيه لإشراب عنوان الوجود فيه- و لا نحتاج فى هيئته الماضى و المضارع إلى هذا الإشراب لدلالتهما على التحقّق- بناء على القول بتعلّق الأوامر و النواهى بالأفراد، و لا- يوجب إشراب الوجود فيه على القول بتعلّقها بالطبائع، و لا يوجب انقلاب معنى المصدر عمّا هو عليه.

و فيه أوّلا: أنّ النزاع فى هذه المسألة لا ينحصر بهيئته «افعل» و «لا تفعل»، بل البحث فى تعلّق الأحكام بالعناوين بدون الفرق بين بيان الحكم بكلمه «يجب» أو «كتب» أو «حرّمت» أو الأمر و النهى، و إن كان المذكور فى عنوان البحث كلمه الأوامر و النواهى.

ص: ٧٣٨



و ثانياً: أنه يستفاد من ظاهر البحث أنه بحث عقليّ، مع أنّ البحث بهذه الكيفيّة يوجب إرجاعه إلى البحث اللغويّ؛ بأنّ المادّه لا تدلّ إلّا- على الماهيّة، و لكن تتحقّق في هيئته «افعل» خصوصيّة، و هي وضعها و دلالتها على طلب الوجود، على أنّه أساس هذا الاحتمال- يعنى كون المصدر مادّه المشتقّات-مخدوش عندنا.

الاحتمال الخامس: ما ذكره المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) و هو: أنّ المقصود من تعلق الأحكام بالطبائع هو وجود الطبائع و الماهيّات لا نفسها، و المقصود من تعلقها بالأفراد الخصوصيّات الفرديه و العوارض المشخصه زائدا على وجود الطبيعه. و دليله لهذا التوجيه أنّ الطبيعه و الماهيّة من حيث هي هي ليست إلّا هي، يعنى لا موجوده و لا معدومه، لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، و إذا كان كذلك فلا- معنى للقول بأنّ مقصود القائلين بتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع هي نفس الطبيعه فيكون مرادهم وجود الطبيعه، كما أنّ مراد القائل بتعلقها بالأفراد هو دخول خصوصيّات فرديه أيضا في دائره الطلب.

و فيه: أنّ مراد الفلاسفه من العبارة المذكوره أنّ الماهيه في مقام الذات و الذاتيات ليست إلّا هي، يعنى ما كان خارجا عن دائره الجنس و الفصل يكون قابلا للنفي عنها، فلذا يصحّ سلب المتناقضين كالوجود و العدم عنها في هذا المقام؛ لخروجهما عن دائره الماهيّة، كما أنّ الطلب و غيره خارج عنها. و من البديهيّات أنّه لا- يستفاد من ذلك عدم إمكان تعلق الطلب بالطبيعه في مقام الخارج، و لا- يدعى القائل بتعلقه بالطبيعه و الماهيه أن يكون الطلب جزءا فوق منه قدّس سرّه الخلط بين المقامين، مثلا إذا قلنا: الماهيه موجوده بمعنى كون الوجود جزء لها و حمل الوجود عليها بالحمل الذاتى فهي قضيه كاذبه؛ إذ المحمول لا يكون تمام الماهيه و لا جزء الماهيه للموضوع، و إذا

ص: ٧٣٩

قلنا: الماهية موجودة بمعنى عروض الوجود عليها و حمله عليها بالحمل الشائع فهي قضية صادقه.

مع أنه يتحقق في كلامه نوع من التناقض، فإنه يقول: لا يمكن تعلق الطلب بالطبيعه و لا بدّ من إضافه الوجود إليها. قلنا: إن أمكن إضافه الوجود إليها فلم لا يمكن إضافه الطلب إليها بعد نفيهما معا في العبارة المعروفة و خروجهما معا عن دائره الماهية، فلا فرق بينهما في العروض على الماهية، و لكنّه صرح بصحّه تعلق الأمر بالطبيعه؛ لأنه طلب الوجود و عدم صحّه تعلق الطلب بها؛ لأنه ليس كذلك، و الحال أنه لا يصحّ التفكيك بينهما أصلا.

إذا عرفت ذلك فنقول: و التحقيق في تحرير محلّ النزاع أنّ المراد من تعلق الأوامر و النواهي بالطبيعه هو تعلقها بنفس الطبيعه، و المراد من تعلقها بالأفراد هو تعلقها بوجودات الطبائع بعد أنّ دخول الخصوصيات الفرديّه و العوارض المشخصه في دائره الطلب أمر بديهيّ البطلان، و إن كان جعل كلمه الأفراد بهذا المعنى في عنوان البحث في مقابل كلمه الطبائع - إذا كان المراد منها نفسها - خلافا للظاهر.

و نذكر من باب المقدمه لما هو الحقّ في المسأله أنه قد مرّ النزاع بين الشيخ و المشهور في الواجب المشروط، و قول المشهور برجوع القيد فيه إلى الهيئه، و قول الشيخ برجوعه إلى الماده بعد الاتفاق بأنّ ظاهر القواعد الأدبيه يقتضى رجوعه إلى الهيئه، و لكنّ الشيخ يدعى بتحقق قرينه عقليه التي توجب التصرف في الظاهر و رفع اليد عنه.

و نظير هذا النزاع يتحقق فيما نحن فيه، فإنّ القائل بتعلق الأحكام بوجودات الطبائع كالقائل بتعلقها بنفس الطبائع معترف، بأنّ ظاهر العبارة في مثل «أقيموا الصلاه» و «حرمت عليكم الميتة» و نحو ذلك تعلقها بنفس الطبائع، و لكن القائل بتعلقها بوجود الطبيعه قائل بتحقق قرينه عقليه التي توجب التصرف في الظاهر

وإضافه كلمه الوجود إليها، والقرينه إمّا عباره عمّا استفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه من عباره المعروفه بين الفلاسفه و قد عرفت الجواب عنها آنفاً، وإمّا عباره من أنّ المقصود من التكليف تحقّق المكلف به وإيجاده فى الخارج، فلذا تعلّق الأمر بوجود الماهيّة لا نفسها، وهذا يكون أساس المشكله فى المسأله؛ إذ الوجود منشأ لترتّب الآثار، فلا محاله تتعلّق الأحكام به.

و الجواب عنه أوّلاً: أنّ هذا البيان يوجب ابتناء المسأله على أصله الوجود، فإنّ ترتّب الخواص و الآثار على الوجود لا يكون إلاّ على القول بأصالته، و ينكره القائل بأصله الماهيّة، فقد مرّ منّا نفي هذا الابتناء مفصّلاً.

و ثانياً: أنّ نسبه الحكم إلى الموضوع نسبه العرض إلى المعروض، و يجرى هاهنا أيضاً قاعده فرعيّه، فنسأل حينئذ أنّ مفهوم وجود الطبيعه مطلوب للمولى أو واقعيّته مطلوب له، و على الأوّل لا- فرق بينه و بين مفهوم الطبيعه، و لا- وجه لإضافه الوجود إليه، و على الثانى لا بدّ من تحقّق المتعلّق مثل الصلاه أوّلاً فى الخارج ثمّ تعلّق الحكم به، بلحاظ تقدّم الموضوع على الحكم تقدّم المعروض على العرض، مع أنّه لا يمكن الالتزام به أصلاً. و هذا الإشكال بعينه يرد على القول بتعلّق الأحكام بالأفراد أيضاً.

و المحقّق الخراسانى قدّس سرّه بعد القول بتعلّق الأحكام بالطبائع و أنّ المقصود منها وجود الطبائع توجّه إلى أنّ ذلك مستلزم لتحصيل الحاصل، و أجاب عنه أنّ المولى أراد صدور الطبيعه و إيجادها عن المكلف.

و فيه: أنّه لا- فرق بين الإيجاد و الوجود إلاّ- من حيث الاعتبار، فيعود الإشكال ثانياً؛ بأنّ الصلاه- مثلاً- إذا تحقّقت فى الخارج فلا معنى لتعلّق الأمر بها؛ إذ الخارج يكون ظرف سقوط التكليف.

و بعباره أخرى قد يكون البحث فى مقام جعل الحكم و وضعه و إثباته، و قد

يكون في مقام إجراء الحكم و امتثاله، و الأوّل مقام تعلق الحكم و مقدّم على مقام امتثاله، و الثاني مقام سقوط الحكم و ظرف امتثاله و إتيان المكلف به، فلا- يتحقّق في مرحله تقنين الحكم و جعله شيء سوى طبيعته حتّى يتعلّق الحكم به، فلا محاله يكون متعلّق الحكم نفس طبيعته بعد عدم إمكان تعلقه بالوجودات و الأفراد، فيصحّ قضيه الماهية مطلوبه؛ بمعنى كون الماهية معروضه للطلب لا بمعنى كونه جزء للماهية.

هذا تمام الكلام في المقام.

### فصل إذا نسخ الوجوب فهل يدلّ الدليل الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟

إذا نسخ الوجوب فهل يدلّ الدليل الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟

و هذا البحث بهذه الصورة عنوان في الكلمات، و لكن لا بدّ في الابتداء من البحث في مقام الثبوت، و بعد القول بالإمكان في هذا المقام يصل النوبه إلى مقام الإثبات، و عنوان البحث في مقام الإثبات أيضا لا يكون بهذه الكيفيه.

و البحث في مقام الثبوت بآته هل يمكن بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ أو بالمعنى الأخصّ بعد ارتفاع الوجوب أم لا؟ و المرتكز في الأذهان أنّ للوجوب ماهية مركّبه كما ذكره صاحب المعالم قدّس سرّه (1) و هي الإذن في الفعل و المنع من الترك، و هكذا الاستحباب و الكراهه و الإباحه.

و التحقيق: أنّ الوجوب أمر اعتبارى بسيط ينشأ عن إرادته حتميه المولى، كما أنّ الاستحباب أمر بسيط اعتبارى ناشئ عن إرادته غير حتميه، و يكون التفاوت بينهما بالشده و الضعف، كالتفاوت بين أفراد الكلى المشكّك مثل أفراد الوجود، و كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، فالوجوب هو أمر بسيط و قد نسخ على ما هو المفروض، فلم يكن هنا جواز حتّى يكون باقيا بعد نسخ الوجوب. و يمكن أن يقال:

ص: ٧٤٢

إنّ هذا إنكار لأمر بديهى؛ إذ لا شكّ فى أنّ الشىء إذا كان واجبا يتحقّق معه جواز الفعل بل رجحانه.

قلت: سلّمنا أنّه يتحقّق مع وجوب شىء جواز و رجحان فعله، و لكنّه لا- يكون جزء ماهيّة الوجوب و لا تمام ماهيّةه، بل الوجوب يدلّ بدلاله التزاميه على الجواز بنحو دلالة الملزوم على ثبوت اللازم؛ بمعنى تبعيته له مثل تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذى المقدمه، فلا يعقل بقاء اللازم بعد ارتفاع الملزوم و نسخه فنحكم فى هذا المقام بالاستحاله، و أنّه يستحيل بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، و لا تصل النوبه إلى مقام الإثبات أصلا.

و لو فرض إمكان بقاء الجواز فى هذا المقام ففى مقام الإثبات لا بدّ من تغيير عنوان البحث؛ بأنّ ملاحظه دليل الناسخ و المنسوخ و الجمع بينهما هل يقتضى بقاء الجواز أم لا؟ لا ملاحظه كلّ منهما مستقلاّ كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و ربما يقال: إنّ الجمع بينهما يقتضى بقاء الجواز، بل يقتضى بقاء الرجحان، نظيره ما إذا قال المولى: «صلّ صلاه الجمعة» و قال فى ضمن دليل آخر: «لا- تجب صلاه الجمعة» و المشهور بعد المواجهه إلى هذين الدليلين يحمل الأمر على خلاف ظاهره، بقريته دليل الثانى؛ إذ الدليل الظاهر على الوجوب يدلّ على الرجحان و الجواز أيضا، و القرينه توجب التصرف على دلالتة فى الوجوب فقط، و يبقى دلالتة على أصل الجواز و الرجحان بقوّته. و هكذا فيما نحن فيه، فإنّ دليل الناسخ يوجب نسخ وجوب دليل المنسوخ فقط، و يبقى جوازه و رجحانه بقوّته، فما نسخ وجوبه محكوم برجحان الفعل و جوازه. هذا.

و هل تصحّ هذه المقاييسه أم لا؟ أمّا فيما نحن فيه بعد ملاحظه ما ذكرناه فى مقام الثبوت من أنّ الوجوب أمر بسيط لا المركّب كما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، إلاّ أنّ وجوب الشىء يدلّ بالدلاله الالتزاميه على الجواز، و لكنّها دلالة تبعيه و فرعيه،

بخلاف الدلالة المطابقيّة و التضمينيّة، فلذا لا معنى لبقاء الدلالة الفرعيّة بعد ارتفاع الدلالة الأصليّة، فلا يعقل بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، فلو فرض عدم استحاله المسأله فى مقام الثبوت لا يمكن الالتزام بها فى مقام الإثبات.

و أمّا فى مثل «صلّ صلاه الجمعة» و «لا- تجب صلاه الجمعة» بعد اختلاف الدليلين فى أصل الوجوب فالمشهور قائل بأنّ هيئته «افعل» حقيقه فى الوجوب و مجاز فى غيره، و إن استعمل اللفظ يحمل على الحقيقه إن لم تكن قرينه على خلاف المعنى الحقيقى، و أمّا إذا كانت القرينه على خلافه- مثل لا تجب صلاه الجمعة- يوجب التصرّف فى هيئته «افعل» و يحمل على غير معنى الموضوع له. و لكن على ما اخترناه فى هذه المسأله من أنّه لا يكون من الحقيقه و المجاز فى هيئته «افعل» أثر و لا خبر، بل مفادها عباره عن البعث إلى المبعوث إليه إلا أنّ البعث الناشئ عن الإراده الحتميه بدون الترخيص فى مخالفته من ناحيه المولى نسّميه بالوجوب، و أمّا إذا استعملت هيئته «افعل» مع الترخيص فى مخالفته من ناحيته فكشف أنّ البعث لا يكون ناشئا عن الإراده الحتميه و نسّميه بالاستحباب، و على هذا المبنى استعملت هيئته «صلّ» فى معناها الحقيقى، إلا أنّ ترخيص المولى بمخالفته بقوله: «لا تجب صلاه الجمعة» دليل على أنّ هذا البعث لا يكون ناشئا عن الإراده الحتميه، فلذا يحمل على الاستحباب.

فبمجرّد مشابهه الصورى بين هذه المسأله و بين ما نحن فيه لا يمكن القول ببقاء الجواز و الرجحان بعد نسخ الوجوب، فليس لنا دليل على بقاء الجواز.

و الطريق الآخر لبقاء الجواز عباره عن استصحابه، و لكن لا مجال له إلا بناء على جريانه فى القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّى، و هو ما إذا شكّ فى حدوث فرد كلّى مقارنة لارتفاع فرده الآخر، و بعد جريان الاستصحاب يترتب عليه آثار الكلّى لا الفرد، و فيما نحن فيه تحقّق الجواز فى ضمن الوجوب قطعاً يحتمل أن يتحقّق مقارنة لارتفاع وجوب فرد الآخر من الجواز نستصحب كلّى الجواز و لا مانع عنه.

و الجواب عنه: أن جريان استصحاب كلى القسم الثالث محل إشكال كما سيأتى تحقيقه فى باب الاستصحاب إن شاء الله، و لكن على فرض جريانه فيه لا مجال له فيما نحن فيه، إذ الجواز المستصحب لا يكون حكما شرعيا و لا موضوعا للحكم الشرعى، فإن الجواز الذى يتحقق حين الوجوب ليس بحكم شرعى و إلا يستلزم أن يكون فى كل واجب للشارع حكمان شرعيان، مع أنه ليس كذلك بلا إشكال؛ إذ المجمعول الشرعى عبارته عن الوجوب، و هو أمر واحد بسيط لا المركب، و الجواز حكم عقلى يدل عليه الوجوب بدلاله التزاميه عقليه، فإذا نسخ وجوب شىء فلا يمكن بقاء جوازه، بل يمكن أن يكون محكوما بالحرمة.





## فصل فى الواجب التعينى و التخييرى و كيفيه تعلق الحكم بهما

فى الواجب التعينى و التخييرى و كيفيه تعلق الحكم بهما

أمّا تعلق الواجب التعينى فيتعلق بنفس الواجب كصلاه الظهر-مثلا-و يترتب آثار الوجوب عليها من عدم جواز الترك، و استحقاق المثوبه على الموافقه، و استحقاق العقوبه على المخالفه.

و أمّا تعلق الحكم فى الواجب التخييرى فيحتمل أن يكون نظير تعلقه بالواجب التعينى؛ بأن يكون الواجب على نوعين: نوع منه الواجب التعينى و نوع منه الواجب التخييرى، أى يتعلق الحكم فيه بكلا الشئين تعيينا، إلا أن امتثال واحد منهما يسقط لغيره، كما أنه قد يسقط الواجب بأمر مباح و مخالفه كليهما يوجب استحقاق عقوبه واحده، كذلك أن موافقتهما يوجب استحقاق مثوبه واحده.

و يحتمل أن يكون الواجب التخييرى واجبا تعيينيا فى الواقع و معين عند الله، فإن امتثل المكلف ما هو المعين عند الله يسقط التكليف بعنوان إتيان الواجب، و إن امتثل ما هو ليس بواجب بحسب الواقع يسقط التكليف بغير الواجب.

ص: ٧٤٧

و يحتمل أن يكون الواجب فيه عنوان أحد الشئيين لا بعينه، أو مصداق أحدهما لا على التعيين، و هو ما يعبر عنه بالفرد المرّد.

و يحتمل أن يكون الواجب فيه عبارة عمّا يختاره المكلف في مقام العمل، و لازم ذلك اختلاف الواجب بحسب اختيار المكلفين، بل بحسب تعدّد اختيار مكلف واحد.

فالواجب ما يختاره المكلف بعنوان الواجب التعيني في الحقيقة.

و المهمّ في المسألة التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية قدّس سرّه (1)، و محصّل كلامه: أنّ الواجب التخييري على نوعين: الأوّل منه: ما يرجع إلى الواجبات التعيينية و أكثر الواجبات التخييرية يكون من هذا القبيل، و هو الذي يكون الأمر بأحد الشئيين بملاك أنّه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، و لذا يسقط به الأمر، فالواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً، و ذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين؛ لاعتبار نحو من السنخيه بين العله و المعلول. النوع الثاني: أن يكون الأمر بأحد الشئيين بملاك أنّه يكون في كلّ واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، فلذا يكون كلّ واحد منهما واجبا، و لكن يتحقّق بين الغرضين نوع من التضادّ؛ بحيث لا يمكن الجمع بينهما، و لا- ترجيح لأحدهما على الآخر، و حلّه بأنّ الواجب التخييري سنخ من الوجوب يترتب عليه آثاره الخاصّه من عدم جواز تركه، و ترتّب الثواب على فعل الواحد منهما، و العقاب على تركهما. و هذه عبارة عن الاحتمال الأوّل في المسألة.

و أمّا بيانه بالنسبه إلى النوع الأوّل من الواجب التخييري ففيه: أنّ القاعدة المسلّمه المتحقّقه في الفلسفه عبارة من أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد، فلذا يكون

ص: ٧٤٨

البحث بين الفلاسفة في المصادر الأوّل عن الواحد الحقيقي و هو عبارته عن وجود محمّد صلّى الله عليه وآله كما ورد في روايات معتبره، بخلاف قاعده الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد؛ إذ الظاهر من الفلاسفة الالتزام بوجود العلتين لمعلول واحد، ولكن على فرض تماميّة هذه القاعده و عموميتها لما نحن فيه، وأنّ القدر الجامع المشترك بين الشئيين يكون مؤثراً في غرض واحد لا ضروره تقتضى لرفع اليد عن التخيير الشرعى الذى يكون الظاهر من الأدلّه اللفظيه، مع أنّه لا طريق سوى الواجب التخييرى لتبيين المولى، و لا- يتحقّق قرينه عقليّه التى توجب التصرّف فى الظاهر و الالتزام بالتخيير العقلى، كالتصرّف فى ظاهر الآيه الشريفه: وَ جَاءَ رَبُّكَ (١)، فهذا التفصيل ليس بصحيح؛ إذ لا- فرق فى الواجبات التخييريّه بين غرض واحد أو أغراض متعدّده غير قابل الاجتماع.

فترجع إلى أصل مسأله الواجب التخييرى و يتحقّق فيه شبهه الاستحاله و لعله كان أقوال متعدّده فى المسأله للتخلّص منها، و هى أنّ الوجوب و البعث الذى يعبر عنه بالإرادته التشريعيّه يشترك مع الإراده التكوينيّه فى خصوصيات الإراده، و لا فرق بينهما إلاّ بالمباشره و التسبب، و معلوم أنّ الإراده التكوينيّه و نظائرها من صفات نفسانيه كانت ذات الإضافه كالعلم-مثلا- و يكون تشخيصها و تعيينها بتعين طرف إضافتها- أى المراد و المعلوم- و من البديهي أنّه لا يمكن تعلق الإراده التكوينيّه بشيء مبهم غير معيّن.

و يمكن أن يقال: إنّه لا فرق بين تعلق الإراده بأمر مبهم و العلم الإجمالى كالعلم بأنّ أحد هذين المائعين خمر مثلا.

و لكن الدقه فيه يقتضى خلاف ذلك، فإنّ فى العلم التفصيلى بخمريّه شيء يعلم

ص: ٧٤٩

أولاً بأنّ الخمر هنا موجود بصورة كلى، وثانياً بأنّ ذلك الخمر الموجود هو هذا المانع. وأما فى العلم الإجمالى فما يتعلّق به العلم لا- إبهام فيه، ولكن العلم محدود، فإنّه يعلم بأنّ الخمر هنا موجود بصورة الكلى، إلا أنّ تطبيق هذا الكلى على أحد المانعين غير معلوم له، فالمعلوم فيه أيضاً مشخّص، وأمّا فى الإرادة التكوينية فلا يعقل أن يكون المراد مبهماً و مردّداً، ولا فرق فى مثل هذه الموارد بين الإرادة التكوينية و التشريعية، فالواجب التخييرى يكون مستحيلاً، فإنّ معناه تحقّق الإرادة بدون تشخّص المراد.

و حلّ الشبهه و المختار فى المسأله هو أنّ الوجوب و البعث فى الواجب التخييرى يكون متعدّداً لا واحداً متعلّقاً بالشيئين على نحو التخيير، ولا فرق فى التعدّد بينه و بين وجوب صلاه الظهر و العصر، إلا أنّ فى واحد منهما مصلحة مستقلّه لازمه الاستيفاء، و يتحقّق بين المصلحتين كمال الملاءمه، و يمكن اجتماعهما، و لكنّه فى الواجب التخييرى نوع خاصّ من التعدّد كما فى كفّاره الإفطار-مثلاً- إذ يتحقّق مصلحة واحده و يكون كلّ واحد من الخصال الثلاثه مؤثراً فى تحقّقها.

و يمكن أن يتحقّق فى كلّ من الواجبين مصلحة مستقلّه لازمه الاستيفاء، و لكن لا- يمكن اجتماعهما بلحاظ التضادّ المتحقّق بينهما، و يمكن أن تكون المصلحتان قابله للاجتماع، و لكن كان لزوم استيفاء إحداهما متوقّفاً على عدم استيفاء الاخرى، فيكون البعث و الإراده التشريعيه فى جميع الأقسام متعدّده، فالمختار فى المسأله هو القول فى الواجب التخييرى، و هو أنّه نوع خاصّ من الوجوب بأنّ الواجب و الوجوب متعدّد، و لكن هذا التعدّد غير التعدّد المتحقّق فى الواجب التعيينى.

تذنيب: هل يمكن التخيير بين الأقلّ و الأكثر إذا كان الأقلّ لا بشرط بالنسبه إلى الزيادة أو لا؟ ربما يقال: بأنّه مستحيل، فإنّ الأقلّ إذا وجد كان هو الواجب لا محاله، و لو كان فى ضمن الأكثر لحصول الغرض به، و كان الزائد عليه من أجزاء

الأكثر زائدا على الواجب، بلا فرق بين كون الأقل والأكثر تدريجي الوجود مثل التسيحات الأربعة أو دفعي الوجود كالخط الطويل المتحقق دفعه، هذا.

و لكن لا بد لنا من ملاحظه كل واحد من القسمين مستقلا و نبحت أولا في تدريجي الوجود، فكان لصاحب الكفايه قدس سره (1) جوابا عنه و حاصله: أن الأقل يكون محصلا للغرض إذا لم يوجد في ضمن الأكثر، وإلا يكون المحصل للغرض هو الأكثر، فإن اقتصر في التسيحات بمره واحده كان كافيا وإلا يكون المؤثر في الغرض هو مجموعتها.

و الجواب الآخر عنه لسيدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدس سره (2) و هو: أن الكلي المشكك لا ينحصر فيما إذا كان التفاوت بين الأفراد بالشده و الضعف أو النقص و الكمال، بل يشمل لما يكون التفاوت بينها بالقله و الكثره، فكلي الخط يشمل الخط القصير و الطويل معا، و حينئذ إذا شرع المكلف بترسيم الخط فلا يصح الحكم بأنه أوجد فردا قصيرا منه قبل رفع يده و توقفه عنه. نعم إن لم يستمر بترسيمه يتحقق الأقل و يحصل غرض المولى و يسقط التكليف به، و إن استمره حتى يتحقق الأكثر يكون المؤثر في تحصيل الغرض هو الأكثر؛ إذ يتحقق وجود واحد من ماهيه الخط في ضمن الأكثر لا وجودان منها، فلا استحاله في البين.

و لكن التحقيق أنه لا يمكن حل الإشكال بهذا البيان فإن محل النزاع كما مرّ عبارته عما كان الأقل لا بشرط بالنسبه إلى الزائد، و معلوم أن اللابشرط يجتمع مع ألف الشرط لا الأقل المقيّد بعدم الزيادة؛ إذ هو متباين مع الأكثر و خارج عن محل النزاع، فعلى هذا إذا تحقق الأكثر تدريجا في الخارج يتحقق الأقل في ضمنه أيضا،

ص: ٧٥١

١- ١) كفايه الاصول ٢٢٦: ١-٢٢٧.

٢- ٢) لمحات الاصول: ١٨٨.

و هو يتحقق في التدريجيات قبل الأكثر، و يحصل بتحقيقه غرض المولى و يسقط الأمر، فلا يترتب على الزائد عنه غرض، إلا أن يكون بصورة المباح أو المستحب، و القول بأن التسيحه الواحده تكون محصيه له للغرض إذا كانت واحده ليس بصحيح، فإنه خلاف الفرض.

و أمّا البحث في الأقل و الأ-كثر إذا تحققا دفعه فقد مرّ في أصل الواجب التخييري أنّ له ثلاث صور و نلاحظ كلّ واحد من الصور مستقلاً:

الاولى منها: أن يكون للمولى غرض واحد و تعلق بماهيته ترسيم الخط-مثلا- و هو يحصل بإيجاد الخط الطويل و القصير في الخارج، هل يمكن إيجابهما بصورة الواجب التخييري أم لا؟ يتوهم في بادئ النظر أنه لا مانع منه، و لكن بعد دقه النظر يظهر أنه مستحيل؛ لأنه إذا تحقق خط الطويل دفعه في الخارج فالمؤثر في الغرض هل هو الطويل أو القصير المتحقق في ضمنه؟ إن كان المؤثر هو الأوّل يكون معناه خروج الأقل عن عنوان اللابشرط فلا محاله يكون المؤثر هو الثاني، فلا معنى للتخيير بينهما، بل هو أمر ممتنع، فلا بدّ من القول بأنّ الزائد على القصير يكون مباحاً أو مستحباً.

و أمّا الصورة الثانيه: أن يكون للمولى غرضان غير قابل للاجتماع مع كون كليهما لازمه الاستيفاء، ففيما نحن فيه غرض واحد لازم التحصيل يترتب على الأقل و مثله على الأ-كثر، و لكن لا- يمكن اجتماعهما، و على هذا إذا تحقق خط الطويل في الخارج فهل يترتب غرض واحد على المجموع أو على القصير؟ و كلاهما يحتاج إلى الدليل هاهنا أو يترتب على كليهما، و المفروض أنّهما لا يجتمعان أو لا- يترتب عليهما أصلاً، مع أنه لا- يمكن الالتزام به، فالتخيير لا- يكاد يعقل بينهما، فالزائد على الأقل إمّا أن يكون مستحباً أو مباحاً.

و أمّا الصورة الثالثه: أن يكون للمولى غرضان قابلا للاجتماع، إلا أنّ مع تحقق

أحدهما لا ضروره لتحصيل الآخر، ففي هذه الصوره يمكن التخيير بينهما فإنه إذا تحقّق خط الطويل دفعه واحده لا مانع من أن يكون الأقلّ و الأكثر-أى الطويل و القصير المتحقّق فى ضمنه معا- مؤثّران فى الغرض، فإنّهما قابلان للاجتماع، هذا تمام الكلام فى الواجب التخييرى.

ص: ٧٥٣





فى وجوب الواجب الكفائى

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى العينى و الكفائى، و محور البحث فى هذا التقسيم عبارته عن الواجب الكفائى، و لا بد لنا قبل تعريفه من ملاحظه آثاره و خصوصياته، و من البديهي أن التكليف فى الواجب العينى يتعلّق بكلّ واحد من المكلفين استقلالاً بلحاظ تعدّد التكليف بحسب تعدّد المكلفين و إن كان خطاب العام واحداً، و يترتّب عليه آثاره من استحقاق المثوبه لمن وافقه بلا- دخل بسائر المكلفين، و استحقاق العقوبه لمن خالفه هكذا، و معلوم أنّ عدم انحلال الخطابات العامه لا يمنع عن تعدّد التكليف.

و أمّا فى الواجب الكفائى أيضاً يتعلّق بكلّ واحد من المكلفين و لكنّه يسقط التكليف فيه بفعل بعضهم، سواء كان الواجب قابلاً للتعدّد- مثل صلاه الميّت- أم لم يكن كذلك كدفنه، و مقتضى تعلّق الوجوب بكلّ واحد هو استحقاق الجميع للعقوبه على تقدير مخالفتهم جميعاً، لا أنّ عقوبه واحده تنقسم عليهم، بل كلّ واحد منهم يستحقّ عقوبه مستقلّه.

و بعد ملاحظه هذه الخصوصيات وقع الخلاف فى حقيقه الواجب الكفائى؛ إذ التكليف متقوم بالامر المكلف و المأمور المكلف و المكلف به، و الإشكال هاهنا فى ناحيه المكلف، و يتحقق فى تصويره احتمالات متعدده:

الأول: أن يكون المكلف عباره عن مجموع المكلفين من حيث المجموع، و فيه ثلاثه احتمالات بنظر الدقى: إذ يحتمل أن يكون المقصود منه جميع المكلفين، و على هذا لا- يكون فرقا بين الواجب العينى و الواجب الكفائى، مع أنه لا- يمكن تكليف جميع المكلفين فى بعض الموارد مثل دفن الميت. و يحتمل أن يكون المقصود منه تحقق المكلف به فى الخارج بلا- فرق بين تحققه من شخص واحد أو مجموع المكلفين، و هذا يرجع إلى صرف الوجود الذى يقول به المحقق النائنى قدس سره فى مقابل مطلق الوجود، و سيأتى تفصيله. و يحتمل أن يكون المقصود منه تكليف جميع المكلفين بإتيان فرد واحد من المأمور به، و هذا المعنى مع عدم إمكانه فى بعض الموارد لم يلتزم به أحد فى الواجب الكفائى.

الثانى: أن يكون المكلف عباره عن واحد غير المعين فى الواقع لا مفهومه، بل واقعته و مصداقه، و تحقق استحاله هذا المعنى فى الفلسفه؛ إذ التحقق فى الخارج مع وصف عدم التعين و التشخص أمر مستحيل، فإنّ التحقق و الوجود مساوق مع التشخص، فلا يمكن أن يكون المكلف عباره عن واقعته أحد المكلفين مع وصف غير المعين خارجا.

الثالث: أن يكون المكلف عباره عن واحد مردد، كما أن يكون المكلف به فى الواجب التخييرى فردا مرددا، و الفرق بينه و بين الواحد الغير المعين أن المكلف هاهنا معين و لكن الإبهام يكون فى طرف إضافه التشخص، بخلاف الواحد الغير المعين.

و لكنّه أيضا مستحيل كما مرّ نظيره فى الواجب التخييرى؛ بأنّ تشخص الإراده التكوينيّه يكون بالمراد، و لا يعقل تحقق الإراده بدون تشخص المراد، و هكذا فى

الإرادة التشريعيّة لا يمكن أن يكون طرف إضافه الإرادة فردا مرددا.

الرابع: أن يكون المكلف عباره عن صرف الوجود من المكلفين فيتحقّق التكليف بفعل بعضهم، كما يتحقّق بفعل عدّه منهم، و كما يتحقّق بفعل جميعهم في مقابل وجود السارى و مطلق الوجود.

الخامس: أن يكون الفرق بين الواجب العيني و الكفائي من ناحيه المكلف به، بلا- فرق بينهما من حيث المكلف؛ بأنّ محصّل غرض المولى في الواجب العيني هو حصول المأمور به عن كلّ واحد من المكلفين بالمباشره، و أمّا محصّل الغرض في الواجب الكفائي فهو تحقّق المأمور به في الخارج، بلا فرق بين تحقّقه بالمباشره أو بالغير.

و التحقيق أنّ الواجب الكفائي على ثلاثه أقسام و تصويره بالنسبه إليها مختلف:

الأول منها: أن يتعلّق التكليف بطبيعه المأمور به، و معلوم أنّ الطبيعه بما هي هي قد لا يكون لها مصداق أصلا مثل شريك البارى ممتنع، و قد ينحصر مصداقها بفرد واحد مثل طبيعه واجب الوجود، و دفن الميت فيما نحن فيه فإنّه لا يكون قابلا للتعدّد، و هكذا قتل سبّ النبيّ صلّى الله عليه و آله. و الغرض من البعث و التكليف في مثل هذه الموارد هو انبعاث المكلف، فلا يصحّ تصوير الواجب الكفائي بما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه؛ لأنّ أحد مصداق صرف الوجود عباره عن جميع المكلفين، و لا يعقل انبعاثهم جميعا لقتل شخص واحد.

و من هنا يظهر جواب الاحتمال الخامس أيضا، فإنّ المكلف بناء على هذا عباره عن جميع المكلفين، و الفرق بينه و بين الواجب العيني في مدخلية قيد المباشره و عدمه، و أيّ مناسبه تقتضى انبعاث جميع المكلفين لقتل شخص واحد، و لو مع عدم قيد المباشره، فكيف يمكن تصوير الواجب الكفائي هاهنا؟!!

والتحقيق: أن تصويره إمّا أن يكون نظير ما مرّ منّا في الواجب التخييري؛ بأنّ غرض المولى مترتب على كفاؤه الإفطار، و يتحقّق لتحصيله ثلاث طرق، فلا مجال له إلاّ من بيان التكليف بصورة الواجب التخييري، و يؤيّد المسائل العقلانيه، و هكذا فيما نحن فيه تعلق غرض المولى بتحقيق قتل سائب النبيّ صلى الله عليه و آله في الخارج و جميع المكلفين مأمورون بتحقيقه خارجا، و لكن يعبر في مقام التكليف بكلمه «أو» و «إمّا» بصوره التخيير. و إمّا أن يكون الفرق بين الواجب العيني و الكفائي بالإطلاق و التقييد، بأنّ الصلاه-مثلا-واجبه على كلّ واحد من المكلفين، سواء صلى الغير أم لا، بخلاف دفن الميت فإنّه واجب بشرط عدم إتيان الغير به.

الثاني منها: أن يتعلّق التكليف بطبيعه المأمور به و لها أفراد متعدّده، و لكن الواجب و محصّل غرض المولى عباره عن الفرد الواحد كالصلاه على الميت فإنّها قابله للتعدّد، و من البديهي أنّه لا يعقل هاهنا أيضا أن يكون المكلف جميع أفراد المكلفين بدون قيد المباشره، أو صرف الوجود الذي أحد مصداقه عباره عن جميع أفراد المكلفين في العالم. و هذا القسم من الواجب الكفائي يرجع إلى القسم الأوّل منه من حيث التصوير، فلا بدّ من تصويره إمّا من طريق الإطلاق و التقييد، و إمّا شبيه الواجب التخييري، كما مرّ تفصيله آنفا.

الثالث: أن يتعلّق التكليف بطبيعه المأمور به التي تكون قابله للتعدّد و المكلف عباره عن صرف الوجود، و له ثلاثه مصاديق كما مرّ، و كلّ واحد منها محصّل للغرض، و تصوير الواجب الكفائي في هذا القسم يمكن أن يكون من الطريق الذي اختاره النائي قدس سرّه بأن يكون المكلف به و المكلف معا صرف الوجود منهما، و يتحقّق صرف الوجود من الطبيعه بإيجاد فرد واحد منها كما يتحقّق بإيجاد عدّه من أفرادها، و كما يتحقّق بإيجاد جميع أفراد المكلفين جميع أفرادها، و لكن لا يوجد في الفقه مثال لذلك.

### فى الواجب الموقت

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى غير الموقت و الموقت، و تقسيم الموقت إلى الموسع و المضيق، و قد يعبر عن غير الموقت بالمطلق، فالمطلق قد يستعمل فى مقابل المشروط و قد يستعمل فى مقابل الموقت، و معلوم أنّ الموضوع للأحكام الفقهيّة عبارته عن فعل المكلف. و تبعيّة العمل الصادر عنه للمكلف من حيث الزمان و المكان ممّا لا بدّ منه عقلاً، إلاّ أنّه تارة ممّا له دخل فى الواجب شرعاً فيكون موقّتا، و اخرى لا- دخل له فيه شرعاً فهو غير موقت، و الموقت إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، و إمّا أن يكون أوسع منه فموسع.

توضيح ذلك: أنّ الزمان بما هو هو قد لا دخل له فى ترتّب الآثار و المصالح؛ بحيث لو أمكن تحقّق الأمور به خالياً عن الزمان يحصل غرض المولى، و قد يكون له مدخلية فيه لا الزمان بخصوصيّة كذا و شهر كذا و يوم كذا، بل لماهيّة الزمان بما هو زمان مدخلية فى حصول الغرض و ترتّب الآثار. و الصورة الاولى مصداق أظهر للواجب غير الموقت، و أمّا الصورة الثانية فالظاهر أنّها أيضاً مصداق له، فإنّ

مدخلية الزمان بدون الخصوصية لا- يحتاج إلى بيان الشارع بعد علمه؛ بأن فعل المكلف لا يمكن وقوعه في خارج الزمان، لعله كان منافيا مع حكمه الشارع بعنوان اللغوية، والحال أنّ الواجب الموقت عبارته عما كان بيان أصل الواجب و تقييده بالزمان معا من ناحيه الشارع؛ بحيث إن لم يكن بيانه لا يستفاد التوقيت أصلا.

و استشكل بعض علماء العامه في تصوير الواجب الموسع؛ بأنّ بعد السؤال من أنّ الصلاة في أول الظهر-مثلا- واجب أم لا؟ إن قلت بعدم وجوبها فهو المطلوب، و إن قلت بوجوبها فلم تكون جائز الترك؟! او هكذا في كلّ جزء من أجزاء الزمان.

و الجواب عنه: أنّه لا يصحّ وضع اليد على أجزاء الزمان؛ إذ الواجب و المأمور به عبارته عن الصلاة بين الحدّين، فلذا قال الله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (١)**، و يظهر من ذلك أمران:

الأول: أنّ ما هو المعروف في الألسنه من أنّ الواجب الموسع في آخر الوقت يصير مضيقا ليس بصحيح فإنهما نوعان من الواجب الموقت، و لا- يمكن أن يكون تكليف واحد موسعا و مضيقا معا؛ إذ المكلف به في كلّ أجزاء الزمان هو الصلاة بين الزوال و الغروب، و لا- يكون قابلا- للتغيير، إلا- أنّه في آخر الوقت يلزم العقل بإتيان الصلاة حتى تقع بين الحدّين، فلا- يمكن أن يصير الواجب الموسع مضيقا، و هكذا العكس.

الثاني: أنّه لا- يكون في الواجب الموسع أزيد من تكليف واحد، و هو لزوم إقامة الصلاة بين الحدّين مثلا، و التخيير في الأفراد الطولية التدريجية الزمانية كالتخيير في الأفراد الدفعية، يعني أمكنه مختلفه تخيير عقلي.

و استشكل في بعض الكتب في الواجب الموقت المضيق؛ بأنّه كيف يمكن تطابق

ص: ٧٦٠

أول جزء من الزمان مع أول جزء التكليف و آخره مع آخره عقلا-؟و هو ناش عن فرض المولى غير محيط و عاجز عن انطباقه معه،و فرض جميع الواجبات مثل الصلاة،و الحال أنّ البحث فى هذه الموارد يدور مدار الاعتبارات العرفيه.

ثمّ إنّ وقع البحث فى أنّ الواجب الموقت إذا فات فى الوقت هل يدلّ دليل أصل الوجوب المقيّد على إتيانه فى خارج الوقت أم لا-؟و بعبارة اخرى هل يدلّ دليل على وجوب الأداء على القضاء أم لا؟و معلوم أنّه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به فى خارج الوقت،فإنّ معنى التوقيت يرجع إلى أنّ الزمان قيد للمأمور به و دخيل فيه كسائر القيود،فكما أنّه لا يستفاد من قوله:«صلّ مع الطهاره»بقاء مطلوبيه الصلاة مع فقدانها،كذلك فيما نحن فيه؛إذ المقيّد أمر واحد و لا يرجع إلى المركّب، و جزئيه التقيّد على محض،فلذا لا يقال:إنّ الصلاة مركّب من الطهاره و استقبال القبلة و أمثال ذلك،و إذا كان المقيّد مأمور به فلا مجال للأمر بالمقيّد بما هو مقيّد بعد زوال قيده،فلا فرق بين صلّ مع الطهاره و صلّ فى الوقت من هذه الناحيه.

و لكن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1)استثنى موردا من ذلك بقوله:نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقيّد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت،فإنّ دليل التوقيت مهمل،و إن كان له الإطلاق لا بدّ من الأخذ به لحكومته على إطلاق دليل الواجب.

سلمنا أنّ هذا البيان صحيح،و أنّ بعد اجتماع هذه الخصوصيات يمكن القول بأنّ الدليل الذى يدلّ على أصل المأمور به يدلّ على قضائه فى خارج الوقت،و لكنّه استثناء منقطع و خارج عن الفرض؛إذ التمسّيك بدليل أصل الواجب لا- يكون محلّ البحث،بل النزاع فى أنّ الدليل المقيّد هل يدلّ على وجوبه بعد زوال القيد أم لا؟

ص: ٧٤١

و لا دلالة فى هذا الفرض أيضا للأمر بالموقت على وجوبه فى خارج الوقت، فالأمر بالموقت بما هو موقت لا يدل على الوجوب فى خارج الوقت إذا أخل به فى الوقت، وهكذا لا يدل على عدم الوجوب أيضا.

وقد يتمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب الموقت فى خارج الوقت؛ بأن وجوب صلاة الظهر-مثلا- كان قبل غروب الشمس معلوما فيستصحب وجوبها بعد غروبها، فهذا الاستصحاب الحكيم يثبت وجوبها بعد الوقت.

والجواب عنه: أن هذا الاستصحاب ليس قابلا للتمسك؛ لفقدان ما هو الركن فى هذا الباب-يعنى اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه من حيث الموضوع والمحمول- فإن دليل العمده فى باب الاستصحاب عبارته عن الروايات التى ذكر فيها كلمه اليقين والشك-أى لا- تنقض اليقين بالشك-و من البديهى تعلقهما بالأمر التصديقى والقضية؛ إذ الموضوع بوحده و المحمول بوحده لا يتعلق به اليقين ولا-الشك، ونستكشف من استعمال كلمه«النقض» فى هذا المورد اتحاد القضية المشكوكه و المتيقنه، وتحقق الشك و اليقين بلحاظ الزمان، ولا يتحقق فيما نحن فيه اتحاد القضيتين؛ إذ المتيقن هو وجوب الصلاة المقيده بالوقت، والمشكوك وجوب نفس الصلاة، فالصلاه المقيده بالوقت كانت واجبه، ولا شك فى عدم بقائها، وما نشك فى بقائه لا يتحقق له حاله سابقه متيقنه.

إن قلت: إن الفقهاء يتمسكون بالاستصحاب فى مثل مثل ما نحن فيه-مثلا-قام الدليل على أن الماء الكثر إذا تغير أحد أوصافه الثلاثه بملاقات النجس يصير متنجسا، ثم وقع البحث فى أنه إذا زال تغيره من قبل نفسه هل يكون نجاسته باقيه أم لا؟ والمحققين قائلين ببقاء نجاسته من طريق الاستصحاب، فلا فرق بين هذا المثال و ما نحن فيه؛ إذ الموضوع فى كليهما عبارته عن الشئ المقيده بما هو المقيده، كالماء المقيده بحصول التغير فى أحد أوصافه الثلاثه كان نجسا فيستصحب نجاسته بعد زوال تغيره



من قبل نفسه، فلم لا يجرى الاستصحاب في الواجب الموقت بعد زوال قيده؟!

قلنا: في مقام الجواب عنه بأنّ بين المثاليين فرق في أنّ الحكم في مثل «صلّ في الوقت» حكم تكليفي، وفي مثل «الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة نجس» حكم وضعي.

بيان ذلك: أنّه قد مرّ أنّ الأحكام التكليفية متعلّقة بنفس الطباع و الماهيات لا بوجودها، وما يقول به الفلاسفة: من أنّ الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي لا موجوده و لا غير موجوده، لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، ليس معناه ما استفاد صاحب الكفاية قدّس سرّه، بل معناه أنّ في ماهية الإنسان-مثلا- لا مدخلية لأيّ شيء سوى الجنس و الفصل حتّى الوجود و العدم خارجان عن دائره الماهية، و لا يكون معنى قولنا: الطلب متعلّق بالطبيعه، جعله جزء لها، بل معناه أنّ الطلب عارض عليها، فلا فرق بين قولنا: الماهية موجوده و الماهية مطلوبه من هذه الناحية.

إذا تعلّق الحكم بالطبيعه و العنوان يكون من خصوصياته أنّ العنوان إذا كان مقيّدا بقيد أو موصوفا بوصف لا يمكن انطباقه في غير مورد الوصف و القيد؛ إذ القيد يوجب محدودية المقيّد، و لا يعقل أن يصدق عنوان الإنسان الأبيض على إنسان غير الأبيض، و عنوان الرجل العالم على غير العالم، و المأمور به فيما نحن فيه عبارته عن الطبيعه المقيّده-أى الصلاة المقيّده بالوقت- فلا يمكن انطباق هذا العنوان على صلاة خارج الوقت، و القضيه المتيقّنه عبارته عن وجوب الصلاة المقيّده بالوقت، و القضيه المشكوكه عبارته من أنّ الصلاة في خارج الوقت هل تكون واجبه أم لا؟ و لا يتحقّق الاتّحاد بين القضيتين بنظر العرف، فلا مجال لجريان الاستصحاب هاهنا.

و أمّا دليل جريان الاستصحاب في مثل الماء الذي زال تعييره من قبل نفسه فهو عبارته عن كون الحكم فيه حكما وضعيا، و معلوم أنّه يتعلّق بالوجود الخارجى، بخلاف الحكم التكليفى؛ إذ الوجود الخارجى يكون ظرف سقوطه لا ثبوته، و متعلّق

الحكم الوضعى فى قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)** هو البيع المحقق فى الخارج مع الشرائط المعبره الشرعيه، و هكذا الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثه فى الخارج نجس، لا مفهومه و لا وجوده الذهنى، لا بدّ من تحقّق الماء المتغير أولاً ثم اتّصافه بالنجاسه، فلذا يتحقّق الاتّحاد بين القضيتين، إذ الماء الموجود فى الحوض بعد تغير أحد أوصافه الثلاثه صار نجساً، و بعد زوال تغيره من قبل نفسه يحكم العرف؛ بأنّ هذا الماء كان أمس نجساً و اليوم يكون مشكوك النجاسه فيستصحب نجاسته.

فيرجع الفرق بين المثالين إلى الفرق بين الحكم التكليفى و الوضعى، و هو أنّ الحكم التكليفى يتحقّق قبل وجود الطبيعه و يسقط به، بخلاف الحكم الوضعى فإنّه يترتّب على وجود الموضوع فى الخارج، فبعد عدم دلالة الأمر بالموقت على الوجوب فى خارج الوقت و عدم جريان الاستصحاب لا- بدّ من التمسّك بأصالة البراءه، إلّا- أن يتحقّق دليل خاص كما ورد فى باب الصلاه و الصوم. هذا تمام الكلام فى باب الأوامر.

ص: ٧٦٤

١- ١) البقره: ٢٧٥.

## فهرس المحتويات

احتياج العلم إلى الموضوع ٨

تعريف الموضوع ١٧

فى النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله ٢٩

مسأله التمايز بين العلوم ٣٠

موضوع علم الاصول ٥٠

تعريف علم الاصول ٥٦

الوضع ٧٥

حقيقه الوضع ٨١

تقسيم الوضع ٩٢

المعنى الحرفى ١٠٧

القضايا ١٣١

الإنشاء و الإخبار ١٣٦

حقيقه الإنشاء و الإخبار ١٣٨

أسماء الإشاره و الضمائر ١٤٦

استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ١٤٩

ص: ٧٦٥

وضع المركبات ١٦٧

علامات الحقيقه و المجاز ١٧١

تعارض الأحوال ١٨٥

الحقيقه الشرعيه ١٨٧

الصحيح و الأعم ٢٠٣

الكلام فى أدله القول بالأعم ٢٥٣

البحث فى ألفاظ المعاملات ٢٦٥

القول فى ثمره النزاع ٢٧١

الاشتراك اللفظى ٢٧٧

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ٢٨٣

المشتق ٢٩٩

الأوامر ٣٦١

ماده الأمر ٣٦١

معانى صيغه الأمر ٤٠٧

هل أن صيغه الأمر حقيقه فى الوجوب أو فى الندب...؟ ٤١٢

هل أن صيغه الأمر تقع فى المضارع أو الماضى؟ ٤٢١

التعبدى و التوصلى ٤٢٦

دلالة صيغه الأمر على الوجوب النفسى ٤٦٩

وقوع الأمر عقيب الحظر ٤٧٣

المرة و التكرار ٤٧٦

الفور و التراخي ٤٩٠

الإجزاء ٤٩٩

ص: ٧٦٦

مقدمه و الواجب ٥٤٣

المطلق و المشروط ٥٨٠

المعلق و المنجز ٥٩٤

الواجب النفسى و الغيرى ٦١٥

تبعيه و جوب غيرى المقدمه لذيها ٦٤٢

الواجب الاصلى و التبعى ٦٦٣

مقدمه الحرام ٦٨٦

اقتضاء الامر بالشىء و النهى عن ضده و عدمه ٦٩١

هل يجوز الامر للامر مع علمه بانتفاء شرطه؟ ٧٣٣

هل تتعلق الاوامر و النواهي بالطبائع او الافراد؟ ٧٣٦

هل يدل الناسخ او النسوخ على بقاء الجواز؟ ٧٤٢

الواجب التعيينى و التخييرى و كيفيه تعلق الحكم بهما ٧٤٧

الواجب الكفائى ٧٥٥

الواجب الموقت ٧٥٩

ص: ٧٦٧

سرشناسه: موسوی، سیدصمدعلی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: دراسات فی الاصول: تقریرا لابیحات آیت الله العظمی الفاضل النکرانی / المؤلف السیدصمدعلی الموسوی.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

شابک: ۹۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۶۴-۷۸۶۶-۶۲-۳؛ ج. ۱: ۹۶۴-۷۸۶۶-۶۰-۷

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: عربی.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- ۲۰th century

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, Ja'fari -- ۲۰th century\*

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۴۷۷۶م/۱۳۸۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۱۰۶۳۷۴

ص: ۱

المقصد الثاني: فی النواهی





الظاهر أنّ النهى بمادّته و صيغته فى الدلاله على الطلب مثل الأمر بمادّته و صيغته، غير أنّ متعلّق الطلب فى أحدهما الوجود و فى الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً. نعم، يختصّ النهى بخلاف ما هو فى الأمر، و هو: أنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرد الترك و أن لا يفعل؟ و الظاهر هو الثانى. هذا ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١).

و معلوم أنّ هذا الاختلاف كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه مبتن على ما هو مسلّم عندهم من أنّ هيئه «لا تفعل» تدلّ على الطلب مثل دلالة هيئه «افعل» عليه، إلّا أنّ المطلوب فى الأوامر عباره عن طلب إيجاد الطبيعه، و فى النواهى عباره عن طلب ترك الطبيعه أو طلب كفّ النفس عن إيجادها.

و التحقيق: أنّ اختلافهما اختلاف ما هو و حقيقى، و لا يرجع إلى الاختلاف فى

ص: ٣

---

١- ١) كفايه الاصول ٢٣٢: ١.

المطلوب، و لا- دلالة لهما على الطلب أصلاً، فإنَّ هيئته «افعل» وضعت للبعث الاعتبارى إلى إيجاد الطبيعه المأمور بها، و هيئته «لا تفعل» وضعت للزجر الاعتبارى عن إيجاد الطبيعه.

توضيح ذلك: أنَّ المولى القادر بعد إرادته عمل من عبده قد يبعثه تكويناً إليه مثل أخذ يده و بعثه إلى إتيان المطلوب، و قد يبعثه اعتباراً إليه بعد إيجاد أرضيه البعث فى ذهن المكلف؛ بأنَّ إطاعه المولى يجب عقلاً أو شرعاً و أنَّ مخالفته يوجب استحقاق العقوبه. ثمَّ إنَّ البعث الاعتبارى يوجب الانبعاث كثيراً، و ربما يخالفه و يستحقَّ العقاب، و هيئته «افعل» وضعت لهذا البعث الاعتبارى و هكذا فى النهى قد يمنع و ينهى العبد تكويناً مثل إيجاد المانع التكوينى بين الطفل و حوض الماء، و قد ينهى و يزجر اعتباراً بعد إيجاد أرضيه النهى الاعتبارى، فلذا نقول: لا- تشرب الخمر- مثلاً- ثمَّ يتحقَّق الانزجار عن المكلف اختياراً و عن إرادته مثل تحقُّق انبعاث الاعتبارى بعد الأمر عنه اختياراً، فالاختلاف بين الأمر و النهى يرجع إلى الهيئته لا إلى المادّه كما مرَّ تفصيله فى باب الأوامر، فهئته «افعل» يبعث العبد اعتباراً إلى إيجاد هذا الفعل، و هيئته «لا تفعل» يزجره اعتباراً عن إيجاد هذا الفعل، و لا معنى لأنَّ يتحقَّق فى مادّه واحده الوجود إذا جعلت تحت هيئته «افعل»، و العدم إذا جعلت تحت هيئته «لا تفعل»، و معنى الذى ذكرناه متداول بين العقلاء، فلا مجال للنزاع فى أنَّ متعلِّق النواهى هو الأعدام و التروك أو كفَّ النفس.

و لو فرض صحَّحه المبنى الذى يكون متَّفِق عليه بين صاحب الكفايه قدَّس سرّه و سائر العلماء من دلالة الأوامر و النواهى على الطلب، إلاَّ أنَّ متعلِّق الطلب عبارته عن الأمر الوجودى، و متعلِّق النهى يحتمل أن يكون كفَّ النفس عن الطبيعه كما قال به عدّه من العلماء، و يحتمل أن يكون ترك الطبيعه و عدمها كما قال به المحقِّق الخراسانى قدَّس سرّه، و لا يصحَّ الالتزام بما قال به صاحب الكفايه قدَّس سرّه.

و استشكل عليه: بأن الترك و مجرد أن لا- يفعل خارج عن تحت الاختيار، و الحال أنه لا- بدّ من كون المأمور به مقدورا للمكلف، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث و الطلب.

و أجاب عنه بقوله: إنّ الترك أيضا يكون مقدورا، و إلاّ لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالإرادة و الاختيار، و كون العدم الأزلي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذي يكون بحسبه محلاّ للتكليف.

و الدليل على عدم صحّحه قوله قدّس سرّه أنه قد مرّ في بحث الضدّ أنّ عدم أحد الضدّين و تركه لا يمكن أن يكون مقدّمه لفعل ضدّ الآخر؛ إذ العدم ليس بشيء حتّى يتّصف بشيء آخر، و إثبات المقدّميه بعنوان الوصف و حاله له فرع ثبوته، فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، و لا يمكن اتّصاف العدم بالتقدّم و التأخّر و التقارن؛ إذ لا حظّ له من الوجود بدون الفرق بين عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكة. فلذا لا يمكن أن يكون متعلّق الطلب فى النواهي عبارته عن ترك الطبيعه و عدمها. سلّمنا أنّ البعث و الزجر من الامور الاعتباريه و لكن لا وسعه لدائرتها بحيث يجوز الاعتبار بأى نحو كان؛ إذ الملكيه امر اعتبارى و لكن لا يمكن جعل المالك أمرا عدميا، فلا بدّ على هذا القول أن يكون متعلّق الطلب فى النواهي عبارته عن كفّ النفس.

ثمّ إنّ لا دلالة لصيغه النهى على الدوام و التكرار، كما لا دلالة لصيغه الأمر إلاّ أنّ سقوط الأمر و حصول الغرض فى باب الأوامر يتحقّق بوجود فرد واحد من الطبيعه فى الخارج، و فى باب النواهي لا- يتحقّق عدم الطبيعه إلاّ بترك جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها، فدلالة النهى على الاستمرار و الدوام إنّما هى بحكم العقلاء لا العقل و لا الوضع كما سيأتى تفصيله. بقى الكلام فى منشأ هذا الفرق و السؤال عنه على جميع المباني سواء كان الأمر بمعنى البعث إلى إيجاد الطبيعه و النهى بمعنى الزجر عنه، أو الأمر بمعنى طلب وجود الطبيعه و النهى بمعنى طلب تركها و عدمها، أو الأمر بمعنى

طلب الوجود و النهى بمعنى كَفَّ النفس عن إيجادها.

و يتحقق في منشأ الفرق احتمالان:

الأول: أن ينتسب إلى الوضع بأنَّ هيئته «افعل» وضعت في مقام الوضع للطلب أو البعث إلى إيجاد الطبيعه و لو بوجود واحد، و هيئته «لا-تفعل» وضعت للترك أو الزجر عن إيجاد جميع أفراد الطبيعه، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ يتحقّق في الهيئات جهه مشتركه و هي عباره عن الاشتراك في المادّه، و المادّه التي تكون في هيئته «ضرب» مثلا بمعنى خاص تكون في هيئته يضرب و اضرب و لا تضرب أيضا بهذا المعنى. و أمّا في الهيئته فقد مرّ عن المحقّق الخراساني قدّس سرّه أنّ هيئته «افعل» و هيئته «لا تفعل» يشتركان في معنى واحد، و هو دلالتهما على الطلب، إلّا أنّ المطلوب في هيئته «افعل» عباره عن الوجود المضاف إلى الطبيعه، و في هيئته «لا تفعل» عباره عن العدم المضاف إلى الطبيعه، و على فرض صحّحه هذا المبني يكون «افعل» بمعنى أطلب منك وجود الطبيعه، و «لا تفعل» بمعنى أطلب منك ترك الطبيعه، و لا يكون في باب الوضع أزيد من هذا المعنى، فلا يرتبط مطلوبيّته وجود واحد في الأوامر و مطلوبيّته ترك جميع الوجودات في النواهي بالوضع.

و على المبني المختار يكون الموضوع له في هيئته «افعل» عباره عن البعث الاعتباري إلى إيجاد الطبيعه، و الموضوع له في هيئته «لا تفعل» عباره عن الزجر الاعتباري عن إيجاد الطبيعه، و لا دليل لكفايه وجود واحد من الطبيعه في مرحله البعث الاعتباري و لزوم ترك جميع الوجودات منها في مرحله الزجر الاعتباري، فلا يصحّ ارتباط هذا الفرق بالوضع.

الثاني: أن يرتبط هذا الفرق إلى العقل كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بأنّ

ص: ٦

وجود الطبيعه يكون بوجود فرد واحد، و عدمها لا- يكاد يكون إلا- بعدم الجميع، فدلاله النهى على الاستمرار إنما هي بحكم العقل، فالطبيعه توجد بوجود فرد ما، و لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، كما هو المعروف.

و يتبادر فى الذهن صحه هذا المعنى فى بادئ النظر، و لكن المسائل العقليه لا تكون قابله للإغماض، فهل يصح هذا المعنى عقلا أم لا؟ و التحقيق: أنه على فرض صحته يصح على مبناه فقط، لا- على القول بأن الأمر عبارته عن السوق و التحريك و البعث الاعتبارى إلى إيجاد الطبيعه، و النهى عبارته عن المنع و الزجر الاعتبارى عن إيجاد الطبيعه، مع أنه لا يصح على مبناه أصلا.

توضيح ذلك: أن المحققين- و منهم صاحب الكفايه قدس سره- يقولون: إن وجودا واحدا من وجودات الطبيعه يكون تمام الماهيه و تمام الطبيعه، مثلا حمل الإنسان على زيد فى قضيه زيد إنسان حمل الشائع الصناعى، فزيد هل هو تمام الإنسان أو حصه من الإنسان؟ و معلوم أنه إنسان كامل من حيث الماهيه الإنسانيه، و زيد و بكر مثلا إنسانان كاملان، فإذا صار زيد موجودا بعد ما لم يكن موجودا صار الإنسان موجودا، كما أنه إذا صار بكر موجودا صار إنسان آخر موجودا، فوجد إنسانان، و إذا كان الأمر فى ناحيه الوجود كذلك يكون فى ناحيه العدم أيضا كذلك، يعنى إذا صار زيد معدوما صار الإنسان معدوما.

توضيح ذلك: أنه إذا كان وجود فرد واحد وجود تمام الماهيه، فيرجع تعدد الوجودات إلى تعدد الطبيعه، و قد مر فى المنطق أن نسبه الكلّى الطبيعى إلى الأفراد عبارته عن نسبه الآباء إلى الأولاد، لا نسبه أب واحد إلى الأولاد، فكل واحد من الوجودات وجود مستقل من الطبيعه.

و من المعلوم أن الوجود و العدم أمران متناقضان، و لا يمكن اختلافهما فى الوحده و التكثر، فكيف يصح القول فى ناحيه الوجود أن للطبيعه وجودات متعدده حسب

تعدّد المصاديق و يكفى لوجود الإنسان وجود فرد واحد منه، و فى ناحيه العدم أنّ عدم الإنسان متوقّف على انعدام جميع مصاديق الإنسان، فكما أنّه يترتب على وجود زيد وجود الإنسان كذلك يترتب على عدم زيد عدم الإنسان و لا يمكن التفكيك بينهما؟!!

و لكن يمكن أن يقال: أنّه يستلزم اتّصاف طبيعه الإنسان بالمتناقضين بلحاظ الاتّصاف بوجود زيد مثلا و الاتّصاف بعدم بكر فى آن واحد.

و الجواب عنه: أنّ المتناقضين فى واحد حقيقى لا يكون قابلا للاجتماع، و أمّا اجتماعهما فى الواحد الجنسى - كالناطق و الناطق فى الحيوان، و فى الواحد النوعى كالعالم و الجاهل فى الإنسان، و فى الواحد الصنفى - فلا بحث و لا إشكال فيه، و لا يعقل أن يتّصف جسم واحد خارجى فى آن واحد بالسواد و البياض، بخلاف طبيعه الجسم فإنّها تتّصف بالسواد و البياض معا بلحاظ المصاديق، و هكذا طبيعه الإنسان تتّصف بالوجود و العدم فى آن واحد بلحاظ الأفراد الموجود فى الخارج و المعدوم فيه، فلذا لا يصحّ بيان صاحب الكفايه قدّس سرّه فى ابتناء الفرق المذكور بين الأوامر و النواهي على المسأله العقلية.

و التحقيق: أنّ الفرق المذكور بينهما مسأله مسلّمه عقلايه، و لا شكّ فى اعتبار فهم العرف و العقلاء إن لم يكن فى الشريعه دليل على خلافه سيّما فى باب التفهيم و التفهّم.

و المهمّ فى بحث الفرق بين الأوامر و النواهي أنّ الأمر يسقط بالعصيان و المخالفه كما يسقط بالإطاعه و الموافقه، بخلاف النهى فإنّه لا يسقط بالموافقه و لا بالعصيان؛ إذ لا شكّ فى بقاء لا تشرب الخمر بقوّته بعد ترك شرب الخمر فى مورد واحد أو موارد متعدّده، و هكذا بعد شربه كذلك، فيتحقّق فى باب الأوامر موافقه واحده و مخالفه واحده، و فى باب النواهي موافقات متعدّده حسب تعدّد أفراد المنهى عنها و مخالفات

كذلك، ويتحقق البحث و الاختلاف في منشأ هذا الفرق.

وقال المحقق الخراساني قدس سره (1): ثم إنه لا- دلالة للنهي على إرادته الترك لو خولف أو عدم إرادته، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دلالة و لو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة و لا يكفي إطلاقها من سائر الجهات.

توضيح ذلك: أنه لو عصى النهي- كقوله: لا- تشرب الخمر بإيجاد فرد واحد من شربه خارجاً أو وافق النهي كذلك- لا دلالة لصيغته النهي على حرمة سائر الأفراد، و لا على عدم حرمتها، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دليل مستقلّ و إن كان الدليل عبارته عن إطلاق المتعلّق من هذه الجهة؛ إذ يمكن تحقّق الإطلاق لمتعلّق النهي- في مثل قوله: لا تشرب الخمر- من جهات مختلفه كالإطلاق من حيث الزمان و المكان و الظرف و الإناء، و لكنّه لا يفيد فيما نحن فيه، و الإطلاق المفيد عبارته عن كون المولى في مقام البيان من هذه الناحية، أي كون المنهي عنه مطلوب الترك و إن خالف النهي أو وافق في مورد واحد أو موارد متعدّده.

و الإشكال عليه: أنه لا يجرى في مورد لم يكن المولى في مقام من هذه الجهة، فلا يصحّ القول باستمرار النهي بعنوان الكلّي.

و المحقق النائيني قدس سره أجاب من جهة اخرى: بأنّه كما أنّه إذا تعلّق الأمر بالعام الاستغراقى ينحلّ بأوامر متعدّده و يتحقّق له موافقات متعدّده و مخالفات متعدّده حسب تعدّد أفراد المأمور به مثل أكرم كلّ عالم. و هكذا النهي في مثل لا- تشرب الخمر، يكون معناه أطلب منك ترك كلّ فرد من أفراد شرب الخمر، و على هذا ينحلّ النهي أيضاً إلى النواهي المتعدّده، و لا فرق بينه و بين قوله: اترك كلّ فرد من أفراد شرب الخمر، فيتحقّق له أيضاً موافقات و مخالفات متعدّده حسب تعدّد أفراد المنهي

ص: ٩

و الظاهر أنه أيضا قابل للمناقشه، فإنّ العموم الاستغراقى فى مثل: أكرم كلّ عالم يستفاد من إضافه كلمه «كلّ» إلى طبيعه العالم، و هى تدلّ بالوضع عليه، و أمّا فى باب النهى مثل: لا تشرب الخمر فلا دلالة له على العموم الاستغراقى أصلا، فإنّ هيئه النهى لا تدلّ على أزيد من الزجر أو طلب الترك، و الطبيعه لا- تدلّ على الخصوصيات الفرديه، بل لا يعقل حكايتها عنها، فلا دليل لاستفاده العموم عن لا تشرب الخمر، كما لا يخفى.

و المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه (٢) أجاب من جهه اخرى: و هو أنّ الأمر متعلّق بطلب الوجود، و النهى متعلّق بطلب الترك، و لكن طلب المنشأ بهيئه «افعل» طلب جزئى، و لا محاله يكون متعلّق بطلب الشخصى وجود واحد، و طلب المنشأ بهيئه «لا تفعل» عباره عن كلّى الطلب. و المادّه أيضا عباره عن الماهيه و الطبيعه، فإذا تعلق كلّى بطلب الترك على طبيعه شرب الخمر يحكم العقل بأنّ لازمه تعلق كلّ فرد من أفراد كلّى الطلب على كلّ فرد من أفراد هذه الطبيعه، و أنّ لكلّ فرد من أفراد طبيعه شرب الخمر سهم من أفراد طبيعه طلب الترك.

و الجواب عنه أولا: أنّ على فرض صحّه هذا الكلام يصحّ على مبناه لا على المبنى المختار، و ثانيا: أنّ جزئيه الطلب المنشأ فى باب الأوامر و كليّه الطلب المنشأ فى باب النواهى عين المدعى، و لا- دليل عليه. و ثالثا: أنّه قد مرّ فى باب الوضع قول المشهور بأنّ الوضع فى باب الحروف عام و الموضوع له خاصّ، و قول صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ الوضع و الموضوع له فيها مثل الأسماء عام و اختلافهما بحسب موارد الاستعمال، و ذكرنا أنّ الحقّ مع المشهور، و كذلك يكون الوضع و الموضوع له فى باب

ص: ١٠

١- (١) فوائد الاصول ٣٩٤:١-٣٩٥.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢٩١:٢.



الهيئات كما قال به المحقق الأصفهاني قدس سره. و معلوم أنه لا تفاوت بين الهيئات من هذه الناحية، و إن كان الموضوع له في هيئته «افعل» خاصية يكون في هيئته «لا تفعل» أيضا كذلك، و إن كان الوضع و الموضوع له فيها عامًا يكون في هيئته «لا تفعل» أيضا كذلك، و لا يصح القول بالفرق بين الهيئات.

و الحق في الجواب عبارته عمّا قال به سيدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدس سره (1) و كلامه مبني على أمرين مسلمين عنده، الأول: أنّ الأمر وضع للبعث الاعتباري، و النهي وضع للزجر الاعتباري، و لا دلالة لهما على طلب الوجود و طلب الترك أصلا، و متعلق البعث و الزجر عبارته عن الطبيعة. الثاني: أنّ العقلاء بما هم عقلاء بدون الاستناد إلى الوضع و العقل يحكمون بأنّ المبعوث إليه وجود واحد من الطبيعة.

في باب الأوامر، و المزجور عنه في باب النواهي عبارته عن جميع وجودات الطبيعة.

و تعلق الزجر و النهي بها قد يكون بصورة انحلاله إلى النواهي المتعدّده حسب تعدّد أفراد الطبيعة، و هذا يرجع إلى بيان النائي قدس سره. و قد يكون الزجر و التكليف واحدا بدون انحلال، و المزجور عنه عبارته عن جميع أفراد الطبيعة، و الحاكم بهذا هو العقلاء؛ نظير أمر الأب على ولده بترك شرب التتن بقوله: لا تشرب الدخان، و لا مانع من أن يكون للحكم مع وحدته موافقات و مخالقات متعدّده، و إسقاط الأمر بإطاعه واحده و عصيان واحد أمر عقليّ. و معلوم أنّ الامور العقلية تابع لملاك العقلي، و دليله بنظر العقل أنّ المبعوث إليه وجود ما من وجودات الطبيعة، و بعد تحقّقه يتحقّق المبعوث إليه و يحصل الغرض و يصدق الإطاعه و يسقط الأمر، فلذا يحكم العقل بأنّه: لا وجه لبقاء الأمر و استمراره بعد ذلك، و أمّا من جهه المخالفه لا يكون العصيان بما هو عصيان مسقطا للتكليف عقلا و إن اشتهر ذلك بينهم، و ما يوجب سقوطه في الواجبات المؤقّته عبارته عن امتناع تحقّقها و عدم قدره المكلف على إتيانها

ص: ١١

بعد مضي أوقاتها؛ إذ الصلاة المقيده بالوقت الكذائي لا يمكن إيجادها بعد مضي هذا الوقت.

و أما عدم سقوط النهي بعصيان واحد و إطاعه واحده عقلا فلا يكون إلا لعدم تحقق تمام الملاك و تمام الغرض؛ إذ المنهي عنه عباره عن جميع وجودات الطبيعه، و يحصل مع ترك شرب الخمر في مجلس واحد حصه من الغرض لإتمامه و مع تركه في مجلس آخر يحصل حصه اخرى منه، و هكذا، فلذا لا يسقط النهي إلا مع ترك جميع أفراد المنهي عنه، و حصول الغرض في الجملة لا يكون مسقطا للتكليف بالمره، فإن العصيان ينقض الغرض، لكن بارتكاب فرد من شرب الخمر ينقض حصه منه، و يبقى النهي بالنسبه إلى بقيه الأفراد مع اختيار المكلف و قدرته على تركه، هذا تمام كلامه بتوضيح منا.

## فصل: في اجتماع الأمر و النهي

### إشاره

قال صاحب الكفايه قدس سره (١): اختلفوا في جواز اجتماع الأمر و النهي في واحد و امتناعه على أقوال: أولها: الجواز مطلقا، ثانيها: الامتناع مطلقا، ثالثها: جوازه عقلا و امتناعه عرفا، و قبل الخوض في المقصود يقدم امور:

### الأول: المراد بالواحد

مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين بأحدهما كان موردا للأمر و بالآخر للنهي و إن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاه في المغصوب، و إنما ذكر هذا لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر و النهي و لم يجتمعا وجودا و لو جمعهما واحد مفهوما كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلا، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركه و السكون الكليين المعنويين بالصلايه و الغصبيه.

و مقصوده أنّ المراد من كلمه الواحد في عنوان البحث لا يكون خصوص واحد

ص: ١٢

الشخصى و إن كان هو القدر المتيقن فى محلّ النزاع، بل يشمل الواحد الجنسى و النوعى أيضا، و إن كان تمثيله لهما فى الابتداء محلّ إشكال، فلذا صحّحه فى الذيل. ثمّ تعرّض للفرق بين المثالين المذكورين و أنّه لا يتحقّق الجامع الجنسى و النوعى بين السجود لله و السجود للصنم، و يشتركان فى اللفظ و العنوان فقط.

و فيه أوّلا: أنّ نفس هذا العنوان يهديننا إلى أنّ هذا النزاع يجرى فيما لو لم يكن الاجتماع لا مشكله فى البين، و أوجد الإشكال من جهه الاجتماع، فلذا تكون مسأله الأمر بالصدّين و هكذا النهى عنهما خارجا عن محلّ النزاع؛ لامتناعه قبل الاجتماع.

و قد عرفت أنّ متعلّق الأوامر و النواهى عباره عن الطبائع و الماهيات لا- الأفراد و المصاديق، فإنّ قبل تحقّق الفرد لا- يتحقّق الموضوع، و بعد تحقّقه يحصل الغرض، و معلوم أنّ العوارض الفرديه لا يكون قابلا للتفكيك عن وجود طبيعه. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الواحد الشخصى لا يعقل أن يكون داخلا فى محلّ النزاع، فإنّ تعلّق الأمر بوحدته فيه مستحيل فضلا عن اجتماع الأمر و النهى فيه، فلا محاله يكون المراد من الواحد فى عنوان البحث الواحد الجنسى و النوعى.

و ثانيا: إنّنا نرى استعمال كلمه «السجود» فى السجود لله، و فى السجود لغير الله كقوله تعالى: لا- تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِى خَلَقَهُنَّ (١)، و يتحقّق هنا فى بادئ النظر ثلاثه احتمالات:

الأوّل: أن تكون كلمه «السجود» موضوعه لجامع بينهما بصوره المشترك المعنوى، و هذا الجامع إمّا يكون جنسا للنوعين و إمّا نوعا لهما، فيتحقّق بينهما وحده جنسيه أو نوعيه، و لا يتصوّر المشترك المعنوى بدونهما.

الثانى: أن تكون موضوعه لهما بصوره المشترك اللفظى، و على هذا يكون

ص: ١٣

اشتراكهما في اللفظ دون المعنى، بل يمكن في المشترك اللفظي وضع اللفظ للمعنيين المتضادين، كوضع لفظ القرء للحيض و الطهر، فلا يتحقق بينهما وحده الجنسيه و النوعيه.

و لكن لا- يمكن الالتزام بذلك، فإنّ للسجود معنى كلياً عرفياً، و هو قد يتحقق في مقابل الله تعالى و يسمى سجوداً لله، و قد يتحقق في مقابل غيره و يسمى سجوداً لغير الله، كما هو المعلوم.

الثالث: أن يكون استعماله فيهما بصورة الحقيقه و المجاز، و من البديهي أنّه لا يمكن الالتزام بمجازيه استعمال كلمه «لا تَسْجُدُوا» باعتبار مادّتها نظير رأيت أسدا يرمى، و لا- يكون احتمال الرابع في البين، و بعد عدم إمكان الالتزام بالاحتمالين الأخيرين فلا محاله يتعيّن المشترك المعنوي، و لا فرق بين المثالين. و يمكن أن يقال في مقام الفرق بينهما: إنّ لا يتحقق في مثال السجود مورد الاجتماع للعنوانين حتّى يصدق عليه السجود لله و السجود للصنم، بخلاف مثال الحركة و السكون الكلي.

و الجواب عنه أوّلاً: إنّنا نبحت في الواحد الجنسي لا- في مورد الاجتماع، و لا- يصحّ إخراج مثال السجود عن دائره الواحد الجنسي؛ لعدم تحقّق مورد الاجتماع فيه؛ إذ لا- يتحقّق مورد التصادق بين الإنسان و البقر، مع أنّه لا- شكّ في اشتراكهما في الحيوانيه، و تحقّق الواحد الجنسي فيهما.

و ثانياً: أنّ مورد التصادق في مثال الصلاه و الغصب هل يكون ملحوظاً للمولى في مقام تعلق الأمر بالصلاه و النهي بالغصب أم لا؟ و معلوم أنّه لا يمكن لحاظ الواحد الشخصى في هذا المقام؛ إذ هو قبل الوجود ليس بشيء و بعده لا يعقل تعلق الأمر و النهي به، فلا- يكون الملحوظ في المقام المذكور سوى المتعلّق. و من البديهي أنّه عبارته عن طبيعه الصلاه، لا- الصلاه في الدار المغصوبه، و إذا لم يكن مورد التصادق ملحوظاً للمولى فكيف يكون فارقاً بين المثالين؟! فلا يكون مثال السجود قابلاً للخروج عن

دائرته الواحد الجنسى فيشمل عنوان محلّ النزاع لهذا المثال أيضا إذا اجتمع الأمر و النهى فى واحد، مع أنّه خارج عن محلّ النزاع قطعا و لا شبهه فيه.

و ينحصر حلّ الإشكال بتغيير عنوان محلّ النزاع بأنّه هل يجوز تعلّق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين فى واحد أم لا؟ و على هذا لا إشكال فى خروج عنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم عن محلّ النزاع؛ لعدم كونهما متصادقين فى مورد أصلا، و المراد من الواحد فى عنوان البحث هو الواحد الشخصى و لكنّه بعنوان مورد الاجتماع و مادّه التصادق، لا بعنوان متعلّق الأمر و النهى، و يكون مقام تعلّق الأمر و النهى فى رتبه متقدّمه على مقام التصادق، فيتعلّق الأمر بعنوان الصلاه و النهى بعنوان الغضب، و لكن هذين العنوانين ربما يجتمعان فى مورد واحد كالصلاه فى الدار المغصوبه، و الأمور به لا يكون الصلاه مع وصف كونها متصادقا مع الغضب، و المنهى عنه لا يكون الغضب مع وصف كونه متصادقا مع الصلاه، حتّى يستشكل بأنّ مع علم المولى بمورد التصادق كيف يصدر عنه الأمر و النهى.

### الأمر الثانى:

الذى تعرّضه صاحب الكفايه قدّس سرّه عبارته عن الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده هل يقتضى الفساد أم لا؟ و منشأ توهم عدم الفرق بينهما هو كلمه العباده فى عنوان المسأله الآتية؛ إذ العباده تحتاج إلى الأمر الوجوبى أو الاستجابى، و إذا تعلّق بها النهى فيكون معناه اجتماع الأمر و النهى.

و قال (1) فى مقام بيان الفرق بينهما: إنّ الجبهه المبحوث عنها فى هذه المسأله التى بها تمتاز المسائل هى أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر و النهى بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد أو لا يوجب بل يكون حال الشىء ذو وجهين حال الشىء ذى الوجه الواحد، فالنزاع فى سرايه كلّ من الأمر و النهى إلى متعلّق الآخر لا تحاد متعلّقيهما وجودا، و عدم سرايته لتعدّدهما

ص: ١٥

و هذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها فى المسأله الاخرى فإنّ البحث فيها أنّ النهى فى العباده أو المعامله يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها. نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسأله الاجتماع يكون-مثل الصلاه فى الدار المغصوبه- من صغريات تلك المسأله.

فالجبهه المبحوث عنها فى المسأله الآتیه عبارته عن تحقّق الملازمه و عدمه بين تعلّق النهى بالعباده و بطلانها، و هذا يكفى فى التمايز بين المسألتين.

و لكن اعترض عليه سيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه لا بدّ لنا فى مقام الفرق بين المسألتين من ملاحظه الذات و ذاتياتهما- أى الموضوع و المحمول فيهما- إذ التمايز بأمر ذاتى فى المرتبه المتقدمه على التمايز بأمر عرضى، و المسألتان مختلفتان موضوعا و محمولاً؛ إذ البحث فى المقام إنّما هو فى أنّ الأمر و النهى هل يجتمعان فى واحد أم لا؟ كما أنّ البحث فى المسأله الآتیه فى أنّ العباده المنهية عنها هل تكون فاسده أم لا؟ فلا- تصل النوبه إلى التمايز فى الجبهه المبحوث عنها بعد اختلافهما من حيث الموضوع و المحمول معا، فإنّ ظاهره اتّحاد المسألتين موضوعا و محمولاً مع أنّه ليس كذلك كما عرفت.

و يحتاج بيانه قدّس سرّه إلى مكمل بأنّه قد مرّ عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه أنّ جريان المسأله الثانيه على جميع الأقوال المتحقّقه فى المسأله الاولى يدلّ على أنّها مسأله مستقلّه، و جريانها على بعض الأقوال المتحقّقه فيها يدلّ على فرعيّتها، و يمكن أن يقال: إنّ مسأله النهى فى العباده تجرى على القول بالاجتماع فقط فى المقام و لا تجرى على القول بالامتناع، فيرجع البحث إلى أنّ اجتماع الأمر و النهى فى واحد جائز أم لا؟ و على

القول بالجواز هل يدلّ النهى على فساد أم لا؟ مع أنّ كلّ منهما مسأله مستقلّه، و تجرى المسأله الثانيه على جميع الأقوال المتحقّقه فى المسأله السابقه.

و الجواب عنه:فساد منشأ هذا التوهّم و هو كون النهى فى العباده بمعنى اجتماع الأمر و النهى فيها،و دليل فساده أنّ العباده تحتاج إلى الأمر،و لكن يفرض فى المقام أنّ صوم يوم العيد-مثلا-لو تعلق به الأمر مكان النهى لكان أمرا عباديًا و لكن لم يتعلّق الأمر به فعلا،بل لا يعقل تعلّقه به حتّى على القول بجواز الاجتماع؛إذ معناه كونه مأمورا به و منهيا عنه بعنوان واحد،و لم يقل به أحد.و من هنا نكشف أنّه ليس معنى تعلّق النهى فى العباده اجتماع الأمر و النهى فيها،فلذا لا يعقل أن يكون مسأله النهى فى العباده من فروع هذه المسأله؛إذ يتحقّق هاهنا الأمر و النهى المتعلّقان بالعنوانين،بخلاف مسأله صوم يوم العيد-مثلا-إذ يتحقّق فيه النهى فقط،و البحث فى صورته مخالفه النهى فى أنّ العباده هل تكون باطله أم لا؟

الأمر الثالث:الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) أنّ مسأله اجتماع الأمر و النهى مسأله اصوليه،أو من مبادئها الأحكاميه،أو التصديقيه،أو مسأله كلاميه،أو مسأله فقهيه،و قال:إنّه حيث كانت نتيجة هذه المسأله ممّا تقع فى طريق الاستنباط كانت من المسائل الاصوليه؛إذ على القول بجواز الاجتماع يقال:الصلاه فى المكان المغصوب-مثلا-ممّا اجتمع فيه الأمر و النهى،و كلّ ما اجتمع فيه الأمر و النهى صحيح،فالصلاه المذكوره صحيحه،و على القول بالامتناع تنعكس النتيجة،فالصحه أو الفساد يستنبط من هذه المسأله،فتكون من المسائل الاصوليه،لا من مبادئها الأحكاميه،و لا التصديقيه،و لا من المسائل الكلاميه،و لا من المسائل الفرعيه،و إن كانت فيها جهاتها كما لا يخفى،ضروره أنّ مجرّد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فى المسأله جهه اخرى يمكن عقدها معها من المسائل الاصوليه؛إذ لا مجال حينئذ

ص: ١٧

لتوهم عقدها من غيرها فى الاصول و إن عقدت أيضا كلاميه فى علم الكلام و صحّ عقدها فرعيه أو غيرها بلا كلام، و قد عرفت فى أول الكتاب أنه لا ضمير فى كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه من مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهه كانت بإحدهما من مسائل علم و بالآخرى من آخر، فتذكر. هذا تمام كلامه مع زياده منا.

و فيه: أنه لا- يمكن صدق عنوان الفقيهيه على هذه المسأله إلا مع تغيير عنوان البحث، و معه يمكن أن يصدق على أكثر المسائل الاصوليه عنوان الفقيهيه، مثلا- إن كان عنوان البحث فى بحث المقدمه الواجب أنه هل يتحقق الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه أم لا-؟ تكون المسأله اصوليه، و إن كان عنوان البحث أنه هل تكون مقدمه الواجب واجبه أم لا-؟ تكون المسأله فقيهيه، فلذا لا- تصحّ أن تكون المسأله مسأله فقيهيه مع حفظ العنوان، فإننا لا نقول: إن الصلاه فى الدار المغصوبه هل هى واجبه فقط أو محرّمه فقط، أم واجبه و محرّمه معا، بل نقول: إن اجتماع الأمر و النهى فى واحد ممتنع أم لا، فلا نبحت عن فعل المكلف حتّى تكون المسأله فقيهيه.

و هكذا لا يمكن أن تكون المسأله مسأله كلاميه حتّى مع تغيير عنوان البحث، فإن ضابطتها عبارته عن البحث من أحوال المبدأ و المعاد، فلا- بدّ من تغيير عنوان البحث بأنه هل يحسن صدور الأمر و النهى عن الحكيم على الإطلاق و تعلقهما بالعنوانين المتصادقين أم لا؟ لأنّ مسأله اجتماع الأمر و النهى مسأله عقليه نظير بحث مقدمه الواجب، و لا يكون موضوع البحث فى المباحث العقليه عبارته عن الأمر أو النهى الصادر عن ذات البارى، بل هى مباحث عامه عرفيه و غير منحصره به، فلذا لا نلاحظ فى البحث إضافه صدور الأمر و النهى إلى البارى و غيره، كما لا يخفى.

و هكذا لا يصحّ أن تكون المسأله من المبادئ التصديقيه، و القائل به المحقق



النائني قدس سره على ما نقل في تقريراته (1)، وهي عبارة عمّا يقع بعنوان الصغرى للمسألة الاصوليه، بأنّ مسأله التعارض و التزاحم، والآثار المترتبّه عليها تكون من مسائل علم الاصول، ونحن نبحث في المقام بأنّه هل يتحقّق في مورد اجتماع الأمر و النهى موضوع للتزاحم و التعارض أم لا؟ فتكون مسأله الاجتماع نزاعاً صغرياً لموضوع مسأله التعارض و التزاحم، فتكون من المبادئ التصديقيه في علم الاصول.

و قال المرحوم المشكيني (2) في مقام تفسير المبادئ التصديقيه: بأنّ موضوع الاصول هي الأدله الأربعة، و الكلام هنا في وجود حكم العقل، فتكون من المبادئ التصديقيه.

و لازم هذا التفسير أن يكون جميع المباحث العقليه الموجوده في علم الاصول من المبادئ التصديقيه، فهذا التفسير ليس بصحيح، و أصل تعريف المبادئ التصديقيه عبارة عمّا قال به المحقّق النائني قدس سره و لكن تطبيقه فيما نحن فيه ليس بصحيح، فإنّه يحتاج إلى تغيير عنوان البحث.

و أمّا المبادئ الأحكاميه فهي عبارة عن المسائل التي يكون الموضوع فيها عبارة عن الأحكام، كالبحث عن تحقّق التضادّ و عدمه بين الأحكام الخمسه، و تقسيم الأحكام إلى الوضعيه و التكليفيه و أمثال ذلك، و معلوم أنّها تنطبق في عنوان محلّ النزاع، فإنّ معروض إمكان الاجتماع و امتناعه هي نفس الأمر و النهى فتكون المسأله من المبادئ الأحكاميه.

و لكن بعد تحقّق ضابطه الاصوليه في المسأله لا يضّر انطباق عنوان آخر في اصوليته، فلا يكون البحث عنها بعنوان الاستطراد.

ص: ١٩

١-١) أجود التقريرات ١: ٣٣٣-٣٣٤.

٢-٢) هامش كفايه الاصول ١: ٢٣٦.

الأمر الرابع:الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (١)بعنوان المقدمه عبارته عن عدم اختصاص النزاع بمثل هيئته«افعل»و هيئته«لا تفعل»بقوله:إنّه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنّ المسأله عقليه،ولا اختصاص للنزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب و التحريم باللفظ،كما ربما يوهمه التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول،إلاّ أنّه لكون الدلاله عليهما غالبا بهما كما هو أوضح من أن يخفى،فإذا استفيد الإيجاب و التحريم عن مثل كتب عليكم الصيام،و حرّمت عليكم الميتة،أو من الإجماع،أو من دليل عقلى يجرى النزاع أيضا بلا إشكال.

و ذهاب البعض إلى الجواز عقلا- و الامتناع عرفا ليس بمعنى دلالة اللفظ عليه عرفا،بل بدعوى أنّ الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنان،و أنّه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين،و إلاّ فلا يكون معنى محصّل للامتناع العرفى.غايه الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع عقلا،فتدبّر.

الأمر الخامس:الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢)عبارته عن تعميم النزاع و جريانه فى جميع أقسام الإيجاب و التحريم؛إذ الحرمة كالوجوب قد تكون نفسيه و قد تكون غيريه،إلاّ أنّ دائره الحرمة الغيريه محدوده؛إذ يمكن بعد تحقّق عشر مقدمات الحرام إرادته الإنسان ترك الحرام،فلا تتّصف المقدمات بالحرمة الغيريه، بخلاف الوجوب الغيرى،فإنّ مقدمات الواجب تتّصف بها من الابتداء،و هكذا.

كما أنّ الوجوب قد يكون تعييتيا و قد يكون تخييريا،كذلك الحرمة قد تكون تعييتيه و قد تكون تخييريّه،مثل أن ينهى المولى عبده عن المجالسه مع زيد و المجالسه مع بكر تخييرا،و يتحقّق الحرمة بالمجالسه مع كلاهما.

و كما أنّ الوجوب قد يكون عييتيا و قد يكون كفائيا،و كذلك الحرمة قد تكون

ص:٢٠

١-١) كفايه الاصول ٢٣٧:١.

٢-٢) المصدر السابق:٢٣٨.

عيتيه و قد تكون كفائيه، و إن لم يوجد لها مثالا في الشريعه و لكنّها أيضا قابله للتصوّر، و لكن فرض لها مثلا المشكيني قدّس سرّه (1) بقوله: نعم يتحقّق في الضدّ الخاص للواجب الكفائي إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عنه و لم يكن لهما ثالث، و على فرض تحقّقها في الشريعه يجرى النزاع فيها أيضا. فإنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعمّ جميع أقسام الإيجاب و التحريم؛ إذ لو كان هناك شىء واحد و له عنوان واحد لم يكن قابلا لاجتماع الحكمين من الأحكام المذكوره، و إذا تعدّد العنوان هل يرتفع غائله الاستحاله أم لا؟

و مثل المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (2) للواجب التخييري و الحرمة التخييريّه بأنّه: إذا أمر بالصلاه و الصوم تخيرا بينهما، و كذلك إذا نهى عن التصرف في الدار و المجالسه مع الأغيار فصلّى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاه فيها حالها كما إذا أمر بها تعيينا و نهى عن التصرف فيها، كذلك في جريان النزاع في الجواز و الامتناع و مجيء أدلّه الطرفين و ما وقع من النقض و الإبرام في البين.

و ما يقال في مقام الفرق بين الواجب النفسى و الواجب الغيرى و غيرهما من عدم مطلوبيه الواجب الغيرى، و عدم الاستحقاق للعقوبه و المثوبه في مقابل مخالفته و موافقته لا يوجب الفرق فيما نحن فيه.

الأمر السادس: الذى تعرّضه صاحب الكفايه قدّس سرّه (3) بعنوان المقدمه أنّ بعض الاصوليين أخذ في محلّ النزاع قيد المندوحه في مقام الامتثال، بمعنى أنّ النزاع يختصّ بصوره قدره المكلف على موافقه الأمر و النهى معا؛ بأن يتمكّن من فعل الصلاه مثلا في غير المكان المغصوب، و إتيانها بسوء اختياره فيه، و إلّا لزم التكليف بالمحال؛ لكون

ص: ٢١

١-١ (١) هامش كفايه الاصول ٢٣٨:١.

١-٢ (٢) كفايه الاصول ٢٣٨:١.

٣-٣ (٣) المصدر السابق.

الأمر بالصلاه حينئذ تكليفا بما لا يطاق، فلا بدّ من القول بالامتناع، ولا يمكن للقائل بالاجتماع القول بالجواز.

لا يقال: إنّ عدم ذكر هذا القيد فى كلمات الاصوليين دليل على عدم قيديته، فإنّنا نقول: إنّ عدم تقييدهم فى عنوان البحث بهذا القيد إنّما يكون للاتّكال على الوضوح؛ إذ بدون المندوحه يلزم التكليف بالمحال.

وقال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى مقام الجواب عنه: إنّ التحقيق مع دعوى كون عدم التقييد للاتّكال على الوضوح عدم اعتبارها فيما هو المهمّ فى محلّ النزاع. و توضيح كلامه: أنّ البحث فى عدم جواز اجتماع الأمر و النهى يقع فى مقامين:

الأوّل: لحاظه فى مرحله الجعل بأن يقال: هل يمتنع تعلّق حكّمين متضادّين فى نفسهما-مع قطع النظر عن مقام الامتثال-بشئ واحد ذى عنوانين؟ لعدم كون تعدّد الوجه موجبا لتعدّد المتعلّق، كما متناع تعلّق الوجوب و الحرمة بشئ واحد ذى عنوان واحد. أم يمكن ذلك؟ لكون تعدّد الوجه موجبا لتعدّد المتعلّق و مغايره متعلّق الوجوب و الحرمة.

الثانى: لحاظه فى مرحله الامتثال، بأن يقال: هل يصحّ التكليف بأمر غير مقدور للمكلف أم لا؟ لعجزه و عدم قدرته على امتثاله، كالأمر بالضدّين المتزاحمين الواجدين للملاك، فإنّ القصور حينئذ من المكلف، لعدم قدرته على الامتثال و الجمع بينهما.

و المهمّ فى المقام هو المقام الأوّل؛ لأنّ محطّ النزاع هو كون تعدّد الوجه مجدّيا فى تعدّد المتعلّق حتّى يجوز اجتماع حكّمين متضادّين و يرتفع به غائله الاستحاله، أو عدم كونه مجدّيا فى ذلك و أنّه كوحده الوجه فى لزوم اجتماع الضدّين. فمركز البحث مقام الجعل دون الامتثال، و المندوحه أجنبيّه عن ذلك، فلذا يمكن للقائل بجواز التكليف بغير المقدور القول بالامتناع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى كالأشاعره فإنّهم بلحاظ

إنكار الحسن و القبح العقليين يقولون بجواز صدور الحكم عن الحكيم على الإطلاق بغير المقدور؛ إذ لا ربط بين المسألتين.

لا يتوهم أن سرايه الاستحالة عن التكليف بالمحال عند غير الأشاعره إلى الاجتماع توجب اعتبار المندوحه، لأننا نقول: إنَّ التكليف بالمحال الذي جَوَّزه بعض مغاير للتكليف المحال الذي لم يجوّزه أحد، و أنَّ مسأله الاجتماع من قبيل الثاني لا الأول، و المندوحه رافعه لزوم التكليف بالمحال، لا- التكليف المحال الذي هو مورد البحث، فإنَّ ملا-ك الاستحاله فى محلّ النزاع هو التضادّ بين الحكمين، و فى تلك المسأله غير مقدوريه مكلف به. فقيديّه المندوحه هاهنا لا- أنّها غير معتبره فقط بل اعتبارها يوجب خلط محلّ النزاع، كما لا يخفى.

الأمر السابع: الذى تعرّضه صاحب الكفايه قدس سرّه (١) متضمّن لدفع التوهّمين الذين قد يتوهمهما بعض، و قال: إنّه ربّما يتوهم تاره أنّ النزاع فى الجواز و الامتناع يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، و أمّا الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى، ضروره لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصى و لو كان ذا وجهين على هذا القول.

و أخرى أنّ القول بالجواز مبنّى على القول بالطبائع لتعدّد متعلّق الأمر و النهى ذاتا على هذا القول، و إن اتّحدا وجودا، و القول بالامتناع على القول بالأفراد؛ لا اتّحاد متعلّقهما شخصا خارجا و كونه فردا واحدا.

ثمّ قال فى مقام الجواب عنهما: و أنت خير بفساد كلا- التوهّمين، فإنّ تعدّد الوجه إن كان يجدى بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود و الإيجاد لكان يجدى و لو على القول بالأفراد، فإنّ الوجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فردا لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضرّ وحده الوجود بتعدّد الطبيعتين لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكلّ من

ص: ٢٣

الطبيعتين، وإلا لما كان يجدى أصلا، حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى؛ لوحده الطبيعتين وجودا و اتحادهما خارجا، فكما أنّ وحده الصلاتيه و الغصبيه فى الصلاه فى الدار المغصوبه وجودا غير ضائر بتعددهما و كونهما طبيعتين، كذلك وحده ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاه فيكون مأمورا به، و فردا للغصب فيكون منهيّا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل.

و التحقيق: أنّ المقصود من الفرد الذى جعل فى مقابل الطبيعه فى المسأله السابقه إن كان الطبيعه الموجوده فى الخارج بدون العوارض المشخصه سلمنا أنّه لا ابتداء فى البين، و لا بدّ من حلّ المسأله فى محلّها، و أنّ الوجود إن أخذ فى المتعلّق بعنوان القيد لا- يمكن تعلق الأمر بوحدته به فضلا عن تعلق الأمر و النهى معا؛ إذ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، و لا يعقل اتّصاف الصلاه بالوجود بعد تحقّقها فى الخارج، كما أنّه لا يعقل اتّصاف شرب الخمر بعد تحقّقه خارجا بكونه منهيّا عنه؛ لعدم إمكان تغييره عمّا هو عليه.

و إن كان المقصود من الفرد عنوان كلّى فرد الطبيعه فعلى هذا أيضا لا يبتنى مسأله الاجتماع على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد؛ إذ يمكن لكلّ من القولين فى تلك المسأله اختيار كلّ من القولين فى هذه المسأله بلا إشكال.

و لكنّه بعيد أن يكون مراد القائل بتعلق الأحكام بالأفراد؛ إذ لو كان مراده عنوانا كليّا لا دليل لإعراضه عن عنوان كلّى الطبيعه.

و ما يستفاد من ظاهر عبارته صاحب الكفايه قدّس سرّه أن يكون المراد من الفرد الطبيعه الموجوده فى الخارج مع خصوصياتها الفرديه و العوارض المشخصه، فيكون المأمور به عبارته عن الصلاه الموجوده فى الخارج مع خصوصيات وقوعها فى زمان كذا و مكان كذا و... و المنهيّ عنه عبارته عن شرب الخمر المتحقّق فيه مع خصوصيات وقوعه هكذا، و على هذا لا بدّ من الالتزام بابتداء مسأله الاجتماع على

تلك المسأله، بأنّ القائل بتعلّق الأحكام بالطبائع لا محاله يقول هاهنا بجواز الاجتماع، و القائل بتعلّقها بالأفراد لا محاله يقول هاهنا بامتناع الاجتماع.

توضيح ذلك: أنّ أساس القول بجواز الاجتماع هو القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، فعلى هذا يكون اتّحاد الصلاه مع الغضب فى مرحله الامتثال، و هى متأخره عن مرحله تعلّق الأحكام بها، و معلوم أنّ اتّحاد الأمر و النهى فى مرحله متأخره لا يضرّ فى مرحله متقدّمه، فالقول بالاجتماع متفرّع على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع. كما أنّ القول بالامتناع متفرّع على القول بتعلّقها بالأفراد؛ إذ الصلاه مع عوارضها المشخصه تكون متعلّق الأمر على هذا، و هكذا فى الغضب مثلا- فتكون العوارض المتحقّقه مع الصلاه كوقوعها فى المكان المغصوب أيضا داخله فى دائره المتعلّق، و تكون الخصوصيات المتحقّقه مع الغضب- مثل تحقّقه فى حال الصلاه أيضا- داخله فى دائره متعلّق النهى، فكأنّما يرجع معنى قوله: «لا تغضب، و أقيموا الصلاه» إلى أنّه لا تغضب فى حال الصلاه و صلّ فى مكان مغصوب. و معلوم أنّ هذا ممتنع.

و بالجمله: لا يشكّ فى فرعیه هذه المسأله لتلك المسأله على المعنى الذى يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه للفرد، سيّما بعد تعبيره فى الأمر الثانى فى مقام الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده؛ بأنّ جهه المبحوث عنها فيما نحن فيه عباره عن مسأله السرايه و أنّ الأمر المتعلّق بالصلاه هل يسرى إلى خصوصياتها الفرديه كالغضب أم لا؟ و أنّ النهى المتعلّق بطبيعته الغضب هل يسرى إلى خصوصياتها الفرديه كالصلاه أم لا؟ و القائل بتعلّق الأحكام بطبيعته ينفى السرايه، و القائل بتعلّقها بالفرد قائل بالسرايه، فلا يصحّ القول بعدم الفرعيه على هذا المعنى.

الأمر الثامن: الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) و كذا الأمر التاسع متضمّن لبيان الفرق بين التراحم و التعارض، و أنّ مسأله الاجتماع تكون من صغريات باب

ص: ٢٥

التزاحم؛ بأنَّ الحكمين في باب التزاحم سواء كانا من سنخ واحد مثل وجوب إنقاذ الغريقين أو من سنخين، والحكم عبارته عن ترجيح الأهم والأخذ به، أو ترجيح محتمل الأهميه، أو التخيير في صورته التساوى.

و أمّا في باب التعارض فلا- بدّ من المراجعة إلى مقام إثبات الحكم و ملاحظه دليل الحكمين و الأخذ بأظهرهما، وإن كانا متساويين فالحكم هو التساقط، و في الخبرين المتعارضين تجرى قاعده التعارض التي تعرضها مقبوله عمر بن حنظله، هذا فرقهما من حيث الحكم.

و افتراقهما من حيث الموضوع أنّه يتحقّق في المتزاحمين مناط كالا- الحكمين، و لكن المكلف لا يكون قادرا بالجمع مثل إنقاذ الغريقين؛ إذ يتحقّق في كليهما مصلحه لازمه الاستيفاء، و إن كان المتزاحمين عبارته عن الأمر و النهي، فمعناه أنّ المتعلّق بلحاظ الأمر واجد لمصلحه التامّه لازمه الاستيفاء و بلحاظ النهي واجد لمفسده التامّه لازمه الترك.

و أمّا في مادّه الاجتماع في المتعارضين فيتحقّق مناط واحد، و لكنّه غير معلوم لنا، مثل تعارض أكرم العلماء و لا تكرم الفساق في العالم الفاسق؛ إذ لا يتحقّق فيه مزيد من مناط واحد. و ما نحن فيه يكون من قبيل المتزاحمين، فإنّا نعلم أنّه يتحقّق في الصلاه تمام ملا-ك الأمر، و في الغصب تمام ملا-ك النهي، فلذا صرّح بأنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتّى في مورد التصادق و الاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطقين. أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى.

و استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه يمكن أن يكون غرض صاحب

ص: ٢٦



الكفايه قدس سره من عنوان هذا البحث أحدا من الاحتمالين:

الأول: أن يكون مراده إضافة قيد في باب اجتماع الأمر و النهي بأنه هل يجوز تعلق الأمر و النهي بالعنوانين المتصادقين في واحد بشرط تحقق مناط الحكمين فيه أم لا؟ و على هذا يرد عليه بأنه لا فرق بين هذا القيد و مسأله قيد المندوحه، مع أنه قال بخروجه عن محل النزاع، و عدم اعتباره فيما نحن فيه؛ لارتباطه في المتعلق و التكليف بالمحال، و البحث في مسأله الاجتماع يرتبط بالمرحله المتقدمه أى محالته نفس التكليف، و نحن نرجع عين هذا الكلام إلى صاحب الكفايه قدس سره و نقول: إن تحقق الملاكين في مادّه الاجتماع هل يرتبط بمحلّ النزاع فيما نحن فيه، أو يرتبط بالمتأخر عنه أى المتعلق؟ إن قلت: إنّه يرتبط بالمقام الثانى فلا فرق بين ما نحن فيه و قيد المندوحه، و لا بدّ من اعتبار قيد المندوحه أيضا فى محلّ النزاع. و إن قلت: إنّه يرتبط بمحلّ النزاع و نفس تعلق الأمر و النهي بالعنوانين المتصادقين على واحد، فلا- ضروره إلى وجود الملا- كين هاهنا. فلا- فرق بين هذا القيد و قيد المندوحه.

الاحتمال الثانى: أن يكون مراده من هذا البحث الجواب عن السؤال المقدّر، بأنه ما الدليل لمعامله التعارض فى مثل: أكرم العلماء و لا- تكرم الفسّاق إذا اجتماعا فى واحد، بخلاف مثل صلّ و لا- تغضب، مع أنّ النسبه فى كلا- المثالين عباره عن العموم و الخصوص من وجه.

و قال فى مقام الجواب عنه: إنّ الدليل لمعامله اجتماع الأمر و النهي مع صلّ و لا- تغضب أنّه يتحقّق فى مادّه اجتماعهما مناطين، بخلاف مثل: أكرم العلماء و لا- تكرم الفسّاق؛ إذ لا- يحرز تحقّق الملا- كين فى مادّه اجتماعهما، و أنّه يتحقّق فى العالم الفاسق مناط الوجوب بما أنّه عالم و مناط الحرمة بما أنّه فاسق، بخلاف الصلاه فى الدار المغصوبه فكلامه على هذا ناظر إلى مقام التطبيق كما لا يخفى.

و الإشكال عليه أنّه لا يصحّ جعل كلمه التزاحم فى رديف كلمه التعارض؛ إذ

التزاحم مسأله عقليه، والأحكام المترتبه عليه أيضا عقليه؛ إذ لم يؤخذ في أى دليل شرعى عنوان التزاحم، بخلاف عنوان التعارض فإنه جعل الموضوع فى الأخبار العلاجيّه بعنوان الخبرين المتعارضين و الحديثين المختلفين. و معلوم أنّ المرجح لمعنى الموضوع الذى أخذ فى الدليل الشرعى هو العرف، ولا يرتبط بالعقل، كقوله: الدّم نجس، يكون معناه أنّ كلّ ما يصدق عليه الدم عرفا لا عقلا فهو نجس، فلا بدّ من المراجعته إلى العرف فى تشخيص التعارض، فلذا لا يصحّ عطف كلمه التعارض على التزاحم.

و لكن التحقيق أنّ إشكال الإمام قدّس سرّه ليس بصحيح؛ إذ الموضوع فى الأخبار العلاجيّه عبارته عن الخبرين المتعارضين فقط، و المراجعته فى معناه إلى العرف لا- يدلّ على كون التعارض مسأله عرفيه؛ إذ التعارض لا- ينحصر بهما، بل يتحقّق بين البيّتين، كما أنّه قد يتحقّق بين الظاهرين من الآيتين، فلذا يتحقّق فى الاصول بحث عقلى فى الخبرين المتعارضين بأنّه مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّه ما يقتضى القاعده- أى حكم العقل- فيهما؟ هل هى تقتضى التسايط كما هو الظاهر أم لا؟ و معلوم أنّ هذه المسأله مسأله عقليه موضوعا و حكما.

و البحث فيما نحن فيه يكون فى الحكمين المتعارضين، و الدليل عليهما قد يكون الخبرين، و قد يكون الظاهرين، و قد يكون البيّتين، و عدم صحّ عطف الخبرين المتعارضين على التزاحم لا- يكون الدليل على عدم صحّ عطف البيّتين المتعارضتين و الظاهرين المتعارضين عليه، فلذا يكون التعارض فى غير الخبرين المتعارضين أيضا مسأله عقليه.

الأمر العاشر: الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) متضمّن لبيان الثمره المترتبه على القول بالجواز و الامتناع، و المشهور قائل بأنّ ثمره القول بالجواز عبارته عن صحّ

ص: ٢٨

صلاه من أتى بها فى الدار المغصوبه عالما و عامدا، بعد استحقاقه العقوبه لمخالفه النهى، فالصلاه بما أنّها صلاه مقربه للمولى و بما أنّها غضب مبعد عنه، و لا مانع عن مقربيه شىء واحد و مبعديته بالعنوانين.

و لكن فى مقابل المشهور يقولون عدّه من الأعاظم و المحقّقين بعدم ترتّب هذه الثمره على القول بالجواز، و منهم سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه فإنّه مع الإصرار على القول بالجواز يؤكّد على بطلان الصلاه فى الدار المغصوبه، و الإمام قدّس سرّه أيضا يكون متمايلا إلى هذا المعنى، و أنّ لازم القول بجواز الاجتماع لا يكون الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه، بل يمكن له الحكم ببطلانها.

و من القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهى و ترتّب صحّه الصلاه فى الدار المغصوبه المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) و إجمال كلامه هاهنا: أنّ البرهان على ذلك يتركّب من مقدّمات بديهيه: الاولى: عبارته عن بساطه المقولات العرضيه التسعه؛ إذ لازم التركيب تحقّق ما به الاشتراك بينها و ما به الامتياز لكلّ واحد منها، و معناه كون ما به الاشتراك فوق هذه المقولات، و نفس عنوان المقوله تمنعه و تتنافى مع هذا المعنى؛ إذ المقوله عبارته عن الامور الواقعه فى منتهى الأعراض و منتهى حدّها، فلا بدّ من القول بأنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، نظير الوجود. الثانيه: عبارته عن تباين المقولات و تغايرها بحسب الحقيقه و الهويه كمال المغايره و التباين، و إن لم تكن مغايرتها كامله يعود الإشكال إلى تصوّر ما فوق ذلك، مع أنّ تصوّره ينافى مع عنوان المقوله؛ إذ معناها أنّه لا يكون ما فوقها شىء أصلا. الثالثه: كون الحركه - أى البقاء و الاستمرار - فى كلّ مقوله عين تلك المقوله، و ليست هى بمنزله الجنس و قدر المشترك للمقولات حتّى يلزم التركيب و يعود الإشكال المذكور، و لا هى أيضا من الأعراض المستقله العارضه عليها حتّى يلزم قيام عرض بعرض، فالحركه فى كلّ مقوله

ص: ٢٩

لا يكون شيئاً وراء هذه المقوله.

ثمّ قال: و الظاهر أن تكون أفعال الصلاه من مقوله الوضع سواء قلنا: إنّ المأمور به فى مثل الركوع و السجود هو الهيئه و الحاله الخاصه من التقوس و الانحناء كما هو مختار الجواهر، أو الفعل كما هو المختار، فإنّ المراد منه الفعل الصادر عن المكلف، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقه متّصله، و على كلا التقديرين يكون الركوع و السجود من مقوله الوضع و الاختلاف فى حقيقتهما لا يضّرّ فى المقام.

و أمّا الغصب فيكون من مقوله الأين، فإنّه عبارته عن الشاغلته و الاحتلال و الكون فى مكان الغير عدواناً، و إذا كانت الصلاه من مقوله الوضع فلا- محاله تكون الحركه الصلاتيه أيضاً من مقوله الوضع، و هكذا فى الغصب أى تكون الحركه الغصبيه من مقوله الأين؛ إذ تحقّق فى المقدمه الثالثه أنّ الحركه فى كلّ مقوله عين تلك المقوله فيتحقّق بين كلتا الحركتين كمال المغايره، فلا يعقل اتّحاد متعلّق الأمر و النهى و تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؛ إذ الاتّحاد يوجب عدم تباين المقولات، و كما لا يعقل التركيب الاتّحادى بين الجوهر و الإضافه فى قولك: زيد فى الدار، فكذلك لا يعقل التركيب الاتّحادى بين الصلاه و الإضافه فى قولك: صلاه زيد فى الدار، و كما لا يكون زيد غصباً كذلك لا تكون الصلاه غصباً، و لا يستلزم الارتباط بين المقولتين الاتّحاد بينهما، بل هنا مقولتان متغايرتان.

و لازم ذلك اتّصاف الصلاه فى الدار المغصوبه بالصحه؛ إذ الصلاه من مقوله الوضع و مقرّبه للمولى و محبوبه له، و يترتّب عليها المثوبه، و الغصب من مقوله الأين، و مبعّد عن المولى و مبغوض له، و يترتّب عليه العقوبه. و بالنتيجه: تكون صحه الصلاه فى الدار المغصوبه على القول بالجواز من الواضحات، هذا تمام كلامه ملخصاً.

و لكن التحقيق: أنّ هذا البيان لا يخلو من مناقشه؛ إذ المقولات التسع العرضيه ترتبط بالامور الواقعيه العرضيه، و ليس معنى احتياج العرض إلى المعروض سلب

الواقعيّ. و من المعلوم أنّ جعل الامور الاعتباريه من مصاديق الامور الواقعيّ ليس بصحيح، و كون الصلاه من مقوله الوضع بلحاظ كون الركوع و السجود منها لا- يكون قابلا- للالتزام؛ إذ الصلاه لا- تنحصر بهما بل هي عبارته عن مجموعه من الواقعيّات و المقولات المتعدّده التي لاحظ الشارع بلحاظ إحاطته على الواقعيّات بينها وحده اعتباريه و سماها بالصلاه، و من البديهيّ أنّها خارجه عن مقسم المقوله. سلّمنا أنّ كلّ جزء منها يكون مصداق مقوله من المقولات، و لكن هذه المجموعه الواحده الاعتباريه التي سمّيت بالصلاه لا تكون مصداقا لأيّ مقوله من المقولات.

و هكذا في الغصب، فإنّ معناه الاستيلاء على مال الغير عدوانا؛ إذ لا شكّ في أنّ الاستيلاء و موضوعه-أي الملكيه-يكون من الامور الاعتباريه، فإنّ الملكيه إذا تحققت بالبيع أو نحوه يتحقّق قاعده السلطنه المستفاده من قوله: الناس مسلّطون على أموالهم (١)، و لا إشكال في أنّ هذا الدليل يكون في مقام إنشاء الاستيلاء و إيجاده.

و معلوم أنّ كلّ ما يتحقّق بالإنشاء القوليّ أو الفعلّي فهو أمر اعتباري، و الظاهر أنّ الاستيلاء بالغصب أيضا كان كذلك، و ليس المراد عنه الاستيلاء التكويني، بل العرف إذا رأى مال الغير في اختيار الغاصب و أنّه يمكن تصرّفه بدون إذن المالك يعبر عنه بالغصب، هذا أولا.

و ثانيا: أنّه يتحقّق هاهنا مطلب أساسي، كما نبّه عليه مكرّرا سيّدنا الاستاذ البروجردى قدّس سرّه (٢) في مباحثه الفقهيّيه و الاصوليه، و هو أنّه يتحقّق لنا عنوانان فقهيّان:

أحدهما: عنوان الغصب، و ثانيهما: عنوان التصرّف في مال الغير بغير إذنه، كما ورد في روايه الناحيه المقدّسه أنّه: لا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه إلاّ بإذنه؛ إذ يمكن عدم تصرّف الغاصب في مال الغير مع تسلّطه عليه عدوانا، و يمكن التصرّف

ص: ٣١

١-١) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، ح ٩٩.

٢-٢) نهايه التقرير ١: ٢٤٨.

فى مال الغير بدون صدق عنوان الغضب و الاستيلاء عليه، مثل تصرّف طالب علم الحوزوى فى حال غيبه صديقه مع العلم بعدم رضايته فى كتبه و ألبسته و أوانيّه، بحيث إن ظنّ مجيئه يضعها فوراً فى محلّها، و لا- يبعد القول بارتكاب الحرامين إذا تصرّف الغاصب فى عين المغصوبه، و ما يتوهم اتّحاد الصلاه معه عباره عن التصرّف فى مال الغير لا الغضب و الاستيلاء عليه؛ إذ الصلاه فى ملك الغير نوع من التصرّف فيه، كما صرّح صاحب الدار-مثلاً- بعدم رضايته لإتيان الصلاه فى داره، و هذا مثال لاجتماع الأمر و النهى، فلا يكون الغضب طرف مقايسه الصلاه، بل طرف مقايستها عباره عن التصرّف فى مال الغير بغير إذنه.

و لا- إشكال فى أنّ التصرّف فى مال الغير عنوان انتزاعى عن المقولات المتعدّده المتباينه و جامع بينها، فإنّ عنوان التصرّف قد يتحقّق بالجلوس فى دار الغير، و قد يتحقّق بالقيام فيها و قد يتحقّق بالحركه فيها و هكذا، و إن كان مال الغير عباره عن الألبسه يتحقّق التصرّف فيها بلبسها، و إن كان عباره عن الأطمعه يتحقّق بأكلها، و يكون متعلّق الأمر واحد اعتبارى باسم الصلاه، و متعلّق النهى واحد اعتبارى آخر بعنوان التصرّف فى مال الغير، و قلنا بعدم سرايتهما عن متعلّقه إلى عناوين آخر كما هو المفروض على القول بجواز الاجتماع.

و على هذا يكون متعلّق الحرمة عنوان التصرّف فى مال الغير لا- مصاديقه مثل لبس ألبسته و الكون فى داره و أمثال ذلك، فلا يتحقّق الاتّحاد بين الصلاه و عنوان التصرّف، بل يتحقّق بينها و بين مصاديق عنوان المذكور، مثل الكون فى دار الغير، فما يتحدّ معه الصلاه ليس بحرام.

و من البديهي أنّ إضافه المال إلى الغير مثل إضافه المال إلى النفس أمر اعتبارى، فكيف يمكن جعل المقوله للعنوانين الاعتباريين باسم التصرّف فى مال الغير، و القول بأنّ الغضب من مقوله الأين فلا يصحّ كون الغضب من هذه المقوله كعدم صحّه كون

الصلاه من مقوله الوضع حتى نقول بتباينهما، و أنه على القول بجواز الاجتماع تكون الصلاه صحيحه؟!

يمكن أن يقال دفاعا عن المحقق النائيني قدس سرّه: إنّه لا شكّ في كون الصلاه من الامور الاعتباريه، و لكن كون الركوع و السجود من أجزائها الركنيه، و كونها من الأقلّ و الأكثر الارتباطي، و أنّ بطلان جزء منها يستلزم بطلانها أيضا لا شكّ فيه، و نلاحظ الركوع و السجود مع عنوان الكون في مكان الغير، و كون الركوع و السجود من مقوله الوضع، و الكون في مكان الغير من مقوله الأين لا يكون قابلا للإنكار.

و الجواب عنه أولا: أنّه سلّمنا أنّ بطلان جزء الركني مستلزم لبطلان الصلاه، و أمّا صحته فلا يستلزم صحه الصلاه، و هو قدس سرّه يكون في مقام إثبات صحه الصلاه، لا في مقام إثبات بطلانها فيستفاد منه عكس المراد.

و ثانيا: أنّ الركوع بنظره قدس سرّه عباره عن الأفعال المتلاصقه المتّصله و إن لاحظناها مع أنفسها سلّمنا كونها من مقوله الوضع، و لكن إن لاحظناها بالنسبه إلى فضاء المتخيّر فيها تكون داخله في مقوله الأين، فإنّ لانحناء الإنسان بالنسبه إلى هذا الفضاء حاله مخصوصه غير حاله قيام الإنسان بالنسبه إليه، فتكون حاله الركوع نوع من احتلال الفضاء، فالغصب و الركوع معا يكون على مبناه من مقوله الأين.

و قال سيّدنا الاستاذ البروجردى قدس سرّه (1) بجواز اجتماع الأمر و النهي، و مع هذا يؤكّد ببطلان الصلاه في الدار المغصوبه، و محضّل كلامه قدس سرّه: أنّ متعلّق الأوامر و النواهي في مرحله تعلّقها عباره عن الماهيات و الطبائع و المفاهيم، فتمام متعلّق الأمر في هذه المرحله هو مفهوم الصلاه، و تمام متعلّق النهي هو عنوان التصرّف في مال الغير، و لا يرتبط بينهما في هذه المرحله أيّ نحو من الارتباط، فلذا لا إشكال في

ص: ٣٣

جواز اجتماع الأمر والنهي، وتصادق العنوانين على شيء واحد يرتبط بمرحلة الوجود والتحقق في الخارج، ولكن إذا كانت مادة اجتماع العنوانين عباده مثل الصلاة في الدار المغصوبه يتحقق عنوان المقرّبه والمبغّديه أيضا إلا موضوعهما عباره عن وجود خارجي العباده لا ماهيتها ولا وجودها الذهني؛ إذ المقرّبه يترتب على وجود خارجي الصلاة، كما أنّ المبغّديه تكون من شأن وجود خارجي الغصب.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّه لا يتصوّر للصلاه في الدار المغصوبه أزيد من وجود واحد، وإن كانت في عالم المفاهيم متكرّره و متعدّده، ولكن في ظرف المقرّبه والمبغّديه ليست إلا وجودا واحدا، ولا يمكن أن يكون وجود واحد بما أنّه واحد مقرّبا و مبغّدا معا، فلذا لا إشكال في بطلان الصلاة في الدار المغصوبه. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

ولكنّه قابل للمناقشه بنظري القاصر بعد تسليم جميع مراحل كلامه من كون مرحله تعلّق الأحكام هي مرحله المفاهيم و العناوين، و عدم الارتباط بين عنوان الصلاة و عنوان الغصب في هذه مرحله، و كون المقرّبه و المبغّديه من لوازم وجود خارجي الصلاة و الغصب لا من لوازم الماهيه، و أنّه لا يتحقّق للصلاه في الدار المغصوبه إلا وجود واحد، ولكن البحث في أنّ الصلاة إذا وقعت في الدار المباحه هل يكون لإباحه الدار دخل في المقرّبه إلى المولى أم لا؟ لا شكّ في أنّ هذا الوجود الخارجى بما أنّه مصداق لمفهوم الصلاة مع وصف تحقّقه في الخارج مقرّب للمولى، و لا دخل لوقوعها في الدار المباحه في المقرّبه أصلا، و إذا تحققت الصلاة في الدار المغصوبه يتحقّق عنوان آخر أيضا - وهو عنوان الغصب - بوجود واحد، فلا مانع من كون وجود واحد بما أنّه صلاه مقرّب للمولى و بما أنّه غصب مبغّده عنه، ووجود المضاف إلى الصلاة مقرّب و وجود المضاف إلى الغصب مبغّده.

فلذا لا يصحّ التعبير بأنّه يكون جعل المبغّده مقرّبا؛ إذ الوجود الخارجى بما أنّه منطبق عليه عنوان الصلاة يكون مقرّبا، و بما أنّه منطبق عليه عنوان الغصب يكون



مبعدا، فلذا يكون لازم القول بجواز الاجتماع و ثمرته صحه الصلاه فى الدار المغصوبه كما قال به المشهور.

و أما على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهى فيقول بعض بتقدم الأمر على النهى، و يقول البعض الآخر بتقدم النهى على الأمر، و تمسك كل منهما بوجه كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

فإن قلنا بامتناع الاجتماع و ترجيح الأمر على النهى تكون الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه على القاعده لكونها مأمورا بها فقط. و لكن بلحاظ كون البحث عن ثمره عمليه و مقام تطبيق الأمر و النهى يقتضى ترجيح الأمر على القول بالامتناع أن لا يكون للمكلف مندوحه؛ إذ لو كان إتيان الصلاه فى الدار المباحه ممكنا لا معنى لترجيح الأمر و أقوائيه ملاكه، و لا بد من إتيانها فى الدار المباحه، كما أن الترجيح فى باب التراحم يكون فيما لا يمكن إنقاذ الغريقين؛ إذ لا تصل النوبه إلى ترجيح أقوى الملاكين فى صورته إمكان إنقاذهما، فلذا لا بد من جعل الفرض فيما لا يمكن إتيان الصلاه إلا فى الدار المغصوبه، و حينئذ يقول القائل بتقديم الأمر بأن الصلاه-بلحاظ كونها عمود الدين و إطلاق عنوان الكفر على تاركها فى الروايات- ليست إلا مأمورا بها، و هذا يكفى فى الاتصاف بالصحه.

و إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهى و ترجيح النهى على الأمر و علم المصلّى بأن هذه الدار غصبيه و أن الغصب حرام أو كونه جاهلا مقصرا، فلا محاله تكون الصلاه باطله قطعاً؛ إذ لا يتصور وجهها لصحه صلاته.

و أمّا إن كان المصلّى جاهلا- بالموضوع أو الحكم بأنه لم يتوهم أن الغصب يكون من المحرمات أو لم يكن له طريق إلى السؤال و كشف الواقع بعد التوهم- و يعبر عنه بالجاهل القاصر- فهذه الصوره تكون محلّ البحث و النزاع من حيث صحه الصلاه و بطلانها.

قال صاحب الكفايه قدس سره (١): إنه لا يتصور وجها لبطلان صلاته؛ لكونه جاهلا بالحرمة، و كان في جهله معذورا.

و كلامه قدس سره يكون في بادئ النظر صحيحا، و لكنّه يحتاج إلى الدقه و التحليل؛ إذ المفروض هاهنا القول بالامتناع و ترجيح النهى عن الأمر، فلا تكون الصلاه في الدار المغصوبه مأمورا بها أصلا، و حيثئذ إن قلنا: بأنّ صحّه الصلاه تحتاج إلى الأمر و بدونه تكون باطله فلا بحث في البين و لا إشكال في بطلان الصلاه فإنّها ليست إلّا منهيّا عنها، و جهله لا يوجب تغيير الحكم إلّا أنّه مانع عن تنجز التكليف و ترتب استحقاق العقوبه على مخالفه النهى؛ لأنّه جاهل قاصر.

يمكن أن يقول صاحب الكفايه قدس سره: بأنّ صحّه العباده لا- تحتاج إلى الأمر الفعلى، بل يكفي في صحّتها تحقّق مناط الأمر، كما قال في مسأله الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن الضدّ أم لا، بأنّ الصلاه مكان الإزاله صحيحه على القول بعدم الاقتضاء؛ لتحقّق مناط الأمر فيها، فيمكن أن يقول هاهنا أيضا كذلك، لا سيّما بعد قوله في المقدّمه الثامنه و التاسعه: إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتى في مورد التصادق و الاجتماع، كما أنّ الصلاه في الدار المغصوبه تكون مشتمله للمصلحه اللازمه الاستيفاء، و مفسده اللازمه الترك معا، فعلى هذا يكون دليل صحّه صلاه الجاهل القاصر تحقّق مناط الأمر.

و الجواب عنه يحتاج إلى الدقه في أنّه هل يمكن تحقّق ملاك الأمر هاهنا على القول بالامتناع و ترجيح النهى على الأمر أم لا؟ و على فرض إمكان تحقّقه هل تكون الصلاه في الدار المغصوبه مثل الصلاه مكان الإزاله من حيث كفايه تحقّق مناط الأمر

ص: ٣٦

إن قلنا: بجواز الاجتماع يتصادق فى مادّة الاجتماع العنوانان و الماهيتان و الطبيعتان، و ليس المراد منهما الطبيعه و الماهيه المنطقيه حتى لا يمكن تصادقهما فى مورد واحد كما سيأتى، بل هما أمران اعتباريان كما مرّ، فلذا تكون الصلاه فى الدار المغصوبه مجمع العنوانين، و لا- مانع من صدق عنوان المأمور به و عنوان المنهى عنه عليه معاً، و من هنا نكشف عن تحقّق المناطين فيها، أى المصلحه اللازمه الاستيفاء بما أنّها صلاه، و المفسده اللازمه الترك بما أنّها غضب.

و إن قلنا: بامتناع الاجتماع و ترجيح الأمر على النهى فلا إشكال فى تحقّق الأمر و كاشفيتها عن تحقّق المصلحه الملزمه.

و إن قلنا: بامتناع الاجتماع و ترجيح النهى على الأمر يكون الدليل للامتناع- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه- عبارته عمّا يترتب على مقدّمات أربعه: و هو أنّ بعد تحقّق التضادّ بين الأحكام الخمسه التكليفيه، و بعد أنّ متعلّق الأحكام هو ما يصدر من المكلف و يتحقّق فى الخارج، و بعد أنّ تعدد العنوان لا- يستلزم تعدد المعنون، و بعد أنّ وحده الوجود ملازم مع وحده الماهيه، يتحقّق و يستفاد منها أنّ الصلاه فى الدار المغصوبه لو كانت واجبه و محرّمه معاً يلزم اجتماع المتضادّين فى شىء واحد، و هو مستحيل عقلاً كاستحاله اجتماع السواد و البياض فى جسم واحد.

و فيه: أنّه لو فرض تماميه هذه المقدّمات و تماميه أنّ وجوب الصلاه فى الدار المغصوبه و حرمتها معاً يستلزم اجتماع المتضادّين، فنسأل أنّه كيف يمكن القول بتحقّق المصلحه اللازمه الاستيفاء و المفسده اللازمه الترك معاً فيها إن تحقّق التضادّ بين الواجب و الحرمة مع أنّهما أمران اعتباريان؟ فكيف لا- يتحقّق التضادّ بين المصلحه و المفسده مع أنّهما أمران واقعيتان و لا مجال له إلاّ من القول بتحقّق التضادّ بينهما أيضاً؟

و حينئذ كيف يمكن تصوّر اجتماع الملاكين فى شىء واحد، كما مرّ تصريحه بأنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا أن يتحقّق فى مادّه الاجتماع كلا ملاكين، ولا يمكن اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد؟ فالصلاه فى الدار المغصوبه و إن كانت من حيث العنوان متعدّده و لكنّها لا تتّصف بالصّحّه، ولا يمكن وقوعها معروضه للوجوب و الحرمة معا بلحاظ وحده المعنون.

و الإشكال عليه أنّه كيف يمكن أن يكون معنون واحد حاملا لهذين المنطين أى المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه معا؟ و لازم بيانه قدّس سرّه أنّه لا- يتحقّق فى مادّه الاجتماع إلّا مناط النهى إلّا أنّ جهل المكلف مانع عن تنجزه و ترتّب العقوبه على مخالفته، و ليس معناه تحقّق مناط الأمر مكان مناط النهى؛ إذ لا يمكن تحقّق مناط الأمر مع وجود مناط النهى، فلو فرض كفايه مجرد مناط الأمر فى صحّه العباده يكون السؤال عنه أنّ مع القول بالامتناع و ترجيح النهى على الأمر أين ملاك الأمر؟

و لو فرض تحقّق كلا- المنطين فى مادّه الاجتماع-على القول بالامتناع و ترجيح النهى على الأمر أيضا-هل يكفى مجرد تحقّق مناط الأمر فى صحّه العباده مطلقا أو فى بعض الموارد؟ و قد مرّ فى بحث الاقتضاء أنّ على القول بالاقتضاء تكون الصلاه منهيّا عنها و النهى المتعلّق بالعباده يوجب البطلان، و على القول بعدم الاقتضاء و إن لم يقتضى الأمر المتعلّق بالإزاله كون الصلاه منهيّا عنها فى حال الإزاله، و لكن يقتضى عدم كونها مأمورا بها فى هذه الحاله على القول باستحاله الترتّب، و مع ذلك تكون الصلاه مكان الإزاله صحيحه؛ لتحقّق مناط الأمر و المصلحه الملزمه فيها.

و أمّا على القول بالامتناع و ترجيح النهى على الأمر و عدم تنجزه بلحاظ كون المكلف جاهلا معذورا بعد فرض تحقّق ملاك الأمر فهل تتّصف صلاته فى الدار المغصوبه بالصّحّه كالصلاه مكان الإزاله أم لا؟ لتحقّق الفرق بين ما نحن فيه و الصلاه مكان الإزاله، بعد تحقّق مناط الأمر فى كليهما.

قال المحقق النائيني قدس سره (1) في مقام الفرق بينهما: إن التزاحم على قسمين: قسم منه التزاحم بين الحكمين، و القسم الآخر التزاحم بين المقتضيين و المناطين، و بينهما بون بعيد، فإن تزاحم الحكمين إنما يكون في مقام الفعلية و تحقق الموضوع بعد الفراغ عن مرحله الجعل و الإنشاء؛ لإطلاقهما في هذه المرحلة و تعلقهما بطبيعته متعلقهما بلحاظ جميع أفرادها من متحققه الوجود و مقدّره الوجود، مثل إطلاق أنقذ الغريق فإنه تعلق بإنقاذ كلّ فرد من أفراد الغريق، و منشأ التزاحم عبارته عن عدم قدره المكلف في مقام الامتثال؛ لإنقاذ كلا الغريقين في آن واحد، فلذا تجرى قواعد باب التزاحم من الأخذ بالأهمّ أو التخيير و التزاحم بين الصلاه و الإزالة على القول بعدم الاقتضاء يكون من هذا القبيل، و أثر هذا النوع من التزاحم أنّ المكلف إن كان جاهلاً قاصراً بوجوب فوريّ الواجب الأهمّ تكون صلاته صحيحة؛ لعدم تنجز الأمر بالأهمّ، و تكون الصلاه مأموراً بها حقيقة، و وقعت إطاعه لأمرها، فلا وجه لبطالانها.

و أمّا تزاحم المناطين فإنّما يكون في مقام الجعل و الإنشاء حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الأمر و إرادته، و يقع الكسر و الانكسار بينهما في ذلك المقام، و يرى تحقق الملاكين للصلاه في الدار المغصوبه، و ينشأ حكماً على طبق ملاك النهي فقط بلحاظ أقوائيته، فيكون حكمها أنّها منهيّة عنه. و لازم القول بالامتناع و ترجيح النهي تقييد إطلاق «أقيموا الصلاه» بعدم وقوعها في الدار المغصوبه، و بقاء لا- تغصب بإطلاقه و أثر هذا النوع من التزاحم أنّ المكلف إن كان جاهلاً قاصراً بحرمة الغصب يكون جهله مانعاً عن تنجز النهي و ترتب استحقاق العقوبه على مخالفته، فلا وجه لصحّه الصلاه بعد انكسار مناط أمرها و مغلوبيته في مرحله الجعل، و لا يستلزم عدم تنجز النهي تحقق مناط الأمر في محلّه، بل الأولى تسميه تزاحم الحكمين بالتعارض لدخاله مناط واحد في جعل الحكم و هو مناط النهي.

ص: ٣٩

و استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه ليس معنى غالبية ملاك النهى و راجحيته، و مغلوبية ملاك الأمر و مرجوحية انعدام ملاك الأمر و حذفه عن عالم الواقع، بل يكون ملاك الأمر أيضا تاما، و لكن لم ينشأ الحكم على طبقه لأجل المانع، و هو أتميه ملاك النهى، و إذا فرض كفايه تحقّق الملاك لصحّة العباده و عدم تنجز النهى بلحاظ الجهل فلا مانع عن صحّة الصلاه فى الدار المغصوبه، و رجوع هذه المسأله إلى التعارض ليس بصحيح؛ إذ لا يتحقّق فى التعارض أزيد من ملاك واحد، فلا فرق بين ما نحن فيه و بين الضدين المتزاحمين كالصلاه مكان الإزاله.

إن قلت: إنّ بين المسألتين فرق؛ إذ يكون المقام من صغريات باب التعارض و مع ترجيح جانب النهى ينشأ الأمر بالصلاه فى غير الدار المغصوبه، و التقييد هنا كسائر التقييدات، و لكن النهى عن الغضب مطلق لا تقييد فيه، فالصلاه فى الدار المغصوبه ليست بمأمور بها.

قلت: إنّ التقييد يتحقّق بين الحكمين المتزاحمين أيضا، فإنّ مولى المحيط بالأوضاع و الشرائط يعلم بتزاحم الصلاه مع الإزاله أحيانا، و يقتضى الأمر بالإيزاله عدم كون الصلاه مأمورا بها فى حال الإزاله، و لازم ذلك تقييد إطلاق «أقيموا الصلاه» بعدم وقوعها مكان الإزاله، فيكون معناه أقيموا الصلاه التى لم تكن مزاحمه مع الإزاله، ففى كلتا المسألتين لا بدّ من الالتزام بالتقييد.

يمكن أن يقال دفاعا عن المحقّق النائينى قدّس سرّه: بأنّ التقييد فى كلتاها لا يكون قابلا للإنكار، إلاّ أنّه يتحقّق بين التقييدين بأنّ التقييد بين الملاكين يرتبط بأصل جعل الحكم و إنشائه، فإنشاء و جوب الصلاه مقيد بعدم وقوعها فى الدار المغصوبه بلحاظ تحقّق التزاحم فى مرحله الاقتضاء و غلبه ملاك النهى على ملاك الأمر فى هذه

ص: ٤٠

المرحلة، و إنشاء حرمة الغضب مطلق بلحاظ ترجيح ملاك النهى، و أمّا فى التزاحم بين الحكمين فىكون الإنشاء فى كليهما مطلقا، و التقيد يرتبط بمرحلة فعلية إقامة الصلاة.

قلت: سلّمنا تحقّق الفرق المذكور بينهما، و لكنّه لا يمكن أن يكون فارقا فى محلّ البحث، فإنّ دليل صحّة الصلاة مكان الإزالة هل يدل على تحقّق الملاك أو تحقّق حكم الإنشائي الغير الفعلى؟ لا- شكّ فى أنّ دليل الصحّة عباره عن تحقّق الملاك، و لا أثر لوجود حكم إنشائي الغير الفعلى و عدمه، و ملاك الأمر مرجوح و مغلوب بالنسبه إلى ملاك النهى و ليس بمعدوم، و بعد عدم التنجّز النهى تكون الصلاة صحيحه لتحقّق الملاك، هذا.

و لكن الأصل فى الجواب هو الجواب الأوّل كما قلنا: إنّ على القول بالامتناع و ترجيح جانب النهى لا يتحقّق إلّا ملاك النهى، و ليس معناه عدم تنجّزه بلحاظ الجهل تحقّق ملاك الأمر، فلذا تكون الصلاة باطله.

و لا بدّ من ذكر مسأله أخرى أيضا بعنوان المقدّمه و هى أنّ العنوانين المذكورين فى عنوان البحث إذا كانا متباينين لا كلام فى عدم جريان النزاع فيهما كالنظر إلى الأجنبيّه فى حال الصلاة؛ لعدم اتّحادهما معا و إن تحققت المقارنه بينهما، فلذا ذكرنا أنّه لا بدّ من مقايسه الصلاة مع الكون فى دار الغير؛ لاتّحادهما معا، بخلاف الغضب فلا- إشكال فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى المتباينين، و ليس قائل بالامتناع أصلا فلذا خارجان عن محلّ النزاع، و إن كان بينهما التساوى هل يمكن للمولى أن يقول:

أكرم كلّ إنسان ثمّ يقول: لا تكرم كلّ ضاحك؟

و قد مرّ عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى بحث الافتضاء إنكار المقدّميه فى الضدّين و أنّ عدم أحد الضدّين ليس بمقدّمه لضدّ الآخر، و قبول التلازم فيهما سيّما فى الضدّين الذين لا ثالث لهما، ثمّ قال: إنّ أحد المتلازمين إن كان محكوما بحكم إلزامى مثل

الوجوب لا- يمكن أن يكون ملازم آخر محكوماً بحكم إلزامي المباين معه مثل الحرمة، فإذا تعلق الوجوب بفعل الإزالة ليس معناه تعلق الوجوب بترك الصلاة أيضاً، بل لا يمكن تعلق الحرمة به فقط، فلذا يقول فيما نحن فيه أنّ الإنسان ملازم مع الضحك، وكيف يمكن تعلق الحكمين اللزوميين المتضادين بهما، ولا- إشكال في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في المتساويين، فهما أيضاً خارجان عن محلّ النزاع.

و مضيئنا البحث في دوره السابقه بهذه الكيفيه و لكن دقه النظر تقتضى خلافه؛ إذ قد مرّ عدم مدخلية قيد المندوحه في محلّ النزاع؛ لتمخضه في تكليف محال و أنّه يمكن للمولى الحكمين المتباينين في العنوانين المتصادقين أم لا، و المحاليه الناشئه عن عدم المندوحه يرتبط بتكليف بمحال، و هو خارج عن محلّ النزاع كما مرّ تفصيله، و يجرى هذا المعنى في المتساويين أيضاً؛ إذ الإنسان و الضاحك عنوانان متصادقان، و ليس من شرائطهما تحقق مادّه الافتراق لهما، و عدم إمكان اجتماع إكرام الإنسان مع عدم إكرام الضاحك يرتبط بمكلف به و عدم قدره المكلف، و هذا خارج عن محلّ النزاع، و البحث في تعلق الأمر و النهي بالعنوانين المتصادقين مع قطع النظر عن قدره المكلف و عدمه، فالظاهر أنّ المتساويين داخلان في محلّ البحث، و إن لم يكن له ثمره عمليه لامتناع التكليف بالمحال عندنا أيضاً، و لكن يترتب عليه ثمره علميه.

اختلف العلماء في جريان النزاع و عدمه في الأعمّ و الأخصّ المطلقين، قال المحقق القمي (١) و النائيني قدس سرّه (٢) و عدّه أخرى بعدم جريانه فيه، و قال صاحب الفصول (٣) بجريانه فيه. و لكنّه ينقسم إلى قسمين: إذ قد تكون الأعميه و الأخصيه بحسب المورد لا المفهوم و لم يؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ مثل أعميه الحيوان بالنسبه إلى الإنسان

ص: ٤٢

١-١) قوانين الاصول ١٤٠:١-١٥٣.

٢-٢) فوائد الاصول ٢:٤١٠.

٣-٣) الفصول الغرويّه: ١٢٦.



فإنهما مفهومان متغايران، و لم يؤخذ في مفهوم الإنسان و مدلوله مفهوم الحيوان، فلذا لا- نتقل من سماع كلمه الإنسان إلى الحيوان، و دخاله الحيوان في ماهيته الإنسان بعنوان الجنس لا يرتبط بالمفهوم و العنوان. و قد تكون الأعميه و الأخصيه بحسب المفهوم و هو ما اخذ مفهوم العام في الخاص مثل عنوان الرقبه و رقبه مؤمنه و عنوان الصلاه و الصلاه في الدار المغصوبه.

و الظاهر أن يكون القسم الأول داخلا- في محلّ النزاع مثل أن يقول المولى: أكرم عالما، ثم يقول: لا تكرم إنسانا. فإنهما عنوانان متغايران و متصادقان على وجود واحد، بل يكون دخوله في محلّ النزاع أظهر من المتساويين؛ لتحقّق مادّه الافتراق من ناحيه العام، و كلام صاحب الفصول ناظر إلى هذا القسم من العام و الخاص المطلق.

و أمّا القسم الثاني مثل أن يقول المولى: أقيموا الصلاه، ثم يقول: لا- تصلّوا في الدار المغصوبه، بناء على كون النهي تحريميا، لا الإرشادي إلى بطلان الصلاه، فلنائل أن يقول بعدم دخوله في محلّ النزاع؛ إذ المطلق عباره عن المعنى المقيّد بالشمول و السريان لجميع الأفراد، كتقييد المقيّد كما قال به القدماء، فلذا يستلزم تقييد المطلق المجازيه بعد وضعه لذات الموضوع له مع قيد الإطلاق.

و لكنّ التحقيق أنّ المطلق خال عن القيد يعنى يكون لا بشرط، فلذا لا يكون تقييد المطلق مستلزما للمجازيه بلحاظ أنّ اللابشرط يجتمع من ألف شرط، فلا- مانع من كون متعلّق الأمر مطلق الصلاه و متعلّق النهي الصلاه المقيّده بوقوعها في الدار المغصوبه لتعدّد العنوين و تصادقهما في واحد. و لا- يقال: إنّ الصلاه في الدار المغصوبه هي الصلاه المطلقه، و لا يمكن القول باجتماع الأمر و النهي هاهنا، فلذا يكون خارج عن محلّ النزاع. لأننا نقول: إنّه لا دخل لمعنى المطلق بهذه الكيفيه في محلّ النزاع بعد تعدّد العنوين و تصادقهما في واحد، فيكون الأعمّ و الأخص المطلق بكلا قسميه

و أمّا العموم و الخصوص من وجه فهل يكون مطلقا داخلا- فى محلّ النزاع أم لا-؟ و كان للمحقّق النائينى قدّس سرّه (1) بيان مفصّل هاهنا، و حاصله: أنّ مع وجدان الشرائط الثلاث للعموم و الخصوص من وجه يدخل فى محلّ النزاع:

الأوّل: أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين لا- بين الموضوعين، و معلوم أنّ المتعلّق عبارة عن فعل المكلف و الموضوع عبارة عمّا يضاف فعل المكلف إليه، مثلا يكون متعلّق النهى فى مثل لا تشرب الخمر عبارة عن شرب الخمر، و الموضوع هو الخمر، فلا بدّ من كون العموم من وجه بين المتعلّقين مثل الصلاة فى الدار المغصوبه، فإنّ كلّ من الصلاة و الغصب فعل المكلف، و النسبه بينهما العموم من وجه، فيدخل فى محلّ النزاع، و أمّا مثل أكرم العالم و لا تكرم الفاسق فهو خارج عن محلّ النزاع بلحاظ تحقّق العموم من وجه بين الموضوعين- أى العالم و الفاسق- لا بين المتعلّقين؛ إذ المتعلّق فى كليهما أمر واحد، و هو الإكرام.

و قد مرّ منّا فى مقام الاستدلال للقول بالجواز أنّ الصلاة من مقوله و الغصب من مقوله اخرى، و لا يمكن الاجتماع بين المقولات لتحقّق التباين بينها، فتكون الصلاة بعنوان مقولتها متعلّق الأمر، و الغصب بعنوان مقوله اخرى متعلّق النهى، فلا بدّ من كون المتعلّقين من مقولتين، و إلّا يكون خارجا عن محلّ النزاع، هذا تمام الكلام فى الشرط الأوّل.

الشرط الثانى: أنّه يكفى فى الأفعال التوليديه و التسبيبيه أن يكون المتعلّق مقدورا للمكلف مع الواسطه، و الحكم فيها بحسب الواقع يتعلّق بالسبب و ما هو مقدور له بلا واسطه، و إن تعلّق بحسب الظاهر بالمسبّب و لا بدّ من كون العموم من

وجه مربوط بالسبب لا بالمسبب و إلا خارج عن محلّ النزاع، مثلا إذا قال المولى:

أكرم العالم، كأنه قال فى الحقيقة أنه: إذا ورد عليك العالم يجب عليك القيام فى مقابله؛ إذ الإِ-كرام مسبب و القيام سبب لتحقيقه، و إذا قال بعده: لا تكرم الفاسق و قصد المكلف بقيام واحد فى مقابل كليهما إكراهما بعد ورودهما عليه معا فهو خارج عن محلّ النزاع، و لا بدّ من القول بالامتناع؛ إذ الأمور به و المنهَى عنه معا عباره عن القيام بقصد التعظيم، فلا يتحقّق فيه المقولتان المتباينتان، فالعموم من وجه إذا تحقّق فى الأفعال التوليديه خارج عن محلّ النزاع.

الشرط الثالث: أن يكون التركيب بين المقولتين فى مادّه الاجتماع تركيبا انضماميا لا- تركيبا اتّحاديا؛ بأن يكون لكلّ جزء من أجزاء المركّب عنوان مستقلّ، و ماهيته مستقلّه، و يتحقّق التركيب و الانضمام بينهما مع حفظ مقولتهما، فلذا لا يتوهم أنه لا يمكن تحقّق الاتّحاد بين المقولتين حتّى يعبر عنه بمادّه الاجتماع؛ إذ لا بدّ من كون التركيب بينهما تركيبا انضماميا، و إلا يكون خارجا عن محلّ النزاع، مثلا إذا قال المولى: اشرب الماء ثمّ قال: لا تغصب فالمكلف إن شرب الماء فى المكان المغصوب فهو داخل فى محلّ النزاع، و إن شرب الماء المغصوب فهو خارج عن محلّ النزاع، فإن كان العموم من وجه واجدا لهذه الشروط الثلاثة داخل فى محلّ النزاع، و إن كان فاقدا لأحد منها خارج عنه، هذا توضيح كلامه قدّس سرّه.

و لكن التحقيق أنّ جميع الشروط المذكوره مورد للمناقشه بأنّ منشأ الشرط الثالث عباره عن الاعتقاد بأمرين: إحداهما: أنّ التركيب يرتبط بالموجودات الخارجيه بلحاظ اجتماعها خارجا، و لا يتحقّق فى عالم العناوين و الطبائع أصلا.

و يجرى بحث التركيب بهذه الكيفيه على القول بتعلّق الأحكام بالوجودات الخارجيه، لا على القول بتعلّقها بالعناوين و الطبائع كما هو الحقّ؛ إذ لا- يتحقّق فيها التركيب حتّى نبحت أنّه انضمامى أو اتّحادى. و ثانيهما: أنّه قائل بجواز اجتماع الأمر و النهى، و معلوم أنّه لا يمكن اجتماعهما فى المركّب الاتّحادى، فلا ضروره على القول بالامتناع أن يكون

فى مادّة الاجتماع تركيبيا انضماميًا، مع أنّه لا بدّ من تحرير محلّ النزاع على جميع المباني.

و هكذا يكون منشأ شرط الثانى اعتقاده بانصراف الأحكام حقيقه من المسببات إلى الأسباب فى الأفعال التوليدية و التسببیه، و لا ضروره لهذا الشرط على القول بعدم انصراف الأحكام عن ظاهرها، و أنّ الأحكام فى الواقع أيضا متعلّقه بالمسببات، فتكون هذه المسأله مسأله اختلافیه، و لازم القول بتعلّقه بالأسباب لا يكون إضافه القيد فى عنوان محلّ النزاع هاهنا.

و أمّا الشرط الأوّل-أى اعتبار تحقّق العموم من وجه بين المتعلّقين لا بين الموضوعين-فقد مرّ أنّ دليل خروج أكرم العلماء و لا تكرم الفساق عن محلّ النزاع عباره عن عدم إحراز كلا الملاكين فى مادّة الاجتماع، و إن أحرز فى مورد تحقّق كليهما لا شكّ فى أنّه أيضا داخل فى محلّ النزاع، و إن لم تكن النسبه المذكوره بين المتعلّقين.

و يمكن أن يقال: إنّ مقتضى القول بالاجتماع باستناد تعدّد المقوله يكون تحقّق هذا الشرط. قلنا: إنّ البحث عن المقوله فى الامور الاعتباريه ليس بصحيح، و نحن أيضا نقول بالاجتماع باستناد تعدّد العنوان و المفهوم، فالعموم من وجه داخل فى محلّ النزاع مطلقا بعد إحراز تحقّق الملاكين فى مادّة الاجتماع.

و بعد الفراغ عن بيان المقدمات وصلنا إلى أصل البحث فى المسأله، فالمحقّق الخراسانى قدّس سرّه قائل بامتناع اجتماع الأمر و النهى، و أكثر تلامذته يقولون بجوازه، و مقتضى التحقيق هو القول بالجواز، و لا بدّ لنا من التوجّه إلى امور لإثبات هذا المطلب:

الأوّل: أنّ تعلق الأحكام بالطبائع و العناوين كاشف عن تحقّق الملاك فيها، مثلا تعلق الأمر بالصلاه معلول لتحقّق الجبهه المقتضيه فيها، مثل كونها معراج المؤمن و ناهيه عن الفحشاء و المنكر و نحو ذلك، و هكذا فى باب النواهي فإنّا نكشف من تعلق

النهي بشرب الخمر، بخلاف شرب الماء أنه يتحقق لا محاله في شرب الخمر عله مقتضيه له، هذا مطلب واضح.

و بعبارة اخرى: أنه لا بد في تعلق الإرادة التكوينية بالمراد من تصوّر المراد و التفات النفس إليه و تصديق فائدته، و لا يمكن تعلقها به بدون المبادئ، بل كلّ كلمات الخطيب-مثلا- في حال الخطابه و التكلم بالألفاظ و الكلمات سريعا يكون مسبوقا بالإرادة، و كلّ إرادته مسبوقه بالمبادئ و لكنّها بعنايه إلهيه، و حاله الخلاقه للنفس الإنسانيه تتحقّق سريعا، و هكذا في الإراده التشريعيه. و من المعلوم أنّ تعلق إرادته الباري بالبعث الاعتباري إلى الصلاه يكون لتحقّق خصوصيه في المبعوث إليه، و هكذا في تعلق زجره الاعتباري بشرب الخمر مثلا.

إنّما الكلام في أنه إذا تعلق الحكم بطبيعته لتحقّق الملاك فيها مثل تعلق الأمر بالصلاه لكونها ناهيه عن الفحشاء و المنكر هل يكون حامل الملاك و واجد هذه الخصوصيه عباره عن نفس طبيعه الصلاه أو يكون لبعض العوارض المتّحده معها في الخارج أيضا دخل في الملاك؟ إذا تحققت الصلاه في الدار المغصوبه مثلا هل يكون المؤثّر في النهي عن الفحشاء و المنكر عباره عن الصلاه مع خصوصيه وقوعها في الدار المغصوبه أو بدونها، و معلوم أنّ التأثير منحصر بطبيعته الصلاه، و إذا كان الأمر كذلك لا شكّ في عدم سرايه الأمر عن متعلقه إلى ما يتّحد معه في الوجود الخارجى؛ إذ الأمر تابع للملاك و الملاك متقوم بطبيعته الصلاه، و لا دخل لغيرها في تحقّق الملاك، فكيف يعقل سرايه الأمر إلى ما يتّحد الصلاه معه أحيانا؟!

الأمر الثاني: أنّ التمسّك بأصالة الإطلاق متوقّف على جريان مقدّمات الحكمه، و البحث في معنى أصالة الإطلاق، و أنّ معنى الإطلاق في الآيه الشريفه: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** (1) عباره عن الشمول و سريان الحكم بالحليه و النفوذ بجميع الأفراد و مصاديق

ص: ٤٧

البيع، نظير قولنا مثلاً: أحلّ الله كلّ بيع، فلا فرق بين أصاله الإطلاق و أصاله العموم من حيث النتيجة، و الاختلاف بينهما فى الطريق فقط، أو يتحقّق بينهما اختلافًا ماهويًا بأنّ مفاد أصاله العموم معلوم لنا بلحاظ دلالة كلمه «كلّ» على الشمول و السريان و استيعاب جميع الأفراد.

بخلاف أصاله الإطلاق فإنّه بعد إثباته من طريق مقدّمات الحكمه لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه، فبعد فرض عدم دلالة مفرد المعرّف بالألف و اللام فى مثل أحلّ الله البيع لا- طريق لدخاله الأفراد و الأنواع فى معنى البيع أصلاً، و معناه أنّ تمام متعلّق الحكم بالحليّه و النفوذ عباره عن نفس طبيعه البيع. و لكنّ العقل يحكم بانطباق الحكم بالحليّه على كلّ فرد من أفراد البيع بما أنّه مصداق لهذه الطبيعه. فعلى هذا يكون أصاله العموم أصلاً لفظيًا بلحاظ أخذ اللفظ الدالّ على العموم فى متعلّق الحكم، و أصاله الإطلاق أصلاً عقليًا يستفاد من مقدّمات الحكمه.

الأمر الثالث: أنّ الأوامر و النواهي هل يتعلّق بنفس الطبائع أو يتعلّق بالطبائع مع التقيّد بالوجود الذهني أو مع التقيّد بالوجود الخارجى؟ و أنّ معروض الوجوب فى قولنا: الصلاة واجبه هى طبيعه الصلاة أو الصلاة الموجوده فى الذهن أو الصلاة الموجوده فى الخارج؟

و لا- بدّ لنا قبل التحقيق فى هذه المسأله من ذكر مقدّمه، و هى أنّه هل يتحقّق قضيه حمليه صادقه يكون الموضوع فيها نفس الطبيعه و الماهيه و المحمول فيها أحد الأعراض مع قطع النظر عن الوجود الذهني و الخارجى فى عروض هذا العرض عليه أم لا-؟ قلت: نعم لا- شكّ فى تحقّقها فى مثل الإنسان كلّى؛ إذ المعروض بعرض الكلّيه و الموصوف بهذا الوصف هى نفس الماهيه، فإنّ تقيّد بها بالوجود الذهني أو الخارجى يوجب التشخيص و الجزئيه و هى فى مقابل الكلّيه، و يمتنع صدقها على كثيرين، و إن كان ظرف تشكيل القضيه هو الذهن، و لكن الموضوع ليس الإنسان المقيّد بالوجود

الذهني، بل الموضوع نفس ماهية الإنسان.

و لا ينافي ذلك ما هو المسلّم في علم الفلسفه من أنّ الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، و سلب جميع الأوصاف الوجودية و العدمية عنها و منها وصف الكليّة و غير الكليّة.

فإنّ معنى هذه العبارة أنّ الماهية في عالم الذات و الذاتيات و بالحمل الأوّلي محدودده بحدّها، و لا- يتجاوز عن الجنس و الفصل، و تكون بهذا الحمل قضيه الإنسان كلى قضيه كاذبه، و أمّا بالحمل الشائع فتكون قضيه صادقه، كما أنّ قضيه الإنسان موجود أيضا تكون كذلك، فهى بالحمل الشائع قضيه صادقه و الموضوع فيها نفس الماهية، و إن لم تكن قضيه ضروريه لا بمعنى ضروره ثبوت المحمول للموضوع كما في مثل الإنسان حيوان ناطق، و لا بمعنى الضروره بشرط المحمول كما في مثل الإنسان المقيّد بالوجود الخارجى موجود فيه و الإنسان المقيّد بالوجود الذهني موجود فيه، و لا- ممتنع كما في مثل الإنسان المقيّد بالوجود الذهني موجود فى الخارج، أو بالعكس. بل هي قضيه ممكنه صادقه بالحمل الشائع؛ لتحقّق ملاكه فيها أى كون الموضوع من مصاديق المحمول، و لكنّها بالحمل الأوّلي قضيه كاذبه، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ معروض الوجوب فى قضيه الصلاه واجبه، هل هي نفس ماهية الصلاه، أو الصلاه المقيّده بالوجود الذهني أو المقيّده بالوجود الخارجى؟ إن أثبتنا بطلان الاحتمالين الأخيرين تعيّن الاحتمال الأوّل، فإن كانت الصلاه المقيّده بالوجود الذهني متعلّق الأمر ينافى مع غرض وجوب الصلاه؛ إذ الغرض منه ترتّب الآثار و الثمرات عليها كالنهى عن الفحشاء و المنكر، و المعراجيه و أمثال ذلك، و لا يترتّب أحد منها على وجودها الذهني.

إن قلت: إنّ متعلّق الوجوب هي الصلاه المقيّده بالوجود الذهني، و أمّا فى مقابل الامتثال فلا بدّ من إتيانها فى الخارج.

قلت: إنَّ بعد عدم مطابقه المأْتى به مع المأمور به لا- يمكن تحقُّقها أصلاً؛ إذ الصلاة الموجوده فى الذهن يمتنع انطباقها على الصلاة الخارجى، و يستحيل موافقتها بالصلاة الخارجى. فهذا الاحتمال بديهى البطلان.

و المهمُّ هو الاحتمال الثالث، و هو أن يكون متعلِّق الحكم ما يصدر عن المكلف خارجاً، و معروض الوجوب هى الصلاة المقيده بالوجود الخارجى، كما ذكره صاحب الكفايه قدس سره فى المقدمه الثانيه من مقدمات القول بالامتناع، و يؤيده ترتب الآثار و الثمرات على الصلاة المتحققه فى الخارج، دون الطبيعه بمجردها.

و يتحقَّق لنا لبطلان هذا الاحتمال أدلّه متعدده:

الأوّل: أن بيان قيد الموجود فى الخارج ليس بضرورى فى مثل الجسم أبيض؛ لوضوح عدم إمكان كون الجسم أبيضاً بدون تحقُّقه فى الخارج، و فى القضايا الحملية و إن لم يكن بهذا الوضوح، و لكن لا شك فى تقدّم الموضوع على المحمول كتقدّم المعروض على العرض، و على هذا لا محاله يكون معنى قضيه الصلاة واجبه، الصلاة الموجوده فى الخارج واجبه.

و يرد عليه أن الصلاة إذا كانت متّصفه بالوجود الخارجى فلا معنى لإيجابها، فإنّه تحصيل الحاصل. و هو أمر مستحيل، و من جهه الحرمة إن كان شرب الخمر الموجود فى الخارج حراماً أو منهيّاً عنه يكون معناه أن الأمر الموجود فى الخارج لم يوجد فيه، و هذا أيضاً أمر مستحيل؛ إذ يمتنع أن تتغيّر صفحه الواقع التى وقعت فيها شرب الخمر.

الدليل الثانى: أنه كما لا- فرق بين الشارع و العقلاء فى كيفيه التفهيم و التفهيم لعدم اتّخاذ الشارع طريقاً خاصاً فى ذلك غير طريقهم، كذلك لا- فرق بينهما وجدانا فى أصل التقنين و جعل القانون، و كيفيته من حيث إنَّ متعلِّق الحكم هى نفس الطبيعه أو الطبيعه المقيده بالوجود الخارجى، و بعد ملاحظه كيفيه جعل القوانين العرفيه نرى أنه



لا أثر من وجود طبيعه في الخارج في زمان صدور الأمر و جعل القانون؛ إذ لا بدّ من جعل القانون أولاً، و إبلاغه إلى المكلفين و علمهم به ثانياً، ثمّ ملاحظتهم الآثار المترتبه على الموافقه و المخالفه، و بعد هذه المراحل يتحقّق الداعي لإتيانه في الخارج لعدّه من المكلفين.

و بالنتيجه: تكون مرحله وجود المأمور به متأخره عن مرحله البعث و صدور الأمر بمرحلتين، فكيف يمكن أخذه في مرتبه متعلّق البعث، و القول بأنّ البعث متعلّق بوجود المبعوث إليه؟! فلا محاله يتعلّق البعث بالطبيعه، ثمّ يطلع العبد به، ثمّ ينبعث إن كان مطيعاً، و الوجدان حاكم بعدم التفاوت بين القوانين العرفيه، و الشرعيّه في سير مراحل جعل القانون.

الدليل الثالث: أنّ الغرض من الأمر في الأوامر العرفيه إذا قال السيّد لخدمه مثلاً: ادخل السوق و اشتر اللحم، لا يكون إلّا تحقّق ما يكون معدوماً في الخارج، و تبديل حالته العدميه بحاله الوجوديه من طريق الأمر، و لا شكّ في أنّه لا يتحقّق لأى شىء سوى الطبيعه هاتان الحالتان، فإنّها قد تكون معدومه و قد تكون موجوده، و لا يمكن اجتماع الفرد الخارجى مع حاله عدميه، فإنّ قوام الفرديه بثلاثه أشياء: و هى الطبيعه و الوجود و الخصوصيات الفرديه، فكيف يتصوّر حالتان للوجود الخارجى؟! فالغرض من توجه الأمر إلى المكلف أنّ ما ليس بموجود في الخارج يصير بيده موجوداً، و هذا لا يكون غير الطبيعه شيئاً آخر.

سلمنا أنّ الوجود الخارجى المأمور به و المنهى عنه مؤثّر في ترتّب الآثار و المصالح و المفاسد، و لكنّه لا يدلّ على كون متعلّق الأمر و النهى أيضاً وجودهما خارجى؛ إذ لا- طريق لتحقّق الغرض و الإيصال إليه إلّا- بتعلّق الأمر بالطبيعه، و توهم عدم إمكان التفكيك بين متعلّق الأمر و محصّل الغرض باطل، بعد الإثبات بالأدله الثلاثه أنّ متعلّق الأحكام هى الطبيعه، هذا أمر عقلاى و وجدانى.

و بذلك يدفع توهم آخر، وهو: أن المتعلق إن كانت طبيعته لا بدّ من الالتزام بكفايه الوجود الذهني للمأمور به أيضا في مقام الامتثال، فإن الوجود الذهني كالوجود الخارجي واقعته من الواقعيّات.

و الجواب عنه: أن الغرض من الأمر معلوم لنا و لا- شبهه فيه، و هو إيجاد المأمور به و تحقّق طبيعته في الخارج، لا مجرد واقعته الطبيعيه و لو تحققت بالوجود الذهني؛ إذ لا يترتب عليه شيء من الآثار.

إذا لاحظت هذه المقدمات الثلاثه يظهر أن اجتماع الأمر و النهي، و تصادقهما في شيء واحد جائز، و لا يتصور مانع عنه لإثباتنا في المقدمه الاولى أن سرايه الحكم عن دائره متعلقه إلى أمر خارج عنها ممتنع؛ إذ الحكم تابع للملا-ك، و هو لا- يتحقّق في الخارج عن المتعلق، فلا يسرى الوجوب عن دائره الصلاه، و كذا الحرمة عن دائره الغصب.

و لإثباتنا أيضا في المقدمه الثانيه أن معنى أصاله الإطلاق بعد جريان مقدمات الحكمه في مثل الصلاه واجبه غير معنى أصاله العموم و هو أن موضوع الوجوب و متعلقه هي نفس طبيعته الصلاه، لا أن الصلاه بجميع عوارضها و مقارناتها واجبه.

و لإثباتنا أيضا في المقدمه الثالثه أن متعلق الحكم في الواجبات و المحرّمات عبارته عن نفس طبيعته، و دخاله الوجود الخارجي فيه بعنوان القيد مستحيل، كما أن دخاله الوجود الذهني فيه غير معقول، فيعرض الوجوب كعروض عنوان الكلّيه و الوجود على نفس طبيعته.

و نرى في الشريعه تعلق الأمر بالصلاه بقوله: أقيموا الصلاه و النهي بالغصب بقوله: لا- تغصب مثلاً، و لا- شكّ في أنه لا يتحقّق التضادّ و التمانع بينهما في مرحله تعلق الحكم، كما أنه لا يتحقّق التضادّ في هذه المرحله بين الأمر بالصلاه و سائر النواهي،

كالنهي عن الغيبه و الزنا و النظر إلى الأجنبية مثلا.

نعم، قد يتصادق عنوان الغضب و الصلاه في الخارج على شيء واحد حين إتيان الصلاه في الدار المغصوبه، و لكن هذا الاتّحاد و التصادق يكون من لوازم وجودهما الخارجى، و معلوم أنّ الخارج لا- يرتبط بمرحله تعلق الحكم؛ إذ هو ظرف موافقه الحكم و مخالفته أى ظرف سقوط التكليف، و هو متأخر عن مرحله ثبوته التى تكون محلّ البحث هاهنا، فلذا يجوز تعلق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين فى الوجود الخارجى أحيانا، بل و إن كان التصادق دائما؛ لأننا نبحت فى تكليف محال، لا فى التكليف بالمحال كما مرّ تفصيله، و هذا الطريق أجود الطرق للقول بجواز الاجتماع.

و قد مرّ عن المحقق النائنى قدّس سرّه القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شيء واحد، و إن كان المأمور به وجود خارجى الصلاه و المنهى عنه وجود خارجى الغضب، فإنّهما من المقولتين المتباينتين و تركيب انضمامى لا اتّحادى.

و لكنّه ليس بتمام؛ لأنّه متفرّع على كون متعلّق الأحكام الطباع الموجوده فى الخارج، و قد أثبتنا فى المقدمه الثالثه أنّه لا يتحقّق فى مرحله تعلق الأحكام سوى ذات الطبيعه، فلا يكون هذا الطريق قابلا للمساعده أصلا، هذا أولا.

و ثانيا: أنّ كون الصلاه و الغضب من المقولتين ليس بصحيح؛ إذ الصلاه أمر اعتبارى، و الغضب أمر انتزاعى، و كلاهما خارجان عن دائره المقولات، و إن لاحظنا بعض أجزاء الصلاه مع منشأ انتزاع الغضب كالركوع-مثلا-مع واقعيّه التصرّف فى دار الغير، فيكون كلاهما من مقوله الأين.

و ثالثا: أنّ جواز الاجتماع فى تركيب الانضمامى من البديهيات، و لا- يمكن لأحد فيه القول بالامتناع، فإنّ مجرد الانضمام و الاتّصال و المجاوره لا يوجب سرايه النهى عن متعلّقه إلى متعلّق الأمر، و بالعكس فهو خارج عن محلّ البحث؛ إذ النزاع بين

القائل بالجواز و الامتناع فى تركيب الاتحادى، كما هو المعلوم.

لا يتوهم أنّ امتناع الاجتماع فى تركيب الاتحادى من البديهيات بعد فرض كون الصلاه و الغصب من مقوله واحده، و تركيبهما فى الخارج بالتركيب الاتحادى.

فإنّنا نقول: إنّ الأمر و النهى لا- يتعلّق بالمقوله، بل يتعلّق بطبيعته الصلاه و الغصب، و لا- شكّ فى استقلالهما فى مرحله تعلّق الحكم. فيكون الطريق للقول بجواز الاجتماع طريق الذى ذكرناه.

و يمكن أن يقال: إنّ القول بجواز الاجتماع يستلزم أن تكون الصلاه فى الدار المغصوبه مأمورا بها و منهيّا عنها معا، مع أنّه لا يمكن للوجود الواحد أن يكون كذلك، فنسأل أنّها واجبه أم محرّمه أم واجبه و محرّمه معا؟ و الجواب عنه: أنّها مع وصف الوقوع فى الدار المغصوبه ليست بواجبه؛ إذ الواجب هى الصلاه، و وصف وقوعها فى مكان كذا خارج عن متعلّق الأمر، و هكذا ليست بمحرّمه؛ إذ الحرام هو الغصب و وصف تحقّقه فى ضمن الصلاه خارج عن متعلّق النهى، و معنى جريان أصاله الإطلاق فيهما كما مرّ أنّ طبيعته الصلاه متعلّق الأمر، و طبيعته الغصب متعلّق النهى، فلا- دليل لنا لوجوبها و لا لحرمتها؛ إذ لا يكون بهذا العنوان متعلّق حكم من الأحكام.

إن قلت: أنّ تعلّق الأمر يكشف عن محبوبته المأمور به للمولى، و تعلّق النهى يكشف عن مبغوضيته المنهى عنه له، و لا يزم القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد كونه محبوبا و مبغوضا معا للمولى، مع أنّ المحبوبيه و المبغوضيه يرتبط بالوجود الخارجى لا- بالطبيعته المجرّده، فكما أنّه لا- يمكن أن يكون الجسم الواحد معروضا للسواد و البياض و البياض معا فى آن واحد، كذلك الموجود فى الخارج مع كونه واحدا لا يمكن أن يكون محبوبا و مبغوضا معا لتحقق التضادّ بينهما.

قلت: إنّ السواد و البياض واقعتان خارجيتان و لا بدّ من كون معروضهما أيضا

موجودا فى الخارج، فمعنى قولنا: الجسم أبيض أنّ الجسم الموجود فى الخارج فعلا- أبيض، فلذا لا- يمكن أن يكون الجسم الموجود فى الخارج معروضا للسواد و البياض الخارجى معا.

و لكن الحبّ و البغض كالعلم يكون من الأوصاف القائمه بالنفس الإنسانى، و من الأوصاف النفسانيه ذات الإضافه إلى الخارج، فلا بدّ من ملاحظه قيامها بالنفس أولا، و ارتباطها بالخارج ثانيا، أمّا من جهه قيامها بالنفس فيجب أن تكون فى البين نفس حتى تتّصف بأنّها تحبّ شيئا أو تبغض شيئا أو تعلم شيئا، و أمّا من جهه إضافتها إلى الخارج فنرى بالبدايه تعلق كمال المحبّه و الاشتياق بكثير من الأشياء، مع تحقّقها فى الخارج فعلا، كالمحبّه إلى الحجّ فى موسمها، و هكذا فى البغض، و العلم، و قد مرّ أنّ الاشتياق مبدأ من مبادئ الإراده، و عامل المحرّك لتحقّق المراد، فظرف تحقّقه قبل تحقّق المراد.

و قد ذكر فى تقسيم العليل أنّ من جملة العلم الغائيه و هى متأخره عن المعلول فى الوجود الخارجى، و متقدّمه عليه فى التأثير، فيظهر أنّ قبل تحقّق المعلول يتحقّق الاشتياق إليه.

بل قد يتعلّق العلم بالممتنع كما فى قولنا: شريك البارى ممتنع، فإنّ بعد تصوّره و جعله موضوعا نحكم بامتناعه.

لا يتوهم أنّ تحقّق العلم بدون تحقّق المعلوم كيف يعقل مع أنّ العلم من أوصاف ذات الإضافه؟!!

فإنّنا نقول: إنّ طرف إضافه العلم فى الحقيقه و الواقع هو ما ينعكس فى الذهن لا الموجود الخارجى الذى يتصوّر فى بادئ النظر أنّه متعلّق العلم، و على هذا فلا فرق بين أن يكون المعلوم موجودا فى الخارج بالفعل أم لا؛ و هكذا فى الحبّ و البغض.

فعلى هذا يكون وقوع الصلاه فى الدار المغصوبه فى الخارج مجمع العنوانين، و فى

الذهن له صورتان: الصورة الصلاتية و الصورة الغصبيه، أحدهما متعلق الحبّ النفساني، و الآخر متعلق البغض النفساني، فمقايسه هذه المسأله مع السواد و البياض ليس بصحيح.

بل قد يتحقّق في الموجود الخارجى جهه معلومه، وجهه مجهوله مثلا إذا رأينا شيها من البعيد بعد إحراز حيوائتيته و الشكّ فى إنسائتيته و فرسيتته يكون الموجود الخارجى معلوما لنا و مجهولا- معا؛ إذ المعلوم هى صوّرت جنسيتته المرتسمه فى النفس، و المجهول صوّرت فصليتته المرتسمه فيها، مع أنّه لا يمكن خارجا تحقّق الجنس بدون الفصل، و بالعكس، فإذا أمكن التفكيك بين صوره الفصلية و صوره الجنسية.

فالتفكيك بين صوره الصلاتيه و صوره الغصبيه بطريق أولى بمكان من الإمكان.

و الفرق الآخر بين مسأله السواد و البياض و ما نحن فيه أنّ اجتماع السواد و البياض فى جسم واحد فى آن واحد لا يمكن بأى وجه من الوجوه، و لو من جهه أشخاص متعدده، و أمّا اجتماع الحبّ و البغض فى شىء واحد من جهه واحده فلا يمكن بالنسبه إلى شخص واحد، و أمّا بالنسبه إلى شخصين فلا شكّ فى جواز اجتماعهما، فلا يثبت بهذا الطريق القول بالامتناع.

إن قلت: إنّ وجود الأمر كاشف عن وجود المصلحه الملزمه فى الأمور به، و وجود النهى كاشف عن وجود المفسده الملزمه فى المنهى عنه، و يستلزم القول بجواز اجتماع الأمر و النهى أن يتحقّق فى وجود واحد مصلحه ملزمه و مفسده ملزمه معا، و الحال أنّ التضادّ بين المصلحه و المفسده مثل التضادّ بين السواد و البياض.

قلت: إنّّه لا بدّ من ملاحظه المقيس عليه فى الابتداء، بأنّ الموضوع فى قضيه الجسم أبيض لا- تكون ماهية الجسم؛ إذ لا يتحقّق التضادّ فى مرحله الماهية كما مرّ تفصيله، بل الموضوع هو الجسم الخارجى المتخصّص بخصوصيات الفردية، فلذا نقول: هذا الجسم مع اتّصافه بالبياض لا يعقل اتّصافه بالسواد فى آن واحد، فيعرض

البياض أو السواد على هذا الجسم بدون واسطه.

أما أتصاف شىء بالحسن أو القبح أو المصلحه إذا قلنا: هذا الشىء حسن أو هذا الشىء ذات مصلحه أو هذا الشىء قبيح، فيحتاج إلى الواسطه و تشكيل القياس، مثلا إذا رأينا إيذاء اليتيم من جهه شخص مثلا نقول: هذا العمل ظلم و الظلم قبيح فهذا العمل قبيح، و معنى تشكيل القياس أنّ موضوع القبح عنوان كلى بلحاظ انبعاثه على إيذاء اليتيم يكون هذا العمل قبيحا، و هكذا فى الحسن و المصلحه، و هذا يوجب الفرق بين ما نحن فيه و الجسم أبيض، فإنّ فى عروض البياض على الجسم لا- واسطه فى البين، بل الهذيه محفوظه، و مع حفظ الهذيه لا- يعقل اجتماع السواد و البياض، و بدونه لا إشكال فى اجتماعهما، و نقول: هذا الجسم معروض للبياض و ذاك الجسم معروض للسواد، و لا يتحقّق الهذيه فى الصلاه فى الدار المغصوبه، بل يحتاج إلى تشكيل القياس، فلذا نقول: هذا العمل صلاه و الصلاه مشتمله على المصلحه الملزمه فهذا العمل مشتمل على المصلحه الملزمه، و هكذا نقول: هذا العمل غصب و الغصب مشتمل على المفسده الملزمه فهذا العمل مشتمل على المفسده، و ليس معناه عروض الحكم و المحمول فى الكبرى على الموضوع فى الصغرى بلا- واسطه، بل هو يعرض على الموضوع فى الكبرى ثم ينطبق على الموضوع فى الصغرى بعنوان مصداق الكلى.

و هذا لا ينافى مع القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، و ترتّب الآثار على وجودها الخارجيه، لا الماهيات.

فإنّ بين الماهيه و الوجود مع العوارض المشخصه يتحقّق واسطه باسم وجود الطبيعه، و هو الذى يتقوّم المصلحه به؛ إذ وجود الصلاه ناهى عن الفحشاء و المنكر لا ماهيتها و لا عوارضها الفرديه، و أما موضوع التضادّ هو الوجود مع العوارض المشخصه، و لا يكفى فى تحقّقه وجود المجرد، فلذا يصحّ القول: بأنّ الجسم الموجود أبيض و أسود معا بلحاظ الأفراد المتحقّقه فى الخارج. و على هذا يتحقّق ثلاث

مراحل: الأولى: مرحلة عروض الوجوب على الصلاة، وهي مرحلة الماهية والطبيعة. الثانية: مرحلة ترتب الآثار، وهي مرحلة وجود الصلاة في الخارج، و يرتبط المصلحه و المفسده بهذه المرحلة. الثالثة: مرحلة التضاد، وهي مرحلة الماهية الموجوده المتخصّصه بخصوصيات فردية، فلا مانع من كون الصلاة في الدار المغصوبه مشتمله على المصلحه بلحاظ أنّها صلاه، و مشتمله على المفسده بلحاظ أنّها غضب.

و الطريق الذى اخترناه إلى هنا يبتنى على فرض تحقّق التضادّ بين الأحكام الخمسه، و رفع غائلته بتعدّد المتعلّق، مع أنّ تحقّق التضادّ بينها يحتاج إلى البحث و الدقه، بأنّ تعريف التضاد هل ينطبق على الأحكام الخمسه أم لا؟ و أنّ حقيقه الحكم ما هو؟

أمّا تعريف المتضادّين فعلى ما ذكره المنطقيون: أنّهما ماهيتان نوعيتان مشتركتان فى جنس القريب مع البعد بينهما، أو كمال البعد بينهما.

فعلى هذا لا يتحقّق التضاد بين الصنفين من ماهيته واحده، كما أنّه لا يتحقّق بين الماهيتين النوعيتين المشتركتين فى جنس البعيد و المتوسط.

و أمّا حقيقه الحكم فهي على ثلاث احتمالات:

الأول: ما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه على ما بيالى: أنّ الحكم عبارته عن الإراده المتعلّقه بالبعث إلى شىء أو الزجر عنه، و المظهره بصدور البعث أو الزجر عن المولى.

فاسم الإراده المتعلّقه بالبعث هو الوجوب، و اسم الإراده المتعلّقه بالزجر هي الحرمة، و لا شكّ فى عدم صدق تعريف التضاد عليهما على هذا المعنى؛ لعدم كون الإرادتين المذكورتين نوعين من الإراده، بل هما شخصان منها؛ إذ القيام و القعود أمران متضادان بخلاف الإرادتين المتعلّقتين بهما؛ إذ القيام و القعود دخيلان فى تشخّص الإراده لا فى نوعها، و تعلقها بأشياء متعدّده لا يوجب تغيير ماهيتها، كما أنّ تعلق



العلم بمعلومات مختلفه لا- يوجب تغيير ماهيته العلم، فإن كان الحكم هي الإراده المتعلقه بالبعث أو الزجر لا يصدق عليه تعريف التضاد أصلا، مع أنّ الوجوب و الاستحباب كلاهما عبارتان عن الإراده المظهره المتعلقه بالبعث، و الفرق بينهما بقوّه الإراده و ضعفها، و من المسلّم أنّ الاختلاف بالشده و الضعف لا يمكن أن يرجع إلى الاختلاف في الماهيه.

الاحتمال الثاني: أنّ الحكم هو البعث الاعتبارى الذى يتحقّق بواسطه هيئه «افعل»، و الزجر الاعتبارى الذى يتحقّق بواسطه هيئه «لا تفعل» كما هو المختار، و على هذا الاحتمال أيضا لا ينطبق تعريف التضاد عليهما بأدله متعدده:

الأول: أنّه قد مرّ فى المباحث السابقه أنّ الموضوع فى قضيه حمليه إن كان هذا الجسم الموجود فى الخارج و المحمول هو الأسود و الأبيض معا تكون القضيه كاذبه؛ لتحقق التضاد بينهما فى هذه المرحله، و إن كان الموضوع فيها ماهيه الجسم و المحمول هو الأسود و الأبيض معا تكون القضيه صادقه؛ إذ لا يكون فى هذه المرحله من التضاد بل التناقض أثر و لا خبر، فلذا يصحّ القول بأنّ ماهيه الإنسان موجوده و معدومه معا، و الموجود بلحاظ أفراده الموجوده فى الخارج، و المعدوم بلحاظ أفراده الممكن التحقّق و المعدومه فيه. و قد مرّ أيضا أنّ البعث أو الزجر لا- يمكن أن يتعلّق بغير الماهيه؛ إذ لا- يعقل تعلّقه بهذا الموجود، فإنّ معناه تحقّق الصلاه فى الخارج أوّلا ثمّ تعلّق البعث بها و هكذا فى الزجر، فتكون ماهيه الصلاه مبعوث إليها و ماهيه الغصب مزجور عنها، و لا يتحقّق التضاد فى هذه المرحله.

إن قلت: إن لم يتحقّق التضاد و التناقض فى مرحله الماهيات فلا مانع من وقوع ماهيه واحده متعلّقا للبعث و الزجر معا، كقولنا: صلّ و لا تصلّ.

قلت: لا- شكّ فى استحاله تعلّق البعث و الزجر معا بماهيه واحده، مثل: صلّ و لا تصلّ، و لكن علّتها لا تكون عباره عن التضاد، بل تكون علّتها عدم مقدوريه

هذا التكليف للمكلف في مقام الامتثال، مثل أن يقول المولى: اجمع بين الضدين، فعدم إمكان تعلق الأمر و النهى بطبيعته واحده في آن واحد لا يكون كاشفا عن تحقق التضاد بينهما.

الدليل الثاني: قد مرّ أنّه لا فرق في مسأله التضاد و عدم إمكان عروض السواد و البياض على معروض واحد في آن واحد أن يكون من جهه شخص واحد أو من جهه أشخاص متعدده، و أمّا في البعث و الزجر فيمكن أن تكون طبيعته واحده في آن واحد من جهه أحد الموالى مبعوث إليها و من الجهه الاخرى مزجور عنها، مثل أن يقول أحدهم لابنه: اشرب اللبن و الآخر يقول لابنه: لا تشرب اللبن، فلا يتحقق التضاد بين البعث و الزجر أصلا.

الدليل الثالث: أنّ التضاد يرتبط بالامور الواقعيه و الحقائق و التكوينيّات، و لا محلّ له في الامور الاعتباريه؛ إذ مرّ في تعريف أهل المعقول: أنّ المتضادين ماهيتان نوعيتان، و من المعلوم أنّ الماهيه لا تتحقق في الامور الاعتباريه، بل هي للواقعيّات العينيّه و الخارجيه، و استعمال كلمه الماهيه في الامور الاعتباريه-مثل ماهيه الإحرام و ماهيه الصلاه-يكون على سبيل العنايه و المجاز و المسامحه، فإنّها تابع لاعتبار الشرع أو العقلاء، فالأحكام من الامور الاعتباريه، و بعيدة من مسأله التضاد بمراحل.

بقي متمّم: و هو أنّه قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّ لا ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليّتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر.

و الظاهر منه أنّه لا فرق بين الأحكام الخمسه في أصل عنوان التضاد، و رتبه التضاد من حيث الشدّه و الضعف، فعلى فرض قبول التضاد بين الوجوب و الحرمة

ص: ٦٠

كيف يمكن إثباته بين الوجوب والاستحباب مع أنّ الفرق بينهما أنّ أحدهما ناش عن الإرادة القويه و الآخر ناش عن الإراده الضعيفه؟! يمكن أن يتوهم: أنّ تغاير منشأهما يوجب التغاير بينهما، ولكنه ليس بصحيح؛ إذ التغاير بين البعثين ليس بأزيد و أشدّ من التغاير بين الإرادتين، وقد ذكرنا أنّ اختلاف الإرادتين في الشدّه و الضعف لا- يرجع إلى اختلاف الماهوى، بل كلاهما داخلان تحت كلّى واحد مشكك، فلا يتحقّق التضاد بينهما، و على هذا لا يمكن تحقّق التضاد بين البعثين الناشئين من مراحل ماهيته واحده، و لكن جريان هذا الإشكال على صاحب الكفايه مبتن على كون مدّعه تحقّق التضاد بين جميع الأحكام الخمسه، مع أنّه اعترف في بحث استصحاب كلّى القسم الثالث و مواضع آخر من الكفايه: بأنّه يتحقّق كمال المغايره بين الوجوب و الاستحباب بنظر العرف، و أمّا بنظر العقل فيكون الاختلاف بينهما في الرتبّه بعد دخولهما في ماهيته كلّيه مشكك واحده.

و معلوم أنّ مسأله اجتماع الأمر و النهى مسأله عقليه لا ترتبط بالعرف، و لازم بيانه قدّس سرّه في مواضع آخر عدم تحقّق التضاد بينهما في هذه المسأله، فيتحقّق الاختلاف بين كلامه هاهنا و كلامه في سائر الموارد في تحقّق التضاد و عدمه بين الوجوب و الاستحباب.

الاحتمال الثالث: أنّ الحكم أمر اعتباريّ يتحقّق عقيب البعث و الزجر، و على هذا أيضا لا- ينطبق تعريف التضاد لجريان الأدلّه المذكوره في الاحتمال الثاني هاهنا أيضا، لا سيّما الدليل الثالث، من عدم تحقّق التضاد في الامور الاعتباريه التي تكون تمام تقوّمها بالاعتبار، و أنّه يتحقّق في الماهيات و الحقائق و الواقعيّات، و إطلاق الماهيه على الامور الاعتباريه لا- يخلو عن المسامحه، فالحكم بأيّ معنى كان لا يتحقّق التضاد بين الأحكام حتّى بين الوجوب و الحرمة.

و من الأدلّه القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهى دليل قابل للتحقيق و الملاحظه،

و هو: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره و قد وقع كما فى العبادات المكروهه، كالصلاه فى مواضع التهمه و فى الحَمَام و الصيام فى السفر و فى بعض الأيام كصوم يوم عاشوراء. بيان الملازمه أنه لو لم يكن تعدد الجبهه مجديا فى إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكّمين آخرين فى مورد مع تعددها؛ لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بدهاه تضادها بأسرها، و التالى باطل؛ لوقوع اجتماع الكراهه و الإيجاب أو الاستحباب فى مثل: الصلاه فى الحمام و الصيام فى السفر و فى عاشوراء و لو فى الحضر، و اجتماع الوجوب و الاستحباب مع الإباحه أو الاستحباب فى مثل: الصلاه فى المسجد أو الدار.

و المحقق الخراسانى قدّس سرّه فى مقام الجواب عنه يقسّم العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام مع وجود العبادات المحرّمه كصلاه الحائض؛ لعدم اجتماع الأمر و النهى فيها معا، بل هى منهيّا عنها فقط.

و قال: إنّ العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام: أحدها: ما تعلّق به النهى بعنوانه و ذاته و لا بدل له كصوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدئه فى بعض الأوقات مثل بعد صلاه العصر إلى الغروب. ثانيها: ما تعلّق به النهى كذلك، و يكون له البدل كالنهي عن الصلاه فى الحمام. ثالثها: ما تعلّق النهى به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجودا أو ملازما له خارجا كالصلاه فى مواضع التهمه، بناء على كون النهى عنها لأجل اتّحادها مع الكون فى مواضعها (1).

و معلوم أنّ القسم الثالث الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بناء على اتّحاد الصلاه و الكون فى مواضع التهمه مؤيد للطريق الذى ذكرناه، فإنّ بعد إثبات جواز اجتماع الأمر و النهى بالبرهان هذا أقوى شاهد لوقوعه فى الشريعة، و أفتى به الفقهاء.

ص: ٦٢

و أمّا القسم الثاني فقد مرّ منّا أنّ النسبه بين العنوانين المتصادقين لا- يختصّ بعموم من وجهه، بل العموم و الخصوص المطلق و المتساويان أيضا داخل في محلّ النزاع، و على هذا المبني لا- إشكال في جواز اجتماع الأمر و النهي التنزيهي في الصلاه في الحمام، فإنّها بما أنّها صلاه متعلّق للأمر و واجبه و أنّها صلاه مقيدة بوقوعها في الحمام مكروهه فهي متعلقه للنهي التنزيهي.

و أمّا من أنكر دخول عموم و خصوص المطلق في محلّ النزاع مثل صاحب الفصول، أو أنكر جواز اجتماع الأمر و النهي مثل صاحب الكفايه قدّس سرّه فلا بدّ له من جواب آخر، و أولى الجواب ما قال به المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) و حاصله: أنّ الخصوصيات الفرديه لا مدخلية لها في الأمور به، و لكن الشارع حين وجّه الأمر بإقامه الصلاه لاحظ أنّ المكلف غافل و جاهل بالفرق الموجود بين الصلاه في الحمام و الصلاه في المسجد و الصلاه في الدار مثلا، و أنّ صلاه ذي المصلحه إذا لوحظت مع الخصوصيات الفرديه بعضها توجب حرازه و منقصه في المصلحه، و بعضها توجب زيادتها، و بعضها لا توجب التغيير فيها.

فلذا يقول الشارع في مقام إرشاد المكلف إلى هذه الواقعيه بأنّه لا تصلّ في الحمام، ليس معناه حكما مولويّا كراهيّا، بل إرشاد إلى أنّ وقوع الصلاه في المكان المذكور يوجب المنقصه في مصلحتها، و هكذا معنى صلّ في المسجد ليس حكما مولويّا استحبابيّا بل إرشاد إلى أنّ إتيانها فيه يوجب زياده المصلحه، و ما نقول بامتناع اجتماعه هاهنا عبارته عن اجتماع حكيمين مولويين، و لا مانع من اجتماع الحكم المولوي مع الحكم الإرشادي، فلا ينطبق الدليل مع المدعى؛ إذ لا يتحقّق الحكمان هاهنا في الحقيقه، كأنّ الشارع يقول: إن كنت تريد زياده المصلحه فصلّ في المسجد، و إن كنت تريد عدم نقصانها فلا تصلّ في الحمام.

ص: ٦٣

و أما القسم الأول فلا إشكال فيه أيضا على المبنى المختار، فإنَّ صوم يوم عاشوراء مستحبٌ، و متعلّق الأمر بعنوان أنه صوم يوم من أيام السنه، و مكروه و متعلّق النهى التنزيهى بعنوان أنه صوم المقيد بيوم عاشوراء.

و على القول بالامتناع أو خروج عموم و خصوص المطلق عن محلّ النزاع لا بدّ من جواب آخر، و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) فى مقام الجواب عنه: إنّ النهى تنزيها عن صوم يوم عاشوراء بعد الإجماع على أنه يقع صحيحا، و مع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمّه عليهم السّلام على الترك، إمّا لأجل انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك مثل مخالفه بنى اميه، و إمّا لأجل ملازمه الترك كعنوان كذلك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض، و إن كان مصلحه الترك أكثر فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المترامين، فلا يرتبط بمسأله اجتماع الأمر و النهى، هذا ملخّص كلامه قدّس سرّه.

و استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢) بأنّ الترك عدمى لا ينطبق عليه عنوان وجودى، و لا يمكن أن يكون ملازما لشيء، فإنّ الانطباق و الملازمه من الوجوديات التى لا بدّ فى ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء، فلذا يكون تقسيم العدم إلى عدم المطلق و عدم المضاف و عدم الملكه نوع من المسامحه، و لذا لا يصحّ تعلّق الطلب بالترك فى باب النواهي، بل النهى زجر عن الوجود كما أنّ الأمر بعث إليه.

و لكن مع قطع النظر عن إشكال الإمام قدّس سرّه يرد عليه إشكال آخر و هو أنّ بعد ما عرفت أنه فى مورد الواجبات ليس بأزيد من حكم واحد كما أنه فى مورد المحرّمات أيضا كان كذلك، فترك الواجب ليس بحرام بل فعله واجب، و ترك المحرّم ليس بواجب بل فعله حرام، و هكذا فى الاستحباب و الكراهه إذا كان الشيء مستحبّا

ص: ٦٤

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) تهذيب الاصول ٤١٤:١-٤١٦.

لا يتَّصف تركه بالكراهه كما إذا كان الشيء مكروها لا يتَّصف تركه بالاستحباب، و بعبارة اخرى: الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده العام، ولا النهى عن ضده الخاص.

فنقول: سلّمنا أنّ عنوان ذى المصلحه يتّحد مع ترك الصوم فى يوم عاشوراء، أو ملازم معه و يتحقّق المستحبّان المتزاحمان، و التزاحم هاهنا بين الفعل و الترك، و لكن البحث فى تعلق النهى التزاهى على صوم يوم عاشوراء، و هو محطّ نظر القائل بجواز الاجتماع فى مقام الاستدلال؛ لوقوعه فى الشريعة، فكيف يكون هذا قابلا للحلّ و الجواب.

و قد مرّ أنّه على المبنى المختار قابل للجواب حتّى على فرض انحصار محلّ النزاع بالعموم و الخصوص من وجه، و لكنّه يبتنى على مقدّمه و هى أنّ يوم عاشوراء عيد لبنى امّيه كما نرى فى زياده عاشوراء «أنّ هذا يوم تبرّكت به بنو امّيه و ابن آكله الأكباده» فلذا يصومون فيه و يهيئون مئونه سنتهم، و يلبسون الثياب الجديده و يخضبون و أمثال ذلك، فمتعلّق الكراهه فى الحقيقه هو التشبه بهم، و معلوم أنّ التشبه ليس من العناوين القصدية، بل واقعيه يحصل بدون القصد، و من مصاديق التشبه بهم هو الصوم فى هذا اليوم، و مصداقه الآخر التجاره و ذخيره مئونه السنه فيه، فيتحقّق لنا عنوانان:

أحدهما: صوم مطلق الأيام سوى العيدين و شهر رمضان و هو متعلّق الاستحباب. و ثانيهما التشبه ببنى امّيه فى يوم عاشوراء و هو متعلّق النهى الكراهتى، و نسبه العناوين عموم و خصوص من وجه، فهذا أيضا دليل للقول بجواز الاجتماع.

و إلى هنا ذكرنا أنّ محلّ النزاع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى يرتبط بتكليف محال، و لا يرتبط بتكليف المحال، فلذا قلنا: إنّ عدم وجود المندوحه خارج عن محلّ النزاع فإنّه تكليف محال مع الواسطه و منشؤه عدم مقدوريه مكلف به، و لا يخفى أنّه

على فرض ثبوت التضادّ بين الأحكام. و أمّا بعد الإثبات بالأدله الأربعة أنّه لا يتحقّق التضادّ بينها، فلا بدّ من إرجاع محلّ النزاع من التكليف محال، وقد مرّ أنّ تعلق الأمر و النهى بعنوان واحد مثل «صَيْلٌ» وَ لا «تُصَلُّ» لا إشكال فيه من حيث البعث و الزجر؛ إذ المحالّيه ناشئه عن عدم قدره المكلف على امثالهما، إذا كان الأمر فى عنوان واحد هكذا يكون فى عنوانين متصادقين بطريق أولى كذلك. فلا يتحقّق هاهنا تكليف محال أصلا.

ثمّ ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فرعا بعد الفراغ عن أصل مسأله الاجتماع و هو عبارته عن حكم الخروج عن الدار المغصوبه بعد دخولها بسوء الاختيار و الالتفات، مع أنّه أيضا تصرّف فى مال الغير بدون إذنه، و لكنّه مضطرّ إليه، إلا أنّ الاضطرار إليه يكون بسوء الاختيار، مع أنّه ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام.

و يستفاد من مجموع الكلمات أنّه يتحقّق هاهنا خمسّه أقوال:

الأول: أنّه مأمور به و منهى عنه معا مثل الصلاه فى الدار المغصوبه، و اختاره العامّه و الفاضل القمى ناسبا له إلى أكثر المتأخرين و ظاهر الفقهاء، و هذا القول مبني على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى أصل المسأله، و لكن لا يلزم على القائل بالاجتماع الالتزام بهذا القول؛ إذ يمكن له أن يقول بعدم وجود الأمر هاهنا، كما سيأتى.

الثانى: أنّه مأمور به فقط.

الثالث: أنّه منهى عنه فقط.

الرابع: أنّه لا يكون مأمورا به و لا منهيا عنه.

الخامس: أنّه كان منهيا عنه قبل الدخول، و لكن النهى يسقط بحدوث

ص: ٦٦



الاضطرار، فلذا لا يكون منهيًا عنه بالنهي الفعلي، إلا أنه يجرى عليه حكم المعصية و أثر النهي، وهو ما اختاره صاحب الكفاية قدس سره.

و أمّا كونه مأمورا به أو مأمورا به و منهيًا عنه معا فلا- دليل عليه من الآيه، و الروايه و الإجماع، و يستفاد من الروايات حرمه التصرف في مال الغير أو مال المسلم فقط، كقوله عليه السلام: «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه» (1) هكذا قوله عليه السلام: «حرمه مال المسلم كحرمه دمه».

فلا يكون الخروج بهذا العنوان حراما، بل الدخول أيضا كان كذلك، فإنه يكون حراما بعنوان التصرف في مال الغير بدون إذنه فليس من الوجوب النفسى أثر و لا خبر، و ما يتحقق هاهنا هو الحكم التحريمى المتعلق بالتصرف فى مال الغير.

و يمكن القول بتحقق الوجوب الغيرى لعنوان الخروج بعد قبول أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام-أى الترك-و أن النهى عن الشىء يقتضى الأمر بوضده العام، فيستفاد من الحديث المذكور أن ترك التصرف فى مال الغير يكون واجبا، فيكون الخروج مقدّمه لترك التصرف فيه؛ و بعد قبول أن مقدّمه الواجب واجبه يكون الخروج مأمورا بالأمر الغيرى. و إن أنكرنا أحد من المبنيين أو كلاهما كما هو الحق لا يتحقق أى نوع من الأمر، فلا مجال للقول الأوّل و الثانى.

الظاهر أن القول الثالث-يعنى كونه منهيًا عنه-يكون مقتضى التحقيق، و لا- يرتفع النهى الفعلى بالاضطرار، بدليل مبناه الذى اخترناه تبعا لسيدنا الاستاذ الإمام قدس سره و يترتب عليه ثمرات متعدده، و هو أنه لا بدّ لخطابات شخصيه من شرائط خاصه، فإذا توجه الخطاب الشخصى إلى عبد من جهة المولى توقّف فعليته و تنجزه عليه، و استحقاق العقوبه على مخالفته، على علم المكلف بالمكلف به، و مقدوريه

ص: ٦٧

المأمور به له، وعدم الاضطرار بتركه. ونضيف إليها أنّ غرضه من البعث والزجر إن كان الانبعاث و الانزجار لا بدّ من علم المولى أو احتمال به بتحقيق الانبعاث و الانزجار فيه بعدهما، ونضيف أيضا أنّه لا بدّ من كون المأمور به و المنهى عنه مورد ابتلاء المكلف، كما اشترطه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه (1) لتنجز العلم الإجمالى.

و أمّا فى الخطابات العامّة مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و «آتُوا الزَّكَاةَ»، فإن قلنا بانحلالها بخطابات متعدّده حسب تعدّد المكلفين فهى أيضا ترجع إلى خطابات شخصيّة، ولا بدّ فيها من تحقّق الشرائط المذكورة، و حينئذ إذا كان البعث لغرض الانبعاث لا معنى لتوجّه الخطاب إلى الكفّار و العصاة؛ لأنّ الله تعالى يعلم بكفرهم و عصيانهم.

و لكن التحقيق فيها عدم الانحلال، و أنّه لا بدّ لها من شرائط خاصّة أخرى، و نرى بالوجدان شمولها لجميع المكلفين من القادر و العاجز و العالم و الجاهل و المضطرّ و غيره و الكافر و العاصى، و يصحّ توجّه الخطاب إليهم بعد علم المولى بامثال أكثرهم أو عدّه منهم، فلذا يعتبر فى الروايات و المحاورات أنّ الجاهل و العاجز معذور فى المخالفة، لا أنّهما خارجان عن دائره التكليف.

و يشهد على ذلك أمور:

الأوّل: أنّ الشكّ فى تحقّق الشرط و عدمه فى الواجبات المشروطة يرجع إلى الشكّ فى أصل الوجوب و يجرى فيه أصاله البراءة، و على هذا إن قلنا بانحلال خطابات عامّة و شككنا فى مورد تحقّق القدره و عدمه على إتيان المأمور به تجرى أصاله البراءة قاعده، مع أنّه مجرى أصاله الاحتياط عند الفقهاء، و لا يتصوّر له دليل سوى خروج القدره عن دائره الشرطيّه، و أنّ العاجز أيضا مكلف، و لكن العجز عذر فى المخالفة، و هذا شاهد لعدم الانحلال.

ص: ٤٨

الأمر الثاني: أنه لا إشكال في وجوب القضاء على النائم في جميع أوقات الصلاة كمن كان نائماً قبل الزوال إلى بعد الغروب مع أنه على القول بالانحلال لا- يمكن توجيه التكليف إليه أصلاً في وقت الأداء، فكيف يمكن تكليفه بالقضاء، والحال أنه لم يفت منه شيء ولا طريق له إلا عدم انحلال خطابات عامه، وتوجيهها إلى النائم وغيره، إلا أن النائم في ترك الصلاة في الوقت كان معذوراً.

و أمّا وجوب قضاء صوم أيام الحيض على الحائض مع عدم وجوب أدائه عليه، فيكون بدليل خاص، بدون أخذ عنوان الفتوى فيه، بخلاف النائم فإنّ دليل وجوبه عليه، هو اقض ما فات كما فات.

الأمر الثالث: أن ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه في طرفي العلم الإجمالي من شرطيه كون المنهية عنه مورد ابتلاء المكلف بكلا طرفيه وإلا يكون التكليف مستهجناً، نقول: إنّ هذا الشرط يصحّ بالنسبة إلى خطابات شخصيه، وهكذا على القول بالانحلال في خطابات عامه، لا- على القول بعدم الانحلال، فلذا يصحّ تكليف جميع المكلفين بالاجتناب عن الخمر الموجود بأقصى نقاط العالم إذا كان مورد ابتلاء كثير منهم أو عدّه منهم، ويظهر ثمرته في العلم الإجمالي إن علمنا بخمريه هذا المائع، أو المائع الموجود في أقصى نقاط العالم، فيلزم الاجتناب عنه؛ إذ لا يكون التكليف شخصياً حتى نلاحظ حال آحاد المكلفين، و من هنا لا يرى من أحد أن يقول بشرطيه قيد المذكور للتكليف العامه.

الأمر الرابع: أنّ على القول بالانحلال في الخطابات التكليفية العامه لا بدّ من القول به في الخطابات الوضعيه أيضاً؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الجبهه، فكما أنه لا يصحّ الحكم بالاجتناب بدون قيد «إن ابتليت» عن الخمر الموجود في أقصى نقاط العالم، كذلك لا يصحّ الحكم بنجاسه الخمر المذكور بدون قيد المذكور، فإنّ جعل هذا الحكم مستلزم للغويه.

مع أنه لا- شك في عدم دخاله قيد الابتلاء في نجاسه الخمر، و لا- يقول أحد بأن الخمر الخارج عن دائره الابتلاء لا يكون نجسا، فإذا كان الأمر في الأحكام الوضعيه هكذا يكون في الأحكام التكليفيه أيضا كذلك، فلذا لا يصح مقايسه خطابات العامه بالخطابات الشخصيه، و لا- شك في شمولها لجميع أفراد المكلفين، و لكن المكلف إذا لم يكن عالما يكون معذورا في المخالفه، و من هنا يكون الدليل للبراءه العقليه عباره عن قاعده قبح العقاب بلا بيان، لا قبح التكليف بلا بيان، فيشمل التكليف للعالم و الجاهل و النائم و المضطر، إلا أن العناوين المذكوره تكون عذرا في المخالفه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الخروج من دار مغصوبه كالدخول فيه يكون منهيًا عنه فقط، و صدق عنوان الاضطرار عليه لكونه الطريق المنحصر للتخلص عن الحرام لا يوجب المعذوريه؛ إذ الاضطرار بسوء الاختيار لا يكون عذرا لا عقلا و لا شرعا، بل حرمه الدخول و الخروج تكون بعنوان التصرف في مال الغير لا- بعنوانهما، و لا- يتحقق عذرا فيما نحن فيه، فبعد أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام و بالعكس، و أن مقدمه الواجب ليست بواجبه، و لا يتحقق الملازمه بين وجوب المقدمه، و وجوب ذى المقدمه، و أنه لا- يتحقق الانحلال في الخطابات العامه، نستفاد أن الخروج بعنوان التصرف في مال الغير يكون منهيًا عنه بالنهى الفعلى المنجز فقط.

و أما مع رفع اليد عن المباني الثلاثه المذكوره فهل يكون الخروج عن الدار المغصوبه كالصلاه فيه مأمورا به و منهيًا عنه معا أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدس سره (1): إنه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى في الصلاه في الدار المغصوبه مع ذلك يكون الخروج عنه خارجا عن عنوان هذه المسأله، فإن من

ص: ٧٠

المسلم بين القائل بالجواز و القائل بالامتناع تحقّق العنوانين فيها: أحدهما: عنوان الصلاة و هو متعلّق الأمر، و ثانيهما: عنوان الغضب و هو متعلّق النهي، و الاختلاف في سرايه الأمر و النهي عن متعلّقيهما إلى متعلّق آخر و عدمه.

و لا- يتحقّق في الخروج عن الدار المغصوبه عنوانان، فإنّه بعنوانه يكون مأمورا به و منهيا عنه معا، و هو نظير صلّ و لا تصلّ لا شكّ في امتناعه، إلا أنّ علّه الامتناع عند القائل بالتضاد بين الأحكام عباره عن اجتماع الضدّين، و عند منكره عباره عن عدم قدره المكلف على الامتناع، فلا يصحّ المقايسه بين المثالين، فإنّ الصلاة في الدار المغصوبه تكون من مصاديق مسأله اجتماع الأمر و النهي بخلاف الخروج من الدار المغصوبه.

و التحقيق: أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني قدّس سرّه ليس بصحيح؛ إذ قد مرّ أنّ موضوع الحرمة و النهي في الروايه هو عنوان التصرّف في مال الغير يكون الخروج كالدخول من مصاديقه، كما أنّ حرمة البقاء في الدار المغصوبه تكون بهذا العنوان لا بعنوانه، فلا- مجال للقول بكون الخروج منهيا عنه بعنوانه، بل بعنوان محصّل التصرّف في مال الغير حرام. هذا من جهه النهي و الحرمة.

و أمّا من جهه الأمر و الوجوب فلا شكّ في أنّ الوجوب هاهنا وجوب غيريّ و مقدّمى، بأنّ التصرّف في مال الغير إن كان حراما يكون ترك التصرّف واجبا على القول بالافتضاء من باب المقدّمه، فيتعلّق الوجوب الغيرى بالخروج بعنوان المقدّميه لترك التصرّف، و قد مرّ في بحث مقدّمه الواجب أنّ متعلّق الوجوب الغيرى لا- يكون وجود الخارجى المقدّمه مثل نصب السلم الخارجى و لا- عنوان نصب السلم مثلا، بل متعلّقه هو عنوان ما يتوقّف عليه الكون على السطح؛ إذ يقال في مقام التعليل لوجوب نصب السلم بأنّه ما يتوقّف عليه الصعود على السطح، مثل: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، و لا تأكل الرمان لأنّه حامض، و معناه أنّ أكل كلّ حامض محكوم

بالحرمة، كما أنّ شرب كلّ مسكر محكوم بالحرمة.

فالحكم بالحرمة حقيقه متعلّق بأكل الحامض و شرب المسكر، ونسبته إلى الرّمّان و الخمر لا- يخلو عن المسامحة، فإنّهما من مصاديق أكل الحامض و شرب المسكر، و هكذا فيما نحن فيه؛ إذ الحاكم بالملازمه بين وجوب شرعى ذى المقدمه و وجوب شرعى المقدمه هو العقل، و بديهى عند العقل أنّ الوجوب الشرعى المقدمى يتعلّق بما يتوقّف عليه ترك التصرف.

و قال صاحب الكفايه فى مقام إنكار دخول الأجزاء فى هذا البحث: بأنّ الواجب بالوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدمه- أى المصادق-لأنّه المتوقّف عليه لا عنوان المقدمه-أى ما يتوقّف عليه الواجب-نعم يكون هذا العنوان علّه لترشّح الوجوب على المعنون يعنى المصادق (١).

فكأنّه يقول بالفرق بين حيث التقييد و حيث التعليل، و أنّ للقيّد دخاله فى المتعلّق، و لكنّ العلّه واسطه لحمل الحكم على ذيها، و تبعه فى هذا الكلام آخرون.

مع أنّه ليس بصحيح بنظر العقل و العقلاء، و لا- تسامح فى حكم العقل، و هو يقول فى مقام التعليل لوجوب نصب السّلم: لأنّه مقدمه الكون على السطح، فيكون متعلّق الوجوب الشرعى الغيرى عنوان مقدمه الكون على السطح، و نسبه وجوب الغيرى إلى نصب السّلم بما أنّه يتحد مع المقدميه مسامحه.

و نستفاد من هنا أنّ الوضوء بعنوانه لا يكون واجبا، بل يكون مستحبّا بهذا العنوان؛ إذ الوجوب الغيرى يتعلّق بعنوان ما يتوقّف عليه الواجب، و الوضوء من مصاديقه، فللعقل حكم واحد و هو أنّ ما يتوقّف عليه الصلاه واجب، و يشمل هذا الحكم الكلى لجميع المقدمات و إن كانت عشره، فيكون محطّ الحكم فى الحيثيه

ص: ٧٢

التعليّيه كالحثّيه التقيديّه عباره عن نفس العله، و لا فرق بينهما أصلا.

و بالنتيجه: يتحقّق هاهنا أيضا عنوانان: أحدهما: عنوان التصرّف في مال الغير و هو متعلّق النهي، و ثانيهما: عنوان ما يتوقّف عليه ترك التصرّف فيه و هو متعلّق الأمر، و قد انطبق العنوانان في الخروج عن الدار المغصوبه، فلا يصحّ الإشكال على أبي هاشم و أتباعه من هذه الجهه، و يكون الخروج مأمورا به و منهيا عنه معا بعنوانين.

و لكن يرد الإشكال عليه من جهه اخرى، و هو أنّه قد مرّ في إحدى المقدمات المذكوره لمسأله الاجتماع انحصار بعض العلماء النزاع في مورد تحقّق قيد المندوحه، و ذكرنا بعدم دخاله القيد المذكور في جهه المبحوث عنها. و لكن لا بدّ من تحقّقه في تطبيق مسأله اجتماع الأمر و النهي في الخارج مثل سائر الشرائط المعتمره للتكليف.

فعلى هذا نستشكل عليه أنّ الخروج لا- يمكن أن يكون المأمور به و المنهّي عنه معا؛ لعدم تحقّق قيد المندوحه له بعد الورود بسوء الاختيار؛ إذ لا طريق سوى الخروج، و هذا فارق بينه و بين الصلاه في الدار المغصوبه. و بالنتيجه: لا يمكن الالتزام بما قال به أبو هاشم و أتباعه مع رفع اليد عن المباني الثلاثه المذكوره أيضا، فيكون الخروج مأمورا به و لكن يجرى عليه حكم المعصيه و أثر النهي بدون تعلّق النهي الفعلي به، و هو ما اختاره صاحب الفصول ظاهرا.

و البحث الآخر أنّه يتحقّق قاعده فلسفيّه مسلّمه و هي أنّ الامتناع بالاختيار لا- ينافي الاختيار. قال المحقّق النائيني قدّس سرّه (1): إنّ بناء على كون المقام من صغريات تلك القاعده فالحقّ ما عليه المحقّق الخراساني قدّس سرّه من أنّه ليس بمأمور به شرعا، و لا منهيا عنه مع كونه يعاقب عليه.

ص: ٧٣

و أما بناء على عدم كون المقام من صغريات تلك القاعدة فالحق ما اختاره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (1) من كون الخروج مأمورا به فقط، ثم قال: و الأقوى أنّه ليس مصداقا لها، و ذكر أدلّه له، و المهمّ منها دليان:

الأوّل: أنّ الخروج غير ممتنع للتمكّن من تركه بإرادته البقاء، إذ يجوز له أن يريد الخروج، و يجوز له أن يريد البقاء، فلا امتناع فى البين حتّى نقول: الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

الثانى: أنّ مورد القاعدة المذكوره ما لا يكون للعقل نظر خاصّ فيه و إلاّ لا محلّ لها، و ما نحن فيه كان كذلك؛ إذ العقل يحكم لمن كان أمره دائرا بين الخروج و البقاء بتعيّن الخروج عليه؛ لأنّه أقلّ المحذورين، فلا مجال لقاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فالخروج مأمور به فقط و لا يجرى عليه حكم المعصيه.

و العجب من المحقّق النائينى قدّس سرّه أنّه لم يلاحظ كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه بالدقّه، فإنّه صرّح بعدم ارتباطها فيما نحن فيه، بل هى ذكرت فى مقابل الأشاعره؛ لقولهم بأنّ أفعال الإنسان كالحركه و السكون و أمثال ذلك غير اختياريه لما هو المسلّم عند الفلاسفه من أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، و أنّ الشىء ما لم يمتنع لم يعدم، فكلّ وجود مسبوق بوجود الوجود، و كلّ عدم مسبوق بامتناع الوجود، و لا معنى لاستناد وجود القيام و عدمه إلى الإراده بل عدمه مستند إلى امتناع الوجود، و وجوده مستند إلى وجوبه.

فقالوا فى جوابهم: إنّ المقصود من الواجب فى القاعده هو الواجب بالغير لا الواجب بالذات، و معناها أنّ الشىء ما لم يتحقّق علته التامه لا يمكن أن يتحقّق فى الخارج، و معلوم أنّ الجزء الأخير للعله التامه عبارته عن الإراده، فلذا نقول:

ص: ٧٤



الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و هكذا في جانب الامتناع؛ إذ المراد منه لا يكون الامتناع بالذات بل الامتناع بالغير بمعنى أنّ الشيء ما لم يتحقق علته التامه يمتنع وجوده في الخارج، و جزء أخيرها هو إرادته الإنسان، فلذا نقول: إنّ هذه القاعدة مؤيده للاختيار، و لا يرتبط بما نحن فيه أصلا كما أشار إليه صاحب الكفايه قدّس سرّه.

فانقذح ممّا ذكرنا أنّ الخروج منهى عنه بالنهي المنجّز الفعلي، و مع قطع النظر عن المباني المذكوره يكون مأمورا به، و يجرى عليه حكم المعصيه. هذا تمام الكلام في مسأله اجتماع الأمر و النهي.

### في أنّ النهي عن الشيء يقتضى فساد أم لا

#### إشاره

جعل صاحب الكفايه قدّس سرّه عنوان البحث بهذا النحو، مع أنّ كلمه «الشيء» مطلق يشمل النهي المتعلّق بمثل الزنا و شرب الخمر أيضا، و الحال أنّ جملة «يقتضى فساد أم لا» تكون قرينه لاختصاصه بالعبادات و المعاملات، الشيء الذي قد يقع صحيحا و قد يقع فاسدا و لا مناقشه من هذه الجهه.

و لكن التعبير بكلمه «يقتضى» مع كونه ظاهرا في السببيه و التأثير لا- ينطبق مع بعض الأدلّه التي ستذكر في أصل البحث، مثل استدلال بعض العلماء لاستفاده الفساد من النهي في المعاملات بأنّ النهي فيها ظاهر في الإرشاد بفساد المعامله، كقوله عليه السلام:

«لا تبع ما ليس عندك» (١) إذ لا- يكون معناه أنّه إذا بعث مال الغير ارتكبت محرّما، بل معناه أنّ بيع مال الغير بدون إذنه لا يؤثّر في التمليك و التملك، و معلوم أنّ الإرشاد حكاية عن الواقعيه، و لا يتناسب مع التعبير بكلمه الاقتضاء و السببيه.

ص: ٧٥

(١- ١) انظر الوسائل ٤٧: ١٨، ب ٧ من أبواب أحكام العقود، ح ٣.

كما أنه لا يصح التعبير بكلمه «يدل» مكان كلمه «يقتضى» فإن فاعله عباره عن النهى و هو لفظ، و إذا نسبت إليه كلمه الدلاله فلا بد من انحصارها فى محدوده الدلاله اللفظى الوضعى، مع أننا نرى استدلال بعض العلماء لاستفاده الفساده من النهى المتعلق بالعباده بأنه إذا تعلق النهى بالعباده فمعناه مبغوضيه العباده للمولى، و حينئذ يحكم العقل بأن الذى يكون مبغوضا للمولى لا يمكن أن يكون مقربا إليه، فعلى هذا كيف يصح التعبير بكلمه «يدل» أى الدلاله المستنده بظهور اللفظ.

فالأولى التعبير بأنه هل يكشف أو يستفاد من تعلق النهى بالعباده فسادها أم لا؟

و أما البحث عن مقدّمات المسأله فقال المحقق الخراسانى قدس سرّه (١) فى

### المقدمه الاولى

بأن الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه فى جهه المبحوث عنها كما عرفت فإنّها فى المسأله السابقه عباره عن السرايه و عدم السرايه، و فى هذه المسأله عباره من أن تعلق النهى بالعباده يستلزم فسادها أم لا.

و لكنك عرفت أنه ليس بصحيح فإن بعد تغاير المسألتين من حيث الموضوع و المحمول لا تصل النوبه إلى تغايرهما فى جهه المبحوث عنها، فإنّ الموضوع فى المسأله السابقه هو اجتماع الأمر و النهى فى واحد، و المحمول فيها هو الجواز و عدمه، و الموضوع فيما نحن فيه تعلق النهى بالشىء، و المحمول هو اقتضاء الفساد و عدمه، فلا يتحقّق جهه الاشتراك بينهما أصلا حتّى نقول بتغايرهما فى جهه المبحوث عنها.

### المقدمه الثانيه

أنّه لا شكّ فى اصوليه هذه المسأله لانطباق ضابطه علم الاصول عليها؛ لوقوعها كبرى القياس لاستنتاج حكم فرعى.

فإنّا نقول على القول بالاقتضاء: بيع ما ليس عند البائع يكون منهيا عنه، و النهى

ص: ٧٦

المتعلّق بالمعامله يقتضى الفساد، فيبيع ما ليس عنده يكون فاسداً، و لكن البحث فى أنّها مسأله اصوليه لفظيه أو مسأله اصوليه عقليه، قال المرحوم الحائرى قدّس سرّه فى كتاب الدرر (1): إنّها مسأله عقليه. و لكن بعد ملاحظه أنّه لا ضروره لكون المسأله الاصوليه عقليه محضه أو لفظيه محضه، بل يمكن أن تكون مركبه منهما، و بعد ملاحظه أنّا نرى فى الكلمات نوعان من الاستدلال لدلاله النهى على الفساد، مثل قولهم فى مثل: لا- تبع ما ليس عندك بأنّه لا- يكون حكماً تحريمياً مولوياً بل يكون حكماً إرشادياً، فإنّ مفاده أنّ هذا النحو من البيع لا يؤثّر فى التمليك و التملك، فهذا الاستدلال يرتبط باللفظ.

و أمّا الاستدلال لاقتضاء النهى فساد العباده بأنّه إذا تعلّق بالعباده معناه مبغوضيتها للمولى و مبعده عن ساحتها فالعقل يحكم بأنّه لا يمكن أن تكون مقرّبه إليه مثل صلاه الحائض، فهذا يرتبط بالعقل. و بالنتيجه: تكون هذه المسأله عقليه و لفظيه معاً.

### المقدمه الثالثه

أنّ الظاهر من لفظ النهى هو النهى التحريمى، و أمّا النهى التنزيهى فهل يكون داخلاً- فى محلّ النزاع أم لا؟ ربما يقال بخروجه عنه، و يمكن أن يستدلّ لذلك بدليلين:

الدليل الأوّل: أنّه لا يتحقّق مورداً أن يتعلّق النهى التنزيهى بالعباده، توضيح ذلك: أنّ تقسيم العبادات المكروهه إلى ثلاثه أقسام كما مرّ، لا- يتعلّق النهى الكراهتى فيها بنفس العباده، فلذا لا يخلو عن المسامحه. و أمّا القسم الثالث منها- مثل: لا تصلّ فى مواضع التهمه- فقد مرّ أنّ متعلّق النهى هو الكون فى مواضع التهمه و إن تحقّق فى ضمن غير الصلاه، و أمّا فى القسم الثانى مثل لا تصلّ فى الحمّام فلا يتعلّق النهى بنفس الصلاه، بل يتعلّق بخصوصيته و وقوعها فى الحمّام. و أمّا فى القسم الأوّل مثل لا تصم فى

ص: ٧٧

يوم عاشوراء فقد مرّ عن المحقق الخراساني قدس سرّه أنّه يتحقّق هاهنا مستحبّان متراحمان و ينطبق كلاهما على هذا اليوم، و لكن استحباب ترك الصوم فيه أرجح من فعله فلا يتحقّق النهي، و إن تحقّق فهو إرشادي.

و قد ذكرنا أنّ متعلّق النهي في المثال التشبّه ببنى اميّه، لا عنوان الصوم بلحاظ أنّهم يصومون فيه باعتقاد أنّه يوم عيد، فلا يكون النهي التنزيهي متعلّقاً بنفس العبادة بلا عنايه و تجوّز أصلاً.

و أمّا كراهه اقتداء المسافر بالحاضر، سواء كان بمعنى أقلّيه الثواب من اقتدائه بمسافر آخر، أو بمعنى أقلّيه الثواب من صلاه الفرادي، فلا يتعلّق النهي التنزيهي حتّى في الصورة الثانيه بنفس الصلاه، بل يتعلّق بالاقتداء، فلا يوجد مورد يتعلّق النهي فيه بنفس العباده. فلا مجال للبحث من أنّ النهي التنزيهي إذا تعلّق بالعباده هل يقتضي الفساد أم لا؟

و الجواب عنه أنّ محلّ البحث لا- ينحصر بالعبادات بل يشمل عنوان البحث كما مرّ لكلّ ما يكون قابلاً للتصاف بالصحّه و الفساد، و هو أعمّ من العبادات و المعاملات، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه لا- شكّ في كون عنوان الاقتداء منهياً عنه كما اعترف المستدلّ به، و الحال أنّ الاقتداء أمر عبادي، فلذا يقولون: إنّ الرياء في الجماعه يوجب بطلان الجماعه قطعاً، و يقول بعض: إنّّه يوجب بطلان الصلاه أيضاً، و هذا كاشف من عباديّه الاقتداء، فيتعلّق النهي التنزيهي في العباده هاهنا.

الدليل الثاني: ما أشار إليه صاحب الكفايه قدس سرّه (1) بقوله: إنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي، و معه لا وجه لتخصيص العنوان، و اختصاص عموم ملاكّه بالعبادات

ص: ٧٨

لا يوجب التخصيص بالنهي التحريمى كما لا يخفى.

و هذا إشاره إلى توهم الذى يكون الدليل للقائل بخروج النهى التنزيهى عن محلّ البحث، و هو أنّ عموم الملا-ك يختصّ بالعبادات؛ لأنّ المرجوحية المستكشفه عن النهى تحريميا كان أو تنزيهيا إنّما تنافى صحّه العباده؛ لأنّها تستدعى المحبوبيه المنافيه للمرجوحيه دون المعامله؛ إذ لا- ملازمه قطعاً بين النهى التنزيهى فيها و بين الفساد، فلا تنافى مرجوحيتها صحّتها، كما فى مثل بيع الكفن يكون كذلك، فيكون عدم اطّراد عموم الملاك فى المعاملات قرينه على إرادته التحريمى من النهى المذكور فى العنوان؛ لأنّه مطرد فى العبادات و المعاملات.

و الحقّ فى الجواب عنه ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه.

ثمّ اختلف العلماء فى دخول النهى الغيرى و عدمه فى محلّ النزاع، و قال صاحب القوانين قدّس سرّه (١): بأنّه خارج عنه؛ لعدم استحقاق العقوبه على مخالفته، و هو نظير الأمر الغيرى، فلذا لا يشمل البحث.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ دلالة النهى الغيرى على الفساد على القول به إنّما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبه على مخالفته فى ذلك، و يؤيّد ذلك أنّه جعل ثمره النزاع فى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فساده إذا كان عباده (٢)، مع أنّ النهى المتعلّق بالعباده كالصلاه مكان الإزاله يكون غيرياً.

و لكن الحقّ مع المحقّق القمى قدّس سرّه و الدليل على ذلك ما نذكره لا ما ذكره قدّس سرّه، و هو أنّه كما لا دخل لاستحقاق العقوبه على مخالفته فى الفساد، كذلك لا دخل للحرمة

ص: ٧٩

١-١ (١) قوانين الاصول ١٠٢:١.

١-٢ (٢) كفايه الاصول ٢٨٤:١.

بما هي فيه، بل حرمة الشيء تكشف عن مبغوضيته للمولى، وأنه مبعّد عن ساحته، و لا يمكن أن يكون شيء واحد بعنوان واحد مقرباً و مبعّداً معاً، و معلوم أنّ النهى الغيرى أيضا يكشف عن مبغوضيه المنهى عنه، و لكنّه كان كاشفاً عن مبغوضيه لأجل الغير، لا عن مبغوضيه الذاتيه، و لا منافاه بين المبغوضيه و المبعّديه من أجل الغير، و المقرّيه من حيث الذات فتكون الصلاه مكان الإزاله من حيث الذات محبوبه للمولى، و من حيث إنّها مقدّمه لترك الإزاله الحرام مبغوضه له، فلذا أنكرنا الثمره المذكوره، و قلنا بصحّه الصلاه على القول بالافتضاء أيضا.

و قد مرّ فى تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى و إلى الأصلى و التبعى أنّ الواجب الغيرى يمكن أن يكون أصلياً و يمكن أن يكون تبعياً، بخلاف الواجب النفسى فإنّه لا يكون إلاً أصلياً، و حيثنذ إن قلنا بدخول النهى الغيرى فى محلّ النزاع يقع البحث فى أنّه هل يتحقّق الفرق بين النهى الغيرى الأصلى، و النهى الغيرى التبعى أم لا؟ و إن قلنا بخروجه عنه فلا يبقى مجال لهذا البحث كما هو الحقّ.

#### المقدّمه الرابعه

أنّ لفظ الشيء فى عنوان البحث عام كما ذكرنا، و لكن بقربنه جملة يقتضى الفساد ينحصر بما كان قابلاً للصحّه و الفساد، و هو عباره عن المعاملات و العبادات، فنستفاد من ذلك أنّ مثل شرب الخمر خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا أثر له حتّى يتّصف بالصحّه و الفساد بلحاظ ترتّب الأثر و عدمه، و هكذا «شيء» الذى له أثر لا ينفك عنه، مثل إتلاف مال الغير، فإنّ أثره -أى الضمانه- يترتّب عليه دائماً و إن تحقّق فى حال النوم أو الاضطراب أو الغفله، فينحصر محلّ النزاع بالعبادات و المعاملات بمعنى الأعمّ من العقود و الإيقاعات.

و يمكن أن يقال: إنّ تعلق النهى بالعباده كيف يتصوّر، مع أنّه لا بدّ فى العباده من تعلق الأمر بها و لو كان الأمر استجابياً؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه فى مقام الجواب عنه: إنّ المراد بالعباده هاهنا ما يكون

بنفسه و بعنوانه عباده له تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا- حرمة، كالسجود و الخضوع، و الخشوع له و تسييحه و تقديسه أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمرا عباديًا، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين و الصلاة في أيام العاده (١).

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى التبعدي و التوصلّي، و أشار صاحب الكفايه قدس سره إليه هاهنا، و الفرق بينهما أنه يعتبر في صحه الواجب التبعدي و سقوط أمره إتيانه بقصد القربه، بخلاف الواجب التوصلّي.

و استشكل عليه سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (٢) بأن للعباده من حيث اللغة و العرف و العقلاء يكون معنى خاصًا، و هو ما يعتبر عنه باللغة الفارسيه ب(پرستش) و بهذا المعنى تكون الآية الشريفه: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** و كلمه لا إله إلا الله، يعنى لا معبود صالحا للعباده سوى البارى، فنحن نرى اعتبار قصد القربه فى مثل الخمس و الزكاه، مع أنه لا- يصدق عليهما العباده بهذا المعنى، فلا يصح تعبيرهم بأن الواجب التوصلّي يصير عباده إن أتى به بقصد القربه، بل لا يخلو عن المضحكه، و معلوم أن إطاعه البارى أو إطاعه الوالدين و إن تحقّق بقصد القربه لا يصح التعبير عنه بالعباده.

فالأولى فى مقام التقسيم القول بأن الواجب إما تقربى، و إما توصلّي، و التقربى قد يكون عباديًا كالصلاه و الصوم، و قد يكون غير عبادى كالزكاه و الخمس، و ما يوجب الالتزام صاحب الكفايه قدس سره بذكر المصداقين هاهنا للعباده- يعنى ما كانت عباده بالذات، و إن تعلق الأمر مكان النهى يكون أمره أمرا عباديا- عباره عن توسعته لدائرته الواجب التبعدي، و أنّ كلما لم يكن توصليا يكون تبعديا، و جعل صلاه الحائض مصداقا للأمر التعليقى، مع أنّها عباده بالفعل فإنّ عباديه الصلاه ذاتيه.

ص: ٨١

١- (١) كفايه الاصول ٢٨٤: ١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٤٦: ١-١٤٧.

و لكن التحقيق أنّه لا- دليل لنا لانحصار محلّ النزاع بما كان المنهى عنه عباده أو معاملته، حتّى نحتاج إلى معنى العباده و بيان المراد عنها، بل يكون محلّ النزاع عبارته عن كلّ ما كان قابلا للاتّصاف بالصّحّه و الفساد، و وقع متعلّق النهى، سواء انطبق عليه عنوان العباده أو المعامله، أو غيرهما.

و الإشكال على الإمام قدّس سرّه أنّه سلّمنا عدم انطباق عنوان العباده على مثل الزكاه و الخمس، كما أنّ الصلاه لا شكّ في مصداقيتها للعباده، و إن تحققت من الحائض، لا أنّها لو أمر بها كان أمرها عباديّا و لكن الصوم مع كونه أمرا قلبيّا عدميّا هل يلحق بالزكاه و الخمس أو يلحق بالصلاه؟ و الظاهر إلحاقه بالصلاه، مع أنّه لا- يتحقّق فيه عنوان العباده بالمعنى المذكور؛ إذ لا دخل للصائميّه يعنى ترك المفطرات فى العباده، و الحال أنّ خروج الصوم عن العباده لا يكون قابلا للقبول لأكثر الفقهاء.

### المقدّمه الخامسه

فى توضيح عنوانى الصّحّه و الفساد، قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): إنّ الصّحّه و الفساد و صفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، فربما يكون شىء واحد صحيحا بحسب الأثر أو النظر، و فاسدا بحسب آخر، و من هنا صحّ أن يقال: إنّ الصّحّه فى العباده و المعامله لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد و هو التماميّه، و إنّما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التى بالقياس عليها تتّصف بالتماميّه و عدمها، و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلّم فى صحّه العباده إنّما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهمّ لكلّ منهما من الأثر بعد الاتّفاق ظاهرا على أنّها بمعنى التماميّه، كما هى معناها لغه و عرفا.

و لَمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة، أو عدم الوجوب فسّير صحّه العباده بسقوطهما، و كان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبه فسّرهما بما يوافق الأمر تاره و بما يوافق الشريعه أخرى.

ص: ٨٢



و أمّا الصّحّه في المعاملات فهي تكون مجعوله، حيث كان ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع، و ترتيبه عليها و لو إمضاء، ضروره أنّه لو لا جعله لما كان يترتّب عليه؛ لأصالة الفساد.

فالبيع الصحيح ما يترتّب عليه أثر المترقّب عنه-أى التمليك و التملك و البيع الفاسد-ما لا يترتّب عليه الأثر، و النكاح الصحيح ما يترتّب عليه الزوجيّة و النكاح الفاسد عكسه، و الطلاق الصحيح ما يحصل به الفراق بين الزوجين و الطلاق الفاسد عكسه، و لا يكون للفقهاء اصطلاح خاص في معنى الصّحّه و الفساد في مقابل اللغه و العرف، بل العرف و اللغه و جميع العلوم التي يستعمل فيها كلمه الصّحّه و الفساد موافق في أنّ الصّحّه تكون بمعنى التماميّة، و الفساد بمعنى النقص، و لكن يتوهم مغايرتها على الظاهر بلحاظ مغايره الآثار المترتّب عليها، فيكون التقابل بين الصّحّه و الفساد عين التقابل بين النقص و التمام، يعنى تقابل العدم و الملكه. هذا بعض كلامه قدّس سرّه مع توضيح منّا.

و استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) بأنّه: قد تقدّم في بحث الصحيح و الأعمّ أنّ ترادف الصّحّه و الفساد مع التمام و النقص ممّا لم يثبت بحسب اللغه و العرف، بل ثبت خلافه؛ لأنّ النقص و التمام يطلقان على الشىء المركّب بحسب الأجزاء غالبا إن كان واجدا و مشتملا لجميع الأجزاء و الشرائط و الخصوصيات المعتمره فيه كالإنسان و الدار و المعجون، يقال: إنّّه تامّ، و لا يقال: أنّه صحيح، و إن كان فاقدا لبعض الأجزاء أو الخصوصيات يعبر بأنّه ناقص و لا يعبر بأنّه فاسد.

و أمّا الصّحّه و الفساد فيستعملان غالبا في شىء كان له أثر نوعى و خاصيّه نوعيه بحسب الكيفيات و الأحوال مثل الكيفيات المزاجيّة و شبهها، فيقال: فأكفه صحيحه إذا لم يفسدها الدود و الحراره، أو فاسده إذا ضيّعتها المفسدات، فالتقابل بين

ص: ٨٣

الصَّحَّة و الفساد تقابل التضاد؛ لأنَّ كلاهما أمران وجوديان؛ إذ الصَّحَّة عبارته عن كَيْفِيَّتِهِ وجوديَّة عارضته للشئىء موافقه لمزاجه بحيث يقبله الطباع، و الفساد عبارته عن كَيْفِيَّتِهِ وجوديه عارضه له مخالفه لمزاجه و منافره لطبيعته النوعيه، فيكون بينهما تقابل التضاد، كما أنَّ بين التمام و النقص تقابل العدم و الملكة. هذا بحسب اللغه و العرف.

ثمَّ قال: نعم يمكن تصحيح ما ذكره المحقِّق الخراسانى قدس سرّه من الترادف فى العبادات و المعاملات؛ لأنَّه يطلق الصَّحَّة و الفساد على الصلاه بلحاظ واجديتها للأجزاء و الشرائط، و فاقديتها لها، مع أنَّها أيضا كالإنسان و الدار مركَّبه من الأجزاء و الشرائط، و يصحَّ إطلاق التامِّ و الناقص عليها. و هكذا فى المعاملات فإنَّها بحسب أسبابها-أى العقود-تتَّصف بالصَّحَّة و الفساد مثل اتصافها بالتمام و النقص، و هذا بخلاف الاستعمالات العرفيه. إنَّما الكلام فى أنَّ ذلك الإطلاق هل هو بوضع جديد فى لفظى الصَّحَّة و الفساد عند الفقهاء، أو باستعمالهما فى الابتداء مجازا و كثر ذلك حتَّى بلغا حدَّ الحقيقه؟ أقربهما هو الثانى، بل الأوَّل بعيد.

و التحقيق: أنَّه لا شكَّ فى أنَّ الصَّحَّة و الفساد يستعملان فى العبادات و المعاملات بمعنى التمام و النقص، و لكن مع ذلك لا يمكن التفكيك بين أجزاءهما و شرائطهما من حيث الصَّحَّة و الفساد، بخلاف الاستعمالات العرفيه؛ إذ من المعهود القول بأنَّ هذا المركَّب كالدار مثلا- تامٌّ من حيث الأجزاء، و ناقص من حيث الشرائط، و لا يصحَّ القول بأنَّ هذه الصلاه صحيحه من حيث الأجزاء، و فاسده من حيث بعض الشرائط؛ إذ الصلاه إمَّا صحيحه مطلقا، و إمَّا فاسده مطلقا، و هكذا فى مثل البيع و سائر المعاملات؛ فلا يتحقَّق فيهما مجمع الاتصاف بالصَّحَّة و الفساد.

لا يخفى أنَّه لاحظنا إلى هنا قسما من كلام صاحب الكفايه قدس سرّه و يستفاد من صدر كلامه و ذيله مع توضيح ممَّا أنَّ الصَّحَّة و الفساد و صفان إضافيان لا واقعيَّه لهما يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، فلذا نرى قول بعض الفقهاء بأنَّ الصلاه بدون

السوره مثلا صحيحه، و الآخر يقول: بأنها فاسده، و بعضهم يقول بأن الصلاه منع قراءه التسيحات مرتبه واحده صحيحه، و الآخر يقول بأنها فاسده، و نستكشف من ذلك أنه لا حقيقه لهما، بل هما أمران إضافيان.

ثم استشهد لذلك بمسأله الإجزاء، و قال: أن الأمر فى الشريعه يكون على ثلاثه أقسام: من الواقعى الأولى و متعلقه عباره عن الصلاه مع الوضوء، و الواقعى الثانوى أو الاضطرابى و متعلقه عباره عن الصلاه مع التيمم، و الأمر الظاهرى و متعلقه عباره عن الصلاه مع الوضوء الاستصحابى و لا شك فى اجزاء المأمور به بالأمر الأولى، و لكن تختلف الأنظار فى أن المأمور به بالأمر الثانوى و الظاهرى يفيدان الإجزاء أو لا، بعد أنه صار فى الوقت واجد للماء أو انكشف أنه كان حين الصلاه فاقد الوضوء، و بعض يقول: بأنهما مسقطان للإعاده و القضاء، و الآخر يقول: بأنهما غير مسقطان لهما، و هذا دليل على أن الصّحّه و الفساد أمران إضافيان؛ إذ الصلاه تتّصف بالصّحّه عند القائل بالإجزاء و تتّصف بالفساد عند منكره.

ثم قال: إن الصّحّه عند المتكلم عباره عن موافقه الشريعه أو موافقه الأمر، و لكن بعض منهم يقول: بأن المقصود من موافقه الأمر هو موافقه الأمر الأولى، و البعض الآخر منهم يقول: إن المراد منها أعم من الأمر الواقعى الأولى و الثانوى و الظاهرى، فيختلف الصّحّه و الفساد بحسب اختلاف الأنظار، فلا واقعيه لهما.

و لكن نبحت مع صاحب الكفايه قدّس سرّه فى مرحلتين:

الأولى: أن الصلاه بدون السوره صحيحه بنظر و فاسده بنظر آخر لا يكون دليلا لعدم تحقّق الواقعيه لهما، بل يتحقّق لهما واقعيه، و لكن كلّ فقيه يدعى انتهائه و إيصاله إلى الواقعيه، و ينتهى إليها فى الحقيقه أحدهما، و للمصيب أجران، و للمخطئ أجر واحد و معذور فى الخطأ، و لا يرتبط باختلاف الأنظار بخلوّهما عن الواقعيه.

المرحله الثانيه: أنه لا دخل للإجزاء بالصّحّه و الفساد أصلا؛ إذ المفروض فى

باب الإجزاء صحّه المأمور به بالأمر الثانوى و الظاهرى و إتيانه بإجازه الشارع.

و أمّا مع فرض بطلانه كالإتيان بالصلاه مع التيمّم فى أول الوقت مثلا فلا مجال لبحث الإجزاء، بل كلمه الإجزاء يهدينا إلى أنّ المأمور به بالأمر الظاهرى إذا وقع صحيحا، ثم صار واجدا للماء على خلاف العاده هل هو مجزى عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟ و ما هو مسلّم بين القائل بالاجزاء و عدمه عباره عن صحّه المأمور به بالأمر الظاهرى، و إتيانه بإجازه الشارع، و لكن فى عين كونه صحيحا هل يكتفى به إذا صار واجدا للماء أم لا؟ هذا خلط وقع فى كلامه بين الإجزاء و عدمه و الصحّه و الفساد.

ثمّ وقع النزاع فى أنّ الصحّه و الفساد من الأحكام الجعليه الشرعيه أم لا؟ و على فرض كونهما مجعول شرعى هل يكون من الأحكام الشرعيه الاستقلاليه أو التبعية أو يختلف الصحّه و الفساد بحسب اختلاف الموارد؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى قسم آخر من كلامه فى هذا البحث: إنّه لا- شبهه فى أنّ الصحّه و الفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقيه المأتى به مع المأمور به و عدمها، إلّا أنّ منشأ انتزاعهما أمران واقعيان؛ إذ لا شكّ فى أنّ مطابقيه المأتى به مع المأمور به التى تكون منشأ انتزاع الصحّه، و عدمها الذى يكون منشأ انتزاع الفساد أمران تكوينيان واقعيان.

و أمّا الصحّه بمعنى سقوط القضاء و الإعادة عند الفقيه فهى من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى عقلا إذا نسبت إليه، حيث لا- يكاد يعقل ثبوت الإعادة و القضاء معه جزما، فالصحّه بهذا المعنى فى المأمور به بالأمر الواقعى الأولى و إن كانت ليست بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف إلّا أنّها ليست بأمر

ص: ٨٤

اعتبارى انتزاعى كما توهم، بل مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبه به، و إذا نسبت إلى الأمر الثانوى أو الظاهرى فالسقوط ربما يكون مجعولا و كان الحكم به تخفيفا و منه على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوت الإعادة و القضاء، كما عرفت فى مسأله الإجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحه و الفساد فى المأمور بالأمر الاضطرارى و الظاهرى حكيمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين.

نعم، الصحه و الفساد تكون من الأحكام الجعليه الشرعيه فى الطبيعى المأمور به كقوله عليه السلام: من صلى مع التيمم ثم صار واجدا للماء تكون صلاته صحيحه أو فاسده، دون الجزئيات الخارجيه التى يوجد المكلّف فإنها تتصف بالصحه و الفساد بتبع اتّصاف كليهما بهما، و لا- تتصف بهما بالاستقلال، فالحقّ فى العبادات التفصيل بين العنوان الكلى و الموارد الجزئيه، من حيث جعل الشرعى الصحه و الفساد و عدمه.

و أمّا الصحه فى المعاملات فهى تكون مجعوله، حيث كان ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع و ترتيبه عليها و لو إمضاء، ضروره أنه لو لا- جعله لما كان يترتب عليها الأثر؛ لأصالة الفساد. نعم، صحه كلّ معاملة شخصيه و فساده ليس إلاّ لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه، كما هو الحال فى التكليفيه من الأحكام، ضروره أنّ اتّصاف المأتى به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلاّ لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام. هذا تمام كلامه مع توضيح منّا.

و لكن لا شكّ فى اتّصاف العبادات بالوجوب قبل تحقّقها فى الخارج، فلذا نقول:

الصلاه واجبه قبل إتيانها خارجا، فإنّ متعلّق الوجوب عباره عن نفس ماهيته الصلاه و عنوانها كما مرّ تحقيقه، و هكذا فى سائر الأحكام التكليفيه.

و أمّا فى عروض وصف الصحه و الفساد على العبادات فلا بدّ من تحقّقها خارجا، و ملاحظه مطابقتها مع المأمور به و عدمها، ثمّ تتّصف بأنّ هذه الصلاه مثلا صحيحه أم فاسده، و من هنا نستكشف أنّ الحكم بالصحه و الفساد فيها خارجان عن دائره جعل

الشارع، فإنه محدود بالماهيات و العناوين كما اعترف صاحب الكفايه قدس سره أيضا بأن الحكم بصحة المأمور به بالأمر الأولى يكون من المستقلات العقلية.

و يمكن أن يتوهم أنه قد مرّ في بحث الصحيح و الأعمّ اتفاق القولين بأنّ الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامان نظير أسماء الأجناس، فيستفاد من ضمّ القول بالصحيح و عموميه الوضع و الموضوع له فيها أنّ الصحه و الفساد يرتبطان بالماهيه، و لا يرتبطان بالوجود الخارجى، فإنّ معنى عموميه الوضع و الموضوع له أنّ الشارع لاحظ الصلاه المتصفه بالصحه بنحو العام ثمّ وضع لفظ الصلاه لها، و معناه أنّ للشارع دخل في جعل الصحه و الفساد، كما لا يخفى.

و الجواب عنه كما مرّ في محله أنّ القائل بالصحيح لا يؤخذ عنوان الصحيح في الموضوع له، بل يلاحظه مع خصوصيه لا ينطبق خارجا إلا على الصلاه الصحيحه.

و يقول الشارع: جعلت و وضعت لفظ الصلاه للمركب من عشره أجزاء و خمس شرائط مثلا، و هذا ينطبق على الصلاه التى تكون صحيحه بعد الإتيان فى الخارج، و لا يقول: وضعت لفظ الصلاه للصلاه الصحيحه حتى يرد عليه الإشكال المذكور.

و أمّا قوله قدس سره بالنسبه إلى الأمر الاضطرارى و الظاهرى و أنّ الحكم بإجزاء الصلاه مع التيمم عن الصلاه مع الوضوء و عدمه لا يرتبط بالعقل و هو من المجعولات الشرعيه، فهو ليس بصحيح مع قطع النظر عن خلطه بين الصحه و الفساد و الأجزاء و عدمه، سلّمنا أنّ العقل لا يدرك أنّ ما يكون شرطا للصلاه منحصر بالطهاره المائيه أو أعمّ منها، فلا بدّ من بيانه من قبل الشارع، و بعد بيانه لا- يكون الحاكم بالصحه و الفساد سوى العقل إن كان الشرط عند الشارع خصوص الطهاره المائيه، و يكون الحاكم ببطلان الصلاه بعد وجدان الماء هو العقل، و إن كان الشرط عنده أعمّ منها فالحاكم بصحتها بعده أيضا هو العقل، مع أنّ أصل اعتبار الشرطيه و الجزئيه و عدمه يكون من المجعولات الشرعيه و هكذا فى الأمر الظاهرى، فإنّ بعد بيان دليل

الاستصحاب من قبل الشارع نستفاد أنّ الطهاره المعبره فى الصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، فالعقل حاكم بأنّ هذه الصلاه حيث كانت واجده للطهاره الظاهريه فتكون صحيحه. هذا فى باب العبادات.

و أمّا قوله قدّس سرّه فى باب المعاملات بأنّ الحكم الكلى للصحه مجعول الشارع، بنحو التأسيس أو الإمضاء، بخلاف صحّه المعامله الشخصيه فإنّه يرتبط بالعقل، فهو أيضا ليس بصحيح، فإنّ مثل: أحلّ الله البيع و حرّم الرّبا تنفيذ للبيع المتداول بين العقلاء من قبل الشارع دون الربا، و ما هو المجعول عند العقلاء عباره عن جعل السببيّه و المؤثريه للبيع، و هو يرتبط بماهيّه البيع و طبيعته، فلذا يتميّك الفقهاء بإطلاق أحلّ الله البيع فى مثل المعاطاه و أمثال ذلك، و لا شكّ فى أنّ الإطلاق من شئون الطبيعه، فجعل الشارع إمضاء للعقلاء البيع سببا للنقل و الانتقال فى عالم الاعتبار، بخلاف الرّبا.

و من البديهي أنّ الحكم بالصحه يتوقّف على تحقّق فرد من البيع خارجا حتّى نحكم بأنّ هذا البيع صحيح و ذاك البيع الفاقده لبعض الشرائط مثلا فاسد، و لا معنى لترتّب الأثر قبل تحقّق البيع فى الخارج، فلذا وقع الخلط فى كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه بين جعل السببيّه و جعل الصحه مع أنّه ليس كذلك كما عرفت، و هكذا إذا فرض للشارع معامله تأسيسيه فالصحه و الفساد فى باب العبادات و المعاملات يرتبط بالعقل، و لا يكون من المجعولات الشرعيّه أصلا.

## المقدّمه السادسه

فى صوره الشكّ، و أنّه إذا لم تنتهى من حيث الدليل إلى دلالة النهى على الفساد أو عدم دلالاته عليه و بقينا فى حاله الشكّ فهل يتحقّق هناك أصل يثبت الدلاله عليه أو عدمها أم لا؟ و لا بدّ لنا من البحث هاهنا فى مقامين:

الأوّل فى المسأله الاصوليه بأنّ يكون الأصل بعنوان الدليل فى صوره الشكّ لدلاله النهى على الفساد و عدمها، الثانى: فى المسأله الفقهيّه، و الشكّ فى أنّ المعامله المحرّمه

هل تكون دخيله فى النقل و الانتقال أم لا؟

و أما فى المقام الأوّل فلا بدّ من حفظ عنوان محلّ النزاع و جريان الأصل، و هو عنوان دلالة النهى و عدمها على الفساد، مثل حفظ عنوان الملازمه فى بحث مقدّمه الواجب، إلاّ- أنّ هذه المسأله كما مرّ تكون مسأله اصوليه لفظيه و اصوليه عقليه معا، بخلاف بحث مقدّمه الواجب فإنّه مسأله عقليه محضه، و على هذا لا- بدّ لنا من البحث من جهه لفظى المسأله و من جهه عقلى المسأله، فنبحث فى الابتداء فى المقام الأوّل من جهه الدلاله الوضعيه بأنّه إذا شككنا فى دلالة النهى بالدلاله اللفظيه على الفساد هل يتحقّق أصل لإثبات المسأله أم لا؟ يمكن أن يتوهم فى بادئ النظر بجريان استصحاب عدم دلالة النهى على الفساد بالدلاله اللفظيه.

و الجواب عنه: أنّه لا بدّ فى الاستصحاب حاله متيقّنه سابقه، و هى مفقوده هاهنا؛ إذ النهى حين حدوثه إمّا كان دالّا على الفساد و إمّا لم يكن دالّا عليه، و حيث لم يعلم شىء منهما فليس له حاله سابقه معلومه لتستصحب.

و يمكن أن يتوهم أنّ وضع المفردات و الحروف مقدّم على وضع المركّبات فى جميع اللغات، و النهى يستفاد من المركّب و هو كلمه «لا» فنقول: إنّ الألف و اللام حين وضع المفردات لا يكون دالّا على الفساد قطعاً، و بعد إيصال النوبه بوضع المركّبات نشكّ فى أنّ الواضع وضعه للدلاله على الفساد أم لا؟ فيستصحب عدم وضعه لها.

و الجواب عنه: أنّ المركّب المذكور فى حال وضع المفردات لم يكن موجوداً و لا موضوعاً حتّى نقول: أنّه لم يكن دالّا فى هذا الحال على الفساد؛ إذ المفردات مغاير مع المركّبات، فلا يتحقّق حاله سابقه متيقّنه للمستصحب. و بالنتيجه: لا يمكن إثبات المسأله من طريق الأصل فى الجهه الاولى من المقام الأوّل.

و البحث فى الجهه الثانيه من المقام الأوّل بأنّ الملازمه العقليه هل تتحقّق بين الحرمة و الفساد أم لا؟ و البحث فى هذه الجهه يكون عين البحث المذكور فى مقدّمه



الواجب، وقد مرّ هناك تحقّق الطريقين لجريان استصحاب عدم تحقّق الملازمه العقليّه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه فى صورته الشكّ، وأمّا طريق الأوّل فهو ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ الملازمه إثباتا و نفيًا أمر أزلّيّ، ولا يتحقّق لها حاله سابقه متيقّنه للشكّ، فإنّ حكم العقل بالملازمه أو عدمها يكون من الأزل، ولا يكون الشكّ فى بقاء الملازمه بعد تحقّقها سابقا أو عدمه بعد عدم تحقّقها ليستصحب الآن، فلا مجال لجريان استصحاب الملازمه، ولازم ذلك فيما نحن فيه أيضا أنّه إذا شككنا فى تحقّق الملازمه بين الحرمة و الفساد، فلا مجال لجريان استصحاب عدم تحقّقها؛ لعدم تحقّق حاله سابقه متيقّنه.

و لكنّه مع ذلك قائل بجريان الاستصحاب فى العام و الخاص، مثلا إذا شككنا فى قرشيّه المرأه نستصحب عدم قرشيّتها بأنّ هذه المرأه قبل ولادتها و قبل انعقاد نطفتها لم تكن قرشيّه، و نشكّ بعد ولادتها فى اتّصافها بالقرشيّه، فنجرى استصحاب عدم القرشيّه.

و يكون وجه تفصيله بينهما على ما قال به أنّ الشكّ فى الملازمه إلى الأزل، و أنّ العقل هل كان حاكما فى الأزل بالملازمه بين الحرمة و الفساد أم لم يكن حاكما بذلك و لا نشكّ فى البقاء، بخلاف الشكّ فى قرشيّه المرأه؛ إذ لا شكّ فى أنّ المرأه القرشيّه باسم هند-مثلا-لم تكن موجوده و بعد تولّدها نشكّ فى أنّه ولدت قرشيّه أم لا، فلا يكون هذا قابلا للمقايسه مع حكم أزلّيّ.

و لكن التحقيق أنّه لا يجرى استصحاب عدم قرشيّه المرأه أيضا كما ذكرناه مكرّرا تبعا لسيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه؛ إذ لا بدّ فى الاستصحاب من اتّحاد القضيّه المتيقّنه و المشكوكه، و بدونه لا يصدق عنوان النقض، و هو لا يتحقّق فى استصحاب عدم قرشيّه المرأه، فإنّ القضيّه المتيقّنه-يعنى لم تكن هذه المرأه بقرشيّه-قضيّه سالبه محصّله، و هى تكون صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، بخلاف القضيّه المشكوكه فإنّ

وجود الموضوع فيها مفروض و محرز، و لا يمكن الاتحاد بينهما، فلذا لا يجرى استصحاب عدم القرشيّه.

و أما الطريق الثانی فهو ما ذكره الإمام قدّس سرّه (1) و قال: كما أنّ العالميّة و القرشيّه وصف وجودی للمرأه كذلك الملازمه وصف وجودی، فلا بدّ من تحقّق الموضوع أوّلاً - باقتضاء القاعدة الفرعيّه حتّى يتّصف بها، و على هذا لا بدّ من تحقّق الحرمة ابتداءً، ثمّ اتّصافها بالملازمه مع الفساد أو عدمها و قبل تحقّق الحرمة لا معنى لاتّصافها بالملازمه، فلا مجال لجريان الاستصحاب مع هذه الحاله السابقه العدميّة نظير استصحاب عدم القرشيّه.

و لكنّه مخدوش؛ بأنّ لازم ذلك تحقّق وجوب ذی المقدمه و وجوب المقدمه معا قبل الاتّصاف بالملازمه لكونها من باب المفاعله، إلّا - أن يقول باستعمالها مسامحه، و أنّ المقصود منها اللازم و الملزوم، و على هذا أيضا لا يكون الاتّصاف باللازم فرع تحقّق الملزوم، بل معناه أنّه لو تحقّق الملزوم يتحقّق اللازم؛ إذ لا شكّ في تحقّق الملازمه بين تحقّق آلهه و فساد الأرض و السماء، مع أنّه لم يتحقّق أصلاً، و الحقّ مع صاحب الكفايه قدّس سرّه في هذه الجبهه من المسأله، فلا مجال لجريان الأصل في كلتا الجهتين من المسأله.

و مع قطع النظر عن الإشكالات المذكوره يرد عليهما الإشكال المشترك، و هو أنّه يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعول الشرعي، أو موضوعاً للحكم الشرعي، مثل استصحاب صلاه الجمعه و استصحاب خمريه المائع بعد الشكّ في زوالها مثلاً. و من البديهي أنّ عدم دلالة النهي على الفساد لا يكون مجعول الشرعي، و لا موضوعاً للحكم الشرعي، و لا نرى في روايه أن تقول: إذا كان النهي دالاً على

ص: ٩٢

١- (١) تهذيب الاصول ٤١٢: ١-٤١٣ و ٤٨٠-٤٨٢. مناهج الوصول إلى علم الاصول ١٥٦: ٢-١٥٧. معتمد الاصول ٢١٤: ١-٢١٥.

الفساد يثبت حكم كذا و إذا لم يكن كذلك يثبت حكم كذا.

و هكذا عدم الملازمه بين الحرمة و الفساد لا يكون مجعول الشرعى و لا موضوعا للحكم الشرعى؛ إذ الملازمه إثباتا و نفيًا مسأله عقليه، و إن تحقّق الملازمه بينهما يتحقّق الفساد بحكم العقل.

و لو لا هذا الإشكال المشترك يرد على صاحب الكفايه قدّس سرّه إشكال آخر و هو أنّه لا فرق بين استصحاب عدم قرشيّه المرأه و استصحاب عدم دلالة النهى على الفساد فلما ذا قلت بجريان الأوّل دون الثانى؟ و الفارق أنّ عدم قرشيّه المرأه موضوع للحكم الشرعى؛ بأنّ المرأه إذا لم تكن قرشيّه فهى تحيىض إلى خمسين سنه، هذا كلّه بالنسبه إلى المقام الأوّل.

و أمّا فى المقام الثانى فلا بدّ من ملاحظه المعاملات و البحث فيها مرّه و ملاحظه العبادات، و البحث فيها مرّه اخرى، و نبحت فى باب المعاملات أوّلا على مبنى المختار فى مسأله الصّحه و الفساد و ثانيا على مبنى صاحب الكفايه قدّس سرّه فيها، و اخترنا أنّ الصّحه و الفساد من عوارض الوجود الخارجى، فمثلا إذا وقع البيع فى الخارج قد يكون معروضا للصّحه و قد يكون معروضا للفساد، فعلى هذا إن تحقّق بيع فى وقت النداء و فرضنا أنّه منهيّ عنه و حرام و شككنا فى أنّ النهى يدلّ على فساده أم لا و يرجع الشكّ إلى أنّ المبيع صار ملكا للمشتري و الثمن ملكا للبائع و حصل النقل و الانتقال به أم لا، فيستصحب عدم حصول النقل و الانتقال و يعبر عنه بأصالة الفساد.

لا- يخفى أنّ محلّ البحث هى الشبهات الحكميه، و أنّ البيع فى وقت النداء صحيح أم لا- و لا- تجرى هاهنا أصالة الصّحه، فإنّ مجراها الشبهات الموضوعيه كالشكّ فى رعايه المتعاملين شرائط الصّحه و عدمها.

و اختار المحقّق الخراسانى قدّس سرّه أنّ الصّحه و الفساد يرتبط بالطبيعه و يعرض عليها

مثل عروض الحرمه و الوجوب عليها، و هذا إن شككنا في أن بيع وقت النداء صحيح أم لا و يرجع الشك إلى أن الشارع جعل الصَّحَّه لبيع وقت النداء أم لا، فيستصحب عدم جعل الصَّحَّه له و لو في زمان ما من صدر الإسلام، فعلى كلا المبنيين تكون المعامله باطله.

و أما في باب العبادات فقد نقول بلزوم تحقُّق الأمر الفعلي لصَّحَّه العباده، و قد نقول بكفايه تحقُّق المناط في صحتِّها، و على الأوَّل فإن تعلق النهي بالعباده فلا- معنى لتعلق الأمر بها و لو استحبابا بعد فرض تعلق النهي بنفس العباده، ففي مسأله فقهيَّه نحكم ببطلانها لفقدان الأمر، و نعبّر هاهنا أيضا بجريان أصاله الفساد؛ لعدم تحقُّق ملاك الصَّحَّه.

و على الثاني فإن تعلق النهي الغيرى بالعباده مثل تعلق النهي المقدمى بالصلاه مكان الإزاله فهو لا يكون كاشفا عن مبغوضيَّه المنهى عنه و لا- ينافى مع المقريبه، فعلى فرض شمول عنوان البحث للنهي الغيرى- كما قال به صاحب الكفايه قدس سره- لا يكون كاشفا عن فساد العباده؛ لتحقُّق ملاك الصَّحَّه.

و إن تعلق النهي النفسى بالعباده فلا بدّ من الحكم بفسادها، فإنّه كاشف عن مبغوضيَّه المنهى عنه و مبغديته عن ساحه المولى؛ إذ المقريبه و المبغديه في شيء واحد بعنوان واحد لا يكون قابلا للاجتماع و إن تحقُّق في كلام سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره إبهاما و إجمالا و لعلّ يستفاد منه إمكان الجمع بينهما، مع أنّه ليس بصحيح بعد ترديده في صحَّه الصلاه في الدار المغصوبه، فكيف يمكن قوله هاهنا بالحكم بالصَّحَّه؟! هذا تمام الكلام في هذه المقدمه.

## المقدمه السابعه

ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره (1) و لكنّه لا يرتبط بما نحن فيه

ص: ٩٤

أصلاً، وهو أنّ متعلّق النهي إمّا أن يكون نفس العبادة و مجموعتها مثل دعى الصلاة أيام أقرائك، أو جزئها كالنهي عن قراءه سورة السجده فى الصلاة، أو شرطها الخارج عن ماهية الصلاة، أو وصفها الملازم لها كالجهر و الإخفات للقراء، أو وصفها غير الملازم كالغصية لأكون الصلاة المنفكّه عنها.

ثمّ قال: لا-ريب فى دخول القسم الأوّل فى محلّ النزاع، وكذا القسم الثانى بلحاظ أنّ جزء العبادة عباده، إلاّ أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلاّ مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلاّ أن يستلزم محذورا آخر.

و نحن نقول: إنّ تعلّق النهى بجزء العبادة و سرايه فساده إلى الكلّ مع الاقتصار عليه و عدم سرايته إليه مع الإتيان بغيره فهذه مسأله فقهيته، و لا ترتبط بالبحث الاصولى الذى نبحت فيه من أنّ تعلّق النهى بالعبادة هل يدلّ على فسادها أم لا؟

ثمّ قال: و أمّا القسم الثالث فلا يكون حرمه الشرط و النهى عنه موجبا لفساد العبادة إلاّ فيما كان عباده كالوضوء فإنّ حرمة موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به، و إن لم يكن عباده كتطهير الثوب و البدن عن النجاسه لا يدلّ النهى على فساده؛ لعدم كونه عباده.

و أنت خبير بعدم ارتباط هذه المسأله بدلاله النهى على الفساد، فإنّ استلزام بطلان الشرط لبطلان المشروط مسأله عقليه، و لا يرتبط بمحلّ البحث هاهنا.

ثمّ قال: و أمّا القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهى عن الجهر فى القراء-مثلا-مساوقا للنهي عنها؛ لاستحاله كون القراءه التى يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منهيّا فعلا، كما لا يخفى.

و من البديهي أنّ هذا بحث صغرى، و البحث فيما نحن فيه بحث كبرى، و الموضوع فيه تعلّق النهى بالعباده، و لا نبحت من أنّ تعلّق النهى بالعباده يتحقّق فى

موضع كذا و لا- يتحقّق في موضع كذا. هذا مع فرض رجوع النهي عن الجهر في القراءة إلى النهي عنها فلعله أيضا لم يكن بصحيح، و على أيّ حال فلا يرتبط بمحلّ البحث.

ثمّ قال: و هذا بخلاف ما إذا كان الوصف مفارقا، كما في القسم الخامس فإنّ النهي عنه لا يسرى إلى الموصوف إلاّ فيما إذا اتّحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع كما في الصلاه في الدار المغصوبه، و أمّا بناء على الجواز فلا يسرى إليه. و معلوم أنّ السرايه و عدمها بحث صغروي لا يرتبط فيما نحن فيه.

و قال في خاتمه كلامه: و أمّا النهي عن العباده لأجل أحد هذه الامور- يعنى الجزء و الشرط و الوصف- فحاله حال النهي عن أحدها إن كان النهي عن العباده بنحو الواسطه في العروض، و حاله حال النهي عن نفس العباده إن كان النهي عنها بنحو الواسطه في الثبوت. و معلوم أنّ متعلّق النهي في الصوره الاولى أحد هذه الامور في الحقيقه، و انتسابه إلى العباده لا يخلو عن المسامحه نظير انتساب الحركه إلى جالس السفينه، و متعلّقه في الصوره الثانيه نفس العباده حقيقه، إلاّ أنّ الواسطه في تعلّقه يكون أحد الامور المذكوره.

و حاصل الكلام أنّ ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه مفضّلا بعنوان المقدّمه لا يرتبط بمحلّ البحث، كما لا يخفى.

## أصل البحث، و لا بدّ لنا من البحث في مقامين:

### أشاره

إذا عرفت هذه المقدّمات فتصل النوبه إلى أصل البحث، و لا بدّ لنا من البحث في مقامين:

### الأول: في العبادات

و البحث فيها قد يكون في مقام الدلاله اللفظيه، و قد يكون في مقام حكم العقل- و إن لم يتعرّض للبحث اللفظي في الكفايه- و لا شكّ في ضروره البحث عن مقام الدلاله أيضا، فنقول: إنّه هل يتحقّق للنواهي المتعلّقه بالعبادات من حيث الدلاله اللفظيه و فهم العرف ظهور في الحرمة المولويه أو ظهور في الإرشاد إلى

الفساد؟ بعد التوجه إلى بيان الأجزاء و الشرائط و الموانع من طريق الأوامر و النواهي معمولا مثل صل مع الطهاره و لا تصل في وير ما لا يؤكل لحمه، و بعد التوجه إلى إرشاديهما قطعاً، فإذا تعلق النهى بنفس العباده مثل لا تصل في أيام أقرائك فالظاهر و المتفاهم منه عرفا الإرشاد إلى الفساد، و أنها لا يمكن أن تقع صحيحه و لا يمكن عليها ترتب الأثر، إلا أن تكون في البين قرينه على الحرمة الذاتيه هذا من الجبهه اللفظيه للمسأله.

و أمّا من الجبهه العقليه فيكون الموضوع فيها الحرمة المولويه، و أنّ العباده بعد تعلق النهى المولوى عليها هل يمكن وقوعها صحيحه أم لا؟ يمكن أن يتوهم بأنه لا يمكن تصوّر كون الشئ عباده مع تعلق الحرمة المولويه به حتّى نقول: إنّ الحرمة المولويه تقتضى الفساد أم لا، فإنّها إن تحققت فى الخارج بدون قصد القربه فلا تكون محرّمه، و إن تحققت مع قصد القربه و الحال أنّها لا تكون مقربه شرعا فتكون حرمتها تشريعيه، و لا يبقى مجال للحرمة الذاتيه.

و الجواب عنه قد مرّ فى المقدمه الاولى: أنّ المقصود من العباده هنا إمّا أن يكون ما هو عباده ذاتا-مثل السجود لله و الخشوع له- و قلنا: إنّ الصلاه أيضا كانت من هذا القبيل فإنّها عباره عن الركوع و السجود و التحميد و التسبيح لله، و إمّا أن يكون بنحو التعليق كقولنا: إن تعلق الأمر بهذا العمل مكان النهى لكان أمره أمرا عباديا مثل صوم العيدين. هذا ما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه، و معلوم أنّ طرف الملازمه هنا هو النهى المتعلق بالعباده، لا الشئ الذى يتصوّر له حالتي الصحه و الفساد، و بالنتيجه: إذا تعلق النهى بالعباده الذاتيه-مثل أن يقول للحائض: لا تصلّى أيام أقرائك أو لا تسجدى لله-فهل يكون حرمتها ملازما مع فساده أم لا؟

و الجواب عنه: أنّ النهى التحريمى كاشف عن مبغوضيه المنهى عنه و أنّه يوجب المبعديه عن ساحه المولى، و يتحقّق فيه مفسده لازمه الاجتناب، فكيف يمكن أن تقع

العباده صحيحه مع أنّ معناها حصول القرب إلى المولى، فلا شكّ في تحقّق الملازمه بين حرمة العباده وفسادها بنظر العقل.

وقد مرّ في ابتداء البحث أنّ النهى المأخوذ في عنوان المسأله أعمّ من النهى التنزيهى و التحريمى، و ذكرنا أنّ مثال تعلق النهى التنزيهى بذات العباده عباره عن اقتداء المسافر بالحاضر، فعلى هذا إذا تعلق النهى الكراهتى بالعباده كما فى المثال فهل يتحقّق الملازمه بين الكراهه و الفساد عقلا أم لا؟ و لا ريب فى مرجوحيه هذه العباده و أنّ عدم إتيانها أولى من إتيانها فيتحقّق لها عنوان المبعوضيه فى الجمله و لا- تكون صالحه للمقرّبيه و لا- ريب أيضا أنّ المكلف مأذون من قبل الشارع بارتكاب المكروه و من المستبعد لدى الذهن صدور الإذن منه بارتكاب عباده فاسده فيتحقّق فى المسأله مشكله.

و حلّها بالتفكيك بين الحكم الوضعى و التكليفى؛ بأنّ كراهه العباده من حيث الحكم الوضعى ملازمه مع فسادها و بطلانها، و معنى الإذن فى الارتكاب الذى يستفاد من الكراهه أنّه لا يترتّب على ارتكابها استحقاق العقوبه.

## المقام الثانى: فى المعاملات

### إشاره

، و البحث فيها قد يكون من حيث الدلاله اللفظيه و ظهور عرفى النواهى المتعلقه بها، و قد يكون من حيث تحقّق الملازمه و عدمها عقلا- بين الحرمة المولويه و فساد المعامله، و موضوع البحث فى الأوّل هو تعلق النهى بالمعامله من غير قرينه تدلّ على إرشاديته أو مولويّته، و لا بدّ قبل الخوض فى البحث من التوجّه إلى أمرين:

الأوّل: أنّه لا- يتحقّق بين المعاملات معاملة تأسيسيه شرعيه بل تكون جميعها إمضائيه بعد ما كانت متداوله بين العقلاء، و لكنّ الشارع حرّم بعضها و أضاف بعض الشرائط إلى الآخر لاستحكام نظم الاجتماع كقوله: حرّم الزبا و نهى النبى صلّى الله عليه و آله عن بيع الغرر، بخلاف العبادات فإنّ مثل الصلاه بهذا النحو كما و كيفا تكون من المخترعات



الشرعيه سواء قلنا بالحقيقه الشرعيه أم لا.

الثاني: أنه يتحقق في المعاملات ثلاثه خصوصيه طويله: أحدها: ما يصدر من المتعاملين بالمباشره من الإيجاب و القبول و التعاطي، و ثانيهما: ما يتفرع عليه من التمليك و التملك، و هو مسبب و مقدور للمكلف مع الواسطه، و ثالثها: ما يترتب على هذا المسبب من الأحكام و الآثار، و الغرض من المعاملات ترتب الآثار، فلذا تكون صحه المعامله عند الفقهاء بمعنى ترتب الأثر المقصود عليها، و هذا يهدينا إلى أن الشارع حينما يقول: لا تبع ما ليس عندك، معناه أنه لا يترتب على هذا البيع أثر المقصود، و أنه لا يكون مع لا تشرب الخمر من سنخ واحد و في سياق واحد، و لا يستظهر العرف منه أن لهذا البيع بما أنه فعل من أفعال البائع حرمة مولويه، و لا يكون الظهور اللفظي مساعدا مع حرمة البيع، و لا يبعد ادعاء أن المتفاهم عند العرف إرشاديه النهي إلى عدم ترتب الآثار و الأحكام المقصوده عليه.

و موضوع البحث في الجبهه الثانيه هو تعلق النهي المولوى بالمعامله و حرمتها، بأنه هل يتحقق الملازمه العقليه بين حرمة المعامله و فسادها أم لا؟ و لكن بلحاظ تحقق المراحل الثلاثه الطويله في المعاملات كما ذكرناه لا بدّ من ملاحظه أن النهي التحريمي المولوى تعلق بأيّ مرحله من المراحل المذكوره، و لا بدّ من البحث في كلّ منها مستقلاً، فإن تعلق النهي بما يصدر عن المكلف بالمباشره من الإيجاب و القبول أو التعاطي مثل أن يقول البائع للمشتري في أثناء الصلاه: بعتك داري؛ إذ هو بما أنه لفظ صادر عن المكلف في أثناء فريضه الصلاه يكون محرّماً و يوجب بطلان الصلاه، و يترتب عليه استحقاق العقوبه، و لا شك في مبغوضيته للمولى، و لكنّه مع ذلك لا يوجب لبطلان المعامله؛ إذ لا يتحقق نقصا في المعامله، و معلوم أن الحرمة و المبغوضيه لا تنافي مع السببيه، و الشاهد على ذلك سببيه إتلاف مال الغير للضمان مع أنه كثيرا ما يكون محرّماً و قليلا ما يتحقق على وجه الحلال، مثل تحقّقه من النائم أو

الطفل أو المضطرّ إليه، فيكون قول: بعثك دارى حراما بما أنه كلام صادر من المكلف فى أثناء الصلاه مع كونه سببا للتملك و التملك، فلا يتحقق الملازمه بين الحرمة و الفساد فى هذه الصورة عقلا.

و إن تعلق النهى بالمسبب مثل بيع المصحف و العبد المسلم بالكافر، و المحرم و المبعوض عند الشارع هنا تمليكهما به، فلا يتحقق الملازمه بين الحرمة و الفساد فى هذه الصورة أيضا بنظر العقل؛ إذ البيع لا يكون فاقدًا للخصوصيات و الشرائط المعتره فيه حتى نحكم ببطلانه، فتكون المعامله محرّمه و مبعوضه للمولى، و مع ذلك لا مانع من صحّتها بلحاظ واجديتها لجميع الشرائط المعتره فيها.

و لكن الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) قائل بالتفصيل فى هذه المسأله على ما فى تقريراته، و هو أنه يحتمل أن تكون المعاملات أسبابا شرعيّه بأنّ الشارع جعل البيع سببا للتملك و التملك، كما أنّ العبادات تكون من مخترعاته، و يحتمل أن تكون سببیه المعاملات من المسائل الواقعيّه العقليّه، إلا أنّ عقولنا قاصره عن إدراكها، و يكشفها الشارع لنا بلحاظ إحاطته العلمى و بيئتها لنا، و يكون بيع العبد المسلم بالكافر باطلا على الاحتمال الأوّل، فإنّ حرمة البيع و صحّته معا من جهه الشارع لا تكون قابله للاجتماع، و على الاحتمال الثانى يكون البيع صحيحا، فإنّ جعل السببیه لا يكون بيد الشارع، و ما بيده عباره عن جعل الحرمة و المبعوضيه، فلا يتحقق الملازمه بين الحرمة و الفساد على هذا الاحتمال.

و لكن التحقيق أنّ المعاملات امور عقلاييه لا واقعيّه لها، و لا تكون من المجعولات الشرعيّه، بل العقلاء بعد احتياجهم فى الحياه الاجتماعيه إلى الأطمه و الألبسه و أمثال ذلك توافقوا بتبادلها و تعاملها بينهم، و الشارع أمضاها كثيرا ما مع

ص: ١٠٠

إضافه بعض الشرائط و منع بعضها لتحقق المفساد الاجتماعيه فيه،و على هذا يكون حلّ صحّحه بيع العبد المسلم بالكافر مثلا مع مبعوضيته بأنّ الشارع لم يعض كلّ واحد واحد من المعاملات،بل أمضاها بنحو مطلق مثل قوله:أحلّ الله البيع،ثم يبين بعض المقيّدات مثل نهى النبيّ صلّى الله عليه و آله عن بيع الغرر،و نحو ذلك.و أمّا فى بيع العبد المسلم بالكافر فقال:إنّه حرام بالحرمة المولويه و مبعوض لى،و هذا لا- ينافى صحّحه البيع؛إذ الحرمة المولويه لا- يكون مقيّدا لإطلاق أحلّ الله البيع،بخلاف مثل نهى النبي عن بيع الغرر فإنّه إرشاد بالفساد،فيكون البيع صحيحا و حراما و يترتب عليه استحقاق العقوبه،فما قال به الشيخ قدّس سرّه ليس بتمام.

نكته:حكى عن أبى حنيفه و الشيبانى (1)دلاله النهى على الصحّحه فى المعاملات، و وافقهما فخر المحقّقين فى ذلك،و لا بدّ من قبوله فى بعض الموارد مثل ما نحن فيه؛إذ لا شكّ فى اعتبار قدره فى متعلّق النهى،و لا يقدر عليه إلاّ فيما كانت المعامله مؤثّره صحيحه كالنهى عن تمليك العبد المسلم بالكافر،فلو لم يكن قادرا على هذا التمليك لما صحّ النهى عنه،فالنهى عنه كاشف عن مقدوريّته،و المقدوريّته دليل على صحّحه المعامله،فالنهى هنا دليل على الصحّحه.

و إن تعلّق النهى بالتسبّب-أى الإيصال بالمسبّب-من طريق سبب خاصّ مثل أن يقول الزوج لزوجته:ظهرك على كظهر أمى لحصول المفارقة بينهما؛إذ المحرّم ليس التلفّظ بهذه الجملة و لا البيّنونه و الطلاق،بل المحرم هو الظهار المتداول بين الناس فى عصر الجاهليه،فلا- يتحقّق الملازمه العقليّته بين الحرمة المولويه و الفساد،بل هذا النهى أيضا يدلّ على الصحّحه؛إذ النهى عنه كاشف عن مقدوريّته للمكلف،و لا معنى لمقدوريّته هذا العمل سوى صحّحه الظهار و حصول البيّنونه به،مع مبعوضيته و ترتّب

ص: ١٠١

استحقاق العقوبه عليه، فلا بدّ من الالتزام بكلام أبى حنيفه و تلميذه فى هذا القسم أيضا.

و إن تعلّق النهى التحريمى بأثر المعامله مثل قوله عليه السّلام: «ثمن العذره سحت» (1) و معنى تعلّق الحرمة بالذات حرمة أى نوع من التصرفات فيه، و يكون هذا النهى و الحرمة ملازما مع فساد المعامله، فإنّ صحّه بيع العذره النجسه و دخول الثمن فى ملك البائع لا- يكون قابلا للجمع مع حرمة جميع أنواع التصرفات فيه، فيتحقّق ملازمه عقليّه بين الحرمة و الفساد هنا سيّما بعد التوجّه إلى ما ذكرناه فى مقدّمه البحث، من أنّ الغرض من المعاملات بمعنى الأعمّ ترتّب الآثار عليها، و معنى النهى التحريمى عن ترتّب الآثار أنّه لم تتحقّق المعامله أصلا، لا أنّها تتحقّق و لكن لا يترتّب عليها أحد من الآثار. هذا كلّه فى مقام الشبوت.

و أمّا فى مقام الإثبات فإنّ تعلّق النهى فى مورد المعامله و كان مجملا من حيث كونه من قبيل القسم الأخير حتّى يكون النهى فيه ملازما مع الفساد، أو من قبيل الأقسام الثلاثه الاولى حتّى لم يكن النهى فيه ملازما مع الفساد، فهل يتحقّق طريق لرفع الإجمال المذكور أم لا؟

لا يبعد القول باستظهار كونه من قبيل القسم الأخير، بعد ملاحظه ما ذكرناه فى ابتداء البحث بعنوان النكته من استظهار الإرشاديه فى روايه لا- تبع ما ليس عندك، بدليل أنّ الغرض فى باب المعاملات هو ترتّب الآثار عليها، و الملكيه و الزوجيه و أمثال ذلك تكون مقدّمه لترتّب الآثار، فلذا قلنا: إنّ الشارع يهدينا إلى عدم ترتّب الآثار على بيع مال الغير، و استفدنا من هذا الطريق أنّ هذا النهى إرشادى.

و من هنا نستفاد فيما نحن فيه بأنّ النهى التحريمى إذا تعلّق بالمعامله و كان متعلّقه

ص: ١٠٢

---

١-١) الوسائل ١٧٥:١٧، ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

مجملاً فلا يبعد استظهار أنه من قبيل القسم الرابع بلحاظ أن الغرض في باب المعاملات ترتب الآثار، وهذا يكون قرينه لترجيح القسم الأخير، فنحكم بتحقق الملازمة بين الحرمة و الفساد عقلاً، ولكن الاستظهار لا يكون مسأله برهائيه يمكن أن ينكره بعض.

و لكن بعد إثبات عدم تحقق الملازمة العقلية بين حرمة المعامله و فسادها يمكن أن يقال بتحقق ملازمه شرعيه بينهما من جهه دلاله غير واحد من الأخبار عليها:

منها: ما رواه في الكافي و الفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فرق بينهما، قلت:

أصلحك الله تعالى إن الحكم بن عيينه و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد و لا- يحل أجازته السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز (١).

و استفاد الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (٢) الملازمة الشرعيه بين الحرمة و الفساد من الروايه بعد ملاحظه أن عصيان السيد مستلزم لعصيان الله تعالى، و لا يمكن التفكيك بينهما، فإنّ و جوب إطاعه السيد على العبد يكون من الشارع و بأمره.

و استدلاله قدس سره بها يتنى على مقدمات:

الاولى: أن المنهى عنه في باب المعاملات قد يكون إيجاد السبب، و الألفاظ الصادره عن المتعاملين بالمباشره، و قد يكون تأثير السبب في المسبب.

الثانيه: أن العبد و ما في يده ملك للمولى، كما أن تصرف الغير فيه بدون إذن

ص: ١٠٣

١-١) الكافي ٤: ٤٧٨، ح ٣: ٣٥٠، ح ١٦٧٥. الوسائل ١١٤: ٢١، ب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الاماء، ح ١.

٢-٢) مطارح الأنظار: ١٦٤-١٦٥.

مالكه حرام، كذلك تصرّف العبد في نفسه بدون إذنه حرام، و كما أنّ إجراء عقد نكاح العبد من الغير تصرّف في مال المولى و يحتاج إلى إذنه، كذلك إجراء عقد النكاح لنفسه يحتاج إلى الإذن.

الثالثه: أنّه لا شكّ في تحقّق معصيه الله تعالى بعد تحقّق معصيه المولى، إلا أنّ معصيه الله تعالى قد تتحقّق بواسطه معصيه السيّد و من طريقها، و قد تتحقّق بدون وساطتها، مثل تحقّق الزنا من العبد.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المراد من قوله عليه السّلام: إنّ لم يعص الله تعالى أنّه لم يعص الله تعالى مباشرة و بدون الواسطه بل عصى سيّده و تحقّق عصيان الله بعده فيكون تلفظ العبد بلفظ قبلت تصرّفا في ملك المولى بدون إذنه و عصيانا له، و عصيان الله تعالى مع الواسطه، و هذا لا يكون مؤثرا في بطلان النكاح، بل هو في اختيار سيّده، إن شاء أجازته، و إن شاء فرّق بينهما، و معناه أنّه إذا كان هناك عصيان الله تعالى بلا واسطه فالروايه تدلّ على الملازمه الشرعيّه بين الحرمة و الفساد، و معلوم أنّ كلّ معصيه تحقّق في المعامله في غير العبد تكون معصيه الله تعالى بلا واسطه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): إنّ المعصيه في الجملتين الموجبه و السالبه ليس بمعنى مخالفه الحكم التحريمى، بل الظاهر أنّ يكون المراد بالمعصيه المنفيّه في الروايه أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرّعه كى يقع فاسدا كالتزويج في العده بل كان ممّا أمضاه و أذن به، و المراد بالمعصيه المثبتة فيها أنّه ارتكب عملا- لم يأذن به المولى، و معناه أنّه إن لم يكن للنكاح مشروعيه من ناحيه الشارع كان النكاح فاسدا، و إن كان له مشروعيه كما كان كذلك فلا وجه لبطلانه، و لا حرمة في البين حتّى تتحقّق الملازمه الشرعيّه بين الحرمة و الفساد، و المقصود من الروايه أنّ النكاح إذا نسب إلى

ص: ١٠٤

اللّٰه تعالى فقد أمضاه و أذن بارتكابه،و إذا نسب إلى المولى فهو لم يأذن بارتكابه، حيث عبّر عنه فى الروايه بمعصيه السيّد.

و لكن لا بدّ من البحث فى مقامين:أحدهما:فى معنى الروايه،و الآخر فى نتيجته التى تستفاد منها.

و أمّا فى معنى الروايه فنقول:لا يصحّ ما استفاده الشيخ قدّس سرّه و لا ما استفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه،و أمّا فى النتيجة فلا بدّ من اختيار نظر أحدهما.

توضيح ذلك:أنّ محطّ نظر السائل فى السؤال عن الإمام الباقر عليه السّلام لا- يكون إيجاد السبب،و أنّ تلفّظ العبد بكلمه «قبلت» تصرّف فى مال الغير بدون إذنه و حرام،بل إبهامه و محطّ نظره هنا أنّ النكاح و الزواج مستلزم لصرف الوقت و مصاريف كثيره -بعد عدم دلاله الروايه على كون مجرى العقد هو نفس العبد-و هذا مساعد مع فهم العرف.

كما أنّ استعمال كلمه «العصيان» بالنسبه إلى الحكم الوضعى غير متعارف مثل إطلاق لفظ العصيان على نفس البيع الغررى قبل التصرّف فى الثمن.و تعليله بأنّه لم يمضه اللّٰه،بل يستعمل لفظ العصيان بالنسبه إلى مخالفه الحكم التكليفى المولوى، فىكون معنى الروايه مع حفظ محطّ نظر السائل و استعمال لفظ العصيان فى مورده أنّ بعد سؤال زراره عن صحّه تزويج العبد بدون إذن مولاه و بطلانه،قال الإمام عليه السّلام:

ذلك إلى سيّده،نظير عقد الفضولى إن شاء أجازته،و إن شاء فرّق بينهما،مثل ردّ البيع الفضولى من المالك.

و بعد قول زراره بأنّ أهل التسنّن قائلون بطلان أصل النكاح،قال الإمام عليه السّلام بعدم صحّه هذا الفتوى،و أنّه لم يعص اللّٰه و إنّما عصى سيّده،يعنى يكون لزواج العبد بدون إذن المولى عنوانان:

أحدهما: عنوان معصية المولى لعدم الاستئذان عنه، وإن لم يصدر النهى عنه و لكن عدم الاستئذان يوجب تحقّق عنوان المعصية، ومعلوم أنّ معصية المولى للعبد حرام بالحرمة الشرعيّة و يترتّب عليه استحقاق العقوبة.

و ثانيهما: أنّه إذا نسب إلى الله تعالى ينطبق عليه عنوان عدم المعصية فإنّه لم يرتكب عملاً محرّماً في الشريعة، فيصحّ تعليل الإمام عليه السّلام بأنّه لم يعص الله، وهذا نظير اجتماع العنوانين في الصلاة في الدار المغصوبة.

و يؤيّد ما رواه زراره أيضاً عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأه بغير إذنه فدخل بها ثمّ أطلع على ذلك مولاه؟ قال: «ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما، وإن شاء أجاز نكاحهما...» فقلت لأبي جعفر عليه السّلام فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السّلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاص لله إنّما عصى سيّده و لم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه» (١).

و هكذا ما رواه منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السّلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه أ عاص لله؟ قال: «عاص لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعّم أنّه حرام، و قل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه» (٢).

و المستفاد منهما أنّ عدم عصيان الله يكون لتحقّق الزواج غير المحرّم به، و عصيان السيّد يكون لعدم الاستئذان عنه.

و أمّا من حيث النتيجة فالحقّ مع الشيخ الأنصاري قدّس سرّه بأنّ نكاح العبد إن كان محرّماً شرعاً يكون فاسداً، فلذا لا نحتاج لفساد النكاح في العدّه إلى الدليل بعد تحقّق الدليل على حرمة. و معلوم أنّ الروايات لا تختصّ بالنكاح فقط، بل تعمّ جميع أبواب

ص: ١٠٦

١- (١) الوسائل، ١١٥: ٢١، ب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الاماء، ح ٢.

٢- (٢) الوسائل، ١١٣: ٢١، ب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد و الاماء، ح ٢.



المعاملات بإلغاء الخصوصية عن النكاح، وعدم القول بالفصل بينه وبين سائر المعاملات، هذا.

## تذنيب:

فقد ذكرنا قول أبي حنيفة و الشيباني بدلاله النهى على الصّحة، و ظاهر كلامهما عام يشمل العبادات و المعاملات معا، و وافقهما فى ذلك فخر المحققين، و خالفهما المحقق الأصفهاني قدس سرّه و لكنّه فى مقام بيان أقسام تعلق النهى فى المعاملة لم يتعرّض لتعلق النهى بالتسبب و تعرّض لبقية الأقسام، و قد عرفت أنّ المخالفه معهما فيما إذا تعلق النهى بالسبب، مثل حرمة التكلم بـ «بعث» و «اشترت» فى حال الصلاة، و أنّ النهى عنه لا يدلّ على الصّحة و لا على الفساد، و هكذا فيما إذا تعلق النهى بأثر المعاملة، مثل حرمة ثمن العذرة، فإنّ النهى عنه يدلّ على فساد المعاملة؛ إذ لا يمكن أن يكون البيع صحيحا مع حرمة جميع التصرفات فى الثمن.

و قد عرفت أنّ أيضا الموافقة معهما فى موردين: أى تعلق النهى بالتسبب، و تعلقه بالمسبب، فلا بدّ لنا من البحث مع المحقق الأصفهاني قدس سرّه فيما إذا تعلق النهى بالمسبب.

و حاصل كلامه قدس سرّه (1): أنّ النهى عن المعاملة يكشف عن صحّتها بشرط تحقّق الأمرين: أحدهما: وجود المنهى عنه بعنوان الموصوف و صحّته بعنوان الوصف، و ثانيهما: أن يكون الوصف ملازما مع الموصوف، و ليس هنا كذلك؛ إذ المسبب المنهى عنه فى باب البيع عبارته عن التمليك، و معناه إيجاد الملكيه، فالموصوف المتعلق للنهى هو التمليك الذى يكون بمعنى إيجاد الملكيه، و الصفه عبارته عن الصّحة التى تكون بمعنى وجود الملكيه، و معلوم أنّه لا فرق بين الوجود و الإيجاد إلّا بالاعتبار، فلا يتحقّق أمران متغايران متلازمان، فلذا لا يدلّ النهى عن المسبب على صحّته المعامله.

و لكنّه ليس بتمام؛ إذ النزاع مع أبي حنيفة و الشيباني نزاع معنوى لا لفظى

ص: ١٠٧

حتى نحتاج إلى جعل الوصف و الموصوف أمرين متغايرين، فإن اتصاف المعامله بالصحه في مورد، و بالفساد في مورد آخر لا يكون قابلا للإنكار، فإذا تعلق النهى بإيجاد الملكيه فمعناه مقدوريته لنا، و المقدوريه دليل على صحه المعامله، و إلا يكون النهى لغوا، فإذا نهانا الشارع عن تملك العبد المسلم من الكافر معناه المقدوريه الحاكيه عن صحه المعامله، فالحق في هذه المسأله معهما كما قال به صاحب الكفايه قدس سره.

و أما كلامهما في باب العبادات فمبتن على القول بالصحه في بحث الصحيح و الأعم؛ إذ النهى إذا تعلق بالصلاه فلا بد من دلالتة على الصحه بلحاظ وضع لفظها للصلاه الصحيحه، بخلاف القول بالأعم فإن تعلق النهى بالصلاه بعد كون المنهى عنه أعم من الصحيح و الفاسد لا يدل على صحته لكونه مقدورا لنا.

و لكن التحقيق أن الصحيحى إما أن يقول بوضع لفظ الصلاه للصحيح المطلق المشتمل على قصد القربه بمعنى داعى الأمر الملازم مع وجود الأمر فلا يعقل أن تكون الصلاه المأمور بها منهيًا عنها أيضا، و إما أن يقول بوضعه للصحيح الجامع للأجزاء و الشرائط بدون قصد القربه و أنه لا دخل له فى المسمى فعلى هذا لا دلالة لتعلق النهى بها على الصحه، فلا يصح كلامهما فى العبادات أصلا. هذا تمام الكلام فى باب النواهى.

في المفاهيم

ولا- بد لنا قبل الخوض في أصل البحث من بيان معنى المفهوم و ما هو المراد منه في المقام، و معلوم أنّ المفهوم بمعنى مدلول اللفظ أو ما يفهم منه- أي المفهوم بمعناه اللغوي أو العرفي- خارجان عن محلّ الكلام، فيكون البحث في المفهوم المقابل للمنطوق، و لا بدّ من تحقّق قضيه شرطيه أو وصفيه أو مشتمله على الغايه لجريان هذا البحث.

و يستفاد نوع من التناقض و التهافت بين صدر و ذيل كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و وسط كلامه، و لكن لا بدّ قبل ذكر كلامه من التوجّه إلى أمر؛ بأنّ من البديهي أنّه يتحقّق الفرق بين قولنا: صلاه الجمعه واجبه، و قولنا: وجوب صلاه الجمعه؛ إذ الأوّل قضيه بلحاظ الاشتمال على المبتدأ و الخبر، بخلاف الثاني فإنّه ليس ممّا يصحّ السكوت عليه، و هكذا قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه قضيه شرطيه لها شرط و جزاء، و يصحّ السكوت عليها، و مفهومها أيضا قضيه و جمله إلاّ أنّها تكون سالبه. و كما أنّ المنطوقيه صفه للقضيه لا للحكم، كذلك المفهوميه صفه لها، فهنا قضيتان: إحداهما

ثم إنَّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) قال في أواسط كلامه: إنّ مفهوم إن جاء ك زيد فأكرمه-مثلا لو قيل به-قضيه شرطيه سالبه بشرطها و جزائها. و قال في صدر كلامه: إنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارته عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيه المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصيه. و قال في ذيل كلامه: فصحّ أن يقال: إنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور، كما فسّر به.

و الحال أنّ كلاهما باطل؛ إذ الحكم مفرد و ليس بجمله، و المفهوم كالمنطوق قضيه مشتمله على الحكم الإنشائي أو الإخباري، فلا يصحّ القول بأنّ المفهوم حكم، كما أنّه لا يصحّ القول بأنّ صلاحه الجمعه واجبه حكم، بل هي قضيه مشتمله على الحكم.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه ذكر أمرين قبل الورود في البحث، و لا بدّ من ملاحظتهما:

الأوّل: أنّ المفهوم من صفات المدلول أو الدلاله و إن كان بصفات المدلول أشبهه، و توصيف الدلاله أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلّق.

توضيح ذلك: أنّه وقع الاختلاف بين القدماء و المتأخّرين من القائلين بثبوت المفهوم في طريق إثباته، أمّا القدماء منهم قالوا: إنّ المولى في مقام جعل التكليف للمكلّف و إنشاء الحكم بدون الغفله و الإيجاب، فإذا قال: إن جاء ك زيد فأكرمه، مثلا يستفاد العقل أنّ للمجىء مدخلية في وجوب الإ-كram بحيث إن لم يتحقّق المجىء لم يتحقّق وجوب الإ-كram. و أمّا المتأخّرين منهم قالوا: إنّ الواضع وضع كلمه «إن» و سائر أدوات الشرط للدلاله على العليه المنحصره، و استفادها بعضهم من طريق

ص: ١١٠

الإطلاق، فيكون معنى الجملة المذكوره أنّ العله المنحصره لوجوب إكرام زيد مجيئه، و مفهومها قضيه شرطيه سالبه.

أمّا على مبنى القدماء فلا- يرتبط المفهوم بالدلاله و المدلول حتّى يكون وصفا لأحدهما، بل هو حكم عقلي، و منشؤه الخصوصيات الموجوده فى الأمر.

و أمّا على مبنى المتأخرين سيّما على القول بالوضع فالمفهوم عباره عن المدلول الالتزامى للقضيه المنطوقيه، و على هذا يصحّ أن يكون عنوان المفهوم صفه للمدلول أو صفه للدلاله أو صفه للدالّ، كما أنّ عنوان المطابقه و التضمّن و الالتزام أيضا يكون كذلك، فكما أنّه يصحّ القول بأنّ لفظ الإنسان يدلّ بالمطابقه على الحيوان الناطق و هكذا دلالة الإنسان على الحيوان الناطق دلالة مطابقيه، و هكذا الحيوان الناطق مدلول مطابقيه للإنسان، كذلك فى المدلول الالتزامى المفهومى يصحّ القول بأنّه إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه مدلول التزامى، و أنّ جاءك زيد فأكرمه دلالة على المفهوم دلالة التزاميه، و هكذا إن جاءك زيد فأكرمه تدلّ بالالتزام على أنّه إذا لم يتحقّق مجيء زيد فلا يجب إكرامه، فلا فرق بين المدلولات الالتزاميه المفرده و المدلولات الالتزاميه المفهوميه من هذه الجهه.

الأمر الثانى: أنّ النزاع فى بحث المفاهيم نزاع صغروى أو نزاع كبروى؟ و هو أنّه هل يكون قضيه منطوقيه مستتبعه لقضيه مفهوميه أم لا؟

يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّه نزاع صغروى و لكنّه أيضا يحتاج إلى التوضيح؛ بأنّ الصغرويه على مبنى المتأخرين لا إشكال فيه؛ إذ النزاع عندهم يرجع إلى أنّه هل يتحقّق المدلول الالتزامى للقضيه الشرطيه لدلاله أداه الشرط بالوضع أو بالإطلاق على العليه المنحصره أم لا؟ و ليس النزاع بينهم فى الحجّيه و عدم حجّيه المدلول الالتزامى.

و أمّا على مبنى المتقدمين يرجع إلى حدّ مدخله الشرط فى الجزاء بعد اتّفاق

المثبتين و المنكرين فى أصل المدخلية، و لكن المثبتين يدعى المدخلية الكامله بنحو العليه المنحصره، و المنكرين يدعى أنه من الممكن أن ينوب مقام الشرط شرط آخر و قام مقامه، فحاصل النزاع أنه هل يكون المدخلية إلى مرتبه العليه المنحصره حتى تكون القضية الشرطيه مفهومًا أم لا- يكون إلى هذه المرتبه حتى لا- يكون لها مفهومًا، فيكون النزاع على هذا المبني أيضا صغرويًا.

إذا فرغنا من المقدمات فنشرع فى أصل البحث و نقول: إن النزاع يجرى فى القضية الشرطيه سواء كان جزائها حكمًا شرعيًا أو إنشائيًا مثل: إن جاء ك زيد فأكرمه، و سواء كان حكمًا شرعيًا تكليفيًا أو وضعيًا مثل: الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شىء، و سواء كان بصوره جمله خبريه مثل: إن جئتني جئتك، و اختلف العلماء فى أنه هل يتحقق للقضية الشرطيه مفهوم أم لا؟ و بعبارة أخرى هل يتحقق بتبع قضيه منطوقه قضيه مفهومه أخرى أم لا؟

### و استفاد القائلين بثبوت المفهوم لها من طريقتين:

#### أشاره

أحدهما طريق المتقدمين منهم، و الآخر طريق المتأخرين منهم، و الطريق الأول إن كان سالما عن المناقشه يجرى فى جميع القضايا لا يختص بقضيه شرطيه فقط، بخلاف الطريق الثانى.

#### أما طريق المتقدمين

هو أن المولى العاقل المختار إذا قال: إن جاء ك زيد فأكرمه، فهو عمل صادر من المولى المريد، و لا محاله تحقق فيه مبادئ الإراده من التصور و التصديق بفائده، و لازم ذلك صدوره عن توجه و التفات للإيصال إلى غرض، و الغرض هنا بعد ملاحظه غرض وضع الألفاظ- أى سهوله التفهيم و التفهم- هو بيان المراد و إبراز ما فى الضمير، و الأغراض الاحتماليه الأخرى مثل امتحان التكلم و القراءه و نحو ذلك لا يكون قابلا للاعتناء لدى العقلاء، فيكون غرضه صدور الحكم للمكلف.

و إذا لاحظنا الخصوصيات المذكوره فى المولى لا يكون قابلا للالتزام لأن يكون

قيد المجيء في كلامه لغوا، مع أنه يمكن له القول بأكرم زيدا بدون أى التعليق و الاشتراط، و مع أنه يمكن له ضميمة قيود اخرى إلى قيد المجيء فنستفاد من اكتفائه بهذا القيد أن له بوحدته مدخلية في وجوب الإكرام، و معناه أن مع انتفاء المجيء ينتفى وجوب الإكرام، و يجرى هذا الكلام بعينه في القضيّه الوصفية مثل أكرم زيد الجائى و سائر القضايا.

و التحقيق: أنه لا يثبت بهذا الطريق المفهوم الذى يكون محلّ البحث بعد ملاحظه أمرين:

الأول: ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) في تنبيهات بحث المفاهيم، و هو أننا نعتبر عن المفهوم بالانتفاء عند الانتفاء، يعنى انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء مجيء زيد، و من البديهي أن المراد من انتفاء الوجوب في المفهوم ليس شخص الحكم المجعول من قبل المولى فإنه ينتفى لا محاله بانتفاء قيد من قيود الموضوع، و لا بحث فيه بل البحث في المفهوم يكون في انتفاء نسخ هذا الحكم و مماثله، كما أننا نثبت في مفهوم الموافقه مثل الحكم المذكور في المنطوق لا شخصه، فإنّ الموضوع في قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ (٢)، هو قول أف، و نستفاد بالأولويّه مثل هذا النهى بالنسبه إلى ضربهما و شتمهما و جرحهما مثلا، و هكذا في مفهوم المخالفه يدعى القائل بالمفهوم انتفاء نسخ الحكم المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط، فالبحث في المفهوم يرجع إلى أنه هل يتحقّق مع انتفاء الشرط وجوب أصلا أم لا؟

الأمر الثانى: أنه سلّمنا صحّه بيان المتقدّمين و أنه تامّ بجميع مقدّماته و أنّ لمجيء زيد يكون تمام المدخلية في حكم المولى، إلاّ أنّ دخالته نفيا و إثباتا يدور مدار شخص حكم المولى و ما صدر عنه بهيئه «افعل»، أو بالجمله الاسميه مثل: إن جاءك زيد

ص: ١١٣

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٠١:١.

٢-٢ (٢) الاسراء: ٢٣.

الواجب هو إكرامه، أو بالجمله الفعلية مثل: إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه، و بعد إثبات أنّ المفهوم عباره عن انتفاء سنخ هذا الحكم المجعول من قبل المولى يكون الدليل أجنيًا عن المدعى، و يشهد على ذلك عدم التهافت و التناقض بين قول المولى: إن جاءك زيد فأكرمه و بين قوله فى الغد: إن سلم عليك زيد فأكرمه، فإنهما حكمان و الدخيل فى الحكم الأوّل هو المجيء، و فى الحكم الثانى هو السلام، فلا يمكن إثبات المفهوم بهذا الطريق.

## و أما طريق المتأخرين

لإثبات المفهوم فى القضية الشرطية فيتحقّق فيه عنوان حيث ذكروا لإثباته طرق مختلفه، و هو أنّ الارتباط بين الشرط و الجزاء فى القضية الشرطية يكون بنحو العلية المنحصره، و معنى قوله: إن جاءك زيد فأكرمه أنّ العله المنحصره لوجوب إكرام زيد هو مجيؤه، و انتفاء المعلول عند انتفاء العله المنحصره أمر لا يحتاج إلى البيان، و هو معنى المفهوم.

## إنما الكلام فى منشأ هذه العله المنحصره و منشأ الدلاله عليها، احتمالات:

### الأوّل: أن يكون منشؤها وضع الواضع

بأنه فى مقام الوضع وضع كلمه «إن» و «إذا»، و سائر أدوات الشرط للعله المنحصره، و طريق استكشاف هذا المعنى هو تبادل العله المنحصره منها، فنستفاد من التبادر أنّ الموضوع له أدوات الشرط هو العله المنحصره.

و لكن التحقيق أنّه يعتبر فى العله المنحصره سته خصوصيات: الخصوصيه الاولى: أن يتحقّق بين العله و المعلول ارتباطا. الخصوصيه الثانيه: أن يكون الارتباط بينهما بنحو اللزوم لا- بنحو المقارنه. الخصوصيه الثالثه: أن يكون الارتباط اللزومى بينهما بنحو الترتّب و الطوليه لا- من قبيل الارتباط بين الأربعة و الزوجيه. الخصوصيه الرابعه: أن يكون الترتّب و الطوليه من العله، أى كان التقدّم و السبقه للعله و ترتّب المعلول عليها. الخصوصيه الخامسه: أن تتّصف العله بالتماميه قبل اتّصافها



بالانحصار، فلا بد أن تكون العلة تامّة و مستقلّة حتّى تتّصف بالمنحصرة. الخصويّة السادسة: أن لا تكون العلة متعدّده.

إذا عرفت هذا فراجع إلى موارد استعمال الجمل الشرطيّ حتّى نلاحظ أنّ ادّعاء تبادل العلة المنحصرة من أداه الشرط صحيح أم لا؟ و نرى في موارد متعدّده استعمال الجمل الشرطيّ مع أنّ الشرط لا يكون علّة منحصرة للجزاء، مثل: إذا طلعت الشمس فالحراره موجوده، و هكذا جملة إذا تحقّقت النار فالحراره موجوده؛ إذ العلة مع كونها تامّة ليست بعلة منحصرة للمعلول و الجزاء فيهما. و هكذا في العلة الناقصه مثل: إذا تحقّقت النار فالإحراق موجود، مع أنّها قضيه شرطيه حقيقيه، و لا مجازيه في البين. و هكذا في مثل: إذا تحقّقت الأربعة تحقّقت الزوجيه، مع أنّه استعمال حقيقي لا- يتحقّق العليه بين الشرط و الجزاء. و هكذا في مثل: إذا جاء رئيس الجمهوريه في بلده قم فسيكون معه المحافظ، فاللازم في القضيه الشرطيّه أن يكون بين الشرط و الجزاء نوع من الارتباط، و لا يعتبر فيها شيء من الخصويّات المذكوره سوى ذلك، فكيف يكون الارتباط بينهما فيها بنحو العليه المنحصره؟!

### الاحتمال الثاني: أن يكون منشؤها الانصراف؛

بأنّ أدوات الشرط وضعت لمطلق الارتباط، إلّا أنّ القضيه الشرطيّه إذا أطلقت و لم تكن قرينه لتعيين نوع الارتباط عند الإطلاق ينصرف إلى أعلى مراتب الارتباط و أكمل مصاديقه، و هو ما يعبر عنه بالعلة المنحصره.

و الجواب عنه: أنّ الانصراف ينشأ من كثره الاستعمال، و لا دخل للشرافه و الكمال و القوّه فيه؛ إذ معناه انس الذهن الذي يتحقّق بواسطه كثره الاستعمال، و لا شك في استعمال القضايا الشرطيّه كثير ما في غير العلة المنحصره، فلا يصحّ هذا الطريق أيضاً، و أضاف صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) إلى ذلك أنّه ليس للزوم بين العلة

ص: ١١٥

و المعلول إذا كانت منحصره أكمل ممّا إذا لم تكن العله بمنحصره، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ الذى لا بدّ منه فى تأثير العله فى معلولها أكد و أقوى.

### الاحتمال الثالث: أن يكون منشأ العله المنحصره الإطلاق بمقدّمات الحكمه

بأنّ المولى حين استعمال أدوات الشرط كان فى مقام بيان نوع الارتباط، و عدم بيانه مع عدم وجود القرينه فى كلامه، و عدم قدر المتيقّن فى مقام التخاطب يقتضى حمل كلامه على أكمل مراتب الارتباط- أى العله المنحصره- إذ لا يحتاج بيانه إلى مئونه زائده، فيستفاد المفهوم حينئذ من الإطلاق، كما يستفاد من إطلاق صيغه الأمر الوجوب النفسى؛ لأنّ الوجوب الغيرى يحتاج إلى مئونه زائده، مثل أن يقول: الوضوء واجب إذا كانت الصلاه واجبه.

و كان صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) حين الجواب عنه فى صدد بيان الفرق بين الموردین، بعد قبوله هذا الكلام فى الواجب النفسى و الغيرى، فإنّ النفسى هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيرى فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مئونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق فى الصيغه مع مقدّمات الحكمه محمولاً عليه. هذا بخلاف اللزوم و الترتّب بنحو الترتّب على العله المنحصره، ضروره أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم و الترتّب محتاج فى تعيينه إلى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

و لكنّ التحقيق فى الجواب أنّ هذا الكلام باطل فى المقيس عليه أيضاً، فإنّ كلّ واحد من النفسى و الغيرى قسم من أقسام الواجب، و لهما مقسم مشترك، و لا يمكن أن يكون أحد القسمين عين المقسم، بل لا بدّ من كون القسم عباره عن المقسم مع خصوصيه زائده، و إلّا لا يصحّ التقسيم، و هكذا نقول فيما نحن فيه بأنّ بعد قبول وضع

ص: ١١٦

أدوات الشرط لمطلق الارتباط لا- يمكن حملها على قسم خاص منه كالعلة المنحصرة، فإنها ارتباط مع خصوصية زائده لا عينه، فهذا الطريق أيضا باطل.

### الاحتمال الرابع: أن يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط

بأننا نعلم خارجا أن للشيء لو كانت العلة متعدده مستقلة تامه يكون المؤثر في وجود المعلول حينئذ هو الجامع بينها مع فرض المقارنه بينها، و أميا مع سبق إحداها فيستند الأثر إليها و يلغو العلة الاخرى، و إن كانت العلة منحصرة يصح القول بأنه كلما وجدت العلة المنحصرة وجد المعلول، و إلا فلا، ففي مثل: إن جاءك زيد فأكرمه إن لم يكن شرط الإكرام منحصرا في المجيء كان على المولى بيانه بعد فرض كونه في مقام البيان و تماميه سائر مقدمات الحكمه، وإطلاق الشرط-أعني المجيء- من حيث الحالات يقتضى أن يكون في حال انفراده و انحصاره مؤثرا، سواء كان قبله أو بعده أو معه شيء آخر أم لا، و نعتبر عنه بالعلة المنحصرة.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سره (1) بمنع الصغرى، و قال: إنه لا- تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاق الشرط كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحققه لو لم نقل بعدم اتفاه.

و لكن الحق في الجواب منع الكبرى؛ فإن هذا الطريق يرجع في الحقيقة إلى طريق المتقدمين، و الجواب عنه: أن بهذا الإطلاق يصح إثبات العلية المنحصرة، إلا- أنه لا- يمكن به إثبات المفهوم الذى يكون محل الاختلاف، فإن غايه ما يستفاد من إطلاق الشرط أن المجيء عله منحصره لتحقيق شخص الحكم المجعول من قبل المولى، و معلوم أن بانتفاء الشرط ينتفى شخص هذا الحكم، و لكنّه ليس بمفهوم؛ إذ المفهوم انتفاء سنخ هذا الحكم، كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

ص: ١١٧

## الاحتمال الخامس: أن يتمك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط بنحو آخر

، بأنّ المولى إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، و كان أمر المجيء مردّدا بين كونه علّه منحصره لوجوب الإكرام أو غير منحصره يكون مقتضى الإطلاق و تماميّه مقدّمات الحكمه أنّه علّه منحصره؛ إذ العلّه الغير المنحصره تحتاج إلى مئونه زائده و بيان زائد، مثل: إن جاءك زيد أو سلّم عليك فأكرمه، و عدم بيان زائد من قبل المولى يهدينا إلى حمل الشرط على العلّه المنحصره.

كما أنّ إطلاق صيغه الأمر إذا كان الوجوب مردّدا بين التعيني و التخييري يقتضى كونه تعيينا، فإنّ الوجوب التخييري محتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب كأن يقول في مقام بيان كفّاره الإفطار في شهر رمضان: صم ستين يوما أو أطمع ستين مسكينا، و هكذا يكون مقتضى الإطلاق فيما نحن فيه العلّه المنحصره.

و الجواب عنه: بعد إنكار الكلام في المقيس عليه أمر بيّن؛ إذ الوجوب التعيني قسم من مطلق الوجوب، كما أنّ الوجوب التخييري عباره عن المقسم مع خصوصيّه زائده، كذلك الوجوب التعيني عباره عن المقسم مع خصوصيّه زائده، فلا يعقل أن يكون المقسم عين القسم.

و لكن المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) بلحاظ قبول المسأله في المقيس عليه كان في صدد بيان الفرق بين ما نحن فيه و المقيس عليه، و قال: إنّ التعين ليس في الشرط نحوها يغاير نحوه فيما إذا كان متعدّدا-أى لا- فرق بين العلّه المنحصره و غير المنحصره من حيث الماهيّه- كما كان في الوجوب كذلك، و كان الوجوب في كلّ منهما متعلّقا بالواجب بنحو آخر، لا بدّ في التخييري منهما من العدل دون التعيني. و هذا بخلاف الشرط فإنّه واحدا كان أو متعدّدا كان نحوه واحدا و دخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت

ص: ١١٨

الحال فيه ثبوتاً كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً. وعبارة اخرى: أنّ مجيء زيد يكون مؤثراً وعلّه تامّه لوجوب الإكرام، قد يعبر عنه بالعلّه المنحصره بلحاظ عدم تأثير شىء آخر فى تحققّ الجزاء، وقد يعبر عنه بالعلّه الغير المنحصره بلحاظ تأثير شىء آخر أيضاً فيه. وقد مرّ أنّه لا فرق بين العله المنحصره و غير المنحصره من حيث القوه و الضعف، ولا يكون الارتباط فى العله المنحصره أقوى من الارتباط فى العله الغير المنحصره.

### الاحتمال السادس: أن يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الجزاء فى القضيّه

الشرطيّه

، والاستدلال بهذا الإطلاق متفرّع على أمرين:

الأول: أنّ المجعولات الشرعيّه عبارة عن الأحكام الخمسه التكليفيه و ما شابهها من الأحكام الوضعيّه مثل الطهاره و النجاسه و أمثال ذلك، و أمّا بقيّه الأحكام الوضعيّه مثل السببيّه و الشرطيّه و أمثال ذلك فلا يمكن أن يكون مورد جعل شرعى، فلا يتوهم جعل الشرطيّه و السببيّه من الشارع للمجىء فى القضيّه الشرطيّه.

الأمر الثانى: أنّ مورد التمسك بالإطلاق و مجراه هو المجعول الشرعى، و ما كان خارجاً عن دائره الجعل الشرعى لا معنى لجريان الإطلاق من طريق مقدّمات الحكمه فيه، فالمجعول الشرعى فى القضيّه الشرطيّه عبارة عن الجزاء يعنى وجوب إكرام زيد، فيجرى الإطلاق فيه؛ بأنّ تعليق المولى الحكم بقيد واحد و هو المجىء بعد كونه فى مقام البيان و تماميّه سائر مقدّمات الحكمه يكون معناه أنّ عند تحققّ المجىء يتحقّق وجوب الإكرام سواء كان شرط آخر موجوداً أم لا، و يستفاد من ذلك أنّ الجزاء ينتفى عند انتفاء شخص هذا القيد، و معناه العليه المنحصره، و نعبر عن هذا بتمسك بإطلاق الجزاء لاستفاده المفهوم.

و لكن التحقيق أنّ هذا الطريق أيضاً ليس بصحيح، فإنّنا نقول:

أولاً: أنّ بطلان هذين المبنيين لا إشكال فيه؛ لأنّ قابليه جعل السببيّه

و الشرطيه و الملكيه و أمثال ذلك لدى الشارع ممّا لا يكون قابلا للإنكار، مع كونها خارجه عن دائره الأحكام التكليفية، فلا مانع من الالتزام بجعل السبب بين الشرط و الجزاء من الشارع فى القضيه الشرطيه، و هكذا لا- مانع من كون مجرى الإطلاق غير المجعول الشرعى، كما فى مثل: اعتق الرقبه؛ إذ يتحقّق فيه الحكم باسم الوجوب و متعلّق الحكم و هو فعل المكلف باسم العتق، و مضاف إليه المتعلّق و ما يعبر عنه بالموضوع باسم الرقبه، و محطّ الإطلاق فيه عبارته عن الرقبه بعد ارتباطها بواسطه المتعلّق إلى الحكم الشرعى، و هكذا فى القضيه الشرطيه يكون مجوز جريان الإطلاق فى المجيء ارتباطه بالحكم بعنوان القيديه، مع أنّه أمر تكوينى خارجى.

و ثانيا: أنّه لو فرضنا تماميه هذين المبنيين لا يصحّ ما يستفاد منهما؛ لأنّ معنى الإطلاق فى مثل: اعتق رقبه بعد تماميه مقدمات الحكمه أنّ تمام الموضوع لهذا الحكم طبيعه الرقبه، فهى كما تصدق على الرقبه المؤمنه تصدق على الرقبه الكافره، لا أنّها مرآه للأفراد، فإنّها وضعت للطبيعه و الماهيه، و لا يعقل لحاظ الخصوصيات فى مرآه الماهيه كما يكون فى العموم كذلك، فإنّ لفظها وضع للدلاله الإجماليه على الأفراد مثل: أكرم كلّ عالم، يعنى سواء كان أبيضاً أم أسوداً، و سواء كان مصرياً أم عراقياً، فمعناه الشمول و السريان. بخلاف الإطلاق فإنّ لفظه لا- يحكى إلا- عن الموضوع له نظير لفظ الإنسان، و إن كان الموضوع له- أى الماهيه- متحداً مع الأفراد خارجاً، لا- أنّ معناه أيضاً الشمول و السريان إلاّ أنّه يستفاد من طريق مقدمات الحكمه، كما سيأتى تفصيله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ معنى إطلاق الحكم فى مثل: إن جاءك زيد فأكرمه أنّ تمام ما هو مجعول الشارع عبارته عن وجوب الإ-كرام، و على هذا من أين يستفاد أنّ العلّه المنحصره لوجوب الإ-كرام عبارته عن المجيء؟ نعم، لو كان الإطلاق بمعنى العموم يستفاد منه أنّ عند تحقّق المجيء يجب الإكرام سواء تحقّق قبله أو بعده أو معه شيئاً

آخر أم لا، وعند انتفائه ينتفى وجوب الإكرام، فيثبت العلية المنحصرة، فيدور مبنى المتأخرين في باب المفاهيم مدار العله المنحصرة وجودا و عدما. و لكن يستفاد من كلام المحقق العراقي قدس سره (١) خلاف ذلك، فإنه قال: إن مركز التشاجر و النزاع في أن الحكم المنشأ في القضية هل هو كلى الوجوب و سنخه كى يلزم من انتفاء القيد انتفاء كلى الوجوب، أو شخص الحكم كى لا ينافى ثبوت شخص حكم آخر عند انتفاء القيد؟ فكان القائل بثبوت المفهوم للقضية يدعى أن الحكم المعلق في القضية اللفظيه هو سنخ الحكم، و القائل بعدم المفهوم يدعى خلافه. و لكن قدس سره أيضا يرجع في آخر كلامه إلى مبنى المتأخرين و يقول: إن مجرد ظهور عقد الوضع في دخل العنوان بخصوصيته في ترتب الحكم السنخى غير مجد أيضا في استفاده الانتفاء عند الانتفاء، إلا- بضم قضيه إطلاق ترتب الحكم و الجزاء عليه في الترتب عليه بالخصوص بنحو الاستقلال، و إلا فبدونه يحتمل أن يكون هناك عله اخرى تقوم مقامه عند انتفائه، و مع هذا الاحتمال لا يمكن الأخذ بالمفهوم في القضية.

فبعد بطلان أدله القائلين بالمفهوم لا نحتاج إلى تعرض أدله المنكرين كما ذكرها صاحب الكفايه قدس سره فإن عدم الدليل لتحقق المفهوم دليل لعدم تحققه.

ثم ذكر صاحب الكفايه قدس سره (٢)

**عده من الامور بعنوان تنبيهات لهذا البحث،**

**اشاره**

و قال: بقى هنا امور:

١

**لأول: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط،**

لا انتفاء شخصه، ضروره انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده، و لا يتمشى الكلام في أن للقضية الشرطيه مفهوما أو ليس لها مفهوم إلا- في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء و انتفائه عند انتفاء الشرط ممكنا، و إنما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة.

ص: ١٢١

١-١) نهايه الأفكار ٤٧٨:١-٤٨٠.

٢-٢) كفايه الاصول ٣٠٩:١.

ثم قال: و من هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا و الأوقاف و النذور و الأيمان كما توهم، بل عن الشهيد قدس سره في تمهيد القواعد: أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم، و ذلك لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التي يكون بألقابها أو بوصف شيء و بشرطه مأخوذه في العقد، أو مثل العهد ليس بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصيه أو نذرا له، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيه عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي مطلقا و لو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له فالمفهوم عبارته عن انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط.

و لكن استشكل عليه بأن المنشأ في القضية و المَجْعول من المولى هو شخص الحكم و الوجوب الجزئي، و القائل بالمفهوم يدعى أن الشرط عليه منحصره لهذا الحكم المَجْعول، فكيف يكون المفهوم بمعنى انتفاء كلى الوجوب عند انتفاء الشرط؟! هذا نوع من التهافت؛ إذ المَجْعول في القضية المنطوقيه هو الحكم الشخصي، فلو كان لها مفهوم كان مفهومها انتفاء ذلك الحكم الشخصي دون غيره.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سره بأن المعلق على الشرط في قوله: إن جاءك زيد فأكرمه هو الوجوب الكلى الذى وضعت له هيئته «افعل»، و قد عرفت أنه لا فرق بين الأسماء و الحروف من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فى العموميته، و الفرق بينهما فى اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و معلوم أنهما من خصوصيات الاستعمال، فما يدل عليه هيئته «افعل» فى المثال هو كلى الوجوب كما يدل عليه كلمه «يجب» فى قضيه إن جاءك زيد يجب إكرامه، فالحكم المَجْعول فى القضية هو كلى الوجوب لا الوجوب الجزئى.

و لكن هذا الجواب مبني، و المشهور قائل بأن الموضوع له و المستعمل فيه فى



باب الحروف و ملحقاتها خاصان، ولا يصح هذا الجواب بهذا المبنى.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (١) بأنّ القضيّه إن كانت بصورة الجملة الاسميّه مثل: إن جاءك زيد يجب إكرامه، فلا يرد عليه إشكال لكون الوجوب فيه كلياً، حيث إنّ المادّه قد استعملت في معناها الكلّي.

و أمّا إن كانت مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، فالوجوب المستفاد من الهيئه و إن كان جزئياً إلا أنّ أداء الشرط مثل كلمه «إن» تدلّ على انحصار علّه سنخ الحكم، و طبيعته بالشرط المذكور في المنطوق؛ إذ لو كان الحكم جزئياً لا كلياً كان انتفائه بانتفاء الشرط عقلياً و أجنبيّاً عن باب المفهوم، فإنّ شخص الوجوب يرتفع بارتفاع موضوعه و لو لم يوجد في حيال أداء الشرط كما في اللقب و الوصف، فتكون مشقّه إثبات العلّيه المنحصره للشرط لإثبات أنّ المجعول من المولى هو الحكم الكلّي، لا- شخص الحكم المذكور في المنطوق، فإنّ انتفائه بانتفاء الشرط أمر عقلي لا يحتاج إلى المشقّه المذكوره.

و لكنّه أيضاً ليس بصحيح، فإنّ إثبات العلّيه المنحصره للشرط لا- محاله يكون للحكم المجعول من المولى، فإن كان الحكم المجعول من قبل شخص الوجوب فلا- يمكن خروج العلّيه المنحصره من دائرته، و إن كان الحكم المجعول من كلّي الوجوب، فهو مخالف لمبناؤه في وضع الحروف و ملحقاته لتبعيته للمشهور في هذا الباب.

و أجاب عنه سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره (٢) بأنّه لا- شكّ بأنّ العلّيه المنحصره وصف للشرط، إنّما الكلام في معلول هذه العلّه، و هو بحسب ظاهر القضيّه عبارّه عن المجموعه المترتبه على الشرط يعنى وجوب إكرام زيد، و لكن العرف و العقلاء يرى

ص: ١٢٣

١-١) مطارح الأنظار: ١٧٣.

٢-٢) تهذيب الاصول ١: ٤٣١.

كمال الارتباط و المناسبه بين المجرى و الإكرام، و هذا يوجب أمر المولى بالإكرام، ففى الحقيقه يكون المعلول فيها عباره عن الإكرام، و لا شك فى عموميه مادّه المشتقات من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و معنى شدّه الارتباط بين المجرى و الإكرام عرفا انتفاء سنخ الوجوب عند انتفاء الشرط، هذا.

و نضيف إليه تنبيهات بعنوان الإشكال و الدفع، و نقول: إن قلت: إنّ قاعده العليه تقتضى تحقق الإكرام قهرا من غير إرادته بعد تحقق المجرى مع أنّه لا يكون كذلك، و هذا دليل على عدم كون الإكرام معلولا لها فى القضيه.

و الجواب عنه: أنّ نظر القائل بالمفهوم هنا إلى جانب النفى يعنى انتفاء السنخ عند انتفاء الشرط، و أنّ السنخيه و الارتباط يتحقق بين المجرى و الإكرام فقط، و لا يتوجّه إلى جانب الإثبات و تحقق الملازمه بين العله و المعلول.

إن قلت: إنّ كلام الإمام قدّس سرّه هنا يرجع إلى كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فى الواجب المشروط بإرجاع القيود إلى المادّه و المتعلّق، و لازم ذلك فعليه الوجوب و استقباليه الواجب، فأنكر الواجب المشروط الذى يقول به المشهور، و كلام الإمام قدّس سرّه يرجع إلى أنّ الواجب هو الإكرام المقيد بمجرى زيد، فهذا عدول عن مبناه فى الواجب المشروط.

و الجواب عنه: أنّ كلامه قدّس سرّه و إن كان مشابها لكلام الشيخ قدّس سرّه فى الواجب المشروط، و لكنّه يقول: إنّ تكليف العبد عباره عن وجوب الإكرام بعد مجرى زيد، و لا يكون الوجوب فعلينا قبل تحقق المجرى، و لا يكون هذا عدولا عن مبناه. هذا هو التنبيه الأوّل.

### التنبيه الثانى: فى تعدّد الشرط و وحده الجزاء

، و قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (١):

أنّه إذا تعدّد الشرط مثل: إذا خفى الأذان فقصر، و إذا خفيت الجدران فقصر. أمّا على

ص: ١٢٤

القول بعدم المفهوم فى القضية الشرطيه فلا- تعارض بينهما و لا ينفيان شرطاً ثالثاً، و أمّا على القول بظهورها فى المفهوم و أنّه مساوق مع عليّه منحصره الشرط للجزاء فلا بدّ من التصرّف و رفع اليد عن الظهور، إمّا برفع اليد عن المفهوم فيهما فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر فى الجزء- و قدّمنا هذا الاحتمال لرجوعه إلى إنكار المفهوم- و إمّا بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين، و يدلّ الشرطان على نفي الشرط الثالث. و إمّا بتقييد إطلاق الشرط فى كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا فإذا خفيا وجب القصر، و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما. و إمّا بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما؛ بأن يكون تعدّد الشرط قرينه على أنّ الشرط فى كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان.

و لا بدّ لنا قبل التحليل و ملاحظه الاحتمالات من تشخيص طرفين المعارضه فى هذه الموارد، و أنّ التعارض يتحقّق بالأصل بين المنطوقين، و بالتبع بين المفهومين، أو أنّه يتحقّق بالأصل بين المفهومين، أو أنّه يتحقّق بين مفهوم كلّ واحد منهما و منطوق الآخر. و قد مرّ أنّ المتأخّرين يستفاد المفهوم من طريق العليّه المنحصره، و أنّ طريق إثباتها إمّا عبارته عن الوضع و التبادر، و إمّا عبارته عن الانصراف، و إمّا عبارته عن الإطلاق، و مجريه إمّا أداء الشرط و إمّا نفس الشرط بتقريبين و إمّا الجزء كما مرّ مفصّلاً، و لا بدّ من ملاحظه جميع الطرق لاختيار أحد من الاحتمالات و تشخيص طرفي المعارضه.

فإن قلنا بالمفهوم من طريق العليّه المنحصره المستفاده من الوضع و أنّ المتبادر من أدوات الشرط هي العليّه المنحصره فلا شكّ فى كون التعارض بين المنطوقين؛ إذ لو استعمل مكان أدوات الشرط العلّه المنحصره مثل: أن يقول أحد الدليلين: العلّه المنحصره لوجوب القصر هو خفاء الأذان، و يقول الدليل الآخر: العلّه المنحصره

لوجوب القصر هو خفاء الجدران، و معلوم أنّ نفس هذين المنطوقين غير قابل للاجتماع عقلا.

و هكذا إن قلنا بالمفهوم من طريق العلّة المنحصرة المستفاده من الانصراف، و إن قلنا بالمفهوم من طريق العلّة المنحصرة المستفاده من الإطلاق الذى يكون وصفاً إمّا لأداه الشرط المذكور فى المنطوق، و إمّا لنفس الشرط المذكور فيه، و إمّا لجزء المذكور فيه، فيكون التعارض أيضاً بين المنطوقين.

و حينئذ لا بدّ من علاج التعارض فنقول: على القول بوضع أداه الشرط للعلّة المنحصرة يكون مقتضى أصاله الحقيقه عند سماع قضيه: إذا خفى الأذان فقصر، استعمال كلمه «إذا» فى معناها الحقيقى - أى العلّيه المنحصره - و هكذا فى جمله: إذا خفى الجدران فقصر، فيتعارض كلّ منهما مع الآخر، و يكون التساقت مقتضى القاعده الأوليه فى التعارض بين الأمارتين، فإنّ أصاله الحقيقه أماره و إن عبّر عنها بالأصل، فليس لهاتين القضيتين بعد التساقت مفهوم، و هكذا على القول بانصراف أداه الشرط فيهما إلى العلّة المنحصره، فإنّ الانصراف فى كلّ منهما بعد التعارض و عدم الترجيح يتساقطان فلا مفهوم فى البين.

و أمّا على القول بدلاله الإطلاق على العلّيه المنحصره، فقد مرّ أنّه يعتبر فيها خصوصيات متعدّده، مثل تحقّق الارتباط، و كون الارتباط بنحو اللزوم، و كون الارتباط اللزومى بنحو الترتّب لا بنحو التلازم، و كون الجزاء مترتباً على الشرط لا بالعكس، و كون الترتّب بنحو العلّيه التامّه لا الناقصه، و كون العلّة التامّه منحصره.

و حينئذ لو فرضنا استفاده المرحله السادسه - أى انحصار العلّة - عن الإطلاق و ارتباط سائر المراحل بوضع أداه الشرط - مثلاً - فيدلّ إطلاق أحد الدليلين على أنّ خفاء الأذان علّة منحصره لوجوب القصر و إطلاق الدليل الآخر على أنّ خفاء

الجدران علّه منحصره لوجوب القصر، ومقتضى القاعده الأوليه فى تعارض الأمرتين هو التساقط؛ إذ أصاله الإطلاق أماره عقليه.

و يحتمل أن يجرى فى كلّ من القضيتين إطلاقان، أحدهما لإثبات المرحله الخامسه و هى مرحله كون العلّه تامّه، و الآخر لإثبات المرحله السادسه و هى مرحله كون العلّه التامّه منحصره، فمقتضى القاعده بعد التعارض هو تساقط جميع الإطلاقات الأربعة؛ إذ لا يتحقّق التعارض بين الإطالاقين فى كلّ من المرحلتين؛ لأنّ كون خفاء الأذان علّه تامّه لوجوب القصر لا يتنافى مع كون خفاء الجدران علّه تامّه لوجوب القصر، إلّا أنّ علّيه تامّه خفاء الأذان يتنافى مع علّيه تامّه منحصره خفاء الجدران، و هكذا علّيه تامّه خفاء الجدران يتنافى مع علّيه منحصره خفاء الأذان، فلذا يتحقّق التعارض بين الإطلاقات الأربعة.

فلاحظنا إلى هنا مرحلتين من هذا التنبيه إحداهما أنّ طرفى التعارض ما هو؟ و الاخرى أنّ بعد التعارض هل يتحقّق المفهوم أم لا؟ و قلنا: إنّ التعارض إن كان بين أصاله الحقيقتين أو الانصرافين أو الإطالاقين فلا يتحقّق المفهوم، و لكن كلّ من خفاء الأذان و خفاء الجدران علّه تامّه لوجوب القصر، و إن كان بين الإطلاقات الأربعة فأیضا لا يتحقّق المفهوم و لا يكون لهما علّيه تامّه له، فلا بدّ من تحقّق خفاء الأذان و خفاء الجدران معا لتحقّق وجوب القصر.

المرحله الثالثه: فى أنّه هل يستفاد من القضيتين نفى الثالث و أنّه لا دخل فى وجوب القصر غير خفاء الأذان و خفاء الجدران أم لا؟ و التحقيق التفصيل بين الطرق المذكوره، و إن استفدنا العلّيه المنحصره من طريق الوضع، فبعد تعارض و تساقط أصاله الحقيقتين يكون مفاد أحد الدليلين أنّ خفاء الأذان علّه تامّه لوجوب القصر، و مفاد الآخر أنّ خفاء الجدران علّه تامّه لوجوب القصر، و هو لا ينافى مع تحقّق علّه تامّه ثالثه له.

و هكذا إن استفدناها من طريق الانصراف فبعد التعارض و تساقط الانصرافين يثبت بالدليلين عليه تامه لهما، و لا ينافى مع تحقّق علّه تامه ثالثه.

و إن استفدناها من طريق الإطلاق، فبعد التوجّه إلى أنّ تقييد دليل المطلق بالنسبه إلى فرد من أفراد الإطلاق لا يوجب قدح الإطلاق بالنسبه إلى سائر الأفراد -مثلا تقييد إطلاق الرقبه من حيث الايمان و الكفر لا يوجب قدح إطلاقها من حيث السواد و البياض، و العلم و الجهل و أمثال ذلك- فيتعارض و يتساقط الإطلاقان بالنسبه إلى جهه المعارضه فقط، و يقول أحد الدليلين: إنّه إذا خفى الأذان فقصر سواء خفى الجدران أم لا، و الآخر يقول: إنّه إذا خفى الجدران فقصر سواء خفى الأذان أم لا، فيكون تساقط الإطلاق محدودا في مفاد الدليلين و يبقى الإطلاق بقوّته بالنسبه إلى الأمر الثالث، سواء كان هو جزء العلّه أو علّه تامه بوحدته.

### التنبیه الثالث: في تداخل المسببات و عدمه،

و معلوم أنّ في الفقه موارد يتحقّق الدليل للتداخل كالوضوء و الغسل سواء كان أسبابهما المتعدّد من نوع واحد أو من الأنواع المختلفه، و موارد يتحقّق الدليل لعدم التداخل مثل باب الكفّارات، و هذا النزاع يجري في موارد فقدان الدليل لأحد الجانبين.

ففيه أقوال، و المشهور عدم التداخل، و عن جماعه منهم المحقّق الخوانساري قدّس سرّه (1) التداخل، و عن الحلّي (2) التفصيل بين اتّحاد جنس الأسباب و تعدّده.

و التحقيق: يقتضى بيان امور بعنوان المقدّمه لتنقيح محلّ النزاع:

الأوّل: أنّه إذا قال أحد الدليلين: إذا بليت فتوضّأ -مثلا- و الآخر إذا نمت فتوضّأ، يكون هذا نظير إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفى الجدران فقصر، إلّا أنّ

ص: ١٢٨

١-١ (١) مشارق الشموس: ٦١.

٢-٢ (٢) السرائر ٢٥٨: ١.

البحث هنا في عليه منحصره الشرط، وفيما نحن فيه في الجزء من حيث التكرار و عدمه، ولكن هذا النزاع لا- يجرى على الاحتمال الثالث من الاحتمالات الأربعة المتقدمه في التنبيه السابق،-أى كون مجموع الشرطين مؤثراً في تحقق الجزء-فإن مجموع المركب من البول و النوم إن كان سبباً لوجوب الوضوء لا يبقى محلّ لبحث التداخل؛ لأنّ الشرط لا يتحقق بتحقق البول بوحده و إن تحقق عشر مرّات، و يجرى النزاع على بقيه الاحتمالات المذكوره.

الأمر الثاني: أن يكون الجزء قابلاً- للتعدّد و التكرار لا- من قبيل القتل؛ إذ لو قال أحد الدليلين: من سبّ المعصوم يجب قتله و الآخر: من ارتدّ يجب قتله، فإذا تحقق كلاهما من شخص واحد لا يجرى هذا النزاع، فإنّ المقتول لا يمكن عليه جريان القتل ثانياً.

الأمر الثالث: أنّه يتحقق في باب التداخل عنوانان، و يعبر عن أحدهما بتداخل الأسباب، و عن الآخر بتداخل المسببات، و محلّ النزاع هنا العنوان الأول؛ بأنّه إذا تحقق أسباب متعدده يلزم تحقق مسببات متعدده أو يكفي تحقق مسبب واحد.

ربما يقال: إنّ تداخل المسببات يتحقق في مورد تعلق الحكمين بالعنوانين، و كانا في عالم الامتثال قابلان للاجتماع، مثل: ضيافه العالم الهاشمي بعد أمر المولى بإكرام العالم و ضيافه الهاشمي، و الظاهر أنّه ليس من تداخل المسببات؛ إذ المقصود منه ما أشار إليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في آخر بحث التداخل، و هو: أنّه إذا لم يكن موضوع الحكم في الجزء قابلاً- للتعدّد و كان قابلاً- للتأكّد- كما إذا وجب قتل شخص للقصاص و الارتداد- فيتأكّد الحكم حينئذ، و أمّا إذا لم يكن قابلاً للتعدّد و التأكّد - كالملكيه و الطهاره و النجاسه- فلا بدّ من الالتزام بتداخل الأسباب فيه.

ص: ١٢٩

الأمر الرابع: أن بحث التداخل يرتبط بمقام الإثبات و ظهور القضيّه الشرطيّه من حيث الدلاله، فلا بدّ من كون التداخل و عدمه في مقام الثبوت أمراً ممكنًا؛ إذ لو كان أحد الجانبين أمراً مستحيلًا لا تصل النوبه إلى البحث بأن مقتضى القاعده هو التداخل أو عدمه في مقام الإثبات.

و استدلال المرحوم البروجردى قدس سرّه (1) لاستحاله عدم التداخل بأنّ المولى بحسب مقام الثبوت إن أراد تحقّق فردين من طبيعه واحده قد يحكم بدون التعليق بأنّه: أيها العبد فتوّضاً مرّتين، و قد يحكم معلقاً على الشرط إذا كانت السببّيّه في البين بأنّه: إذا بليت و إذا نمت فتوّضاً مرّتين، و إن أراد عقيب كلّ سبب و ضوء واحداً، و على فرض تقدّم شرط إحدى القضيّتين على شرط القضيّه الاخرى مستمراً كتقدّم البول على النوم دائماً بقول المولى: إذا بليت فتوّضاً و إذا نمت فتوّضاً و ضوء آخر، و أمّا إذا لم يكن أحدهما مقدّماً على الآخر مستمراً و حينئذ لا معنى لإضافه «كلمه و ضوء آخر» إليهما و لا إلى أحدهما، فلا محاله يقول: إذا بليت فتوّضاً و إذا نمت فتوّضاً بدون التعليق و التقييد بأيّ قيد، و معناه تعلق الحكم بنفس طبيعه الضوء، و الطبيعه الواحده التي لم يلحظ فيها جهه الكثره يستحيل أن يتعلّق بها و جوبان مستقلان، هذا تمام كلامه بتوضيح منّا.

و يمكن الجواب عنه بأنّ طريق بيان التعدّد لا ينحصر بما ذكرته، و يصحّ تقييد الطبيعه في صورته الأخير أيضاً، و هو أن يقول المولى: إذا بليت فتوّضاً من أجل البول، و إذا نمت فتوّضاً من أجل النوم، كما كان كذلك في مثل النار سبب للحراره، فإنّه في الباطن عبارته من أنّ النار سبب للحراره الجائيه من قبل النار، و إن لم يكن في الظاهر معلقاً، و هكذا فيما نحن فيه فلا استحاله في البين. هذا طريق واحد يمكن أن يتحقّق طرق أخرى، فلا بدّ من البحث في مقام الإثبات.

ص: ١٣٠



إذا عرفت المقدمات فلنشرع في أصل المسألة، ونلاحظ في الابتداء أدلّة قول المشهور لعدم التداخل، وما هو الأصل والأساس لأدلّتهم عبارته عَمَّا ذكره العلامة الحلّي قدّس سرّه في كتاب مختلف الشيعة (١)، ومحصّله بتوضيح منّا: أنّ في قضيه إذا بليت فتوضّأ وإذا نمت فتوضّأ، مع أنّ الشرطين قد يكونا متقارنين وقد يكونا متعاقبين يتحقّق أربعة احتمالات، إن أبطلنا ثلاثه منها يتعيّن الاحتمال الرابع قهراً.

الأوّل: أنّه إذا تحقّق البول والنوم معاً سواء تحقّقا متعاقبين أو متقارنين فلا يكونا مؤثريين في وجوب الوضوء، بل يسقطان عن السبب رأساً، بخلاف ما إذا تحقّق كلّ منهما بوحده، وبطلان هذا الاحتمال لا إشكال فيه بعد مخالفته مع ظاهر القضيتين و الفتاوى.

الاحتمال الثاني: أنّه إذا تحقّق البول والنوم معاً يكون وجوب الوضوء مستنداً إلى واحد منهما، بلا فرق بين أن يكون مستنداً إلى واحد معيّن أو واحد غير معيّن، وبطلانه أيضاً لا بحث فيه، فإنّ الاستناد إلى واحد معيّن ترجيح من غير مرجح، والاستناد إلى واحد غير المعين مخالف مع ظاهر القضيتين؛ لأنّ ظاهر إحداهما أنّ البول سبب مستقلّ لوجوب الوضوء، و ظاهر الاخرى أنّ النوم سبب مستقلّ لوجوب الوضوء، لا يتحقّق شيئاً يدلّ على سببه أمر ثالث باسم واحد غير المعين.

الاحتمال الثالث: أن يكون مجموع المركّب من البول والنوم مؤثراً في وجوب الوضوء، ولا يتحقّق وجوب الوضوء بدون تحقّقهما معاً، وقد مرّ أنّ هذا الاحتمال خارج عن محلّ النزاع في مسأله التداخل.

فيبقى الاحتمال الرابع: وهو أن يكون كلّ سبب مؤثراً في مسبّب خاصّ، وكلّ منهما كان سبباً مستقلاً لوجوب وضوء مستقلّ، وهذا معنى عدم التداخل.

ص: ١٣١

و كان للشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (١) كلام مفصل حول هذا الاستدلال و قال فى تقريرات بحثه: إن هذا الاستدلال مبتن على ثلاثه مقدمات، فإن كان إحداهما قابلاً للمناقشه لا محلّ لمسأله عدم التداخل، و اجتماعها يهدينا إلى مسأله عدم التداخل، و كان لها إجمال و تفصيل، أما إجمال المقدمه الاولى: أن النوم الذى يتحقق عقيب البول لا يكون وجوده كالعدم بل كان له أيضا أثر. و أما إجمال المقدمه الثانيه: أن الأثر الذى يكون النوم مؤثراً فيه غير الأثر الذى يكون البول مؤثراً فيه، لا أن السبب الأول مؤثر فى حدوث وجوب الوضوء، و كلا السببين مؤثران فى بقاءه. و أما إجمال المقدمه الثالثه: أن يكون متعلق الوجوب فى مقام الامتثال أيضا متعدداً، و لا يكفى تعدد المسبب و الوجوب، بل لا بدّ من تعدد الواجب حين العمل و الامتثال. ثم ورد الشيخ الأعظم قدس سره فى البحث حول المقدمه الاولى مفصلاً، و جعل تلامذته كل طرف منها بعنوان دليل مستقل، كان لصاحب الكفايه قدس سره بالنسبه إلى هذه المقدمه بيان.

و الاولى منها ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره فى كتاب مصباح الفقيه (٢)، و هو أنه: إذا تعلق الحكم الوجوبى من المولى بطبيعه بدون أى نوع من التقييد و التعليق-مثل جننى بالماء-و لكن قبل امتثال المكلف فى الخارج صدر عنه عين هذا الحكم ثانياً، لا إشكال فى تأكيديه الحكم الثانى و كفايه الامتثال مره واحده، كما يستفاده العقل و العقلاء بعد ملاحظه إطلاق المتعلق فى كلا الحكمين، و أنّ طبيعه واحده لا يمكن أن تكون متعلق الحكمين المتماثلين لاستحاله اجتماع المثليين.

و أما إن صدر عنه الحكمان بصوره قضيه شرطيه مثل: إذا بليت فتوضاً و إذا نمت فتوضاً فظاهر كلّ من القضيتين يقتضى السببيه المستقله، فيكون مقتضى القضيه

ص: ١٣٢

١-١) مطارح الأنظار: ١٧٧.

٢-٢) مصباح الفقيه (كتاب الطهاره): ١٢٦.

الأولى أنّ البول سبب مستقلّ لوجوب الوضوء، ومقتضى القضيّه الثانيه أنّ النوم سبب مستقلّ لوجوبه، مع أنّ متعلّق الجزاء مطلق، فالجزاء ظاهر في إطلاق المتعلّق، ولا يمكن اجتماع الوجوبين على ماهيّة مطلقه فيتحقّق التعارض بين ظهور الجزاء و ظهور القضيّه الشرطيّه في السببيّه المستقلّه. ثمّ قال: إنّ ظهور القضيّه الشرطيّه مقدّم على ظهور الجزاء.

و يتحقّق في دليل التقدّم بيانان: أحدهما مشترك بين صاحب الكفايه و المحقّق الهمداني قدّس سرّه و الآخر ما يستفاد من كلام صاحب مصباح الفقيه فقط، و الدليل المشترك أنّ ظهور الجزاء يستفاد من طريق مقدّمات الحكمه، و إحدى المقدّمات عباره عن عدم القرينه على التقييد، فحيثُذ نقول: إنّ ظهور القضيّه الشرطيّه في السببيّه المستقلّه قرينه على تقييد الجزاء و مانع عن انعقاد إطلاقه، فلذا يكون ظهور القضيّه مقدّمًا على الإطلاق.

و أمّا الدليل الذي يستفاد من ذيل كلام المحقّق الهمداني قدّس سرّه فهو أنّ المولى إذا قال:

إذا بليت فتوضاً فلا إشكال في نفس هذه القضيّه بوحدها؛ إذ يمكن أن يكون الجزاء مطلقاً مع كون البول سبباً مستقلاً له، و لكنّه في القضيّه الشرطيّه الثانيه إذا قال: إذا نمت، قبل بيان الجزاء يوجد ظهوراً للشرط في السببيّه المستقلّه، و هذا الظهور مقدّم على بيان الجزاء و جعل الإطلاق له، سواء كان الجزاء بصوره يجب الوضوء أو بصوره فتوضاً، فيكون ظهور الشرط في السببيّه المستقلّه النوم للوجوب مقدّمًا على ظهور الجزاء في الإطلاق و مانع عن انعقاده، و يقيد به بقيد مرّه أخرى، هذا تمام كلامه.

إنّما الكلام في منشأ هذا الظهور؛ إذ المدعى إن تمسك بالوضع و التبادر؛ بأنّ المتبادر من كلّ قضيّه شرطيّه أنّ الشرط سبب مستقلّ لتحقّق الجزاء.

و الجواب عنه: أنّه كما مرّ بطلان هذا الكلام بالنسبه إلى العلّه المنحصره، كذلك لا دليل على إثبات مثل هذا الوضع و التبادر فيما نحن فيه، على أنّا نرى في كثير من

الموارد استعمال أداه الشرط فى جزء السبب، و عدم المانع بدون أى نوع من التجوّز و المسامحه، فالاستعمالات العرفيه الكثيره نافية لهذا المدعى و مانعه عنه، و هكذا مسأله الانصراف لا يصحّ للمدعى أن يتمسك به لإثبات العليه التامه للشرط فى القضيه.

و إن تمسكك بالإطلاق بأنّ أداه الشرط بحسب الوضع يدلّ على مطلق الارتباط بين الشرط و الجزاء، و لكن بحسب الإطلاق ينطبق على السببيه المستقله.

و الجواب عنه: أنّ تقدّم ظهور إطلاقى الشرط على ظهور إطلاقى الجزاء يحتاج إلى الدليل، و نضيف إليه أنّ كلّ من القضيتين إن لوحظ فى نفسه لا منافاه بين الظهورين و لا مانع من كون النوم سببا مستقلاً لوجوب مطلق الوضوء، فأنخذ ظهور الشرط و ظهور الجزاء بالنسبه إلى إطلاق المتعلق، و أنّ الواجب هى طبيعه الوضوء بدون أى قيد. و أمّا إن لوحظ كلّ منهما بالنسبه إلى الاخرى فيرد الإشكال؛ لعدم إمكان اجتماع الإطلاقين فى الشرط مع الإطلاقين فى الجزاء، و لا يمكن أن يكون البول و النوم سببا مستقلاً لوجوب الوضوء، مع أنّ الواجب هى نفس طبيعه الوضوء بدون التقييد و التعليق، فما الدليل لتقدّم الإطلاقين فى الشرط على الإطلاقين فى الجزاء؟ و مجرد تقدّم الشرط فى مقام الذكر لا يوجب تقدّمه فى مقام المعارضه، مع أنّه لا يكون كذلك دائماً؛ إذ يمكن أن يقول: أكرم زيدا إن جاءك؛ هذا نظير أن يقول أحد بتقدّم الخبر الصادر عن الباقر عليه السّلام على الخبر الصادر عن الصادق عليه السّلام فى مقام المعارضه، مع أنّه يقول بعض بعكس هذا.

نعم، إن كان ظهور الشرط ظهور الوضعى فهو مقدّم على ظهور الإطلاقى، و هكذا إن ثبت ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فى حاشيه كتابه من أنّ ظهور الشرط مقدّم على ظهور الجزاء عند العرف، و هذا يكفى فى تقدّمه؛ إذ مسأله التداخل و عدمه ليست بمسأله عقليه، بل مسأله لفظيه، و الحاكم فيها هو العرف. هذا بيان واحد

للمقدمه الاولى من مقدمات الشيخ الأنصاري قدس سره.

و البيان الآخر للمحقق النائيني قدس سره (1) و بيانه هنا مبين على مبناه في البحث السابق من أنّ الأحكام تتعلّق بالطبائع أو الأفراد، و هو قائل بأنّ متعلّق الأحكام عبارته عن صرف الوجود من ماهيه، و هو أول ما يتحقّق به وجود الطبيعه سواء كان فردا واحدا أو أفرادا متعدّده فيما يمكن تحقّق أفراد متعدّده في آن واحد. و على هذا المبنى يقول فيما نحن فيه: إنّ المولى حين يقول: إذا بليت فتوضّأ يتحقّق لهذه القضيّه الشرطيه مدلولان: أحدهما: المدلول اللفظي و هو تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعه، و الآخر المدلول العقلي و يتحقّق فيه قيدا، و هو أنّ المطلوب الواحد إذا امتثل مرّه لا يمكن امتثاله ثانيه؛ لعدم قابليه صرف الوجود للتعدّد و التكرّر. هذا في مطلوب واحد.

و أمّا إذا كان المطلوب متعدّدا، و قال المولى عقيب الجملة السابقه: إذا نمت فتوضّأ، فيقتضى كلّ من القضيتين أن يكون شرطها سببا مستقلا لترتّب الجزاء، و لازم حفظ استقلال كلّ من السببين الالتزام بتعدّد مطلوب المولى، فحينئذ يحكم العقل بتكرّر صرف الوجود من الطبيعه، و تحقّق الوضوء عقيب كلّ سبب، و لا يعارضه حكم العقل على أنّ امتثال الطبيعه يحصل بإتيانها مرّه واحده.

ثمّ قال: و ممّا ذكرنا انقده الفرق بين طريقنا و الطريق الذي ذكره صاحب الكفايه و صاحب مصباح الفقيه، فإنّا نقول: إنّّه إذا كان المطلوب واحدا يحكم العقل بأنّ صرف الوجود لا يتكرّر، و إذا كان المطلوب متعدّدا فلا يبقى موضوع لحكم العقل؛ لأنّ موضوعه عبارته عن المطلوب الواحد، فنحن نرد من طريق الورد. و لكنّهما وردا من طريق الحكومه، فإنّ بيانهما يرجع إلى أنّ ظهور الإطلاق في الشرط مقدّم على

ص: ١٣٥

ظهور إطلاقى الجزاء لكونه معلقاً على عدم البيان، وصلاحية ظهور إطلاقى الشرط للبيان لا شبهه فيه، فظهور القضييه الشرطيّه فى السببيّه المستقلّه حاكم على ظهور إطلاقى الجزاء. هذا تمام كلامه مع التصرف فى عباراته.

والتحقيق: أنّ ظاهر كلامهما أيضاً عبارته عن الورد، فإنّ إطلاق الجزاء يتحقّق فى صورته عدم تحقق القرينه على التقييد، و إذا تحققت القرينه لا يبقى محلّ للإطلاق، و هذا ليس غير الورد شيئاً، و لكنّه ليس بهمّم.

إنّما الإشكال فى أصل بيانه، فإنّ ظهور إطلاقى الشرط فى القضيتين يقتضى السببيّه المستقلّه لكلا الشرطين، و لازم ذلك تعدّد المطلوب، و لكن ظهور إطلاقى الجزاء يقتضى وحده المطلوب، فإنّ متعلّق الوجوب هو صرف الوجود من طبيعه الوضوء بدون التقييد و التعليق، و لا يعقل أن يتعلّق به حكمان مستقلّان تأسيسيان، و تشخيص تعدّد المطلوب و وحدته لا يكون بعهدته العقل، فإذا تحققت الظهورين لا دليل لتقدّم ظهور الشرط على ظهور الجزاء إلاّ أن يكون عند العرف مقدّماً عليه، كما ادّعا المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى حاشيه الكفايه، و هو يحتاج إلى الإثبات.

هذا تمام الكلام فى المقدمه الاولى من مقدمات الشيخ الأنصارى قدّس سرّه و حاصله:

أنّ وجود سبب ثانى ليس كالعدم بل يترتب عليه الأثر الوجودى، و على فرض إثبات هذه المقدمه و الإغماض عن المناقشه فيها لا بدّ فى المقدمه الثانيه من إثبات أنّ الأثر الوجودى الذى يترتب عليه مغاير مع الأثر الذى يترتب على السبب الأول، بمعنى أنّه حكم تأسيسى مستقلّ لا تأكيدى، و كلام الشيخ قدّس سرّه حول هذه المقدمه أيضاً مفصّل و لكن قبل الورد فى بيانه إذا لاحظناها فى نفسها يكون إثباتها أمر مشكل.

توضيح ذلك: أنّه إذا تعلّق الحكم بطبيعه واحده مرتان بدون التعليق و التقييد -مثل أن يقول المولى: جئنى بالماء، و قبل امثاله من جانب العبد خارجاً، ثمّ يقول أيضاً: جئنى بالماء- لا شكّ فى أنّ الحكم الثانى تأكيدى، و لا محذور فى البين؛ لعدم

إمكان تعلق حكمان مستقلّان على طبيعه مطلقه واحده، فلا بدّ من حمل الحكم الثانى على التأكيد.

و أما فى مثل: إذا بلت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ فيكون مقتضى إطلاق الجزاء أنّ الطبيعه المطلقه الواحده لا يمكن أن تكون متعلق الحكمين التأسيسيين، و مقتضى إطلاق الشرط أنّ لكلّ سبب سببیه مستقلّه و له حكم تأسيسى مستقلّ سيّما بعد التوجّه إلى وقوع خارجى أنّه قد يكون النوم متقدّماً على البول و قد يكون البول متقدّماً على النوم، فلا بدّ من طريق التخلّص من هذه المشكله، و الطريق التخلّص إمّا أن يكون بالتصرّف فى إطلاق متعلق الجزاء و تقييده بأنّه إذا نمت فتوضّأ وضوء من قبل النوم و إذا بلت فتوضّأ وضوء من قبل البول أو إذا بلت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ وضوء آخر، و إمّا أن يكون بالتصرّف فى سببیه سبب الثانى؛ بأنّه لا يترتب عليه حكم تأسيسى، بل يكون أثره تأكيد حكم الأوّل. و معلوم أنّ نتيجه طريق الأوّل عباره عن عدم التداخل، و لا دليل لترجيحه على الطريق الثانى، و لا بدّ للقائل بعدم التداخل من إثبات ترجيح الطريق الأوّل.

و كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (1) هنا مع التوضيح و التلخيص منّا: أنّ السبب فى مثل: إذا بلت فتوضّأ عباره عن الشرط، و المسبّب يحتمل أن يكون عباره عن وجوب الوضوء كما يقتضيه ظاهر القضييه الشرطيه، و يحتمل أن يكون عباره عن نفس الوضوء، و على الاحتمال الأوّل يكون معنى القضييه أنّ عقيب البول يتحقّق اشتغال ذمّه المكلف بالوضوء، و إذا تحقّق النوم يتحقّق عقيبه اشتغال الذمّه الجديد بالوضوء، و إلّا يلزم إمّا إنكار سببیه النوم مع أنّ المفروض إثباتها فى المقدمه الاولى، و إمّا إنكار قابليه المتعلّق للتعدّد و التكرّر مع أنّه ليس كذلك فلذا نقول بترجيح جانب التأسيس.

ص: ١٣٧

إن قلت: إنَّ المولى إذا قال: جئني بالماء مرتان لما ذا لا- تقول باشتغال ذمِّه العبد مكرراً؟ وما المانع عن تحقُّق الحكمين التأسيسيين؟ وما الدليل للالتزام بتأكيديه حكم الثاني؟

قلت: لا- يتوهم أنَّ التأكيد يتحقَّق في مورد وحده المتعلِّق فقط، بل يتحقَّق في مورد مغايره المتعلِّق أيضاً كالإفطار في شهر رمضان؛ بأنَّ الإفطار بشيء حلال يكون حراماً، والإفطار بشيء حرام يكون حراماً مؤكداً كالإفطار بشرب المسكر مثلاً.

إذا عرفت هذا و ليلاحظ أنَّ التعليق لا يكون مساوقاً مع التأسيس عندى، بل هو مترتب على أمرين: أحدهما: أن يكون المتعلِّق قابلاً للتعدُّد. و ثانيهما: أن يكون اشتغال الذمِّه متعدداً، و لا يتحقَّق الطريق إلى التأسيس من دون إثبات تعدُّد اشتغال الذمِّه.

ثمَّ إنَّه لا- بدَّ من حمل جئني بالماء الصادر عن المولى أولاً- على التأسيس، و أمّا الذى صدر عنه ثانياً فهو محكوم بأنَّه حكم تأكيدى؛ لعدم إمكان أن يكون طبيعه واحده متعلِّقا للحكمين التأسيسيين، و أمّا فى القضايا الشرطيه فلا يمكن هذا الأمر؛ إذ لا يتحقَّق التقدُّم و التأخر الدائمى بين الشرطين، بل قد يكون النوم مقدِّماً على البول، و قد يكون البول مقدِّماً على النوم، و لا يمكن حمل ما صدر عن المولى ثانياً على التأكيد؛ إذ يمكن أن يتحقَّق سببه قبل سبب الآخر، على أنَّه يمكن صدور الجملتين عن المولى قبل تحقُّق البول و النوم.

و التحقيق: أنَّ هذا البيان ليس بتمام؛ إذ يرد عليه أولاً: أنَّ منشأ تعدُّد الاشتغال الذى هو شرط للتأسيسيه لا محاله عبارته عن ظهور إطلاقى الشرط، و هو معارض مع ظهور إطلاقى متعلِّق الجزاء. و بعبارته اخرى: أنَّ التأسيسيه و تعدُّد الحكم إن كان مع حفظ إطلاق متعلِّق الجزاء و هو غير معقول؛ لأنَّ تعلق الحكمين بالطبيعه الواحده بدون التقييد و التعليق أمر مستحيل، و إن كان مع التصرّف فيه و تقدُّم ظهور إطلاقى



الشرط عليه و هو ترجيح بلا مرجح، و لا دليل عليه إلا أن يقول بتقدمه عند العرف كما قال به صاحب الكفايه قدس سره و لكنه يحتاج إلى الإثبات.

و ثانياً: أنه على فرض قبول تعدد الاشتغال فهو لا يكون مساوقاً مع التأسيسيه بل يناسب مع التأكيد أيضاً؛ إذ لا بدّ في موارد التأكيد من الالتزام بتعدد الاشتغال، و إلا يلزم أن يكون الحكم الثانى لغواً، و لكن تعدد الاشتغال قد يمثل بإيجاد فرد واحد من المتعلق فى الخارج، و قد يمثل بإيجاد فردين منه فيه، بل قد يمثل تعدد الاشتغال فى مورد التأسيس أيضاً بامثال واحد، كما مرّ فى مثال ضيفه العالم الهاشمى، و ما يوجب شبهه عدم تعدد الاشتغال فى مورد التأكيد، هو كفايه امثال واحد، مع أنه لا يكون دليلاً لذلك.

و ثالثاً: أنه لا محلّ لمسأله التأكيد فى مثال الإفطار أصلاً، بل يتحقّق فى الإفطار بالمسكر عنوانان: أحدهما عنوان شرب المسكر و هو متعلّق التحريم و يترتب عليه الحدّ، و الآخر عنوان الإفطار فى شهر رمضان و هو أيضاً متعلّق التحريم و يترتب عليه التعزير، و إن اجتمع أحد بين العنوانين يتحقّق هنا حكمان مستقلّان يترتب عليه الحدّ و التعزير، هذا نظير الصلاه فى الدار المغصوبه فخرج هذا المثل عن دائره التأكيد لا شبهه فيه.

بقى من كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فرض سببّه البول و النوم لنفس الوضوء، و كون المسبّب فى القضيتين عباره عن نفس الوضوء، و قال: إنّ المقصود من السببّه هنا لا- تكون السببّه العاديه و العقلية حتى يتحقّق المسبّب بعد تحقّق السبب قهراً، بل المقصود منها السببّه الجعليه، بمعنى تحقّق الارتباط بين البول و الوضوء، و لكنه ليس بمعلوم إلا- لجاعل السببّه أى الشارع. و عباره أخرى: أنّ الوضوء عقيب البول و النوم مطلوب للشارع، و لانزم ذلك القول بالتداخل، فإنّ المطلوب وقوع الوضوء عقيب النوم و البول، فإذا بال المكلف و نام و لم يتخلّل بينهما وضوء بل تحقّق وضوء عقيبهما

يصدق أنّ هذا الوضوء وقع عقيب النوم كما يصدق أنّه وقع عقيب البول.

و كلام الشيخ قدّس سرّه (1) حول المقدّمه الثالثه: أنّ بعد إثبات أنّ السبب الثانى ليس وجوده كالعدم و أنّه يؤثّر فى حكم تأسيسى مستقلّ لا يبقى شبهه لعدم انطباق حكمين تأسيسيين على فرد واحد، هذا بخلاف اجتماع العنوانين فى فرد واحد نظير إكرام العالم و ضيافه الهاشمى، فتكون نتيجة البحث استحاله التداخل و عدم معقوليته؛ لعدم إمكان أن يكون فردان من ماهيته فردا واحدا، فلا يعقل القول بالتداخل، فعلى هذا تكون الضابطه فيما نحن فيه عباره عن عدم التداخل إن كان ظاهر القضيه الشرطيه على خلافها لا بدّ من التصرف فيه.

ثمّ قال: إنّ تداخل الأغسال فى غسل واحد إن تحقّق من المكلف بتيه عناوين متعدّده يكون بدليل كونها ماهيات مختلفه، و الشاهد على ذلك التعبير عنها فى بعض الروايات بأنّه: إذا اجتمع عليك حقوق و معناه أنّ كلّ منها حقّ مستقلّ، و لا مانع من اجتماع ماهيات مختلفه فى وجود واحد، فيكون غسل الجنابه ماهيته خاصّه و غسل الحيض ماهيته أخرى، هكذا. و إن لم يكن من حيث الصوره بينهما فرقا لكون العبادات من العناوين القصديه مثل صلاه الظهر و العصر، و جواز التداخل فى الأغسال من الشارع دليل لكونها ماهيات مختلفه.

و لكنّ التحقيق أنّ هذا الكلام أيضا ليس بتمام؛ إذ سلّمنا أنّ الفردين مع حفظ كونهما فردين لا يمكن جعلهما فردا واحدا، إلا أنّ هذا الكلام يرجع إلى أنّ الواجب و متعلّق الوجوب فى جزاء القضيتين هو فرد من الوضوء، مع أنّه مخالف لمبناه؛ إذ قد مرّ أنّه قائل بتعلّق الأحكام بالطبائع و الماهيات، على أنّه أمر مستحيل، فإنّ الفرد عباره عن وجود الماهيه مع خصوصيات فرديه، و قد مرّ قول صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ

ص: ١٤٠

المَاهِيَّة لا- يمكن أن تقع متعلّق الأحكام؛ إذ المَاهِيَّة من حيث هي هي ليست إلا- هي، و لا- محاله يكون متعلّق الأحكام وجود الطبيعه، والخصوصيات الفردية خارج عن دائره المتعلّق عنده.

وقلنا: إنّ لازم ذلك وجود الطبيعه قبل وجوبه؛ لتقدّم الموضوع على الحكم، و تعلق الأمر بشيء موجود تحصيل للحاصل، و تعلق النهي و الزجر بشرب الخمر الموجود تغيير الواقعيه عمّا وقعت عليه، مع أنّهما أمران ممتنعان، و بيان الشيخ قدّس سرّه أسوأ حالا من ذلك؛ لدخاله الخصوصيات الفردية أيضا في المتعلّق.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد من الفرد- بعد تقديم ظاهر القضية الشرطيه و حفظ تعلق الأحكام بالطبائع- تقييد الجزاء في القضيتين، يعنى إذا بليت فتوضّأ وضوء من قبل البول، و إذا نمت فتوضّأ وضوء من قبل النوم، فيكون متعلّق الوجوب الماهيتين المتغايرتين. و إن عبّر عنهما بالفرد، و لكن تعلق الأحكام به واضح البطلان.

و الجواب عنه: أنّ تغاير متعلّق الوجوب في القضيتين بهذا البيان لا- شكّ فيه، و لكنّه لا دليل على مغايرتهما بنحو التباين حتّى نقول بعدم إمكان اجتماعهما في وجود واحد، لعلّ مغايرتهما كان نظير مغايره الأغسال الواجبه،-التغاير بالعموم من وجه- إلا أن يقول الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بالفرق بين المسألتين؛ بأنّ الروايه في باب الأغسال تدلّ على كفايه غسل واحد بتيه جميع الأغسال، و أمّا فيما نحن فيه بعد قبول أصل المغايره و تعدّد الاشتغال يكون مقتضى الاشتغال اليقيني عدم الاكتفاء بوضوء واحد في مقام الامتثال، فلا بدّ من تحقّق وضوءين حتّى تتحقّق البراءه اليقينيّه.

و التحقيق: أنّ هذا و إن كان توجيه كلام الشيخ قدّس سرّه و لكنّه لا ينطبق على نتيجة كلامه، فإنّه استفاد من المقدمات الثلاثه أنّ التداخل أمر مستحيل، و نتيجة هذا التوجيه تعدّد التكليف. و حكم قاعده الاشتغال بتعدّد الوضوء في مقام الامتثال، و قد مرّ في ابتداء البحث أنّ القول بالاستحاله خارج عن محلّ النزاع، و أنّه يجرى فيما كان

التداخل و عدمه ثبوتاً أمراً ممكناً.

مضافاً إلى أنه استفدنا من كلام المحقق الخراساني قدس سرّه أنّ الحاكم بتقديم ظهور القضية الشرطية في السبب المستقله على ظهور إطلاق متعلق الجزء هو العرف، فيحكم العرف بتعدّد الاشتغال، ولازم ذلك تغاير متعلق التكليف، ومع انضمام حكم قاعده الاشتغال إليه استفدنا عدم التداخل في المسأله، وهذا مخالف مع ظاهر كلام الشيخ قدس سرّه و سائر القائلين بعدم التداخل، و لكنّه لا بدّ من الالتزام بذلك؛ إذ لا يتحقّق طريق سوى ذلك، فنتيجة البحث في القضيتين الشرطيتين عبارته عن عدم التداخل مع حذف كلمه الاستحاله التي تتحقّق في كلام الشيخ قدس سرّه.

و البحث الآخر في أنّه إذا تحقّق قضيه شرطيه واحده، مثل: إذا بليت فتوضاً هل يجب بحسب القاعده الأولى عقيب كلّ بول وضوء مستقلاً، فإذا بال مرّتين يجب عليه وضوءين أم لا؟ و قد مرّ عن بعض العلماء القول بالتفصيل بين أسباب متعدّده من نوع واحد، و أسباب متعدّده من الأنواع المختلفه، و تمّ البحث في القسم الثاني، و نبهنا الآن في القسم الأول.

ربما يقال: إنّ مسأله التداخل و عدم التداخل هنا مبنية على كون الشرط في القضية الشرطيه عبارته عن الطبيعه أو الأفراد؛ إذ يحتمل أن تكون القضية بمعنى أنّه:

إذا تحقّق كلّ فرد من أفراد البول يجب عليك الوضوء، فلا بدّ حينئذ من القول بعدم التداخل؛ لاستقلال الأفراد في السبب.

و يحتمل أن يكون الشرط في القضية عبارته عن طبيعه البول و ماهيته، و العرف قائل بأنّ الطبيعه لا يتعدّد بتعدّد الأفراد، و حينئذ لا بدّ من القول بالتداخل.

و الجواب عنه: أنّ الشرط إن كان عبارته عن الطبيعه فهو خارج عن محلّ النزاع؛ إذ النزاع يجري فيما كان الفرد الثاني في مقابل الفرد الأول مؤثراً في ترتّب الجزء، و أن يكون أفراد متعدّده من نوع واحد نظير أفراد متعدّده من أنواع متعدّده و لو فرض

الشرطيه للطبيعه لا فرق فيها بين فرد واحد و أفراد متعدده و لا أثر للفرد الثاني أصلاً، و الحال أنه خلاف الفرض؛ إذ المفروض أن يكون كل فرد من أفراد البول مؤثراً في ترتب الجزاء.

و أما إن كان الشرط عبارته عن أفراد الطبيعه كما يساعده العرف فمقتضى القاعده عدم التداخل، فلا يصح القول بالتفصيل، إلى هنا تمت مسأله التداخل.

و لا بد لنا من التعرّض لبحث آخر لتكميل بحث مفهوم الشرط و يتحقّق له مقدّمه، و هي أنّ الاختلاف بين المفهوم و المنطوق في الإيجاب و السلب، و المنطوق يدلّ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، و المفهوم يدلّ على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، و لازم ذلك أخذ جميع خصوصيات المنطوق في المفهوم إن كان المنطوق: إن جاءك زيد فأكرمه يوم الجمعة، فمفهومه إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه يوم الجمعة، و إن كان الشرط في القضية الشرطيه أمراً مركّباً مثل إن جاءك زيد و سلّم عليك يجب عليك إكرامه، فمفهوم هذا المنطوق يعني انتفاء المركّب قد يكون بانتفاء كلا الجزئين، و قد يكون بانتفاء جزء واحد منه مثل إن لم يجئك زيد أو لم يسلم عليك فلا يجب عليك إكرامه.

و إن كان الشرط في المنطوق أحد الأمرين مثل: إن جاءك زيد أو كتب لك كتاب يجب عليك إكرامه، فمفهومه يكون بانتفاء كلا الأمرين، مثل: إن لم يجئك زيد و لم يكتب لك كتاباً فلا يجب عليك إكرامه.

و إن اخذ في جزاء القضية الشرطيه العام المجموعى، مثل: إن رزقت زياره الحجّه عليه السلام يجب عليك إكرام العلماء، و معلوم أنّ هنا حكم واحد، و هو متعلّق بإكرام جميع العلماء، و لا يمثل إلاّ بإكرام الجميع، و له موافقه واحده، و مخالفه واحده، و مفهوم هذه القضية يكون بانتفاء إكرام مجموع العلماء، و هو كما يصدق بانتفاء وجوب إكرامهم رأساً، كذلك يصدق بانتفاء وجوب إكرام عدّه منهم.

و إن أخذ في الجزاء العام الاستغراقى، فالحكم فيه يتعدّد بتعدّد أفراده، ولكلّ حكم موافقه و مخالفه مستقلّه، مثل: إن رزقت زيّاره الحجّه عليه السّلام يجب عليك إكرام كلّ عالم، فهل يكون مفهومه العام الاستغراقى المنفى أو انتفاء إكرام كلّ عالم؟ و هو يصدق مع وجوب إكرام بعض العلماء، و نظيره ما ورد في الفقه مثل: قوله عليه السّلام: «الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه شيء» (١) قال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (٢): مفهومه أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كتر ينجسه كلّ شيء صالح للتنجيس. بخلاف صاحب هدايه المسترشدين (٣)، فإنّه يقول: بأنّ كلمه «شيء» نكره واقعه في سياق النفي في القضية المنطوقيه، فلذا يفيد العموم، و أمّا من جهه المفهوم فهى نكره واقعه في سياق الإثبات، فهى لا تفيد العموم، فالمفهوم نقيض العموم، ينطبق على موجه كليّه و موجه جزئيه.

و قال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه لتبيين مدّعا: إنّ لا خصوصيه للفظ الشىء المأخوذ في الجزاء، بل هو مرآه للعناوين النجسه، و عنوان إجمالى قام مقامها، فإن كان قول الإمام عليه السّلام مكانه أنّ: الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه الدم و المنى و البول و الغائط...، يكون مفهومه قطعاً أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كتر ينجسه الدم و المنى و البول...، و هكذا في العام الاستغراقى.

و لقائل أن يقول: إنّ الأمر ليس بدائر بين الأمرين حتّى نحتاج إلى تأييد أحدهما لا محاله، بل يتحقّق أمرًا ثالثًا، و هو أنّ المفهوم عباره عن الانتفاء عند الانتفاء، بلا فرق بين كون جزاء القضية موجه أم سالبه، مثل: إن جاءك زيد فلا تكرمه، و مفهومه أيضا انتفاء الجزاء- أى لا تكرمه- عند انتفاء الشرط، و لا يكون المقصود في باب المفهوم إثبات النقيض؛ إذ لا ربط بين المسألتين، و مفاد المفهوم لا يكون أزيد

ص: ١٤٤

١- (١) الوسائل ١: ١٥٨، ب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

٢- (٢) مطارح الأنظار: ١٧٤.

٣- (٣) انظر هدايه المسترشدين: ٢٩١.

من انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، فعلى هذا يكون مفهوم الماء إذا بلغ قدر كثر لا ينجسه شيء، أن مع انتفاء بلوغ الماء قدر كثر ينتفى الجزء- أى لا ينجسه شيء- و أما قيام ينجسه كل النجاسات مقامه أو بعضها فلا بد أن يستفاد من الخارج، و لا يكون من شأن المفهوم تعيين أحدهما، و لا يلزم لنا الالتزام بكلام الشيخ و لا بكلام صاحب الحاشية معينا بعد الدقه فى معنى المفهوم؛ إذا المفهوم ينطبق على كلام كلاهما كما لا يخفى.

## البحث فى مفهوم الوصف:

و لا بد فى هذه المسأله التعرض لأمرين بعنوان المقدمه:

### الأول: أن الوصف قد يكون معتمدا على الموصوف

و مشتملا على ذكره مثل:

أكرم رجلا- عالما، و قد يكون غير معتمد عليه مثل: أكرم عالما، و ربما يقال: إن النزاع فى باب مفهوم الوصف يختص بالصوره الاولى، فإن طريق إثبات المفهوم هنا أن إضافة القيد فى كلام مولى الحكيم يكون لغرض لا محاله، و لا بد للقيد مدخلية لخروج كلام المتكلم عن اللغويه، و مورد هذا الاستدلال فيما ذكر الوصف و الموصوف معا، فالصوره الاولى خارجه عن دائره النزاع فى مفهوم الوصف، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ الاستدلال لا ينحصر بإضافه لفظيه، بل إن ذكر عنوان يرجع عند التحليل إلى الذات و الصفه، مثل: أكرم عالما يجرى الاستدلال بأن عدول المتكلم عن عنوان الذات إلى عنوان الصفه، مع تأخره عن الذات من حيث الرتبه لا محاله يكون لغرض، و هو مدخلية فى الحكم بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، فلا فرق بين الصورتين من هذه الجهه.

فلذا يكون مفهوم الروايه النبويه: «لئى الواجد يحلّ عرضه و عقوبته» (1)، يعنى تأخير و مسامحه المديون الواجد يحلّ عقوبته و عرضه، أن لئى غير الواجد لا يحلّ

ص: ١٤٥

١- (١) الوسائل ٣٣٤: ١٨، ب ٨ من أبواب الدين و القرض، ح ٤.

عقوبته و عرضه عند كثير من القائلين بالمفهوم، مع أنّ الوصف ذكر خاليا عن الموصوف.

### الأمر الثانى: أنّ الوصف إذا لوحظ مع الموصوف يتحقّق بينهما حالات مختلفه

من حيث النسبه

، و ما هو القدر المتيقّن من محلّ النزاع أن تكون النسبه بينهما عامّا و خاصّا مطلقا، بحيث يكون الوصف أخصّ مطلقا مثل: أكرم إنسانا عالما، و هكذا إن كانت النسبه بينهما عموما و خصوصا من وجه، و مادّه الاجتماع عباره عمّا يدلّ عليه المنطوق مثل: فى الغنم السائمه زكاه، و معلوم أنّ مادّه الافتراق من جهه الموصوف، أى الغنم غير السائمه داخل فى محلّ النزاع فى باب المفهوم قطعا.

و أمّا مادّه الافتراق من جهه الوصف مثل: الإبل السائمه فالظاهر أنّه خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا بدّ فى المفهوم من كون الموضوع محفوظا، خلافا لبعض الشافعيّه (١) فإنّه يقول بأننا نستفاد من مفهوم هذه الجملة عدم وجوب الزكاه فى الإبل غير السائمه أيضا، و هكذا إن كانت النسبه بينهما التباين، بل فى نفس المنطوق أيضا محلّ اشكال بأنّه كيف يمكن أن يكون الوصف و الموصوف متباينين مثل: أكرم إنسانا غير مستوى القامه؟!

و هكذا إن كان الوصف و الموصوف متساويين، يعنى كلّما صدق عليه الوصف صدق عليه الموصوف، و بالعكس؛ إذ البحث فى وجود الحكم و عدمه فيما تحقّق الموصوف بدون الوصف، و هذا الفرض لا- يتحقّق فى المتساويين. و هكذا فى العموم و الخصوص المطلق إذا كان الموصوف أخصّ مطلقا؛ إذ النزاع يجرى فيما تحقّق الموصوف بدون الوصف.

ثمّ إنّ كلمات النافين و المثبتين هنا نظير ما ذكر فى مفهوم الشرط من طريق القدماء لإثبات المفهوم، و طرق المتأخّرين لاستفاده العليه المنحصره من الوضع

ص: ١٤٦



و الانصراف، و إطلاق أداه الشرط، و إطلاق نفس الشرط، و إطلاق الجزاء، و الجواب الجواب.

لكن الفرق بين مفهوم الوصف و مفهوم الشرط أنّ القائل بالمفهوم فى القضية الشرطيه من طريق الوضع و الانصراف يقول: إنّ أداه الشرط مثل كلمه «إن» و «إذا» وضعت للدلاله على العليّه المنحصره، أو أنّها تنصرف إليها فى مقام الاستعمال، و أمّا فى القضية الوصفية فلا بدّ من القول بأنّ الجملة الوصفية وضعت للدلاله على العليّه المنحصره، أو أنّها تنصرف إليها حين الاستعمال؛ إذ لا يمكن القول بدلاله الوصف أو الموصوف عليها.

و لكّنه قد مرّ فى ابتداء بحث المفاهيم أنّ القائل بالمفهوم من طريق الوضع و الانصراف لا- ينحصر دائره المفهوم بالجمل الإنشائية، بل يجرى هذا المعنى عنده فى الجمل الخبرية أيضا، ففى القضية الوصفية أيضا يقول بتحقيق المفهوم فى الجمل الإنشائية و الخبرية معا؛ إذ لا يصحّ الفرق بينهما من حيث الدلاله على العليّه المنحصره بالوضع أو الانصراف و عدمها، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك فى مثل:

جاءنى رجل عالم، و أضيف غدا رجلا- عالما، فتكون مسأله المفهوم فى القضية الوصفية أسوأ حالا من المفهوم فى القضية الشرطيه، و إذا كانت أدلّه القائلين بالمفهوم هنا قابله للمناقشه فتكون هاهنا أيضا كذلك. هذا تمام الكلام فى القضية الوصفية.

و من القضايا التى وقع الاختلاف فيها من حيث المفهوم هى القضية التى كانت المغياه بغايه، فيقع البحث فى أنّ القضية الغائية هل تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الغايه أم لا-؟ و أمّا مسأله دخول الغايه فى المعنى و خروجها عنه فلا دخل لها فى أصل البحث عن المفهوم، بل لها علاقه فى سعه المفهوم و ضيقه.

و اختار المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1) و أكثر تلامذته التفصيل فى المسأله، و هو أنّ

ص: ١٤٧

الغايه إن كانت غايه للحكم يتحقق المفهوم،و إن كانت غايه للموضوع لا يتحقق المفهوم،مثل:كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قدر،فيحتمل أن يكون«حتّى تعلم» غايه للظاهر،و يحتمل أن يكون غايه لكلّ شيء،يعنى كلّ شيء غير معلوم القذاره طاهر.

و استدلال المحقق الحائري قدّس سرّه (١)على هذا التفصيل بما يلي:قد حقّقنا في محلّه أنّ مفاد هيئته«افعل»إنشاء طبيعي الطلب لا الطلب الجزئي الخارجى،فتكون الغايه فى قضيه اجلس من الصبح إلى الزوال غايه لكلّي الطلب المتعلّق بالجلوس،و لازم ذلك ارتفاع حقيقه الطلب و طبيعته عن الجلوس عند وجودها.نعم،لو قلنا:إنّ مفاد الهيئته هو الطلب الجزئي الخارجى فلازم ذلك ارتفاع ذلك الطلب الجزئي،و لا ينافى وجود جزئي آخر بعد الغايه،و حيث إنّ التحقيق هو الأوّل تكون القضيه ظاهره فى ارتفاع سنخ الحكم.

و أمّا إن كانت الغايه غايه للموضوع فحالتها حال الوصف فى عدم الدلاله على المفهوم.

و قال المحقق الحائري (٢)فى تعليقه على هذا الكلام:يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتّى فيما أخذ فيه الغايه قيده للحكم،كما فى اجلس من الصبح إلى الزوال؛لمساعدته الوجدان على أنّا لو قلنا بعد الكلام المذكور:و إن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب،فليس فيه مخالفه لظاهر الكلام الأوّل،و يكشف هذا من عدم تحقق المفهوم له؛إذ لو كان مفهومه:لا يجب الجلوس بعد الزوال لا محاله يكون معارضا مع الكلام الثانى،فلا بدّ من إنكار المفهوم للقضيّه الغائيه رأسا.

و التحقيق:أنّ ذلك-أى ما فى التعليقه-لا يمكن مساعدته عليه أوّلا:أنّ المتعلّق

ص:١٤٨

١-١) درر الفوائد:٢٠٤-٢٠٥.

٢-٢) المصدر السابق.

فى كلا الحكمن هو الجلوس، و العرف بعد ملاحظه الحكمين ىرى القضيتين بمنزله قضيه واحده، و أنّ حكم المولى هو إيجاب الجلوس من الصبح إلى الغروب، إذا فلا بدّ من ملاحظه الحكم بالنسبه إلى بعد الغروب، و بعد مراجعه العرف يستفاد عدم وجوب الجلوس بعد الغروب، و الحكم منشؤه عبارته عن مفهوم الغايه و حكم الثانى مانع عن عدم الوجوب بعد الزوال، و تعدّد الحكم كاشف عن تعدّد العلّه.

و ثانياً: أنّه لو فرض تحقّق المفهوم لقوله: اجلس من الصبح إلى الزوال، لا- يتحقّق التعارض بين مفهوم الكلام الأوّل و منطوق الكلام الثانى، فإنّ مفاد المفهوم أنّه:

لا يجب الجلوس بعد الزوال سواء جاء زيد أم لا و المنطوق يقول: إن جاء ك زيد يجب الجلوس بعد الزوال.

و من المعلوم أنّه لا يتحقّق التعارض بين المطلق و المقيد، كما حقّق فى محلّه.

و ثالثاً: أنّ الغايه يحتمل أن تكون قيدها للموضوع فى المثال عند العرف، و على هذا لا- يدلّ على المفهوم، كما اعترف بذلك، فىكون الدليل لعدم التعارض بين الحكمين كون الغايه قيدها للموضوع عرفاً، فلا يمكن سدّ طريق مفهوم الغايه بهذا البيان فى صورته كون الغايه قيدها للحكم، بل لا بدّ من الالتزام بمفهوم الغايه إن كانت غايه للحكم، و إن قلنا بأنّ مفاد الهيئه طلب جزئى.

و ما يهدينا إلى هذه الاستعمالات العرفيه المتداوله المتكثّره إذا كان حكم المولى معيّناً بغايه يحكم العرف بانتفاء الحكم عند انتفاء الغايه، بلا فرق بين إلقاء الحكم بهيئه «افعل» أو بكلمه «يجب»، و حاكميّته فهم العرف بالنسبه إلى المتفاهم من القضايا لا شبهه فيه، فلا نحتاج لإثبات المفهوم هنا إلى الوضع و الانصراف و الإطلاق و أمثال ذلك.

و أمّا بحث دخول الغايه فى المعنى و خروجها عنه مع عدم ارتباطه فى بحث المفاهيم فلا بدّ من الإشارة إليه، بعد التوجّه إلى أنّ المراد من الغايه هنا هو مدخول

«إلى» و«حتى» وتكون نفس الغايه ذات أجزاء زمانيه مثل: أتموا الصيام إلى الليل، أو ذات أجزاء مكانيه مثل: سرت من البصره إلى الكوفه، أو ذات أجزاء آخر مثل:

أكلت السمكه حتى رأسها. فغايه الفلسفى- أى انتهاء كل جسم- خارجه عن محلّ النزاع، فلا يصحّ ارتباط هذا البحث بجزء لا يتجزأ و أمثال ذلك.

و بعد التوجّه إلى عدم اختصاص هذا النزاع بغايه الموضوع- كما أشار إليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فى حاشيته على الكفايه- و أنّ غايه الحكم إن كانت ذات أجزاء زمانيه مثل: أتموا الصيام إلى الليل، فهى أيضا داخله فى محلّ النزاع.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مسأله دخول الغايه فى المعنى و خروجها عنه مسأله عرفيه، و الظاهر بعد المراجعه إلى الاستعمالات العرفيه أنّها خارجه عن المعنى، و لا فرق فى ذلك بين غايه الحكم و غايه الموضوع، فلا طريق لهذه المسأله سوى الاستعمالات العرفيه، و نحن نرى صدق جمله: سرت من الدار إلى المدرسه، عرفا إذا كان السير من باب الدار إلى باب المدرسه.

### فى دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه:

يحتمل أن يرتبط هذا المعنى بالمنطوق، و مفهوميته أمر مشكل، و معلوم أنّ الاستثناء من النفى إثبات، مثل: ما جاءنى القوم إلّا زيدا، و من الإثبات نفي مثل:

جاءنى القوم إلّا بكرة، إنّما الكلام فى دلالة الاستثناء على انحصار المعنى بزيد و عدمه فى المثال الأوّل و انحصار عدم المعنى ببيكر و عدمه فى المثال الثانى، و حكى عن أبى حنيفه إنكار هذه الدلاله، و استشهد بروايه: لا صلاه إلّا بطهور، بأنّ الاستثناء لو كان دالّا- على اختصاص الحكم بالمستثنى منه لكان دالّا على أنّ الواجده للطهور هى الصلاه مطلقا، و إن كانت فاقده لما عداه من الأجزاء و الشرائط، فهو باطل قطعاً؛ إذ لا شكّ فى انتفاء الصلاه بفقدان ركن من أركانه مع وجود الطهور، و الجواب عنه: أنّ المستثنى منه هنا هو التامّ الجامع للأجزاء و الشرائط إلّا الطهور، فإنّه إمّا ليس بصلاه

أصلاً بناءً على وضع ألفاظ العبادات للصحيح، وإما ليس بصلاه تامه بناءً على وضعها للأعم، فالمراد من مثله أنه لا تكون الصلاه التي كانت واجده لأجزائها و شرائطها المعتبره فيها صلاه إلا إذا كانت واجده للطهاره، مع أن إثبات عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص بسبب القرينه لا يقدح في وضع أداه الاستثناء للدلاله عليه، فالاستعمال مع القرينه كما في المثال لا يدل على مدعاه أصلاً.

وقال صاحب الكفايه قدس سره (١): إنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمه التوحيد؛ لإمكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال أو المقال.

ثم استشكل في دلالتها على التوحيد بالمناسبه، مع أنه لا يرتبط بمسأله المفهوم أصلاً، وهو أن خير «لا» إما يقدر «ممکن» أو «موجود» و على كل تقدير لا دلالة لها على التوحيد. أما على الأول فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالى لا وجوده. و أمياً على الثانى فلائها و إن دلت على وجوده تعالى، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان و استحاله إله آخر.

ثم أجاب عنه بما لا يليق بشأنه، و قال: إن المراد من الإله هو واجب الوجود، و نفى ثبوته و وجوده في الخارج، و إثبات فرد منه فيه - و هو الله تعالى - يدل بالملازمه البيئه على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك و تعالى، ضروره أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب. و أمره دائر بين وجوب الوجود و استحاله الوجود، بخلاف الممكن.

و لكن هذا لا يوافق مع التاريخ و اللغه و القرآن؛ إذ التوحيد على أقسام: توحيد في الذات، و توحيد في الصفات، و توحيد في الأفعال، و توحيد في العباده. و معلوم أن

ص: ١٥١

إشكال أعراب الجاهليہ لا يكون في مرتبه توحيد الذات، فإنهم كانوا معتقدين بالمبدإ، كما أشار إليه القرآن بقوله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَيَّخَرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ (١)، ويستفاد من هذه الآيه اعتقادهم بتوحيد الذات و توحيد الأفعال، و لازم ذلك الاعتقاد بتوحيد الصفات، و لكنهم كانوا فاقدين للتوحيد في العباده، و كان غرضهم من عباده الصنم التقرب إلى الله تعالى و يقولون:

ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (٢)، و قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لَهُمْ بَأَنَّهُ: قولوا لا إله إلا الله تفلحوا، يكون معناه أن فلا- حكم للتوحيد في العباده، و يكون معنى كلمه إله من حيث اللغه المعبود الصالح للعبوديه، فمعنى كلمه التوحيد أنه لا معبود موجود إلا الله، و توهم صاحب الكفايه قدس سره أنه يرتبط بمقام التوحيد في الذات و هو كما ترى.

و أقياً دلالة الاستثناء على الحصر بمعنى استفاده الأمرين من جمله جاءنى القوم إلا زيدا، أى عدم مجيء زيد، و انحصار عدم المجيء به، فعلى القول به كما يكون كذلك عند العرف لا يرتبط هذا بالمفهوم، بل هو مفاد المنطوق؛ إذ لا يبقى محل للمفهوم بعد تعرّض المنطوق جانب الإيجاب و السلب معا، بخلاف كلمه «إنما» و «بل» الإضرابيه و أمثال ذلك. هذا تمام الكلام فى باب المفاهيم.

ص: ١٥٢

---

١-١) العنكبوت: ٦١.

٢-٢) الزمر: ٣.

قال صاحب الكفايه قدس سره (1) في الفصل الأول منه أنه: قد عرّف العام بتعاريف، و قد وقع من الأعلام فيها النقض بعد الاطراد تاره و الانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظيه، تقع في جواب السؤال عنه بما الشارحه لا واقعه في جواب السؤال عنه بما الحقيقيه.

ثم ذكر شاهدا لذلك و قال: كيف و كان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا عرف به مفهومه و مصداقا، و لذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد و عدم صدقه المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه و لا شبهه تعتريه - أي المعنى المركوز - من أحد، و التعريف لا بدّ أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى.

ثم قال: فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين

ما لا- شبهه في أنها أفراد العام ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته؛ لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراده و مصاديقه حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الأحكام.

فلا- موضوعيته لعنوان العام و لا- خصوصيته له و لا- يترتب على فهمه بكنهه ثمره فقهيته؛ إذ لم يترتب عليه بما له من المعنى المصطلح حكم فرعى نظير ترتبه على الموضوعات الاستنباطية.

و أورد عليه المرحوم المشكيني قدس سرّه (1) بأن ظاهر العلماء من التعاريف التعريف الحقيقي لا سيما مع نقض بعضهم على الآخر بعدم الطرد و العكس، و لو كان مرادهم اللفظي منه لم يكن له مجال؛ هذا أولاً.

و ثانياً: أنهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا- ثمره له، مضافاً إلى أنه يترتب عليه ثمره اصوليه عنده، و هو تقدّم العام على المطلق عند التعارض كما صرح به في بحث المقدّمه.

و الجواب عن الأوّل: أنّ ظهور التعريف في الحقيقي لا- يكون قابلاً للإنكار، و لكن تحقّق قرينه أقوى على خلافه يوجب رفع اليد عنه و هي القطع؛ بأنّ هذا الشيء فرد للعام و لا- يشمله التعريف، فلا- يبقى مجال للظهور المذكور. أو أنّ هذا الشيء كالمفرد المعرّف بلام الجنس ليس بفرد له، و لكن يشمله التعريف، فهذا التعريف لا- يكون بطارد عمّا يكون خارجاً عن ماهية العام، فلا مجال لكلامه قدس سرّه بعد تحقّق الشاهد المذكور في كلام صاحب الكفاية قدس سرّه.

و الجواب عن الإشكال الثاني: أولاً: أنّ المقصود من الأثر الأثر الفقهي، و أنّ عنوان العام لا- يكون موضوعاً للأمر و النهي في الشريعة و هذا الأثر أثر اصولي،

ص: ١٥٤



مضافا إلى أن أقوائه دلالة العام أوجب لتقدمه على المطلق، وحينئذ لا يبقى موضوعه لعنوان العام و المطلق؛ إذ العام بما هو عام لا- يكون موضوعا للتقدم بعد ما كانت أقوائه الدلالة عله له، بل كل دلالة تكون أقوى من الأخرى، فهو مقدم، و العام من مصاديقه.

و الفرق بين العام و المطلق أن العام يدلّ بدلالة اللفظي الوضعي على الأفراد و المصاديق و ناظر إليها مثل: أكرم كل عالم، فالعام متعرض للأفراد بنحو الإجمال لا بنحو التفصيل؛ إذ لا يدلّ على الخصوصيات الفردية نظير دلالة أكرم زيدا العالم، و أكرم بكرا العالم... و المطلق أن المولى إذا قال: «اعتق رقبه» أو «أحلّ الله البيع» مثلا يستفاد العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه أن مراده مطلق الرقبه و طبيعه البيع، فالإطلاق لا- يرتبط بالوضع و الدلالة اللفظيه أصلا، و الحاصل أن العموم مستند بوضع الواضع، و الإطلاق مستند بمقدمات الحكمه.

و لكن يلاحظ في كلمات كثير من العلماء تقسيم العموم بأنه قد يستفاد من طريق وضع اللفظ نظير كلمه «كل» مثلا، و قد يستفاد من طريق العقل نظير النكره في سياق النفي، و قد يستفاد من الإطلاق نظير أحلّ الله البيع، و العقل يستفاد العموم من مثل لا رجل في الدار؛ إذ الطبيعه لا تنتفى إلا بانتفاء جميع أفرادها.

و معلوم أنه ليس بصحيح؛ إذ يرد عليه أولا: أن الطريق الثاني و الثالث كلاهما عقليان، فإنه كما يستفاد الإطلاق من تماميه مقدمات الحكمه كذلك يحكم بأن الطبيعه لا- تنتفى إلا- بانتفاء جميع أفرادها. و ثانيا: أنه قد مرّ مفضيلا أن هذه القاعده العقليه مخالفه للعقل؛ إذ لو كان إيجاد الطبيعه بوجود زيد- مثلا- يكون انعدامها بعدمه، فلا- مانع من كون الطبيعه متصفه بالوجود و العدم معا، بلحاظ الأفراد الموجوده في الخارج و المعدومه فيه، كاتصاف ماهية الإنسان بالطويل و القصير بلحاظ الأفراد، كما أنها بالحمل الأولى لا يكون طويل القامه و لا قصير القامه لا موجوده و لا معدومه؛

لعدم كونها جزء الماهية، فمبنى عموميتها وقوع النكره فى سياق النفى ليس بصحيح.

و كذلك لا- يصح استفاده العموم من مقدمات الحكمه، بل نتيجهها عباره عن الإطلاق، و معناه أنّ تمام المتعلق و الموضوع للحكم بالوجوب فى إفتار شهر رمضان عباره عن عتق الرقبه-مثلا- بدون أى نظاره إلى الأفراد و المصاديق، بخلاف العموم، فلا يمكن أن يكون الإطلاق طريقا للعموم بلحاظ اختلافهما ماهيته و تباينهما ذاتا، فلذا ذكرهما الاصوليون فى البابين المستقلين.

و لا بدّ من ملاحظه تقسيم العام و المطلق؛ إذ العام قد يكون استغراقيا و قد يكون مجموعيا و قد يكون بدليا، و المطلق أيضا قد يكون شموليا و قد يكون بدليا، و إن كان هذا التقسيم محلا للبحث و المناقشه كما سيأتى، و البحث فى العام يكون أولا فى مفاد الأقسام، و ثانيا فى أنّ هذه الأقسام هل يتحقق قبل عروض الحكم عليه أم بعده؟ و العام الاستغراقى أن يكون كلّ فرد من أفراده مستقلا فى الموضوعيه بدون رعايه الانضمام و الوحده و لو اعتبارا كقولنا: «أكرم كلّ عالم» فإذا أكرم بعض العلماء و لم يكرم الآخر فقد أطاع و عصى.

و العام المجموعى أن يكون مجموع الأفراد موضوعا لحكم واحد، فلو أكرم العلماء إلا واحدا لم يتحقق الامتثال؛ إذ يكون كلّ واحد من الأفراد جزء من الموضوع، نظير المركبات الاعتباريه من الأجزاء و الشرائط المختلفه، فلو أخلّ ببعضها لم يترتب عليها الأثر المطلوب مثل الصلاه؛ إذ لا فرق بين من لم يصل أصلا أو صلى و أخلّ ببعض الأجزاء و الشرائط من حيث عدم ترتب الأثر.

و العام البدلى أن يكون واحد من الأفراد على البدل موضوعا للحكم، كما قال المولى: «أكرم عالما» أو «أكرم أى عالم شئت» فيحصل الإطاعه بإكرام واحد من الأفراد، و العصيان بترك إكرام الجميع.

والمهم استظهار صاحب الكفايه قدس سره (1) في الجبهه الثانيه من البحث بأن التقسيم يكون باعتبار الحكم و بعد عروض الحكم، لا- بلحاظ نفس العام، بل باختلاف كيفيه تعلق الأحكام به، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.

ثم استشكل على نفسه في الحاشيه بقوله: إن قلت: كيف ذلك، وكل واحد منها لفظ غير ما للآخر مثل «أى رجل» للبدلى، و«كل رجل» للاستغراقى. قلت: نعم، و لكنّه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام له و لو بملاحظه اختلاف كيفيه تعلق الأحكام؛ لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظه، فتأمل جيداً.

و معلوم أنّ هذا ليس بجواب عن الإشكال، بل هو فرار منه، و التحقيق: أنّ التقسيم يكون باعتبار نفس العام، كما أنه لا- يتوقف تفهيم و تبين مفاد المقسم إلى تعلق الحكم، كذلك في الأقسام بعد ملاحظه ظهور بعض الألفاظ في العموم الاستغراقى و بعضها الآخر في العموم المجموعى و بعضها الآخر في العموم البدلى، و لا- شكّ في تحقّق هذه الظهورات في رتبه الموضوع، و قبل تعلق الحكم، كما أنّ اللفظ المطلق في الدلاله على الطبيعه لا- يتوقف على تعلق الحكم به، كذلك اللفظ العام في الدلاله على العموم لا- يتوقف على تعلق الحكم الإنشائى به، بل تكون دلالته عليه أظهر من دلاله لفظ المطلق بلحاظ كونها دلاله لفظيه وضعيه.

و الشاهد على ذلك أنّ الظاهر من كلمه الحكم في عباره صاحب الكفايه قدس سره الحكم الإنشائى و المجعول وجوبياً كان أم تحريمياً، و الحال أنّه قد يلاحظ استعمال ألفاظ العموم في مقام الإخبار مثل قوله تعالى: قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ

ص: ١٥٧

سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ\* قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ... (١).

و دلالة كلمه «أَي» على العموم البدلى، و استعمالها فى الجملة الخبرية شاهد على ما ذكرناه، فيتحقق ألفاظ مخصوصه فى رتبه المتقدمه على تعلق الحكم لأقسام العموم، إلا أنه لا مانع من استعمال بعضها فى مورد بعضها الآخر بصورة المجاز و الاستعاره أو المشترك اللفظى.

و أميا تقسيم المطلق إلى الشمولى و البدلى، فالقول بأن المثال الأول: أحلّ الله البيع معناه بعد إثبات الإطلاق بتماميه مقدمات الحكمه حليه جميع مصاديق البيع، و المثال الثانى: جئنى برجل و اعتق رقبه فإنّ معانها بعد إثبات الإطلاق كفايه إحضار رجل واحد و عتق رقبه واحده، فليس بصحيح؛ إذ قلنا مكررا: إنّ الإطلاق لا يرتبط بالدلاله اللفظيه، بل العقل فى ظرف وجود مقدمات الحكمه يحكم بوجود الإطلاق، يعنى تمام ما له دخل فى الحكم عباره عمّا ذكر فى كلام المولى، لا دخل لما هو خارج عنه فى المتعلّق أصلا.

و على هذا لا فرق بين المثالين من حيث الإطلاق، و لا يتحقق المباينه بين الإطالقين حتى نقول بأنهما قسمان، بل يجرى الإطلاق فيهما بمعنى واحد، كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ كفايه الإتيان بفرد واحد من الأفراد فى مقام امتثال الأمر و الإطاعه فى مثل: جئنى برجل دليل على تحقق الفرق بينهما.

قلت: هذا ممّا لا شكّ فيه، و لكنّه لا يرتبط بالإطلاق، بل يرتبط بقاعده عقليه أخرى، و هى أنّ الطبيعه توجد بوجود فرد ما، و غرض المولى تعلق بإيجاد الطبيعه، و يحصل الامتثال بإتيان فرد منها، و لا ينافى الاستناد بجانب إثبات القاعده المذكوره

ص: ١٥٨

إنكارها في جانب النفي، فيتحقّق في مثل: أعتق رقبه حكمان عقليّان: أحدهما: يحكم بأنّ تمام الموضوع عتق رقبه، و الآخر يحكم بأنّ طبيعه إذا وقعت مأمورا بها يحصل موافقه الأمر بإتيان فرد منها. والحاصل أنّ اتصاف الإطلاق بالبدلي ليس بتمام.

إن قلت: إذا قال المولى: «جئني برجل أيّ رجل شئت» لا شكّ في صحّه هذا التعبير، و يكون لأيّ رجل شئت في المثال عنوان التأكيد؛ إذ يستفاد بدون إضافته أيضا كفايه الإتيان بأيّ رجل، و لازم ذلك أن يكون له عنوان التأكيد، هذا أوّلا.

و ثانيا: أنّ دلالة كلمه «أيّ» على العموم البدلي و ظهورها فيه ممّا لا شبهه فيه، و في المثال وقع بعنوان التأكيد للإطلاق، و نتيجة صحّه هذين الأمرين و انضمامهما ارتباط البدليّ بالإطلاق، و إلّا- يلزم إنكار أحدهما فهذا المثال يهدينا إلى تحقّق الإطلاق البدلي.

قلت: إنّه وقع الخلط هنا بين عنوان التأكيد و عنوان عدم الاحتياج إلى ذكر جملة أيّ رجل شئت؛ لأنّ معنى التأكيد تكرار مفاد الجملة الاولى بيان آخر فمفاد جئني برجل، أن يكون تمام الموضوع لأمر المولى هو المجيء برجل و يعبر عنه بالإطلاق، و تأكيده يكون بقوله: «جئني برجل» و معنى جملة أيّ رجل شئت تأييد لقاعده عقليّه: طبيعه توجد بوجود فرد ما، و لا يكون تأكيدا للجملة الاولى حتّى يكون دليلا للإطلاق البدلي، فلا يتحقّق الإطلاق البدلي.

و هكذا الإطلاق الشمولي؛ إذ الشمول يرتبط بالأفراد و المصاديق و لا يتصوّر منشأ لذلك في مثل: أحلّ الله البيع، فإنّ لفظ البيع وضع لطبيعه مبادله مال بمال مثلا و لا- يتحقّق في مفاده النظاره و التعرّض للمصاديق. و يمكن أن يقال: إنّ وجود الطبيعي عين وجود أفرادها، قلنا: هذا ممّا لا شبهه فيه إلّا أنّ مدلول كلمه البيع من حيث الوضع لا يرتبط بالأفراد و الخصوصيّات الفرديه، كما أنّ مفاد لفظ الإنسان يكون كذلك، فكما أنّ البدليه لا ترتبط بالإطلاق كذلك الشمول لا يرتبط به، بل يتحقّق

بينهما نوع من التضاد؛ إذ الإطلاق يدلّ على طبيعه و ماهيته، و مدلول الشمول سريان الأفراد و المصاديق.

و لكنّه لا شكّ في تحقّق الفرق بين قوله: «الصلاه واجبه» و قوله: «الصلاه معراج المؤمن» و قوله: «أَحَبُّ اللّهِ الْجَمِيعُ» و قوله: «أعتق رقبه» بلحاظ سقوط الأمر و تحقّق الامتثال بالإتيان بفرد واحد من طبيعه في بعض الموارد، و تحقّق الحكم في جميع مصاديق الطبيعه في البعض الآخر منها، و هذا الاختلاف مستند إلى الأحكام المتعلّقه بالمطلق، فإنّ نفس تعلق الحكم التكليفي به بضميمه القاعده العقليه المذكوره يهدينا إلى كفايه فرد واحد من طبيعه الصلاه-مثلا- في مقام الامتثال، و قد يتحقّق قرينه تقتضى تحقّق فرد واحد منها، كقولنا في مقام الإخبار: «جاءني الرجل» فإنّا نعلم خارجا بعدم إمكان مجيء جميع أفراد الرجل، و صدق الطبيعه بمجيء فرد واحد منها.

و قد يتعلّق به الحكم الوضعي كالحليه أو عرض خاصّ مثل: الإنسان ضاحك و مثل: الإنسان ناطق و نحو ذلك، ففي هذه الموارد يتحقّق الحكم في كلّ مورد تحقّق الطبيعه فيه، بدون الفرق بين الأفراد. و المعراجيه أيضا من هذا القبيل، فلا يرتبط الاختلاف بالإطلاق أصلا، بل منشؤه تعلق أنواع الحكم بالطبيعه المطلقه.

ثمّ إنّه قد عرفت أنّ ألفاظ العموم وضعت للدلاله على العموم في رتبه متقدّمه على تعلق الحكم، و لكن استشكل بأنّه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم بحيث يستغنى عن التمسّك بمقدّمات الحكمه، فإنّ الألفاظ الدالّه عليه كلفظه الكلّ و أمثالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقا فالكلّ يدلّ على تمام أفراد المطلق، و إن اخذ مقيدا فهو يدلّ على تمام أفراد المقيد. و المفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعا للمعنى المطلق كما أنّه ليس موضوعا للمعنى المقيد، بل هو موضوع للطبيعه المهمله الغير الآبيه عن الإطلاق و التقييد، فلا يدلّ قولنا: «أكرم كلّ عالم» على إكرام تمام أفراد العالم إلا إذا احرز كون العالم الذي دخل عليه لفظ الكلّ مطلقا، و مع عدم إحرازه يمكن أن يكون

المدخول هو العالم العادل مثلا، فيكون لفظ الكلّ دالاً على تمام أفراد ذلك المقيّد، ولذا لو صرّح بهذا القيد لم يكن تجوّزا أصلا، لا في لفظ العالم ولا في لفظ الكلّ.

و أمّا النكره في سياق النفي و ما في حكمها فلا يقتضى وضع اللفظ إلا نفي طبيعه المهمله، و هي تجامع مع المقيّد، كما أنّها تجامع مع المطلقه، و المحرز لكون طبيعه المدخوله للنفي هي المطلقه لا- المقيّد ليس إلا- مقدّمات الحكمه، كما أنّ المحرز لكون طبيعه المدخوله للفظ الكلّ مطلقه ليس إلا تلك المقدّمات؛ إذ بدونها يرّد الأمر بين أن يكون النفي واردا على المطلق و بين أن يكون واردا على المقيّد، فيتوقّف ألفاظ العموم في الدلاله عليه بجريان مقدّمات الحكمه و الإطلاق.

و أجاب عنه المحقّق الحائري قدّس سرّه (1) في كتاب درر الفوائد بما حاصله: أنّ استفاده استيعاب أفراد الرجل من جمله أكرم كلّ رجل لا- يحتاج إلى مقدّمات الحكمه، فإنّ الظاهر من جعل الرجل عنوانا للموضوع أنّه بنفسه مورد للحكم، و لهذا العنوان مدخلية في الحكم، كما أنّه يستفاد من قوله: «أكرم كلّ رجل» اتّكاء المولى على عنوان الرجوليّه و نفي عنوان المرأه، كذلك يستفاد منه اتّكأؤه عليه و نفي عنوان العالم و أمثال ذلك، فمفهوم الرجل ينفي عنوان العالميه زائدا على عنوان الرجوليّه كنفية عنوان المرأه من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمه.

ثمّ ذكر الإشكال النقضى بقوله: و لو لا ذلك لما دلّ قولنا: «أكرم العالم» مطلقا أيضا على الإطلاق؛ إذ الإطلاق أيضا أمر وارد على مفهوم لفظ العالم، و المفروض أنّه مهمله يجتمع مع المقيّد، و لذا لو قال: «أكرم العالم العادل» مطلقا لم يكن تجوّزا قط، كما ذكرناه في تقرير الشبهه في مدخول لفظ الكلّ و النفي، و لا شبهه في أنّ العرف و العقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام، و لا يطلبون مقدّمات الحكمه في مفهوم لفظ

ص: ١٤١

العالم الذى ورد الإطلاق عليه، والحال أن لازم هذا الكلام جريان الإطلاق فى الطبيعه المطلقه مرتان، بعد عدم إمكان جريانه فى الطبيعه المقيده بالعداله و الطبيعه المهمله؛ إذ الغرض من جريان الإطلاق نفي مدخلية قيد العداله و عدم إمكانها موضوعا للإطلاق فى الاولى، و عدم تماميه مقدمات الحكمه فى الثانيه، فإن معنى العالم المهمل عباره عما لا يكون المولى فى مقام بيانه. و الحاصل أن ألفاظ العموم لا يحتاج فى الدلاله عليه إلى المطلق.

و التحقيق: أن هذا الجواب ليس بصحيح؛ إذ سلمنا مدخلية عنوان الرجل فى الحكم بلحاظ جعله موضوعا فى كلام المولى، فلذا نعلم بعدم مدخلية عنوان المرأه فيه، و لكن البحث فى أن العنوان المأخوذ فى كلام المولى عباره عن الرجل أو الرجل العالم، فهذا العنوان مشكوك عندنا. و معلوم أن لفظ الكل تابع لمدخوله من حيث السعه و الضيق، و لا يمكن تعيين المدخول بواسطه كلمه الكل، و لا طريق لتعيينه سوى الإطلاق و جريان مقدمات الحكمه.

و الجواب الآخر ما ذكره سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (1) و هو أن مجرى الإطلاق لا يكون قابلا للجمع مع مجرى العموم لمغايرتهما ماهية، فإن موضوع الإطلاق عباره عن نفس الطبيعه بدون أى نظاره إلى الأفراد و المصاديق و البحث فى أن الحكم متعلق بالطبيعه المطلقه أو متعلق بالطبيعه المقيده، و المحرز هنا تماميه مقدمات الحكمه و عدمه، بخلاف العموم فى مثل: أكرم كل عالم فإنه يتحقق فيه التعرض للأفراد و النظاره إلى المصاديق بالإجمال، و لا فرق من هذه الناحيه بينه و بين تعرض المصاديق باسمها و خصوصياتها مفضلا.

ثم قال: سلمنا أن المولى إذا قال: «أكرم كل رجل» قد يتحقق الشك فى أن

ص: ١٦٢



مراده إكرام مطلق الرجل أو إكرام رجل عالم، كما إذا كان أفراد العالم منحصره بعشره علماء و تعرّض المولى فى مقام بيان الحكم لاسم تسعه منهم فقط يتحقّق الشكّ فى أنّ إكرام العاشر أيضا هل يكون مقصودا له أم لا؟ ولكن رافع الشكّ هنا عبارته عن الأصل العقلانى بدون الاستناد إلى الإطلاق، وهو أصاله عدم الخطأ و الاشتباه، وهو حاكم بأنّ وجوب الإكرام محدود بما ذكره المولى و لا يكون أزيد من ذلك. و هكذا نقول فى مثل: أكرم كلّ رجل؛ بأنّه لو كان مقصود المولى إكرام كلّ رجل عالم مع أنّه مسأله الطبيعه لم تكن فى البين حتّى نتمسك بالإطلاق فلا محاله عدم تعرّضه لقيد العالم مستند إلى الخطأ، و أصاله عدم الخطأ يحكم بنفيه و استيعاب جميع أفراد الرجل، نظير أصاله عدم الزيادة و النقيصه فى الروايات، و هذا الجواب جيّد جدّا.

و لعلمه كان هذا المعنى مراد صاحب الكفايه قدّس سرّه فى بحث النكره فى سياق النفى بقوله: نعم، لا- يبعد أن يكون كلمه «كلّ» ظاهرا عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها (١).

ربّما عدّ من الألفاظ الدالّه على العموم النكره الواقعه فى سياق النفى مثل: ليس فى الدار رجل، و هكذا اسم الجنس الواقع فى سياق النفى مثل: لا رجل فى الدار، أو النهى بناء على كونه بمعنى طلب ترك الطبيعه لا بمعنى الزجر عن إيجاد الطبيعه، فمعنى لا تشرب الخمر يكون أطلب منك ترك شرب الخمر، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و من المعلوم أنّ دلالة النكره على العموم لا- يرتبط بالوضع بخلاف لفظ الكلّ، فلذا قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢): و دلالتها عليه لا- ينبغى أن تنكر عقلا؛ لضروره أنّه لا- يكاد يكون طبيعه معدومه، إلّا- إذا لم يكن فرد منها بموجود، و إلّا- كانت موجوده.

و قد مرّ منّا مفصّلا توضيح هذه القاعده العقليه فى جانب النفى و الإثبات،

ص: ١٦٣

١- ١) كفايه الاصول ٣٣٤: ١.

٢- ٢) المصدر السابق.

و بطلانها في طرف النفي بأن إيجاد الطبيعه إن كان بوجود فرد ما لا محاله يكون انعدامها بانعدام فرد ما، فلذا لا مانع من اجتماع امور متضاده من الوجود و العدم في آن واحد في الطبيعه بلحاظ الأفراد الموجوده و المعدومه في الخارج، كما أن طبيعه الجسم تتصف بالسواد و البياض في آن واحد بلحاظ الأفراد، فلا دلالة للنكره في سياق النفي على العموم عقلا.

إن قلت: لا شك بيننا و بين وجداننا في استفاده انتفاء جميع الأفراد من جمله لا رجل في الدار.

قلت: سلمنا و لكنّه مفاد عرفي لها لا عقلي؛ إذ العرف يحكم بأن الطبيعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، فتكون مستند دلالتها عليه القاعده العرفيه، و لا يكون معناه التبادر عند العرف حتى يرجع إلى الدلاله اللفظيه الوضعيه.

لا- يخفى أن دلالة النكره الواقعه في سياق النفي أو النهي على العموم يتوقف على الإطلاق و جريان مقدمات الحكمه، بخلاف ألفاظ العموم؛ إذ القاعده المذكوره سواء كانت عقليّه أم عرفيه لا- يتعين الموضوع فإنها بمنزله الكبرى و الموضوع بمنزله الصغرى، و لا يمكن تعيين الصغرى بواسطه الكبرى، بل لا بدّ من أخذه من الخارج، فلذا نحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه لإحراز أن المقصود من الرجل مطلق الرجل أو الرجل المقيّد بالعلم، و لا طريق لنا سوى ذلك.

و الفرق بين ما نحن فيه و مثل: أكرم كلّ عالم أنّه لا يتحقّق في عالم اللفظ هنا إلا الطبيعه و نفيها بدون أي نظاره إلى الأفراد و الكثره، فيدلّ لا- رجل في الدار على نفي وجود الطبيعه فيها، و القاعده تحكم بأنّه إذا كانت الطبيعه منتفيه فانتفائها متوقف على انتفاء جميع الأفراد، فلا- بدّ لنا من جريان مقدمات الحكمه لإحراز إطلاق الطبيعه في مورد الشكّ. بخلاف أكرم كلّ عالم فإنّ لفظ الكلّ هنا يدلّ من ابتداء الأمر على الأفراد و الكثره، و لا يكون من الطبيعه أثر و لا خبر، حتى نحتاج إلى مقدمات الحكمه

فى مورد الشك فى أن المقصود منه مطلق العالم أو العالم العادل؛ لحكومته أصالة عدم الخطأ فى هذا المورد عند العقلاء.

و الأقوال فى دلالة المحلى باللام جمعا كان أو مفردا على العموم مختلفه، و المشهور أن الجمع المحلى باللام يدل عليه، بخلاف المفرد المعرف باللام، و صاحب الكفايه قدس سره قائل بعدم دلالتها عليه رأسا، و يستفاد من بعض الكلمات دلالتها معا عليه، فلا بد من البحث فى كل منهما على حده.

و نقول: أما دلالة المفرد المعرف باللام- مثل: أحل الله البيع- عليه وضعا فليس بصحيح؛ لعدم ثبوت وضع اللام و لا مدخوله و لا المركب منهما للعموم، و إن لم يكن مانع بحسب مقام الثبوت من وضع المركب منهما له، و لكن يتحقق الدليل على خلافه و هو التبادر و الانساق إلى الذهن من جمله أحل الله البيع غير ما ينسب إليه من جمله أحل الله كل بيع، بلحاظ تعلق الحكم فى الأولى بالطبيعه و فى الثانية على الأفراد، على أن لازم ذلك انتفاء أكثر الإطلاقات، فإنها كثيرا ما عبارته عن المفرد المعرف باللام؛ لتمسك الفقهاء فيه بالإطلاق.

و يمكن أن يقال: إن مراد القائل بدلالة المفرد المعرف باللام على العموم هو الإطلاق الشمولى الذى يقول به صاحب الكفايه قدس سره و عدّه من العلماء.

و الجواب عنه: أولا: أن تقسيم الإطلاق بالشمولى و البدلى ليس بصحيح، و ثانيا: أن إنكار مثل صاحب الكفايه قدس سره دلالة على العموم مع قبول تقسيم الإطلاق دليل على بطلان هذا التوجيه. و بالنتيجة: لا يصح القول بدلالة المفرد المعرف باللام على العموم.

و أمّا الجمع المحلى باللام فأنكر المحقق الخراسانى قدس سره (1) دلالة على العموم بالتقريب المذكور فى المفرد المعرف باللام، و لكن الظاهر أن الوضع الكلى للجمع المحلى

ص: ١٦٥

باللام للدلاله عليه لا يكون قابلا للإنكار، وإلا لا بدّ من الالتزام بعدم الفرق بين قولنا: أحلّ الله البيع و أحلّ الله البيوع من حيث المفاد، مع أنّ العرف يستفاد العموم من الثانى بخلاف الأول، فيكون التبادر و الانسباق عند العرف و العلماء دليلا على وضعه للعموم، و من مصاديقه كلمه البيوع.

و حينئذ يقع البحث فى أنّ للجمع المحلّى باللام ظهور فى العام الاستغراقى أو البدلى أو المجموعى، و أنّه من أى قسم منه. يمكن أن يقال بظهوره فى العام المجموعى بقريته أنّ مدخول اللام هنا ليس الطبيعه بل هو عبارته عن الجمع، و دخول اللام عليه يوجب دلالتة على أعلى مراتب الجمع- أى العموم- و انتفاء دلالتة على أقلّ مراتبه، و لكن حاله الانضمام و الارتباط و الاجتماع بين الأفراد محفوظه، كما أنّ لفظ الجمع مشعر بهذا المعنى، فيكون من العام المجموعى.

و لكنّه باطل لبطلان مبناه، و هو تحقّق حاله الانضمام فى الجمع مع أنّ المولى إذا قال: «أكرم علماء البلد» و تحقّق من المكلف إكرام الاثنين منهم لا يقول أحد بأنّه لم يتحقّق منه موافقه أصلا؛ لتحقّق موافقه بالنسبه إليهما. و إن كان اللازم عليه إكرام الثالث أيضا؛ لصدق عنوان أقلّ مراتب الجمع، و العرف أيضا مساعد لهذا المعنى، و الشاهد على ذلك عدم تأكيديه قولنا: «أكرم مجموع العلماء» مع أنّ القول بدلاله الجمع المحلّى باللام على العام المجموعى مستلزم لذلك، فالإنصاف أنّه يدلّ على العموم الاستغراقى.

و إذا خصّص العام بالمخصّص المتّصل أو المنفصل المعلوم من حيث المفهوم و المصداق هل هو حجّه فى الباقي أم لا؟ و من البديهى أنّ الشكّ إذا كان فى أصل التخصيص يصحّ التمسك بعموم أكرم العلماء مثلا، و إذا كان الشكّ فى المخصّص الثانى هل يجوز التمسك به أم لا؟

يتحقّق هنا ثلاثه أقوال: الأول: جواز التمسك مطلقا، الثانى: عدم جواز التمسك

مطلقاً، الثالث: التفصيل بين المخصّص المتّصل و المنفصل بجواز التمسّك في الأوّل و عدم جوازه في الثاني.

و منشأ البحث أنّ تخصيص العام مستلزم للمجازيه في دليل العام أم لا، والقائل بالاستلزام يقول بأنّ تخصيص العام كاشف عن عدم استعمال أكرم العلماء في معناه الحقيقي من الابتداء، و لازم ذلك عدم التمسّك به؛ لأنّنا لا نعلم بدائره المجاز من حيث التوسعه و الضيق. و القائل بعدم الاستلزام يقول باستعمال العام في صورته التخصيص و عدمه في معناه الحقيقي و جواز التمسّك به مطلقاً. و القائل بالتفصيل يقول بالاستلزام إذا كان التخصيص منفصلاً، و يقول بعدمه إذا كان التخصيص متّصلاً، و في صورته الثانيه يقول بجواز التمسّك به بخلاف الصوره الاولى.

فلا- مناص من البحث و التحقيق في حقيقه المجاز من باب المقدّمه و هو عند المشهور كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه عبارته عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقه من العلائق المذكوره في محلّها، و الحقيقه استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، فلفظ الأسد-مثلاً- إذا استعمل في الحيوان المفترس يكون استعمالاً حقيقياً، و إذا استعمل في الرجل الشجاع بعلاقه المشابهه استناداً بإجازه الواضع يكون استعمالاً مجازياً، فيكون استعمال اللفظ في كليهما بلا واسطه بدون أيّ تصرّف عقلي و معنوي، إلا أنّ الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينه.

و قال السكاكي في قسم من المجاز- أي الاستعاره مثل رأيت أسداً في الحمام:-

إنّ اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، و لكن يتحقّق التصرّف في أمر عقلي، و هو ادّعائه أنّ الرجل الشجاع أيضاً من مصاديق الأسد، بمعنى أنّه يتحقّق للأسد فرد حقيقي و هو الحيوان المفترس، و فرد ادّعائي و هو الرجل الشجاع.

و أجد من ذلك ما قال به الشيخ أبو المجد الأصفهاني قدّس سرّه (1) في كتاب وقايه

ص: ١٦٧

الأذهان، ومحصيل كلامه بتوضيح منّا: أنّ الداعى للاستعمالات المجازيه عبارته عن اللطائف و الظرائف و النكت التي لا يمكن إلقائها بالاستعمالات الحقيقيه، و المجاز على القول المشهور ليس سوى التلاعب بالألفاظ، و لا - حسن فيه، مع بعده عن مقام الفصحاء، بل يستلزم في بعض الموارد للكذب و الغلط، مثل قول الشاعر لمحبوبته:

قامت تظللنى و من عجب شمس تظللنى من الشمس

و لو لا - إرادته معانى هذه الألفاظ لما كان موقع للتعجب عن تظليل محبوبته؛ لأنه جسم حائل و يمنع الشمس عن الإنسان، فكيف يكون التعجب من تظليله، و يصحّ التعجب فيما كانت محبوبته فردا من الشمس ادّعاء، و هكذا في مثل قوله: أسد على و فى الحروب نعامه، و مقصوده هنا من الأسد أسد حقيقى، و من النعامه نعامه حقيقته، و نحو ذلك من الأمثله.

و كلامه قدّس سرّه يعمّ مطلق المجاز مرسلا كان أم استعاره، و صرّح أنّ بملاحظه مجموع كلام السكاكى فى المفتاح يظهر أنّه يعمّ مذهبه أيضا فى مطلق المجاز، و إنّما خصّ الاستعاره بالمثل لأنها من أشهر أقسامه، و من البعيد من مثله أن يفرّق بينهما من غير فارق أصلا؛ إذ الادّعاء الذى بنى عليه مذهبه ممكن فى جميع أقسام المجاز.

أمّا قوله تعالى: وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (1) فالمشهور قائل بأنّ المقصود من القرية بعلاقه الحالّ و المحلّ هو أهل القرية، مع أنّه لا حسن فيه و ليس بصحيح، فإنّ مقصود أبناء يعقوب أنّ الدرب و الجدار يشهد بصدقنا و وجدان صواع الملك فى رحل أختينا.

و هكذا فى قولنا حين موت عالم: كيف لا تظلم الدنيا و قد فقدت الشمس، و نحو ذلك.

ص: ١٤٨

١-١ (١) يوسف: ٨٣.

فالتحقيق: أنّ كلام السكاكي عام يشمل مطلق المجاز. و الفرق بين كلامه و ما ذكرناه أنّه يبنى مذهبه على أنّ التصرف في أمر عقليّ و أنّ المستعير يدعى أنّ للأسد-مثلا- فردا آخر و هو الرجل الشجاع.

و الاعتراض عليه أولا: أنّ هذا الكلام صحيح في أسماء الأجناس لكليتها و تصوّر الفرد الحقيقي و الادّعاءى فيها، بخلاف الأعلام الشخصيّة كقولنا: هو حاتم؛ إذ لا يتحقّق لحاتم فردان. و قال التفتازانى في مقام توجيه كلامه: إنّ المستعير يتأوّل في وضع اللفظ و يجعل حاتم كأنّه موضوع للجواد، و الجواب عنه أنّ حاتم صار علما لشخص كذا قبل اتّصافه بصفه الجود، بل بدون التفات الواضع إلى صفه الجود فكيف يمكن تعميمه إلى كلّ من يتّصف بهذه الصفه؟!!

و ثانيا: أنّ اللفظ في أسماء الأجناس أيضا موضوع للفرد الواقعي لا ادّعاءى، فكيف يمكن توسعته إليه و يلزم على ذلك كّر على ما فرّ؟!!

و لا يرد مثل هذه الإشكالات على ما ذكرناه، فإنّا نقول: إنّ تلك الألفاظ مستعمله في معانيها الأصليّة و مستعملها لم يحدث معنى جديدا بل أراد بها معانيها الأولى بالإيراده الاستعماليه على نحو سائر استعمالته من غير فرق بينهما في مرحلتى الوضع و الاستعمال أصلا، و لكن يتحقّق في الرتبة المتأخّره عن الاستعمال، الادّعاء بأنّ هذا حاتم و هو أسد، و هذا ما يطابقه الوجدان و يعضده البرهان، و لا يعرض على ذهن مستقيم إلّا قبله، و لا على طبع سقيم إلّا رفضه، هذا تمام كلامه قدّس سرّه مع تلخيص و توضيح منّا، و هو كلام جيّد و قابل للمساعده كما قال به سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه.

إذا عرفت هذا فنقول: هل يكون تخصيص العام مستلزما لمجازيّته على هذا المبنى أم لا؟! يمكن أن يتوهم أنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل منفصل:

«لا تكرم الفسّاق من العلماء» يستفاد من تطبيق العام على غير الفاسق أنّ العالم الفاسق كأنّه ليس بعالم ادّعاء.

و لكنّه مردود بأنّ معنى التخصيص محدوديّة الحكم لا الموضوع كما يشهد عليه الوجدان و العرف، فإنّ التخصيص نظير التبصره فى القانون و لا يكون الادّعاء فى البين، مثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١)، و قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٢)، و معلوم أنّ كلمه «حرّم» تدلّ على الحكم الوضعى، كما أنّ الأمر بوجود الوفاء كناية عن صحّه البيع، فمعناه أنّه لا يجب الوفاء بعقد الربا؛ لكونه شبيه التبصره فى جنب القانون الكلى، و ليس معناه أنّ عقد الربا ليس بعقد و لو ادّعاء. و هذا هو الفرق بين الحكومه و التخصيص، فإنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم و يوجب التوسعه و التضييق فى موضوعه، بخلاف التخصيص فلا يكون التخصيص متّصلا كان أم منفصلا من مصاديق المجاز على هذا المبنى.

و أمّا على مبنى المشهور أى كون المجاز عباره عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فهل التخصيص مستلزم لمجازيه العام أم لا؟ و المخصّص المتّصل لا- يستلزم المجازيه فإنّه ليس بمخصّص أصلا، بل هو بمنزله الوصف فهو نظير قولنا: أكرم العلماء الموصوفين بالعداله أو الموصوفين بعدم الفسق، و على فرض كونه تخصيضا لا- يوجب المجازيه، فإنّ لازم ذلك استعمال لفظ العلماء فى غير ما وضع له، و على هذا يكون الاستثناء باطلا؛ لعدم دخول العالم الفاسق فى عنوان العام من الابتداء، فكيف يمكن استثناءه منه؟!

إنّما الكلام فى المخصّص المنفصل على هذا المبنى، يمكن أن يقال: إنّ أمره دائر بين النسخ و المجاز، فإن قلنا باستعمال العام من الابتداء فى علماء غير الفاسق فهذا استعمال مجازى؛ إذ الجمع المحلّى باللام الموضوع للعموم استعمل فى غير ما وضع له. و إن قلنا باستعماله فى جميع العلماء فلا بدّ من الالتزام بنسخه بواسطه لا تكرم الفساق، و هذا

ص: ١٧٠

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.



خلف، فإننا نبحث في التخصيص و هو عدم تعلق غرض المولى بإكرام العالم الفاسق أصلاً. و النسخ و هو الظاهر من الدليل المنسوخ باستمرار الحكم و تحققه دائماً.

و يستكشف من الدليل الناسخ توقيتيته و أنه كان ذا مدّة معيّنه، و لم يذكر لنا مصلحه، فلا مناص هنا إلا من الالتزام بالمجازيه.

و المحقق الخراساني قدس سرّه (1) قائل بأنه لا يستلزم المجازيه مع تبعيته عن المشهور في معنى المجاز، و بيانه هنا مع توضيح منياً: أنه يمكن الجمع بين الأمرين، بأن المراد الجدّي للمولى مقيد و محدود بإكرام علماء غير الفاسق، و مع ذلك استعمل كلمه العلماء في العموم، فإن الإراداه على قسمين: استعماليه و جدّيه، و يجوز استعمال اللفظ في العموم، مع تعلق الإراده الجدّيه بالخصوص، و الإراده الاستعماليه تدور مدار الاستعمال و التفهيم و التفهم في عالم اللفظ.

إن قلت: ما فائده التفكيك بين المراد الجدّي و الاستعمالى في هذه الموارد و لما ذا لا يقول من الابتداء: أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق؟

و الجواب عنه يحتاج إلى مقدمه، و هي أنه لا يكون للشارع في مقام جعل القانون طريق خاص غير ما هو المتداول بين العقلاء، كما أنه يكون كذلك في مقام التفهيم و التفهم أيضاً، فلا فرق في كيفية التقنين بين الشارع و العقلاء من حيث جعل القانون بصوره العام، ثم إخراج بعض الموارد عنه بصوره التخصيص و التبصره للمصالح أو المفساد المقتضيه لذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن فائده جعل القانون بهذه الكيفيه عباره عن التمسك بالعام في غير مورد التخصيص، فلا يراد من استعمال العام في العموم إلا تأسيس قاعده يرجع إليها في ظرف الشك، لا أن العموم مراد جدّي للمتكمّم، و هذا مختص

ص: ١٧١

بمقام التقنين، مع أنه يتحقق التناقض بين العام والخاص من حيث المنطق، فإن نقيض الموجه الكلي هو سالبه جزئيه، كما أنه يتحقق التضاد بينهما في مقام الإخبار.

و أما في مقام التقنين فيتحقق بينهما الجمع الدلالي، فلذا يصح تخصيص عمومات القرآن بخبر واحد معتبر، فيصح التفكيك بين الإرادتين و مراد الجدّي و الاستعمالي بهذا البيان.

و يتحقق هذا المعنى في الأوامر الاختياريه أيضا؛ إذ لا شك في أنّ مراد الوالد مثلا من قوله: «ادخل السوق و اشتر اللحم» هو معناه الحقيقي حين الاستعمال أى انبعث ولده إلى المبعوث إليه، مع أنّ مراده الجدّي هو الاختبار لا الانبعث الحقيقي، هذا توضيح كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و لكن استشكل عليه المحقق النائيني قدّس سرّه (1) ثم ذكر طريقا آخر للتخلص عن المجاز، و إشكاله أنّ التفكيك بين الإراده الجدّيه و الاستعماليه ليس بصحيح، فإنّ مراد المولى من قوله: «أكرم العلماء» إن كان العموم فاستعمل لفظ العام و أراد منه معناه الحقيقي، فمراد الجدّي و الاستعمالي واحد، و إن كان مراده غيره فمعناه استعمال لفظ له الظهور و لم يرد ما هو مقتضى ظاهره بدون أى قرينه، فلا محاله يعبر عنه بالهازل، نظير قوله: «رأيت أسدا» و استعماله في الرجل الشجاع بدون قرينه.

و الجواب عنه: أنّ منشأ هذا الإشكال غفلته من أنّ التفكيك بين الإرادتين لا- يصحّ إلا- في مقام التقنين و نظائره مثل مقام الاختبار، لا في جميع الاستعمالات كما صرح صاحب الكفايه قدّس سرّه بعدم صحّته في مقام الإخبار؛ إذ يحكم العرف بالتناقض بين قولنا: ما جاءني من القوم أحدا، و قولنا: جاءني من القوم زيده، و إن ادّعينا أنّ مرادنا الجدّي هو عدم مجيء القوم سوى زيده، و هكذا لا يصحّ في مثل: رأيت أسدا.

ص: ١٧٢

و أما دليله لعدم استلزام التخصيص للمجازيه فى العام فهو أنّ المولى إذا قال:

«أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فلا يتوهم المجازيه فى كلمه الكلّ؛ لدلالته على استيعاب أفراد مدخوله بدلاله وضعيّه لفظيّه، بلا تفاوت بين سعه دائره المدخول أو ضيقه، فإنّها تكون فى كلا المقامين بمعنى واحد، و هكذا فى لفظ العالم فإنّه استعمل فى طبيعه مهمله، و تكون قابله للجمع مع كلّ قيد، و قيدها بقوله: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء» نظير قوله: «أكرم كلّ عالم عادل» إذ يحتمل هنا استعمال لفظ العالم فى الطبيعه المرسله، و يحتمل استعماله فى الطبيعه المقيدّه بالعداله، و يحتمل استعماله فى الطبيعه المهمله، و الأوّل مستلزم للتناقض؛ لعدم إمكان تقييد الطبيعه المرسله الشامله لجميع الأفراد بالعداله، و الثانى لا يكون قابلاً للالتزام، فإنّ معناه عدم دلالة لفظه العادل معنى زائداً على مدلول لفظ العالم، بل هى قرينه لاستعمال لفظ العالم فى خصوص العالم العادل، فلذا يتعيّن الاحتمال الثالث، يعنى استعماله فى الطبيعه المهمله، و الخصوصيّه إنّما استفيدت من لفظه عادل، فلم يستعمل العالم إلا- فى معناه، بلا- فرق بين أن يكون القيد متّصلاً أو منفصلاً أو لم يذكر تقييد أصلاً، فمن أين تأتى المجازيه و أى لفظ لم يستعمل فى معناه حتّى يتوهم المجازيه فيه؟

و التحقيق: أنّ المقاييسه بين المخصّص المتّصل و المنفصل ليس بصحيح؛ إذ يجوز للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام مشتغلاً به، و بعد الفراغ عنه يتحقّق له ظهور، فإن ذكر كلمه يرمى -مثلاً- بعد جمله: رأيت أسداً، فأصالة الظهور يحكم أنّ المراد هنا هو الرجل الشجاع، و إن لم يذكر كلمه يرمى بعدها، فيحكم بأنّه أراد منه معناه الحقيقى بدون أى حاله انتظاريه.

و هكذا فيما نحن فيه فإنّا نعلم فى مثل قوله: «أكرم كلّ عالم عادل» بدلاله لفظه العالم على الطبيعه المهمله، و تقييدها بكلمه العادل بحكم أصالة الظهور. إنّما الإشكال فى مدلول قوله: «أكرم كلّ عالم» قبل بيان المخصّص بدليل منفصل، بأنّه استعمل فى

العموم أو في خصوص العادل، و ما هو المراد الجدّي منه؟

إن قلنا: باستعماله في العموم فلا- بدّ من الالتزام بالتناقض و التنافي بين العام و الخاصّ، مع أنّه يتحقّق بينهما الجمع الدلالي بلا شبهه، و معناه عدم تحقّق التهافت و التعارض.

و إن قلنا: باستعماله في عالم عادل و هذا الاستعمال لو لم يكن غلطا لعدم تحقّق أيّ علاقه من علائق المجاز فلا بدّ من الالتزام بالمجاز؛ لعدم كونه استعمالا حقيقيا، و هو كزّ على ما فرّ، كما لا يخفى. و احتمال استعماله في الطبيعه المهمله مردود بأنّه مستلزم لعدم تحقّق أصله العموم، مع أنّ المفروض مرجعيتها في موارد الشكّ، و إذا استعمل في الطبيعه المهمله فكيف يمكن التمسك بها في مورد الشكّ في التخصيص؟! فلا- بدّ من تحقّق المراد الجدّي المشخّص، فإن كان هو عموم العلماء، فهذا يبين مع التخصيص، و إن كان هو خصوص العالم العادل، فلو لم يكن غلطا لا أقلّ من المجاز.

و الحاصل: أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيه في العام على المبني الذي اخترناه تبعا للإمام و الشيخ أبو المجد قدّس سرهما و هكذا على ما اختاره صاحب الكفايه قدّس سره في طريق التخلّص عن المجاز، فلذا يصحّ التمسك بالعام في مورد الشكّ في التخصيص الثاني، كما أنّه يصحّ التمسك به في مورد الشكّ في أصل عروض التخصيص.

و أمّا على القول باستلزامه للمجازيه فلا- يصحّ التمسك به في مورد الشكّ في التخصيص الثاني، فإنّ دائره المجاز و سيعه؛ إذ يحتمل أن يكون المراد من المجاز العالم العادل الهاشمي.

و يحتمل أن يكون المراد منه العالم العادل الفقيه و هكذا، و هو في مقابل الحقيقه نظير الكذب في مقابل الصدق من حيث كثره المصاديق، فلا يبقى حجيه للعام بعد التخصيص المستلزم للمجازيه.

و إجمال المخصّص ص من حيث المفهوم قد يكون لتردّده بين الأقلّ و الأ-كثر، كما إذا خصّص أكرم العلماء بلا- تكرم الفسّاق منهم، و دوران مفهوم الفاسق بين مرتكب مطلق المعصيه، و بين مرتكب خصوص الكبيره، و قد يكون لتردّده بين المتباينين كما إذا خصّص العام المذكور بلا تكرم زيدا و كونه مردّدا بين شخصين، و على كلا التقديرين قد يكون المخصّص ص متّصلا، و قد يكون منفصلا.

أمّا إذا كان الترديد بين الأقلّ و الأكثر فى المخصّص ص المتّصل كقولنا: «أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم» فالشكّ فى إطلاق عنوان الفاسق و عدمه على مرتكب الصغيره منهم فى لسان الشريعه، و أنّ إكرامه واجب أم لا.

و معلوم أنّه لا يصحّ التمسّك بأصالة العموم لإثبات وجوب الإكرام، فإنّه بمنزله الصفه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء العدول» مثلا و شككنا فى صدق عنوان العلماء على العالم بالعلوم العربيّه-مثلا- فلا شكّ فى عدم جواز التمسّك بالعام لإثبات وجوب الإكرام فإنّه فرع إحرار العالميه، و هكذا إن شككنا فى صفته فإنّ التمسّك بعموم أكرم العلماء العدول فرع إحرار العداله، و هكذا فيما نحن فيه، مع أنّ إطلاق عنوان التخصيص عليه مسامحه، فإنّه ليس بمخصّص ص أصلا كما مرّ، على أنّ أصالة العموم مصادق من مصاديق أصاله الظهور، و لا ظهور للكلام فى العموم فى هذا الفرض حتّى يتمسّك به لرفع الترديد، فالمرجع هنا أصاله البراءه.

و أمّا إذا كان الترديد بين الأقلّ و الأكثر فى المخصّص المنفصل كقول المولى اليوم:

«أكرم العلماء» مثلا- و قوله غدا: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء» فهل يصحّ التمسّك بأصالة العموم لإثبات وجوب الإكرام للفرد المشكوك الفسق مثل مرتكب الصغيره

أم لا؟ والتحقيق: أنه يصح التمسك بها كما قال به الأعظم، فإن العام قد انعقد له ظهور في العموم و المخصّص المنفصل لا يمنع ظهوره فيه، و المانع عنه عبارته عن قرينه متّصله بالكلام و مع عدمها ينعقد الظهور، و تقديم الخاص في موردته على العام يكون تقديماً للأقوى و الأظهر على الظاهر، لا. أنه ينكشف من عدم انعقاد الظهور له، فلذا يكون الخاص حجّة في خصوص الفرد المعلوم الفسق كمرتكب الكبيره، فلا. يصح التمسك بدليل خاص لإثبات حرمة إكرام مرتكب الصغيره للشك في فرديته للخاص، و يصح التمسك بعموم العام الذي انعقد له ظهور في العموم، هذا.

و لكن المحقق الحائري قدس سرّه (1) قائل بأنّه بعد ما صارت عادة المتكلم جاريه على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه فحال المخصّص المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره في الاحتياج إلى إحراز عدم المخصّص المنفصل عند التمسك بعموم كلامه، و لازم ذلك الإجمال فيما نحن فيه لعدم إحراز عدم التخصيص بالمنفصل، و نوع المخصّصات في لسان الشرع تكون كذلك، فلذا لا يصح التمسك بالعمومات الواردة في الشريعة.

و الجواب عنه: أنّ مراده إن كان التنزيل في جميع الخصوصيات يعني حال المخصّص المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره في جميع الأحكام و الخصوصيات فهو مستلزم لعدم جواز تمسك أصحاب الأئمة عليهم السّلام بكلام إمام زمانهم؛ لأنّه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله، فحيث جرى ديدنهم على التمسك دلّ ذلك على استقرار ظهور الكلام و عدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في مجلس الواحد مع ذيله، كما صرح به في تعليقه.

و إن كان مراده التنزيل في بعض الخصوصيات فلا أثر له فيما نحن فيه، و لكن

ص: ١٧٤

التمسك به متوقف على الفحص عن المخصص، بخلاف العام المخصص بالمتصل.

و إذا خصص العام بمخصص متصل و كان مرددا بين المتباينين كقول المولى:

«أكرم العلماء إلا زيدا» مع كونه مشتركا لفظا بين شخصين و لا يتحقق قرينه فى الكلام لبيان مراده فلا يجوز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامهما؛ لعدم انعقاد ظهور للعام فى العموم بالنسبة إلى مورد خاص كما تقدم فى المخصص متصل المجمل المردد بين الأقل و الأكثر؛ لسريان إجمال المخصص إليه، فلذا تجرى أصاله البراءة من وجوب إكرام كليهما.

و أما إذا خصص العام بمخصص منفصل و كان أمره دائرا بين المتباينين كقوله:

«لا تكرم زيدا العالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء» فهو لا يكون مانعا عن انعقاد ظهور العام بلا إشكال، و بيان المخصص ص المنفصل قد يكون بصورة نفى حكم العام كقوله: «لا يجب إكرام زيد العالم» و هذا نظير المخصص ص المتصل، و قد يكون بصورة التحريم كقوله: «يحرم إكرام زيد العالم» مع أنه لا يتصور صورتان فى المخصص المتصل؛ إذ الاستثناء من الإثبات نفى و من النفى إثبات و لا يتصور أمرا ثالثا.

فإذا كان بيان المخصص ص المنفصل بصورة التحريم كقوله: «يحرم إكرام زيد» بعد قوله: «أكرم العلماء» مع كونه مرددا بين شخصين، فكل واحد منهما يحتمل أن يكون واجب الإكرام، و يحتمل أن يكون محرّم الإكرام، فالأمر دائر بين المحذورين، و المرجع هنا عبارته عن أصاله التخيير، أى العقل يحكم بأخذ جانب الفعل أو الترك.

و إذا كان بيان المخصص ص بصورة نفى حكم العام كقوله: «لا يجب إكرام زيد العالم» فلا شبهه فى مانعيه دليل الخاص عن التمسك بأصاله العموم لكونه حجّة أقوى؛ إذ التمسك بها فى مورد كلا الشخصين خلاف التخصيص، و فى مورد واحد منهما ترجيح بلا مرجح، فلا محاله تصل النوبة إلى الأصل العملى بعد عدم إمكان التمسك بالأصل اللفظى، و يتحقق هنا مبنى أصاله الاشتغال و البراءة معا، و مبنى الاشتغال أنه يتحقق

اشتغال ذمّه المكلّف بتكليف عام بعد قوله: «أكرم العلماء» و بعد قوله: «لا يجب إكرام زيد العالم» شكّ في براهه الذمّه لو تركنا إكرام زيد بن بكر، وهكذا لو تركنا إكرام زيد بن عمرو-مثلا- بلحاظ إجمال المخصّص، ونفى الوجوب فقط عن إكرام زيد العالم، ولا بدّ من اشتغال الذمّه اليقيني من البراهه اليقينيّه، وهى تحصل بإكرام كليهما عملا، لا أنّه يجب إكرام كليهما فإنّه مستلزم للغويه دليل المخصّص، و إكرام كليهما عملا لا ينافى مع الدليل المخصّص.

و مبنى البراهه أنّ بعد عدم صحّه التمسك بدليل الخاص بلحاظ إجماله و عدم صحّه التمسك بأصالة العموم بلحاظ المغلوبيه بحجّه أقوى فيرجع الشكّ في وجوب إكرام كلّ من الشخصين إلى الشكّ في التكليف، و هو مجرى أصالة البراهه.

و لكن التحقيق القول بالتفصيل بين العام الاستغراقى و المجموعى بأنّ العام إن كان مجموعيا-و معناه توجه تكليف واحد إلى المكلّف و تحقّق موافقه واحده-فلا بدّ من إكرام كليهما؛ إذ العلم بموافقه التكليف متوقّف على إكرام كليهما، و هو لا ينافى مع الدليل المخصّص.

و إن كان استغراقيا-و معناه تحقّق حكم مستقلّ لكلّ واحد من أفراد طبيعه العالم-فبعد إكرام بقيه العلماء يرجع الشكّ في وجوب إكرام كلّ من الشخصين إلى الشكّ في التكليف، و هو مجرى البراهه. و معلوم أنّه لا يتحقّق هنا العلم الإجمالى الوجدانى حتّى يلزم إكرام كليهما، بل يتحقّق أصالة العموم، و بعد مغلوبيتها بحجّه أقوى لا يبقى لها ظهور.

توضيح ذلك: أنّه كما أنّ العلم الإجمالى بخمريه أحد الإناءين يوجب الاجتناب عن الإناءين المشتبهين، كذلك تحقّق البيئه الشرعيّه على خمريه أحدهما يوجب الاجتناب عنه، فيكون كلاهما موضوع لأصالة الاشتغال، و مع ذلك يكون ما نحن فيه مجرى البراهه؛ إذ لا شكّ في تحقّق أصالة العموم، و لكن بعد تخصيصها و ترديد



المخصّص بين الشخصين يتحقّق العلم الإجمالي بعدم حجّيتها بالنسبه إلى واحد منها، و التريديد يوجب عدم حجّيتها بالنسبه إليهما معا أى تساقط أصاله العموم بالنسبه إليهما. كما أنه مقتضى القاعده فى باب التعارض سواء كان التعارض بالذات-مثل نفى مفاد كلّ واحد من الدليلين مفاد الآخر-أو بالتعرض-مثل أن يكون مفادهما قابلا للجمع-و لكننا نعلم خارجا بكذب أحدهما، و سواء كان التعارض بين الخبرين أو بين البيّنين، و هكذا فيما نحن فيه، فبعد العلم الإجمالي بعدم حجّيه أصاله العموم بالنسبه إلى واحد منهما تقتضى القاعده تساقطها بالنسبه إليهما، فيجرى أصاله البراءه عن وجوب إكرام كليهما.

تتمّه: إذا قال المولى: «أكرم أىّ عالم شئت» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا يجب إكرام زيد العالم» و كونه مردّدا بين الشخصين فالظاهر أنه يلحق بالعام المجموعى؛ إذ يتحقّق هنا أيضا تكليف واحد، و لا يكفى إكرام واحد منهما فى مقام الامتثال؛ لاحتمال كون كلّ واحد منهما مورد دليل المخصّص، و الموافقه اليقيّته متوقّف على إكرام كليهما، فيكون هنا مجرى أصاله الاحتياط. هذا تمام الكلام فى الشبهات المفهوميّه.

و إذا كان المخصّص مجملا بحسب المصداق بأننا لا نعلم أنّ عالم كذا هل ارتكب معصيه كبيره حتّى يكون فاسقا أم لا؟ فلا كلام فى عدم جواز التمسّك بالعام لو كان متّصلا به، فإنّ التمسّك بكلّ دليل فرع إحراز موضوعه خارجا بلا فرق بين أدلّه الأحكام الوجوبيّه و التحريميّه، فإذا شككنا فى خليه مائع و خمريّته-مثلا-لا يجوز التمسّك بعموم لا تشرب الخمر؛ لأنّ المرجع هنا أصل عملى، و هو الاحتياط عند بعض العلماء، و البراءه العقليه عند بعض آخر، و لكن عدم جواز التمسّك بالعام فى الشبهه المصداقيه متّفق عليه عند الكلّ.

مع أنّ المخصّص المتّصل بمنزله الوصف، و لا ظهور لجمله أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم فى العموم من الابتداء، فيكون للمولى حكم واحد، و هو إيجاب الإكرام و متعلّقه

العالم الذى لا يكون فاسقا، فكما أنه لا يجوز التمسك بأكرم العلماء إلا الفساق منهم إذا شككنا فى عالميه زيد، كذلك لا يجوز التمسك به، وأما إذا شككنا فى عدالته و ارتكابه الكبيره حتى يكون فاسقا أم لا فالمرجع هى الاصول العمليه، هذا ممّا لا شبهه فيه، و لا يحتاج إلى بحث زائد.

إنّما الكلام فى المخصّص المنفصل كما قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال بعد مضيّ زمان: «لا تكرم الفساق من العلماء» لا خلاف فى عدم جواز التمسك بعموم أكرم العلماء إن شككنا فى عالميه زيد، وهكذا لا خلاف فى عدم جواز التمسك بعموم لا تكرم الفساق من العلماء إن شككنا فى فسق زيد العالم، و جواز التمسك بعموم أكرم العلماء، فى هذه الصوره و عدمه اختلف بين العلماء، و نرى فى كتاب العروه التمسك بالعام فى شبهه مصداقيه المخصّص فى موارد.

و المحقق النائيني قدّس سرّه (1) قائل بأنّ المخصّصات المنفصله ترجع إلى المخصّصات المتّصله، فلذا لا يجوز التمسك بالعام، فإنّ المخصّص المنفصل يكشف من كون المراد من العلماء هو العلماء المتّصف بعدم الفسق و إلا لا فرق بين النسخ و التخصيص، فلذا لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه سواء كان المخصّص ص متّصلا أم منفصلا؛ لعدم الفرق بينهما من حيث الماهيه و الظهور و الاستعمال.

و لكنّه قد مرّ ممّا التفكيك بين الإراده الجدّيه و الاستعماليه، و أنّه يتحقّق فيما كان المخصّص ص منفصلا دليلا و ظهوران، فلذا لا بدّ لنا من أخذ طريق آخر هنا.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (2): إنّ غايه ما يمكن أن يقال فى وجه جواز التمسك بالعام هنا: إنّ المخصّص إذا كان منفصلا ينعقد للعام ظهور فى العموم، و لا مانع عن

ص: ١٨٠

١-١) فوائد الاصول ٥٢٥-١:٥٢٦.

٢-٢) كفايه الاصول ٣٤٢:١.

حجّيته إلّا- بالنسبه إلى ما يكون الخاص حجّيه فعلية فيه، و هو الأفراد التي يعلم انطباق الخاص عليها، و لا يكون الخاص حجّيه فيما اشتبه أنّه من أفرادها، كالعالم المشكوك الفسق حتّى يزاحم حجّيه العام، فيجوز التمسك بالعام فيه لكونه من أفرادها التي لم يثبت خروجها عن حكمه، و لا يكون في مقابله حجّيه أقوى منه.

ثمّ قال: و هو في غايه الفساد.

و توضيح كلامه يحتاج إلى بيان مقدّمه، و هي: أنّ اتّصاف الدليل بالحجّيه بمعنى إمكان احتجاج المولى به على المكلف و بالعكس يحتاج إلى تحقّق ثلاثه مراحل:

الاولى: أنّ يكون له ظهور، و لا يكون مجملا أو مشتركا بلا قرينه.

الثانيه: أنّ يتحقّق أصاله الظهور بمعنى استعمال المتكلم للفظ في معناه الظاهر.

الثالثه: أنّ يتحقّق أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجدّيه، و إن لم يتحقّق مرحله منها لا يمكن الاحتجاج به.

إذا عرفت هذا فنقول: أنّ العام إن كان خاليا عن المخصّص يتحقّق فيه جميع المراحل المذكوره، و تخصيصه يوجب عدم تحقّق المرحله الثالثه فيه؛ إذ هو يكشف من كون المراد الجدّي و موضوع وجوب الإكرام في العام هو العالم غير الفاسق فقط و إن كان المراد الاستعمالي عموم العلماء و يتحقّق في دليل خاص جميع المراحل المذكوره- و المراد الاستعمالي و الجدّي فيه عبارته عن عدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء- ففي العالم المشكوك الفسق كما أنّه لا- يمكن التمسّك بدليل خاص لعدم إحراز موضوعه و احتمال كونه غير الفاسق، كذلك لا- يمكن التمسّك بدليل عام لتضييق دائره المراد الجدّي فيه و احتمال كونه فاسقا، بلا فرق بينهما.

إن قلت: إنّّه قد مرّ في الشبهه المفهوميه إذا كان إجمال المخصّص دائرا بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه يصحّ التمسّك بالعام في الفرد المشكوك الفسق مثل مرتكب الصغيره، فلم

لا يقال هنا: إنه كما لا يصحّ التمسك بدليل خاص كذلك لا يصحّ التمسك بالعام؛ إذ المراد الجدّي فيه بعد التخصيص محدود بالعالم غير الفاسق، فما الفرق بين المقامين؟

قلت: إن الشبهه المفهوميه سواء كان التردد في المخصّص بين المتباينين أو بين الأقلّ و الأكثر لا يتحقّق فيه أصل الظهور-يعنى المرحله الاولى من المراحل المذكوره -إلا- أنّ التردد إذا كان بين الأقلّ و الأكثر يتحقّق جميع المراحل بالنسبه إلى القدر المتيقّن يعنى مرتكب الكبيره. و أمّا بالنسبه إلى مرتكب الصغيره لا- يتحقّق أصل الظهور، و معنى الخاصّ يرجع إلى أنّه لا تكرم العالم الذى يرتكب الكبيره، و فى مرتكب الصغيره نشكّ فى أصل التخصيص، فلا مناص من التمسك بالعام. بخلاف ما نحن فيه لكون الشبهه مصداقيه، و لا- يستلزم خروج زيد-مثلا- لقلّه التخصيص و لا- دخوله لكثره التخصيص، فلا- يصحّ المقايسه بين المقامين. هذا كلّ فى المخصّص اللفظى. و أمّا فى المخصّص اللبى- بأن لا- يكون فى الكلام إلا- العام، لكن العقل يدرك أنّ المتكلم لا يريد بعض أفراد- فهل يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه أم لا؟

قد فضّل صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى ذلك، و حاصله: أنّ الخاصّ اللبى على قسمين:

أحدهما: أنّ الخاصّ اللبى إن كان ممّا يصحّ عرفا أن يتكل عليه المتكلم بأن يكون حكما عقليا ضروريا؛ بحيث يعدّ عرفا من القرائن المتّصله المانع عن انعقاد ظهور للعام فى العموم و الموجه لظهوره فى الخاص من أوّل الأمر فهو كالخاص المتّصل اللفظى فى عدم جواز التمسك بالعام لإحراز حكم الفرد المشكوك.

و ثانيهما: أنّ الخاصّ اللبى إذا لم يكن حكما عقليا ضروريا بأن كان نظريا متوقفا على المدقه و الالتفات، فيجوز التمسك فيه بالعام، فإنّه ظاهر فى العموم، و هذا الظاهر

ص: ١٨٢

حجّه ما لم تقم قرينه على خلافه، فيبقى العام على حجّيته في المصداق المشتبه.

و السّرّ في ذلك: أنّ الكلام الملقى من السيّد هنا ليس إلّا كلاماً واحداً و حجّته واحده، و هو العام الظاهر في العموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» و قطع المكلف بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم كان أصاله العموم باقيه على الحجّيه بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام؛ للعلم بعداوته؛ لعدم حجّته اخرى بدون ذلك على خلافه، ففي الفرد المشكوك العداوه يرجع إلى العام؛ إذ الخارج عن حيز العام هو معلوم العداوه فقط، و مشكوك العداوه لم يخرج عن حيزه. بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً؛ إذ السيّد هنا ألقى إلى عبده حجّتين - و هما العام و الخاص - و نسبه الفرد المشتبه إليهما متساويه، و لا مرجّح لاحتمال فرديته لأحدهما بالخصوص، فلا يصحّ التمسك بأحدهما لاندراجه تحته، و القطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلّا فيما قطع أنّه عدوّه، لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه؛ لاحتمال عداوته له، و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحّحه الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوه.

ثمّ ذكر في ذيل كلامه تقريباً آخر، و هو أنّ ما يرتبط بباب الألفاظ من أصاله الظهور و أصاله العموم مسائل عقلائيه، و السيره المستمرّه المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك الحجّيه هنا قد استقرّت على حجّيه أصاله الظهور بالنسبه إلى الفرد المشتبه في المخصّص اللبّي دون المخصّص اللفظي و هذا يكفي لنا، و لا يلزم علينا السؤال من دليل الفرق بينهما منهم. هذا تمام كلامه قدّس سرّه بتوضيح منّا.

و التحقيق: أنّ ما ذكره أخيراً كلام صحيح إن احرز الفرق بينهما عندهم واقعا، إنّما الكلام في أصل الإحراز الذي تحتاج المسائل العقلائيه إليه، و إن شكّ فيه لا يمكن القول بالفرق بينهما، فلا بدّ من البحث هنا على طبق الضوابط. و حينئذ نرجع إلى

ما ذكره قدس سرّه في صدر كلامه من أنّ الحجّه الصادره من المولى واحده و هو قوله: «أكرم كلّ جيراني» و احتمال عداوه زيد-مثلا-لا يكون عذرا لترك إكرامه، و لا بدّ من أتباع الحجّه ما لم تقم قرينه على خلافها.

و نقول: إنّه لا يكون قابلا للمساعدة بعد الالتفات إلى الأمرين:

الأول: أنّ حجّه المولى لا تنحصر بالحجّه اللفظي، بل الحجّه اللبّي أيضا حجّته، كحجّه القطع في مقابل دليل المولى.

الثاني: أنّ إدراك العقل بالنسبه إلى عدم وجوب إكرام عدوّ المولى إدراك كلّّي، فإنّه يدرك الكبريات الكلّيه، و لعلّه حين الإدراك لا يلتفت إلى المصاديق، فعلى هذا لا فرق بين المخيّص اللفظي و المخيّص اللبّي في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

و استدللّ المحقّق العراقي قدس سرّه (1) لعدم جواز التمسك به هنا بأنّ اتصاف كلام المولى بالحجّه يرتبط بدلاله تصديقيه كلامه، و يتحقّق الدلاله التصديقيه له فيما تحقّق له القصد و المراد الجدي، فالحجّه تتوقف على كون المولى في مقام بيان مراده، و لا- يمكن بيان المراد إلا- بعد تصوّره، فإذا شكّ المولى في عالميه زيد-مثلا-فكيف يمكن له تصوّر وجوب إكرامه؟! و حينئذ لا يمكن اتصاف كلام المولى بالحجّه بالنسبه إليه.

هذا تمام كلامه في كتاب المقالات.

و الإشكال عليه أوّلا: أنّ الأحكام الصادره عن المولى كليّه، و إذا احرز له تحقّق مصلحه في إكرام كلّ عالم يحكم بوجوب الإكرام بصوره كلّّي، و لا يلزم عليه العلم بالأفراد و المصاديق و تعدادها، و إن كان العام ناظرا بأفراد الطبيعه و لكنّه نظاره إجماليه لا تفصيليه فاللازم عليه تصوّر وجوب إكرام كلّ عالم، لا تصوّر وجوب إكرام

ص: ١٨٤

و ثانيا: أنه قدس سره خرج من محلّ النزاع فإننا نبحت في شبهه مصداقيه المخضّص، و لكنّه ذكر شبهه مصداقيه العام بعنوان المثال و هو الشكّ في عالميه زيد، و نحن أيضا نقول هنا بعدم جواز التمسك بالعام.

و ثالثا: أنّ النزاع في شكّ المكلف لا- في شكّ المولى؛ إذ لا- يكون بيان الموضوع بعهد المولى، و لا- يكون رافعا للشكّ في الشبهه المصداقيه. فما ذكره صاحب الكفايه قدس سره لعدم جواز التمسك بالعام في شبهه مصداقيه المخضّص قابل للمساعده، من توقّف الحجّيه على مراحل ثلاثه و فقدان بعضها هنا.

و المحقّق النائيني قدس سره ذكر تفصيلا بين المخضّص اللفظي و اللبّي غير ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره و هو أنّ المخضّص اللبّي إن كان من العناوين التي لا- تصلح إلّا- أن تكون قيّدا للموضوع و لم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصداقيه من وظيفه الأمر و المتكلم بل كان من وظيفه المأمور و المخاطب، ففي مثل هذا يكون حال المخضّص اللبّي كالمخضّص اللفظي في عدم صحّه التعويل على العام فيما شكّ كونه من مصدايق المخضّص، و ذلك كما في قوله عليه السّلام: انظروا إلى رجل قد روى حديثنا... الخ، حيث إنّه عام يشمل العادل و غيره، إلّا- أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيّدا في الموضوع، و لا- يجوز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في عداله مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.

و إن كان المخضّص اللبّي من العناوين التي لا- تصلح أن تكون قيّدا للموضوع و كان إحرازها من وظيفه الأمر و المتكلم بأن كان من قبيل الملاكات، ففي مثل هذا يجوز الرجوع إلى العام في الشبهه المصداقيه، و ذلك كما في مثل قوله عليه السّلام: اللّهم العن بني اميه قاطبه حيث يعلم أنّ الحكم لا يعمّ من كان مؤمنا منهم؛ إذ ليس فيه ملاك اللعن، و لكن إحراز أنّ في بني اميه مؤمنا إنّما هو من وظيفه المتكلم، حيث لا يصحّ له

إلقاء مثل هذا العموم إلا بعد إحراز ذلك، و لو علمنا من الخارج بإيمان بعضهم كان ذلك موجبا لعدم اندراجه تحت العموم، و لكن المتكلم لم يبيّنه لمصلحه هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه لعلمنا بعدم ثبوت الملاك فيه.

و أما إذا شككنا في إيمان أحد من بنى اميّه فاللازم الأخذ بالعموم و جواز لعنه؛ لأنه من نفس العموم يستكشف أنه ليس بمؤمن و أنّ المتكلم أحرز ذلك، و إلا- لما ألقى العموم كذلك، و يكون خروج معلوم الإيمان من التخصيص الأفرادى، حيث إنه لم يؤخذ عنوانا للموضوع، ففي هذا القسم من المخصّص اللبى فقط يجوز التمسك بالعام في شبهه مصداقيه المخصّص، بخلاف سائر المخصّصات.

و لا بدّ لنا من بيان مقدّمه لتوضيح الإشكال الوارد على كلامه قدّس سرّه و هي أنّ التخصيص قد يكون أفراديا كما إذا قال المولى: «لا تكرم زيدا العالم» بعد قوله:

«أكرم العلماء» فإن شككنا في تخصيص فرد آخر و معلوم أنّ المرجع في الشكّ في التخصيص الزائد هو أصاله العموم كالشكّ في أصل التخصيص، و هذا خارج عن محلّ النزاع.

و قد يكون عنواتيا، كما إذا قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» بعد قوله: «أكرم العلماء» و يمكن أن يكون ذلك بصوره التعليل مثل قوله: «لا- تكرم زيدا العالم لأنه فاسق» و محلّ النزاع عباره عن المخصّص العنوانى، أى واقعيه العنوان، و لا- دخل للعلم به في المسأله، فإن شككنا في صدق عنوان الفاسق على زيد العالم هل يجوز التمسك بالعام أم لا؟

إذا عرفت هذا فنقول: بأنه لا- فرق بين المثالين كما أنّ المستفاد من الروايه الاولى أنّ للاجتهاد فقط دخل في المرجعيه، إلا أنّ الإجماع يجعل العداله قيّدا للموضوع، و كأنه قال عليه السّلام من الابتداء: انظروا إلى رجل قد روى حديثنا و نظر إلى حلالنا و حرامنا و كان عادلا فللعوام أن يقلّدوه، و هكذا في المثال الثانى، و إن كان المستفاد



من قوله عليه السّلام جواز لعن بنى امّيه عموماً، ولكن العقل يحكم بأنّ عنوان المؤمن لا- يناسب مع جواز اللّعن سواء أحرز لنا صدق هذا العنوان خارجاً في فرد أم كان مشكوكاً، فيكون عدم الإيمان هنا بصورة قيد للموضوع، فلا- فرق بينهما من هذه الجهة، إلاّ أن يقول بالفرق بين الإجماع و العقل في المخصّص اللّبي، ولكنّه مع عدم دلالة ظاهر كلامه عليه خلاف الواقع كما لا يخفى.

فلا يصحّ التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه أصلاً، ولا يصحّ تفصيل النائينى قدّس سرّه كما مرّ عدم صحّه تفصيل المحقّق الخراسانى قدّس سرّه.

**و لا بدّ من البحث عن امور بعنوان التنبهات:**

**الأول: فيما فرض كون النسبه بين دليل العام و دليل الخاص عموماً من وجه**

مثل قول المولى: «لا تكرم الفساق» في مقابل أكرم العلماء، فما هو المرجع إذا احرز عالميّه زيد-مثلاً-و شكّ في فسقه؟ و المبانى هنا متعدّده يمكن أن يقال بكونه من مصاديق مسأله اجتماع الأمر و النهى؛ لعدم انحصارها في الطبيعتين المتصادقتين في مورد واحد كالصلاه في الدار المغصوبه، بل يكون ما نحن فيه أيضاً من مصاديقها، فكما أنّه يصدق على الصلاه في الدار المغصوبه عنوان الامتثال و العصيان معاً، وكذلك العالم المعلوم الفسق يكون واجب الإكرام بما أنّه عالم، و يكون محزّم الإكرام بما أنّه فاسق، و لا- فرق بينهما، إلاّ- أن يقال بأنّ متعلّق الحكم في مثل صلّ و لا- تغصب هي الطبيعه، بخلاف أكرم العلماء و لا تكرم الفساق؛ إذ المتعلّق فيهما الأفراد و المصاديق لنظاره العام إجمالاً إليها، فكيف يمكن دلالة أكرم العلماء بوجوب الإكرام بالنسبه إلى الأفراد و دلالة لا تكرم الفساق بحرمه الإكرام بالنسبه إليها؟! فلذا يكون ما نحن فيه خارجاً عن مورد اجتماع الأمر و النهى.

و لكن لو فرض كونه من مصاديق اجتماع الأمر و النهى يجب إكرام العالم الفاسق لأنّه عالم، و يحرم إكرامه لأنّه فاسق، و أمّا في زيد المحرز العالميّه و المشكوك الفسقيّه

ص: ١٨٧

يجوز التمسك بالعام؛ إذ يتحقق هنا دليلان أحدهما معلوم الانطباق و الآخر مشكوك الانطباق، ولا بد من التمسك بدليل  
المعلوم الانطباق، فلا دليل لحرمة إكرامه، ولا يجوز التمسك بمثل لا تكرم الفساق؛ إذ التمسك به فرع إحراز موضوعه.

و إن قلنا: بأنّ العامين من وجه يكون من المتعارضين بالنسبة إلى مادّة الاجتماع لصدق عنوان التعارض على المتعارضين في  
بعض المفاد أيضاً، و حينئذ يكون مقتضى القاعدة تساقط كلا الدليلين عن الحجّيه، و لازم ذلك عدم جريانهما في العالم المحرز  
الفسق، فلا بد من مراجعته إلى الاصول العمليه، فإن كان الأمر دائراً بين الوجوب و الحرمة تجرى أصاله التخيير، و إن كان دائراً  
بين الوجوب و عدمه تجرى أصاله البراءه.

و أمّا في العالم المشكوك الفسق فلا بد من التمسك بعموم أكرم العلماء، فإنّ بعد عدم جريان لا تكرم الفساق هنا بلحاظ الشكّ  
في الفسق لا مانع من جريان أكرم العلماء، فيجب إكرام العالم المشكوك الفسق.

و لكنّه لو فرض أن يكون الدليلان المتعارضان خبرين و فرضنا ترجيح جانب لا- تكرم الفساق في مادّة الاجتماع بمرجح من  
المرجحات الوارده في الأخبار العلاجيّه فلا يجوز إكرام العالم الفاسق.

و أمّا في العالم المشكوك الفسق فلا- يجوز التمسك بعموم أكرم العلماء، فإنّ تقدّم لا تكرم الفساق يكشف عن كون المراد  
الجدى فيه عبارته عن إكرام العالم غير الفاسق، و لا- يكون لنا عدم فسقه محرزاً. كما أنّه لا- يجوز التمسك بعموم لا- تكرم  
الفساق؛ إذ التمسك به فرع إحراز موضوعه، كما مرّ نظير ذلك في المخصّص المنفصل، و لا فرق بينهما إلّا في وجه التقدّم فإنّه  
هنا عبارته عن أقوائيه المخصّص من حيث الدلاله، و فيما نحن فيه عبارته عن موافقه الشهره أو مخالفه العامه.

و إن قلنا: بأنّ العامين من وجه يكون من المتزاحمين؛ لتحقّق مقتضى وجوب

الإكرام فى كلِّ عالم و مقتضى حرمة الإكرام فى كلِّ فاسق، و قد مرَّ منَّا تبعاً لسيدنا الاستاذ الإمام قدس سرّه القول بفعليته كلا الحكمين فى المتزاحمين، فحينئذ لا بدّ من الأخذ بالأهمّ فى العالم الفاسق و إن لم يكن أهمّ فى البين، فالحكم عبارته عن التخيير.

و أمّا فى العالم المشكوك الفسق فلا بدّ من التمسّك بعموم أكرم العلماء، فإنّ جريان الحكمين الفعلين متوقّف على إحراز موضوعهما، و إذا لم يحرز عنوان الفسق لا يبقى أزيد من حكم فعلى واحد، و هو أكرم العلماء؛ لعدم صلاحية جريان لا تكرم الفساق.

و إن قلنا فى المتزاحمين بوجود كلا المقتضيين و تبعيته فعلية الحكم لمقتضى الأقوى و عدم فعلية مقتضى غير الأقوى و فرضنا أنّ مقتضى الأقوى يرتبط بمثل لا تكرم الفساق فحينئذ لا بدّ من التمسّك بعموم لا تكرم الفساق فى مادّة الاجتماع. و أمّا فى العالم المشكوك الفسق فلا يجوز التمسّك بعموم أكرم العلماء، فإنّه عامّ من حيث الحكم الإنشائي، و فعليته محدوده بلحاظ الارتباط بعالم غير الفاسق. كما أنّه لا يجوز التمسّك بعموم لا تكرم الفساق. و هذا أيضاً من قبيل المخصّص المنفصل.

### **التنبيه الثانى: فى جريان حكم العام فيما يكون صدق عنوان الخاص عليه**

مشكوكاً بالأصل الموضوعى كالاستصحاب.

و من البديهي أنّه إذا شككنا فى صدق عنوان المأخوذ فى دليل موضوعاً للحكم يصحّ التمسّك بالاستصحاب لإحرازه نفيًا كان أو إثباتاً، مثل: استصحاب خمريه مائع لإثبات - أثره أى حرمة الشرب - أو استصحاب عدم خمريته لنفى هذا الأثر، بلحاظ حاله سابقه متيقّنه له بعد أخذ عنوان الخمر موضوعاً فى دليل مثل: لا - تشرب الخمر، و هكذا فى سائر العناوين المأخوذة فى موضوع الأحكام، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء». كما أنّه يصحّ التمسّك بالاستصحاب فى مشكوك العالميه، كذلك يصحّ التمسّك به فى العالم المشكوك الفسق،

بلحاظ حاله سابقه متحققه لهما نفياً أو إثباتاً، فإذا كانت حاله السابقه المتيقنه عباره عن عدم الفسق-مثلاً-فتكون نتيجه جريان الاستصحاب عدم شمول لا تكرم الفساق من العلماء للعالم المشكوك الفسق فلا حرمه في إكرامه، هذا.

و لكن الكلام في جريان أكرم العلماء و شموله له بعد عدم جريان لا- تكرم الفساق فيه، فهل يمكن للاستصحاب عزل أحد الدليلين و نصب الآخر مكانه أم لا؟ اختلف القوم على ثلاثة أقوال:

الأول: ما قال به المحقق الخراساني قدس سره (١) بأن استصحاب عدم عنوان المخصص كما أنه يمنع من جريان دليل المخصص كذلك يوجب جريان دليل العام و إن كانت حاله سابقه عدميه عباره عن العدم الأزلي، مثل: استصحاب عدم قرشيه المرأه.

الثاني: ما قال به المحقق العراقي قدس سره (٢) بأن الاستصحاب الموضوعي كاستصحاب عدم الفسق يمنع من جريان دليل المخصص فقط؛ بمعنى انتفاء حرمه الإكرام، و لا يمكن للاستصحاب نصب دليل العام مكانه.

الثالث: ما قال به سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (٣) و هو التفصيل بين العدم الأزلي و غيره، بأن استصحاب عدم الفسق و نحوه كما يمنع من جريان دليل المخصص كذلك يوجب جريان دليل العام في المستصحب، و يمكن له عزل أحد الدليلين و نصب الآخر مكانه، و أمّا استصحاب العدم الأزلي فليس بصحيح من رأسه، فلا تصل التوبه إلى العزل و النصب به.

و بيان المحقق العراقي قدس سره مبين على ما اختاره في باب التخصيص من أن

ص: ١٩٠

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٤٦:١.

٢-٢ (٢) نهايه الأفكار ٥١٨:١-٥٢٩.

٣-٣ (٣) تهذيب الاصول ٤٨٧:١-٤٩١.

التخصيص العام بالمخصّص المنفصل لا يوجب التصرّف في دليل العام في أىّ مرحله من مراحلها.

توضيح ذلك: أنّه قد مرّ منّا اتصاف الدليل بالحجّيه متوقّف على تماميه ثلاثه مراحل: المرحله الاولى: أن يكون لألفاظه ظهور في معناها في مقابل الألفاظ المجمله و المشتركه باشتراك اللفظى بدون نصب القرينه لتعيين المراد، المرحله الثانيه: أن يتحقّق أصاله الظهور بمعنى استعمال اللفظ في معناه الظاهر، المرحله الثالثه: أن يتحقّق أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الإراده الجدّيه.

و المحقّق العراقي قدّس سرّه يقول بأنّ تخصيص أكرم العلماء بدليل منفصل مثل: لا تكرم الفساق من العلماء لا يستلزم لأىّ نوع من التصرّف في أىّ مرحله من مراحل دليل العام، بل يكون المخصّص المنفصل نظير وفاه عدّه من العلماء بعد قوله: «أكرم العلماء» و لا- فرق بينهما في عدم إيجاد التغيير في مفاد العام، و إن كان اللازم في مقام الامثال تطبيق العمل بدليل المخصّص بلحاظ أقوائيه دلّالته، و لكن لا- يكون معناه التصرّف في دليل العام، فلا فرق في مفاد العام سواء تحقّق المخصّص المنفصل أم لا؛ لكونه بمنزله وفاه الفساق من العلماء معاً، و لا يوجب الخدشه في دليل العام، فاستصحاب عدم الفسق ينفي عنوان المأخوذ في دليل المخصّص موضوعاً للحكم، و لا يكون قادراً على جعل المستصحب مصداقاً للعام حتّى يكون واجب الإكرام.

لا- يقال: إنّّه يتحقّق ملازمه عقليه بين عدم الفسق و وجوب الإكرام؛ إذ المفروض إحراز عالميه المستصحب، فالعالم المشكوك الفسق إمّا يكون محرّم الإكرام، و إمّا يكون واجب الإكرام، فإذا لم يكن محرّم الإكرام بعد الاستصحاب، لا محاله يكون واجب الإكرام.

فإنّنا نقول: بأنّه لا شكّ في عدم ترتّب الآثار و الملازمات العقليه و العاديه على الاستصحاب الجارى في الموضوعات، و ما يترتّب عليه عبارته عن الأثر و الحكم

و التحقيق: أن هذا المبنى مردود عندنا، و قد مرّ أنّ التخصيص يوجب التصرف في المرحله الثالثه من دليل العام، و يحكم بأنّ دائره المراد الجدّى تكون أضيق من دائره المراد الاستعمالي للمولى، و هو عبارته عن إكرام العالم غير الفاسق، و قد مرّ القول عن بعض بأنّه يستلزم المجازيه فى العام بمعنى تصرفه فى دليل العام فى مرحله الاستعمال، و أنّ العام استعمل فى العالم غير الفاسق، و قد مرّ القول عن بعض بأنّه يستلزم المجازيه فى العام بمعنى تصرفه فى دليل العام فى مرحله الاستعمال، و أنّ العام استعمل فى العالم غير الفاسق، فتكون مقياسه المخصّص المنفصل مع وفاه عدّه من العلماء خلاف الإنصاف.

و لو فرضنا صحّه المبنى المذكور، و لكن ما ذكره فى ذيل كلامه من عدم ترتّب الملازمات العقليّيه على الاستصحابات الموضوعيّه يكون موردّه ترتّب اللوازم العقليّيه و العاديه نفس المستصحب الموضوعى، و أمّا ترتّب لوازم حكم المستصحب الموضوعى فلا شكّ فيه، فإذا استصحب عدم الفسق لا يجرى لا تكرم الفساق، و هو ملازم مع وجوب الإكرام، و لا يكون نفس المستصحب- أى عدم الفسق- ملازما معه، نظير استصحاب الخمر، و ترتّب لانزم العقلى الحرمة عليه، بمعنى حكم العقل بلزوم رعايه لا تشرب الخمر.

و كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه هنا يحتاج إلى التوضيح و هو أنّ تخصيص العام بالمخصّص المنفصل يحكى من عدم تعلق المراد الجدّى بالعموم، و أنّ دائرته تكون أضيق من دائره المراد الاستعمالي، و لكن البحث فى أنّ التخصيص يستلزم لإيجاد عنوان خاص للمراد الجدّى مثل: العالم الموصوف بأنّه غير فاسق أم لا، و لازم ذلك لزوم إحراز العالميه و غير الفاسقيّه معا و لو كان من طريق الاستصحاب.

و التحقيق: أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل لا يتعنون بعنوان خاصّ،

بل هو باق على ما كان عليه العام قبل التخصيص من اللاعنوائيه، فيكفي في إثبات حكم العام للفرد المشكوك نفي الخاص بالأصل، ولا ضروره لإحراز عدم الاتصاف بالفسق، وتظهر نتيجته في استصحاب عدم الأزلي، مثلاً: إذا شك في أن امرأه تكون قرشيّه أو غير قرشيّه وتظهر ثمرته في دوام دم حيضها إلى ستين سنه أو انقطاعه بعد خمسين سنه، فإن ما يدل على تحييض المرأه إلى خمسين سنه عام يشمل كل امرأه سواء كانت قرشيّه أم غيرها، كقوله عليه السلام: كل امرأه ترى الحمره إلى خمسين سنه (١).

وقد خصّص هذا العام بما يدل على أن المرأه إذا كانت قرشيّه ترى الحمره إلى ستين سنه، فالباقي تحت العام بعد تخصيصه المرأه المعلوم عدم قرشيتها والتي لم يثبت انتسابها إلى قريش، فاستصحاب عدم انتساب المشكوكه القرشيّه إليه قبل الولاده تثبت فرديه هذه المرأه للعام، ولا ضروره لاستصحاب اتصاف عدم كونها منتسبه إلى قريش، ولذا قالوا: إن السالبه لا تحتاج إلى وجود الموضوع، وعلى هذا كان إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شدّ ممكناً. هذا تمام كلامه قدس سرّه مع توضيح منّا.

و حكي عن المحقق الحائري قدس سرّه في درسه توجيهها لاستصحاب عدم الأزلي، وهو أن العوارض على قسمين: قسم منها عارض الماهيه مثل عروض الزوجيه على الأربعة؛ إذ لو فرض للماهيه وعاء تقرّر وثبوت غير وعاء في الوجود الذهني والخارجي فيكون ماهيه الأربعة فيه معروض الزوجيه، فلا- تحتاج في العروض عليها إلى الوجود. وقسم منها عارض الوجود مثل: عروض السواد والبياض على الجسم، فإن عروضهما عليه يتوقف على اتصافه بالوجود الخارجي، فيكون معنى الجسم أبيض أن الجسم الموجود أبيض.

ثم قال: إن استصحاب عدم الأزلي لا يجري في عارض الماهيه؛ لعدم انفكاك

ص: ١٩٣

لازم الماهية و عارضها عنها في أي وعاء، فلا يتصور له حاله سابقه عدمية متيقنه، و لكنه يجري في عارض الوجود، نظير قرشيته المرأه فإنها تعرض عليها حينما توجد و تتحقق في الخارج، ففي صورته الشك نقول: إن ماهية المرأه قبل نفخ الروح فيها لم تكن قرشيته، و نشك أنها بعد نفخ الروح أو الولاده أو بعد ما صارت موجوده هل اتصفت بالقرشيته أم لا؟ يجري استصحاب العدم.

و لكن المسأله تحتاج إلى التحقيق و التأمل، و إن لم يكن هنا محل بحثها إلا أن كثرة الابتلاء بها تقتضى البحث عنها بصورة التفصيل، و لا بد لنا من بيان مقدمه و هى أن المعروف بل المسلم عند الأصوليين و المنطقيين أن كل قضيه تتركب من ثلاثه أجزاء:

الموضوع و المحمول و النسبه، و الظاهر منهم أنه كما يتحقق النسبه في القضيه الملفوظه، كذلك يتحقق في القضيه المعقوله و هو ما يتصوره المتكلم في وعاء ذهنه قبل التلفظ، بل يتحقق في القضيه المحكيه أيضا، و هو أمر متحقق في الخارج و واقعته خارجيه، و ما تكون القضيتان مرآه لها. و من المسلم أيضا أن النسبه تحتاج إلى المنتسبين المتغايرين من حيث المعنى مثل الجسم و البياض، و لا يكفي التغير في اللفظ في تحققها.

إذا عرفت هذا فلا بد من ملا حظه القضايا من حيث تحقق النسبه فيها و عدمه، و نقول: إن القضيه الحمله بالحمل الأولى إن كانت مستقيمه و غير مفتقره إلى الحذف، مثل: الإنسان حيوان ناطق فلا يتحقق المغايره بين الموضوع و المحمول حتى تحتاج إلى النسبه، و إن فرض مغايرتهما من حيث المفهوم و لكنه لا يكون مجوزا لجعل الإنسان شيئا و الحيوان الناطق شيئا آخر، و الحكم بتحقق النسبه بينهما بعنوان الرابط، و في مثل: الإنسان إنسان و الإنسان بشر أوضح من ذلك؛ لعدم مغايره الموضوع و المحمول فيهما مفهوما.

و هكذا في القضايا الحمله بالحمل الشائع الذى يكون ملاكه كون الموضوع من



مصاديق المحمول مثل: زيد إنسان؛ إذ لا- يتحقق بينهما مغايره، ولا يتحقق في الخارج شيان؛ لكون زيد الإنسان المتخصّص بالخصوصيات الفرديه، فلا نسبه في البين، و هكذا في مثل: زيد قائم؛ لا اتحاد زيد مع عنوان القائم في الخارج.

فلذا قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في باب المشتقّ: إنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد و الهوهويه، و هذا مناف مع النسبه لتقومها بالاثنيّه، فلا يصحّ لمثله القول بتركّب القضايا من ثلاثه أجزاء، و إن نرى منه القول بذلك في مثل قوله: زيد لفظ، و إرادته شخص ما تلفّظه، و يقول في مقام الجواب عن صاحب الفصول: إنّ لا- مانع من كون زيد دالّاً و مدلولاً معا بعد كفايه تغاير الاعتباري بينهما، فكلمه «زيد» بما أنّه لفظ صدر من المتكلّم يكون دالّاً، و بما أنّ نفسه مراد يكون مدلولاً، فلا يلزم اتّحاد الدال و المدلول و لا تركّب القضيه من جزءين، بل هي تتركّب من ثلاثه أجزاء.

و الحاصل: أنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد و الهوهويه، و هذا لا يكون قابلاً للجمع مع النسبه، كما لاحظت في الأمثله المذكوره، و لا يتوهم تحقّقها في القضيه الملفوظه و المعقوله بعد عدمها في الواقعيه المحكيه؛ لكونهما مرآه لها و حاكيه عنها.

و إن كانت قضيه حمليه مأوله مثل: زيد له القيام و الجسم له البياض، تتحقّق النسبه هنا على الظاهر، و لكن بحسب الواقع ترجع هذه القضيه أيضا إلى الحمليه الغير المؤوله؛ لتعلّق كلمه «له» بكائن أو ثابت، و على هذا الجسم متّحد مع كائن له البياض، كما أنّ زيدا متّحد مع ثابت له القيام فلا تتحقّق النسبه هنا أيضا.

و من هنا نستفاد عدم صحّحه ما يقال في مقام تعريف القضيه بأنّها مشتمله على نسبه تامّه يصحّ السكوت عليها مثل: زيد قائم، بخلاف مثل: زيد القائم؛ لعدم اشتماله على نسبه كذلك.

ص: ١٩٥

فلا بدّ من القول بأنّها حاكيه عن الواقعيّه بنحو حكاية تصديقيّه، وأمّا المثال المذكور فتكون حكايته عنها بنحو حكاية تصوّريّه.

و هكذا ما يقال في مقام تعريف التصديق و التصوّر بأنّ العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصديق و إلا فتصوّر، فلا بدّ من القول: بأنّ العلم إن كان إذعانا لاتّحاد شيء مع شيء آخر في الوجود، فتصديق و إلا فتصوّر.

و هكذا ما يقال في ملاك الصدق و الكذب بأنّ القضيّه الصادقه أن تكون لنسبتها واقع تطابقه، و الكاذبه أن تكون لنسبتها واقع لا تطابقه.

فلا بدّ من القول بأنّ الإخبار عن الاتّحاد بين الشئيين إن كان مطابقا للواقع فهي قضيّه صادقه، و إلا فكاذبه.

و أمّا في القضايا السالبه سواء كانت مستقيمه أم مأوله فلا يصدق عليها التعريف المذكور للقضيّه من كونها مشتمله على نسبه تامّه يصحّ السكوت عليها، فإنّ مفاد مثل: زيد ليس بقائم هو سلب النسبه و نفى الاتّحاد بين الموضوع و المحمول، و لو فرضنا الالتزام بتحقيق النسبه بحسب الظاهر في الموجه المؤوله لا يمكن الالتزام به في السالبه المؤوله؛ لأنّ مفاد زيد ليس له القيام هو نفى الاتّحاد و سلب الارتباط التكويني بين «زيد» و «القيام» و يستفاد من ذلك عدم تحقيق النسبه في القضايا الحملية، سواء كانت موجه أم سالبه، و ملاك الحمل في الموجه هو الاتّحاد و الهوهويه، و في السالبه هو سلب الاتّحاد و الهوهويه.

ثمّ إنّ القضايا سواء كانت موجه أم سالبه قد تكون محصّيه و قد تكون معدوله، و المحصّيه هي أن يفرض في الموضوع و المحمول أمران وجوديان، و الموجه المحصّيه مثل: زيد قائم، و السالبه المحصّيه مثل: ليس زيد بقائم، و المعدوله أن يفرض في المحمول أو الموضوع أمرا عدميًا، و الموجه المعدوله مثل: زيد لا قائم، و السالبه

المعدوله مثل: ليس زيد بلا- قائم. و الفرق بين الموجه المعدوله المحمول و السالبه المحصّله من حيث المفاد و المدلول أنّ القضيه الموجهه تحتاج إلى ثبوت الموضوع للقاعده الفرعيه، بخلاف السالبه المحصّله لكونها صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، مع أنّ الموجه المعدوله تدلّ على مرتبه شديده و الاتّحاد و الهوهويه بين الموضوع و المحمول، كما نعبر عنها بالفارسي ب«فلاني نااهل است» و دلالة السالبه المحصّله تكون أضعف من ذلك، فهذا هو الفرق بين قولنا: «زيد لا قائم» و قولنا: «ليس زيد بقائم».

و القسم الخامس من القضايا ما يعبر عنه بموجه سالبه المحمول و هي عبارته عن الموجه التي يكون محمولها قضيه سالبه، و يرتبط بالموضوع بمثل كلمه هو» و نحو ذلك، مثل: زيد هو الذي ليس بمجتهد.

و السالبه المحصّله منها تصدق مع انتفاء الموضوع، بخلاف سائر القضايا فإنّها تحتاج إلى إحراز الموضوع، و بدونه لا تكون صادقه.

إذا عرفت هذه المقدمه بتفصيلها فنقول: إنّ إيجاد التضييق في المراد الجدّي من العام بالمخصّص المنفصل يكون بأيّ نحو من القضايا المذكوره، بعد ما عرفت أنّ التخصيص لا يوجب تحقّق عنوان الخاصّ للعام، بل يكفي عدم عنوان المخصّص.

و يحتمل في بادئ النظر رجوع العام المخصّص بصوره موجه معدوله المحمول التي ترجع إلى القضيه الموصوفه فيكون المراد الجدّي بعد تخصيص العام هو إكرام عالم لا- فاسق، أي عالم موصوف بأنه لا- فاسق، و يحتمل رجوعه بصوره موجه سالبه المحمول، و هي أيضا ترجع إلى القضيه الوصفيه، فيكون المراد الجدّي بعد التخصيص هو إكرام العالم الذي لا يكون فاسقا، و يحتمل رجوعه بصوره السالبه المحصّله التي تكون صادقه مع انتفاء الموضوع أيضا، فيكون المراد الجدّي بعد التخصيص هو إكرام عالم ليس بفاسق.

و لكن التحقيق أنّ العالميّة في المراد الجدّي أمر مسلّم و مفروغ عنه، و البحث في كيفيّة أخذ عدم كونه فاسقا فيه، فلذا لا يكون مع السالبة المحضّ له قابلا للتطبيق أصلا، و تضييق المخصّص و إن كان بالنسبة إلى الأمر العدمي أي عدم كونه متّصفا بالفسق، إلّا أنّ العالميّة لا- بدّ من تحقّقها بعنوان الموضوع، فلا- بدّ من كونه إمّا بصورة موجبه معدوله المحمول. و إمّا بصورة موجبه سالبه المحمول، و احتياج القضايا الحمله الموجبه التي تكون حملها و اتصافها بلحاظ الخارج إلى وجود الموضوع في الخارج ممّا لا شكّ فيه.

و أمّا استصحاب عدم قرشيّة المرأه فلا شكّ في ارتباط القرشيّة و عدمها بوجود المرأه، و قد مرّ تحقّق الدليل العام بأنّ كلّ امرأه ترى الحمره إلى خمسين سنه، و الدليل المخصّص بأنّ المرأه إذا كانت قرشيه ترى الحمره إلى ستّين سنه، فيكون المراد الجدّي إمّا بصورة موجبه المعدوله- أي المرأه اللاقرشيّة- و إمّا بصورة موجبه سالبه المحمول- يعنى المرأه التي ليست بقرشيّة- و كلتاها تحتاجان إلى وجود الموضوع في الخارج، فكيف يجرى استصحاب عدم قرشيّة المرأه حتّى ينطبق عليه حكم العام من رؤيه الحمره إلى خمسين سنه؟!

و قد مرّ عن المحقّق الحائري قدّس سرّه (1) جواز جريان استصحاب العدم في عوارض الوجود؛ بأنّ ماهيّة هذه المرأه قبل أن توجد لم تكن قرشيه و نشكّ بعد الوجود باتصافها بها فيستصحب عدم القرشيّة.

و الجواب عنه: أنّ ماهيّة من الامور الاعتباريه فلا يمكن أن تكون قضيه متيقّنه، فإنّها ليس بشيء و لا واقعته لها قبل الوجود، كما قال به الأعظم من الفلاسفه. لا يقال: بأنّه لا- معنى للوازم الماهيّة بناء على ذلك؛ إذ الملزوم إن لم يكن شيئا كيف يكون له لازم. فإنّا نقول: إنّ المقصود من لوازم الماهيّة أنّه لو فرض

ص: ١٩٨

للماهية تحصيل و تقرّر غير الوجود الذهني و الخارجي ففي هذا الوعاء أيضا تكون الزوجية-مثلا-من لوازم الأربعة،فهذا الطريق بلحاظ أصله الوجود و اعتباريه الماهية ليس بصحيح.

و الطريق الآخر لجريان استصحاب عدم القرشيّة و إثبات عنوان العام بضميمة انتفاء عنوان المخصّص ص عباره عن طريق السالبه المحصّله التي تنطبق مع وجود الموضوع و عدمه معا؛ بأنّ المرأه المشكوكه قرشيتها لم تكن قبل الولاده قرشيّه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع-يعنى لم تكن موجوده حتّى تتّصف بالقرشيّه-فهذه القضية السالبه كانت متيقّنه،و نستمرّها بمعونه الاستصحاب إلى زمان الوجود،فتكون القضية بعد الولاده سالبه بانتفاء المحمول،فتحقّق عنوان العام-أى وجود المرأه- بالوجدان،و عنوان الخاصّ-أى القرشيّه-ينفى بالاستصحاب.

و الجواب عنه أوّلا: أنّ شرط جريان الاستصحاب عند الاصوليين هو اتّحاد القضية المتيقّنه و المشكوكه من حيث الموضوع و المحمول،و كان عروض اليقين و الشكّ بلحاظ الزمان السابق و اللاحق،و لا يتحقّق هذا الشرط فيما نحن فيه؛ إذ الموضوع فى القضية المتيقّنه هى المرأه الغير الموجوده،و فى القضية المشكوكه هى المرأه الموجوده، و مجرّد صدق عنوان السالبه المحصّله عليهما كصدق الجنس على الأنواع لا يوجب الاتّحاد بينهما.

و ثانيا: أنّ هذا الاستصحاب مثبت،فإنّ بعد استصحاب السالبه المحصّله و استمرارها إلى زمان الوجود لا بدّ من تحقّق الإضافة و الارتباط بين المرأه الموجوده و عدم القرشيّه؛ إذ المستصحب لا يكون عدم اتصاف المرأه بالقرشيّه،بل هو أنّ هذه المرأه لم تكن قرشيّه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع،و إذا استمرت إلى زمان الولاده و إحراز وجودها بالوجدان فلا محاله يحكم العقل بعدم قرشيتها الآن أيضا،فالحاكم بالإضافه و الارتباط بينهما هو العقل،و يسمّى هذا عند الاصوليين بالأصل المثبت.

و هو لا- يجرى عند المحققين منهم. والحاصل: أنه لا- يجرى هذا الاستصحاب و كذا استصحاب عدم قابليته التذكية و أمثال ذلك. هذا تمام الكلام فى التنبيه الثانى.

### التنبيه الثالث: فيما ذكره صاحب الكفايه قدس سره

(١) بعنوان وهم و إزاحه، و هو أنه ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك فى فرد لا- من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى، كما إذا شك فى صحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل: أوفوا بالندور فيما إذا وقع متعلقا للندر؛ بأن يقال:

وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للندر للعموم، و كل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحا؛ للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به.

و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحه الإحرام و الصيام قبل الميقات و فى السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

مع أنه يتحقق الفرق بين ما نحن فيه و بين الموردين من جهتين:

الاولى: أن المقصود هنا إثبات صحه الوضوء بمائع مضاف من طريق التمسك بعموم أوفوا بالندور، سواء تعلق به النذر أم لا، و الحال أن صحه الإحرام قبل الميقات، و الصوم فى السفر مقيده بصوره النذر فقط؛ إذ الإحرام قبل الميقات بدون النذر مثل الصلاه قبل الوقت فى البطلان و عدم المشروعيه، كما يستفاد من الروايات.

الجهه الثانيه: أنه لا يكون فى الإحرام قبل الميقات أمر مشكوك فيه، فإننا نعلم بصحته مع تعلق النذر به قطعاً، و عدم صحته بدونه قطعاً، و هكذا فى الصوم فى السفر.

بخلاف ما نحن فيه، فإننا نشك من الابتداء بأنه هل يجوز الوضوء بماء مضاف أم لا؟

و لكن يمكن سرايه الإشكال إلى هذين الموردين بأنه كيف يصير بتعلق النذر مشروعاً ما لا شك فى غير مشروعيته؟

ص: ٢٠٠

و الجواب عنه أولاً- كما قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): أنّ صحّه الصوم في السفر بنذره فيه و كذا الإحرام قبل الميقات يكون بدليل خاصّ كاشف عن رجحانها ذاتا في السفر و قبل الميقات، و إنّما لم يؤمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع مع النذر.

و ثانيا: أنّهما يصيران راجحين بتعلّق النذر بعد ما لم يكونا كذلك.

و التحقيق في مسأله نذر الوضوء بمائع مضاف أنّه يتحقّق هنا دليل عام يدلّ على وجوب الوفاء بالنذر مطلقا، و دليل آخر يكون مفاده بحسب الروايات أنّه لا نذر إلّا في طاعه الله، و بإسناده يعتبر الرجحان في متعلّق النذر، و إذا لاحظناه في مقابل الدليل العام فإمّا يكون له عنوان المخصّص، و إمّا يكون له عنوان الحكومه، و لا مجال لاحتمال الثالث بلحاظ الضوابط بيننا و بين وجداننا، فلا بدّ لنا من البحث على الاحتمالين، فلذا نقول: إنّ الشكّ في صحّه الوضوء بماء مضاف و بطلانه يرجع في الواقع إلى أنّ الوضوء بماء مضاف يكون طاعه الله أم لا؟ مع عدم كونها مردّده بين المتباينين و الأقلّ و الأكثر من حيث المفهوم، فإنّها بمعنى كلّ عمل راجح يقرب الإنسان إلى الله تعالى، فيرجع الشكّ إلى شبهه مصداقيه المخصّص المنفصل، و قد مرّ هنا أنّه كما لا يجوز التمسك بدليل خاصّ كذلك لا يجوز التمسك بدليل عام، بلا فرق بين المخصّص اللفظي و اللبّي.

و إن كان له عنوان الحكومه على عمومات وجوب الوفاء بالنذر لا شكّ في كون الدليل الحاكم مبيّنا للدليل المحكوم و مفسّرا له من حيث مراده الاستعمالي، فيكون مجموعهما بمنزله دليل واحد، و معنى التمسك بالعام هنا التمسك بالدليل في شبهه المصداقيه لنفس هذا الدليل، و هو ممّا لا يقول به أحد.

و لو فرضنا كونهما دليلين مستقلّين لا يصحّ التمسك بالعام مع ذلك أيضا، لجريان

ص: ٢٠١

الملاك المانع عن التمسك به في الشبهه المصدقيه للمخصص هنا أيضا؛ إذ لا فرق بين الدليل المخصص و الحاكم، سيما الدليل الحاكم الذي يوجد التضييق في الدليل المحكوم، فتكون هذه المسأله إما عين التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، وإما نظيره من حيث الملاك.

و أما بالنسبه إلى ما ذكره بعنوان المؤيد يعنى نذر الإحرام قبل الميقات فيتحقق ثلاث أنواع من الأدله:

الأول: الروايات الصحيحه التى مفادها تعيين المواقيت المعينه للإحرام من ناحيه رسول الله صلى الله عليه و آله و عبر المعصوم عليه السلام فيها أنه لا ينبغى لحاج و لا معتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها، و مقتضى إطلاقه أن الإحرام قبل الميقات ليس بجائز و لا مشروع حتى فى صوره النذر.

النوع الثانى: ما ورد فى مطلق النذر بعنوان: لا نذر إلا فى طاعه الله، و اعتبار الرجحان فى متعلق النذر مستند إليه.

النوع الثالث: ما ورد فى خصوص الإحرام قبل الميقات بأن نذره صحيح، و يمكن الجمع بينها إما من طريق تقييد إطلاق النوع الأول بمفاد النوع الثالث، و حاصل الجمع أنه لا ينبغى لحاج و لا معتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها إلا فى صوره النذر؛ لما يدل على مشروعيته و وجوب الوفاء به، و ترتب الكفاره على مخالفته، و إن كان الإحرام من الميقات مع مخالفته صحيحا فلا محاله يكون الإحرام قبل الميقات مشروعا، و لكن يتحقق المانع عن الأمر به استحبابا أو وجوبا، و هو يرتفع بالنذر، هذا.

و لكن نقول: إن ما يدل على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر يحتمل أن يكون المراد رجحانه فى نفسه و مع قطع النظر عن تعلق النذر به، و يحتمل أن يكون المراد



تحقق الرجحان فيه و إن كان ناشئاً من قبل النذر، و على الأول يكون النوع الثالث مخصّصاً للنوع الثاني؛ لعدم كونه آيياً عن التخصيص، فالحاصل: أنه يعتبر الرجحان في متعلّق النذر، إلا في نذر الإحرام قبل الميقات، فيجب الوفاء به و إن لم يكن راجحاً في نفسه.

و على الثاني يصير الإحرام قبل الميقات راجحاً بتعلّق النذر به، و لكن استشكل المرحوم الحكيم قدّس سرّه (1) على كفايه الرجحان الناشئ من قبل النذر بأنّه مستلزم للدور المستحيل؛ إذ الرجحان متوقّف على صحّحه النذر، و صحّحه النذر متوقّفه على الرجحان، فلا بدّ من تحقق الرجحان في متعلّق النذر في نفسه.

و التحقيق: أنه ليس بصحيح؛ إذ الصحّحه قد تكون من جميع الجهات حتّى من جهة رجحان المتعلّق، و يعبر عنه بالصحّحه المطلقة، و قد تكون من سائر الجهات سوى رجحان المتعلّق، و هذا يوجب الفرق في الموقوف و الموقوف عليه، و يمنع عن استلزام الدور؛ بأنّ الصحّحه المطلقة متوقّفه على رجحان المتعلّق، و لكن الرجحان لا يتوقّف عليها، بل يتوقّف على صحّحه سائر الخصوصيات و الشروط المعتره في النذر سوى الرجحان المتعلّق.

### **التنبيه الرابع: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون**

ما شكّ في أنه من مصاديق العام

، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له - مثل ما إذا علم أنّ زيدا يحرم إكرامه و شكّ أنّه عالم أو ليس بعالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنّه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام - أو لا؟

هذا ما عنوانه صاحب الكفايه قدّس سرّه و مثاله في الفقه أنّ العلماء اختلفوا في نجاسه

ص: ٢٠٣

غساله النجس و طهارتها، و بعضهم قائل بالتفكيك بين الغساله الاولى و الثانيه فيما يعتبر التعدد، و ذلك في غير ماء الاستنجاء، فإن له أحكاماً خاصه و لكنهم اتفقوا على أنها لا تكون منجسه على فرض نجاستها، و قال بعضهم: إن هنا يتحقق دليل عام، و هو أن كل نجس منجس فهل الغساله نجسه و لا تكون منجسه حتى يكون خروجها عن العام بنحو التخصيص، أم طاهره و لا. تكون منجسه حتى يكون خروجها عنه بنحو التخصيص؟ و بالتمسك بأصاله عدم التخصيص و بقاء عموم كل نجس منجس على حاله ثبت طهاره الغساله، فيترتب عليها جميع آثار الطهاره.

و التحقيق: أن أصله العموم لا. تكون من الاصول الشرعيه نظير الاستصحاب، و لا من الاصول العقليه نظير البراهه، بل تكون من الاصول العقلايه نظير أصله الظهور و أصله الحقيقه، و ملاك حجيتها بناء العقلاء و عدم ردع الشارع، و عدم اتخاذه طريقاً خاصاً غير طريقهم في مقام التفهيم و التفهم، و حجيه ظواهر الكتاب مستنده إلى ذلك، فلا بد في مورد جريان هذه الاصول من إحراز بناء العقلاء، و إن لم يحرز بناءهم أو كان مشكوكاً لا. يجوز التمسك بها؛ إذ هو نظير عدم الدليل الشرعي على حجيه شيء، و إذا راجعنا العقلاء و لاحظنا بناءهم نعلم أنهم يتمسكوا بأصاله العموم في صوره الشك في تخصيص العام، أو الشك في التخصيص الزائد، و الشك فيما نحن فيه في أنه هل يكون زيد عالماً حتى يكون خروجه عن العام بنحو التخصيص أم يكون جاهلاً حتى يكون خروجه عنه بنحو التخصيص؟ و لم يحرز في مثل هذا المورد تمسكهم بالعام، و لا أقل من الشك في تمسكهم بعد عدم التردد في مراد المتكلم، فإن زيدا لا يكون واجب الإكرام قطعاً، و سائر العلماء يكون واجب الإكرام قطعاً، فلا مجال للتمسك بأصاله العموم هنا، و لا يمكن لنا إحراز عدم عالميه زيد، و عدم نجاسه الغساله بها.

فلذا قال صاحب الكفايه قدس سره: إن مورد التمسك بأصاله الحقيقه هو الشك في مراد

المتكلم، لا الشك في كَيْفِيَّة الاستعمال، و يتحقق هذا المعنى في أصاله العموم أيضا.

و أما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيدا» و لكنّه كان مردّدا بين زيد العالم و زيد الجاهل، فيجوز التمسك بالعام و الحكم بأنّ مراد المولى هو وجوب إكرام زيد العالم، و انطباق الدليل الثانى على زيد الجاهل، فاستفيد من أصاله العموم لاستكشاف مراد المولى.

و معلوم أنّه لا- مانع من ترتب اللوازم و الملزومات العقليّة و العاديّه على الاصول العقلانيّه، بخلاف الاصول التعديديه نظير الاستصحاب، فلذا يثبت فيما نحن فيه بأصاله العموم وجوب إكرام زيد العالم، و هكذا يرفع بها الإبهام من دليل لا تكرم زيدا، و ينطبق على زيد الجاهل، هذا تمام الكلام في هذا الفصل.

### فصل: في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

هل يكون اصاله العموم متّبعه مطلقا أو بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به؟ و لا بدّ لنا قبل الورود في البحث من بيان امور بعنوان المقدّمه و تحرير محلّ النزاع:

الأوّل: أنّ ملاك حجّيه أصاله العموم هو الظنّ النوعى أو الظنّ الشخصى؛ بمعنى أنّ حجّيتها متوقّفه على حصول الظنّ الشخصى أم يكفي لها حصول الظنّ النوعى.

و التحقيق أنّ الملاك هو الظنّ النوعى، كما يكون كذلك في سائر الاصول، و إن كان المراد من الاصول العقلانيّه هى القواعد العقلانيّه و لا يكون لها أساسا يقينيّا، فلذا تصل النوبه إلى المظنّه، و يقع البحث بأنّ أى نوع منها يكون ملاك الحجّيه.

الأمر الثانى: أنّ حجّيه أصاله العموم مختصّه بالمخاطبين و المشافهين أم لا؟ و التحقيق أنّها لا تختصّ بهم، كما أنّ حجّيه الظواهر تكون كذلك لجواز تمسك غير

الأمر الثالث: أنّ محلّ النزاع هنا العام الصادر عن المولى و احتمال كونه مخصّصاً، بدون أى علم تفصيلاً أو إجمالاً بالتخصيص، و إلا لا يبقى مجال لجريان أصاله العموم، كما أنّه لا يبقى مجال لجريان أصاله الإباحه مع العلم الإجمالى بخمريّه أحد الإناءين.

الأمر الرابع: أنّ محلّ النزاع يختصّ بالمخصّصات المنفصله، فإنّ احتمال كون مراد المولى إكرام العلماء العدول أو غير الفساق و عدم ذكره المخصّص المتّصل خطأ مندفع بأصاله عدم الخطأ و الاشتباه، كما أنّ احتمال كون المراد فى مثل: رأيت أسدا هو المعنى المجازى و عدم ذكر القرينه خطأ مندفع بأصاله عدم القرينه التى هى من فروع أصاله عدم الخطأ، فلا يجرى هذا النزاع فى المخصّص المتّصل.

إذا عرفت ذلك فنقول: و التحقيق فى المسأله التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) توضيحه: أنّ العمومات على قسمين: قسم منها ما يكون فى معرض التخصيص و يستعمل فى مقام التقنين كما هو الحال فى عمومات الكتاب و السنّه، بعد القطع باستفاده الشارع فى مقام التفهيم و التفهّم من طريق العقلاء- أى بيان مقاصده من طريق الظواهر- و هكذا فى مقام التقنين، و الطريق المتعارف بين العقلاء فى هذا المقام هو جعل القانون بصوره كلّى فى الابتداء، ثمّ تقييده و تخصيصه بعنوان التبصره بلحاظ الموانع الموجوده، أو ترتّب المفاسد عليه فى مقام الإجراء؛ لعدم احاطتهم علماً بتمام جهات القانون بحسب الأزمنه و الموارد، إلا أنّ الملاك فى الشريعه هى المصالح المقترضه لجعل القانون بهذه الكيفيه، مثل ما اقتضى بيان القوانين و الأحكام فى صدر الإسلام بصوره التدريج و التدرّج، فلذا نرى بيان العام فى لسان رسول الله صلّى الله عليه و آله و بيان مخصّصه فى لسان الصادقين عليهما السّلام، و هذا دليل على عدم اتّخاذ الشارع طريقاً خاصاً فى مقام التقنين.

ففى هذا القسم من العمومات لا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص، و ذلك لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقلّ من الشكّ، كيف و قد ادّعى الإجماع على عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه؟! و هو كاف فى عدم الجواز كما لا يخفى.

و أمّا إذا لم يكن العام كذلك كما هو الحال فى غالب العمومات الواقعة فى ألسنه أهل المحاورات، سواء كان بصوره الخبر- مثل: ما أجد أحدا فى المدرسه- أم بصوره الإنشاء- مثل: و اقرأ سلامى على العلماء- فلا شبهه فى أنّ سيره العقلاء على العمل به بلا فحص عن المخصّص، فإنّ تخصيص هذا القسم من العام يوجب التناقض عندهم، كما يكون العام و الخاصّ متناقضين بحسب المنطق؛ لأنّ نقيض الموجه الكليه هى السالبة الجزئيه، و لكنّهما فى مقام التقنين لا يكونا كذلك عندهم.

ثمّ ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه الفرق بين الفحص عن المخصّص و الفحص فى الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميّه؛ بأنّ الفحص عن المخصّص فحص عمّا يزاحم الحجّج؛ لأنّ ظهور العام فى العموم مقتضى للحجّج إن لم يكن المزاحم الأقوى فى البين، فالفحص هنا فحص عمّا هو مزاحم للحجّج، بخلافه فى الاصول العمليه فإنّه هنا محقق لموضوعها، و لا يتحقّق بدونه حجّج، ضروره أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مثلا متوقّف على إحراز كون المورد بلا بيان، و هكذا حكمه بالتخيير فى الدوران الأمر بين المحذورين متوقّف على عدم الدليل المشخّص و لو أماره ظنّيه فى البين، و هكذا حكمه بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى. و معلوم أنّ إحراز عدم البيان و عدم الدليل المشخّص موقوفان على الفحص، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان و المؤاخذه على المخالفه من غير برهان.

و إطلاق دليل الاصول الشرعيّه- مثل: لا- تنقض اليقين بالشكّ و رفع ما لا- يعلمون- و إن دلّ على الاستصحاب و البراءه فى مورد هما من غير تقييد

بالفحص و جواز العمل بهما بدونه، إلا- أنّ الإجماع بكلا- قسميه قائم على تقييد الدليل به و عدم جواز العمل بهما قبل الفحص، فالفحص هنا فحص عن وجود الحجّة، و في أصله العموم فحص عن مزاحم الحجّة.

و لكنك قد عرفت منّا: أنّ اتصاف الدليل بالحجّة متوقّف على تحقّق ثلاثة مراحل:

الأولى: تحقّق أصل ظهور اللفظ في معناه.

المرحلة الثانية: تحقّق أصله الظهور بمعنى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي.

المرحلة الثالثة: تحقّق أصله التطابق بين الإرادة الاستعمالية و الإرادة الجدّية، و قد عرفت أيضا أنّ تخصيص العام مانع عن جريان أصله التطابق اتصاف الدليل العام بالحجّة متوقّف على عدم المخصّص، و مع عدمه يتّصف بذلك، فيرجع الفحص عن المخصّص أيضا إلى الفحص عن وجود الحجّة، و لا يتحقّق الحجّة بدونه.

و استدلّ بعض العلماء (1) لعدم جريان أصله العموم قبل الفحص بأننا نعلم إجمالا بصدور المخصّصات و المقيّدات من لسان الأئمّة عليهم السّلام للعمومات و الإطلاقات الواردة في الكتاب و السنّة، و لا يصحّ ادّعاء تحقّق مجموعه من الروايات الصادره عن الأئمّة عليهم السّلام في الكتب الأربعة، بل عدّه منها لم تصل إلينا قطعا.

و دليل عدم إيصالها جميعا إلينا أمران:

الأوّل: هو عدم توفّر وسائل الطبع و النشر.

الثاني: هي ضدّيه الخلفاء الغاصبين لحقوق الأئمّة المعصومين عليهم السّلام و محو آثارهم و أتباعهم عمدا، و جعل أئمّة الضلال في مقابلهم، و نحن نلمس الآثار السيئة لهذا العمل

ص: ٢٠٨

الشيخ إلى الآن، بل هو باق إلى زمان ظهور بقيه الله الأعظم روحى و أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

و الحاصل: أنا نعلم إجمالاً- بتحقيق المخصّصات و المقيّدات فى لسان الأئمة عليهم السّلام للعمومات و الإطلاقات، و عدّه منها موجوده فى الكتب الأربعة، فلذا لا يصحّ التمسك بها قبل الفحص عن المخصّص و المقيّد؛ إذ العلم الإجمالى مانع عن جريان أصاله العموم، كما أنّه مانع عن جريان استصحاب الطهاره و أصاله الطهاره فى الإناءين المشتبهين، كما أنّه مانع عن قيام البيّنه لنفى خمريه الإناءين المشتبهين، فهذا العلم الإجمالى مانع عن التمسك بأصاله العموم فى جميع العمومات الوارده فى الكتاب و السنّه، و هكذا فى بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح.

و الجواب عنه: أنّ هذا الاستدلال لا ينطبق على جميع موارد المدعى، بل يثبت به قسمه منه، فإنّ العلم الإجمالى بورود مقيدات و مخصّصات فيما بأيدينا من الكتب و إن كان مانعاً عن جريان أصاله العموم قبل الفحص، إلاّ أنّه بعد الفحص و العثور على المقدار المتيقّن منها الذى هو الأقلّ يوجب انحلال العلم الإجمالى، و يكون الأكثر شبهه بدويه تجرى فيه أصاله العموم، كما هو الشأن فى كلّ علم إجمالى تردّدت أطرافه بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه لو سئل عن مقدار معلومه الإجمالى بأنّه يصل إلى حدّ و عدد يكون الزائد عليه مشكوكاً، لكان الجواب بأنّه لا- علم لى بأزيد من ذلك، و مقتضى ذلك هو أنّه لو عثر على ذلك المقدار المتيقّن ينحلّ العلم الإجمالى، و لا- يجب الفحص فى سائر الشبهات، بل ينبغى أن تجرى أصاله العموم بلا فحص، مع أنّه واجب لدى العقلاء عند كلّ شبهه شبهه، فلا بدّ أن يكون الملاك لوجوب الفحص غير العلم الإجمالى.

و قال المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) فى مقام الدفاع عن المستدلّ: بأنّ المعلوم بالإجمال تاره

ص: ٢٠٩

يكون مرسلًا غير معنون بعنوان يشار إليه بذلك العنوان، و أخرى يكون معنون بعنوان يشار إليه بذلك العنوان، و انحلال العلم الإجمالي بالأطلاع على المقدار المتيقن إنما يكون في القسم الأول، و أما القسم الثاني فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

و ضابط القسمين هو أنّ العلم الإجمالي كليًا إنّما يكون على سبيل المنفصله المانع الخلو المنحلّه إلى قضيتين حمليتين، و هاتان القضيتان تاره تكونان من أوّل الأمر إحداهما متيقنه و الاخرى مشكوكه؛ بحيث يكون العلم الإجمالي قد نشأ منهما، و يكون العلم الإجمالي عباره عن ضمّ قضيه مشكوكه إلى قضيه متيقنه ليس إلا، كما إذا علم إجمالاً بأنّه مديون لزيد و تردّد الدين بين أن يكون خمسه دراهم أو عشره فإنّ هذا العلم الإجمالي ليس إلا عباره عن قضيه متيقنه و هي كونه مديونا لزيد بخمسه دراهم، و قضيه مشكوكه و هي كونه مديونا لزيد بخمسه دراهم زائدا على الخمسه المتيقنه، ففي مثل هذا العلم الإجمالي ينحلّ قهرا بالعثور على المقدار المتيقن؛ إذ لا - علم حقيقه بسوى ذلك، و الزائد عليه مشكوك من أوّل الأمر، و لم يتعلّق العلم به أصلا، و ذلك واضح. و اخرى لا - تكون القضيتان على هذا الوجه، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه؛ بحيث أنّ الأ - كثر على تقدير ثبوته في الواقع يكون ممّا أصابه العلم، و ذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معنون بعنوان كان قد تعلّق العلم به بذلك العنوان، فيكون كلّ ما اندرج تحت هذا العنوان و انطبق عليه ممّا تعلّق العلم به سواء في ذلك الأقلّ و الأكثر، كما إذا علم أنّه مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به سواء كان دين زيد خمسه أو عشره، و في مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقن؛ إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الأكثر في الواقع بعد ما أصابه العلم، فحال العلم الإجمالي في مثل هذا الأقلّ و الأكثر حال العلم الإجمالي في المتباينين في وجوب الفحص و الاحتياط.



إذا عرفت ذلك فنقول: ما نحن فيه من العلم الإجمالي المعنون المقتضى للفحص التام الغير المنحلّ بالعثور على المقدار المتيقن؛ لأنّ العلم قد تعلق بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقبيدات و مخصّصات فيكون نظير تعلق العلم بأنّه مديون لزيد بما في الدفتر، فتعلق العلم بكلّ مقبيد و مخصّص وصل إلينا في الكتب، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقن، بل لا بدّ فيه من الفحص التامّ في جميع ما بأيدينا من الكتب. هذا تمام كلامه قدّس سرّه و يكون قابلا للاستفاده في موارد متعدّده بعنوان القاعده.

و لكن استشكل عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) أوّلا بالنقض، و هو أنّ عنوان ما في الدفتر علامه و خصوصيّة للدين، و معلوم أنّه يتحقّق في جميع الديون نظير هذه الخصوصيّة من حيث زمان الدين و مكانه و غايته، مثل: تردّد الدين الذي أخذه في أوّل الشهر أو في سفر مكّه بين خمسه دراهم و عشره دراهم، و لا شكّ في أنّ نسبة هذين العنوانين إلى الأقلّ و الأكثر أيضا على السواء، فلا فرق بين هذه العناوين و عنوان ما في الدفتر، و لازم بيانه قدّس سرّه لزوم الاحتياط في جميع موارد الديون المرّده بين الأقلّ و الأكثر، مع أنّه لم يلتزم بذلك.

و ثانيا بالحلّ، و هو أنّ المعلوم بالإجمال قد يكون عنوانا متعلّقا بنفسه للحكم الشرعي وضعيا كان أم تكليفيا، و قد لا يكون كذلك، بل يكون مقارنا أو ملازما لما هو الموضوع للحكم الشرعي، و على الأوّل قد يكون العنوان أمرا بسيطا غير مقدور للمكّلف بلا واسطه- بل مقدور له بالواسطه- و قد يكون أمرا مرّكبا مقدورا له بلا واسطه.

و مثال الأوّل: هو الطهور في قول الشارع: لا صلاه إلاّ بطهور، بناء على كونه

ص: ٢١١

عبارة عن الحالة النفسانية التي تحصل عقيب الوضوء و الغسل،فهو متضمّن لبيان الحكم الشرعى الوضعى باسم الشرطيه للطهور،فإن شككنا فى أجزاء سببه بين الأقلّ و الأكثر فلا شكّ فى لزوم الاحتياط فإنّه شكّ فى المحصّل،و براءة الذمّه متوقّف على إحراز الشرط و هو لا يحصل إلاّ بإتيان الأكثر فلا بدّ من الاحتياط.

و مثال الثانى:هو الصلاه فى صوره الشكّ فى جزئيه السوره مثلا لكونها مركبه مردّده بين الأقلّ و الأكثر،و تعلق التكليف بنفسها و مقدوره للمكلّف بلا واسطه، و هذا من موارد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطى الذى اختلف القوم فى جريان أصاله الاشتغال فيه أو البراءه،و صاحب الكفايه قدّس سرّه قائل بجريان البراءه الشرعيّه فيه دون البراءه العقليّه (1).

و مثال الثالث عبارة عمّا نحن فيه.

و التحقيق:أنّه يعتبر فى منجزيه العلم الإجمالى أنّ المعلوم بالإجمال-نظير المستصحب-حكما شرعيّا أو موضوعا للحكم الشرعى،مثل:العلم الإجمالى بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه أو العلم الإجمالى بخمريه أحد المائعين،و لا بدّ هاهنا من الاحتياط.

و أمّا إذا كان المعلوم بالإجمال مقارنا مع موضوع الحكم الشرعى أو ملازما معه فلا منجزيه للعلم الإجمالى و لا يترتب عليه فى الشريعه حكم،ففى مثال الدين موضوع الحكم الشرعى هو أداء الدين فى صوره مطالبه الدائن و قدره المديون على الأداء و لا أثر لثبته فى الدفتر و هذا لا يوجب للاحتياط،أو الموضوع عبارة عن اشتغال الذمّه بالدين سواء كان مضبوطا فى الدفتر أم لا،و هكذا فيما نحن فيه؛إذ المانع عن جريان أصاله العموم عند العقلاء هو العلم الإجمالى بالمخصّصات و المقيدات،

ص: ٢١٢

لا- العلم الإجمالي بوجود المخصّصات في الجوامع الروائية و الكتب التي بأيدينا،و العلم بالمخصّص نص نظير العلم بأصل الدين،و الفحص عن القدر المتيقّن منها كاف لجريان أصاله العموم،و الشكّ بالنسبه إلى المخصّصات الزائده بدويّ و مجرى البراءه،فلا يصحّ دفاع المحقّق النائيني قدّس سرّه عن المستدلّ بالعلم الإجمالي فإنّ عنوان ما في الدفتر و ما في الجوامع الروائيه لا يكون حكما شرعيّا و لا موضوعا له،فكيف يكون موجبا للاحتياط!؟

نعم،إذا علم الحال بأدنى الفحص و المراجعه في الدفتر بدون أيّ مشكله يجب الفحص و لو كان الشكّ بدويّا،إلا- في باب النجاسات لما رواه زراره (1)في الصحيحه الثالثه.

## فصل: في الخطابات المشافهه

في الخطابات المشافهه

هل الخطابات الشفافيه مثل «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» تختصّ بالحاضر لمجلس التخاطب،أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟

هذا ما جعله الاصوليون عنوانا لمحلّ البحث،و لكن المحقّق الخراساني قدّس سرّه (2)يقول:إنّه يحتمل أن يكون محلّ النزاع أحد وجوه ثلاثه:

الأول:أن يقال:هل يصحّ تعلق التكليف المتكفّل له الخطاب بالمعدومين كما يصحّ تعلقه بالموجودين أم لا؟و هذا العنوان يشمل ما لا يكون مقرونا بأداه الخطاب أيضا مثل قوله تعالى: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (3)،ففي

ص: ٢١٣

١-١) انظر الوسائل ٣:٤٦٦،ب ٣٧ من أبواب النجاسات،ح ١.

٢-٢) كفايه الاصول ١:٣٥٤-٣٥٥.

٣-٣) آل عمران:٩٧.

هذا الفرض لا يعتبر عنوان خطاب المشافهه، كما أنه لا فرق في الموجودين في زمان التكليف بين الحاضرين و الغائبين، و يكون النزاع على هذا الاحتمال نزاعا عقليًا، و الحاكم فيه هو العقل.

الثاني: أنه هل يصحّ خطاب المعدومين بالأداه الموضوعه له كالنداء و ضمير الخطاب عقلا أم لا؟ فيكون محور البحث في هذا الفرض هي المخاطبه و ينطبق عنوان الاصوليين عليه، و يجرى هذا النزاع في الغائب الموجود في زمان التكليف أيضا، و يكون النزاع على هذا الاحتمال أيضا نزاعا عقليًا.

الثالث: أن الألفاظ العامه مثل «الذين» و «الناس» الواقعه عقيب أداه الخطاب مثل «يا أيها» هل تعمّ الغائبين بل المعدومين بالوضع أم لا؟ توضيح ذلك:

أنّ الظاهر من أداه الخطاب هو الاختصاص بالحاضرين الموجودين، و الظاهر من العناوين العامه المذكوره هو شمول جميع المكلفين إلى يوم القيامه، و البحث في أقوائيه ظهور أيّ منهما، فيكون النزاع على هذا الوجه لغويًا. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و لكن سلّمنا أنّ المسأله على الاحتمالين الأولين مسأله عقليه، إلاّ- أنّ المسأله العقليه قد تكون بديهيه، و قد تكون نظريه، و ما يبحث عنه في علم الاصول هي العقليه النظرية، فلا يصحّ تحرير محلّ النزاع بمثل ما ذكره في الاحتمال الأوّل و الثاني، فإنّ بطلان تعلّق البعث و الزجر بالمعدوم مع وصف كونه معدوما، و هكذا خطابه بالخطاب الحقيقي من البديهيات العقليه، و لا يكون قابلا للبحث فضلا عن النزاع فيه في الأعصار و الأمصار، و الاختلاف هنا يرشدنا إلى عدم صحّحه تحرير محلّ النزاع بهذه الكيفيه.

و لكن نسب إلى بعض علماء الحنابله كما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه (1) قولهم بجواز

ص: ٢١٤

خطاب المعدوم و تكليفه في حال المعدوميته، و استدلوا بقوله تعالى: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (١)**، بأنه تعالى يتوجه التكليف قبل إيجاد شيء و وجوده بواسطة لفظ «كن» و بعد جعله مخاطبا يصير موجودا، فيصح خطاب المعدوم و تكليفه في حال المعدوميته.

و يستفاد من هذا الاستدلال جعلهم أيضا محلّ النزاع أحد الاحتمالين المذكورين في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه مع أنّه يرد عليه.

أولاً: أنّ المسأله العقليه لا تحتاج إلى الاستدلال بالكتاب و السنّه بعد استقلال العقل في الدليليه، فلا يصحّ التمسك بالآيات و الروايات في المسائل العقليه.

و ثانياً: أنّ الآيه الشريفه تكون في مقام بيان الإراده التكوينيّه-يعنى إذا تعلقت إرادته التكوينيّه بإيجاد شيء فيوجد-و لا تكون في مقام بيان إرادته التشريعيّه حتّى تحتاج إلى الخطاب.

و ثالثاً: أنّ معنى الآيه الشريفه معنى كئائى، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه و الفلاسفه، و هو أنّه لا يمكن تخلف المراد عن الإراده في الإراده التكوينيّه، بخلاف الإراده التشريعيّه، فلا يصحّ استدلال بعض الحنابله حتّى نحتاج إلى جعل محلّ النزاع أحد الاحتمالين المذكورين في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و هكذا لا- يصحّ الاحتمال الثالث المذكور في كلامه قدّس سرّه فإنّ كون المسأله لغويه و إن كان لا ينافى البحث عنها في الاصول ككون هيئه «افعل» موضوعه للوجوب و مثله و لكنّها تحتاج إلى جعل العنوان أنّ أداه الخطاب هل تكون قرينه للتصرف في العناوين العامه أو العناوين العامه تكون قرينه للتصرف في أداه الخطاب؟

و الحال أنّه لا يرى في الكلمات جعل العنوان بهذه الكيفيه بل جعل العنوان في

ص: ٢١٥

١-١) يس: ٨٢.

الكتب الاصولية أنّ الخطابات الشفاهية هل تعمّ الغائبين و المعدومين نظير الحاضرين أم لا-؟ فلا- يصحّ جميع الاحتمالات المذكورة في كلامه قدّس سرّه أن يجعل محلاً للنزاع.

و التحقيق بعد امتناع تكليف المعدوم و المخاطبه معه عقلا أن يجعل محلّ النزاع أنّ شمول الأدلّه المتضمّنه للأحكام للمعدومين هل يستلزم لتوجّه التكليف إليهم و المخاطبه معهم نظير الحاضرين و الموجودين في زمان الخطاب أم لا- يستلزم لذلك؛ إذ يستفاد شمولها لهم من قاعده الاشتراك في الحكم المستنده إلى الإجماع أو الضروره؟

و لا- بدّ لنا من ملاحظه كيفيه جعل الأحكام في الشريعه بأنّها مجعوله بصوره القضيه الخارجيه أو بصوره القضيه الطبيعيه، أو بصوره القضيه الحقيقيه. و معلوم أنّ الموضوع في القضيه الطبيعيه هي نفس الطبيعه و الماهيه، بدون دخاله أيّ نوع من الوجود فيه، و علامتها جواز إضافه كلمه الماهيه إلى الموضوع مثل: الإنسان حيوان ناطق، و إن احتاج تشكيل القضيه إلى الوجود الذهني- يعني تصوّر الموضوع و المحمول- و لكن لا- مدخله له في أصل القضيه، و إلاّ تكون القضيه كاذبه؛ لعدم إمكان حمل الإنسان الموجود في الذهن على الحيوان الناطق الموجود فيه لكونهما فردين من الوجود.

و الموضوع في القضيه الخارجيه هو الموجود بالفعل و المحقّق في الخارج مثل أن يقول المرجع الواجب الإطاعه: إنّ مشاركه العلماء في تشييع جنازه المرحوم الكلبيكاني قدّس سرّه واجبه، و من البديهى أنّ هذا الحكم يختصّ للأفراد الموجودين بالفعل، و لا يشمل الموجودين في الماضي و المستقبل.

و الموضوع في القضيه الحقيقيه أفراد الطبيعه القابله للصدق على الموجود في الحال و الاستقبال مثل: كلّ نار حارّه، فإنّ لفظه «نار» بوحدتها لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه، و قد ذكرنا مكرراً أنّ الطبيعه و إن كانت متّحده مع الأفراد بالوجود الخارجى، و لكنّها لا تدلّ عليها و لا تحكى عنها، بخلاف الأفراد فإنّها تدلّ بالدلاله

التضمينه على الطبيعه، فكلمه «النار» لا- تحكى إلا- عن ماهيه النار، و لكن بعد جعلها مضاف إليه لكلمه الكلّ الذى يدلّ بحسب الدلاله الوضعيه على استيعاب أفراد مدخوله يكون معناها أنّ كلّ فرد من أفراد طبيعه النار حارّه، وهذا الحكم لا يختصّ بالأفراد الموجوده بالفعل، بل يشمل الأفراد التى تتحقّق فى الاستقبال أيضا.

لا يقال: إنّ هذا المعنى يتنافى مع القاعده الفرعيّه، أى ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؛ بأنّه كيف يمكن اتصاف النار التى لم تتحقّق بعد بأنّها حارّه.

فإنّنا نقول: إنّ المراد من قضيه كلّ نار حارّه هو تحقّق الاتّحاد بين النار الواقعيّه و الحقيقيه و الحراره، يعنى إذا تحققت النار فى الخارج تتصف بأنّها حارّه.

نكته: أنّ دلالة كلمه «كلّ» على استيعاب الأفراد تكون بمعنى نظارتها إلى الكثره بدون خصوصياتها الفرديه، فمعنى كلّ نار حارّه أنّ كلّ النار الموجوده بالفعل أو فيما يأتى تتصف بأنّها حارّه، بلا فرق بين أنواع منشأها، و خصوصياتها الزمانيه و المكانيه، فلا يمكن التفكيك بين النار و الاتصاف بالحراره.

نكته اخرى: إذا قال قائل: كلّ إنسان حيوان ناطق هل هى قضيه طبيعته أم حقيقته؟ مع أنّ الحيوان الناطق وصف لماهيته الإنسان. و الجواب عنه: أنّ مثل هذا التعبير لا يصدر من الحكيم الملتفت؛ إذ لا يترتب على الإتيان بلفظه «كلّ» فائده و لا تحتاج الطبيعه إليها، و لا يصحّ اتصاف الوجود خاصّه بالوصف المذكور.

و لكن يقتضى ظاهر عباره المحقّق النائنى قدّس سرّه أنّ نسبه المعدومين و الموجودين فى القضيه الحقيقيه على السواء؛ إذ المعدومين ينزل بمتزله الموجودين، و هذا الفرض و التقدير يكون مجوّزا لحمل المحمول عليها نظير حمله على الموجودين، فالموضوع فى القضيه الحقيقيه عباره عن الأفراد الموجوده، سواء كانت موجوده بالحقيقه أم بالتنزيل.

والتحقيق: أنّ الاستعمالات العرفيه لا يساعد مع هذا التفسير، فإنّ القضيّه الحقيقيّه ممّا يكون متداولاً في الاستعمالات، ولكن لا يلتفت أحد من المستعملين إلى أنّ لها أفراد موجوده بالفعل و أفراد موجوده بالتنزيل، و ما يساعده الوجدان و نظر أهل المعقول أنّه لا بدّ في القضيّه الحقيقيّه من وجود الموضوع، و كلمه الكلّ في مثل:

كلّ نار حارّه تدلّ على استيعاب الأفراد، و معلوم أنّ الاتصاف بالفرديه يتوقّف على وجود النار خارجاً، و إذا تحقّق الفرديه تكون متّحده مع الحراره.

إذا عرفت هذا فارجع إلى أصل البحث، و أنّ الأحكام الشرعيّه هل تختصّ بالموجودين و الحاضرين و تشمل المعدومين من باب الاشتراك في الحكم أم لا؟ و حلّ المعضله في الأدلّه الغير المشتمله لأداه الخطاب مثل: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)** يكون بصوره القضيّه الحقيقيّه، و لا يتوهم اختصاص الحكم فيها بالمستطيعين عند الخطاب؛ لشموله لكلّ إنسان مستطيع بالاستطاعه المائيّه و البدنيه و الزمانيّه و السريبيّه. هذا.

و أمّا في الأدلّه المشتمله لأداه الخطاب بعد شرطيه وجود المخاطب و حضوره في مجلس التخاطب في الخطابات الحقيقيّه، فقال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) في مقام حلّ المعضله هنا: إنّ منشأ الإشكال هو توهم وضع أداه الخطاب للخطاب الحقيقي، و لكن كما أنّ الطلب يكون على قسمين: قسم منه طلب حقيقيّ و هو يرتبط بعالم النفس كارتباط العلم بها، و قسم منه طلب إنشائيّ و هو إنشاء مفهوم الطلب بواسطه هيئته «افعل» و أمثال ذلك، و الموضوع له هو الطلب الإنشائيّ، و الداعي قد يكون الطلب الحقيقيّ و قد يكون الاختبار و نحو ذلك.

و كذلك في أداه الخطاب يكون الموضوع له هو الخطاب الإنشائيّ، و لكنّه يكون

ص: ٢١٨

١- ١) آل عمران: ٩٧.

٢- ٢) كفايه الاصول ١: ٣٦٥.



مقارنا و متّحدا مع الخطاب الحقيقي و قد لا يكون كذلك، إلا أنّها تنصرف إلى الخطاب الحقيقي عند الإطلاق بدون القرينه، و لا- فرق في الخطاب الإنشائي بين الموجود و المعدوم، بل بين النباتات و الجمادات من حيث صحّه الاستعمال، فلذا لا يكون خطاب المؤمنين الغير الموجودين بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) مستحيلا.

و هكذا في أداء الاستفهام يكون الموضوع له هو الاستفهام الإنشائي و الداعي قد يكون الاستفهام الحقيقي و قد يكون الإنكار و قد يكون التقرير و أمثال ذلك، و هكذا في باب التمنيّ و الترجي، فلذا لا يصحّ الإشكال على الاستفهام و التمنيّ و الترجيّ الوارده في القرآن؛ بأنّ لازم هذه العناوين جهل المستفهم و التمنيّ و المترجّي لاستعمالها في معناها الحقيقي. هذا تمام كلامه قدّس سرّه بتلخيص منّا.

و التحقيق: أنّ عنوان البحث بأنّ الخطابات الشفاهيه هل تختصّ بالحاضرين أم تشمل الغائبين و المعدومين أيضا، ثمّ التمثيل لها بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ليس بصحيح؛ إذ المخاطب في الخطابات القرآنيه هو البارى تعالى، و لا دخل لرسول الله صلّى الله عليه و آله فيها إلاّ- تليغها و تبيينها بعد الوحي إليه صلّى الله عليه و آله، مع أنّه لا شاهد لتشكيل مجلس التخاطب عند نزول كلّ آيه منها حتّى يكون الحاضرين قدر المتيقّن من المخاطبين، و الحال أنّ الخطاب الشفاهي بمعنى كون المخاطب في مقابل المخاطب و استماع الخطاب من لسانه مستحيل في حقّ البارى لاستلزامه الجسميه.

فلا محاله تكون الخطابات القرآنيه خارجه عن دائره هذه المسأله.

على أنّ ذكر كلمه «قل» في الخطابات المصدّره بها أقوى شاهد لعدم كونها من الخطابات الشفاهيه المرتكزه في أذهاننا، مع أنّه لا دليل لتشكيل مجلس التخاطب من

ص: ٢١٩

الكافرين بعد نزول سورة الكافرون، وذلك لأنّ القرآن كتاب الله، كما عرّف نفسه بكتاب مبین، وكتاب لا ريب فيه، و نحو ذلك.

و لا بدّ من الالتفات إلى أمرين:

الأول: أنّه لا بدّ لكلّ نبی من المعجزه المتناسبه مع ما هو الشائع في عصره و زمانه مثل: جعل العصا ثعبانا بيد موسى عليه السّلام في عصر شيوع السحر، و إحياء الأموات و شفاء الأبرص و الأكمه بيد عيسى عليه السّلام في عصر شيوع الطبايه، و إتيان القرآن بواسطه رسول الله صلّى الله عليه و آله في عصر شيوع الفصاحه و البلاغه في جوامع العرب.

الأمر الثاني: أنّ دليل كون القرآن المعجزه البارزه و الكامله لرسول الله صلّى الله عليه و آله هو أنّ بعد كون الإسلام بعنوان الدين الكامل و الباقي و المستمرّ إلى يوم القيامه لا- بدّ له من معجزه كذلك، و لا- يمكن أن تكون معجزه دائميّه سوى الكتاب، فلذا لا يمكن لأحد من أبناء البشر الإتيان بمثل سورة صغيره من القرآن إلى يوم القيامه.

و نستفاد من ذلك أنّ ترتيب السور و الآيات القرآنيه و تدوين كلّ آيه و سورته في محلّها بواسطه الكتاب كان في عصر رسول الله صلّى الله عليه و آله، و أمره الناشئ من الوحي الإلهي؛ إذ لا يصحّ إطلاق الكتاب على الأوراق المنتشره و المتفرّقه بين الناس، و تعريفه بالكتاب يهدينا إلى الالتزام بذلك، بخلاف ما التزم به العلامه الطباطبائي قدّس سرّه، و أمّا الجمع المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السّلام فهو جمع القرآن و ما يرتبط به من التأويل و التفسير، و شأن النزول لا جمع أصل القرآن.

فلا- يكون مثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) خطابا شفاهيا، بل يكون خطابا كتيبيّا، و لا يلزم فيه حضور المخاطبين و مجلس التخاطب و أمثال ذلك، و هذا نظير خطاب سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه بالمسلمين في وصيّته بحفظ النهضه

ص: ٢٢٠

الإسلاميه و الثوره على حكام الجور، لعله كتبها فى نصف الليل بدون حضور أى فرد عنده، و لا يلزم فيه ما يشترط فى الخطاب الشفاهى، و هكذا فى الخطابات القرآنيه.

و يؤيده تكليف الكفار بفروع الدين مثل: تكليفهم بالاصول و شمول الأحكام لجميع أبناء البشر، و ذكر عنوان المؤمنين فى بعض الآيات يكون من باب المثال و الإشاره إلى خصوصيته بعض المكلفين.

و يؤيده أيضا أنّ استفاده الحكم من الآيه المشتمله لأداه الخطاب و الآيه الغير المشتمله لها تكون على نحو واحد وجدانا، و لا تختص الاولى بالحاضرين فى مجلس التخاطب حتى تشمل الغائبين و المعدومين بمعونه قاعده الاشتراك، بل لا فرق بينهما من حيث شمول جميع المكلفين بصوره القضيه الحقيقيه.

و لا- تكون الخطابات القرآنيه من الخطابات الشفاهيه، و لا- يصح جعل عنوان البحث بمثل ما هو الشائع و المذكور فى الكتب الاصوليه، و عموميه الخطابات القرآنيه لجميع المكلفين إلى يوم القيامه مما لا شبهه فيه كما ذكرناه.

### فصل: فى ثمره خطابات المشافهه

فى ثمره خطابات المشافهه

ثم ذكر صاحب الكفايه قدس سرّه (1) ثمرتان لكيفيه البحث المذكور فى الكتب الاصوليه، و نحن أيضا نبحت عنهما تبعا له:

الاولى: أنّ الخطابات الشفاهيه إن كانت متوجهه إلى المعدومين كالموجودين فظواهرها حجه لهم كحجيتها للمشافهين، فيجوز لهم التمسك بعمومها و إطلاقها، و إن لم تكن متوجهه إليهم فلا يكون ظواهرها حجه لهم، فليس لهم التمسك بها لإثبات

ص: ٢٢١

الأحكام فى حقهم، بل لا سبيل إلى إثباتها لهم إلا الإجماع وقاعده الاشتراك.

و لكن أنكر صاحب الكفايه قدس سره ترتب هذه الثمره على البحث، و حاصل كلامه:

أن المحقق القمى قدس سره (١) اختلف مع المشهور فى أصل حجيه الظواهر، و قال: بحجيتها لخصوص المقصودين بالإفهام، بخلاف المشهور فإنهم يقولون: بحجيتها للعموم بلا فرق بين المقصودين بالإفهام و غيرهم.

فإن اخترنا نظر المشهور هنا فلا شك فى حجيه الظواهر للعموم كما لا يخفى، و إن اخترنا نظر المحقق القمى قدس سره فىكون الأمر أيضا كذلك، فإن المقصودين بالإفهام لا يكون خصوص المخاطبين و الحاضرين فى مجلس التخاطب، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون مقصودين بالإفهام كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

و لكن المحقق النائنى قدس سره (٢) كان مصرًا على ترتب هذه الثمره، و يقول: إن كانت الخطابات الشفاهيه مقصوره على المشافهين و لا تعم غيرهم فلا معنى للرجوع إليها و حجيتها فى حق الغير.

و التحقيق: أنه ليس بصحيح، فإن اختصاص الخطاب بالمشافهين مسأله، وسعه حجيه خطاب المتضمن للحكم مسأله أخرى، فعلى القول باختصاص الخطابات بالمشافهين يصح للمعدومين أيضا التمسك و الرجوع بمثل قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، إلا أنه يكون لهم بالواسطه، و بعد تماميه الصغرى و الكبرى بأنه لا بد من إثبات وجوب الوفاء بها للحاضرين فى مجلس التخاطب، ثم إثباته للمعدومين بدليل الاشتراك فى الحكم الناشئ من الضروره أو الإجماع، فهذه الآيه

ص: ٢٢٢

١-١) قوانين الاصول ٢٣٣:١.

١-٢) فوائد الاصول ٥٤٩:١.

حجّه للحاضرين، و كل ما كان حجّه لهم يكون حجّه لنا أيضا بالدليل المذكور، فهذه الآيه حجّه لنا، فلا تترتب الثمره المذكوره إلا على القول بحجّيه الظواهر للمقصودين بالإفهام، وأن المقصودين بالإفهام هم المشافهين، و كلاهما مردود عندنا كما ذكرناه.

الثمره الثانيه: أنّ المشافهين و الحاضرين فى زمان صدور الخطاب إذا كانوا واجدين لخصوصيّته دون المعدومين، -مثل: خصوصيّته حضور المعصوم عليه السّلام و شككنا فى مدخلية هذه الخصوصيّته فى ثبوت الحكم نحو وجوب صلاه الجمعه- يصحّ التمسك بإطلاق الخطاب على القول بعموميّته للحاضرين و المعدومين، فيمكن إثبات وجوب صلاه الجمعه للمعدومين بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ... (١) لشمول نفس الخطاب لهم كالموجودين.

و أمّا على القول باختصاص الخطاب للمشافهين فلا يجوز لهم التمسك به لإثبات الحكم المذكور؛ لعدم شمول الخطاب لهم، و عدم جريان قاعده الاشتراك؛ لجرانها فيما تحقّق جميع الخصوصيّات المعتبره فى تكليف المكلفين، و هكذا الخصوصيّات المحتمل المدخيله فيه، و هذا ما عبّر عنه فى الكفايه بالاتّحاد فى الصنف، و معلوم أنّ المعدومين فاقدون لخصوصيّته حضور المعصوم عليه السّلام.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢): أنّ الخصوصيّات و القيود على نوعين:

الأول: ما كان كلّ المشافهين واجدا له مثل: قيد حضور المعصوم عليه السّلام، فإذا كان الشكّ فى مدخلية مثل هذا القيد يترتب الثمره المذكوره بلا إشكال.

النوع الثانى: ما كان بعض الحاضرين واجدا له و البعض الآخر فاقدا له، أو كان مكلف واحد واجدا له فى حال و فاقدا له فى حال آخر، فإذا كان الشكّ فى مدخلية

ص: ٢٢٣

١- ١) الجمعه: ٩.

٢- ٢) كفايه الاصول ٣٥٩: ١-٣٦١.

هذا النحو من القيد في ثبوت الحكم فلا يترتب الثمره المذكوره؛ إذ لو كان له دخل لكان على المولى الحكيم بيانه، وحيث إنه لم يبين نستفاد عدم مدخليته، وأن الحكم ثابت للمشافهين بنحو الإطلاق، وهكذا للمعدومين إما بقاعده الاشتراك، وإما بنفس الدليل المتضمن للحكم، سواء قلنا باختصاص الخطابات للمشافهين أم بتعميمه، هذا تمام كلامه قدس سره بتصريف منا وتمام الكلام في الخطابات الشفاهيه.

### فصل: في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟ و توضيح ذلك يحتاج إلى بيان أمرين:

الأول: ما أشار إليه صاحب الكفايه قدس سره (١) إجمالاً، وهو أن محلّ النزاع بكيفيته المذكوره في عنوان البحث يمكن تصويره بصورتين:

الاولى: ما يكون خارجاً عن محلّ النزاع بأن يتحقق في الكلام حكم واحد، ولم يكن العام مستقلاً بالحكم، بل كان حكمه حكم الضمير، ويكون العام و الضمير معاً موضوعاً للحكم مثل: أن يقول: «و المطلقات أزواجهنّ أحقّ بردهن» و دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم من المطلقات الرجعيه و البائنه ممّا لا شبهه فيه، و لكن كلمه المشتمله الضمير -يعنى أزواجهنّ أحقّ بردهنّ- يوجب اختصاص الحكم بالمطلقات الرجعيه، و صاحب الكفايه قدس سره قائل بخروج هذا الفرض عن محلّ النزاع، و أنّ رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام يوجب تخصيص العام، و الحال أنّ التخصيص يكون بالنسبه إلى الحكم أبداً، و لم يحمل الحكم هاهنا أصلاً على العام فكيف يمكن تخصيصه؟! كأنه يقول من الابتداء: و المطلقات بعوله خصوص الرجعيه منهنّ أحقّ

ص: ٢٢٤

برَدَّهِنَّ، إِلَّا أَنْ هَذَا النِّزَاعَ مَعَ صَاحِبِ الْكُفَايَةِ قَدَّسَ سِرَّهُ يَكُونُ نِزَاعًا لَفْظِيًّا، فَإِنَّ هَذَا الْفَرْضَ خَارِجٌ عَنِ مَحَلِّ النِّزَاعِ.

الصورة الثانية: ما يكون محلّ النزاع و هو أن يكون العام و الضمير موضوعين مستقلين للحكمين المتغايرين، و لكن مرجع الضمير يكون بعض أفراد العام قطعاً، و البحث في أنّ رجوع الضمير إلى بعض أفراد هل يوجب لتخصيص حكم العام أيضاً بمرجع الضمير أم لا؟ كما في قوله تعالى: وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (١) إلى قوله: وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ، و معنى الجملة الأولى بلحاظ عمومية الموضوع: أنّ كلّ مطلقه سواء كانت بانه أم رجعيه يجب أن تعتد بثلاثة قروء، و لكن لا شك في رجوع ضمير بعولتهنّ إلى المطلقات الرجعيه فقط، فهل يستلزم هذا للالتزام باختصاص وجوب التربص أيضاً بالمطلقات الرجعيه أم لا؟

الأمر الثاني: ما لم يتعرّضه صاحب الكفايه قدّس سِرّه و هو أنّه يمكن أن يقال: إنّ مرجع الضمير ليس بعض الأفراد، بل جميع الأفراد يكون المرجع، و الموضوع للحكم الثاني كالموضوع للحكم الأوّل.

و الجواب عنه: أنّ هذا الأمر يستفاد إمّا من الدليل النقلى كالإجماع و الروايات و أمثال ذلك، و إمّا من الدليل العقلى، نظير قول المولى للعبيد: أهنّ الفساق و اقتلهم، و العقل يحكم بأنّ وجوب القتل يختصّ ببعض الفساق، و رجوع الضمير إلى بعض الفساق لا يوجب رفع اليد عن عموميه الحكم الأوّل، و معلوم أنّ الدليل النقلى يكون بمنزله قرينه منفصله، و الحكم العقلى يكون بمنزله قرينه متّصله و لعلّه يتحقّق الفرق الحكمى بينهما من حيث البحث الاصولى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ في محلّ النزاع في بادئ النظر يتصوّر ثلاثة احتمالات:

ص: ٢٢٥

١ - (١) البقره: ٢٢٧.

الأول: أن يكون محلّ النزاع خصوص ما يستفاد المرجع من القرينه المنفصله.

الثاني: أن يكون محلّ النزاع خصوص ما يستفاد هذا الأمر من القرينه المتّصله.

الثالث: أن يكون كلاهما محلّ النزاع، ولكن تمثيل العلماء للمسأله بالآيه الشريفه يوجب انتفاء الاحتمال الثاني، فإنّ رجوع الضمير فيها إلى بعض الأفراد يستفاد من القرينه المنفصله، فيبقى هاهنا الاحتمال الأول والثالث، فلا بدّ من البحث عنهما.

والاحتمال الذي ذكر مثاله في كلمات العلماء و يكون القدر المتيقّن من محلّ النزاع، و التحقيق فيه: أنّ تخصيص العام لا يستلزم المجازيه فيه؛ إذ التخصيص يوجب التصرّف في الإراده الجديّه و أصله التطابق، لا في الإراده الاستعماليه و أصله الظهور، كما استفدناه من المحقّق الخراساني قدّس سرّه و زيّناه بالألفاظ و الكلمات و الأمثله، ففيما نحن فيه يستفاد اختصاص الحكم بأحقّيه الردّ لبعوله المطلّقات الرجعيّه فقط من الدليل الخارجى، كالروايات مثل أن يقول: لا يجوز لبعوله المطلّقات البائنه الرجوع إليها، و معلوم أنّه ليس لهذا الدليل فى مقابل العام عنوان سوى المخصّص، و من هنا نستفاد أنّ الضمير لم يرجع إلى بعض أفراد العام، فإنّه قام مقام اسم الظاهر «المطلّقات» و المراد الاستعمالى منه جميع المطلّقات لا بعضها، ففى الحقيقه رجع الضمير إلى جميع أفراد العام، فتخصيص العام الثانى من حيث المراد الجدى ببعض أفراد العام بالقرينه المنفصله لا يوجب تخصيص العام الأول أيضا به؛ إذ لم ينهض فى مقابله قرينه و لم يعرض له التخصيص، فالعموم باق على حاله.

و العجب من صاحب الكفايه قدّس سرّه لاتّخاذه هنا طريقا مخالفا لهذا المبنى المتين كأنّه عرضه النسيان عن هذا المبنى، فإنّه يقول: و التحقيق أن يقال: إنّ حيث دار الأمر بين التصرّف فى العام بإرادته خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه، فالموضوع لكلّ من الحكّمين - أعنى وجوب العده و جواز الرجوع للزوج فى العده - هى الرجعيّات بقرينه رجوع الضمير إليها، أو التصرّف فى الضمير، إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو



المراد من مرجعه من باب المجاز في الكلمه- بأن ضمير الجمع وضع للإرجاع إلى جميع أفراد العام، واستعماله في بعض أفراد استعمال في غير ما وضع له و يكون مجازا من قبيل استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع- وإما يارجاعه إلى تمام ما هو المراد من مرجعه مع التوسع في الإسناد؛ بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكل توسعا و مجازا، من قبيل إسناد إنبات البقل إلى الربيع، فإسناد أحقيه الرجوع إلى بعوله جميع المطلقات إسناد إلى غير ما هو له. فإن أصاله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير، وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال، وأنه على نحو الحقيقه أو المجاز في الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في الضمير، فلا يبقى مجال لجريان أصاله الظهور فيه بعد العلم بأن المراد منه خصوص الرجعيه، ويبقى أصاله الظهور في العام خاليا عن المعارض، ومقتضاها أن المقصود منه في قوله تعالى: وَ الْمَطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ هُنَّ الْأَعْمَى مِنَ الرَّجَعِيَّةِ وَ الْبَائِنَةُ، و لا مجال للقول: بسقوط كلتا الأصاله الظهورين بعد العلم الإجمالي بعدم جريان إحداهما كما لا يخفى.

و لا فرق بين هذا الطريق و الطريق الذي اخترناه من حيث النتيجة، ولكنه خلاف مبناه الذي ذكرناه مفضيلا، هذا كله في الاحتمال الأول.

و أما الاحتمال الآخر و هو أن يحكم العقل برجوع الضمير إلى بعض أفراد العام، مثل قول المولى: أهن الفساق و اقتلهم؛ إذ العقل يحكم بأن بعضهم كالكافر و المرتد يستحق القتل لا جميعهم، فيكون حكم العقل هاهنا بمنزله المخصص المتصل للعام الثاني و قرينه متصله بالكلام، و معلوم أنه مانع عن انعقاد الظهور له، بل التعبير بالمخصص المتصل لا يخلو عن المسامحه كما لا يخفى.

و أمّا بالنسبه إلى العام الأول فيرجع البحث إلى أنه إذا كانت في الكلام قرينه متصله صالحه للقريبه و لكن لا نعلم أن المتكلم استند إليها أم لا فيصير الكلام مجملا

من حيث وجوب إهانته جميع الفساق أو خصوص الكافرين و المرتدّين منهم، فتصل النوبه إلى الاصول العمليّه بعد فقدان الدليل الاجتهادى، و هى تختلف باختلاف الموارد، و فيما نحن فيه تجرى البراءه عن وجوب إهانته غير المرتدّ من الفساق، هذا نظير وقوع الاستثناء عقيب الجمل المتعدّده، و لكن اختلط على صاحب الكفايه قدّس سرّه فى هذه المسأله؛ لأنّه أشار إليها فى ذيل البحث عن الاحتمال الأوّل.

## فصل: فى التخصيص بالمفهوم

فى التخصيص بالمفهوم

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): و قد اختلفوا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتّفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين، و قد استدلّ لكلّ منهما بما لا يخلو عن قصور.

و الحال أنّه لا حجّيه للاتّفاق و الإجماع فى المسأله الاصوليه التى كانت لها مبنى عقلى أو عقلايى، كما أنّه لا حجّيه له فى المسأله اللغويه و الفلسفيه، و إنّما تنحصر حجّيته فى المسائل الفقهيّه، على أنّ الإجماع المذكور فى كلامه قدّس سرّه إجماع المنقول، و لا حجّيه له حتّى فى المسائل الفقهيّه، فلا بدّ من البحث عن صلاحيّه المفهوم الموافق للمخصّصيه و عدمها أيضا، و هذا يحتاج إلى بيان معنى المفهوم الموافق و الفرق بينه و بين المفهوم المخالف، فإنّ المفهوم المخالف ما يخالف المنطوق فى الإيجاب و السلب و مستند إلى العليّه المنحصره بأنّ الشرط فى القضيه إذا كانت علّه منحصره لثبوت الجزاء فعند انتفاء العلّه ينتفى المعلول قهرا، و البحث فى المفهوم الموافق بأنّه كيف يستفاد من كلام المتكلّم بعد اتّفاقه مع المنطوق فى الإيجاب و السلب، و هذا يتوقّف على توضيح معناه، و يتحقّق فيه احتمالات متعدّده على سبيل القضيه المانعه الخلو:

ص: ٢٢٨

الأول: أن يكون بمعنى إلغاء الخصوصية؛ بأنه ذكر في موضوع كلام المتكلم عنوان، ولكن العرف يحكم بسريان الحكم لفاقده أيضا، كقول القائل: رجل شك بين الثلاث والأربع وحكم الإمام عليه السلام بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاحيته الاحتياط، و معلوم أنه لا خصوصية في الحكم للعنوان الرجلي؛ إذ الإمام عليه السلام يكون في مقام بيان حكم المصلي الشاك بلا فرق بين الرجل والمرأة، وعلى هذا يكون إطلاق عنوان المفهوم من باب المسامحة؛ إذ الرواية تدل بالدلالة المنطوقية على نحو الإطلاق، و ذكر الرجل يكون من باب المثال.

الثاني: أن يكون المقصود منه المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، نظير ذكر اللازم و إرادته الملزوم مثل: ذكر كثيرا الرماد كناية عن سخاوه زيد، بحيث يكون مدار الصدق و الكذب وجود و عدم الملزوم، و يكون الغرض من الكلام إفاده الملزوم.

الثالث: أن يكون المقصود منه الفرد الجلى؛ بأن يكون المتكلم فى مقام إفاده الحكم العام، و لكنه يلاحظ أن إلقائه بنحو العموم يوجب لعدم التفات المخاطب إلى الأفراد الخفية، فلذا يؤتى بأخف المصاديق للانتقال إلى سائرهما، كقوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ** (١) فإن قول أف يكون أخفى مراتب إيذاء الوالدين، و المقصود بيان حرمة الإيذاء بنحو العموم.

الرابع: أن يكون المقصود منه الأولوية القطعية، بمعنى عدم ذكر الحكم فى المنطوق بنحو العموم، و لكن يحكم العقل بالمناطق القطعية بمورد غير المورد المذكور فى الكلام، كقوله تعالى **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ** إذا كان المراد منه بيان حرمة قول «أف» فقط، فإن العقل يحكم بأنه إذا كان هذا حراما فىكون سبهما و ضربهما بطريق أولى حراما.

ص: ٢٢٩

الخامس: أن يكون المقصود منه موارد التي تجرى فيها علّة الحكم و يعتبر عنه بمنصوص العلّة، كما ورد في الأخبار مثلاً: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، فإذا كانت المسكرية تمام العلّة للحكم يدور الحكم سعه و ضيقاً مدارها و كان الكبرى أى كلّ مسكر حرام مطوّيه في العلّة.

و لا- بدّ من ملاحظه صلاحية كلّ واحد من الاحتمالات لتخصيص العام و عدمها، فنقول: إنّ صلاحية مفهوم الموافق على الاحتمال الأوّل للتخصيص لا- شكّ فيها؛ إذ المفروض أنّ ذكر الخصوصية يكون من باب المثال، فيصحّ تخصيص دليل الاستصحاب بحديث رجل شكّ بين الثلاث و الأربع، و تضييق دائره لا تنقض اليقين بالشكّ به، فكما أنّه لا يجوز للرجل المصلّي استصحاب عدم الإتيان بالأربع عند الشكّ فيه كذلك للمرأه عند ذلك؛ لصلاحية هذا الحديث مفهومًا و منطوقًا للمخصّصيه.

و هكذا على الاحتمال الثاني، فإنّ الغرض الأصلي إلقاء معنى الملزوم و المعنى الكنائى، بل سيق الكلام لبيانه و هو يكون مدار الصدق و الكذب، فصلاحية المفهوم الموافق بهذا المعنى لتخصيص العام ممّا لا شكّ فيه و لا ريب.

و أمّا على الاحتمال الثالث فيصحّ أيضاً تخصيص العام به، فإنّ الغرض الأصلي في قوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** بيان المعنى العام و الكلّي، و دليل التعرّض للفرد الخفى هو عدم التفات أكثر الأذهان إليه، فنفس الآيه تدلّ على عموميه الحكم، فكما أنّه يجوز تخصيص العام المعارض بالفرد الخفى كذلك يجوز تخصيصه بالفرد الجلى، و لا وجه لسلب صلاحية التخصيص عنه.

و هكذا على الاحتمال الخامس، فإنّ المسكرية تمام العلّة للحرمه فى المثال، و لا مدخلية للخمريه و لو بنحو الجزئية فى العلّة، و العلّة متضمّنه للكبرى الكلّي- أى كلّ مسكر حرام- و التعليل يغنى المتكلم عن التصريح به، فنبذ المسكر أيضاً حرام و مخصّص لأدلّه الحليّه مثل: **كلّ شيء لك حلال كالخمر المسكر.**

و يبقى الاحتمال الرابع و هو ما يستفاد العقل بالأولويّه القطعيّه حكما من كلام المتكلم مثل: استفاده حرمه الضرب و الشتم من قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ بدون ارتباط هذا الحكم من حيث الدلاله باللفظ، هذا نظير حكم العقل بالملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه، فهل يمكن تخصيص العام بالحكم المستفاد من الأولويّه القطعيّه أم لا؟

و قال المحقق النائيني قدس سرّه (1): إنه لا يمكن أن يكون المنطوق أجنبيا عن العام و غير معارض له مع كون المفهوم معارضا له، فالتعارض فى المفهوم الموافق إنما يقع ابتداء بين المنطوق و العام، و يتبعه وقوعه بين المفهوم و العام، ففى الأولويّه القطعيّه يدور الأمر مدار الأصاله و التبعية، فإن كان المنطوق معارضا للعام، فيتحقق عنوان المخصّص له بالأصل و للمفهوم بالتبع، و لا يمكن تحقق هذا العنوان للمفهوم بدون المنطوق.

و لكن اعترض عليه بعض العلماء بأنّ الأمر يكون كذلك فى أكثر الموارد، إلاّ أنه يمكن الجمع بين كون المفهوم بمعنى الأولويّه القطعيّه و تعارض المفهوم مع العام بدون المنطوق فى بعض الموارد، كما إذا قال المولى: «لا تكرم العلماء» ثم قال بدليل آخر: «أكرم جهال خدام الفقهاء».

و معلوم أنّه لا منافاه بين الدليلين، و لا تعارض بينهما حتّى بنحو العام و الخاص المطلق من حيث المنطوق و لكن يتحقق الأولويّه فى الدليل الثانى أولا: بأنّ الجهال من خدام الفقهاء إن كان واجب الإكرام يكون علمائهم بطريق أولى كذلك، و ثانيا: بأنّ خدام الفقهاء إن كان واجب الإكرام يكون الفقهاء كذلك بطريق أولى، و لا شكّ فى تعارض كلّ من المفهومين مع عموم لا تكرم العلماء، و صلاحيتهما لتخصيصه، و يتحقق هاهنا فى بادئ النظر ثلاثه احتمالات:

ص: ٢٣١

الأول: إنكار وجود المفهوم الموافق لعدم إمكان تخصيص العام المنطوقى به، فليس له مفهوم أصلا.

الثانى: الإعراض عن المنطوق و المفهوم معا، و فرض أنه لم يصدر من المولى لعدم إمكان التفكيك بين المنطوق و المفهوم.

الثالث: الأخذ بهما و تخصيص العام به، كما يؤيده العرف و العقلاء بعد ملاحظه ملاكه-أى الأولويّه القطعيّه-و أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيه فى العام، فلا يكون إنكار المفهوم، و إنكار المفهوم و المنطوق معا قابلا للالتزام، فيجوز تخصيص العام بالمفهوم الموافق بهذا المعنى أيضا.

و أما البحث عن صلاحية المفهوم المخالف لتخصيص فيتوقف على بيان امور بعنوان المقدّمه:

الأول: أنّ هذا البحث متمخض فى العام و المخصّص، و البحث عن المطلق و تقييده بالمفهوم المخالف لا يرتبط بمحلّ النزاع، فلذا لا يصحّ تمثيله بقوله عليه السلام: خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء (١). و قوله عليه السلام: الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شيء (٢).

و مفهومه أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كز ينجسه شيء أو كلّ شيء من النجاسات، فإنّ لفظ الماء مفرد معرّف بلام الجنس، و لا يكون من الألفاظ الدالّة على العموم، بل هو مطلق، و لا يكون مثلا لما نحن فيه.

و أمّا إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بدليل آخر: «إن جاءك زيد فأكرمه» و مفهومه إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه، فهل هذا مثال لما نحن فيه أم لا؟ و التحقيق: أنّه يتحقّق فى قوله: «أكرم كلّ عالم» خصوصيتان: الأولى: خصوصيته

ص: ٢٣٢

١- (١) الوسائل ١٣٥: ١، ب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٩.

٢- (٢) المصدر السابق: ١٥٨، ب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

العامى و هى مدلول كلمه كلّ عالم،الثانيه:خصوصيّه الإطلاقى أى سواء تحقّق المجبىء أم لا.

و معلوم أنّ دائره العام من حيث السعه و الضيق تابعه لدائره المطلق،فإن استفدنا من الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه أنّ مدخول كلمه «كلّ»عباره عن نفس الطبيعه،فتدلّ كلمه «كلّ»على أفراد هذه الطبيعه المطلقه،ففى هذا المثال أيضا لا- يكون تخصيصا للعام،بل يكون المفهوم مقيدا لإطلاق كلمه الكلّ.

و إن قلنا:لا ضروره إلى جريان مقدّمات الحكمه و الإطلاق للدلاله على العموم،بل يستفاد من إضافه كلمه الكلّ إلى كلمه العام الدالّه على جميع مصاديق هذه الطبيعه،فعلى هذا يكون ذلك مثلا لما نحن فيه.

الأمر الثانى:أنّ النزاع فى القضيّه الشرطيّه-كما مرّ-نزاع صغروى بمعنى أنّه هل يتحقّق لها مفهوم أم لا؟و ليس النزاع أنّ مفهومها حجّه أم لا،و البحث فيما نحن فيه متفرّع على الالتزام بثبوت المفهوم لها،فالقائل بجواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف، يقول فى الحقيقه بتحقّق المفهوم للقضيّه الشرطيّه أولا،و صلاحيّته للمخصّصيه ثانيا.

و القائل بعدم إمكان تخصيصه به يقول بأنّ وجود العام فى مقابل المفهوم مانع عن الالتزام بثبوت المفهوم،لا أنّه يتحقّق و لكن لا يجوز تخصيص العام به،فهذا النزاع أيضا نزاع صغروى كما لا يخفى.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)يقول فى مقام بيان حكم المسأله:إنّه إذا ورد العام و ما له المفهوم فى كلام أو كلامين،و لكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينه متّصله للتصرّف فى الآخر،و دار الأمر بين تخصيص العموم و إلغاء المفهوم،فتاره يكون منشأ الدلاله و الظهور فى كلّ منهما الوضع و اخرى الإطلاق الناشئ عن

ص: ٢٣٣

مقدّمات الحكمة بناء على كون إطلاق الشمولى بمعنى العموم و استفادته منه. و الصورة الثالثه لم يذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو أن يكون أحدهما بالوضع و الآخر بالإطلاق.

ففى الصورتين الاوليين لا يكون عموم و لا مفهوم؛ لعدم تماميه مقدّمات الحكمة فى واحد منهما؛ لوجود قرينه متّصله مانعه عن انعقاد الظهور لكلّ منهما؛ لتوقّف تماميه مقدّمات الحكمة فى كلّ منهما على عدم الآخر، فلا محاله يتساقطان لأجل المزاحمه، و هكذا فيما إذا كان منشأ الظهور فيهما الوضع مثل أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «إن جاءك زيد العالم فأكرمه» و مفهومه على فرض تماميه ظهوره هو إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه. فبعد تعارضه مع العام و تساقطهما لا بدّ من العمل بالاصول العمليه فى حكم زيد العالم المتّصف بعدم المجيء، و هى تختلف باختلاف الموارد، و فى المثال تجرى البراءه.

و أمّا فى الصورة الثالثه فلا إشكال فى تقدّم ما ظهوره بالوضع على ما ظهوره بمقدّمات الحكمة؛ لأنّ الظهور إذا كان بالوضع كان صالحاً لأن يكون قرينه مانعه عن الظهور بالإطلاق الناشئ من مقدّمات الحكمة التى منها عدم القرينه، فيقدّم عليه.

و أمّا إذا كان العام و ما يدلّ على المفهوم فى كلامين مستقلّين فإن كانا متّحدين من حيث الاستناد إلى الوضع أو الإطلاق فيعامل معهما معاملة المجمل لسقوطهما عن الحجّيه للمزاحمه و إن تحقّق لهما الظهور البدوى لكون كلّ منهما قرينه منفصله للآخر، لا المتّصله المانعه عن انعقاده، فالمرجع هو الأصل العملى.

و إن كانا مختلفين بعد أنّ المراد من عدم القرينه فى باب مقدّمات الحكمة هو عدم القرينه المتّصله، لا عدم مطلق القرينه سواء كانت متّصله أم منفصله كما هو الظاهر، فيتحقّق العموم الوضعى و الإطلاقى معاً، فيقدّم ما هو الأظهر منهما عند العرف بعد التعارض، و إلّا يتساقطان، فالمرجع فى زيد العالم المتّصف بعدم المجيء هو الأصل العملى، و إن قلنا بأنّ المراد من عدم القرينه هنا عدم مطلق القرينه، فيقدّم ما هو



مستند إلى الوضع؛ لعدم انعقاد الظهور مع وجودها لما هو مستند إلى الإطلاق.

## فصل: في الاستثناء المتعقب لجمل

في الاستثناء المتعقب لجمل

هل الظاهر من الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدّده هو رجوعه إلى الكلّ أو خصوص الأخيره أو لا ظهور له في واحد منهما فيصير الكلام مجملا- بالإجمال المرّد بين الأقلّ والأكثر، مع أنّ الرجوع إلى الأخيره هو القدر المتيقّن فلا بدّ في التعيين من قرينه؟ فيه أقوال، ولكن لا- بدّ لنا في الابتداء البحث عن إمكان رجوعه إلى الجميع و عدمه ثبوتاً، وإن كان بحسب هذا المقام ممتنعاً فلا- تصل النوبه إلى مقام الإثبات، وقال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله (٢) حيث مهّد مقدّمه لصحّحه رجوعه إليه: أنّه محلّ الإشكال و التأمل، مع أنّه لا إشكال في صحّحه رجوعه إلى الكلّ في هذا المقام.

و الحال أنّه قيل باستحالته بأنّ الاستثناء قد يقع بأداه الاستثناء مثل كلمه «إلا» وقد يقع بغيرها سواء كان اسماً مثل: جاءنى القوم باستثناء زيد، أو فعلاً مثل:

جاءنى القوم و استثنى منه زيدا.

و هكذا فى المستثنى فإنّه قد يكون عامّاً إذا أفراد متعدّده، مثل: أكرم الفقهاء، و الاصوليين، و المفسّرين إلاّ الفساق منهم، و قد يكون فرداً واحداً، مع صدق كلّ واحد من المستثنى منه عليه مثل: أكرم العلماء و أهنّ الفساق و أضف كلّ هاشمىّ إلاّ زيدا، مع كونه مجمع كلّ العناوين المذكوره، فيجب إكرامه بما أنّه عالم و يجب إهانته بما أنّه فاسق و يجب ضيافته بما أنّه هاشمىّ، و قد يكون المستثنى فرداً يصدق على أفراد

ص: ٢٣٥

١- ١) كفايه الاصول ٣٦٤: ١-٣٦٥.

٢- ٢) معالم الدين: ١٢٢-١٢٥.

متعدّده بتعداد المستثنى منه، مثل: أكرم الفقهاء والنحويين والاصوليين إلا زيدا، و تحقّق المسمّى ب«زيد» في كلّ واحد من العناوين، و معلوم أنّ هذا النزاع يجرى فيما كان المستثنى صالحا للرجوع إلى الكلّ، لا في مثل ما إذا تحقّق المسمّى ب«زيد» في واحد من العناوين المذكوره لا في جميعها.

ثمّ قال: إنّ الاستثناء إن كان بغير الحرف من الاسم و الفعل فلا- يمكن ارتباطه بجميع الجمل؛ لأنّه مستلزم لاستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، و هو أمر مستحيل؛ بأنّ كلمه الاستثناء أو استثنى وضعت لإخراج واحد، و استعمالها في الإخراج المتعدّد بلحاظ تعدّد المخرج عنه ممتنع.

و إن كان الاستثناء بأداه الاستثناء و الحرف فقد مرّ أنّ الوضع في باب الحروف عام، و الموضوع له فيها خاصّ، فكلمه «إلا» وضعت لخصوصيّته خاصّه فكيف يمكن استعمالها في خصوصيّات متعدّده؟! أو استحاله واضح.

و يتحقّق في بعض الصور استحاله اخرى بالنسبه إلى المستثنى كما في قولنا:

«أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسّرين إلا زيدا» بعد تحقّق المسمّى ب«زيد» في جميع العناوين و كون كلمه «زيد» علما لشخص واحد من حيث الوضع، فإن خرج بها جميع المسمّيات يكون استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، و هو مستحيل، إلا أنّ وحده الاستحاله و تعدّدها لا يوجب الفرق في أصل الاستحاله.

و التحقيق: أنّ هذا الكلام ليس بتمام، و فيه أولا: أنّ استحاله استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد مبنائي، و قد مرّ منّا إنكارها، خلافا للمحقّق الخراساني قدّس سرّه، و قلنا: إنّ وقوعه في المحاورات المتداوله و الاستعمالات العرفيه لا يكون قابلا للإنكار، فإنّ لفظ «من» مثلا وضع لألف معنى بوضع واحد، فهو مشترك لفظي بين المعاني المتعدّده، مع أنّ الوضع في باب الحروف عام، و الموضوع له خاصّ، و لكن يستعمل لفظ «من» في كثير من الموارد في أكثر من معنى واحد، كما قال المولى

لعبدته:أخرج من قم،ويمكن له امتثال هذا الأمر خارجا بخروجه من أى باب من أبواب البلد،و معلوم أنّ هذا استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد،وهكذا فى سائر الاستعمالات العرفيه.

و ثانيا:أنّه على فرض صحّه هذا المبنى و استحاله استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد لا يكون ما نحن فيه من مصاديقه،فإنّ الاستثناء سواء كان بالحرف أو بغيره لا يكون الإخراج متعدّدا؛إذ لا ملازمه بين تعدّد المخرج عنه و الإخراج،كما أنّه لا-ملازمه بين تعدّد المخرج و الإخراج،ففى قولنا:«أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسّرين إلّا الفساق»يخرج الفساق من كلّ العناوين بإخراج واحد.

نعم،إن كان المستثنى لفظ«زيد»و تحقّق فى جميع العناوين المسمّى به سلّمنا أنّ هنا استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد،و لكن لا مانع من كونه بمعنى المسمّى ب«زيد»و هو كلّى ذا أفراد متعدّده،و إن كان هذا خلاف الظاهر إلّا أنّ البحث يكون فى مقام الثبوت و طريق التخلّص عن الاستحاله،و لا محلّ لمسأله الظاهر و خلافه فى هذا المقام،فيرفع الاستحاله بهذا الطريق،فلذا لا بدّ لنا من البحث فى مقام الإثبات، و يتحقّق هنا كما ذكرنا ثلاثه احتمالات،و المحقّق النائينى قدّس سرّه (1)قائل بالتفصيل،و هو متفرّع على الأمرين المسلمين عنده:

الأول:أنّ كلّ قضيه مشتمله على القضيتين إحداهما يرتبط بالموضوع و يعبر عنها بعقد الحمل،فمعنى الإنسان ضاحك أنّ كلّ شيء له الإنسانيه كان له الضاحكيه.

الثانى:أنّ الاستثناء يرتبط بعقد الوضع،ففى مثل:جاءنى القوم إلّا زيدا يرجع الاستثناء إلى القوم؛إذ يكون له عنوان عقد الوضع،و للمجىء عنوان عقد الحمل، كأنّه يقول:القوم إلّا زيدا جاءنى.

ص: ٢٣٧

ثم قال: إذا كانت الجمل المتقدمه متحده فى عقد الوضع و مختلفه فى عقد الحمل مثل قولنا: «أكرم العلماء و سلم عليهم و أضفهم إلا الفساق منهم» فلا بد من الالتزام برجوع الاستثناء إلى الجميع، بلحاظ وحده عقد الوضع فى الجميع و ارتباط الاستثناء به، و إذا كانت الجمل متحده فى عقد الحمل و مختلفه فى عقد الوضع مثل قولنا: «أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسرين إلا الفساق منهم» فالظاهر أنه يرجع إلى الأخيره؛ إذ لا وجه و لا ضروره بعد رجوعه إلى الأخيره بالإرجاع إلى سائر الجمل، هذا تمام كلامه قدس سره.

و التحقيق: أن الأمر الأول من الأمرين المذكورين مما لا شبهه فيه كما ثبت فى محله، و لكن الأمر الثانى منهما ليس بصحيح، فإنّ القضيّه المشتمله على الاستثناء متضمنه لحكمين: أحدهما: سلبى و الآخر إيجابى؛ إذ الاستثناء من الإيجاب سلب، و من السلب إيجاب، و إن قلنا: بارتباط الاستثناء بعقد الوضع يرجع -مثل جاءنى القوم إلا زيدا- إلى القضيّه الوصفيه، بمعنى أنّ القوم المتّصفين بأنهم غير «زيد جاءنى» فلا بدّ إمّا من الالتزام بعدم تعرّض حكم «زيد» أصلا هاهنا، و إمّا من الالتزام بالمفهوم فى القضيّه الوصفيه، و استفاده حكم مجيء القوم من المنطوق و حكم عدم مجيء زيد من المفهوم، و كلاهما مردودان.

ففى هذا المثال بلحاظ أنّ الاستثناء من الإثبات نفي، و بالعكس و النفي و الإثبات يرتبطان بعقد الحمل يرجع الاستثناء إلى عقد الحمل، و التفصيل المذكور ليس بصحيح.

و الحقّ فى المسأله بعد إضافه الفرض الثالث إلى الفرضين المذكورين فى كلام النائينى قدس سره و هو أن تكون الجمل مختلفه فى عقد الوضع و عقد الجمل معا، كقولنا:

«أكرم الفقهاء و أهن الفساق و أضف الهاشميين إلا زيدا» و تحقّق المسمّى بـ «زيد» فى جميع العناوين.

و بعد أن المستثنى قد يكون اسم الظاهر مثل: إلا زيدا، وقد يكون العنوان العام المشتمل على الضمير، و أن البحث في مقام الإثبات يدور مدار ظهور الألفاظ عرفا، و لا يدور مدار البرهان.

فإذا كان عقد الوضع في الجمل واحدا مع وجود الضمير في المستثنى مثل: أكرم العلماء و سلم عليهم و أضفهم إلا الفساق منهم يرجع الاستثناء إلى مرجع الضمائر، و هو اسم الظاهر المذكور في الجملة الاولى بعد أن تكرر عقد الوضع في الجمل الثانيه و الثالثه مع وحدته في الجميع مغايرا للاستعمالات المتداوله، بل ذكره فيها مع الضمير متداول، فلا- محاله يرجع الاستثناء إلى الجميع، و لا يجوز إرجاعه إلى الأخيره فقط عرفا.

و هكذا إن كان عقد الحمل واحدا و عقد الوضع متعددا و المستثنى مشتملا على الضمير مثل: أكرم الفقهاء و الاصوليين و المفسرين إلا الفساق منهم، بلحاظ ارتباط الاستثناء بعقد الحمل، و هو في الجميع واحد. و لا يجوز رجوعه إلى الأخيره؛ إذ الظاهر عند العرف الرجوع إلى الجميع.

و إذا كان عقد الحمل و عقد الوضع كلاهما متعددا، و المستثنى مشتملا على الضمير مثل: أكرم الفقهاء و سلم على المفسرين و أضف الهاشميين إلا الفساق منهم، يكون الكلام فاقدا للظهور، فيصير مجملا، و لكن الرجوع إلى الأخيره قطعى بعنوان القدر المتيقن لا بعنوان ظهوره فيها.

و أما إذا كان المستثنى من العناوين العامه غير المشتمله على الضمير فلا بد من الالتزام بتحقق الضمير بحسب الواقع، و إنما لم يذكر في الكلام اتكالا على الوضوح و عدم الاحتياج إليه، و إلا يصير المستثنى منقطعا و هو على فرض تجويزه خلاف الظاهر، و يتصور في هذا الفرض أيضا الصور الثلاثه المذكوره- أى كون عقد الحمل واحدا و عقد الوضع متعددا و بالعكس و كونهما متعددا- و في صورتين الاوليين

الظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع و إجمال الكلام في الصورة الثالثة، فكان المستثنى في الصور الستة المذكوره عنوانا كلياً، و قد عرفت إلى هنا أنّ حكم صاحب الكفايه قدس سرّه بإجمال الكلام بعنوان الكلّي ليس بصحيح.

و أمّا إذا كان المستثنى علماً فحينئذ قد يكون المسمّى بـ«زيد» واحداً و مجمعا للعناوين المذكوره بعنوان المستثنى منه، و قد يتحقّق في كلّ عنوان من يكون مسمّى بـ«زيد» في الصورة الاولى قد يكون عقد الحمل في جميع الجمل واحداً مثل: أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلّا- زيدا. و يرجع الاستثناء هاهنا إلى الجميع بلحاظ ارتباطه بعقد الحمل الذي ذكر في صدر الكلام، فلا يجب ضيافه «زيد» بأيّ عنوان من العناوين.

و قد يكون عقد الحمل متعدّداً مثل: أكرم العلماء و سلّم على الهاشميين و أطعم الفقراء إلّا زيدا، و لا دليل لرجوعه إلى الجميع في هذه الصورة؛ إذ لا- ظهور للكلام، بل الرجوع إلى الأخيره يكون القدر المتيقّن و إلى ما عداها مشكوكاً، و هذا ما يعبر عنه بالإجمال.

و في الصورة الثانيه- أي صورته تحقّق المسمّى بزید في جميع العناوين- إذا كان عقد الحمل واحداً مثل: أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلّا زيدا فينتى الحكم هنا على المسأله الاخرى و هي مسأله استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، و يتحقّق في أصل هذه المسأله ثلاثه أقوال: الأوّل: القول بالاستحاله و الامتناع كما قال به صاحب الكفايه قدس سرّه، الثاني: القول بعدم الجواز عرفاً و لغه، الثالث: القول بالجواز و وقوعه كثيراً ما في الاستعمالات المتداوله مثل استعمال الحروف في مقام الإنشاء.

فعلى القول بالاستحاله لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيره في المثال، و إلّا يلزم استعمال لفظ «زيد» في أكثر من معنى واحد، و هذا مستحيل، فيتحقّق قرينه عقليه على خلاف ظهور رجوع الاستثناء إلى الجميع، و هكذا على القول بعدم

الجواز؛ لكون عدم الجواز من الواضع قرينه لاختصاص الاستثناء بالجملة الأخيره.

ويمكن أن يقال: إنّ المستثنى فى المثال استعمل فى المعنى العام و الكلى بصوره المجاز و هو المسمى بـ «زيد» كأنه قال من الابتداء: أضف العلماء و الفقراء و الهاشميين إلا من كان مسمى بـ «زيد» من هذه العناوين الثلاثة، فلا استحاله فى البين و لا عدم الجواز، و يرجع الاستثناء إلى الجميع بلا إشكال، فيدور الأمر بين ظهورين أحدهما ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الجميع بلحاظ ارتباطه بعقد الحمل الذى ذكر فى صدر الكلام، و لازم ذلك استعمال لفظ «زيد» فى المسمى بـ «زيد». و الآخر ظهور لفظ «زيد» فى معناه الحقيقى و هو شخص واحد، و إن لم يكن لأحدهما ترجيحاً على الآخر يصير الكلام مجملاً.

و أمّا على القول بالجواز الذى هو المختار فيرجع الاستثناء إلى جميع الجمل بلحاظ ظهور الاستثناء بالرجوع إلى عقد الحمل، و هذا قرينه لاستعمال لفظ «زيد» فى كل من يسمى بـ «زيد» من العناوين الثلاثة المذكوره.

نعم، إن كان عقد الحمل أيضاً متعدداً مثل: أضف العلماء و أطعم الفقراء و سلم على الهاشميين إلا- زيدا لا بدّ من الالتزام بالإجمال؛ إذ لا- دليل لرجوع الاستثناء إلى الجميع؛ لارتباطه بعقد الحمل، و ما هو المتيقن الرجوع إلى الأخيره و ما عداها محلّ الشكّ.

إنّما الكلام فى موارد الحكم بالإجمال، و يمكن أن يتوهم أنّ المتكلم إذا قال:

«أكرم العلماء و أطعم الفقراء و سلم على الهاشميين إلا الفساق منهم» فيكون رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيره ممّا لا شبهه فيه، و لكن بالنسبه إلى سائر الجمل لا- بدّ من المراجعه إلى أصله العموم بلحاظ الشكّ فى تخصيصها مثل سائر موارد الشكّ فى التخصيص. و هكذا فى سائر موارد الحكم بالإجمال.

و لكنّه ليس بصحيح؛ لكون أصله العموم من الاصول العقلائيه، و يصحّ التمسك

بها في الموارد التي احرز مراجعه العقلاء إليها، ولا يصح التمسك بها في موارد اليقين أو الشكّ بعدم مراجعتهم إليها، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» مثلاً و شككنا في وجود الدليل المتصل أو المنفصل بعنوان المخصّص لا شكّ في تمسك العقلاء بأصالة العموم بعد الفحص و اليأس عنه، بخلاف ما نحن فيه؛ لاكتناف الكلام بما يصلح للمخصّصيه، و لكن اتكالم المتكلم عليه مشكوك لنا، فإنّ اختصاص الاستثناء بالجملة الأخير غير معلوم لنا، و في مثل هذا المورد لم يحرز تمسك العقلاء بأصالة العموم، و لا أقلّ من الشكّ في تمسكهم بها، و هذا يكفي لعدم صحّحه تمسكنا بها هاهنا، فلا بدّ من المراجعته إلى الاصول العمليّه، و هي عبارته عن الاستصحاب، و في صورته عدم جريانه تجرى البراءة، و هكذا إن كان الحكم المذكور في المستثنى منه حكماً تحريمياً. هذا ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه في موارد الإجمال مع توضيح منّا و هو الحقّ على المختار.

و لكن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) يقول في مقام تثبيت أصالة العموم: إنّ مراد المتكلم بعد ذكر الاستثناء الواحد لا يخلو من الحالين؛ إمّا يرتبط الاستثناء بنظره بالجملة الأخير، و إمّا يرتبط بالجميع، و على الأوّل لا إشكال في أنّ عموم الجملة الاولى و الثانيه محفوظ، و على الثاني لا يمكن إيصال المتكلم إلى غرضه و مراده، فإنّه إذا ذكر إلّا- الفساق عقيب الجملة الأخير يأخذ الاستثناء محلّه، يعنى يوجد الارتباط مع الجملة الأخير، فهذه العبارة لا- يكون قابلاً- للجمع مع إرادته رجوع الاستثناء إلى الجميع، فنكشف من هذا التعبير أنّ مراده رجوع الاستثناء إلى الأخير، فتبقى الجملة الاولى و الثانيه بعمومها.

و الجواب عنه: أنّ هذا البيان صحيح إن كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده لا- في مقام الإجمال الذي معناه تعلق غرض المتكلم بعدم بيان كلّ المراد، بل يكون في صدد بيان بعض المراد. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فكيف لا يمكن إيصال المتكلم إلى

ص: ٢٤٢



غرضه و المفروض أنه لا ظهور للاستثناء في الجملة الأخيرة؟! فهذا البيان ليس بصحيح.

## فصل: في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

### إشاره

في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

وقع الاختلاف في تخصيص عمومات الكتاب و تقييد مطلقاته بخبر الواحد المعبر، و قال أكثر العلماء بجوازه، و قال بعض منهم بعدم جوازه، و توقّف البعض الآخر بعد أن قال: لا- إشكال في تخصيصها بالخاص الكتابي و بخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه و بالخبر المتواتر (١).

### و استدللّ للجواز

### أولاً: بأنه قد استقرت سيره الأصحاب على العمل بأخبار

الآحاد في قبال عمومات الكتاب،

مع اتصال هذه السيره بزمان الأئمه عليهم السلام الكاشفه عن رضاهم بذلك، فلذا نرى في الكتب الفقهيّه تخصيص عمومات الكتاب نظير أوفوا بالعقود (٢) بمثل نهى النبي عن بيع الغرر (٣)، و أمثال ذلك.

و ثانياً: بأنّ دائره حجّيه خبر الواحد لو كانت منحصره بما لا- يكون في مقابله عموم الكتاب للزوم إلغاء الخبر بالمرّه أو ما بحكمه، ضروره أنّ خبر الواحد الذي لا يكون مخالفاً لعموم الكتاب، إمّا معدوم و إمّا نادر و هو كالمعدوم؛ إذ الأخبار متضمّنه لبيان الأمر الزائد على عمومات الكتاب، فإننا نستفاد الأجزاء و الشرائط و خصوصيات العبادات و المعاملات منها و لغويّتها مستلزم لتعطيل أكثر الأحكام مع توصيه الأئمه عليهم السلام بحفظها و ضبطها و المراقبه عنها.

ص: ٢٤٣

١- (١) انظر معالم الدين: ١٤٠-١٤١.

٢- (٢) المائده: ١.

٣- (٣) الوسائل ٤٤٨: ٧، ب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، ح ٣.

و يمكن أن يقال بأن العام الكتابي قطعي الصدور و خير الواحد ظني الصدور فكيف يمكن تخصيصه به؟!

و الجواب عنه يحتاج إلى توضيح بأن المولى إذا قال لعبده: «أكرم كل عالم» ثم قال بعد مدّه: «لا تكرم زيد العالم» لا شك في عدم جريان أصاله العموم و تخصيص أكرم كل عالم، مع أنّ كلاهما قطعي الصدور.

كما أنّه لا شك في جريان أصاله العموم إذا صدر عن المولى: «أكرم كل عالم» و احتمال العبد صدور المخصّص أيضا عنه، و لكن لم يجده بعض الفحص.

و أمّا إذا علم المكلف بصدور أكرم كل عالم عنه و قامت قرينه ظنيّه معتبره مثل خبر الثقة بصدور لا تكرم زيد العالم أيضا عنه مع أنّه حجّه عند العقلاء، فلا إشكال في أنّ طرفي المعارضه عباره عن العام القطعي الصدور و الخاص الظني الصدور، و معلوم أنّه للعام عباره عن أصاله العموم التي يرتبط بالدلاله، و للخاص عباره عن الصدور، و صدور العام كدلاله الخاص خالي عن المعارض، و لا يمكن حفظ أصاله العموم في العام، و صدور الخاص عن المولى، فلا بدّ من أخذ أحد منهما.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أصاله العموم مستنده إلى بناء العقلاء، كما أنّ حجّيه خبر الثقة مستنده إليه، إلّا أنّ التمسّك بأصاله العموم مشروط عندهم بعدم الدليل المعتبر في مقابلها، و الشاهد على ذلك تقديم الخاص على أصاله العموم في الفرض الأوّل عندهم، بخلاف خبر الثقة فإنّه حجّه مطلقا، و الشاهد على ذلك حكمهم بتساقط الخبرين المتعارضين على القاعده، و معنى التساقط أنّ كلّ منهما حجّه في نفسه، و التساقط يكون بلحاظ عدم إمكان الجمع بينهما لا أنّ كلّ منهما يصير فاقدا للحجّيه بلحاظ تحقّق المعارض و المخالف، فيكون خبر الثقة مقدّما على أصاله العموم بنحو الورود بلحاظ انعدام شرط حجّيتها.

و هكذا في العام الكتابي فإنّه و إن كان قطعي الصدور و لكن تستفاد دلالتة من

طريق أصاله العموم، و إذا كان فى مقابله خبر ثقته فلا بدّ من الأخذ به و جعله مخصّصا للعام الكتابى. هذا هو الوجه الأوّل الذى استدل به المانعون.

### أما الوجه الثانى: و هو أنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد غير شامله للخبر المخالف

مع كتاب الله

، و إن كانت المخالفه بصوره التخصيص فإنّ دليل حجّيه الخبر- و هو الإجماع- لى، و المتيقّن منه هو الخبر غير المخالف للكتاب، فلا يشمل المخالف، فالمخالف يبقى تحت عدم حجّيه الأمارات غير العلميه.

و الجواب عنه أوّلا: أنّ المراد من الإجماع إن كان إجماعا اصطلاحيا فهو لم يتحقّق أصلا بلحاظ مخالفه عدّه من الأصحاب من القدماء و المتأخّرين فى مسأله حجّيه خبر الواحد، و إن كان المراد منه بناء العقلاء فلا فرق من حيث بناء العقلاء بين أن يكون الخبر مخصّصا أو مقيدا للكتاب أم لا، مع أنّ دليل الحجّيه لا ينحصر ببناء العقلاء، بل ما هو المهمّ من الأدلّه كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه الأخبار المتواتره الإجماليه؛ بمعنى القطع بصدور بعضها عن الأئمّه عليهم السّلام فلا بدّ من الأخذ المتيقّن من العناوين المذكوره فيها، و هو خبر العادل، و لا نرى فيها تقييد الخبر بعدم كونه مخصّصا أو مقيدا للكتاب.

و ثانيا: أنّه لو فرض انحصار الدليل بالإجماع و كونه إجماعا اصطلاحيا و لا- بدّ لنا من الأخذ بالقدر المتيقّن فى الموارد المشكوكه، و لكن لا يكون ما نحن فيه منها للقطع بأنّ معقد الإجماع يشمل الخبر المخصّص للكتاب أيضا، و الشاهد على ذلك أوّلا: أنّ انحصار دائره حجّيه خبر الواحد بما لا يكون مخصّصا أو مقيدا للكتاب مستلزم لإلغاء الخبر بالمرّه أو ما بحكمه، و معناه قيام الإجماع على حجّيه ما لا يتحقّق له مصداق أو يكون نادرا، و النادر كالمعدوم. و ثانيا: أنّ سيره عمليه الأصحاب بتخصيص و تقييد الكتاب بخبر الواحد كاشفه من أنّ مراد المجمعين هو اعتبار حجّيه خبر الواحد مطلقا، فنعلم أنّ الخبر المخصّص أيضا داخل فى معقد الإجماع.

أنَّ الأخبار الدالَّة على طرح الخبر المخالف للقرآن على كثرتها و اختلاف تعبيراتها من كون ما خالف قول ربنا «باطلا» و «زخرفا» و «لم نقله» و «فاضربوه على الجدار» كما قال به صاحب الكفايه قدس سره و غير ذلك. و تدلُّ على طرح كلِّ خبر مخالف للكتاب و إن كانت مخالفته بصوره التخصيص و التقييد؛ إذ الموجه الكلي و السالبه الجزئيه و بالعكس متناقضان و يكون العام و المخصَّص كذلك.

و الجواب عنه أوْلا: أنَّ المخالفه بالعموم و الخصوص ليست مخالفه عند العرف و فى مقام التقنين، بل الطريق المتداول بين العقلاء جعل القانون بصوره العام ثم استثناء بعض الموارد بصوره التبصره، و لم يتخذ الشارع طريقا خاصا فى باب التقنين، فلذا يحمل العام على الخاص و المطلق على المقيّد عند العرف بدون التوقّف و التحيّر و المراجعه إلى الأخبار العلاقيه.

و ثانيا: لو سلّم صدق المخالفه عليها فهى خارجة عنها حكما، كما قال به صاحب الكفايه قدس سره و يتحقّق شواهد متعدّده لعدم كون العموم و الخصوص من المتخالفين.

الشاهد الأوّل: أنّه يتحقّق فى كتاب الله العام و الخاص كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) و قوله تعالى فى آيه اخرى: أَحِيلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٢) و لا يكون للآيه عنوان سوى التخصيص و تحريم الربا بها مع أنّه من العقود المتداوله بين الناس يكون مخالفا، لعموم الآيه الاولى.

و الحال أنّه ذكر عدم الاختلاف فى القرآن بعنوان الدليل لإعجاز القرآن كما أشار إليه قوله تعالى: لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٣)، و من هنا

ص: ٢٤٤

١- (١) المائده: ١.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

٣- (٣) النساء: ٨٢.

نستكشف خروج العام و الخاص من عنوان المتخالفين، على أنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه يجوز حتى عند المانعين، فإن كان الخبر مخالفا للكتاب يكون قطعي الصدور أيضا كذلك، و قطعيه صدوره لا توجب لخروجه عن دائره التخالف، و هذا يهدينا إلى عدم صدق عنوان المتخالفين على العموم و الخصوص.

الشاهد الثاني: أنّه لا شكّ في عدم كون المخصّص المتّصل مخالفا و متناقضا مع العام، و الوجدان حاكم بعدم الفرق بينه و بين المخصّص المنفصل من هذه الجبهه، و لا يمكن الالتزام بكونه مخالفا مع العام بخلافه، فكلاهما لا يكونا متناقضان معه.

الشاهد الثالث: أنّ سياق قوله عليه السلام: ما خالف قول ربنا لم نقله (1). و أمثال ذلك يكون آبيا عن التخصيص، هذا ممّا لا شبهه فيه، مع أنّنا نعلم إجمالا - بصدور روايات المخالف لعموم الكتاب و إطلاقاته عن الأئمه عليهم السلام بعد ملاحظه الكتب الروائيه، فكيف يمكن الجمع بين هذه الروايات و قوله عليه السلام: ما خالف قول ربنا لم نقله مع أنّ الظاهر منه عدم صدور روايه المخالف للكتاب أصلا حتى روايه واحده؟! و نستكشف من ذلك أنّ العموم و الخصوص خارج عن دائره التخالف.

### الوجه الرابع: الذي استدّل به المانعون أنّ عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد

من المسلّم و ممّا لا شكّ فيه، فلا يجوز التخصيص به أيضا؛ إذ لا فرق بين النسخ و التخصيص، بل النسخ تخصيص في الأزمان و التخصيص المصطلح تخصيص في الأفراد، فإنّ التخصيص يوجب خروج الأفراد العرضيه و الموجوده في زمان التخصيص كالفساق من العلماء، و النسخ يوجب خروج الأفراد الطوليّه و الموجوده بعد زمان النسخ.

ص: ٢٤٧

---

١- (١) انظر الوسائل ١٠٦: ٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

و الجواب عنه أولاً: أن القاعدة و إن كانت مقتضيه لعدم الفرق بينهما، إلا أن الإجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد أوجب الفرق بينهما، و لولاه لقلنا بالجواز في كليهما، و لا بد من الاقتصار في المتيقن فيما خالف القاعدة، و هو النسخ دون التخصيص.

و ثانياً: أن قياس النسخ بالتخصيص مع الفارق، حيث إن الدواعي لضبط نواسخ القرآن كثيره، و لذا قلّ الخلاف في تعيين موارد بخلاف التخصيص. توضيح ذلك: أن طريق إثبات القرآنيه بأن هذه الآيه أو السوره جزء من القرآن منحصر بالإجماع و التواتر، فلذا رد قرآنيه قول عمر: إذا زنيا الشيخ و الشيخه فارجموهما البته نكالا من الله و الله عزيز حكيم، و لم يقبل منه أحد، و إن التزم المتأخرين من العامه بنسخ آيه الرجم تلاوه و بقائها حكما في مقام توجيه ادعائه، كما قالوا أيضا: إنه صحيح ما يروى عن عائشه و أن ممّا أنزل في القرآن: عشر رضعات معلومات يحرم من... فنسخن بخمس رضعات معلومات... و هذا هو التحريف، مع اتّهامهم للشيعة بأنهم قائلون بذلك، و الحال أنهم أنكروا التحريف من الصدر الأول إلى يومنا هذا بأشدّ الإنكار.

و بالنتيجه لا يعقل نسخ الكتاب بخبر الواحد بعد انحصار طريق إثباته بالتواتر و الإجماع و كونه بعنوان المعجزه الباقيه إلى يوم القيامه لرسول الله صلّى الله عليه و آله، فلا بد من نسخه بآيه اخرى أو الإجماع و الخبر المتواتر، بخلاف التخصيص فإنه تبيين و تفسير للعام، فخير الواحد لا يصلح لأن يكون ناسخا للقرآن.

ثم إنه وقع البحث في تحقّق آيه الناسخ و المنسوخ في القرآن، و أنكره بعض الأعلام قدّس سرّه إلا في آيه النجوى بلحاظ ظهور العبارة في المنسوخيه و هو قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدْقَهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ \* أَسْفَقْتُمْ أَن تَقْدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدَقَاتٍ...

(١)، و لم يعمل بهذه الآيه سوى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السّلام بناء على الروايات، و عليك بالمراجعه إلى التفاسير.

## فصل: في دوران الخاص بين كونه مخصّصا و ناسخا

### الصورة الاولى

لا- يخفى أنّ الخاص و العام المتخالفين في الحكم يختلف حالهما ناسخا و مخصّصا و منسوخا، فيكون الخاص مخصّصا تارة و ناسخا مرّة و منسوخا اخرى، و ذلك لأنّ الخاص إن كان مقارنا مع العام- بأن صدرا في آن واحد من معصومين أو من معصوم واحد في مجلس واحد- أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصّصا و بيانا له، هذا ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) في هاتين الصورتين، و الحقّ معه في الصورة الاولى.

### و في الصورة الثانيه

لقائل أن يقول: بجريان كلا العنوانين- أي المخصّصيه و الناسخيه معا- ثمره النسخ و التخصيص أنّه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا و من أوّل الأمر، مثلا: إذا قال المولى في يوم السبت:

«أكرم العلماء يوم الجمعة» ثمّ قال في يوم الإثنين: «لا تكرم زيدا العالم» فلا يجب إكرامه على التخصيص رأسا، و على النسخ يبنى على ارتفاع حكمه عن حكم العام من حين ورود الخاص، بعد صلاحته الخاص للناسخيه و المخصّصيه معا.

و يتحقّق هنا قولان:

الأوّل: ما نقل عن بعض الأعاظم (٣) و هو عدم إمكان النسخ أصلا، فإنّ صدور

ص: ٢٤٩

١- ١) المجادله: ١٢-١٣.

٢- ٢) كفايه الاصول ٣٦٨: ١.

٣- ٣) معالم الدين: ١٤٣.

الأحكام الواقعيه في مقابل الأحكام الصوريه و الأوامر الامتحتايه يكون بداعي موافقه المكلف و تحقّق المأمور به خارجا. فإن حملنا الخاص على التخصيص في المثال يكون مبيّنا لمراد جدّي المولى، و أنّ إرادته الجدّيه تعلق من الابتداء بإكرام علماء غير زيد. و إن حملناه على النسخ يكون معناه رفع الحكم الثابت في الشريعه بعد اعتقاد المكلف باستمراره بحسب إطلاق الدليل، و لكن المانع من النسخ أنّه كيف يمكن أن يكون حكم العام حكما واقعيّا صادرا بداعي الإتيان في الخارج مع كون الخاص ناسخا له قبل حضور وقت العمل بالعام؟! أو لا يصدق هنا رفع الحكم الثابت في الشريعه الذي هو معنى النسخ؛ إذ لا يمكن نسخ الحكم الثابت بداعي العمل قبل وقت العمل به، فلا بدّ من الحمل على التخصيص، و لا مجال للنسخ.

الثاني: ما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) و هو القول بالتفصيل بأنّ القضيه المشتمله على الحكم العام إن كانت بنحو القضيه الخارجيه مثل أن يقول المولى: «أكرم كلّ عالم موجود بالفعل» يعنى كلّ إنسان يكون في حال صدور هذا التكليف متّصفاً بأنّه عالم، ثمّ قال بعد يومين: «لا- تكرم زيدا العالم» مع كونه في زمان صدور العام موجودا و عالما، فلا بدّ من حمل هذا الخاص الصادر قبل حضور وقت العمل بالعام على التخصيص، فإنّ معنى النسخ هنا أن يكون «زيد» في هذين اليومين واجب الإكرام بالوجوب الواقعي و بداعي الإتيان به في الخارج، و لا وجه له و لا أثر.

و إن كانت القضيه المشتمله على الحكم العام بنحو القضيه الحقيقيه بمعنى كون الموضوعات و المكلفين مقدّره الوجود، و حينئذ قد يكون الحكم العام واجبا موقّتا و قد يكون واجبا مطلقا، و المفروض في الأوّل صدور الدليل المرّد بين الناسخ و المخصّص قبل حضور وقت الواجب الموقّت، مثلا صدر عن البارى في شهر رجب

ص: ٢٥٠



آيه: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (١)، و صدر عنه في شهر شعبان آيه: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (٢)، فلا بد هنا أيضا من الالتزام بالتخصيص؛ إذ لا وجه و لا أثر لوجوب الصوم على المسافر و المريض في فاصله نزول الآيتين، و لا يتصور له مصلحه حتى نقول به و الالتزام بنسخه.

و أمّا على الثاني- أى كون القضية المشتمله على الحكم العام بنحو القضية الحقيقيه غير الموقته- مثل أن يقول المولى: «أكرم العلماء» بدون أى خصوصيه فى الموضوعات و المكلفين، بعد فرض وجود المعدومين و اتصاف غير العلماء بالعالميه، و صدر عنه بعد يومين الدليل المرّد بين الناسخ و المخصّص، فلا- مانع من كونه ناسخا؛ إذ لا يشترط فى صحّه جعل الحكم العام وجود الموضوع له أصلا، فإنّ المفروض أنّه جعل على موضوع مقدّره الوجود، و يصدق حينئذ رفع الحكم الثابت فى الشريعة.

و الجواب عنه أنّه لا- يكفى فى القضية الحقيقيه مجرد فرض وجود موضوعها فى الخارج؛ إذ يلزم لغويه جعل الحكم بداعى الإتيان فى الخارج مع التفتاء شرط فعليته فيه، بل الحكم فى القضية الحقيقيه يحمل على العنوان بصوره القانون الكلى، كقوله تعالى: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (٣) يعنى كلّ من وجد و صار مستطيعا يجب عليه الحجّ، و لا يكون من الفرض و التقدير أثر و لا خبر، و على هذا كيف يمكن الالتزام بالنسخ بعد جعل الحكم الواقعي بداعى الإتيان فى الخارج و حمله على عنوان المستطيع بصوره العموم، و قول المولى بدليل النسخ أنّه لا يجب الحجّ على زيد المستطيع بعد أوّل شهر شوّال مثلا؟!.

و لا يتصور ملاك لوجوب الحجّ بالنسبه إليه فى فاصله نزول آيه الحجّ و صدور

ص: ٢٥١

١- (١) البقره: ١٨٣.

٢- (٢) البقره: ١٨٤.

٣- (٣) آل عمران: ٩٧.

الدليل الناسخ، ولا وجه لثبوته في هذه المدّة حتى يصدق عليه رفع الحكم الثابت في الشريعة، فلا يصحّ التفصيل المذكور في كلامه قدّس سرّه.

### الصورة الثالثة: أن يكون الخاصّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام

و يمكن أن يقال: يكون في هذه الصورة ناسخاً لا مخصّصاً؛ إذ لو كان مخصّصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح بلا ريب، مع أنّ المخصّص يكون مبيناً للعام.

و الجواب عنه: أنّ هذا مغاير مع السيره العمليه المستمرّه بين الفقهاء من جعل الخاصّ مخصّصاً للعام، وإن كان زمان صدوره متأخراً عنه، فلذا نرى جعلهم ما ورد في لسان الصادقين و العسكريين عليهم السّلام مخصّصاً لعمومات الكتاب و الروايات النبويّه، بدون ملاحظه أنّه تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما هو حال غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات، وإن قلنا بناسخيّه الخصوصات في جميع هذه الموارد، فلا بدّ من الالتزام بقوله موارد التخصيص، مع أنّ القول بالتخصيص مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة، فيتحقّق هنا عويصه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في مقام حلّ العويصه: إنّ العام إذا كان وارداً لبيان الحكم الواقعي يكون الخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل به ناسخاً له، وإذا كان وارداً لبيان غيره يكون الخاصّ مخصّصاً له.

و معلوم أنّ الحكم الواقعي قد يكون في مقابل الحكم الظاهري الذي أخذ الشكّ في موضوعه، بمعنى تعلّقه على العنوان الواقعي مثل تعلّق الحكم بالنجاسه على الخمر بدون دخاله علم المكلف به و جهله. و قد يكون في مقابل الأوامر الاختباريه و الامتحتاتيه، بمعنى جعله بداعي الإتيان في الخارج كما ذكرناه.

و توضيح كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه: أنّ العام إن كان لبيان الحكم الواقعي -بمعنى

ص: ٢٥٢

صدوره من الابتداء للعمل به-فلا معنى لتأخير مخصّصاته عن وقت العمل به؛ إذ لا شكّ في قباحتها و عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة الذى يلزم هنا على القول بالتخصيص فلا بدّ من كونه ناسخا له، و إن لم يكن العام لبيان الحكم الواقعى و لم يكن جعله للعمل به من ابتداء الصدور بجميع خصوصياته بل كان جعله بعنوان القانون الكلى لمصلحه و كان الغرض متعلّقا بتأخير مقيداته و مخصّصاته إلى مدّه فلا مانع هاهنا من كون الخاص مخصّصا له، كما هو الحال فى غالب العمومات و الخصوصات فى الآيات و الروايات، و لا مانع من تأخير البيان هنا، فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصّص.

و استشكل عليه بأنّه لا يتحقّق لنا طريق لتشخيص النوعين من العام و أنّه من قبيل الأوّل حتّى يكون الخاص ناسخا له، أو من قبيل الثانى حتّى يكون مخصّصا له.

و يمكن أن يكون طريق تشخيصهما إمّا نفس المخصّصات-بأنّ العام الكتابى إن كان مخصّصا بعد وقت العمل به-فهو من قبيل الثانى و إن لم يكن له مخصّصا أصلا، أو صدر مخصّصاته قبل حضور وقت العمل به فهو من قبيل الأوّل، و إمّا تحقّق القرينه -بأنّ العام الكتابى إن كان محفوظا بالقرينه بأنّه صدر ضربا للقاعده-فهو من قبيل الثانى، و إلّا يكون مبيّنا للحكم الواقعى.

و معلوم أنّ كلاً من الطريقتين لا يخلو عن إشكال؛ بأنّه على الأوّل يبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله؛ إذ العام على هذا الفرض ظاهر فى إرادته العموم واقعا، و المخصّصات المتأخّره عنه الواردة بعد حضور وقت العمل به كاشفه عن عدم إرادته العموم فيه، و هذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، و دليل قبحه أنّه يوجب وقوع المكلف فى الكلفه و المشقّه من دون مقتضى لها فى الواقع، أو أنّه يوجب إلقائه فى المفسده، أو يوجب تفويت المصلحه عنه، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصى فى الظاهر، و لكن كان بعض أفرادها فى الواقع واجبا أو محرّما،

فإنه على الأول يجب تفويت المصلحه الملزمه عن المكلف، و على الثانى يوجب إلقائه فى المفسده، و كلاهما قبيح من المولى الحكيم.

و على الثانى فلا- ظهور للعام فى العموم فى مقام الإثبات حتى يتمسك به بعنوان المرجع؛ إذ المولى كأنه يقول على هذا الفرض: إن صدور العام لا يكون للإجراء و الإتيان به خارجا، فلا ينعقد له ظهور فى العموم و لا يكون حججه فى ظرف الشك.

و لكن نقول فى مقام الدفاع عن المحقق الخراسانى قدس سره: إننا نختار الطريق الثانى لتشخيص النوعين من العام، و لا يرد عليه الإشكال المذكور؛ إذ يمكن أن يكون صدور العام بكيفيه النوع الثانى، و لكنه مع ذلك كان مرجعا فى موارد الشك فى التخصيص، فلا مانع عن جريان أصاله العموم إلا فى مورد العلم بالتخصيص و إن كان العام مبينا للحكم الظاهرى لكونه مغنيا بغايه العلم، و لا- فرق من هذه الجبهه بينه و بين العام المبين للحكم الواقعى و يترتب على صدور هذا النوع من العام و جعله آثارا متعدده، منها كونه مرجعا فى موارد الشك فى التخصيص، و منها استفاده المكلف منه التهيؤ للعمل به بعد تعيين حدوده و صدوره، فإنّه صدر للإتيان به فى الخارج و لا- يكون لغوا و بلا- أثر إلى يوم القيامه، فلا مانع من التمسك بعمومه إلا إذا أحرز التخصيص.

و لكنه يتحقق فيما اختاره صاحب الكفايه قدس سره تبعا للشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره الامور المستبعده:

منها: أنه لا وجه لتقسيم العمومات القرآنيه على نوعين مذكورين أى: ورود بعضها لبيان الحكم الواقعى، بمعنى الإتيان به من حين الصدور، و ورود بعضها لبيان الحكم غير الواقعى- بمعنى صدوره بعنوان القانون الكلى لا للعمل به- و لا شاهد لهذا فى الروايات و التفاسير.

و منها: أن تشخيص النوعين المذكورين من طريق ورود المخصص بعد حضور

وقت العمل به و عدمه خارج عن ماهيته العام، فإنّ واجديه المخصّصين و فاقدتيه لا يوجب التغيير في ماهيته العام، و لا بدّ من ملاحظه النوعيه إلى نفس الشيء، لا أنّه إذا كان هناك مخصّص بعد حضور وقت العمل بالعام فهذا نوع من العام، و إذا لم يكن هناك مخصّص فهذا نوع آخر منه.

و منها: أنّ حمل عنوان الحكم الواقعي و غير الواقعي بالمعنى المذكور على العام لم يسمع من غيرهما، و لا- يتحقّق في كلام الاصوليين و الكتب الاصوليه، فإنّ لم يتحقّق لنا طريق لحلّ العويصه المذكوره سوى ما ذكر في كلامهما لا مانع من الالتزام بهذه الامور المستبعده، و مع فرض تحقّقه لا وجه للالتزام بها.

و لا بدّ لنا من بيان مقدّمه لحلّ العويصه بأنّ أساس الإشكال كما عرفت أنّ ما ورد في كلام الصادقين و العسكريين عليهم السّلام مثلا- إن كان مخصّصا لعمومات الكتاب يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، و إن كان ناسخا يلزم كثره النسخ و ندره المخصّص، مع أنّ الأمر بالعكس قطعاً.

و نحن نقول: بأنّه مخصّص كما استقرّت عليه السيره العمليه المستمرّه بين العلماء بدون ملاحظه الفاصله بين العام و الخاص، و سلّمنا أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، و لكن اتّصاف الأشياء و العناوين بالقبح العقلي مختلف؛ بأنّ بعضها تكون علّه تامّه للقبح بحيث كلّ ما تحقّق العنوان يتحقّق القبح العقلي، و لا يكون قابلاً للانفكاك عنه، مثل عنوان الظلم فإنّه لا ينفكّ عنه بوجه، و بعضها يكون مقتضياً للقبح في نفسه ما لم يعارضه عنوان أقوى، مثل عنوان الكذب فإنّه قبيح في نفسه، و إذا عارضه عنوان آخر كالإصلاح بين الناس مثلا يكون حسناً بل لازماً.

و معلوم أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة في نفسه ليس بقبيح، بل يكون قبحه لاستلزامه لأحد من الامور الثلاثه:

الأوّل: أنّه يوجب وقوع المكلف في الكلفه و المشقّه من دون مقتض لها في

الواقع، كما إذا افترضنا أنّ العام مشتمل على حكم إلزامي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملا على حكم ترخيصي، فتأخير البيان يوجب إلزام المكلف و وقوعه بالنسبة إلى تلك الأفراد المباحه في المشقّه و الكلفه، من دون موجب و مقتض لها.

الثاني: أنّه يوجب إلقاء المكلف في المفسده، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع محرّما فإنّه يوجب إلقاءه في المفسده.

الثالث: أنّه يوجب تفويت المصلحه عنه، كما إذا كان العام مشتملا على حكم ترخيصي في الظاهر و لكن كان بعض أفراده في الواقع واجبا فإنّه يوجب تفويت المصلحه الملزمه عن المكلف، و لا شكّ في قباحه الجميع من المولى الحكيم.

و لكن من المعلوم أنّ هذا القبيح قابل للرفع، ضروره أنّ المصلحه الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسده أو تفويت المصلحه عنه أو إلقاءه في الكلفه و المشقّه فلا قبح فيه أصلا، فلا يكون قبح هذه العناوين كقبح الظلم ليستحيل انفكاكها عنه، بل هو كقبح الكذب، يعنى أنّها في نفسها قبيح مع قطع النظر عن طرؤ أيّ عنوان حسن عليها، كما يتحقّق نظير هذا المعنى في مسأله التعبّد بالظنّ مثل حجّيه خبر الواحد، و أمثال ذلك.

فلا- مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجه إذا اقتضته المصلحه الملزمه التي تكون أقوى من مفسده التأخير أو كان في تقديم البيان مفسده أقوى من مفسده تأخيره و لا يكون حينئذ قبيحا، بل هو حسن و لازم، فيكون ورود مخصّصات عمومات الكتاب في لسان الأئمّه عليهم السّلام تدريجا لمصلحه أقوى.

و يشهد على ذلك أوّلا: أنّ بيان الأحكام في أصل الشريعة المقدّسه أيضا كان على نحو التدرّج واحدا بعد واحد لمصلحه تقتضى ذلك و هي التسهيل على الناس

و رغبتهم إلى الدّين. و معلوم أنّ هذه المصلحه أقوى من مصلحه الواقع التي تفوت عن المكلف، فلذا نلاحظ في الروايات أنّ بعض الأحكام صار مشروعاً في أواخر عمر رسول الله صلّى الله عليه و آله مثل مشروعته حجّ التمتع في حجّه الوداع.

و ثانياً: أنّه قد ورد في بعض الروايات أنّ عدّه من الأحكام بقيت عند صاحب الأمر روى و أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء و هو عليه السّلام بعد ظهوره بيّن تلك الأحكام للناس، فلا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحه مقتضيه لذلك أو كان في تقديمه مفسده مانعه عنه، و حلّ العويصه من هذا الطريق أولى من الطريق المذكور في كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

### **الصورة الرابعه: ما إذا ورد العام بعد الخاص،**

و قبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يتعيّن كون الخاص المتقدم مخصّصاً للعام المتأخّر؛ إذ لا إشكال في تقديم بيان العام عليه، إلاّ أنّ بيّانه الخاص تكشف بعد صدور العام عن المولى، و احتمال ناسخيه العام للخاص مردود بأنّها مستلزم لأن يكون جعل الخاص لغوا محضاً؛ إذ لا يترتب عليه أثر، و هو لا يمكن من المولى الحكيم.

### **الصورة الخامسه: ما إذا ورد العام بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل به**

، و المفروض أنّ حكم الخاص مستمرّ على الظاهر، ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاص المتقدم مخصّص ص للعام المتأخّر، أو أنّ العام المتأخّر ناسخ للخاص المتقدم بعد إمكان كليهما بحسب مقام الثبوت؛ إذ الخاص لا يكون فاقداً لشرائط المخصّصيه، كما أنّ ناسخيه العام لا يستلزم لغويه جعل حكم الخاص، و تظهر الثمره بينهما حيث إنّ على الأول يكون الحكم المجعول في الشريعه المقدّسه هو حكم الخاص دون العام، و كان مورد الخاص خارجاً عن دائره العام إلى الأبد، و على الثاني ينتهى حكم الخاص بعد ورود العام، فيكون الحكم المجعول في الشريعه المقدّسه بعد وروده هو حكم العام.

و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدس سره (١) أنّ الأظهر أن يكون الخاص مخصّصاً، و قال في وجه ذلك: أنّ كثره التخصيص في الأحكام الشرعيّه حتى اشتهر ما من عام إلّا و قد خصّ، و ندره النسخ فيها جدّاً أوجبت كون ظهور الخاص في الدوام و الاستمرار، و إن كان بالإطلاق و مقدّمات الحكمه أقوى من ظهور العام في العموم و إن كان بالوضع؛ بمعنى أنّ ناسخيّه العام مستنده إلى جريان أصاله العموم في دليل العام و مخصّصيه الخاص مستنده إلى جريان أصاله الإطلاق من حيث الزمان في دليل الخاص، و لا شكّ في تقدّم أصاله العموم على أصاله الإطلاق قاعده في موارد أخرى، بخلاف ما نحن فيه، بلحاظ مانعيّه كثره التخصيص و قلّه النسخ عنه.

و استشكل عليه أوّلاً: بأنّ هذا يرجع إلى أن يدلّ دليل خاص بالدلاله اللفظيه على أصل الحكم، و بالدلاله الإطلاقيه على استمراره و دوامه. و هذا أمر مستحيل، ضروره أنّ استمرار الحكم في مرتبه متأخره عن نفس الحكم، و لا يمكن أن يكون دليل واحد متكفلاً لكليهما؛ لكون الدوام و الاستمرار بمنزله العرض و الصفه للحكم، فلا بدّ من إثبات الحكم ثمّ اتّصافه بذلك.

كما أنّه لا يصحّ استصحاب بقاء حكم خاص بعد ورود العام أو استصحاب عدم النسخ؛ إذ لا شكّ في تقدّم أصاله العموم الجاربه في طرف العام عليه، إمّا بنحو الوجود و إمّا بنحو الحكومه؛ إذ لا يبقى مجال للأصل العملي إذا تحقّق الأصل اللفظي.

و كما أنّه لا يصحّ ترجيح جانب التخصيص بمساعدته حديث معروف بأنّ: حلال محمّد صلّى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة (٢)، بمعنى أنّ كلّ الأحكام في الشريعه المقدّسه ثابت و مستمرّ إلى يوم القيامة، بعد أنّ سياق هذه العبارة آبي عن التخصيص يمنع عدم الاستمرار حتى في مورد واحد.

ص: ٢٥٨

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٦٨:١-٣٧١.

٢-٢ (٢) الوسائل: ١٨، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤٧.



ووجه عدم صحته أنّ الحديث يكون في مقام بيان أنّ شريعته الإسلام خاتمه الشرائع والأديان، وهذا لا يتنافى مع ارتباط النسخ والمنسوخ بالشريعة، فإنّ الحديث لا يكون ناظرا إلى المعنى المذكور حتّى يكون قابلا للتمسك في مورد الشكّ في النسخ، بعد قطعته وقوع النسخ نادرا في الشريعة المقدّسه.

و استشكل عليه ثانيا: بأنّ الخاص لا يصلح لأن يكون مخصّصا للعام، فإنّ صلاحيته للتخصيص تتوقّف على جريان مقدمات الحكمه وهي غير جاريه هنا؛ إذ العام المستند إلى الوضع قرينه على تقييد الخاص و مانع عن تماميه مقدمات الحكمه بالنسبه إليه، فلا يكون إطلاقا للخاص حتّى يكون معارضا مع أصاله العموم الجاريه في العام.

و لكن هذا الإشكال مبني على القول بكون المراد من عدم القرينه الذي يكون من مقدمات الحكمه عدم القرينه مطلقا سواء كانت متّصله أم منفصله، لا- على القول بكون المراد منه عدم القرينه المتّصله، كما يقول به صاحب الكفايه قدّس سرّه إذ المفروض ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فتكون قرينه منفصله.

و التحقيق في هذا الفرض أيضا كون الخاص مخصّصا للعام كما استقرّت عليه السيره المستمرّه بين الفقهاء بدون ملاحظه تاريخ صدور العام و الخاص من حيث التقدّم و التأخر، و حضور وقت العمل بأحدهما و عدمه، و قد مرّ أنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ليس من قبيل قبح الظلم، و المصالح المقتضيه له أوجب صدور المخصّصات بصوره التدريج و التدرّج.

و ما هو المهمّ هنا أنّ نسخ القانون من وظيفه المقتنين، و لا- يرتبط بغيره أصلا، و المقتن في الشريعة المقدّسه ليس سوى الله تعالى، و ما يقول به رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام يكون بعنوان الحكايه عن القانون، بلحاظ معرفتهم بجزئيات قوانين الشريعة المقدّسه و خصوصياتها لا بعنوان جعل القانون، فعلى هذا لا معنى

لشبهه النسخ و احتمالہ، فلا بد لنا من الالتزام بالتخصيص في جميع الصور المذكوره، بلا فرق بين أن يكون الخاص مقدّمًا أو مؤخرًا، و بلا- فرق بين حضور وقت العمل به و عدمه، و بلا فرق بين معلومي التاريخ و مجهولي التاريخ، ثم ذكر صاحب الكفايه قدس سرّه مسأله النسخ في ذيل هذا البحث، و لكن لا مجال لتعرضها هنا لعدم كونها مسأله اصوليه.

ص: ٢٦٠

فى المطلق و المقيّد

عرف المطلق: بأنّه ما دلّ على معنى شائع فى جنسه، و المقيّد بخلافه، و هذا التعريف و إن اشتهر بين الأعلام، و لكن وقع مورد النقض و الإبرام من حيث عدم الجامعيّه و المانعّيّه، و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّه قد تبّهنا فى غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم لا التعريف الحقيقى، و هو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد و لا بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك.

و التحقيق: أنّ صحّه هذا الكلام و تطبيقه فى بعض التعاريف لا يستلزم انطباقه فى جميع الموارد بعنوان القاعده الكلّيه، بعد أن كان التعريف اللفظى نظير «سعدانه نبت» يقال لمن كان جاهلا بأنّها من الجمادات أو من الحيوانات أو من النباتات، و لا فائده له لمن كان عالما إجمالاً بأنّها من النباتات، و معلوم أنّ المطلق لا يكون مجهولاً محضاً، فإنّ معناه الإجمالى مرتكز فى ذهن المبتدئ فى علم الاصول فضلاً من العالم به، مع أنّ الإشكالات الطرديه و العكسيّه من العلماء تشهد بعدم كون التعريف

ص: ٢٤١

عندهم لفظيًا، فلا يصحّ الحكم بالتعريف اللفظي في جميع الموارد بعنوان المفرد عن الإشكالات.

فالظاهر أنّ التعريف المذكور تعريف حقيقي، والمقصود منه أنّ المطلق لفظ دالّ على معنى شائع في جنسه، وليس المراد بالجنس ما اصطلاح عليه المنطقيون، بل المراد منه ما هو الشامل للأفراد المسانخ المندرجه تحته، فيكون الرجل من مصاديق المطلق مع أنّه صنف من الإنسان.

و الإشكال عليه أولاً: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّ الإطلاق والتقييد من أوصاف اللفظ بالأصالة مع أنّهما من صفات المعنى، ضروره أنّ نفس الطبيعه التي جعلت موضوع الحكم قد تكون مطلقه وقد تكون مقيدة مع قطع النظر عن اللفظ، فإنّ ماهية الإنسان مطلقه، والإنسان الأبيض مقيد، وهكذا.

و ثانياً: أنّ الشيوع في جنسه الذي جعل صفه المعنى يحتمل فيه وجهان:

الأول: أن يراد به كونه لازماً للمعنى و من خصوصياته، فالمطلق دالّ على المعنى، ولكنّه في حدّ ذاته شائع في جنسه، و على هذا لا إشكال في البين.

الثاني: أن يكون نفس الشيوع جزء مدلول اللفظ، كما أنّ ذات المعنى جزء آخر، فالمطلق يدلّ على المعنى و الشيوع، و هذا ليس بصحيح؛ إذ لا يدلّ اللفظ المطلق مثل:

الإنسان على الخصوصيات و الكثره و إن كان وجود الطبيعى عين وجود أفراده في الخارج؛ إذ لا ترتبط مسأله الاتحاد في الوجود بمقام الدلاله و الوضع.

و ثالثاً: أنّ هذا التعريف يشمل بعض المقيدات كالرقبه المؤمنه؛ لشيوعها أيضاً في جنسه، و العرف أيضاً يعامل معها معاملة الإطلاق فيما إذا قال المولى: إن أفطرت في شهر رمضان فيجب عليك عتق رقبه مؤمنه، فلا يكون مانع الأعيار.

و رابعاً: أنّ الظاهر من التعريف أنّ المطلق ينطبق على المعنى الكلّي كما هو المرتكز

فى الأذهان. و لازم ذلك عدم تحقق الإطلاق و التقييد فى الامور الجزئيه و المصاديق، و الحال أنهما يتحققان فيها أيضا، كما فى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، سواء قلنا برجوع القيد إلى الهيئه أو إلى الماده، فالواجب على الثانى هو إكرام زيد مقيدا بتحقيق قيد المجيء و لا محاله يكون إكرام مضاف إلى زيد أمرا جزئيا. و هكذا على الأول فإن الهيئه تكون من المعانى الحرفيه، و معلوم أن الموضوع له فى باب الحروف خاص، فعلى كلا التقديرين يكون المجيء قيدا للمعنى الجزئى، فلا تنحصر دائره المطلق و المقيد فى الكليات، بل يتحقق فى الجزئيات أيضا بلحاظ الحالات المختلفه، بل يتحقق فى الجملات الخبريه أيضا، فإن ضارب زيد-مثلا- قد يقول: ضربت زيدا، و قد يقول:

ضربت زيدا يوم الجمعة.

و بعد ملاحظه أن المعنى يتصف بالإطلاق بالأصالة و يكون اتصاف اللفظ به بالتبع، و أنه يتحقق فى الجزئيات أيضا لا بد من تعريفه بأن المطلق هو المعنى المعزى عن القيد.

و يمكن أن يرد عليه أيضا بعدم شموله لمثل الرقبه المؤمنه، و الجواب عنه: أن الإطلاق و التقييد من الامور الإضافيه، فيمكن أن يكون شىء مطلقا و مقيدا باعتبارين فتكون الرقبه المؤمنه كذلك، كما أن الحج-مثلا- يكون واجبا مشروطا بالنسبه إلى الاستطاعه و واجبا مطلقا بالنسبه إلى سائر الشرائط، مثل تحصيل الزاد و الراحله، فلا إشكال فى اجتماع الإطلاق و التقييد فى عنوان واحد.

و لا يخفى أن تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه لا الإيجاب و السلب، فالمطلق ما كان خاليا عن القيد ممّا شأنه أن يتقيد بذلك و ما ليس من شأنه التقيد لا يكون مطلقا و لا مقيدا، كما أشار إليه صاحب الكفايه قدس سرّه فى موارد عديده، منها ما يقول باستحاله أخذ قصد القربه بمعنى داعى الأمر فى المأمور به مثل سائر الأجزاء و الشرائط من المولى و ترتب الثمره عليه؛ بأنه إذا شككنا فى تعبدية واجب مثل

الزكاه و توصيته، لا يصح التمسك بإطلاق آتوا الزكاه لنفى اعتبار قصد القرية، فإنَّ مورد جريان أصله الإطلاق عبارته عما كان قابلاً للتقييد، ولا يكون قصد القرية بهذا المعنى قابلاً للأخذ في المتعلق.

و من هنا نستكشف أنَّ تقابل الإطلاق و التقييد عنده تقابل العدم و الملكة، و ما فى الأذهان أيضاً مساعد مع هذا المعنى.

نكتة: أنَّ مورد الإطلاق و إن كان كثيراً ما عبارته عن الأحكام، و لكن مصبّه قد يكون المتعلق مثل: اعتق الرقبه، و قد يكون المكلف مثل وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً (١)، فإنَّ قيد «من استطاع» عطف بيان للناس، من حيث الأدب، فتكون دائره الإطلاق و التقييد و سيعه.

ثمَّ إنَّ اسم الجنس يكون من مصاديق المطلق بعد أنّه لا ينحصر فى الجواهر و الأعراض كالرجل و السواد، بل يتحقّق فى الامور الاعتبارية أيضاً كالملكيه و الزوجيه، فنقول: إنَّ الواضع حين وضع أسماء الأجناس قد تصوّر ماهية الإنسان مثلاً و وضع اللفظ بإزاء نفس الماهية، و المستعمل فيه أيضاً يكون نفس الماهية، سواء كان الاستعمال بصورة القضية الحملية بالحمل الأولى مثل: الحيوان الناطق إنسان، أو بصورة القضية الحملية بالحمل الشائع مثل: زيد إنسان، فيكون المحمول - أى الإنسان - فى كلتا القضيتين بمعنى واحد، إلاّ - أنّ معنى القضية الأولى يرجع إلى أنّ الحيوان الناطق ماهية الإنسان، و معنى الثانية يرجع إلى أنّ زيدا فرد من ماهية الإنسان.

و لكن يستفاد من كلام المحقق الأصفهاني قدس سرّه (٢) أنّ الإنسان فى زيد إنسان بلحاظ

ص: ٢٤٤

١- ١) آل عمران: ٩٧.

٢- ٢) نهاية الدراية ٢: ٤٩١.

ارتباطه بالكثرة، غير الإنسان في الحيوان الناطق إنسان، وقال: لا منافاه بين كون الماهية في مرحلة الوضع ملحوظة بنحو اللابشرط القسّمى، و كون الموضوع له هو ذات المعنى، تسريه للوضع إلى المعنى بجميع أطواره.

و هذه العبارة تهدينا إلى أنّه قائل بالفرق بين الإنسان في القضيتين؛ بأنّ زيد إنسان ناظر إلى حاله خاصّه للمعنى، و بكر إنسان ناظر إلى حاله خاصّه اخرى له، و هكذا. بخلاف الحيوان الناطق إنسان فإنّه لا يكون ناظرا إلى الكثرة و الأطوار.

و هذا الكلام منه عجيب، فإنّ معنى الإنسان عبارته عن الماهية، و لا يتحقّق له الحالات و الأطوار، و اتّحاد ماهية الإنسان مع زيد و عمرو... من حيث الوجود لا يرتبط بالمعنى، بلحاظ ارتباط الوضع بالماهية التي ليست لها حالات، و مصداقيه الأفراد المذكورة لها لا- يوجب أن يتحقّق لها حالات مختلفة، فترتبط بالحالات بالوجود، و نسبة الماهية إلى جميع الحالات من الوجود و العدم و نحو ذلك على السواء، فيكون الإنسان في كلتا القضيتين بمعنى واحد.

و لو فرضنا أنّ الواضع حين الوضع لاحظ الماهية بنحو اللابشرط القسّمى و لكن الموضوع له هو نفس الماهية كما صرّح بذلك، و معلوم أنّ الاستعمال تابع للموضوع له لا الوضع، فلا فرق بين القضيتين من هذه الجهة.

### في تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة

ذكر الاصوليون أنّ الماهية قد تلاحظ في نفسها فيعتبر عنها بالماهية اللابشرط، و قد تلاحظ مع تقيّد بوجود شيء آخر فيعتبر عنها بالماهية بشرط شيء، و قد تلاحظ مع تقيّد بعدم شيء آخر، فيعتبر عنها بالماهية بشرط لا.

استشكل على هذا التقسيم بأنّه لا بدّ من مغايره المقسم مع الأقسام مثل مغايره كلّ واحد من الأقسام مع الآخر، و الماهية اللابشرط هنا عين المقسم؛ إذ لا فرق بين

و اجيب عنه أنّ المقسم هنا ليس نفس الماهية، بل هي الماهية الملحوظة أو لحاظ الماهية، بدون دخاله قيد اللحاظ فيه، و يتحقق في كلّ الأقسام قيد زائد، ففي القسم الأوّل لوحظت الماهية مع قيد اللابشرط، و في الثاني لوحظت الماهية مقيدة مع شيء آخر، و في الثالث لوحظت الماهية مقيدة بعدم شيء آخر.

و لكن الإمام قدّس سرّه (1) قال: إنّ هذا التقسيم تقسيم واقعي و ملاك صحّته هو الواقع لا اعتبار المعبر، و المقسم جنس الماهية التي لها مصاديق مختلفة؛ بأنّ الماهية إذا قيست إلى أيّ شيء خارج عن ذاتها، إمّا أن يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها مثل الزوجية بالنسبة إلى ماهية الأربعة، فماهية الأربعة بالنسبة إلى الزوجية تكون مشروطة بشرط شيء، و إمّا أن يكون ذلك الشيء ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها كالفردية بالنسبة إلى ماهية الأربعة، فهي الماهية بشرط لا بالنسبة إلى الفردية، و إمّا أن يكون ذلك الشيء ممكن الالتحاق كالوجود بالنسبة إلى الماهية، و الكتابه بالنسبة إلى ماهية الإنسان، فهذه هي الماهية اللابشرط، فالماهيات بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، و لا يتخلّف عمّا هي عليه بورود الاعتبار على خلافه.

و معلوم أنّ هذا بيان دقيق و قابل للاستفادة، و لكن لا يتمّ به البحث فيما نحن فيه، فإنّا نبحث في موضوع له أسماء الأجناس، و لا شكّ في كون الوضع أمراً اعتبارياً و جعلياً بدون أيّ دلالة و ارتباط ذاتي بين اللفظ و المعنى، قد يلاحظ الواضع ماهية الحيوان الناطق و يضع لفظ الإنسان لنفس هذه الماهية، و قد يلاحظ ماهية الحيوان الناطق مقيدة بقيد الرقيّة ثمّ يضع لفظ الرقبة لها، و لا يمكن تحقّق الوضع بدون اللحاظ



و الاعتبار، فلا بدّ من إضافه هذا المكمل إلى كلام الإمام قدّس سرّه هنا فيكون موضوع له أسامي الأجناس نفس الماهيات.

## البحث عن علم الجنس

و أمّا أعلام الأجناس كـ «اسامه» و «ثعاله» فقد قال جماعه: إنّه لا فرق بينها و بين أسماء الأجناس، إلا أنّ أسماء الأجناس موضوعه لنفس الماهية، و أعلام الأجناس موضوعه لتلك الماهية لكن بشرط تعينها في الذهن، و من هنا يعاملوا معها معاملة المعرفه دون أسماء الأجناس.

و استشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بما محضّله: أنّ أعلام الأجناس لو كانت موضوعه للماهية المتعينة في الذهن فلازم ذلك أنّها بما لها من المعنى غير قابله للحمل على الأفراد الخارجى حيث لا موطن لها إلا الذهن، و معلوم أنّ الموجود الخارجى و الذهنى متضادّان غير قابلان للاتحاد و الانطباق على الآخر، فلا يصحّ قولنا: هذا اسامه، مع أنّه لا شبهه في صحّحه انطباق أعلام الأجناس بما لها من المعنى على الأفراد الخارجى من دون تصرّف و تجريد فيها أصلا، و الحال أنّ الخصوصية الذهنية لو كانت مأخوذه في معانيها لم يمكن انطباقها عليها بدون التصرّف و التجريد.

هذا مضافا إلى أنّ وضع علم الجنس للمعنى المقيّد بالقيّد الذهنى يحتاج عند الاستعمال دائما إلى تجريده عن خصوصيته في مقام الاستعمال، و هذا لا يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم و الملتفت إلى أنّ الوضع مقدّمه الاستعمال؛ إذ لا شكّ في لغويه وضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه إلا قليلا، كما إذا قال: «اسامه حيوان ناطق» بصوره القضية الحملية بالحمل الأوّلى في جواب السؤال عن معنى اسامه، فلذا قال قدّس سرّه: التحقيق أنّه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس،

ص: ٢٤٧

و التعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي.

و لكن كان للمحقق الحائري قدس سره (1) هنا كلام في مقام الدفاع عن المشهور، و الجمع بين أن تكون قضيه «هذا أسامه» قضيه صحيحه بلا عنايه و تجريد، و بين أن يكون علم الجنس موضوعا للطبيعه بما هي متعينه بالتعين الذهني.

و توضيح كلامه: أن اللحاظ الدخيل في معناه إن كان لحاظا استقلاليا يرد عليه ما أورده صاحب الكفايه قدس سره و لكنه يمكن أن يكون لحاظا مرآتيا مثل لحاظ الكلّي و تصوّره، فكما أن تصوّر الكلّي كالإنسان لا يوجب صيرورته متشخصا و جزئيا بلحاظ مرآتيته مع أن الوجود الذهني كالوجود الخارجي مساوق مع التشخص و الجزئيه، كذلك ملحوظيه الذهني دخيله في معناه، فلا يكون معنى علم الجنس أمرا ذهنيّا غير قابل للحمل على الموجود الخارجي، فإنّ لحاظه في الذهن آليّ بحيث صار مغفولا عنه.

و لكن هذا من عجائب كلامه و لا ينبغي عنه، فإنّنا نبحت في وضع علم الجنس، و لا بدّ فيه من تصوّر اللفظ و المعنى، و معلوم أنّ تصوّرهما آليّ و هكذا تصوّر المتعلّق باللحاظ الذي يكون وصفا للمعنى أو جزء له، و أمّا نفس هذا اللحاظ فلا محاله يكون استقلاليا؛ إذ لا يمكن تعلق لحاظ آليّ بلحاظ آليّ آخر، و هذا لا يكون قابلا للمقايسه مع تصوّر الكلّي؛ إذ لا يكون فيه إلاّ لحاظا واحدا.

و كان لسيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (2) هنا بيانا يحتاج إلى توضيح، و هو متوقّف على ذكر مقدمتين:

الاولى: أنّ التعريف و التنكير أمران واقعيّان لا يرتبطان باللحاظ و الاعتبار،

ص: ٢٤٨

١-١) درر الفوائد ٢٣٢:١.

٢-٢) تهذيب الاصول ٥٢٩:١.

فلذا لا- يمكن تبديل المعرفه مع حفظ تعريفها بالنكره و بالعكس، فتكون معامله المعرفه مع بعض الألفاظ مثل: زيد، بلحاظ تشخّص معناه و تعينه بحسب الواقع، و دلالة اللفظ على المعنى المتخصّص بالخصوصيات، بخلاف النكره مثل: لفظ رجل؛ إذ لا دلالة له على التعيّن و التشخّص أصلاً.

المقدّمه الثانيه: أنّ الماهيّه فى نفسها ليست بمعرفه و لا نكره، فلذا يتوقّف تعريف لفظ الإنسان إلى الألف و اللام، و تنكيره إلى التنوين، و هذا دليل على أنّ الماهيّه بما هي هي لا- تتّصف بأنّها معرفه و لا- نكره، بل قابله للتّصاف بهما، و لفظ إنسان بدون التنوين و اللّام لا يكون معرفه و لا نكره.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المستعمل فى مقام الاستعمال قد يكون فى مقام بيان ماهيّه الإنسان مثلاً، و قد يكون فى مقام المقاييسه بينها و بين سائر الماهيّات و بيان امتيازها عنها، و معلوم أنّ لكلّ ماهيه خصوصيّه ذاتيه التى لا يتحقّق فى ماهيّه اخرى، و هي لا ترتبط باللحاظ و عدمه و لا بالوجود و عدمه، ففى نفس ماهيه الإنسان امتياز لا يتحقّق فى ماهيه البقر، و بالعكس.

ثمّ قال: إنّ اسم الجنس موضوع للماهيّه فيما كان الغرض بيان نفس الماهيه، و علم الجنس موضوع لها فيما كان الغرض بيان امتياز ذاتى الماهيّه و إن لم يتحقّق فى مورد علم الجنس.

و يستفاد هذا المعنى من إضافه ألف و لام التعريف على اسم الجنس، و الفرق بين علم الجنس و المصدر بألف و لام الجنس أنّه لا يتحقّق فى علم الجنس تعدّد الدال و المدلول، بخلاف مثل الرجل، فإنّ لفظ رجل يدلّ على نفس الماهيّه، و الألف و اللّام يدلّ على تميّزها عن سائر الماهيّات، فيكون علم الجنس معرفه حقيقيّه و كان تعريفه بلحاظ الخصوصيّه المتحقّقه فى الماهيّه، لا بلحاظ التقيّد بالأمر الذهني، فيصحّ تشكيل قضيه هذا اسامه بدون التصرّف و التجريد.

قال صاحب الكفاية قدس سرّه (١): والمشهور أنّه على أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أنّ الخصوصيّة في كلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول، والمعروف أنّ اللام تكون موضوعه للتعريف ومفيده للتعين في غير العهد الذهني. و أنت خبير بأنّه لا تعين في تعريف الجنس إلاّ بالإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهناً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد، ومع له فائده في التقيد بالتعين الذهني مع أنّ التأويل والتصرّف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التأسّف، هذا.

مضافاً إلى أنّ الوضع لما لا حاجة إليه بل لا بدّ من التجريد عنه وإغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه كان لغوا كما أشرنا إليه.

ثمّ قال: فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للترتين كما في الحسن والحسين عليهما السّلام، واستفاده الخصوصيّة-من العهد الخارجى والحضورى والذكرى وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني-إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها على كلّ حال، ولو قيل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى، ومع الدلالة على المعنى مقروناً بتلك الخصوصيّة لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخلّه وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيّداً.

ص: ٢٧٠

والتحقيق في المسألة: أنّ التعيين المذكور لا- يكون تعيّنًا ذهنيًا كما ذكرناه في البحث عن علم الجنس، بل لنفس الماهية يتحقّق حالتان، قد تلاحظ الماهية من حيث هي، و قد تلاحظ بالمقاييسه إلى سائر الماهيات و امتيازها عنها، فوضع اسم الجنس للاولى، و علم الجنس للثانية بدون الارتباط إلى اللحاظ و التعيّن الذهني، و الفرق بين علم الجنس و المعرّف بلام الجنس في تعدّد الدال و المدلول في الثاني بخلاف الأول، و محدوديته دائره الأول في بعض الماهيات و سعه دائره الثاني، فلا يرد على هذا المبني ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه من إشكالات.

و يرد على المحقّق الخراساني قدّس سرّه أولاً: أنّ كون الألف و اللام للترتين مطلقاً لا يصحّ عند المحقّقين من علماء الأدب، مع تفويت غالب الخصوصيات و النكات التي تدلّ عليه الألف و اللام.

مضافاً إلى أنّ الالتزام بالترتين يكون في موارد لا بدّ منها، مثل الحسن و الحسين عليهما السّلام سيّدا شباب أهل الجنّه.

و ثانياً: أنّ قوله قدّس سرّه: و المعروف أنّ اللام تكون موضوعه للتعريف و مفيده للتعين في غير العهد الذهني لا دليل عليه؛ إذ لا نقص فيه، مع أنّ التعريف إن كان بمعنى الإشاره الذهنيه و الالتفات الذهني- كما صرّح به قدّس سرّه- يتحقّق هذا المعنى في العهد الذهني زائداً من غيره، و من هنا نستكشف أنّ التعريف ليس بمعنى المذكور، بل يكون بمعنى الوضع للماهية في مقام بيان امتيازها الذاتيه كما ذكرناه آنفاً.

### الجمع المحلي باللام

لا شكّ في أنّ الجمع المحلي باللام يفيد العموم و الاستغراق، إنّما الكلام في كيفيه دلالاته؛ إذ يحتمل أن يكون مستندا إلى نفس الجمع بأن يكون الجمع المحلي باللام موضوعاً للإفاده على العموم، و يحتمل أن يكون مستندا إلى نفس اللام، إمّا من طريق وضع اللام للدلاله على العموم إذا كان مدخوله الجمع فلا يكون تعريفاً من

حيث المعنى أصلاً و إما من طريق دلالة اللام على التعيين و تعريف المدخول فيربط تعريفه بالاستغراق و الاستيعاب؛ إذ لا تعين لشيء من مراتب الجمع إلا الاستغراق، و هذا هو الظاهر من كلمات المشهور من علماء الأدب.

و لكن استشكل على هذا الاحتمال صاحب الكفايه قدس سره (١) بأن تعريف الجمع لا يكون مستلزماً لتعيين المرتبه المستغرقة لجميع الأفراد لتعين مرتبه أخرى من مراتب الجمع أيضاً و هي أقل مراتبه، كما لا يخفى، فلا بد أن تكون دلالته على العموم مستنده إلى وضع الجمع المحلى باللام للعموم.

و التحقيق: أن هذا الإشكال غير وارد على المشهور، فإنّ التعيين في ناحيه الاستيعاب واضح، أي كلّ مصداق من مصاديق العلماء مثلاً بخلاف أقلّ المراتب؛ لتعيينه من حيث العدد لا من حيث الواقعيه، فلذا يكون ثلاثه في قولنا: «أكرم ثلاثه من العلماء نكره و مبهما» نظير جنتي برجل، فلذا يكون المكلف مختاراً في إكram كلّ ثلاثه ثلاثه منهم، بخلاف الاستيعاب، فلا إشكال في دلالة اللام على تعريف و تعيين المدخول و أن يكون تعيينه كاشفاً عن أكثر مراتب الجمع و الاستيعاب.

و لكن الأوفق مع الكتب الاصوليه و الأنسب مع ظاهر عناوينها وضع الجمع المحلى باللام للدلاله على العموم و الاستيعاب، و هذا لا ينافي مع كون اللام للتعريف و ارتباط العموم إلى نفس الجمع، و يؤيد هذا الاحتمال ذكره في مباحث العام و الخاص بأن: من الألفاظ الداله على العموم الجمع المحلى باللام.

## النكره

و من الألفاظ التي يطلق عليها لفظ المطلق النكره، مثل: رجل في قوله تعالى:

ص: ٢٧٢

وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ (١)، أو في قولنا: «جئني برجل» وقد عرفت أنّ الماهية من حيث هي هي لا- تكون نكرة و لا معرفة، بل قابله لكليهما، فلذا نحتاج لتعريفها و تنكيرها إلى اللام و التنوين.

و يستفاد من كلام صاحب الكفاية قدس سرّه: أنّ النكرة إذا استعملت في مقام الإخبار تدلّ على ما يكون معيّنا عند المتكلم و غير معيّن عند المخاطب، و إذا استعملت في مقام الإنشاء تدلّ على الطبعه المبهمة عند كلّ منهما و مقيدّه بقيد الوحده، فالنكرة في مقام الإخبار وضعت للموجود المشخص عند المخبر و المبهم عند المخاطب، و في مقام الإنشاء وضعت للماهية المبهمة المقيدّه بقيد الوحده.

و إشكال الأوّل عليه هو استبعاد تعدّد الوضع في باب النكرة بحسب الواقع.

و ثانياً: أنّ التعيّن الذي يتحقّق في مقام الإخبار لا يرتبط بالنكرة، فإنّ كلمه «رجل» في كلتا الحالتين تدلّ على الماهية المقيدّه بقيد الوحده من دون فرق بين الإخبار و الإنشاء، و لكن إسناد الفعل الخارجى مثل المجرى إلى هذه الطبعه يوجب التعيّن، فوقعها فاعلا لما يحكى عن الواقعيّه الخارجيه يوجب لذلك.

و هذا إشكال جيّد، و لكن نضيف إليه أمران:

الأوّل: أنّ كلّما وقعت النكرة في مقام الإخبار لا تكون معيّنا عند المتكلم؛ إذ يمكن أن يكون له أيضا مبهما لعروض النسيان، مثلا كان عالما بمجرى رجل عنده قبل مدّه و لكنّه لم يلتفت فعلا إلى خصوصياته، فيقول في مقام الإخبار: جاءني رجل قبل شهر مثلا.

الأمر الثاني: ما يحتاج إلى بيان مقدّمه و هي أنّ الأمر المحقّق في الخارج لا محاله يكون معيّنا و مشخصا بحسب الواقع من تمام الجهات، و لكن المخبر في مقام الحكايه

ص: ٢٧٣

١-١) يس: ٢٠.

عنه قد يتعلّق غرضه بحكايته مع جميع الخصوصيّات الزماني و المكاني و نحو ذلك، و قد يتعلّق بحكايته مجملا- للمصالح المقتضيه له، كما مرّ نظيره في باب الحروف في مثل:

سرت من البصره إلى الكوفه، فإنّ السير الخارجى يكون بحسب الواقع مشخّصا، و لكن المتكلّم قد يكون في مقام بيان سيره مع جميع خصوصيّاته، و قد يكون في مقام بيانه إجمالا.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المتكلّم في مقام الحكايه عن مجيء رجل عنده لا- يكون في مقام بيان الواقعيه بتمامها؛ لاقتضاء المصلحه الإخبارى لبيان مجيء الطبيعه المقيّده بقيد الوحده فقط؛ فلذا يقول: جاءنى رجل، فالواقعيه مشخّصه بدون دلالة إسناد المجيء إليها على التعيّن، فيكون هذا القول مرآه لبعض الواقعيه لا لتمامها كما توهمه صاحب الكفايه قدّس سرّه و المستشكل، و نفس العبارة تهدينا إلى عدم كون المتكلّم في مقام الحكايه عن تمام الخصوصيّات، فلا يكون في باب النكره إلاّ وضعا واحدا، و الموضوع له هى الماهيه المقيّده بقيد الوحده بدون الفرق بين مقام الإخبار و مقام الإنشاء.

ثمّ قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إذا عرفت ذلك فالظاهر صحّه إطلاق المطلق عندهم حقيقه على اسم الجنس و النكره بالمعنى الثانى- أى إذا استعملت في مقام الإنشاء- كما يصحّ لغه، و غير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغه من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى.

نعم لو صحّ ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا للماهيه المقيّده بالإرسال و الشمول البدلى لم يكن اسم الجنس و النكره من مصاديق المطلق لفقدان قيد الشمول فيهما، حيث إنّ اسم الجنس وضع للماهيه المبهمه من دون لحاظ

ص: ٢٧٤



قيد معها، والنكره وضعت للماهية المقيده بالوحده، فلحاظ الشمول مفقود في كليهما، إلا أن الكلام في صدق النسبه.

ثم قال: ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى - أى المقيّد بالشمول - لطرؤ القيد غير قابل، فإن الإطلاق المقيّد بالسريان و الشمول ينافى التقييد و يعانده، بل و هذا بخلاف المطلق بالمعنيين المذكورين لاسم الجنس و النكره - أى صرف الطبيعه المهمله و الطبيعه المقيده بالوحده - فإنهما قابلان للتقييد، و على ما ذكر من معنى اسم الجنس و النكره لا يلزم من التقييد مجاز في المطلق؛ لإمكان إرادته معنى لفظ المطلق من لفظه و إرادته قيده من قرينه حال أو مقال، فيراد المقيّد بتعدّد الدالّ و المدلول. و إنّما يستلزم التقييد مجازاً بناء على المعنى المنسوب إلى المشهور للمطلق، و هو الماهية المقيده بالشيوع و الإرسال لاستلزام التقييد تجريده عن قيد الإرسال، فيكون المطلق حينئذ مستعملاً في جزء معناه فيصير مجازاً، و من هنا نستفاد عدم صحه النسبه المذكوره.

و التحقيق: أن ذيل كلامه قدّس سرّه كلام جيّد، و لكن يرد على صدر كلامه قدّس سرّه ما ذكرناه من أن النكره سواء استعملت في مقام الإخبار أم في مقام الإنشاء يكون لها معنى واحد، و هى الطبيعه المقيده بقيد الوحده.

و لو فرضنا كونها في مقام الإخبار بمعنى الفرد المعين عند المتكلم و المبهم عند المخاطب، و لكنك عرفت منّا جريان الإطلاق و التقييد في الجزئيات أيضاً و عدم محدوديتهما في الكلّيات كما في مثل قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» فإنّ قيد المجرى يرجع إلى الهيئه لدى المشهور، مع كونها من ملحقات الحروف، و معناها جزئى عندهم، بل لو كان المجرى قيدا للماده - كما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه - أيضاً يكون قيدا للجزئى، فإنّ الإكرام المضاف إلى الجزئى يكون جزئياً، فعلى كلا التقديرين يرجع القيد إلى الجزئى، بل يكون نوع القيود في الكلمات قيوداً للجزئى كما في قولنا: «ضربت زيدا يوم الجمعة» إذ يكون يوم الجمعة قيدا لوقوع ضرب

الخارجى على زيد، و لا شكّ فى جزئيتها، و هكذا قيود آخر.

فعلى فرض صحّ القول بدلاله النكره فى مقام الإخبار على المعنى الجزئى، لا ينافى هذا مع الإطلاق، كما لا يخفى.

و لكن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) بعد إنكار النسبه المذكوره إلى المشهور فى هذا الفصل يقول فى الفصل الآتى بما ينافيه، فإنّه قال: قد ظهر لك أنّه لا دلالة لمثل «رجل» إلا على الماهيه المبهمه وضعا، و أنّ الشيعاء و السريان كسائر الطوائى يكون خارجا عمّا وضع له، فلا بدّ فى الدلاله على الشيعاء من قرينه حال أو مقال أو حكمه، و هى تتوقّف على مقدّمات.

و يستفاد من هذه العبارة أنّ بعد تماميه مقدّمات الحكمه يكون لقييد السريان دخل فى الماهيه بعنوان قيد المعنى، مع أنّه ليس كذلك بعد ملاحظه أمرين:

الأول: أنّ مسأله الدلاله اللفظى الوضعى غير مسأله الاتّحاد الخارجى، فمثل:

زيد إنسان قضيّه حمليه، و يكون الموضوع من مصاديق المحمول خارجا و متحد معه، مع أنّه لا يعقل دلالة لفظ الإنسان على زيد و حكايته عنه؛ إذ الدلاله الوضعى اللفظى محدوده بالموضوع له، و لا- يتجاوز عنه، إلا أن يكون الاستعمال مجازا فيما تحققت علاقته من العلائق المشهوره، فالاتّحاد فى الوجود مسأله، و الدلاله و الحكايه مسأله أخرى، فلذا نرى اتّحاد الصلاه و الغصب و جودا فى بعض الموارد مع عدم حكايه أى منهما عن الآخر أصلا.

الأمر الثانى: أنّ أصله العموم أصل عقلائى لفظى مستند إلى الوضع، فلفظ العقود فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ جمع المحلّى باللام قد وضعه الواضع للدلاله على العموم، بخلاف أصله الإطلاق فإنّها أصل عقلى مستند إلى

ص: ٢٧٦

مقدمات الحكمة؛ إذ العقل بعد تماميته مقدمات الحكمة يحكم بأن تمام المراد نفس الماهية و طبيعته، مع اشتراكهما في المرجعية حين الشك في التخصيص و التقييد.

فيتحقق بينهما فرقا حقيقيًا فاحشا، ففي مثل: أكرم كل عالم يتحقق الحكاية عن الأفراد بالحكاية الإجمالية لاستناد أصله العموم إلى اللفظ، و لا يتحقق الحكاية عنها في أصله الإطلاق أصلا لا بالحكاية التفصيلية و لا بالحكاية الإجمالية، فلا مجال للشروع و السريان و لو بنحو البدلية في معنى المطلق، و لا دخل له فيه و لو بمعونه القرينه.

ففي المطلق تمام الموضوع و تمام المتعلق هي الماهية؛ فلذا يحصل الامتثال و الموافقه بإتيان كل فرد من أفرادها، فلا يرجع الإطلاق إلى العموم.

## مقدمات الحكمة

### إشاره

و يتحقق في كل واحد منها بحثان: الأول: في تعريفه و معناه، البحث الثاني: في مقدميته، و الأقوال فيهما مختلفه، مع أن الغرض من الأخذ بالإطلاق هو الاحتجاج على المولى و رفع المؤاخذة عن المكلف.

## المقدمه الاولى: أن يكون المولى في مقام بيان تمام مراده لا في مقام الإجمال

و الإهمال

، و معلوم أن المقصود من المراد في هذه المقدمه هو المراد الاستعمالي لا المراد الجددي، و إلا يكون الدليل المقتيد كاشفا عن عدم الإطلاق، و أن المولى لم يكن في مقام بيان تمام مراده، و لم تكن مقدمات الحكمة تامة، فلا يمكن التمسك بأصله الإطلاق في مورد الشك في التقييد، فيتوقف تمامية المقدمه الاولى على كون المقصود منه المراد الاستعمالي؛ فلذا نقول بحمل المطلق على المقتيد، يعني ما ثبت له الإطلاق و احرز عنوان كونه مطلقا يحتمل على المقتيد و يكون لأصله الإطلاق نظير أصله العموم عنوان الأصل الأولى و القانون و المرجع في موارد الشك، و هذا لا يكون قابلا للجمع

ص: ٢٧٧

مع كون المراد الجدّي هو جميع المصاديق؛ لعدم كونه قابلاً للتقييد والاستثناء.

و في مقابل كون المولى في مقام بيان تمام مراده الاستعمالي أن يكون في مقام الإجمال والإهمال، فإذا تعلق غرض المولى ببيان الحكم مجملاً يعبر عنه بالإجمال، وإذا لم يتعلّق غرضه ببيان المراد لا بنحو التفصيل ولا بنحو الإجمال يعبر عنه بالإهمال، وكلّ منهما مانع عن تماميّة المقدّمه الاولى، هذا تمام البحث الأوّل في هذه المقدّمه.

البحث الثاني: في مقدّميتها وأن إحراز كون المولى في مقام بيان تمام مراده دخيل في إثبات الإطلاق أم لا؟ والمحقق الحائري قدس سرّه (1) يدعى أننا لا نحتاج إلى هذه المقدّمه لإثباته، مع قوله: بأنّ المطلق يكون بالمعنى الذى نسب إلى المشهور- أى السريان في جميع الأفراد- لا بأنّ تمام المتعلّق هي نفس الماهيّة كما ذكرناه.

و محض كلامه قدس سرّه أنّ قول المولى: «أعتق رقبه» مثلاً مردّد بين المطلق والمقيّد، وأنّ إرادته متعلّقه بمطلق عتق الرقبه أم متعلّقه بعتق رقبه مؤمنه، ولا- ثالث، فإن كان مراده عتق مطلق الرقبه فلا- مغايره بين اللفظ و مراده، ولا احتياج إلى سؤال و توجيه المولى، وإن كان مراده عتق خصوص رقبه مؤمنه مع عدم ذكره قيد الإيمان في اللفظ مع مدخليّة في المراد، فيكون هنا مجال للسؤال عن علّه هذا التعبير، ولا بدّ للمولى من توجيهه بأنّه لو كان المراد مقيّداً يكون الإراده متعلّقه به بالأصالة، وبالْمطلق بالتّبع لمكان الاتّحاد، فإذا تعلّقت إرادته المولى بحضور عالم عنده يصحّ القول بتعلّق إرادته بحضور رجل عنده بالتّبع.

و الظاهر في دوران الأمر بينهما أنّ الإراده أولاً و بالذات متعلّقه بالمطلق و بما لا يحتاج إلى السؤال و التوجيه لا بما يحتاج إلى هذه المشقّه، و نحن نأخذ بالظاهر كما في

ص: ٢٧٨

سائر الموارد، و بعد تسلّم هذا الظهور تسرى الإراده إلى تمام الأفراد، و هذا معنى الإطلاق، و لا نحتاج إلى كون المولى فى مقام بيان تمام المراد، فلا نحتاج إلى المقدمه الاولى من مقدمات الحكمه فى حمل كلام المولى على المطلق.

و الإشكال عليه أوّلاً: أنّ لازم نفي المقدمه الاولى من مقدمات الحكمه عدم الفرق بين كون المولى فى مقام بيان تمام المراد أو فى مقام الإجمال أو الإهمال فى حمل كلامه على المطلق، و إن تحققت القرينه على كون المولى فى مقام بيان أصل القانون، لا فى مقام بيان خصوصياته مثل أن يقول: «إنّ الصلاه من الواجبات» مع ذلك يحمل كلامه على الإطلاق و ينفى به الأجزاء و الشرائط المشكوكه، هذا ممّا لا يكون قابلاً للالتزام، و لا يقول به أحد.

و ثانياً: أنّ الظاهر الذى يقتضى حمل الكلام بما لا يحتاج إلى السؤال و التوجيه لا يرتبط باللفظ؛ إذ لا دلالة له إلا على المعنى الموضوع له، و تطبيق مفاد اللفظ على مراد المتكلم خارج عن دائره اللفظ، بل يرتبط بمقدمات الحكمه، فإنّ العقلاء بعد تماميتها يحكم بأن مراد المولى هو عتق مطلق الرقبه و إن لم تكن مقدمات الحكمه تامه أى ظهور يقتضى أن يحمل الكلام على كون المراد هو المطلق دون المقيّد، مع عدم دلالة اللفظ على تعيين مراد المولى، فلذا لا يكون مقدميه هذه المقدمه قابلاً للإنكار، و لا يصحّ بيان المذكور.

### **المقدمه الثانيه: عدم القرينه على التقييد و انتفاء ما يوجب التعيين فى كلام المولى**

، فلا مجال للتمسك بالإطلاق مع وجودها، فيحتمل أن يكون المقصود من عدم القرينه على التقييد عدم القرينه المتصله عليه، و يحتمل أن يكون المقصود منه الأعمّ من المتصله و المنفصله، فإن تحققت قرينه متصله فى الكلام على التقييد لا معنى لحمله على الإطلاق سواء كانت بصوره الوصف مثل: إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه أم بصوره الاستثناء، و لكن هذا الاحتمال لا يرتبط بمورد مقدمات الحكمه، فإن مجراها هو الشكّ

فى مراد المولى، و دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، و مع وجود قرينه متّصله فى الكلام لا يبقى الشكّ فى المراد، فهذا الاحتمال خارج عن مجراها.

و على الثانى يعنى كون بيان القيد و إن كانت بالقرينه المنفصله مانعا عن جريان الإطلاق، قلنا: إنّه لا- ينطبق على تعبيرات المعروف و المشهور بين الاصوليين، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبه» و قال أيضا بعد مدّه: لا تعتق الرقبه الكافره، يقولون فى مقام الجمع بينهما: إنّ المطلق يحمل على المقيّد، يعنى المطلق الذى قد ثبت إطلاقه يحمل عليه، لا أنّ دليل المقيّد كان كاشفا عن عدم الإطلاق للمطلق، مع أنّ هذا الاحتمال يرجع إلى كاشفيّه القرينه المنفصله على التقييد عن عدم ثبوت الإطلاق من أوّل الأمر، فمعلوم أنّ القرينه المنفصله لا توجب الإخلال فى الإطلاق، فلا يعدّ عدم القرينه على التقييد من مقدّمات الحكمه.

### المقدّمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقّن فى مقام التخاطب

و معلوم أنّه يتحقّق لكلّ مطلق مصاديق الظاهره و المتيقّنه، و المقدّمه الثالثه هنا لا تكون عباره عن عدم الفرد الجلىّ و المتيقّن للمطلق، بل عباره عن عدم الفرد المتيقّن فى مقام التخاطب؛ بأن يكون رقبه مؤمنه مورد البحث و المقاوله بين المكلف و المولى. و فى هذا الحال قال المولى:

«اعتق الرقبه» و كان مراده عتق خصوص رقبه مؤمنه. و هذا لا- ينافى مع كون المولى فى مقام البيان، فإنّ صدور الحكم فى هذا الحال يوجب انطباقه على الرقبه المؤمنه بدون أىّ إخلال فى الغرض.

و الظاهر أنّه لا دخل لهذه المقدّمه أيضا فى الإطلاق و لا تكون من مقدّمات الحكمه، سواء فسّرنا الإطلاق بما ذكرناه من كون تمام الموضوع و تمام الماهيّه هى نفس الماهيّه و الطبيعه، أو بما عليه المشهور من جعل الطبيعه ساريا و شائعا فى الأفراد و مرآه لها.

أمّا على المختار لأنّ القدر المتيقّن إنّما يضرّ فى مورد الشكّ فى الأقلّ و الأكثر، فإنّ

مورد استعمال هذه الكلمه إمّا يكون الشكّ فيهما و إمّا يكون مقام الامتثال و الموافقه، مع أنّ الأمر في باب الإطلاق ليس كذلك لدوران الأمر بين تعلق حكم المولى بعقق ما هيئه الرقبه أم بعقق الرقبه المقيده بقيد الإيمان، و لا يكون القدر المتيقن في البين؛ إذ لو كان متعلق حكم المولى عتق مطلق الرقبه يكون عتق الرقبه المؤمنه خارجا عن دائره الحكم، و لا يختلط عليك مقام تعلق الحكم مع مقام الامتثال، فتعلق الحكم بالرقبه المقيده بقيد الإيمان ليس بمتيقن بل هو طرف الشكّ، بل التعبير بالقدر المتيقن هنا ليس بصحيح؛ إذ لا نبحت في مقام الامتثال و اشتغال الذمه بمثل الدين، فإذا قال المولى في مقام البيان: «أعتق الرقبه» مع تعلق غرضه بعقق الرقبه المؤمنه لم يبين مراده، و لا طريق لنا لفهم مراده.

و أما على القول المشهور فلا دخل للمقدمه الثالثه في الإطلاق لوجهين:

الأول: أنّ المورد لا يكون مخصّصا لحكم العام كقولنا: «سألت المعصوم عن الخمر؟ فقال: كلّ مسكر حرام» و هكذا في باب المطلق، كما إذا كان جواب المعصوم المسكر حرام؛ إذ لا يوجب السؤال عن الخمر لاختصاص الحكم به فقط، بل يقولون بإطلاق الحكم سواء كان خمرا أم غيره، و الحال أنّ السؤال عن الخمر يكون من مصاديق الظاهر و البارز من القدر المتيقن في مقام التخاطب، و هذا دليل على عدم دخاله انتفاء القدر المتيقن في الإطلاق أصلا، و هذا دليل متقن.

الثاني: أنّ قبل جريان الإطلاق كان عتق الرقبه المؤمنه مقطوعا و عتق الرقبه الكافره مشكوكا، لا- مسلمّ العدم، و إلا- لا مجال للإطلاق، و نتيجة جريان الإطلاق إن كان الأخذ بالمتيقن و خروج المشكوك رأسا، فإن لم يكن مستحيلا ليس بصحيح، فإنّ ما كان مبتنيا على اليقين و الشكّ لا يمكن أن يكون نتيجة انتفاء المبني المذكور.

و يمكن المناقشه عليه أنّ وجود القدر المتيقن مانع عن التمسّك بالإطلاق، لا- أنّه يوجب الخروج عن حاله الشكّ، بل هو محفوظ، و يستفاد حكمه من الاصول

العملية، ولكن الدليل الأول خالي عن المناقشه.

و بالنتيجه: لا- نحتاج للقرينيه الحكمه-التي يعبر عنها بالقرينه الثالثه فى مقابل القرينه الحائيه و المقائيه-إلى أزيد من مقدمه واحده، و هى كون المولى فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى لغرض جعل الضابطه و القانون حتى يتمسك به فى موارد الشك فى التقييد، و عروض التقييد له لا- ينافى الإطلاق و لا يكون كاشفا عن عدم تحققه، بل هذا من هذه الجبهه نظير مسأله العام و الخاص، إلا- أنّ جعل القانون قد يكون بنحو العموم بمعنى الشيوخ و النظاره إلى الأفراد، و قد يكون بنحو الإطلاق بمعنى تعلق الحكم بنفس الطبيعه بدون أى نظاره إلى الأفراد.

إنّما الإشكال فى صورته الشكّ فى كون المولى فى مقام بيان تمام مراده أم لا، فإنّ بدون إحرازه لا- يكون الإطلاق قابلا للتمسك، و إن لم يتحقق قرينه نفيًا و إثباتًا فمن أى طريق يمكن إحرازه؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنه لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شكّ فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه، ثم استدلّ أولاً: بأن سيره أبناء المحاوره جرت على التمسك بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلم فى مقام البيان إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهه خاصه، و ثانياً: بأنّ هذا الأصل العقلانى أوجب لتمسك المشهور من الفقهاء بالإطلاقات مع عدم إحراز كون مطلقها فى مقام البيان.

و يمكن أن يتوهم أنّ وجه تمسكهم بها هو ذهابهم إلى وضع المطلق للشيوخ و السريان، فلا- يكون تمسكهم بها مستندا إلى الأصل المزبور حتى يكون شاهدا على صحه الأصل.

ص: ٢٨٢



و دفعه قدس سره: بأن هذا التوجيه بعيد؛ لما مرّ سابقا من وضع المطلق للماهية المهملة التي لم يلاحظ معها شيء أصلا، فالشروع خارج عن معناه، ولعل وجه نسبه وضع المطلق للمعنى المقرون بالشياع إلى المشهور ملاحظه عدم الوجه للتمسك بالإطلاقات بدون إحراز كون المتكلم في مقام البيان، وقد بينا أن الوجه فيه هو سيره العقلاء. هذا تمام كلامه مع توضيح منّا.

و التحقيق: أن هذا الكلام بالصورة الكليه ليس بصحيح، بيان ذلك: أن الأحكام الصادره عن الإمام قدس سره على نوعين: إذ الحكم الصادر عنه عليه السلام قد يكون بداعى الضبط و الحفظ في الكتب بعنوان الذخيره للشيعة، فلا بدّ هاهنا من ملاحظه المطلق و المقيّد، و حمل المطلق على المقيّد، و لا- دليل لكون المولى في مقام بيان تمام المراد، و لا أقلّ من الشكّ في تحقّق الأصل العقلائي هنا، و هذا يكفي لعدم إمكان التمسك بالإطلاق. و قد يكون بداعى عمل السائل عن المسأله الشخصيه المبتهى بها كقوله عليه السلام في جواب السؤال عن الظهار: «إن ظاهرت فاعتق الرقبه» فلا بدّ هاهنا من القول بكون المولى في مقام بيان تمام المراد، و لا- يكون التفكيك بين الإراده الجديّه و الاستعماليه متناسبا في هذا المقام، فلا بدّ من الالتزام بالأصل العقلائي المذكور.

و العجب ما ذكره الإمام قدس سره (1) في كتاب التهذيب: أن الأصل في الكلام كون المتكلم في مقام بيان كلّ ما له دخل في حكمه بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم، و عليه جرت سيره العقلاء في المحاجات. نعم، لو شكّ أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر فلا أصل هنا لإحراز كونه في مقام هذا الحكم.

و معلوم أن هذا الكلام ضعيف جدّا، فإنّ في مقابل كون المولى في مقام البيان كونه في مقام الإهمال و الإجمال؛ بمعنى كونه في مقام أصل التشريع لا في مقام بيان

ص: ٢٨٣

الاجزاء و الشرائط، ففي مثل قوله تعالى: أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ يمكن أن يتعلّق الغرض ببيان أنّ تمام المتعلّق هي نفس طبيعه البيع، و يمكن أن يتعلّق ببيان حليّه البيع في مقابل الربا بنحو الإجمال، و لا يكون في مقابل المقدّمه الاولى كونه في مقام حكم آخر، و لا مورد لهذا الكلام.

و اعلم أنّ الانصراف مانع عن تحقّق الإطلاق بعد تماميّه مقدّمات الحكمه، و لكن الانصراف على أنواع:

أحدها: انصراف المطلق إلى المقيد في بادئ النظر لغلبه الاستعمال الموجهه لأنّس الذهن به، و لكنّه يزول بالتأمّل، و هذا الانصراف البدوي لا يكون مانعا عن الإطلاق.

ثانيها: انصراف المطلق إليه لكونه القدر المتيقّن في مقام التخاطب و هو مانع عن الإطلاق على مبنى صاحب الكفايه، لا على مبنى المختار كما ذكرناه.

ثالثها: انصراف المطلق إلى المقيد لكثرة استعماله فيه؛ بمعنى وضع كلمه «الرقبه» مثلا لمطلق الرقبه، و قال المولى بالنسبه إلى كفّاره الإفطار في شهر رمضان: «من أفطر يجب عليه عتق الرقبه» و لكن نستفاد من القرينه أنّ مراده الجدّي هو خصوص الرقبه المؤمنه.

و هكذا قال في باب الظهار مثلا: «من ظاهر يجب عليه عتق رقبه» و أقامت القرينه أيضا على كون مراده الجدّي هو خصوص الرقبه المؤمنه، و هكذا كرّر هذا المعنى في موارد كثيره، و لكن شككنا في مورد بعد قوله: «يجب عليك عتق رقبه» أنّ مراده مطلق الرقبه أو الرقبه المؤمنه، مع عدم قرينه معيّنه، و كثره الاستعمال المذكور يوجب تحقّق الظهور للمطلق في المعنى المقيد من حيث الإراده الجدّيّه، و معلوم أنّ هذا الانصراف مانع عن الإطلاق بلا شبهه.

رابعها: انصراف المطلق إلى المقيد لصيرورته حقيقه ثانويّه له و مشتركاً لفظياً

معه لكثرة استعماله فيه، بحيث لا يحمل على أحدهما إلا بالقرينه المعينه، كما إذا فرض أن الصعيد وضع لمطلق وجه الأرض ثم استعمل كثيرا ما في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركا بينهما، وهذا الانصراف يمنع أيضا عن الأخذ بالإطلاق؛ إذ الكلام يصير في الحقيقة مجملا في هذا الفرض.

خامسها: انصراف المطلق إلى المقيد الناشئ عن بلوغ كثره الاستعمال حدّ النقل، و مهجوريّه المعنى المطلق، و حمل اللفظ على المعنى المقيد في هذه الصوره أولى من السابقه، و هذه الأنواع الخمسه ما يستفاد من صدر كلام صاحب الكفايه قدس سرّه و ذيله و قد عرفت أحكامها.

### أحكام المطلق و المقيد

إذا صدر عن المولى حكمان متنافيان أحدهما مطلقا و الآخر مقيدا مثل: اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنه، هل يحمل المطلق على المقيد أم لا؟ بعد فرض أنه لا يتحقق في الواقع أزيد من حكم واحد في هذا المورد، و لكن يدور الأمر بين أن يكون متعلقه هو المطلق أو المقيد، و معلوم أنه يتحقق بينهما كمال التنافي بلحاظ عدم إمكان متعلق حكم واحد المطلق و المقيد معا؛ إذ لا بحث في مقام الامتثال و اشتغال الذمه حتى يكون عتق الرقبه المؤمنه هو القدر المتيقن.

إنما الكلام في طريق إحراز وحده الحكم، و هو قد يستفاد من طريق وحده السبب مثل: إن أفطرت في شهر رمضان متعمدا فعليك عتق رقبة، و إن أفطرت في شهر رمضان متعمدا فعليك عتق رقبة مؤمنه، و نعلم أن بالنسبه إلى الإفطار ليس أزيد من حكم واحد، و هكذا بالنسبه إلى الظهار، و قد يستفاد من تصريح المولى أو القرائن الخارجيه فيكون وحده الحكم في جميع الصور الآتية مفروغ عنها.

و في فرض وحده الحكم قد يكون المطلق و المقيد في الإثبات و النفي متوافقين كما

فى المئال المذكور؁ و قد يكونا مختلفين مثل: اعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر؁ كما أنّهما قد يقعان فى كلامين؁ و قد يقعان فى كلام واحد؁ و لعلّه يتحقّق الفرق بينهما من حيث الحكم.

فإن كانا مختلفين فلا إشكال فى التقييد و حمل المطلق على المقيّد على ما صرّح به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)؁ و الحال أنّه يتحقّق لهذه المسأله فروض مختلفه؁ و كلامه قدّس سرّه يكون قابلا للمساعده فى بعض الفروض؁ و فى بعض آخر يكون قابلا للبحث.

منها: أن يكون الدليل المطلق بصوره النفى؁ و المقيّد بصوره الإيجاب مثل: لا تعتق الرقبه و اعتق رقبه مؤمنه؁ بناء على عدم دلاله المفرد المعرّف باللام على العموم؁ بلا- فرق بين دلاله النهى على الحرمة أو الكراهه؁ فلا- مناص هنا سوى حمل المطلق على المقيّد؁ فإنّ لنا حكما واحدا و لا- يمكن أن يكون له متعلّقان؁ فلا بدّ من الالتزام بأنّ المراد من الرقبه فى قوله: لا تعتق رقبه هى الكافره.

إنّما الكلام فى دليل تقدّم المقيّد على المطلق؛ إذ يمكن القول بتقدّم المطلق على المقيّد؁ و يحتمل قويا أن يكون الدليل أنّ أصاله الإطلاق أصل عقلائيّ مبتن على مقدّمات الحكمه؁ و العقلاء فى مورد تقابل المطلق مع المقيّد يأخذون بدليل المقيّد؁ و يتركون أصاله الإطلاق.

و يحتمل أن يكون لدليل المطلق ظهور فى الإطلاق و لدليل المقيّد ظهور أقوى فى التقييد؛ فلذا يكون مقدّما عليه.

و التحقيق: أنّ حمل المطلق على المقيّد فى صوره اختلافهما فى النفى و الإثبات ليس بصحيح مطلقا؁ بخلاف ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ للمسأله فروض متعدّده:

الأوّل و الثانى أن يكون المطلق بصوره النفى و المقيّد بصوره الإثبات كما فى مثل:

ص: ٢٨٦

لا تعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه، و يصح حمل المطلق على المقيّد هنا سواء كان النهى تحريمياً أو تنزيهياً.

و إن كان دليل المطلق إثباتياً و دليل المقيّد نفيّياً مثل: اعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد في صورته كون النهى تحريمياً، بخلاف صورته كونه تنزيهياً؛ إذ لا ينحصر طريق الجمع بينهما بهذا الطريق، فإنّ هذا نظير أقيموا الصلاه و صلّ في المسجد و لا- تصلّ في الحمام؛ بأنّ الأمور به هي طبيعه الصلاه و لكن وقوعها في الحمام مكروه بمعنى أقلّ ثواباً، و وقوعها في المسجد مستحبّ بمعنى أكثر فضيله، ففيما نحن فيه أيضاً يكون الأمور به عتق مطلق الرقبه، و لكن إذا كانت الرقبه مؤمنه يترتب عليه فضيله زائده، و إذا كانت كافر يترتب عليه فضيله قليله. هذا في الفرض الثالث و الرابع.

الفرض الخامس: أن يكون دليل المطلق بصوره الإثبات و دليل المقيّد بصوره النفي مثل: اعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر، و لكن شككنا في أنّ نهيه تحريمي أو تنزيهي، ففي هذه الصوره يحتمل قوياً حمل المطلق على المقيّد؛ إذ العقلاء يقولون بذلك.

و لقائل أن يقول: إنّ دليل المطلق بإطلاقه يقتضى أن يكون النهى تنزيهياً، و لا برهان لنا لردّ كلام القائل، إلاّ أنّه مخالف مع سيره العقلاء، هذا تمام الكلام في المختلفين.

و إن كان المطلق و المقيّد متوافقين في الإثبات و النفي مع فرض وحده الحكم قد يقعان في كلام واحد و قد يقعان في كلامين، و على فرض وقوعهما في كلام واحد و كونهما مثبتين مثل: إن ظهرت فاعتق رقبه، و قال بعد ذلك: و اعتق رقبه مؤمنه، فلا مانع هنا من حمل المطلق على المقيّد، أو أنّ الإطلاق لم ينعقد في هذا المورد من الابتداء حتّى يحمل على المقيّد.

إنما الكلام فيما إذا كان المطلق و المقيّد مثبتين في كلامين منفصلين، فالمشهور قائل بحمل المطلق على المقيّد، ولقائل أن يقول: إن هنا يكون نظير «أقيّموا الصّلاة» و«صلّ في المسجد» في حمل دليل المقيّد على الاستحباب و حفظ دليل المطلق بإطلاقه، فدليل المقيّد يهدينا إلى أن عتق رقبه مؤمنه عقيب الظهار يكون أكثر ثواباً، فلا ينحصر الطريق بما ذكره المشهور، ولعلّ هذا الطريق كان أرجح منه.

و أشار صاحب الكفاية قدّس سرّه (١) في ذيل كلامه إلى طريق آخر لمختار المشهور و هو أنّ لدليل المطلق ظهور في أنّ متعلّق التكليف عتق مطلق الرقبه، و لدليل المقيّد ظهور في أنّ الواجب عتق رقبه مؤمنه بنحو الواجب التعييني، و لا- يمكن الجمع بين الظهورين، و لكن ظهور دليل المقيّد فيه أقوى من ظهور دليل المطلق في الإطلاق.

و المحقّق الحائري قدّس سرّه (٢) في مثل: اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه قائل بالتفصيل؛ بأنّ إحراز وحده الحكم إن كان من غير جهه وحده السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب و الإطلاق، و التصرّف في الأمر المتعلّق بالمقيّد، إمّا هيئه بحملها على الاستحباب، و إمّا برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب و جعله إشاره إلى الفضيله الكائنه في المقيّد. و بين حمل المطلق على المقيّد، و حيث لا ترجيح لأحدها لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر فيتحقّق الإجمال.

و إن كان الإحراز من جهه وحده السبب فيتعيّن التقييد، و لا وجه للتصرّف في المقيّد بأحد النوعين، فإنّه إذا فرض كون الشىء علّه لوجوب المطلق فوجوب القيد أجنبيّ عن تأثير تلك العلّه، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلك العلّه، فلا بدّ له من علّه اخرى، و المفروض وحدتها، و كذا كون الشىء علّه لوجوب المطلق ينافي كونه علّه الاستحباب للفرد الخاص؛ إذ استناد المتباينين إلى علّه واحده غير

ص: ٢٨٨

١- ١) كفاية الاصول ٣٨٩: ١.

٢- ٢) درر الفوائد: ٢٣٦-٢٣٧.

و الجواب عنه: أنّ الاستحباب هنا يكون بمعنى أفضل الأفراد، وهو لا- ينافى مع أصل الوجوب، فمثل الظهار سبب لوجوب عتق مطلق الرقبه، و استحباب اختيار عتق الرقبه المؤمنه بالمعنى المذكور لا يوجب التناقض و التخالف، فهذا التفصيل ليس بتمام.

و التحقيق: أنّ ملاك حمل المطلق على المقيّد لا- تكون مسأله أقوائيه الظهور، و قد ذكرنا أنّ أصله الإطلاق من الاصول العقلائيه، و لا بدّ لنا من المراجعه إلى العقلاء لملاحظه مقدار اعتبارها لديهم، و بعد المراجعه إليهم نتوجّه أنّ اعتبارها منحصر بمورد عدم الدليل فى مقابلها، و الشكّ فى وجود الدليل المقيّد بعد الفحص و اليأس عنه، و أمّا إذا تحقّق فى مقابلها الدليل المقيّد فيقولون بحمل المطلق على المقيّد، و ليس هذا الجمع بين الدليلين؛ إذ يتحقّق هنا فى الواقع دليل واحد، و دليل المطلق دليل فى صوره عدم الدليل فى مقابله، فمع وجود الدليل المقيّد لا يتحقّق دليل آخر، و هذا لا يكون بمعنى كاشفئيه دليل المقيّد عن عدم الإطلاق بل مع ثبوت الإطلاق و تمامئيه مقدّمات الحكمه يكون اعتباره محدودا بعدم الدليل فى مقابله، فالملاك هنا بناء العقلاء.

فلا يتحقّق فى بناء العقلاء التفصيل بين إحراز وحده الحكم من جهه وحده السبب، و بين إحرازه من غير الجهه المذكوره، هذا.

و إنّما الإشكال فى باب المستحبات كما إذا ورد استحباب زياره مولانا الحسين عليه السلام بنحو الإطلاق ثمّ ورد استحبابها فى أوقات خاصّه كالعيدين و عرفه و نصفى رجب و شعبان، حيث إنّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد هو الحكم بتعيّن المقيّد فى الاستحباب، و عدم استحباب المطلق رأساً، و لكنّه كما ترى خلاف المشهور، حيث إنّ بنائهم على حمل الأمر بالمقيّد على تأكّد الاستحباب.

و أجاب صاحب الكفايه قدس سره عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات كان بملاحظه التسامح في أدلتها، و كان عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد، و حمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها.

و لكن هذا الجواب ليس بصحيح، فإنّ قاعده التسامح في أدلّه السنن يرتبط بجبران و تصحيح ضعف سند الروايه، و إعطاء الثواب تفضّلاً و إن كان رسول الله صلّى الله عليه و آله لم يقله، كما ترى في أخبار (1) القاعده المذكوره التصريح بذلك، مع أنّ مفاد الجواب المذكور يرجع إلى تقويه دلالة دليل المطلق و الشكّ فيما نحن فيه في استحباب عتق مطلق الرقبه أو عتق الرقبه المؤمنه، فكيف يستفاد من قاعده التسامح استحباب عتق مطلق الرقبه و جابريه القاعده المذكوره لضعف الدلاله في غايه الضعف و السقوط؟! و

و ثانيهما: أنّ غلبه وجود مراتب المحبوبيه في المستحبات بخلاف الواجبات أوجبت حمل دليل المطلق و المقيّد على مراتب الاستحباب، و أنّ أصل عتق الرقبه مثلاً - مستحبّ، و عتق الرقبه المؤمنه مستحبّ مؤكّد، نظير تحقّق مراتب الاستحباب في إقامه الصلاه في مسجد المحلّه و في مسجد السوق و في المسجد الجامع، و أمثال ذلك، و هذا الجواب صحيح و قابل للمساعده.

و أمّا إذا كان المطلق و المقيّد منفيين كما قال المولى في دليل: «لا تشرب المسكر» و في دليل آخر: «لا تشرب الخمر» فيمكن القول: بعدم المنافاه بينهما؛ فلذا نرى في بعض الروايات تعليل حرمه شرب الخمر بأنّه مسكر، هذا دليل على عدم تحقّق المنافاه بينهما، بل يتحقّق الكبرى المطويّه في جميع المسائل المعلّله كما ذكرناه مثل:

لا تأكل الرمان لأنّه حامض و كلّ حامض حرام، و لا نحتاج إلى ذكره إلّا في بعض

ص: ٢٩٠



الموارد، نظير أدله الاستصحاب، وهو قوله عليه السلام: «لا ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا» (1)، فلا مانع من حرمة المطلق و المقيّد معا، ولا وجه لحمل المطلق على المقيّد.

ولكنّه ليس بصحيح، فإنّ وحده الحكم في جميع صور هذه المسأله مفروغ عنها كما هو المفروض، فكيف يمكن تعلّق حكم واحد بالمسكر و الخمر معا؟ افلا محاله يكون المسكر موضوعا له، و الخمر من مصاديقه، كما أنّ أكل الحامض يكون موضوعا للحرمة، و أكل الرمان يكون من مصاديقه، فيتحقّق كمال المنافاه بين الدليلين؛ إذ الموضوع في أحدهما هو الخمر و في الآخر هو المسكر، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ مناطه - أي التنافي المستكشف من وحده الحكم - متحقّق هنا. هذا في موارد عدم تحقّق التعليل في المسأله نظير ما نحن فيه.

و أمّا في موارد تحقّق التعليل فنفس التعليل يهديننا إلى أنّ تمام الموضوع للحرمة هو العنوان المذكور في العله. هذا كلّ فيما أحرز وحده الحكم من جهه وحده السبب أو من جهه سائر القرائن.

و أمّا إذا قال المولى في دليل: «اعتق رقبه» و في دليل آخر: «اعتق رقبه مؤمنه» بدون تحقّق أيّ قرينه دالّه على وحده الحكم، فهل يمكن استفاده وحده الحكم من نفس هاتين العبارتين أم لا؟

و لا بدّ لنا من ملاحظه الأمرين لاستكشاف المسأله:

الأوّل: أنّ الإطلاق و التقييد خارج عن دائره مسأله اجتماع الأمر و النهي كما ذكرناه، و موردها عبارته عمّا كان بين العنوانين عموم و خصوص من وجه.

الأمر الثاني: أنّه قد مرّ في مثل: أقيموا الصلاه و صلّ في المسجد، أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد أمر استحبابي، إلاّ أنّ متعلّقه لا يكون نفس الصلاه، و إن كان هو

ص: ٢٩١

الظاهر، بل متعلقه إيقاع الصلاة في المسجد، فيكون معنى قوله: «صلّ في المسجد» يستحبّ إيقاع الصلاة فيه، ولا بدّ لنا من هذا التصرف و ارتكاب خلاف الظاهر لتحقق الدليل هنا، كما مرّ بيانه مفصّلاً.

ففيما نحن فيه بعد ظهور أحد الدليلين بأنّ متعلّق الحكم هو عتق مطلق الرقبه و الظهور الآخر بأنّ متعلقه هو عتق الرقبه المؤمنه و بعد فرض عدم إمكان تعلق الحكمين المتضادّين أو المتماثلين بالمطلق و المقيد لخروجهما عن دائره مسأله اجتماع الحكمين، و بعد عدم الدليل لحمل اعتق الرقبه المؤمنه على الاستحباب و ارتكاب خلاف الظاهر فيه نستفاد وحده الحكم من نفس هذين التعبيرين و ظاهرهما بدون الاحتياج إلى إحراز وحدته من طريق وحده السبب أو قرينه حالته أو مقالته.

و حيث إنّ الحكم واحد و يتحقّق التنافى بين الدليلين فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد، كما هو بناء العقلاء في هذا المورد.

لا- يخفى أنّه لا- فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في مقام بيان الحكم التكليفي و في مقام بيان الحكم الوضعي، ففي مثل: أحلّ الله البيع، و نهى النبيّ عن بيع الغرر أيضا يحمل المطلق على المقيد، فيجرى في الأحكام الوضعيه المباحث المذكوره، طابق النعل بالنعل.

## فصل

في المجمل و المبيّن

و الظاهر أنّ المراد من المبيّن في موارد إطلاقه الكلام الذي له ظاهر، و يكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى، و المجمل خلافه.

و معلوم أنّ الظهور لا- يساوق مع المعنى الحقيقي، بل لا فرق في جريان أصاله الظهور في الاستعمالات الحقيقيه و المجازيه، فإن كان لكلام ظهور سواء كان في المعنى

الحقيقى أو المجازى فهو مبين و لا بدّ من الأخذ بظاهره، و الكلام الفاقد للظهور مجمل و لا وجه للأخذ به.

ثمّ إنّ وقع الخلاف فيما نسبه الحرمة إلى العين مثل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (١) فى أنّه من مصاديق المجمل أو المبين، فإنّ متعلّق الحرمة هو فعل المكلف، مثل: أكل الميتة و سائر التصرفات فيها، لا العين الخارجى كما لا يخفى.

و الجواب عنه: أنّ بيان الصغريات و تشخيص المجمل و المبين لا يكون من وظائف الفقيه، بل الملاك فيه نظر العرف إن كان جميع التصرفات فى الميتة أو بعض التصرفات الظاهرة فيها حراما عندهم، فهذا مبين، و إن قالوا بعدم تعلّق الحرمة بالعين فهذا مجمل، فالملاك هنا نظر العرف.

هذا تمام الكلام فى مباحث الألفاظ.

ص: ٢٩٣



إشاره

فى بيان الأمارات المعتبره شرعا أو عقلا

و لا بد لنا بصرف الكلام إلى بيان بعضها منها:

مباحث القطع

إشاره

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): المقصد السادس فى بيان الأمارات المعتبره شرعا - كحجّيه خبر العادل و نحوه - أو عقلا - كحجّيه الظنّ فى حال الانسداد بناء على الحكومه - و قبل الخوض فى ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من أحكام، و إن كان خارجا من مسائل الفنّ، و كان أشبه بمسائل الكلام؛ لشدّه مناسبتة فى المقام.

و أشار قدّس سرّه إلى هذه المسأله بنحو الإجمال، بدون ذكر أى دليل لخروج أحكام القطع عن مسائل علم الاصول، و شبايتها بمسائل الكلام و مناسبتها مع بحث الأمارات، و يستفاد من كلامه قدّس سرّه أنّ القطع ليس من مصاديق الأماره و لا يطلق هذا العنوان عليه، مع أنّه لا فرق بينه و بين خبر الواحد من الأماريه و الكاشفّيه بحسب اللغه، بل القطع أظهر مصاديق الأماره.

ص: ٢٩٥

و لا بدّ من توجيه كلامه قدّس سرّه بأنّ الأماره هنا ليست بالمعنى اللغوى بل تكون بالمعنى الاصطلاحى، و هى فى الاصطلاح تستعمل فى مقابل القطع كاستعمالها فى مقابل الاصول العمليّه.

و نستفاد دليل خروج مباحث القطع عن المسائل الاصوليّه ممّا ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) و هو: أنّ إطلاق الحجّه على القطع ليس كإطلاق الحجّه على الأمارات المعتره شرعا؛ لأنّ الحجّه عباره عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، و يصير واسطه للقطع بثبوته له كالتعبير لإثبات حدوث العالم، فقولنا:

«الظنّ حجّه» يراد به كونه واسطه لإثبات حكم متعلّقه، فيقال: «هذا مظنون الخمريه و كلّ مظنون الخمريه يجب الاجتناب عنه» و هذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بخمريّه شيء فيقال: «هذا خمر و كلّ خمر يجب الاجتناب عنه» و لا يقال: إنّ هذا معلوم الخمريه و كلّ معلوم الخمريه حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمر.

و الحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول؛ لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب فلا- يطلق على نفس القطع. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و إذا لاحظنا صدر هذا الكلام بدون ذيله يكون قابلا للمناقشه، فإنّ فى مورد قيام البيئه المعتره على خمريه مائع لا يمكن الالتزام بأنّ كلّ ما قامت البيئه على خمريّته فهو حرام؛ إذ الخمر موضوع للحرمة لا مظنون الخمريّه و لا مقطوع الخمريّه، و ليس لنا دليل جعل موضوع الحرمة فيه مظنون الخمريّه، فبالتالى لا يصحّ هذا البيان.

مع أنّ الحجّه ليست المعنى الذى ذكره قدّس سرّه أى ما جعل حدّ الوسط فى القياس، بل هى بمعنى ما يصحّ به الاحتجاج من ناحيه المولى فى مقابل العبد و بالعكس.

ص: ٢٩٦

و لعلّه كان ذيل كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه ناظرا إلى عدم انطباق ضابطه المسأله الاصوليه على أحكام القطع، و هي أنّ كلّ مسأله وقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي فهي مسأله اصوليه، و إذا ثبت حجّيه ظاهر الكتاب-مثلا- تكون نتيجتها إثبات و جوب صلاه الجمعه-مثلا-فإنّه ممّا دلّ عليه ظاهر الكتاب، كقولنا:

و جوب صلاه الجمعه ممّا دلّ عليه ظاهر الكتاب-أى الحجّه- و كلّما دلّ عليه ظاهر الكتاب فهو واجب فصلاه الجمعه واجبه.

و الحاصل: أنّ المسأله الاصوليه تقع في سلسله علل استكشاف الحكم الفقهي، و تكون مقدّمه و طريقا لاستكشافه، و هذه الخصوصيه لا تتحقّق في مسائل القطع، فإنّ متعلّق القطع إمّا يكون نفس الحكم الفقهي كالقطع بوجوب صلاه الجمعه مثلا، و إمّا يكون موضوعه و هو ملازم مع القطع بحكمه، فمع القطع بوجوب صلاه الجمعه و خمريه المائع لا- مجال لوقوعه في طريق استنباط الحكم الفرعي، بل يبحث أنّ مخالفه هذا القطع يوجب استحقاق العقوبه أم لا. فمسأله القطع خارجه عن مسائل الفنّ، و الشاهد على ذلك عدم تعرّض القدماء لها في كتبهم الاصوليه.

و لكن سيّدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) كان مصرّا على أنّ مسائل القطع من المباحث الاصوليه، و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ موضوع علم الاصول عبارته عن الحجّه في الفقه، و هي بمعنى ما يصحّح أن يحتجّ به المولى في مقابل العبد، و بالعكس، لا- بمعنى الحجّه التي يبحث عنها في المنطق أى ما يطلق على القياس، و موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه أى بلا- واسطه في العروض؛ بمعنى عدم احتياج حمل العرض على المعروض إلى المسامحه و التجوّز، كما هو الحال في الواسطه في الثبوت، و مع ذلك يكون قولنا: «ظاهر الكتاب حجّه» مسأله اصوليه، و لا يقال: إنّ

ص: ٢٩٧

الحجّه هنا جعلت المحمول لا الموضوع، فإنّنا نقول: إنّ معناه في الواقع أنّ الحجّه في الفقه كانت متعيّنه في ضمن ظاهر الكتاب أم لا- هل تتحدّ الحجّه في الفقه مع ظاهر الكتاب مثل اتّحاد الكلّي الطبيعي مع مصاديقه أم لا؟ فإذا كان ظاهر الكتاب حجّه بهذا التقريب من المسائل الا-صوليّة تكون مسأله القطع أيضا كذلك، فإنّ أوّل ما يبحث فيها أنّ القطع حجّه أم لا، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، و عدم تعرّض القدماء لها مستند إلى محدوديّة أحكام القطع و وضوحها.

و التحقيق: أنّ على فرض كون البحث عن التعيّن من العوارض تحتاج جميع المسائل إلى القلب و الانقلاب؛ إذ لا- بدّ من جعل الحجّه فيها موضوعا و الموضوعات محمولا؛ بأنّ الحجّه هل تتحدّ مع القطع أو ظاهر الكتاب بحيث أن يكونا من مصاديق الحجّه أم لا، و هذا لا ينطبق مع العناوين المعنونه في علم الاصول، فالقطع خارج عن مسائل علم الاصول؛ لعدم انطباق الضابطه عليه، كما يستفاد من كلام صاحب الكفايه في موارد متعدّده.

و أمّا أشبهته بعض أحكام القطع بمسائل الكلام فهي مبتنيه على كون تعريف علم الكلام عباره عمّا يبحث فيه عن ذات البارى و صفاته و أفعاله و ما يحسن أن يتحقّق منه و ما يقبح أن يتحقّق عنه و لكن في محدوده الإسلام؛ إذ يبحث في القطع عمّا يترتّب على فعل المقطوع به أو تركه من استحقاق الثواب و العقاب، و أمّا على القول بكونه عباره عمّا يبحث فيه عن عوارض ذاتيه الوجود بما هو هو في محدوده الإسلام فلا شباهه بينهما أصلا، كما يستفاد من كلام سيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه في حاشيته على الكفايه.

و أمّا المناسبه بين بعض مسائل القطع و بيان الأمارات المعتبره فيتحقّق من جهات: منها: أنّ حجّيه الأمارات منحصره لغير القاطع؛ إذ لا أثر للأماره في مقابل القطع، و منها: أنّ البحث فيهما يدور مدار الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعذريه.



قال الشيخ الأعظم الأنصاري (١) بعد الفراغ عن المقدمه: فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

و لا بدّ من البحث في هذه العبارة من جهتين:

الاولى: في نفس المقسم من حيث إنّ المقسم هل هو المكلف أم لا؟ و أنّ المقصود منه خصوص المجتهد أو الأعمّ منه؟

الجهة الثانيه: في التقسيم من حيث الثلاثيه أو الثنائيه، و أشار صاحب الكفايه قدّس سرّه إلى البحث عن الجهة الاولى في حاشيته على الرسائل (٢) بأنّ عنوان المكلف ظاهر فيمن توجه إليه التكليف بالفعل، فلذا لا يشمل جميع الأقسام؛ إذ التكليف بالنسبه إلى الشاكّ لا يكون فعلياً؛ لأنّ الشكّ مانع عن فعليته التكليف، فلذا لا بدّ من العدول عن عبارته الشيخ قدّس سرّه و القول بأنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم واقعي أو ظاهري؛ بمعنى خروجه عن محدوده رفع القلم و وروده في دائره وضع القلم و إنشاء التكليف، سواء كان التكليف بالنسبه إليه فعلياً أم لا.

و التحقيق: أنّ هذا البيان ليس بصحيح، فإنّ عنوان المكلف و إن كان ظاهراً في المكلف الفعلي، و لكن ليس معناه فعليته التكليف حتّى بالنسبه إلى هذه العناوين الثلاثه، بل معناه أنّ بعد الورود في دائره التكليف يصير بعض التكاليف بالنسبه إليه فعلياً لا جميع التكاليف، و يتحقّق بالنسبه إلى البعض الآخر الحالات المذكوره.

و ما هو المهمّ في البحث أنّ المكلف هنا مختصّ بالمجتهد أو أعمّ منه، و لا قرينه في كلام الشيخ قدّس سرّه لتعيين أحدهما، و استفاد من عبارته صاحب الكفايه قدّس سرّه اختصاصه بالمجتهد بلحاظ قوله: متعلّق به أو بمقلّديه، كما قال به المحقّق النائيني قدّس سرّه (٣).

ص: ٢٩٩

١-١ (١) الرسائل: ٢.

١-٢ (٢) حاشيه الرسائل: ١.

٣-٣ (٣) فوائد الاصول ٦: ٣.

و معلوم أنّ القطع حجّجه سواء كان بالنسبه إلى الحكم أو الموضوع، وإن كان مخالفاً لنظر مقلد القاطع فإنّ حجّجه فتواه له تكون بعنوان الأماره، وقد عرفت أنّ العمل بها وظيفه غير القاطع، و حجّجه القطع أمر ذاتي و بديهيّ و لا يتوقّف على أمر المفتي، كما أنّ أصل التقليد و مراجعه الجاهل بالعالم يكون كذلك، فعموميّه دائره القطع و شموله للمجتهد و المقلد لا- شكّ فيه، و هكذا الاصول العمليه و الأمارات الجاريه في الموضوعات، مثل استصحاب نجاسه الثوب و قيام السيئه على خمريه مائع لا- يرتبط بالمجتهد، إلا من جهه قوله بحجّجه الاستصحاب و الأماره.

إنّما الإشكال في الأمارات الدالّه على أصل الحكم و الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه، و المحقّق النائيني قدّس سرّه قائل بعدم ارتباطها بالمقلد العامّي؛ لعدم اطلاعه بقيام الأماره على وجوب صلاه الجمع مثلاً، و عدم علمه بحجّجه الخبر الواحد مثلاً- بعد اختلاف العلماء فيها، و اختلاف القائلين بالحجّجه بأنّ خبر العادل حجّجه أو الثقه أو موثوق به و عدم علمه بالخبر المعارض، و تشخيصه عن غير المعارض، مع أنّه لا بدّ في جريان الاصول العمليه في الشبهات الحكميه من الفحص عن الدليل و اليأس عن الظفر به، فلا محاله يكون المكلف المقسم عباره عن المجتهد.

و أنكره المحقّق العراقي قدّس سرّه (١) بأنّ المجتهد إذا انتهى نظره بحسب الروايات بأنّ الماء الكثر إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثه بالنجاسه يصير نجسا. و لكنّه لاحظ خارجاً أنّ الماء المذكور زال تغيّره من قبل نفسه بعد مدّه فهو حينئذ صار شاكاً ببقاء نجاسته و عدمه، فإن كان قائلاً بحجّجه الاستصحاب يجرى الاستصحاب و يحكم بنجاسته.

و أمّا المقلد في أصل الحكم بالنجاسه يقول به حسب فتوى المجتهد، و لكنّه بعد زوال تغيّر الماء من قبل نفسه أيضاً يشكّ في بقاء النجاسه ثمّ يرجع إلى المجتهد و يسأل عنه، بأنّ هذا هل وقع مورد تعرّض الروايات نفيًا أو إثباتًا أم لا؟ و يقول المجتهد بعدم

ص: ٣٠٠

تعرّضها له و كونه مشكوكا عنده، و حينئذ يجرى الاستصحاب نيايه عن المقلد، فلا- دليل لاختصاص جريان لا تنقض اليقين بالشكّ في الشبهات الحكميه بالمجتهد، فالمكلف المقسم لا يختصّ بالمجتهد، بل يعمّ المجتهد و العامى معا.

و التحقيق: أنّ التفكيك بين المراحل الثلاثه-أى مرحله نجاسه الماء بالتغير، و مرحله المشكوكيه بزوال التغير، و مرحله جريان الاستصحاب-من حيث المراجعه إلى المجتهد ليس بصحيح، و هذا أمر بديهى، مع أنّ السيره العمليه المتشّرعه فى المراجعه إلى المجتهد ليس كما ذكره؛ إذ المقلد يراجع الرساله العمليه التى ذكر فيها خلاصه الأحكام و النتائج، مع أنّ النيايه أمر مخالف للقاعده و يحتاج إلى الدليل، و لا- يتحقّق هنا دليل. فلا- بدّ من القول باختصاص المقسم بالمجتهد؛ إذ القطع و إن كان حجّه للقاطع، و لكنّه خارج عن مسائل علم الاصول، و تعميمه للمقلد و المجتهد لا يقتضى لتعميم ما هو من الاصول-أى تعميم المقسم لهما-بعد أنّ التقسيم يكون بلحاظ الاصوليه.

و هكذا فى جريان الأمارات و الاصول العمليه فى الشبهات الموضوعيه، و إن كان الشاكّ هو المقلد مثلا، و لكن لا بدّ من بيان حكم الشكّ من ناحيه المجتهد مثل: الحكم بجريان الاستصحاب عند الشكّ فى البقاء، و جريان أصاله البراءه فى الشبهه التحريميه الموضوعيه، و نحو ذلك فإنّ جميعها من شأن المجتهد.

و المهمّ هنا البحث عن الجبهه الثانيه، و قد عرفت عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه التقسيم الثلاثى و أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعىّ فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

و الظاهر منها الشكّ الشخصى و القطع و الظنّ الشخصى، فاستشكل عليه أولا:

بأنّ الظنّ الشخصى إذا لم يكن معتبرا مثل حصوله من طريق الشهره الفتوائيه، فهو فى حكم الشكّ و مجرى الاصول العمليه، و هذا الإشكال وارد عليه؛ لعدم تقييده بالظنّ

الشخصى المعتبر. و ثانيا: أن الأماره المعتبره قد تقوم عند المجتهد، و لم يحصل له القطع و لا الظن الشخصى، مع أنه لا بد له من الحكم بمفاده؛ إذ لا- ضروره لإفاده الخبر الواحد الصحيح السند للظن الشخصى، فيرد على هذا التقسيم إشكال التداخل و الاختلاط.

و قال المحقق النائنى قدس سره (1) فى مقام الدفاع عنه: إن بيانه قدس سره هنا بيان تمهيدى و توجه الأذهان إلى التقسيم إجمالاً، و بيان المسائل بالتفصيل فى محله، و لا تكون للعناوين المذكوره خصوصيه عنده، و لكنّه ليس بتمام؛ إذ التقسيم فى أول الكتاب يكون بمنزله الأساس للبحث، و لا بد من ملاحظه جميع خصوصياته.

لا يخفى أن الملتفت إليه فى كلام الشيخ قدس سره هو الحكم الواقعى و إن لم يقيد به و لكن يتحقق فى العبارة ما هو الشاهد عليه، و هو أن مجرى الاصول العمليه هو الشك فى الحكم الواقعى، فإن بعد جريانها و استفاده الحكم الظاهرى منها لا يبقى شك فى البين، و معلوم أن الحكم الواقعى هو الذى يصلح لتعلق الشك به بخلاف الحكم الظاهرى.

و لكن الملتفت إليه عند صاحب الكفايه قدس سره أعم من الحكم الواقعى و الظاهرى، فلذا عدل من التقسيم الثلاثى إلى الثنائى، و قال: إن البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعى سواء كان واقعياً أم ظاهرياً، فإما أن يحصل له القطع بذلك الحكم أو لا، و يدخل الحكم المستفاد من الأمارات و الاصول الشرعيه حتى الظن الانسدادى على القول بالكشف فى الحكم الذى يقطع به، و إن لم يحصل له القطع به لا- بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، و قد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومه، و إلا فالرجوع إلى الاصول العقلية من البراءه و الاشتغال و التخيير على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٠٢

و استشكل عليه الإمام قَدَسَ سِرّه (١) أولاً بأنّ خروج الظنّ الانسدادي على الحكومه عن دائره القطع ليس بتمام؛ إذ لو كان مراده من القطع العلم التفصيلي فلا- يبقى مجال للبحث عن العلم الإجمالي في مبحث القطع، وإن كان مراده منه الأعمّ من العلم التفصيلي و الإجمالي لا يصحّ عدّ الظنّ الانسدادي من القسم الثاني، فإنّ أساس دليل الانسداد هو العلم الإجمالي.

و ثانياً: أنّ الأولى من كلامه جعل الملتفت إليه عنوان الوظيفة حتّى لا يبقى مجال للتقسيم؛ إذ المجتهد قاطع بالوظيفة دائماً حتّى في مورد جريان الاصول العقلية كالبراءة و التخيير.

و يرد عليه إشكال آخر هو أنّه يستفاد من كلامه قَدَسَ سِرّه في بحث الظنون الخاصّه أنّ الشارع في باب الأمارات لا يعمل عملاً سوى جعل الحجّيه لها بمعنى المنجزيه و المعذريّه، و لا- يكون فيها من جعل الحكم الظاهري أثر و لا خبر، إلاّ في مورد جريان أصاله الطهاره و الحليّه و الاستصحاب على القول بجعل الحكم المماثل، و في مورد أصاله البراءه لا- يكون سوى رفع الحكم حسب حديث الرفع، فكيف يمكن أن يكون الملتفت إليه أعمّ من الحكم الواقعي و الظاهري؟!

ثمّ قال صاحب الكفايه قَدَسَ سِرّه (٢): و إن أبيت التقسيم إلاّ- عن كونه ثلاثياً، فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع أو لا، و على الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا؛ لئلاّ يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام و مرجعه على الأخير إلى القواعد المقرّره عقلاً أو نقلاً لغير القاطع و من يقوم عنده الطريق.

و الملتفت إليه عنده على هذا التقسيم هو الحكم الواقعي، و الترتيب بين الحالات و الطوليه أيضاً ملحوظ عنده كما يدلّ عليه ظاهر كلامه، و على هذا يرد عليه أنّ

ص: ٣٠٣

١- ١) تهذيب الاصول ٢: ٧.

٢- ٢) كفايه الاصول ٢: ٥.

المقصود من الطريق المعبر هل هو طريق معتبر شرعى أو الأعمّ منه و من الطريق المعبر العقلى، و على الأوّل لا يشمل الأقسام للظنّ الانسدادي على الحكومه؛ إذ هو ليس بقطع و لا من الطريق المعبر الشرعى، و لا من الاصول العمليّه.

إن قلت: إنّه داخل فى دائره القطع و العلم الإجمالى.

قلت: إنّ بعد فرض الترتّب و الطوليّه فى التقسيم يكون معناه تقدّم الظنّ الانسدادي على نحو الحكومه، على الطرق و الأمارات الشرعيّه و الاصول العمليّه الشرعيّه، مع أنّه قدّس سرّه صرح فى التقسيم الثنائى بتأخّر رتبه الظنّ الانسدادي عنها.

و على الثانى يدخل الظنّ الانسدادي فى القسم الثانى، و لانزم ذلك تقدّمه على الاصول الشرعيّه من الاستصحاب و أصاله الطهاره، و أصاله الحليّه، مع أنّه ليس كذلك كما صرح فى التقسيم الثنائى على تقدّم الاصول الشرعيّه التى تكون من القطع عليه، فلا يصحّ تثليث الأقسام بهذه الكيفيه.

و يصحّ تثليث الأقسام بعد كون الملفت إليه هو الحكم الواقعى بعد حفظ أمرين:

الأوّل: أن يكون المراد من الطريق المعبر هو خصوص الطريق المعبر الشرعى.

الثانى: أن لا يلاحظ الترتّب و الطوليّه بين الأقسام فى التقسيم، فإنّه لا يتقوم عليه، كما أنّه لا يتحقّق فى التقسيمات مثل: الحيوان إمّا ناطق و إمّا غير ناطق، و الإنسان إمّا أبيض و إمّا أسود، و نحو ذلك، فنقول: المكلف إمّا يحصل له القطع بالحكم، و إمّا يقوم عنده طريق معتبر، و إمّا يكون مرجعه الاصول العمليّه عند الشكّ فى الحكم، و هذا التقسيم خال عن الإشكال، كما ذكره المحقّق الحائرى قدّس سرّه إجمالاً.

إذا عرفت ذلك فلنشرع فى أحكام القطع و أقسامه و مسائله، قال الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1): لا إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنّه

ص: ٣٠٤

بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيًا.

و لا بدّ قبل الخوض في البحث من ملاحظه العناوين المربوطه بالمسأله مثل:

عنوان وجوب متابعه القطع، وعنوان حجّيته بمعنى المنجزيه عند إصابه الواقع، و المعذريه عند عدم إصابه الواقع، وعنوان طريقته و كاشفيته، من حيث كونهما ذاتيتان له أو مجعولتان.

و الظاهر من وجوب المتابعه في كلام الشيخ قدّس سرّه هو الوجوب و اللزوم الشرعي، و لا بدّ هنا من التأمل و الدقه، بأنّ القطع من صفات ذات الإضافه و قائم بالنفس الإنساني، كما أنّ الشكّ و الظنّ يكون كذلك، و معلوم أنّ مراد الشيخ قدّس سرّه ليس لزوم متابعه القطع من حيث إنّهُ صفة نفسانيه و قائم بالنفس، بل مراده أنّ متعلّق القطع لازم المتابعه، فعلى القاطع بوجوب صلاه الجمعه يلزم إتيانه في الخارج، كما هو الظاهر من كلامه، و على هذا لا يصحّ أن يكون المراد من لزوم المتابعه اللزوم الشرعي؛ إذ لا يتحقّق هنا حکمان وجوبيّان حتّى يكون أحدهما متعلّقًا بصلاه الجمعه و الآخر متعلّقًا بمتابعته ليرتّب على مخالفه القطع عقابان، فلا محاله يكون اللزوم هنا لزوما عقليًا، و لا يرتبط بالشرع.

و أمّا عنوان الحجّيه فيكون بمعنى المنجزيه في صورهِ مطابقه القطع للواقع، و المعذريه في صورهِ مخالفته له. و قد مرّ من صاحب الكفايه أنّ للحكم مراحل أربعه:

١- الاقتضاء. ٢- الإنشاء. ٣- الفعلية. ٤- التنجز. يعني استحقاق العقوبه على مخالفته، و قلنا: إنّ التنجز ليس من مراحل الحكم، بل هو من آثاره؛ بأنّ القطع إذا تعلّق بوجوب صلاه الجمعه و كانت في الواقع أيضًا كذلك يحكم العقل بترتّب استحقاق العقوبه على مخالفته، و هكذا في المعذريه. و لا يخفى أنّ إسناد المنجزيه و المعذريه إلى القطع لا يخلو عن المسامحه و التجوّز، فإنّ بحسب الواقع إيصال التكليف إلى المكلف و عدم إيصاله إليه يكون منجزًا و معذّرًا.

و أمّا عنوان كاشفيّهِ القطع عن الواقع و طريقيّته إليه فهو كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و صريح كلام النائيني قدّس سرّه (1) يكون من لوازم ذات القطع كزوجيّه الأربعة، فكما أنّ الزوجيّه تكون من لازم ماهيّه الأربعة كذلك الكاشفيّه و الطريقيّه تكون من لازم ماهيّه القطع، و لا يمكن الانفكاك بينهما و لا يكون ذلك بجعل الجاعل؛ لعدم إمكان جعل التكويني التآلفي حقيقه بين الشئ و لوازمه، فإنّه يتصوّر في المحمولات المفارقة، كالقائم و العادل المحمولين على زيد مثلاً، و أمّا جعل اللازم فيكون بالعرض و المجاز، و يتبع جعل الشئ الملزوم بسيطاً، أي إيجاداً بمفاد «كان» التامّه لا بمفاد «كان» الناقصه.

و التحقيق: أنّ الكاشفيّه و الطريقيّه لا تكون لازم ماهيّه القطع، فإنّا نرى الانفكاك بينهما أحياناً مثل: تعلق القطع بوجود ما لا واقعيّه له، فكيف يمكن أن يكون القطع هنا طريقاً إلى الواقع و كاشفاً عنه؟!

و يمكن أن يقال: إنّ كاشفيّه القطع و طريقيّته تكون بحسب اعتقاد القاطع و هو بنظره لا يرى إلاّ الواقع.

قلنا: إنّ هذا دليل للفرق بين مسأله كاشفيّه القطع و مسأله لازم ماهيّه، فإنّ الزوجيّه-مثلاً-من لازم ماهيّه الأربعة في كلّ وعاء و عند جميع الأنظار و الأشخاص، و لا يتصوّر الانفكاك بينهما، فلا تكون كاشفيّه القطع قابله للمقاييسه معها.

و لكنّك قد لاحظت في المنطق تعريف العلم بأنّه إن كان إذعاناً للنسبه فتصديق و إلاّ فتصوّر، أي كما أنّ التصديق علم كذلك التصوّر علم، و قد عرفت مراراً أنّ في مورد تحقّق العلم يتحقّق معلومان: أحدهما معلوم بالذات و هو الصوره الحاصله عند

ص: ٣٠٦



النفس، و الآخر معلوم بالعرض و هو الموجود الخارجى.

و لا- يتحقق فى العلم و القطع معلوم بالعرض فى بعض الموارد بحسب الواقع، كما إذا كان القطع بمجىء زيد من السفر مخالفا للواقع مع وجود العلم و المعلوم بالذات، فإن كان كاشفیه القطع و طريقيته بالنسبه إلى معلوم بالعرض لا يصح المقايسه بينها و بين لازم الماهيه لتحقق الانفكاك بينهما كما عرفت و إن كان الكاشفیه و الطريقيه بالنسبه إلى معلوم بالذات يصح المقايسه بينهما؛ إذ لا يمكن الانفكاك بين القطع و المعلوم بالذات، و يؤيده ما صرح به المحقق النائنى قدس سره بعد المقايسه بينهما بقوله: بل بوجه يصح أن يقال: إنها عين القطع. و يستفاد منه جعله قدس سره ملاك الكاشفیه عباره عن معلوم بالذات.

و ما يمكن أن يكون عين القطع هى الصورة الحاضره عند النفس؛ إذ يصح أن يقول: بأنه لا يتحقق فى النفس شيان: أحدهما القطع و الآخر معلوم بالذات، و على هذا تكون كاشفیه القطع كاشفیه كامله و طريقيته طريقيه تامه؛ لعدم الانفكاك بينهما أصلا بلا فرق بين صورته الإصابه و الخطأ.

و قد عرفت أن حجيه القطع تكون بمعنى المنجزيه و المعدريه، و الجامع بينهما صحه الاحتجاج به إماما من العبد فى مقابل المولى، و إماما من المولى فى مقابل العبد.

و لا- يخفى أن الحجيه لا- ترتبط بماهيه القطع- و معناه أى إدراك لا شك فيه- لا بوجوده الذهنى و تصوّره، بل يرتبط بوجوده الواقعى، أى الصفه النفسائيه التى نسميها بالقطع و ما يكون معروضا للحجيه هو وجوده الواقعى فقط، و لا يكون قابلا للمقايسه من حيث الرتبه مع الكاشفیه التى تكون من لوازم ماهيته.

و من المعلوم أن حجيه القطع من الأحكام العقليّه البديهيّه، و لا- تحتاج إلى جعل الشارع، و إلا يلزم اللغويه؛ إذ لا يترتب عليه أثر بعد حكم العقل بحجتيه بالبدهاه، و لا يمكن جعل الحجيه له من الشارع و لو بنحو الإمضاء نظير جعلها لخبر الواحد،

فإنّ دأب الشارع لا- يكون إمضاء جميع ما يكون معتبرا و رائجا بين العقلاء، فإننا نرى في بعض الموارد تأييده منه، و في بعض الموارد نفيه كنفى الربا-مثلا- بخلاف الأحكام العقلية البديهية؛ إذ لا يمكن للشارع نفيها و إثباتها لاستلزام اللغويه، و الانتهاء إلى تنزيل أساس الاعتقادات مثل: إثبات الصانع و وحدانيته، و لزوم إطاعه قوله و أمثال ذلك ممّا يترتب عليه.

فلذا لا يصحّ القول: بأنّه لا مانع من حكم العقل و الشرع معا بحجّيه القطع، نظير حكم العقل بقبح الظلم و حكم الشرع بحرمة؛ لأنّ ما حكم به العقل في باب الظلم غير ما حكم به الشرع، و لا يتحقّق العيبيّ بينهما، فإنّ ما حكم به العقل-أى القبح- يكون بمنزله الملاك و العله للحكم الشرعي-أى الحرمة- و أمّا في باب القطع بعد إدراك العقل صحّحه الاحتجاج به بإدراك الضرورى فلا مجال لحكم الشرع بها.

و ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) دليلا- آخر لعدم إمكان نفى حجّيه القطع من الشارع، و هو أنّه مستلزم لاجتماع الضدّين بحسب اعتقاد القاطع في صورته عدم إصابه القطع للواقع، و بحسب الواقع و الاعتقاد في صورته الإصابه.

هذا مبتن على ما ذكره قدّس سرّه في باب اجتماع الأمر و النهى من تحقّق التضادّ بين الأحكام الخمسه التكليفية، و قد ذكرنا تبعا لسيدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه أنّ دائره التضاد محدوده بالامور الواقعيّه التكوينيّه مثل: عروض السواد و البياض على جسم واحد في آن واحد، و الأحكام التكليفية من الامور الاعتباريه، فلذا قلنا في مفاد هيئه «افعل»: إنّ عبارته عن البعث الاعتباري، و في مفاد هيئه «لا- تفعل» أنّه عبارته عن الزجر الاعتباري في مقابل البعث و الزجر التكويني، و هكذا في سائر الأحكام التكليفية، و لا يتحقّق التضادّ في الامور الاعتباريه، و الشاهد على ذلك عدم إمكان

ص: ٣٠٨

اجتماع المتضادين كالسواد والبياض فى آن واحد و لو من ناحيه اثنين، و أما فى باب الأوامر و النواهي فيمكن أن يكون طبيعه واحده بالنسبه إلى مكلف حراما و بالنسبه إلى الآخر واجبا، فكيف يتحقق التضاد بين الأحكام؟!

إن قلت: إن لم يتحقق التضاد بين الأحكام يصح للمولى أن يقول لعبده: صلّ فى هذه الساعه و لا تصلّ فيها، أى تحريم طبيعه واحده و وجوبها بالنسبه إلى شخص واحد، مع أنه مستحيل بالبدهاه.

قلنا: إن منشأ الاستحاله هنا اجتماع الحبّ و البغض، و هما أمران تكويّتيان و من مبادئ البعث و الزجر الاعتبارى، فإنّ البعث الاعتبارى ناش عن حبّ المولى بتحقيق المأمور به فى الخارج، كما أنّ الزجر الاعتبارى ناش عن بعضه بتحقيقه فيه، و لا يعقل أن يكون شىء واحد فى آن واحد محبوبا و مبغوضا له.

و استشكل سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) على ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بأنّ هذا الاجتماع نظير اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى فى مورد الشكّ إذا كان مشكوك الطهاره بحسب الواقع نجسا، فإنّه طاهر بمقتضى قاعده الطهاره و نجس بحسب الحكم الأوّلى، فلما ذا لا يتحقق هنا مسأله اجتماع الضدّين؟ ففيما نحن فيه أيضا يمكن أن تكون المسأله بهذه الكيفيه، بأن يقول الشارع: إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه لا تكون صلاه الجمعه عليك واجبه بدون تحقق التضادّ أصلا.

نعم، يكون جعل الحكم الظاهرى امتنانا و تسهيفا على المكلف الشاكّ بدون استلزام اللغويه، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ قول الشارع بعدم وجوب صلاه الجمعه على القاطع به لغو، و صدوره قبيح عن الحكيم، و لكن اللغويه مسأله و اجتماع الضدّين مسأله اخرى، و سيأتى تفصيل هذا الكلام إن شاء الله.

ص: ٣٠٩

وقد مرّ في مسأله كاشفيّه القطع أنّه بالنسبه إلى معلوم بالعرض قد يكون مصيبا و كاشفا عنه و قد لا يكون كذلك،فبالنسبه إلى معلوم بالعرض تكون كاشفيّته تامّه، و عرفت القول بعيتيه القطع مع معلوم بالذات،و على هذا لا معنى للكاشفيّه المتقوّمه على اثنيّته،و أمّا على القول بعدم العيتيه و تحقّق الشئين في النفس أحدهما كاشفا و الآخر مكشوفاً،فيصحّ البحث من إمكان جعل الكاشفيّه للقطع من الشارع و عدمه.

و الظاهر أنّ طريقيه القطع إلى الصوره النفسانيّه تكويّته و لا يمكن للشارع بما هو شارع الدخاله في الامور التكوينيّه،لا نفيًا و لا إثباتاً.فهذا نظير إيجاد الشمس مشرقه و إيجاد النار حارّه في عدم الارتباط بعالم التشريع.هذا تمام الكلام في المسأله الاولى من مسائل القطع.

المسأله الثانيه:في التجريّ،و لا بدّ قبل الخوض في البحث من ذكر امور بعنوان المقدّمه:

الأوّل:في معنى التجريّ و الانقياد بحسب الاصطلاح،و التجريّ ارتكاب ما يعتقد كونه حراما مع عدم حرّمته بحسب الواقع،و ترك ما يعتقد كونه واجبا مع عدم كونه كذلك واقعا،و الانقياد موافقه ما يعتقد كونه تكليفا لزوميا،مع أنّه ليس كذلك بحسب الواقع في مقابل الإطاعه و العصيان،مع أنّهما بحسب اللغه أعمّ منهما.

الأمر الثاني:أنّ التجريّ لا يختصّ بالقطع و إن كان هو مصداقه البيّن،كما إذا ارتكب ما يقطع بحرّمته أو خالف ما يقطع بوجوبه،مع أنّهما لا يكونا كذلك بحسب الواقع،و لكن ينطبق في مورد الأمارات و الاصول العمليّه أيضا،كما إذا دلّ خبر الواحد المعتر على وجوب صلاه الجمعه،و تركها من قام عنده الخبر،مع أنّها بحسب الواقع ليست بواجبه،فيصدق هنا عنوان التجريّ،إلّا أنّه على القول بحجّيه الأمارات من باب الطريقيّه،كما هو الحقّ و المشهور عند الإماميه.و أمّا على القول بحجّيتها من باب السببيّه-بمعنى إحداث الحكم مطابقا لمؤدّي الأماره بالنسبه إلى من قام عنده

الخبر مثلاً- فيصدق العصيان على مخالفته، فإن قيام الخبر على وجوب صلاه الجمعه يجعلها واجبه بالنسبه إليه و هو قد خالفها فيتحقق العصيان.

و أمّا في مورد الأمارات مثل: قيام الاستصحاب على وجوب صلاه الجمعه و عدم إتيان المكلف بما يكون واجبا بمقتضى الاستصحاب فلا يصدق هنا عنوان التجزّي؛ إذ المقصود من الشكّ في لا تنقض اليقين بالشكّ هو الشكّ الفعلي الاستقراري لا الشكّ المستمرّ إلى الأبد، فلا بدّ من الالتزام بجعل الحكم المماثل و الظاهري في مورد جريان الاستصحاب، و معلوم أنّ مخالفه الحكم الظاهري اللزومي معصيه، بلا- فرق بين مخالفته للواقع و مطابقته، هذا بخلاف قاعده الطهاره و الحليّه لجعلهما تسهيلا و امتنانا على العباد في مشكوك الطهاره و الحليّه، و ليس لهما لزوم الموافقه و المخالفه.

الأمر الثالث: أنّ القطع قد يكون طريقيًا و قد يكون موضوعيًا و القطع الطريقي ما لم يؤخذ في لسان الدليل و موضوع الحكم، كما إذا قال الشارع: «لا- تشرب الخمر» و حصل القطع للمكلف بخمريّه مائع في الخارج، و القطع الموضوعي ما اخذ في موضوع الحكم و لسان الدليل بعنوان تمام الموضوع أو جزء الموضوع كقوله:

«لا تشرب مقطوع الخمريه» مثلاً إذا شربه القاطع، و لا يقال له إنّّه متجزّي بل يقال له: إنّّه عاص؛ لتحقّق موضوع حكم الشارع و إن لم يكن بحسب الواقع خمرا.

إذا عرفت هذا فيقع البحث في التجزّي-بمعنى ثيه المعصيه و ارتكاب ما لا تكون معصيه واقعا- مرّه في ترتّب استحقاق العقوبه عليه و عدمه، و اخرى في حرمة و عدمها، و ثالثه في قبحه و عدمه، و لا إشكال في كون البحث على الأوّل كلاميًا، كما لا إشكال في كونه بحثًا فقهيًا على الثاني، و أمّا على الثالث فجعل عنوان البحث أنّ التجزّي هل يكون قبيحا أم لا فهل ينطبق عليه عنوان المسأله الاصوليه أم لا؟ لقائل أن يقول باصوليته؛ إذ البحث إن انتهى إلى قبح التجزّي فيمكن بضميمه قاعده

الملازمه-أى كّل ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرّمته-إليه استنباط الحكم الفقهي و هو أنّ التجزّي من المحرّمات في الشريعة، و معلوم أنّ هذا ضابطه لاصوليه المسأله.

و الجواب عنه أوّلا- أنّ ملا-ك الاصوليه أن تقع نتيجة البحث في كبرى القياس، كقولنا:صلاه الجمعه ما دلّ خبر الواحد المعتبر على وجوبه، و كّل ما دلّ الخبر على وجوبه فهو واجب، فصلاه الجمعه بما أنّها دلّ الخبر على وجوبها تكون واجبه، بخلاف ما نحن فيه، فإنّنا نقول:التجزّي قبيح عقلا، و كّل ما حكم العقل بقبحه فهو حرام شرعا فالتجزّي حرام شرعا، و أنت ترى وقوع مسأله الملازمه في كبرى القياس و وقوع مسأله التجزّي في صغرى القياس.

و ثانيا: أنّ جريان قاعده الملازمه محدود بالنسبه إلى الحسن و القبح الواقعين في رتبه متقدّمه على الحكم الشرعي و سلسله علله نظير حكم العقل بقبح الظلم، و استكشاف حرّمته شرعا من قاعده الملازمه، و إذا كان حكم العقل في رتبه متأخره عن حكم الشرع فلا مجال لقاعده الملازمه، نظير حكم العقل بقبح المعصيه، فإنّه متأخر عن حكم الشرع بحرّمه شرب الخمر مثلا، و هكذا التجزّي متأخر عن حكم الشرع بحرّمه شرب الخمر و القطع بخمريه مائع و شربه بتيه المعصيه، فصدق التجزّي متوقّف على ذلك، فلذا لا محلّ لجريان قاعده الملازمه هنا، فلا يمكن أن يكون التجزّي بهذه الكيفيه من مسائل علم الاصول.

و لكن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) ذكر طريقا آخر لجعل المسأله أصوليه، و هو أنّ الإطلاقات و العمومات نظير لا تشرب الخمر-مثلا- هل يشمل مقطوع الخمريه و إن لم يكن بحسب الواقع خمرا أم لا-؟ و على كلا التقديرين يستنبط الحكم الفقهي الفرعي.

ص: ٣١٢

و استشكل عليه أنّ بحث الشمول و عدمه لا يكون بحثاً اصولياً؛ إذ البحث الاصولي فيها هو البحث عن حجّيه العام و الإطلاق و قابليتهما للتمسك، و أمّا البحث عن تحقّق الإطلاق أو العموم لدليل و عدمه فلا يرتبط بالاصول؛ إذ البحث بهذه الكيفيّة يكون بحثاً فقهيّاً، كما نبحت في كتاب المكاسب بأنّ إطلاق أحلّ الله البيع هل يشمل البيع المعاطاه أم لا؟

و الجواب عنه أولاً: أنّه لا فرق بين ما نحن فيه و بحث الخطابات الشفاهيّة من حيث اختصاصها بالموجودين الحاضرين في زمان الخطاب أو الأعمّ منها و الغائبين بل المعدومين، مع أنّه لا شكّ في اصوليه هذه المسأله، و هكذا البحث من أنّ الكفّار مكلفون بالفروع كما أنّهم مكلفون بالاصول أم لا؟ و إن كان له عنوان القاعده الفقهيّه.

و ثانياً: أنّ البحث هنا كلّى لا يختصّ بخطاب معيّن، و ذكر لا تشرب الخمر يكون بعنوان المثال، فإنّنا نقول: إنّ متعلّق الأدلّه الوارده في باب المحرّمات مثل: لا- تشرب الخمر و لا- تغصب و... هل يختصّ بالعناوين الواقعيّه أو أعمّ منها و من مقطوع الخمريه و مقطوع الغصبيّه و إن لم يكن خمرا و غصبا بحسب الواقع؟ و هذه ليست بمسأله فقهيّه، بل تكون مسأله اصوليه أو قاعده فقهيّه. هذا تقريب كلام المحقّق النائيني قدّس سرّه.

و أمّا التجزّي سواء كان له عنوان اصولي أو غيره فلا خلاف في أنّ العقل كما يحكم بقبح المعصيه كذلك يحكم بقبحه، إنّما الكلام في أنّه صفة الفاعل أو الفعل، و يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري (1) و المحقّق النائيني (2) قدّس سرهما أنّه صفة الفاعل؛ إذ المتحقّق في الخارج هو شرب الماء، و اعتقاد كونه خمرا لا يوجب اتّصافه بالقبح؛ لعدم

ص: ٣١٣

١-١ (١) الرسائل: ٥.

٢-٢ (٢) فوائد الاصول ٣: ٤٢.

تغيير الواقع عمّا هو عليه بالاعتقاد، إلا أنّ إبراز نية المعصية يكون بواسطة الفعل، فالفاعل متّصف بالقبح.

و المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) قائل بالقبح الفعلي؛ إذ القبيح في الواقع هو هتك حرمة المولى عملاً، و الطغيان الخارجى عليه بعد النية و اعتقاد كونه معصيه، و محصّل الطغيان و محقّقه هو الفعل، فلا محاله يكون الفعل متّصفاً به.

و الجواب عنه: أنّ بعد الاعتراف بأنّ المتحقّق في الخارج هو شرب الماء و أنّ الاعتقاد لا يوجب تغيير الواقعيه كيف يمكن أن يكون الفعل موصوف القبح!؟

و لكن لا يبعد أن يكون النزاع لفظياً، بلحاظ أنّ العمل مبرز لقصد المعصيه، و الإبراز معتبر في صدق عنوان التجزى و يمكن أن يكون صفه للفعل، و بلحاظ كشفه عن سوء سريره المكلف و جرأته في مقابل المولى، و يمكن أن يكون صفه الفاعل.

الجهه الثانيه في التجزى: أنّه حرام شرعاً أم لا، فإنّ الدليل الأوّل لحرمة ادّعاء الإجماع، و القول بأنّه و إن لم ينعقد على حرمة عنوان التجزى و لكن انعقد في موارد لا ينطبق عليها سوى هذا العنوان منها في من ظنّ ضيق الوقت، و آخر الصلاه ثمّ تبيين الخلاف وسعه الوقت، حيث ادّعى الإجماع على عصيانه بتأخير الصلاه و استحقاقه العقاب، و ذلك لا يكون إلا بناء على حرمة التجزى.

الثاني: فيمن سلك طريقاً مظنون الضرر حيث ادّعى الإجماع أيضاً على عصيانه و وجوب الإتمام عليه لكون سفره سفر المعصيه و لو انكشف عدم الضرر، و هذا لا يتمّ أيضاً إلا بناء على حرمة التجزى، هذا.

و لكن يرد عليه أولاً: أنّ الإجماع في المورد المذكورين لم يتحقّق، و ليس بإجماع محصّل، و لا اعتبار للإجماع المنقول، و على فرض كونه محصّلاً يحتمل أن يكون

ص: ٣١٤



مستند المجمعين عبارته عن الأدلة الأخرى، فلا فائدة للإجماع على فرض صحّتها، ولا محلّ للفرع على فرض عدم تماميته الأصل.

و ثانياً: أنّ كلاً من الموردين اللذين ادّعى عليهما الإجماع خارج عمّا نحن فيه و ليس من موارد التجزّي، أمّا فى الأوّل فلأنّ ظنّ الضيق يكون تمام الموضوع؛ لوجوب المبادره بالصلاه شرعاً، فيكون الظنّ هنا موضوعيّاً - نظير لا - تشرب مقطوع الخمرية - لا طريقيّاً، ففي صورته المخالفه يتحقّق العصيان.

و هكذا فى الثانى؛ إذ تكون للعلم بالضرر و ما يقوم مقامه حتّى الاحتمال العقلائي موضوعيته للحكم، فلا محلّ هنا للتجزّي؛ لأنّ نفس الخوف موضوع للحرمه، كما أنّه مجوّز للإفطار فى باب الصوم و إن انكشف الخلاف، فلا يتمّ الإجماع على حرمة التجزّي.

و يمكن أن يقال بحرمة التجزّي من طريق قبحة العقلى و انضمام قاعده كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرّمته.

و الجواب عنه أولاً: أنّ قبح التجزّي قبح الفاعلى لا قبح الفعلى كما ذكرناه.

و ثانياً: على فرض كون القبح قبحاً فعليّاً و لكن مورد جريان قاعده الملازمه المذكوره منحصر فيما كان حكم العقل فى سلسله المبادئ و علل حكم الشرع، و فى رتبه متقدّمه عليه، و حكم العقل بقبح التجزّي هنا متأخّر عن حكم الشرع بمراتب، مع أنّ أصل قاعده الملازمه محلّ كلام.

و ذكر المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) طريقاً آخر لحرمه التجزّي و هو أنّ الخطابات الأوّليه تعمّ صورتى مصادفه القطع للواقع و مخالفته، و يندرج المتجزّي فى عموم الخطابات الشرعيّه حقيقه، ببيان أنّ التكليف لا بدّ و أن يتعلّق بما يكون مقدوراً للمكلف،

ص: ٣١٥

و التكليف الذى له تعلق بموضوع خارجى، كقوله: «لا تشرب الخمر» و «صلّ فى الوقت» و إن كان وجوده الواقعى مشروطا بوجود ذلك الموضوع من غير دخل للعلم و الجهل فى ذلك، إلا أنّ مجرد الوجود الواقعى لا يكفى فى انبعاث المكلف و حركه إرادته نحوه، فإنّ الحركه و الانبعاث إنّما يكون بالوجود العلمى، و لا- أثر للوجود الواقعى فى ذلك، فالعلم و إن كان بالنسبه إلى الموضوع طريقيا، إلا- أنّه بالنسبه إلى الاختيار و الإراده و الانبعاث يكون موضوعيا، و متعلق التكليف إنّما يكون هو الاختيار و الانبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع و التكليف، فيكون مفاد قوله:

«لا- تشرب الخمر» هو لا- تختار شرب ما أحرزت أنّه خمر، و هذا المعنى موجود فى كلتى صورتى مصادفه للواقع و مخالفته، فإنّه فى صورته المخالفه قد تحقّق اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، و المصادفه و المخالفه ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلّق به التكليف ليس إلا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر.

ثمّ قال: إنّ حاصل هذه الدعوى تتركّب من مقدّمتين:

الاولى: دعوى أنّ متعلّق التكليف هو الانبعاث و حركه الإراده و الاختيار نحو ما أحرز أنّه من مصاديق الموضوع الذى تعلق به التكليف الواقعى.

الثانية: دعوى أنّ الإحراز و العلم يكون موضوعا على وجه الصفته بمعنى الاختيار و الإراده و إن كان طريقا بالنسبه إلى الموضوع.

ثمّ استشكل عليهما بقوله: و لا يخفى عليك ما فى كلتى المقدّمتين من المنع.

أمّا فى الاولى: فلأنّ المتعلّق هو الفعل الصادر عن إرادته و اختياره، لا نفس الإراده و الاختيار، فإنّ الإراده و الاختيار تكون مغفوله عنها حين الفعل و لا- يلتفت الفاعل إليها فلا يصلح لأن يتعلّق التكليف بها، فإذا كان متعلّق التكليف هو الشرب المتعلّق بالخمر الصادر عن إرادته و اختياره فالمتجرى لم يتعلّق شربه بالخمر.

و أمّا في الثانيه:فلأنّ الإراده و إن كانت تنبعث عن العلم لكن لا- بما أنّه علم و صورته حاصله في النفس،بل بما أنّه محرز للمعلوم،فالعلم يكون بالنسبه إلى كلّ من الإراده و الخمر طريقا،بل العلم يكون في باب الإراده من مقدّمات وجود الداعى، حيث إنّهُ تعلق الإراده بفعل شىء بداعى أنّه الشىء الكذائى،و هذا الداعى ينشأ عن العلم به،فدخله في الإراده إنّما يكون على وجه الطريقيه و الكاشفيّه عن المراد،لا على وجه الصفتيّه و الموضوعيّه.

و لكن المحقّق العراقي قدّس سرّه (1)استشكل على مجموعه مقالته بأنّ بعد الاعتراف بأنّ الخمر بوجوده الواقعي كان شرطا للتكليف فضمّ المقدمه الاخرى-أى دخاله العلم به في الانبعاث و الإراده-لا ينتج إلاّ فعليّه التكليف في ظرف العلم المصادف لا المطلق،فاستنتاج هذه النتيجة-أى كون مفاد قوله:لا تشرب الخمر،لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر-ينافي دخل الخمر به الواقعيّه في شرط التكليف.

كما أنّ في جعل الاختيار و الانبعاث تحت التكليف مسامحه اخرى؛إذ هذه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقه للتكليف،فيلحق بالانقسامات اللاحقه.

مضافا إلى أنّ التكليف بشىء إذا كان من شأنه الدعوه فلا جرم يكون المدعو إليه عنوانا في طول عنوان المعروض و إن كان العنوانين متّحدين ذاتا و منشئا،فما هو المعروض لا- يعقل أخذ الإراده فيه و لو قيدها؛لأنّ الإراده الناشئه عن التكليف معلول التكليف،فكيف يكون قيد موضوعه؟!فما توهم في دفع المقدمه الاولى مندفع بهذا الكلام؛إذ الفعل الصادر عن الإراده الناشئه عن دعوه التكليف معلول التكليف لا- معروضه،فلا- محييص من تجريد المعروض عن الإراده رأسا،كما لا- يخفى على الناظر الدقيق،و حينئذ هذا البرهان شاهد خروج الإراده عن حيّز التكليف لا- جهه الغفله، كيف و كثيرا ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامثال كما في العبادات،خصوصا عند

ص: ٣١٧

مع أنّ شمول الخطابات للعاصي و المتجرّي بيان المحقّق النائيني قدّس سرّه مستلزم للغويه لبحث التجري، مضافا إلى اشتغال بعضها للتعليل مثل: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، و من المعلوم أنّ المسكرية من شأن الخمر الواقعي، و مضافا إلى اعتقاد العدليه بتبعيه الأوامر و النواهي للمصالح و المفاسد المتحقّقه في المتعلّق، و لا شكّ في تقوّمها بالواقعيّات لا بما قطع كونه خمرا مثلا، فلا طريق لإثبات الحرمة للتجرّي.

ثمّ إنّ المتجرّي بعد ما لم يكن مشمولاً للخطابات الأولى هل يمكن توجّه الخطاب إليه من الشارع باستناد القبح الفاعلي أم لا؟ و أشار المحقّق النائيني قدّس سرّه إلى طريقين لإمكانه:

الأول: أن يقول: أيّها المتجرّي أو العالم المخالف علمه للواقع يجب عليك الاجتناب عن معلوم الخمرية.

و استشكل عليه أوّلا: بأنّه لا يعقل؛ لأنّ الالتفات إلى العنوان الذي تعلّق به الخطاب ممّا لا بدّ منه، و المتجرّي لا يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرّي؛ لأنّه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرّيا، فلا يمكن توجيه الخطاب على وجه يختصّ بالقبح الفاعلي فقط.

و ثانيا: أنّه لا موجب إلى هذا الاختصاص، فإنّ القبح الفاعلي مشترك بين المصادفه للواقع و المخالفه، بل هو في صورته المصادفه أتمّ و أكمل، فلو كان القبح الفاعلي مناطا للخطاب فلا بدّ و أن يكون الخطاب على وجه يعمّ صورته المصادفه و المخالفه.

و من هنا أشار إلى الطريق الثاني بأن يتحقّق هنا مضافا إلى الخطاب الأولى الذي موضوعه العناوين الواقعيّه خطاب آخر على وجه يعمّ العاصي و المتجرّي؛ بأن يقال:

لا تشرب معلوم الخمرية، ففي صورته إصابه القطع للواقع يتحقّق العصيان بالنسبه إلى

الحكمين، و في صوره عدم الإصابه يتحقّق التجزّي بالنسبه إلى الخطاب الأول و يتحقّق العصيان بالنسبه إلى الخطاب الثاني.

ثمّ استشكل عليه أولاً: بأنّ الخطاب على هذا الوجه لا يمكن لا لمكان أنّ العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً، فإنّ العلم عين الالتفات و لا يحتاج إلى التفات آخر، فلو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً في المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر؟! فهذا لا يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحه و المفسده في المتعلّق في صورته المخالفه لأن يكون مانعاً عن الخطاب بعد ما كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب، بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع دائماً، و إن لم يلزم ذلك في الواقع؛ لأنّ النسبه بين حرمة الخمر الواقعي و معلوم الخمريه هي العموم من وجه و في مادّه الاجتماع يتأكّد الحكمان، إلاّ أنّهما بالنسبه إلى المتجزّي عام و خاص مطلق، فإنّه يرى دائماً علمه مطابقاً للواقع، ففي مادّه الاجتماع إمّا يكون اجتماع المتضادين أو المثليين.

و ثانياً: بأنّه لو فرض أنّ للخمر حكم و لمعلوم الخمريه أيضاً حكم فبمجرد العلم بخمريه شيء يعلم بوجود الاجتناب عنه الذي فرض أنّه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرّك و الباعث للاجتناب، و الحكم الآخر المترتب على معلوم الخمريه لا يصلح لأن يكون باعثاً و يلزم لغويّته، و ليس له مورداً آخر يمكن استقلاله في الباعثيه.

و الجواب عن الإشكال الأول: أنّ مقام الإنشاء و جعل الحكم لا يرتبط بمقام الامتثال كما مرّ في مسأله اجتماع الأمر و النهي، فإنّ متعلّق الأحكام في مقام الجعل عبارته عن الطبائع و الماهيّات، و مقام الامتثال عبارته عن عالم الوجود الخارجي، فلذا قلنا بجواز الاجتماع في محلّه.

و فيما نحن فيه أيضاً لا منافاه بين الحكم بحرمة الخمر، و الحكم بحرمة معلوم

الخمريه في مقام الجعل و الإنشاء؛ لكونهما عامين من وجه، و مخالفه المكلف في مقام الامتثال و شربه معلوم الخمريه بسوء الاختيار لا يرتبط بمقام الإنشاء، مع أنّ كون المكلف متجريا لا يوجب تغيير النسبه بينهما، و هو أيضا يعتقد بكون النسبه عامين من وجه مع قطع النظر من نفس هذه الواقعه، فلا يصح الإشكال باجتماع المثليين.

و الجواب عن الإشكال الثاني أنّ إنشاء الحكم بحرمة معلوم الخمريه يمكن أن يكون بداعي انبعاث العبد. توضيح ذلك: أنّ غرض المولى عدم تحقق المنهى عنه أصلا، و لكنّه يلاحظ عدم انبعاث العبد بحكم واحد و حرمة واحده، و أمّا إذا تعدد الحكم و العقاب فيحصل له الانبعاث، فما ذكره من لغويته و عدم ترتب الأثر عليه ليس بصحيح، كما لا يخفى.

و استدلال صاحب الكفايه قدس سرّه (1) لعدم إمكان توجه خطاب خاص إلى المتجري بأنّ الخطاب بعنوان المتجري مستحيل، و خطاب لا- تشرب معلوم الخمريه و إن كان في نفسه صحيحا، و لكنّه غير ملتفت إليه، فإنّه يرى قطعه مطابقا للواقع، فلذا يقول في مقام الجواب عمّا ذا شربت: شربت الخمر، مع أنّه لا بدّ في الموضوع و المتعلّق من كونهما موردا للالتفات.

و ما ذكرناه من المحقق النائيني قدس سرّه من أنّ العلم عين الالتفات و لا- يحتاج إلى التفات آخر... ناظر إلى الجواب عن صاحب الكفايه قدس سرّه.

و التحقيق: بعد تماميه كلام النائيني قدس سرّه في الجملة أنّ القطع سواء كان موافقا للواقع أو مخالفا له، لا استقلال له وجدانا، بل يكون طريقا و آله إلى الواقع، و الآله تكون مغفولا عنها نوعا.

و لكن الالتفات إلى العناوين الغير الملتفتة قد يكون مستلزما لزوال هذه

ص: ٣٢٠

العناوين مثل: عنوان النسيان و التجزّي و نحو ذلك، وقد لا- يكون كذلك مثل: عنوان العلم؛ إذ العلم عين الالتفات، فلذا يقول المتجزّي في جواب السؤال عمّا ذا شربت:

شربت الخمر عن علم و عمد، فيلاحظه استقلالاً.

و الحاصل أنّ طريق حرمة التجزّي منحصر بثلاثة طرق:

الأول: توجيه الخطاب إلى نفس عنوان التجزّي، وقد عرفت أنه ليس بصحيح؛ إذ لا بدّ في كلّ المحرّمات من إحراز الموضوع، و هو هنا مستلزم لزوال الموضوع.

الطريق الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه و هو أن يكون الخطاب بنحو يعمّ العاصي و المتجزّي كقوله: «لا تشرب معلوم الخمرية» و قد مرّ من المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) أنه لغو بعد تحقّق الخطاب الأولى- أي لا تشرب الخمر- و الإشكال عليه أنّ المقصود من معلوم الخمرية في موضوع الحكم إن كان العلم المخالف للواقع فهذا نظير عنوان المتجزّي، فإنّ العالم لا يرى علمه مخالفاً للواقع، فلا يصحّ توجيه الخطاب إلى عنوان لا يمكن أن يكون مورداً للالتفات أصلاً.

و إن كان المراد منه العلم المطابق للواقع فلا يثبت المدعى لشموله صورته العصيان فقط، مع أنّ المدعى هي حرمة التجزّي.

و إن كان المراد منه مطلق العلم سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له و هو مستلزم لتعدّد العصيان و العقوبه في صورته موافقه العلم للواقع، مع أنّه لم يلتزم به أحد، و القول بالتداخل يحتاج إلى الدليل.

الطريق الثالث: أن يقول الشارع في الابتداء: «لا تشرب الخمر» ثمّ قال: «كلّ معلوم الحرمة حرام بالحرمة الاستقلاليه» و هو مستلزم للتسلسل، فإنّه من القضايا الحقيقيه التي تشمل نفسها؛ إذ لا شكّ في كون معلوم الحرمة من المحرّمات الواقعيه،

ص: ٣٢١

ففى كلّ مورد صدق عنوان حرام ينطبق هذا الكلّي عليه، وهذا ينتهى إلى التسلسل.

الوجه الثالثه فى التجزى: أنه يوجب استحقاق العقوبه أم لا؟ واختار صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) والمحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) القول بثبوت استحقاق العقوبه فى موردّه، و خالفهما الشيخ الأعظم الأنصارى (٣) والمحقّق النائنى (٤) قدّس سرّهما وقد عرفت عدم ثبوت حرمة و لكن مع ذلك قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه: بأنّ الحقّ أنّه يوجب له شهادة الوجدان بصحّه مؤاخذه المتجرى و ذمّه على تجزّيه و هتك حرمة لمولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، و لا تفاوت بين المعصيه و التجزى من هذه الناحيه؛ إذ الوجدان يشهد بوحده مناط استحقاق العقوبه فيهما.

و قال المحقق الاصفهاني قدّس سرّه (٥) توضيحاً لذلك: إنّ مناط استحقاق العقوبه فى مورد المعصيه و ارتكاب الحرمة، هل يكون صرف مخالفه التكليف التحريمى، أو تفويت غرض المولى، أو اشتغال الشىء الحرام على مفسده لازمه الاجتناب؟ و معلوم أنّ الجميع لا يصلح أن يكون مناطاً له، فإنّها تتحقّق فى مورد ارتكاب الحرام جهلاً، و لكن مع ذلك لا خلاف فى أنّ الجاهل لا يستحقّ العقوبه، و من هنا نستكشف أنّه يتحقّق فى المعصيه الواقعيه مناطاً آخر لاستحقاق العقوبه، و هو الطغيان فى مقابل المولى و الخروج عن رسوم العبوديه و العزم على العصيان، و هتك حرمة المولى، و تتحقّق هذه العناوين فى المتجرى أيضاً من دون فرق بينهما.

و لكن لا بدّ لنا من ذكر أمرين بعنوان المقدّمه للبحث:

ص: ٣٢٢

١-١ (١) كفايه الاصول ١٠:٢.

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه ٤١:٣.

٣-٣ (٣) الرسائل: ٥.

٤-٤ (٤) فوائده الاصول ٤٩:٣.

٥-٥ (٥) نهايه الدرايه ٢٩:٣.



الأول: أن يكون وحده الملاك لاستحقاق العقوبة في المعصية الواقعيّة مفروغا عنه، و من الامور المسلّمه.

الأمر الثاني: أن يكون الملا-ك في باب التجزى لاستحقاق العقوبة عين ما هو الملا-ك له في المعصية الواقعيّة، فيتوقف إثبات استحقاق العقوبة في مورد التجزى على إحراز المناط في المعصية و جريانه بعينه في التجزى.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا شك في عدم صلاحية تصوّر شرب الخمر-مثلا- لأن يكون مناطا لاستحقاق العقوبة في المعصية، كما أنّ التصديق بفائدته لا- يصلح لذلك، و هكذا إرادته و العزم على ارتكابه؛ إذ العقل حاكم بعدم استحقاق العقوبة بمجرد نية المعصية قبل تحقّقها خارجا.

و لكن تدلّ عدّه من الروايات على تحقّق استحقاق العقوبة في مورد نية المعصية، و عدّه منها على عدم تحقّقه فيه، و لا بدّ من حمل الروايات النافية على نفي العقوبة الفعلية، و المثبتة على استحقاق العقوبة بعد فرض تماميتها سنداً و دلالة. إلاّ أنّه مستلزم لتحقّق العقوبتين في مورد المعصية؛ إذ لا- شك في الفرق شرعا بين من عزم ارتكاب المعصية و لكنّها لم تتحقّق منه لمانع خارجي و من عزم و ارتكبها مع أنّه لم يلتزم بتعدّد العقوبة في المعصية أحد.

و هذا يهدينا إلى عدم قابلية الروايات للاستناد، فلا يكون إرادته المعصية أيضا مناطا لاستحقاق العقوبة.

العنوان الرابع الذي يمكن أن يكون ملاكا لاستحقاق العقوبة في باب المعصية هو ارتكاب ما فيه المفسده، و ما هو مبعوض للمولى واقعا، و لكن قد عرفت النقض فيه بأنّ الجاهل الذي يشرب الخمر استنادا بأصالة الحليّة أو في صورته القطع بمائتته يرتكب ما فيه المفسده اللازمه الاجتناب و ما فيه مبعوض للمولى، مع أنّ استحقاق

عقوبه الجاهل لا يكون قابلا للالتزام، و من هنا نستفاد أنّ هذا العنوان أيضا لا يكون مناطا لاستحقاق العقوبه.

العنوان الخامس الذى يصلح للمناطيه هو مخالفه تكليف عن علم و عمد و اختيار، و لا- يفيد إضافه هذا القيد إلى العنوان الرابع؛ لعدم شموله للنواهي الاختياريه؛ إذ لا مفسده فى متعلقها أصلا، كما ذكره سيدنا الاستاذ البروجردى قدس سرّه.

و هذا العنوان ممّا يصلح للمناطيه بنظر العقل كما يشهد به الوجدان و عليه آراء العقلاء، فمخالفه تكليف المولى عن عمد و التفات ملاك لاستحقاق العقوبه سواء كان التكليف ناشئا عن المصلحه أو المفسده فى المتعلق أم صدر لأغراض آخر، و لكنّه مختصّ بالمعصيه.

العنوان السادس الذى يمكن أن يكون الملاك هو الطغيان على المولى و هتك حرمة و الخروج عن رسوم العبوديه و إن كان العاصى و المتجرى مشتركين فيه، و لكن لا يمكن جعله مناطا مستقلا لاستحقاق العقوبه، فإنّه مستلزم لتعدّد العقوبه على معصيه واحده بعد فرض كون العنوان الخامس ملاكا بنظر العقل و العقلاء، ففى معصيه واحده يتحقّق الملاك و يترتب عليهما عقابان، مع أنّه ليس بصحيح، كما ذكرناه فى مقدّمه البحث.

فالمستفاد ممّا ذكرناه أنّ ما يصلح للمناطيه هو العنوان الخامس الذى يختصّ بالمعصيه الواقعيه، و بهذا يظهر ضعف ما ذكره المحقّق الأصفهاني قدس سرّه فإنّ عدم صلاحية عنوان الرابع للملاكيه لا يستلزم لأن يكون العنوان السادس ملاكا للعقاب، فلا يتحقّق فى التجزى مناطا لاستحقاق العقوبه كعدم تحقّق الحرمة الشرعيه فيه.

و لكن القائلين باستحقاق العقوبه فى التجزى اختاروا طرقا متعدده للتفصيلى عن تعدّد العقوبه فى معصيه واحده، و قال المحقّق العراقى قدس سرّه (1)؛ إنّ الملاك لاستحقاق

ص: ٣٢٤

العقوبه هو الطغيان على المولى و الجراه عليه، و هذه جهه مشتركه بين العاصى و المتجرى، بلا- فرق بينهما حتى فى الشده و الضعف و النقص و الكمال، فكما أن العاصى يكون طاغيا على المولى و خارجا عن رسوم العبوديه، كذلك المتجرى يكون طاغيا عليه، فلا مجال لتعدد العقوبه فى المعصيه.

و لكن بعد المراجعه إلى الوجدان يتضح كمال الفرق بين العاصى و المتجرى كما ذكرناه، و هذا يقتضى عدم تحقق العقوبه فى التجرى أو تعددها فى المعصيه.

و قال صاحب الفصول قدس سره (1) بتداخل العقابين فى المعصيه.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (2) بأنه: إن اريد بتداخل العقابين وحده العقاب فلا وجه له، مع كون التجرى عنوانا مستقلا فى استحقاق العقاب؛ لأنه ترجيح بلا مرجح. و إن اريد عقاب زائد على عقاب محض التجرى فهذا ليس تداخلا؛ لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد على ما كان فيه أحدهما.

و التحقيق فى المسأله: أن التجرى بمعنى الاصطلاح لا يكون قابلا للاجتماع مع المعصيه؛ إذ العمل الخارجى إما يكون تجريا، و إما تكون معصيه، فينتفى موضوع مسأله التداخل، و لا- تصل النوبه إلى البحث من أن المقصود من التداخل ما هو، فعلى فرض مناطيه الطغيان لاستحقاق العقوبه يكون لكليهما عنوانان مستقلان للعقاب، و لا- يمكن اجتماعهما فى مورد، فلا مجال لهذا البحث، من دون فرق بين القول باستحقاق العقوبه فى باب التجرى و عدمه.

و لا- وجه لكون الفعل المتجرى به موجبا لاستحقاق العقوبه؛ إذ لا- قبح فيه، و الاعتقاد المخالف للواقع لا يوجب تبديل عنوان حسنه بعنوان القبح؛ لعدم تأثير جهل المكلف و خطاه الاعتقادى فى الواقعيه الخارجيه عقلا، و لا نرى وقوع مقطوع

ص: ٣٢٥

١-١) الفصول الغرويه: ٨٩.

٢-٢) الرسائل: ٧.

الخمريه منهى عنه فى الأدله فبالتالى لا يكون حراما،فلا دليل لاستحقاق العقوبه فى الفعل المتجرى به بعد ما لم يكن قبيحا و لا محرّما.

و لكن ذكر صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)دليلا آخر لعدم القبح و الحرمة و استحقاق العقوبه فيه،و هو: أنّ الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الحرمة لا يكون اختياريا،فإنّ القاطع لا يقصده إلاّ بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعى الاستقلالى-كعنوان الخمريه -لا بعنوانه الطارئ الآلى-أى عنوان مقطوع الخمريه-بل لا يكون غالبا بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه،فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا- و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا مع كونه مغفولا عنه؟!و لا يكاد يكون صفه موجب له لذلك إلاّ إذا كانت اختياريه.

ثمّ ذكر فى ذيل كلامه بعد القول بعدم إراديه الإراده و ذاتيه الكفر و العصيان و عدم اختياريه السعاده و الشقاوه،أنّه لم يصدر من المتجرى فعل اختيارى،فإنّ ما أراده من شرب الخمر لم يتحقّق فى الخارج،و ما تحقّق فيه من شرب الماء لم يكن مقصودا له. و نصّ كلامه أنّه:بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفراده بالاختيار-كما فى التجرى-بارتكاب ما قطع أنّه من مصاديق الحرام،فلا معنى للحكم بقبح الفعل المتجرى به،أو حرّمته أو استحقاق العقوبه عليه.

و لكن لا شكّ فى بطلان هذا الكلام؛إذ الوجدان حاكم بأنّه ليس كالمكره لصدور شرب المائع عنه عن اختيار،و إن لم يصدر شرب الماء منه اختيارا،و لازم كلامه قدّس سرّه عدم بطلان الصوم من شرب مقطوع الخمريه إذا كان فى الواقع ماء؛لعدم صدور أى فعل اختيارى منه،و هذا ليس قابلا للالتزام،فلا يصحّ هذا الاستدلال.

ص: ٣٢٤

و الحاصل:أنّه لا يتحقّق في الفعل المتجرى به جهه مقبّحه،و لا يدلّ دليل على حرمة الشرعيّه،و لا محاله تنتفى مسأله استحقاق العقوبه.

إلى هنا تمّ البحث في باب التجزى،و جميع ما ذكرناه فيه يجرى في باب الانقياد أيضا،طابق النعل بالنعل.

### الإرادة اختيارية أم لا؟

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)قد تعرّض لمسأله الإراده و عدم إراديتها،و لا بدّ لنا من ذكرها إجمالاً،و نقول:نبحث هنا عن مسائل:

الاولى:أنّه يتحقّق قاعده كليّه و هي:أنّ كلّ فعل اختياريّ سواء كان من الأفعال الجوارحيّه أم الجوانحيّه لا بدّ و أن يكون مسبقاً بالإراداه و الاختيار.

ثمّ وقع البحث في نفس الإراده من حيث كونها اختياريه أم لا- و الالتزام بعدم اختياريتها مستلزم لعدم اختياريه أساس جميع الأفعال الاختياريّه،فلا مجال لترتب الآثار من الثواب و العقاب عليها؛إذ كيف يمكن تعلّق التكليف بما كان أساسه اضطراريّاً،فلا يمكن القول بعدم اختياريّه الإراده.

و إن قلنا:باختياريتها تحتاج إلى إراداه اخرى؛إذ لا بدّ في كلّ فعل اختياريّ أن يكون مسبقاً بالإراداه،و ينقل الكلام إلى الإراده الثانيه و هي إن كانت اختياريه تحتاج إلى إراداه اخرى للقاعده المذكوره،فإن كانت هذه الإراده هي الاولى لزم الدور،و إن كانت إراداه ثالثه فيلزم التسلسل إلى ما لا- نهايه،بعد عدم إمكان الالتزام باضطراريّه الإراده الثانيه كالاولى؛إذ لا يبقى مجال لاستحقاق العقوبه على المخالفه و استحقاق المثوبه على الموافقه.

ص: ٣٢٧

و قال المحقق الخراساني قدس سرّه (1) في مقام الجواب عنه: إنّ الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه و اللّوم و المذمّه.

و يستفاد من ذيل كلامه قدس سرّه أنّ المراد من بعض المبادئ الذي يكون غالباً بالاختيار هو العزم و ما بعده، و أنّ المبادئ التي تتحقّق قبله مثل تصوّر المراد و التصديق بفائدته و الميل النفساني و الرغبة إليه تكون غير اختياري، بخلاف العزم و الشوق المؤكّد و تحريك العضلات نحو المراد؛ إذ يمكن للإنسان بعد تحقّق المقدمات ترك المراد لترتّب العواقب و المفاسد عليه.

و الإشكال عليه أولاً: أنّ لازم هذا البيان التفصيل بين صورته الغالب و غير الغالب، و أنّ التكليف و آثاره لا يتحقّق في صورته غير الغالب، و هذا ممّا لا يكون قابلاً للالتزام، و لم يلتزم به أحد.

و ثانياً: ما معنى اختياريّه العزم و ما بعده؟ إن كانت بمعنى المسبوقيه بإرادته اخرى فننقل الكلام إليها، و يعود إشكال الدور و التسلسل بعينه.

و إن قلت: لا يلزم في العزم و ما بعده المسبوقيه بالإرادة.

قلنا: ما الدليل لنقض القاعده المذكوره هنا، فلذا لا يندفع الإشكال بهذا البيان.

و أجاب المرحوم صدر المتألّهين عن الإشكال في كتاب الأسفار بما حاصله: أنّ الوجدان حاكم بالفرق بين الأفعال الصادره عن الإنسان بالاختيار-مثل: حركه اليد الناشئه عن الإراده- و الأفعال الصادره عنه من غير اختيار-مثل: حركه يد الإنسان المبتلى بمرض الارتعاش- فإن لاحظنا الأفعال الاختياريه بنظر العرف و العقلاء يصحّ تعلّق التكليف بها و جعل القانون بالنسبه إليها، و ترتّب الثواب و العقاب و المدح و الذمّ

ص: ٣٢٨

على موافقته و مخالفته، فيكون التكليف في محدوده الأفعال الاختياريه قابلا للجعل و التصويب. و إن لاحظناها بنظر الفلسفى بعد ارتباط الفلسفه بالواقعيّات و الحقائق يصحّ القول: بأنّ الفعل الاختيارى ما يكون مسبوقا بالإرادة و معلوم أنّ الإراده واقعيّه نفسانيّه كسائر الصفات النفسانيّه فلا بدّ لنا من ملاحظه أوصاف مشابهه للإراداه؛ لاستفاده أنّ نفس الإراده هل تقع متعلّقا لإراداه اخرى أم لا.

و نقول: إنّ صفه الحبّ من الصفات النفسانيّه ذات الإضافه و يتوقّف وجودها بالمحبّ و المحبوب، فلذا يصحّ السؤال هنا عن المحبّ و متعلّق الحبّ بأنّه بما تعلّق؟ و من المحبّ؟ فلا مجال للسؤال عمّا كان خارجا عن دائره الحبّ و المحبّ و المحبوب، كقولنا:

هل تعلّق بحبّك حبّ آخر أم لا حتّى ننقل الكلام إلى الحبّ الثانى و هكذا؟ إذ لا واقعيّه وراء ذلك.

و هكذا فى باب العلم فإنّه أيضا صفه ذات الإضافه إلى العالم و المعلوم، و إذا تحقّق العلم تتحقّق ثلاثه عناوين، و يصحّ السؤال فى محدودتها، و لا يصحّ السؤال من أنّه هل لك علم بعلمك حتّى يلزم الإشكال المذكور؟ لعدم تحقّق واقعيّه رابعه حتّى نسأل عنه.

و الإراده نظير العلم و الحبّ واقعيّه نفسانيّه ذات الإضافه و تحقّقها متوقّف على تحقّق المرید و المراد، و لا مجال هنا أيضا عن السؤال من أنّ نفس الإراده المتعلّقه بشيء المراد هل تقع متعلّقه لإراداه اخرى أم لا؟ هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و التحقيق: أنّ هذا البيان و إن كان صحيحا و لكنّه ليس بكامل؛ إذ يصحّ السؤال عن منشأ الإراده التى تكون واقعيّه من الواقعيّات النفسانيّه لكونها أمر حادث و مسبوقه بالعدم، و يمكن أن يقال: إنّ العامل المؤثّر فى تحقّق الإراده أمر غير اختياريّ؛ فلذا لا بدّ لنا من ذكر متّم لهذا البيان بأنّ أفعال الإنسان و أعماله قد تكون جوارحيّه و قد تكون جوانحيّه، أمّا الأعمال الجوارحيّه بعضها اختياريّ و بعضها غير

اختياري كحركه يد المرتعش، و الفارق بينهما أنّ العمل الاختياري مسبق بالإرادة بخلاف العمل الاضطراري.

و أما الأعمال الجوانحيه و الأوصاف النفسانيه كالإرادة فلا بدّ لها من المقدمات و المبادئ مثل التصوّر و التصديق بالفائده... و لا شكّ في أنّ التصوّر أيضا واقعيه قائمه بالنفس يحتاج في وجوده إلى شخص متصوّر و شيء متصوّر، فهل هو اختياري أم لا؟

و القول بغير اختياريته خلاف الوجدان، فإنّ الاستاذ إذا أمر تلامذته بتهيئه العناوين الفقهيّه لأخذ واحد منها لغرض التحقيق حوله يكون مختارا في تصوّرها و اختيار واحد منها بعد إتيانهم بها.

و إن قلنا: باختياريته فما معنى اختياريته؟ هل تجرى هنا أيضا القاعده المذكوره بأنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ و أن يكون مسبقا بالإرادة؟ و الوجدان يابى عن ذلك.

فلا- محاله تكون القاعده المذكوره محدوده بالأعمال الجوارحيه، و أمّا اختياريه التصوّر تكون بمعنى عنايه الباري شمه من خلّاقته إلى النفس الإنساني بمقتضى قوله:

وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (١)، و النفس تقدر على أن تتصوّر بالقدره الإلهيه التي أعطاها الباري، و هكذا التصديق بالفائده فهو أمر اختياري و ليس معنى اختياريته المسبوقه بالإرادة؛ لاستلزامه للدور و التسلسل مع مخالفته للوجدان، بل معناها القدره على التصديق بالفائده بعنايه الله تبارك و تعالى، و هكذا نفس الإراده فإنّها من الامور الاختياريه لا بمعنى المسبوقيه بالإرادة، بل بمعنى إهداء الخالق شمه و شعاعا من خلّاقته إلى النفس الإنسانيه؛ فلذا يكون الإنسان قادرا على خلق التصوّر و التصديق بالفائده و الإراده، و من هنا يقول: أنا القادر على الإراده.

ص: ٣٣٠



و القاعده المذكوره هنا نظير ما يقول به الماديون: بأن كل موجود يحتاج إلى العله، و أنه يشمل الواجب الوجود أيضا. و الحال أن الافتقار إلى العله يرتبط بالماهيات الممكنه التي تكون نسبتها إلى الوجود و العدم على السواء، و أمّا واجب الوجود فلا- معنى لاحتياجه في الوجود إلى العله؛ إذ الوجود له ضروري الثبوت فلا بدّ من ملاحظه محدوده هذه القواعد.

و يؤيد اختياريّه الإراده ما ذكره صاحب الكفايه قدس سرّه في باب المشتقّ من إطلاق المشتقات على الواجب الوجود و الممكن الوجود على السواء، فلا فرق بين قولنا: الله تعالى عالم و قولنا: الإنسان عالم من حيث مفهوم العالم، و الفرق بينهما من حيث إن علم الله تعالى عين ذاته، و علم الإنسان خارج عن ذاته و زائد عليه، و أنه تعالى بكلّ شيء و علم الإنسان محدود، و لكن لا فرق من حيث إطلاق العالم عليهما.

و نحن نقول: يتحقّق هذا المعنى في باب الإراده أيضا، فإنّ إطلاق المرید على الله تعالى و على الإنسان على السواء، إلا أنّ إرادته الله تعالى عين ذاته و إرادته الإنسان أمر حادث يوجد لها النفس الإنساني، و هذا فرق الواجب و الممكن لا فرق الإراده فيهما.

فالملاك في اختياريّه الفعل هو صدوره عن إرادته من دون أن تكون هذه الإراده مسبوقة بإرادته اخرى، فإنّ هذا المعنى في إرادته الباري مستلزم لأن يكون سبحانه و تعالى محلاً للحوادث، فإنّ حدوث صفه في محلّ مستلزم لحدوث قابليّه و استعداد في المحلّ لها، فيلزم تركبه تعالى من جهه الفعلية بالنظر إلى الذات و جهه القابليه و الاستعداد بالنظر إلى حدوث الإراده، و المركّب محتاج إلى أجزائه، و المحتاج ممكن، و الممكن لا يكون واجبا لذاته، فيلزم انقلاب الواجب إلى الممكن و هو محال.

المسأله الثانيه هنا في بيان المراد من جمله: الذاتى لا يعلّل و أنّ السعاده و الشقاوه من مصاديقه أم لا.

و الذاتى قد يطلق و يراد به ذاتى باب الإيساغوجى- أى الكليات الخمسه-

و المراد منه الجنس و الفصل و النوع المركب منهما، و قد يطلق و يراد به ذاتى باب البرهان و معناه أعم من الذاتى فى باب الإيساغوجى؛ لأنه يشمل لوازم ماهيته كالزوجيه للأربعة، بل مثل الوجود للواجب الوجود، و الامتناع لشريك البارى.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المراد من الذاتى فى قاعده الذاتى لا- يعلّل هو الذاتى فى باب البرهان، و أمّا الدليل على أنه لا يعلّل فهو: أنّ كلّ محمول إذا قسناه إلى موضوعه لا يخلو عن أحد الامور التاليه:

الأول: أن يكون المحمول ضرورى الثبوت بالنسبه إلى موضوعه كالحيوان الناطق بالقياس إلى الإنسان.

الثانى: أن يكون المحمول ضرورى العدم بالنسبه إليه كالحيوان الناهق بالقياس إلى الإنسان.

الثالث: أن يكون المحمول بالنسبه إليه متساوى الطرفين كالوجود بالقياس إلى ماهية الإنسان.

و من الواضح أنّ التعليل فى الأوّل يخالف كون المحمول ضرورى الثبوت لموضوعه، كما أنّ التعليل فى الثانى ينافى كونه ضرورى العدم للموضوع، و أمّا إذا كانت النسبه متساويه الطرفين فلا بدّ من العله فى اتّصاف الموضوع بالمحمول؛ لأنّ ما يمكن أن يتّصف بشىء و أن لا يتّصف به لا يمكن أن يتّصف به بلا عله؛ فلذا يصحّ السؤال عن عله اتّصاف الإنسان بالوجود و اتّصاف زيد بالقيام، و لا يصحّ السؤال عن عله ناطقيه الإنسان و إنسانيته، و عن موجوديه الواجب الوجود، و امتناعيه شريك البارى، و عن عدم ناهقيه الإنسان؛ إذ الذاتى لا يعلّل.

المسأله الثالثه: أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه صرّح بأنّ السؤال عن شقاوه الإنسان و سعاداته يكون بمنزله السؤال عن ناطقيه الإنسان و ناهقيه الحمار؛ لكونهما ذاتيا له،

و الذاتى لا يعلل، و لا بد لنا من ملاحظه السعاده و الشقاوه من حيث المفهوم، و أنّ الإنسان فى أى مرحله يتّصف بهما.

لا يخفى أنّه لا فرق بين العرف و الشرع فى مفهوم السعاده و الشقاوه، و السعيد يقال لمن كان واصلا بآماله النفسائيه و أغراضه الدينويّه، و الشقىّ فى مقابله، إلّا أنّ الآمال و الأهداف تتفاوت بحسب الأشخاص و الأفراد، و بنظر الشرع و العقلاء؛ إذ الشارع يلاحظ إلى الدنيا بعنوان المزرعه و المعبر للآخره و الجنّه؛ فلذا يعبر فى القرآن:

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ \* خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ \* وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا... (١).

و أمّا العقلاء الغير المتدينين فيعتقدون بأنّ السعاده عباره عن الإيصال بالأهداف و الآمال الدينويّه من مقام الرئاسه... بحسب اختلاف أنظارهم، و البحث هنا حول السعاده و الشقاوه بنظر الشرع، و قد عرفت فى الآيه السابقه أنّ السعاده طريق ينتهى إلى الجنّه، و الشقاوه طريق ينتهى إلى النار، و آيه اخرى تكون بمنزله التفسير لها و هى قوله تعالى: فَأَمَّا مَنْ طَغَى \* وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا \* فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى \* وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى \* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (٢) و الظاهر أنّ السعاده عباره عن الخوف عن مقام الربّ، و نهى النفس الأماره بالسوء عن الهوى بالاختيار و الإراده، و هذا يوجب الإيصال إلى الجنّه، و الشقاوه عباره عن الطغيان و اختيار الحياه الدينويه، و هذا ينتهى إلى النار، و نستفاد من إسناد الفعل إلى الإنسان أنّهما أمران اختياريان.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لا ترتبط السعاده و الشقاوه بقاعده الذاتى لا يعلل،

ص: ٣٣٣

١- (١) هود: ١٠٥-١٠٧.

٢- (٢) النازعات: ٣٧-٤١.

فإنهما ليستا من مقوله الجنس و لا الفصل، و لا النوع بالنسبه إلى الإنسان، كما هو واضح.

و هكذا لا يكونا من لوازم ماهيه الإنسان؛ إذ يتحقق في لازم الماهية خصوصيتان:

الاولى: أن تصوّر الماهية يوجب الانتقال إلى اللازم.

الثانى: أنه لا مدخلية للوجود من الذهنى و الخارجى فى لازم الماهية؛ لكون الملزوم نفس الماهية مثل: ملزوميه الأربعة للزوجيه. و كلتاهما مفقودتان هاهنا؛ إذ لا يوجب إطلاق كلمه الإنسان الانتقال إلى السعاده و الشقاوه وجدانا، مع أن اتّصاف الإنسان بالسعاده أو الشقاوه متوقّف على وجوده الخارجى و كونه عاقلا و بالغا و داخلا فى دائره التكليف، ثم موافقه التكليف أو مخالفتها، فكيف يمكن كونهما من لوازم ماهية الإنسان؟!

و الحاصل: أن ما يترتب على الوجود و يكون من توابع الوجود يصحّ السؤال عن علته كصحّ السؤال عن علّه الوجود، فلا تكون السعاده و الشقاوه من مصاديق قاعده الذاتى لا يعلّل.

و من الممكن أن يكون منشأ ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه الروايه النبويه المعروفه، أنه قال صلّى الله عليه و آله: الشقى شقى فى بطن أمّه، و السعيد سعيد فى بطن أمّه (١).

و استفاد منها أن السعيد فى عالم الرحم ينطبق عليه عنوان السعيد، و الشقى أيضا فيه ينطبق عليه عنوان الشقى، فلذا تكون السعاده و الشقاوه داخلتان فى ذات الإنسان.

ص: ٣٣٤

و فيه أولًا: أنّ هذه الروايه دليل على خلافه، فإنّ ما يكون ذاتيا للإنسان يتحقّق معه في مرحله الماهيّة مثل ذاتيه الناطقيه له، ولا يختصّ بمرحله من مراحل الوجود فقط، فنفس تحديد السعاده و الشقاوه بالمرحله الاولى من مراحل الوجود الخارجى، و هى بطن الامّ ينافى ذاتيتهما للإنسان.

و ثانيًا: أنّ للروايه معنى عقلاييا، و هو أنّه معلوم عدم صحّه القضاءه بملاحظه ظواهر الناس؛ إذ لا علم لنا بعاقبتهم، و لكن إذا أخبر مخبر صادق بأنّ عاقبه الشخص الفلانى تنتهى إلى السعاده ننظر إليه من حين الإخبار بنظره السعيد، مع أنّه لم يعمل بالفعل عمل الخير و ما يوجب سعاده، و هكذا إذا أخبر بأنّ عاقبه فلان ينتهى إلى الشقاوه، ننظر إليه من حين الإخبار بنظره الشقىّ مع أنّه لم يعمل بعد ما يوجب الشقاوه.

و يؤيّد ما نقله المفيد قدّس سرّه عن سالم بن أبى حفصه أنّه قال: قال عمر بن سعد للحسين عليه السّلام: يا أبا عبد الله إنّ قبلنا ناسا سفهاء يزعمون أنّى أقتلك؟ فقال له الحسين عليه السّلام: إنّهم ليسوا بسفهاء و لكنّهم حلماء، أمّا إنّ تفرّ عيني أن لا تأكل برّ العراق بعدى إلا قليلا (١).

و المستفاد من ذلك أنّ أهل العراق نظروا إلى عمرو بن سعد بنظرة الشقاوه لعلمهم بكونه قاتلا للحسين عليه السّلام بإخبار أمير المؤمنين عليه السّلام بذلك، فمعنى الروايه أنّه يصحّ أن يقال فى حقّ السعيد: إنّهُ سعيد و إن كان فى بطن أمّه، و فى حقّ الشقىّ أنّه شقىّ و إن كان فى بطن أمّه، لا أنّ السعاده و الشقاوه ذاتيتان للإنسان.

و نضيف إليه ما ورد بعنوان التفسير للروايه النبويّه عن موسى بن جعفر عليهما السّلام و هو ما ذكره ابن أبى عمير أنّه: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام عن معنى قول

ص: ٣٣٥

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بطنِ أُمَّه، وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بطنِ أُمَّه، فَقَالَ:

الشَّقِيُّ مَنْ عَلمَ اللهُ وَهُوَ فِي بطنِ أُمَّه أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ عَلمَ اللهُ وَهُوَ فِي بطنِ أُمَّه أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السَّعْدَاءِ (١).

و هذا هو معنى الروايه و لا ترتبط السعاده و الشقاوه بالماهيته و أجزاء الماهييه، فلا يصحّ تشبيه الإيمان و الكفر بالماهيته و أجزاءها. و يمكن أن يتوهم أنّ الكفر و الإيمان و السعاده و الشقاوه لا يكونا من قبيل أجزاء الماهييه و لوازمها، بل يكون من قبيل الوجود و عوارضها، فكما أنّ وجود الإنسان ليس باختيارى له كذلك قصر قامته و سواد لونه و كونه جميلا و نحو ذلك، و هكذا سعاده و شقاوته و إيمانه و كفره يكون من الامور الغير الاختياريه له، فالسعيد لا بدّ و أن يكون سعيدا، و الشقى لا بدّ و أن يكون شقيا؛ لعلّه كان قول الشاعر ناظرا إلى هذا المعنى:

كَلِيمٌ بَخْتِ كَسَى رَا كَهَ بَا فْتَنْدِ سِيَا بَهَ أَبَ زَمْزَمَ وَ كَوَثَرَ سَفِيدَ نَتْوَانِ كَرْدِ

و فيه: أنّ عروض الحالات المتضاده و المختلفه للإنسان فى طول حياته أقوى دليل على عدم صحّه تشبيه المذكور، كما استفاد من قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ... (٢).

و هذا دليل على أنّ الإيمان و الكفر لا يكونا من قبيل قصر القامه الذى لا ينفك عن الإنسان إلى آخر العمر.

و لكنّه عرفت أنّ الإنسان مع كونه مختارا فى أعماله و أفعاله لا يكون مستقلاّ فيها، فعبارته «بحول الله أقوم و أقعد» يعنى صدور القيام و القعود يكون عن اختيار، مع

ص: ٣٣٦

١-١) البحار ١٥٧: ٥، ح ١٠.

١-٢) النساء: ١٣٧.

استنادهما إلى قدره الله تعالى وقوته؛ ومن هنا يقول تبارك و تعالى في القرآن:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (١)، و عدم الاستقلال ليس بمعنى الإِجبار و عدم الاختيار، فلا يصح المقايسه بين الكفر و الإيمان و عوارض الوجود مثل قصر القامه، و الحاكم بالفرق بينهما هو الوجدان و العقل، و الكتاب و السنه.

فلذا قال الله تعالى: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا يَعْنِي عَنْ إِرَادِهِ وَ إِمَّا كَفُورًا (٢) أى عن اختيار.

و الإِرادَه فى قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا (٣) تكون تكويته، فإن الإِرادَه التشريعيه متعلقه بطهاره جميع الإنسان، و لكن متعلق الإِرادَه ما يعبر عنه بالعصمه و ليس معنى العصمه امتناع صدور المعصيه عن المعصوم و صيرورته كالجدار، فإنه لا تكون فضيله، و الفضيله ترك ما يكون قادرا على ارتكابه و العصمه ما يتحقق فى جميع الإنسان، و لكن بالنسبه إلى بعض القبائح كالحضور فى محضر العام عريانا؛ لبداهه قبح هذا العمل للإنسان بحيث لا يمكن التريد فيه لحظه، ففى عين قدره الإنسان العاقل المتشخص على كشف عورته لا يمكن تحققه منه، و هذا المعنى يتحقق فى المعصومين عليهم السلام بالنسبه إلى جميع المحرمات و المكروهات.

فأراد الله أن يكونوا معصومين، لا- بما أنهم ليسوا بقادرين على المعصيه، بل فى عين قدرتهم كانوا معصومين، و تعلق إرادَه الله تعالى لا يوجب تغيير واقعيه العصمه عما هى عليه، فمشيئه الله تعالى تعلق باختياريه الإيمان و الكفر للإنسان، و استحقاق العقوبه و المثوبه يترتب عليها.

ص: ٣٣٧

١- (١) الأنفال: ١٧.

٢- (٢) الانسان: ٣.

٣- (٣) الأحزاب: ٣٣.

القطع إما طريقي و إما موضوعى، و المراد الأول ما لم يتعرض فى الدليل المتضمن لحكم من الأحكام الشرعيه لعنوان القطع، بل تعلق الحكم بواقعيه الشئء مثل: الخمر حرام، إلا أن تنجز الحكم متوقف على القطع بالحكم و الموضوع، ففى مثل هذا المورد يعبر عن قطع المكلف بخمريه المائع، و حرمة حكمه بالقطع الطريقي، و هذا شائع فى أدله الأحكام.

و المراد من الثانى ما له دخل فى ترتب الحكم؛ لتعرض الشارع لمداخلتيه فى لسان الدليل، و يعبر عنه بالقطع الموضوعى، و لكنّه ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون تمام الموضوع للحكم بحيث لا يكون للواقع دخل فى الموضوع أصلا، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريه المائع فهو حرام» فالحكم دائر مدار القطع وجودا و عدما، سواء كان موافقا للواقع أم مخالفا له.

الثانى: ما يكون جزء الموضوع للحكم، بحيث يكون الموضوع مركبا من جزءين: أحدهما نفس الواقع، و الآخر القطع المتعلق به، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريه المائع» و كان فى الواقع خمرا فهو حرام، فالحكم ينتفى بانتفاء أحد الجزئين، كما ينتفى بانتفاء كليهما.

ثم إن القطع الموضوعى على كلاً- التقديرين تاره يكون مأخوذا فى الموضوع على وجه الصفتيه؛ بأن يكون القطع بما هو صفه خاصه قائمه بالنفس دخيلا- فى ترتب الحكم، و اخرى يكون مأخوذا فىه على وجه الطريقيه التامه و الكاشفيه الكامله، و ثالثه يؤخذ فىه على وجه الطريقيه و الكاشفيه، مع قطع النظر عن كونها تامه أم ناقصه، و القطع فى هذا اللحاظ يشترك مع سائر الأمارات فى جهه الكاشفيه و الطريقيه لوجودها فيهما. و الحاصل: أن أقسام القطع الموضوعى سته، و مع ضمها



إلى القطع الطريقي ترقى الأقسام إلى سبعة.

ثم لا إشكال في إمكان القطع الطريقي عقلا، والإشكال في إمكان بعض أقسام القطع الموضوعي، والمحقق الأصفهاني قدس سره (1) قائل بعدم إمكان أخذ القطع على وجه الصفته في الموضوع لا بعنوان تمام الموضوع ولا بعنوان جزء الموضوع؛ لأن الكاشف ذاته للقطع، بل ليس القطع شيئا زائدا على الكشف ليعقل أخذه بما هو صفة و بقطع النظر عن كاشفته؛ لأن حفظ الشيء مع قطع النظر عما به هو هو محال، كاستحاله حفظ الإنسان بما هو إنسان منع قطع النظر عن إنسانيته، فإذن ليس القطع الموضوعي مأخوذا إلا بنحو الكاشف.

و الجواب عنه: أن الكاشف لا تكون من لوازم ماهية القطع كما عرفت، فضلا عن ذاتيتها له، فإنه في ظرف الوجود الخارجي فقط قد يكون كاشفا عن الواقع، و يترتب المنجزية على القطع في صورته إصابه الواقع، والمعذريه في صورته الخطأ، لا أنه في صورته الخطأ ليس بقطع، بل يكون في هذه الصوره أيضا من مصاديقه و أثره المعذريه، فلا يكون القطع كاشفا عن الواقع دائما و في جميع الظروف.

و على فرض عيته الكاشفيه مع القطع يمكن أن يلاحظ المولى حين اللحاظ و الاعتبار جهه صفتيه و قيامه بالنفس لا- جهه كاشفيه، فإن أخذ شيء في الموضوع يرتبط باعتبار الجاعل، و يمكن له في مرتبه الاعتبار لحاظ أي خصوصيه من خصوصياته.

و المحقق النائيني قدس سره (2) قائل بامتناع أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقيه، بأن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع، و ذى الصوره بوجه من الوجوه،

ص: ٣٣٩

١-١) نهاية الدرايه ٣:٦٨.

٢-٢) فوائد الاصول ٣:١١.

و أخذہ علی وجه الطریقۃ یتدعی لحاظ ذی الطریق و ذی الصوره، و لحاظ القطع طریقاً ینافی أخذہ تمام الموضوع.

و یتحمل أن یتكون مراده من هذا الكلام فی وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظین الاستقلالی و الآلی و هو محال؛ لأنّ لحاظ القطع استقلالياً و تمام الموضوع یقتضی عدم لحاظ متعلقه، و لحاظه طریقاً و آلیاً یقتضی لحاظ متعلقه، و الجمع بین هذین اللحاظین لیس إلاّ الجمع بین المتناقضین.

و یتحمل أن یتكون مراده من أنّ معنی كون القطع تمام الموضوع أنه لا-مدخلیه للواقع فی ترتّب الحكم، و معنی أخذہ بعنوان الطریقۃ أنّ له مدخلیه فیہ، فلا یمکن الجمع بین مدخلیه الواقع و عدم مدخلیّته.

و احتمال الظاهر من كلامه قدّس سرّه هو الأوّل.

و الجواب عنه أولاً- بالنقض بما التزم به المحقّق النائینی قدّس سرّه نفسه من صحّحه أخذ القطع جزء الموضوع علی وجه الطریقۃ، مع وحده ملا-ك الاستحاله فی كلتا الصورتین، و هو اجتماع اللحاظین؛ لأنّ جزء الموضوع کنفس الموضوع لا بدّ و أن یتصوّر حتّى یحکم علیہ.

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنه لا-منافاه بین اللحاظین؛ إذ القطع المأخوذ فی حکم المولی بعنوان الموضوع هو قطع له طریقۃ للقاطع و المکلّف لا قطع المولی حتّى یلزم المحذور المذكور؛ كأنه قال المولی: أيّها العبد جعلت قطعک الذی له کاشفیہ تامّه موضوعاً للحرمة. كما یتحقّق هذا المعنی فی قوله: الظنّ الحاصل من خبر العادل حجّه-أی الظنّ الحاصل للمکلّف منه-و له طریقۃ إلى الواقع یتكون تمام الموضوع للحکم بالحجّیه.

و هكذا فی مثل القطع حجّه، فإنّ العقل یحکم بأنّ القطع الطریقۃ الحاصل للمکلّف یتكون تمام الموضوع للحکم بالحجّیه، یعنی إذا صادف الواقع یوجب

المنجزية، و إذا خالف الواقع يوجب المعذريه.

و الحق أنّ ما ذكره الاستاذ لا- يكون جوابا عن الإشكال؛ إذ الإشكال في اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلى في صوره أخذ القطع تمام الموضوع على نحو الطريقيه لا- في متعلق اللحاظ، و على فرض كون قطع المكلف موضوعا للحكم أيضا يعود الإشكال؛ إذ لا- بدّ في كلّ موضوع من تصوّره و لحاظه فهل لاحظه المولى استقلاليا كما هو مقتضى كونه تمام الموضوع، أم لاحظه آليا كما هو مقتضى طريقيته، و جواب المذكور ليس بجواب عنه.

و الجواب عن الاحتمال الثانى: أنّ أخذ القطع بعنوان تمام الموضوع سلّمنا أنّ معناه عدم مدخلية الواقع؛ لعدم الفرق بين صورتى الإصابه و الخطأ، و أمّا أخذ القطع على نحو الطريقيه ليس معناه دخاله الواقع، فإنّ طريقيه القطع لا يستلزم الإيصال إلى الواقع بل يوصل إليه أكثر الأوقات، و لا- يوصل إليه أحيانا، مع أنّ عنوان طريقيته محفوظ فى كلتا الصورتين، فلا مدخلية للواقع أصلا، فلا يكون كلامه قدس سرّه قابلا للالتزام على كلا الاحتمالين، فالأقسام الستّه المذكوره للقطع الموضوعى غير قابله للمناقشه.

و اعلم أنّ القطع الموضوعى تاره يقسم بلحاظ نفسه كما عرفت أنّه بهذا اللحاظ ينقسم إلى ستّه أقسام، و اخرى يقسم بلحاظ متعلقه، و بهذا الاعتبار ينقسم إلى خمسّه أقسام:

الأول: أن يكون متعلق القطع أمرا خارجيا، كما لو فرض القطع بخمريه المائع موضوعا للحرمه.

الثانى: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعا لخلاف ذلك الحكم، كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب صلاه الجمعه فيجب عليك التصدق بكذا.

الثالث: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعا لصدّ ذلك الحكم، كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتحرم عليك.

الرابع: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعا لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتجب عليك، أى بوجوب آخر.

الخامس: أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعا لنفس ذلك الحكم، كما إذا قيل: إن قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتجب عليك، أى بنفس ذلك الوجوب المقطوع به.

ثم لا- إشكال فى إمكان أخذ القطع المتعلق بالموضوع الخارجى فى موضوع الحكم الشرعى، كما لا إشكال فى إمكان أخذ القطع المتعلق بالحكم الشرعى فى موضوع حكم شرعى آخر مخالف له، وإنما الإشكال فى إمكان بقيه الأقسام و عدمه.

أما القسم الثالث: فقد ذكر فى وجه استحالته امور متعدده:

الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (1) من استلزامه لاجتماع الضدين، و هو محال. توضيح ذلك: أن اجتماع الضدين يكون فى صورته إصابه القطع الواقع، و أما فى صورته الخطأ يكون اجتماع الضدين بحسب نظر القاطع لا بحسب الواقع.

وفيه ما عرفته فى مسأله اجتماع الأمر و النهى من أن التضاد يتحقق فى الامور التكوينيّه و الواقعيّه مثل: اجتماع السواد و البياض فى جسم واحد، و أمّا الأحكام الشرعيّه فلا يتحقق فيها مقوله التضادّ و لا غيرها من المقولات لكونها من الامور الاعتباريه، و قد عرفت عدم إمكان اجتماع الضدين و لو من ناحيه الشخصين، مع أنه يمكن أن يكون طبيعه واحده حراما لمكلف و واجبا لمكلف آخر، أو يكون مأمورا بها من المولى و منهيّا عنها من مولى آخر.

الأمر الثانى: ما ذكره بعض الأعلام فى كتاب مصباح الأصول بقوله: إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الصلاه تحرم عليك الصلاه، فلا يمكن للمكلف الجمع بينهما فى مقام الامتثال؛ إذ الانبعاث نحو عمل، و الانزجار عنه فى آن واحد محال، و بعد

ص: ٣٤٢

عدم إمكان امتثالهما لا يصحّ تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم (١).

و فيه ما عرفت في باب التزام من عدم ارتباط مرحله تعلق الحكم بمرحلة الامتثال، و عدم سرايه الإشكال من هذه المرحلة إلى مرحلة تعلق الحكم، و معلوم أنّ متعلق التكليف أمر ممكن، و لا شك في أنّ صلاة الجمعة أمر ممكن، و المكلف قادر على إيجادها و تركها، و لكن عدم قدره المكلف في مقام الامتثال، بلحاظ تعلق القطع بوجوبها و ترتب الحرمة عليه لا يرتبط بمقام جعل الحكم، فلا يكشف عن امتناع التكليفين أو أحدهما، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أنّه يستلزم اجتماع المصلحه الملزمه و المفسده الملزمه في صلاة الجمعة، مع أنّه لا يمكن أن يكون شيء واحد واجدا لهما معا.

و نظير ذلك أنّ وجوب شيء كاشف عن محبوبته للمولى، و حرمة كاشف عن مبغوضيته له، و الحبّ و البغض أمران واقعيان متضادان، و لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد.

و فيه: أنّ هذا في صورته وحده العنوان، و أمّا في صورته تعدّد العنوان فلا مانع عنه مثل: اجتماعهما في الصلاة في الدار المغصوبه، فما هو متعلق الوجوب و ذا مصلحه و محبوبته عبارته عن نفس صلاة الجمعة بعنوانها الأولى، و ما هو متعلق الحرمة و ذا مفسده و مبغوضيته عبارته عن عنوان مقطوع الوجوب، و تصادقهما خارجا في شيء واحد لا يوجب الاستحالة.

ذكر سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢) في المسأله تفصيلا و هو مقتضى التحقيق، و محصل كلامه قدّس سرّه أنّ الشارع إذا أخذ القطع بالحكم تمام الموضوع للحكم المضادّ

ص: ٣٤٣

١- ١) مصباح الاصول ٢: ٤٥.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٢: ٢٢-٢٣.

تكون النسبه بين مقطوع الوجوب و الوجوب الواقعي العموم من وجه، ثم إذا انطبق كل واحد من العنوانين على صلاه الجمعه فقد انطبق كل عنوان على مصداقه-أعنى المجمع-و بما أن الحكم المترتب على عنوان لا- يتعدى إلى العنوان الآخر فلا- يصير الموضوع واحدا حتى تحصل غائله اجتماع الضدين، بل ولا تسرى الأحكام من عناوينها إلى مصايقها الخارجيه؛ إذ الخارج ظرف السقوط لا العروض.

و أما إذا كان القطع جزء الموضوع فتقلب النسبه بين العنوانين إلى العموم المطلق مثل أن يقول: إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه و كانت بحسب الواقع واجبه تحرم عليك، و عليه فلا- بد من إرجاع البحث إلى مسأله اجتماع الأمر و النهي، فإن خصصنا محل النزاع هناك بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه- كما هو الحق و عليه المحقق القمي قدس سره- فلا بد من الحكم بالامتناع فيما نحن فيه؛ لخروجه عن محل البحث، و أمّا إن عممنا النزاع بحيث يشمل ما إذا كان بينهما العموم المطلق- كما عليه صاحب الفصول قدس سره- فلا امتناع حينئذ.

و فيه: أن تعميم محل النزاع يستلزم لعدم بقاء مورد لمسأله حمل المطلق على المقيّد؛ إذ يمكن أن يقال في مثل: اعتق رقبه و لا تعتق الرقبه الكافره، بأنّ عتق الرقبه الكافره مجمع للعنوانين لتعلّق الوجوب بعنوان عتق الرقبه، و الحرمة بعنوان عتق الرقبه الكافره، كما هو الحال في الصلاه في الدار المغصوبه، فلا مجال لحمل المطلق على المقيّد.

و لا يخفى أنّ العموم المطلق على نوعين؛ إذ هو قد يكون نظير الرقبه و الرقبه الكافره، و من البعيد الالتزام بدخول مثله في مسأله اجتماع الأمر و النهي، و قد يتحقّق عنوانان متغايران، و لا- ينتقل الإنسان من إطلاق أحدهما إلى الآخر، مثل عنوان الحيوان و الإنسان، ففي مثل ذلك ما قال به صاحب الفصول قابل للمساعده، بخلاف ما اخذ في الخاص عنوان العام مع قيد آخر، فإنّ لازم ذلك أن يتعلّق إرادته جديّه

المولى بعث الرقبه بلا قيد و شرط، و إرادته الجدیه الاخرى بعث الرقبه الغير الكافره، و هذا مخالف لما حَقَّقناه سابقاً، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ متعلِّق الوجوب هى صلاه الجمعه، و متعلِّق الحرمة أيضا عبارته عن صلاه الجمعه مع قيد كونها مقطوع الوجوب و بحسب الواقع واجبه، فلا يمكن هنا اجتماع الأمر و النهى.

و أما القسم الرابع-أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل-فقد ذكر فى وجه استحالته الامور المذكوره فى القسم الثالث:

الأول: ما عن صاحب الكفايه قدس سرّه (1) من استلزامه لاجتماع المثليين، و هو محال.

و الجواب عنه: أنّ الأحكام الشرعيّه أمور اعتباريه و لا تجرى فيها مقوله التضادّ و التماثل كما عرفت.

الثانى: لزوم اجتماع المصلحتين و الإرادتين على شىء واحد، و هو محال.

و الجواب عنه ما عرفته هناك.

الثالث: لزوم اللغويّه؛ إذ لا يترتب على جعل الحكم المماثل فائده و لا أثر بعد جعل الحكم المقطوع به.

و الجواب عنه: أنّ عنوان محرّكيته و باعثيته محفوظ بالنسبه إلى بعض الأفراد، فإنَّ بعض المكلفين لا يتحرّك بحكم واحد، و لكن يتأثر بحكمين لما يراه من كثره التبعات و ازدياد العقاب عند المخالفه، فلذا لا مانع من نذر العمل الواجب كصلاه الصبح مثلا، و فائدته العقلانيه هى المحرّكيه و الباعثيه.

و التحقيق فى المسأله هو الفرق بين كون القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع، و أنّ اجتماع الحكمين المتماثلين على الأوّل ممكن و على الثانى ممتنع.

و أما القسم الخامس-أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم-

ص: ٣٤٥

الأول: ما اختاره جمع من الأعاظم، وهو أنه مستحيل؛ لاستلزامه الدور المحال، فإنّ القطع بالحكم يتوقف على الحكم، والحكم يتوقف على القطع به، لتوقف كلّ حكم على موضوعه، وهذا دور صريح، وسيأتي الكلام في هذا القول في توضيح كلام الإمام قدس سرّه.

القول الثاني: ما اختاره المحقق النائيني قدس سرّه (١) من التفصيل بين التقييد للحاظي و نتيجة التقييد؛ باستحاله الأول و إمكان الثاني.

توضيح ذلك: أنّ الانقسامات قد تكون في رتبة متقدمه على الحكم كالاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحجّ، فإنّ انقسام المكلف بالمستطيع و غير المستطيع لا يتوقف على جعل وجوب الحجّ، و يعبر عنها بالانقسامات السابقه على الحكم، و قد يكون في رتبة متأخره عن الحكم، مثل تقسيم المكلف بأنّه إمّا عالم بالحكم و إمّا جاهل به، و يعبر عنها بالانقسامات اللاحقه للحكم.

ثمّ إنّ التقييد للحاظي بالنسبه إلى الانقسامات السابقه ممكن، كما تراه في قوله تعالى: **لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** (٢) يعنى إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ، و إذا أمكن التقييد للحاظي فيها أمكن الإطلاق أيضا.

و إمّا في الانقسامات اللاحقه فلا يمكن التقييد للحاظي، فإنّ أخذ ما هو متأخر عن الحكم كالعلم به في رتبة الحكم بعنوان القيد يستلزم الدور الممتنع، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، و لكن بما أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير معقول فلا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو من

١- ١) فوائد الاصول ١١: ٣-١٣.

٢- ٢) آل عمران: ٩٧.



نتيجه التقييد؛ إذ الملاك الذى يقتضى تشريع الحكم إما أن يكون محفوظا فى كلتا حالتى الجهل و العلم فلا بد حينئذ من نتيجه الإطلاق، وإما أن يكون محفوظا فى حاله العلم فقط فلا بد حينئذ من نتيجه التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّل متكفّلا- لبيان ذلك فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجه الإطلاق أو نتيجه التقييد، و هذا الجعل الثانى يصطلح عليه بتمّم الجعل، فاستكشاف كلّ من نتيجه الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر.

و قد ادّعى تواتر الأدلّه على اشتراك الأحكام فى حقّ العالم و الجاهل، و الظاهر قيام الإجماع بل الضروره على ذلك، و من تلك الأدلّه و الإجماع و الضروره يستفاد نتيجه الإطلاق، و أنّ الحكم مطلق فى حقّ العالم و الجاهل، و لكن تلك الأدلّه قابله للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم (1). ففىما نحن فيه بلحاظ كون القطع من الانقسامات اللاحقه و عدم إمكان التقييد اللحاظى فيه فى ضمن جعل واحد، فلا بدّ من بيان إطلاق الحكم أو تقييده فى ضمن تمّم الجعل و دليل مستقلّ، و يعبر عنه بنتيجه التقييد، و هذا ليس بممتنع. هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و يناقش فيه على عده جهات:

الاولى: أنّه لا يمكن جريان نتيجه التقييد فى جميع الانقسامات اللاحقه للحكم، بيان ذلك: أنّ الانقسامات اللاحقه على قسمين:

أحدهما: ما يمكن تقييد الحكم به بنحو نتيجه التقييد، و ذلك مثل قصد القربه -بمعنى إتيان العمل بداعويّه أمره- فى العبادات ففى مثل ذلك يصحّ التفصيل المذكور، بخلاف ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فى بحث الواجب التوضيلى و التعبدى من استحالاته

ص: ٣٤٧

و إن كان بصورة نتیجه التقييد.

و ثانيهما: ما لا- يمكن تقييد الحكم به بنحو نتیجه التقييد كالتقييد للحاظي، و ذلك مثل أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه، فإنّ ملا-ك الامتناع هو الدور، يعنى توقّف الحكم على القطع به و توقّف القطع بالحكم على الحكم، و هذا المحذور يتحقّق سواء كان التقييد في دليل واحد أو كان في دليلين، فتعدّد الدليل لا يجدى في رفع غائله الدور.

و يمكن أن يقال: إنّ أقوى شاهد على إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه وقوعه، و هو ما يستفاد من الروايات أنّ الحكم بالجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام يختصّ بالعالمين به.

قلت: إنّ المستفاد من الروايات هو عدم وجوب الإعادة في هذه الموارد؛ لاختصاص أصل الحكم فيها بالعالمين به، و معلوم أنّه لا ملازمه بين الأمرين؛ إذ يحتمل أن يكون عدم الإعادة من باب التخفيف و التسهيل و الإرفاق على المكلفين، و أمّا بحسب أصل الجعل فيكون الحكم مشتركاً بين العالم و الجاهل، فالتشبيه ليس في محله.

الجهة الثانية: أنّ المراد من الإطلاق في مقابل التقييد للحاظي هو الإطلاق للحاظي- أى الإطلاق مع قيد اللحاظ- فعلى هذا يرد عليه:

أولاً: أنّ معنى الإطلاق لا- يكون لحاظ السريان و الشمول فيه، بل معناه أنّ بعد تماميه مقدمات الحكمه يستفاد أنّ المولى لم يلاحظ في متعلّق الحكم خصوصيّة زائده على ماهيته، كما مرّ في محله.

و ثانياً: سلّمنا أنّ الإطلاق يعنى لحاظ السريان و الشمول فيكون التقابل حينئذ بينهما تقابل التضادّ، لا العدم و الملكة؛ إذ التقييد متقوم بلحاظ القيد، و الإطلاق متقوم

بلحاظ السريان، و لحاظ القيد و لحاظ السريان أمران وجوديان متضادان، و على المعنى الذى ذكرناه يكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب.

و إن كان المراد من الإطلاق عدم لحاظ شىء فى متعلق الحكم مع كونه قابلا له فحينئذ و إن كان التقابل بينه و التقييد للحاظى تقابل العدم و الملكة، إلا أنه لا نسلم ما رتبته قدس سره على ذلك بنحو القضية الكلية من أنه كلما امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا، فإن امتناع التقييد قد ينشأ من عدم قابليته نفس الموضوع و قصوره عن ذلك، فحينئذ بامتناع التقييد يمتنع الإطلاق أيضا، كما فى مثل البصر و العمى بالنسبة إلى الجدار، و قد ينشأ امتناع التقييد لأمر خارج عن نفس الموضوع مع كون الموضوع فى نفسه قابلا- و مستعدا له، ففى هذه الصورة لا- يلزم من امتناع التقييد امتناع الإطلاق أيضا كما هو واضح، و ذلك لاختصاص المانع بالتقييد دون الإطلاق، و هذا مثل ما نحن فيه؛ إذ المانع من التقييد هو الدور، فلا يلزم من استحاله التقييد استحاله الإطلاق؛ لعدم تحقق الدور فى مورده.

القول الثالث: ما اختاره سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (1) من التفصيل بين ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع أو جزئه، بإمكان الأول و استحاله الثانى، أمّا فى القطع المأخوذ جزء الموضوع فامتناعه بلزوم الدور، فإن الحكم يتوقف على موضوعه، و الموضوع يتوقف على الحكم بلحاظ كون الواقع جزء الموضوع، فالحكم يتوقف على نفسه.

بخلاف ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع؛ لأن الحكم و إن كان يتوقف على القطع لتوقف كل حكم على موضوعه، إلا أنه لا يتوقف القطع على الحكم؛ إذ لا- دخل للواقع فى الموضوع، بعد ما كان القطع تمام الموضوع للحكم سواء كان بحسب الواقع حكما أم لا.

و التحقيق: أن التفصيل المذكور لا يكون قابلا للالتزام، بل يمتنع أخذ القطع

ص: ٣٤٩

بالحكم فى موضوع شخص ذلك الحكم مطلقا، فإن أخذ القطع تمام الموضوع ليس معناه عدم وجود أى واقع فى البين، و إلا لا يبقى مجال لفرض مطابقه القطع للواقع تاره و عدم مطابقته له اخرى، بل معناه أنه لا دخل للمطابقه و عدمها لكون القطع تمام الموضوع للحكم، و أما أصل الواقع فهو مفروض الوجود، و المفروض فيما نحن فيه جعل الواقع و الحكم المجعول بجعل واحد، و لا واقعته سوى هذا الجعل، فأخذ القطع بالحكم فى موضوع شخصه مستحيل مطلقا.

### قيام الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه مقام القطع

هل الأمارات الشرعيه و الاصول العمليه الشرعيه تقوم مقام القطع بجميع أقسامه أم لا؟ لا إشكال فى قيامها مقام القطع الطريقي، بلا فرق بين جريانها فى الموضوعات الخارجيه و الأحكام الشرعيه، فإذا قال الشارع: «الخمير حرام» لا بد من إحرازه حكما و موضوعا بالقطع ليرتب عليه الحكم بالحرمة، و مقتضى حججه البينه فى الموضوعات الخارجيه أن البينه تقوم مقام القطع الطريقي و تكون بمنزله فيها، كما أن مقتضى حججه خبر العادل و اعتبار قوله قيامه مقام القطع لإثبات الأحكام، و هكذا مقتضى أدله حججه الاصول العمليه كالاستصحاب قيامها مقام القطع الطريقي، و إلا يلزم لغويه أدلتها؛ إذ لا أثر لها سوى ذلك.

كما أنه لا- إشكال فى عدم قيامها مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفته؛ إذ لا دلالة لأدله حجيتها عليه، بل لا ارتباط بينها و بين أخذ القطع فى الموضوع بعنوان وصف من الأوصاف النفسائيه، بلا مدخلية لطريقته و كاشفيتها فى الحكم.

و أما قيامها مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفته بدليل خاص فلا كلام فيه، و لا يستفاد ذلك من نفس أدله حجيتها كما لا يخفى.

و إنما الإشكال فى قيام الأمارات و الاصول الشرعيه مقام القطع المأخوذ فى

الموضوع بنحو الطريقيّ، والمستفاد من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) أنّ أدلّه حجّيتها كما تدلّ على قيامها مقام الطريقيّ كذلك تدلّ على قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّ، وحاصل كلامه قدّس سرّه أنّ معنى أدلّه حجّيه الأمارات أنّها وإن لم تفيد العلم و يتحقّق احتمال خلافها، ولكن الشارع جعلها بمنزله القطع تعييدا، و كأنّه قال: افرض احتمال الخلاف كالعدم، فيترتب عليها جميع آثار القطع، فكما أنّها تقوم مقام القطع الطريقيّ، كذلك تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقيّ، فالأمارات بنفس دليل اعتبارها تقوم مقامه.

و المستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) استحالته لاستلزامه اجتماع الضدّين، توضيح ذلك: أنّه لا بدّ في كلّ تنزيل من لحاظ المنزل و المنزل عليه معا، و المنزل في المقام هو الأماره و المنزل عليه هو القطع، و حينئذ فتزيل الأماره منزله القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالاً؛ لأنّه مقتضى موضوعيته، و تنزيلها منزله القطع الطريقيّ موقوف على لحاظه آله للغير- أي الواقع- و معلوم أنّ هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما في إنشاء واحد، فلا- يكون الدليل الدالّ على إلغاء احتمال الخلاف كافيا لبيان كلا التنزيلين كما هو واضح، و إلاّ يستلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين على ملحوظ واحد.

و الجواب عنه أولاً: بالنقض، و هو أنّ الظاهر من كلامه قدّس سرّه إمكان جميع الأقسام الستّه المذكوره للقطع الموضوعي، و منها أخذ القطع في الموضوع على نحو الطريقيّ، و كيف لا يستلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين هناك، مع جريان هذا الدليل بعينه هناك أيضا كما عرفته من كلام المحقّق النائيني قدّس سرّه (٣)؟!

ص: ٣٥١

١-١) الرسائل: ٣.

٢-٢) كفايه الاصول ٢١: ٢.

٣-٣) فوائد الاصول ٢١: ٣.

و ثانياً: بالحل، و هو أنّ المستفاد من دليل الحجّيه موضوعيه الأماره للحكم المترتب عليها من الشارع، و لكنّها لا تكون إلاّ طريقاً إلى الواقع لمن تقوم عنده الأماره، و يكون حلّ الإشكال بتعدّد النسبه و الإضافه.

و هذا نظير حكم العقل بحجّيه القطع في قضيه القطع حجّه، فإنّ تمام الموضوع للحجّيه عند العقل هو القطع، فلا بدّ من كونه ملحوظاً بالاستقلال، كاستقلاله لحاظ المحمول، و معلوم أنّ القطع الذي يكون تمام الموضوع للحجّيه هو القطع الطريقي المحض الحاصل للقاطع، فالحاكم - أي العقل - يلاحظ استقلالاً ما هو آليّ عند القاطع عند حكمه بالحجّيه، و لا يحتاج العقل إلى لحاظ عنوان آليته؛ كأنه يقول: القطع الطريقي الحاصل للمكلف و يكون الكاشف عنده جعلته موضوعاً للحجّيه، فيرتبط موضوعيته بالعقل و كاشفيته بالقاطع، و هكذا في مثل البيئه حجّه كما عرفت. و لكنّك عرفت أنّ هذا لا يكون جواباً عن الإشكال.

و أجاب عن الاستحاله المحقّق النائيني قدّس سرّه (١) بعد ما كان البحث في صورته قيام الأماره مقام القطع الذي اخذ بعنوان جزء الموضوع على نحو الطريقيه، لا بعنوان تمام الموضوع؛ لاستحاله في نفسه عنده كما عرفت. و حاصل كلامه هنا أنّ الجمع بين اللحاظين المتنافيين يلزم بناء على أن يكون المجعول في باب الأمارات تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع، و هذا المبني فاسد في نفسه، و أمّا على المختار من كون المجعول الشرعي فيه هو الكاشفيه عن الواقع و الوسطيه في إثباته فلا يلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين، أمّا جريان الإشكال على مبني صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ تنزيل المؤدّى منزله الواقع بدليل الحجّيه يحتاج إلى اللحاظ الآلي، و قيام الأماره مقام القطع الموضوعي الطريقي يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي، فكيف يمكن لدليل الحجّيه بكلام واحد لحاظ عنوان الآليه و الاستقلاله للأماره؟!

ص: ٣٥٢

و أمّا عدم جريانه على المبنى المختار فإنّ معنى دليل الحجّيه أنّ الخبر الواحد محرز للواقع، أى الواقع يكون محرزاً بالخبر الواحد، و المفروض أنّ الواقع جزء الموضوع و إحراره جزء آخر، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الأماره محرزاً، كما كان فى صورته العلم، و بنفس دليل حجّيه الأماره يكون الواقع محرزاً. فتقوم مقام القطع بلا التماس دليل آخر.

و الجواب عنه كما سيأتى أنّه ليس للشارع فى باب الأمارات جعل تأسيسى حتّى نبحت عن نوع المجعول، بل هى مسائل عقلائيه، و تمام الملاك فيها بناء العقلاء، نظير حجّيه ظواهر الكتاب و السنّه، فلا يتحقّق لنا أماره شرعيّه معتبره غير العقلائيه.

و لكن صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) ذكر فى حاشيته على الرسائل وجهاً آخر لقيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي، و حاصله: أنّ أدلّه حجّيه الأمارات و إن كانت متكفّله لتنزيل المؤدّى منزله الواقع فقط فلا يكون هناك إلّا لحاظ آلى، إلّا أنّ هذه الأدلّه تدلّ على تنزيل الأماره منزله القطع بالالتزام لأجل الملازمه العرفيه بين التنزيلين، فيكون هناك تنزيلان فى طول الآخر: أحدهما: تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع، و المتكفّل لهذا التنزيل هو دليل حجّيه الأماره بالمطابقه. و الآخر: تنزيل الأماره منزله القطع الذى يفهم بالدلاله الالتزاميه العرفيه، و الدلاله الالتزاميه إنّما هى فى طول الدلاله المطابقه كما هو واضح.

و المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) تمسّك بدلاله الاقتضاء و العقل تأييداً لكلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و قال: لا بدّ من الالتزام بالمدلول الثانى صونا لكلام الحكيم من اللغويه؛ إذ لو لم يكن تنزيل الأماره منزله القطع لا يترتّب على تنزيل المؤدّى منزله الواقع أثر، و يمتنع أن يصدر اللغو عن الحكيم.

ص: ٣٥٣

١- ١) حاشيه الرسائل: ٩.

٢- ٢) نهايه الدرايه ٥٧: ٣.

و عدل صاحب الكفايه قدس سره (١) عمياً ذكره في الكفايه، و حاصل كلامه: أن الموضوع في موارد القطع الموضوعى الطريقي يكون مركباً من جزئين أحدهما الواقع، و الآخر القطع المتعلق به، و لا يترتب الأثر و الحكم فيما كان الموضوع مركباً إلا بعد إحراز كلا الجزئين، إما بالوجدان أو بالتعبد، أو أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد، و عليه فلو كان دليل التنزيل ناظراً لإثبات أحد الجزئين فلا بد من إحراز الجزء الآخر، إما وجداناً أو تعبداً في عرض تنزيل الجزء الأول؛ إذ لا أثر للتنزيل الأول بدون الثاني حسب نحن فيه، فإن تنزيل المؤدى منزله الواقع إنما يتوقف على تنزيل الأماره منزله القطع؛ إذ لا أثر للتنزيل الأول بدون الثاني حسب الفرض، و تنزيل الأماره منزله القطع يتوقف على تنزيل المؤدى منزله الواقع توقف كل دلالة التزاميه على المطابقه، و هذا هو الدور الواضح.

و الجواب عنه: أنه لا شك في صحه إثبات الموضوع المركب بالتعبدين، كما إذا قال المولى مثلاً: إذا كان المائع حلالاً طاهراً يجوز بيعه، بدلاله قاعده الحليه على أحد الجزئين و قاعده الطهاره على الجزء الآخر مع بدهاه تقدم صدور إحدى القاعدتين على الاخرى لا محاله. و الحال أن لازم كلامه قدس سره لزوم الدور هنا أيضاً؛ لتوقف جريان قاعده الطهاره بحيث يثبت بها الموضوع على جريان قاعده الحليه و بالعكس؛ لدلاله كل منهما على جزء واحد، فلا بد من إثبات كلا الجزئين بالتعبد الواحد.

و من هنا نستكشف بطلان كلامه قدس سره بأن لغويه كلام الحكيم كما تندفع بترتب الأثر الفعلى على التعبد و التنزيل، كذلك تندفع بترتب الأثر التعليقى، بحيث لو انضم إليه جزؤه الآخر كان ذا أثر فعلى، فصحه المدلول المطابقى - أى تنزيل المؤدى منزله الواقع - لا يتوقف على المدلول الالتزامى حتى يستلزم الدور.

مع أنه يترتب على التعبد الأول أثر بين و هو قيام الأماره مقام القطع الطريقي

ص: ٣٥٤



المحض، ونحن هنا بصدد ترتب الأثر الثانى أى قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي، وقد عرفت من ذلك بطلان ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سره إذ لا- اقتضاء للغويّه بعد ما كان أثر تنزيل المؤدى منزله الواقع قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض قبل قيامها مقام القطع الموضوعى، فلا محذور فى مقام الثبوت من قيام الأمارات و الاصول العمليّه مقام القطع الطريقي و الموضوعى بأقسامه بنفس دليل اعتبارها.

و المهمّ هو البحث فى مقام الإثبات، و يقع البحث عنه فى مرحلتين: الأولى: فى الأمارات، و الثانى: فى الاصول العمليّه.

أمّا المرحله الاولى: فاعلم أنّ المتفق عليه بنى الفحول من الاصوليين هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض بنفس أدلّه حجّيتها، فتترتب عليها الآثار المترتبه على القطع من التنجيز عند المطابقه و التعذير عند المخالفه.

و التحقيق: أنّ التعبير بقيامها مقامه ليس بصحيح، فإنّ معناه أصله القطع و تبعيّه الأمارات، مع أنّ عمل العقلاء بالأماره حين فقدان القطع ليس إلّا- لكونها من الطريق الموصله إلى الواقع غالبا من دون نظر إلى أيّه جهه من الجهات الاخرى كالتنزيل و الفرعيّه، فالقطع و الأمارات يشتركان فى أصل الحجّيه، إلّا أنّ حجّيه الأمارات مقتيده بعدم وجود القطع، لا أنّها منزله منزله القطع.

و يؤيّده ما هو المسلّم من اعتبار الاصول العمليّه و حجّيتها فى صوره فقدان الأمارات، مع أنّه لم يقل أحد بقيامها مقامها، و هكذا فى ما نحن فيه. نعم القطع طريق عقلى مقدّم على الأمارات من حيث الرتبه، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم أن يكون عمل العقلاء بها من باب قيامها مقام القطع حتّى يكون الطريق منحصرًا عندهم بالقطع، فيكون العمل بالأمارات بعنايه التنزيل و الفرعيّه.

و لا- يخفى أنّ حجّيه الأمارات أيضا قد تثبت من طريق العقل، و هو اعتبار الظنّ من طريق دليل الانسداد على نحو الحكومه. فيترتب على الأمارات ما يترتب على

القطع من الأثر، لا بعنوان التنزيل و الفرعيه، و إن لم تصل النوبه بالأمارات مع وجود القطع.

و أما الأقوال و الاحتمالات فى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى فثلاثه:

الأول: قيامها بنفس أدلتها مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه حتى فيما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتيه.

الثانى: عدم قيامها مقام القطع الموضوعى مطلقا، بلا- فرق بين كونه على نحو الطريقيه أو الصفتيه، كما عليه المحقق الخراسانى قدس سره.

الثالث: التفصيل الذى اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره و المحقق النائنى قدس سره و هو قيامها مقام القطع الموضوعى إذا كان على نحو الطريقيه، و عدم قيامها مقامه إذا كان على نحو الصفتيه.

و التحقيق: أن كلامهما قدس سرهما كلام جيد، و لكنه يحتاج إلى مكمل، توضيح ذلك: أنه لا يستفاد من أدله الحجيه أن تكون الأمارات كالصفه النفسانيه المسماه بالقطع، و هكذا فى القطع الموضوعى الطريقي إذا أخذ بعنوان كاشف تام، و عدم وجود احتمال الخلاف فى مورده، فإن الأماره لا يكون كاشفا تاما.

نعم إذا أخذ فى الموضوع بعنوان مطلق الكاشفيه يستفاد من أدله الحجيه ترتب أثر القطع على الأمارات، و لكن لا لأجل قيامها مقامه، بل لأجل أن معنى قوله: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمع فتصدق بكذا» يرجع إلى أنه: إذا انكشف لك وجوب صلاه الجمع بمطلق الانكشاف فتصدق بكذا، و يستفاد من أدله الحجيه أن مما يوجب الانكشاف هو الخبر الواحد مثلا، فالأمارات من مصاديق الموضوع حقيقه، و لعله كان مراد الشيخ الأعظم و المحقق النائنى قدس سرهما أيضا هذا المعنى.

و أما المرحله الثانيه: فاعلم أن الاصول العمليه إما غير محرزه و إما محرزه، و أما

الأصول العملية الغير المحرزة التي ليس لها نظر إلى الواقع بل هي وظائف عملية للجاهل، مثل أصله البراءة و أصله الحلية و أصله الطهارة و التخيير و الاحتياط فلا يترتب عليها من أثر القطع سوى المعذرية التي هي قسم واحد من الحجية، فإن معنى المنجزية هو إثبات تكليف لزومي بدليل على عهده المكلف، ولا يكون في موردها كذلك.

و معلوم أنّ المراد من أصله التخيير هنا هو التخيير في مقام العمل لا أخذ أحد الجانبين في مقام الفتوى، فاتصافها بالحجية محدود بالمعذرية فقط.

أمّا الاحتياط العقلي - كما قال صاحب الكفاية قدس سره - فليس إلّا نفس الحكم بتنجز التكليف و صحه العقوبة على مخالفته، بل يصح إرجاع أصله الاحتياط العقلي إلى القطع، إلّا أنّه قد يكون تفصيليا و قد يكون إجماليا، و كلاهما يتصفان بالحجية.

و أمّا الاحتياط النقلى و إن كان موجبا لتنجز التكليف به و صحه العقوبة على مخالفته كالقطع إلّا أنّ الإلزام الشرعى بالاحتياط مجرد فرض، و لا وجود له فى الخارج؛ إذ لا نقول بوجود الاحتياط شرعا فى الشبهات البدوية، و أمّا فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى فالاحتياط فيها و إن كان ثابتا، لكنّه عقليّ و ليس بشرعى، و هذا عين التنجز كما عرفت.

و لا تقوم هذه الاصول مقام القطع الموضوعى سواء أخذ بعنوان الصفية أو الكاشفية التامة أو مطلق الكاشفية؛ إذ لا صلاحية لها لذلك، فإن قال المولى: «إذا قطعت بحليته هذا الشيء فتصدّق بكذا» لا يمكن قيام قاعده الحلية مقام القطع.

نعم إذا أخذ العناوين الموجودة فى هذه الاصول موضوعا للحكم فى دليل فيصحّ بها جعل الموضوع، كقوله: «إذا كان الشيء حلالا طاهرا يجوز لك أكله» يصحّ لنا بعد الفحص و اليأس عن الدليل بحرمة و نجاسته الحكم بحليته و طهارته باستناد قاعده الطهارة و الحلية.

و أما الاصول العمليّة المحرزه كالاتصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز فهي مقدّمه على سائر الاصول العمليّه عند التعارض مثل تقدّم استصحاب النجاسه على قاعده الطهاره، و نحو ذلك.

كما أنّ قاعده الفراغ و التجاوز متقدّمه على الاستصحاب؛ إذ يتحقّق في جميع موارد جريان هذه القاعده الاستصحاب المخالف معها من حيث النتيجة، فإنّ الاستصحاب ضابطه تعيّد له قابله للتخصيص و الاستثناء كسائر العمومات، فلذا نلاحظ تخصيصه في مورد هذه القاعده و في مورد الشكّ في عدد ركعات الصلاه و البناء على الأكثر.

و اختلف العلماء في أنّ حجّيه الاستصحاب تكون بعنوان الأماريّه أو بعنوان أنّه أصل من الاصول العمليّه المحرزه، فإنّ الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه و تلامذته أنكروا عنوان أماريّه، فإنّ اعتبار شيء بعنوان الأماره من الشارع يتوقّف على تحقّق عنوان الكاشفيّه في الجملة و الحكايه عن الواقع في نفس هذا الشيء، و لا يتحقّق في الاستصحاب أيّ نوع من الكاشفيّه؛ إذ اليقين المتعلّق بنجاسه الثوب مثلا أماره للنجاسه في أوّل الصبح، و تبدّل الآن بالشكّ، و ليس للشكّ أماريّه و كاشفيّه.

نعم حكى الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1) عن بعض: أنّ ما ثبت يدوم، و لكنّه بعد عدم الدليل له يرتبط بنفس الشيء، بمعنى أنّه إذا وجد الشيء و كان فيه اقتضاء للدوام و صلاحيّه للاستمرار فهو يدوم، و لا يرتبط بالاستصحاب الذي يدور مدار اليقين و الشكّ، فلا يتحقّق في أدلّه الاستصحاب ما يهدينا إلى أماريّه، بل هو أصل من الاصول العمليّه، و عنوانه الشكّ المقرون بحاله سابقه متيقّنه، و هكذا قاعده الفراغ و التجاوز لا يتحقّق فيها عنوان الأماريه، و تقدّمها على الاستصحاب يكون من باب التخصيص.

ص: ٣٥٨

نعم يمكن أن يستفاد من بعض رواياتها أماريتها كما ذكر في كتاب الرسائل، و هو قوله عليه السّلام: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ (١). و لكن الظاهر بعد ملاحظه مجموع رواياتها أنّها أصل من الاصول العمليه المحرزه كالاتصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه يحتمل أن يكون معنى الاستصحاب هو الحكم ببقاء المتيقّن بحسب الظاهر من الشارع بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» و معناه جعل الحكم المماثل في عالم التعبد ظاهراً، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢) و هذا المعنى مقتضى التحقيق.

و يحتمل أن يكون معناه عدّ الشارع الشكّ يقينا تعبداً- أى الشكّ المقرون باليقين بالحاله السابقه يكون يقينا شرعاً- مثل ملاحظه كثير الشكّ فاقد الشكّ في عالم التعبد، و هذا المعنى خلاف الظاهر.

و هو على المعنى الأوّل يقوم مقام القطع الطريقي و يترتب عليه أثره من المنجزيه و المعدّريه، و لا يقوم مقام القطع الموضوعى سواء أخذ القطع بعنوان الصفته أو الكاشفيّه، و بلا- فرق بين أخذه تمام الموضوع أو جزء الموضوع؛ إذ لا يمكن للاستصحاب بهذا المعنى جعل القطع لا وجدانا و لا تعبداً.

و أمّا على المعنى الثانى فيترتب عليه جميع آثار القطع الطريقي و الموضوعى بجميع أقسامه، فإنّ المستصحب بعد جريان الاستصحاب يكون متيقّناً شرعاً.

و أمّا قاعده الفراغ و التجاوز فمفادها كما يستفاد من الروايات هو البناء على تحقّق المشكوك و عدم الاعتناء بالشكّ تعبداً، كما فى روايه حمّاد بن عثمان أنّه قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أشكّ و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال عليه السّلام: قد ركعت

ص: ٣٥٩

١- (١) الوسائل ٤٧١: ١، ب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٧.

٢- (٢) كفايه الاصول ٢٣: ٢.

يعنى احكم بأنه قد تحقّق منك الركوع، لا أنّك متيقّن بتحقيقه، فهى لا تقوم مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه، ولكن يترتب عليها أثر القطع الطريقي من المنجزيه و المعذريه.

### الموافقه الالتزاميه

لا- شكّ فى وجوب الموافقه العمليه للأحكام الشرعيه، إنّما الكلام فى وجوب الموافقه الالتزاميه بأن يعتقد الإنسان بها قلبا و يتدين بها اعتقادا.

و بعباره اخرى: أنّ تنجز التكليف بالقطع أو بغيره من الحجج و الأمارات هل يوجب على المكلف إطاعتين: إحداهما بحسب العمل و الاخرى بحسب الاعتقاد أو لا يوجب إلا إطاعه عمليه فقط؟

و نحن نبحث هنا فى ثلاثه مراحل:

الاولى: فى إمكان تعلق التكليف اللزومى بالموافقه الالتزاميه و عدمه ثبوتا، و اختلف العلماء فيه. و قال سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢): باستحالته؛ بأنّ أفعال الإنسان على قسمين: جوارحيه و جوانحيه، أمّا الأفعال الجوارحيه فهى من الامور الاختياريه التى تتبع الإراده، و أمّا الأفعال الجوانحيه و العوارض النفسانيه- كالحبّ و البغض- و الخوف و الرجاء و الخضوع و الخشوع- فإنّها ليست من الامور الاختياريه، بل وجودها فى النفس إنّما تتبع لوجود مبادئها، فإنّ لكلّ منها مباد و علل تستدعى وجود تلك العوارض، مثلا إذا علم الإنسان بوجود البارى و عظمته و قهارتيه يحصل له الخضوع و الخشوع لدى حضرته و الخوف من مقامه، و إذا علم

ص: ٣٦٠

١- (١) الوسائل ب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٢.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٢: ٤٥-٤٦.

برحمته التي وسعت كل شيء فلا محاله تحصل له صفه الرجاء.

و عليه فيما أنّ الموافقه الالتزامية و التسليم القلبي فعل من الأفعال النفسانية لا تتحقق إلا بعد تحقق مبادئها و أسبابها، و ليست تابعه لإرادته الإنسان و اختياره حتى يتعلق التكليف اللزومي بها.

و يترتب على هذا الكلام ثمرات:

الاولى: أنه لا بدّ من إرجاع الكفر الجحودي الذي أشار إليه في القرآن بقوله:

وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (١) إلى الإنكار الظاهري و الجحد اللساني؛ إذ لا يمكن في ظرف القلب و النفس الاجتماع بين اليقين بوجود المبدأ و إنكاره، فمعناه إنكار ما اعتقد به في القلب لسانا.

الثانية: أنّ التشريع الحرام يعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، ليس معناه الاعتقاد و الالتزام القلبي على كون هذا الحكم من الشارع مع العلم بعدم كونه منه فإنه غير معقول في نفسه و لا يتحقق خارجا، بل معناه هو التظاهر بكون الحكم الفلاني من الشارع مع العلم بعدم كونه منه.

و الحاصل: أنّ التكليف اللزومي لا يمكن أن يتعلق بالموافقه الالتزامية، هذا ملخص كلامه قدس سره.

و الجواب عنه أولا: أنه منقوض في موارد متعدده:

منها: مسأله الإيمان، و إن كان معناه مركبا عن الاعتقاد بالجنان و الإقرار باللسان و العمل بالأركان، فكيف تعلق التكليف به بقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ نَحْو ذَلِكَ مع أنه من الأفعال النفسانية؟!

ص: ٣٤١

و منها:مسأله الإراده، فإنّ الأفعال الجوارحيّه و الاختياريه لا بدّ من صدورّها عن إرادته فهل يلزم على المكلف إرادته الصلاه عند الزوال أم لا مع أنّها من الامور النفسائيه؟!

و منها:مسأله الحبّ و المودّه كما فى قوله تعالى: لا أَسئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (١)، فكيف تعلق التكليف اللزومى بالأفعال النفسائيه فى هذه الموارد و نظائرها؟!

و ثانيا:أنّه يكفى فى مقدوريّه متعلق التكليف كونه مقدورا مع الواسطه، كالواجبات المتوقّفه على المقدمه، فلا مانع من القول فى الموافقه الالتزاميه؛ بأنّ تحصيل علم البارى و إحاطته بالمصالح و المفاسد للإنسان يوجب الاعتقاد و الالتزام بأنّ حكم الصلاه هو الوجوب و حكم شرب الخمر هى الحرمة، فيصحّ تعلق التكليف بها من هذا الطريق فلا استحاله فى البين ثبوتا.

و سلّمنا أنّ التشريع ليس بمعنى الاعتقاد و الالتزام القلبي على كون هذا الحكم من الشارع، بل يكون بمعنى التظاهر بكونه من الشارع مع العلم بعدم كونه منه، و لكنّه لا يستلزم امتناع تعلق التكليف بالموافقه الالتزاميه، و لا ملازمه بينهما.

و سلّمنا أيضا أنّ الكفر الجحودى لا يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل فى نفس الكافر الجاحد، بل يرجع إلى الإنكار الظاهرى و الجحد اللسانى، و لكن لا تكون نتيجة هذا المعنى امتناع تعلق التكليف بالموافقه الالتزاميه؛ إذ لا ارتباط بينهما.

و هكذا فيما قالوا: إنّ الملاك فى تحقّق القضيه هو اشتمال الكلام على نسبه يصحّ السكوت عليها، و هذا واضح فى القضايا الصادقه، و أمّا القضايا الكاذبه فلا تشتمل

ص: ٣٤٢



لهذه النسبه؛ لأنّ المخبر الكاذب يعلم بعدم تحقّق النسبه بين الموضوع و المحمول فى قوله:زيد قائم.

وقال السيد الفشاركى قدّس سرّه فى مقام الجواب عنه: بأنّ المخبر الكاذب يخلق تجزّماً قلبياً و اعتقاداً نفسياً بتحقّق النسبه بين الموضوع و المحمول قبل إلقاء الخبر، و يقوم هذا التجزّم و الاعتقاد المخلوق بالاختيار مقام التجزّم و الاعتقاد الواقعى الحقيقى فى القضايا الصادقه، و بهذا يتمّ الملاك فى تحقّق القضيه.

و قد عرفت ممّا أنّ اشتمال القضيه على النسبه ليس بصحيح لعدم المغايره بينهما، فإنّ الملاك فى القضيه الحملية هو الاتّحاد و الهوى، مع أنّ النسبه يتحقّق بين الشئين المتغايرين.

و لكن على فرض صحّه هذا المبنى لا يصحّ ما ذكره قدّس سرّه فإنّ التجزّم و الاعتقاد ليست من الامور الاختياريه التابعه لإرادته الإنسان، و لا يمكن له خلق التجزّم بالإرادته، و الملاك فى صدق القضيه فى القضايا الكاذبه هو الاخبار عن الشئ بصوره الجزم و البتّ، و هذا الملاك يتحقّق فى القضايا الصادقه و الكاذبه معاً، و لذا لو ألقى الخبر بنحو التريده لا يتّصف بالصدق و إن كان المخبر جازماً قلباً.

و لكن عدم تجزّم الاختلاقيه ملاكاً فى صدق القضيه فى القضايا الكاذبه لا يكون ملازماً مع عدم إمكان تعلّق التكليف بالموافقته الالتزاميه.

المرحله الثانيه: فى مقام الإثبات و قيام الدليل على وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه على تقدير إمكانه، قالوا: إنّه لا يدلّ على وجوبها دليل من الشرع و لا من العقل، فإنّ الظاهر من الأدلّه هو الإطاعه و العصيان فى مقام العمل، و لا يستفاد منها الالتزام بالأحكام قلباً أصلاً.

و التحقيق: أنّ الموافقه الالتزاميه إن لوحظت بالنسبه إلى الاعتقاد بأصل الدين و الشريعه لا يمكن الانفكاك بينهما إذا علم الإنسان بأنّ هذا الحكم قد صدر من المولى

الذى لا يكاد يمكن أن يتحقق منه الاشتباه و الخطأ،و أنّ جعله يكون حسب الملاك الواقعي فكيف يمكن انفكاك هذا العلم عن الموافقه الالتزاميه؟! بل لا بد منها بمقتضى حكم العقل،فلا يتصور إيجاب صلاه الجمعه مثلا من الشارع بدون إيجاب الاعتقاد القلبي عليه و الموافقه الالتزاميه و عدم الاعتقاد به قلبا،و لا محاله أنّه كاشف عن النقص و الخلل فى اعتقاد الإنسان بصفات ثبوتيه و سلبيه البارى تعالى.

و إن لوحظت بالنسبه إلى جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى فهى مسأله اخرى،بيان ذلك: أنّه ذكر بعنوان ثمره البحث فى وجوب الموافقه الالتزاميه أنّ المانع عن جريان الاصول فيها هو لزوم المخالفه القطعيه مع المعلوم بالإجمال إن لم نقل بمانعيه نفس العلم،و لكنّه قد يستلزم ذلك كما فى استصحاب طهاره الإناءين مع العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما،فإنّ معامله الطهاره مع كلاهما توجب المخالفه القطعيه مع المعلوم بالإجمال،و قد لا يستلزم ذلك كما فى استصحاب نجاسه الإناءين مع العلم الإجمالى بطهاره أحدهما؛ إذ الحكم بنجاستهما لا يستلزم المخالفه القطعيه معه،إلا أنّه يتحقق هنا المخالفه الالتزاميه،فهى مانعه عن جريان الاصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى على القول بوجوب الموافقه الالتزاميه.

و لكن التحقيق أنّ ترتّب هذه الثمره ليس بصحيح،فإنّ الموافقه الالتزاميه على القول بلزومها تتبع كيفيه تعلق العلم بالحكم الشرعى فى الخصوصيات،فإذا ثبت الحكم بحليّه الشئ المشكوك الحليّه و الحرمة باستناد قاعده الحليّه فلا بدّ من الالتزام بحليته ظاهرا،و هكذا إذا ثبت بالاصول العمليه كالاستصحاب،و إذا أحرز خمريه مائع تفصيلا لا بدّ من الالتزام بحرمة بالخصوص،و إذا علم إجمالا أنّ أحد هذين الإناءين خمر لا بدّ من الالتزام بحرمة أحدهما بحسب الواقع.

فعلى هذا تكون الموافقه الالتزاميه فى مستصحبى النجاسه بالالتزام بنجاستهما ظاهرا،و طهاره أحدهما بحسب الحكم الواقعي،و فى مستصحبى الطهاره بالالتزام

بطهارتهما ظاهرا، و نجاسه أحدهما بحسب الحكم الواقعي، فلا يتحقق المخالفه الالتزاميه في مستصحي النجاسه.

## قطع القطاع

قد نقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره (1): أن قطع القطاع ليس بحجّه.

و المقصود من القطاع من يحصل له القطع من الأسباب و الطرق التي لا ينبغي حصول القطع منها لمتعارف الناس.

ثم إن القول بعدم اعتبار قطع القطاع تاره يكون بلحاظ القطع الطريقي المحض، و اخرى بلحاظ القطع الموضوعي، فإن كان باللحاظ الأوّل فلا شك في بطلانه؛ إذ القطع الطريقي حجّه مطلقا، فإنّ العقل لا يفرّق بين الأسباب و الموارد و الأشخاص في حكمه بحجّيته، و كونه منجزا للواقع عند المصادفه، و معذرا عند المخالفه، و الحجّيه لا تنفكّ عن القطع الطريقي من أيّ طريق حصل. و إن كان باللحاظ الثاني فهو تابع لكيفيته أخذه في الموضوع من حيث السعه و الضيق، فإنّ للحاكم أن يجعل خصوص القطع الحاصل من الأسباب المتعارفه موضوعا لحكمه، و له أن يجعل القطع موضوعا لحكمه مطلقا، فالمتبع هو الدليل.

ثم نسب إلى الاخباريين التفصيل في حجّيه القطع الطريقي بلحاظ الأسباب بأنّ القطع إن كان حاصلًا من المقدمات العقلية فلا يكون حجّه في الأحكام الشرعيه، و إن كان حاصلًا من المقدمات النقلية من الكتاب و السنّه فهو حجّه.

و قد عرفت أنّ المنع عن حجّيه القطع ليس بصحيح عقلا، فإنّه في حكمه بحجّيه القطع و لزوم متابعتة لا فرق بين الأسباب، فلا وجه للمنع عن حجّيه القطع الحاصل

ص: ٣٦٥

من المقدمات العقلية، هذا بناء على ثبوت النسبه كما عليه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره، و لكن الحق عدم ثبوتها وفاقا للمحقق الخراساني قدس سره فإن النزاع بين الاصولي و الاخباري ليس في أصل حجيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ إذ لا شك في أن القطع بعد حصوله يكون حججه من أي طريق كان، بل النزاع بينهما في حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية، حيث إن الاخباري يدعي أن المقدمات العقلية لا تفيد إلا الظن و يؤيد ذلك مراجعه كلماتهم، فإن بعضهم في مقام منع الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع، كما هو صريح كلام السيد صدر الدين قدس سره و بعضهم في مقام بيان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح كلام الشيخ المحدث الاسترآبادي قدس سره (1).

## العلم الإجمالي

و يقع البحث عنه في مقامين: الأول: في ثبوت التكليف و تنجزه بالعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي و عدمه، الثاني: في سقوط التكليف بالامثال الإجمالي و الاحتياط و عدمه لمن كان قادرا على تحصيل العلم التفصيلي و امثاله.

أما الأول، فالبحث عنه يقع من جهتين:

الأولى: في جواز المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي و عدمه عقلا و هذه الجبهه هي المقصوده بالبحث في مبحث القطع و بعد إثبات حرمة المخالفه القطعيه هنا يأتي البحث في باب الاشتغال من الجبهه الثانيه، و هي أن الموافقه القطعيه للعلم الإجمالي و الاحتياط واجب أم لا؟

و يتحقق في مرحله إثبات التكليف من حيث جواز المخالفه و عدمه أقوال متعدده:

ص: ٣٦٦

الأول: أن العلم الإجمالى لا تأثير له فى تنجز التكليف بل يكون كالعدم، وذلك لأنه يعتبر فى موضوع حكم العقل بقبح مخالفته تكليف المولى و استحقاق العقاب عليها أن يكون المكلف عالما بالمخالفه حين العمل؛ إذ لا يتحقق العصيان القبيح إلا مع العلم بالمخالفه حين العمل، و معلوم أن المكلف لا يكون عالما بالمخالفه فى موارد العلم الإجمالى حين ارتكاب كل واحد من الأطراف؛ لاحتمال أن يكون التكليف فى الطرف الآخر. نعم، يحصل له العلم بالمخالفه بعد ارتكاب جميع الأطراف، ولكنه لا يوجب حكم العقل بالقبح و استحقاق العقاب.

و الجواب عنه: أن هذا الكلام باطل عند العقل و العقلاء؛ إذ لا فرق بين علم الإنسان حين العمل بمبغوضيته للمولى و بعد ارتكابه، و تردد المكلف به بين شيئين أو أشياء لا يكون عذرا للمخالفه، و لا فرق فى حكم العقل بالقبح بين ما إذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله و بين ما إذا عرفه إجمالا بين شخصين أو أشخاص فقتلهم جميعا، و عدم العلم بوجوده تفصيلا لا يعد عذرا له، كما أن ترك صلاة الظهر و الجمعة فى يوم الجمعة معتذرا بعدم العلم التفصيلى بالتكليف ليس بجائز بلا إشكال.

الثانى: ما اختاره صاحب الكفايه قدس سره (١) من أن العلم الإجمالى ليس كالشك البدوى، بل له تأثير فى تنجز التكليف، و لكن تأثيره فى ذلك بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه، و ليس تأثيره فى ذلك بنحو العليه، و ذلك لأن مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه مع العلم الإجمالى؛ لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، فيمكن ثبوتها و ورود الترخيص فى موارد العلم الإجمالى و عدمه.

الثالث: ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (٢) من التفصيل فى منجزيه العلم

ص: ٣٤٧

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٥:٢.

٢-٢ (٢) الرسائل: ٢٤٢.

الإجمالى بلحاظ الاقتضاء و العلية، فإنه منجّز للتكليف بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيّه، و بنحو العلية التامّه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيّه.

الرابع: ما اختاره المشهور من أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه بالنسبه إلى كلّ منهما فلا يمكن ورود الترخيص ثبوتاً، و معه فلا تصل النوبه إلى البحث الإثباتى.

و هذا هو الحقّ بعد تحقّق القطع الوجدانى و البديهى بالتكليف اللزومى الذى لا يحتمل الخلاف فيه، و بعد إيصاله إلى المرحله الفعلية- أى تعلق إرادته جديّه المولى بإتيانه فى الخارج- فلا يمكن الترخيص فى بعض الأطراف فضلاً عن جميعها، فيكون هذا العلم علّه تامّه؛ لوجوب الموافقه القطعيّه و حرمة المخالفه القطعيّه.

و أمّا التريديد فى المكلف به فلا يوجب لجواز ترك التكليف المعلوم عند العقل و العقلاء، بل العقل يحكم بإتيان جميع أطراف العلم الإجمالى للخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال، فلا- فرق بين العلم التفصيلى و الإجمالى من حيث المنجزيه و المعدّريه، إلا- أنّ الموافقه و المخالفه فى العلم التفصيلى تتحقّق بفعل عمل واحد أو تركه، و فى العلم الإجمالى تتحقّق بإتيان جميع الأطراف أو تركه، و هذا لا يوجب الفرق فى أصل المنجزيه و المعدّريه.

و على هذا لا- يمكن للشارع جعل الحكم المخالف فى موارد العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى حتّى يترتب عليه المخالفه الاحتماليه فضلاً عن المخالفه القطعيّه، فثبوت الحكم بالعلم الإجمالى مانع جريان الأصل العملى فى موردّه، و مراجعه الوجدان و العقلاء أقوى شاهد على ذلك.

إن قلت: قد مرّ أنّ عالم تعلق الأحكام هو عالم العناوين، فلا مانع من كون الصلاه فى الدار المغصوبه مأموراً بها و منهيّاً عنها معا عند أكثر المحقّقين، بلحاظ تعلق الأمر بعنوان الصلاه و النهى بعنوان الغصب، و الحكم المترتب على عنوان لا يتعدّى إلى العنوان الآخر حتّى يصير الموضوع واحداً، كما لا يسرى الحكم من عنوانه إلى

مصاديقه الخارجيه. فيمكن أن يقال: كما أنّ النسبه بين الصلاه و الغصب هي العموم من وجه، فكذلك النسبه بين عنواني المحرم الواقعي و المشتبه بما هو مشتبه عموم من وجه، و مادّه اجتماعهما المشتبه الخمرية الذي كان بحسب الواقع خمرًا و اجتمع فيه حكمان فعليّان، فيما أنّه خمر يجب الاجتناب عنه و بما أنّه مشتبه الخمرية لا يجب الاجتناب عنه، و عليه فيمكن ورود الترخيص من الشارع في موارد العلم الإجمالي، و لا مانع من جريان الأصل في جميع أطرافه.

قلنا: إنّ قياس المقام بباب اجتماع الأمر و النهي قياس مع الفارق، فإنّ الوجوب و الحرمة في الباب المذكور يتعلّق كلّ منهما بعنوان مستقلّ عن العنوان الآ-خر، بلا- نظاره لأحدهما إلى الآ-خر، و معلوم أنّ قول الشارع: «أقم الصلاه» لا- يكون ناظرًا إلى قوله: «لا- تغصب» فلذا لا- يستلزم تصادقهما في الخارج لاجتماع الأمر و النهي على شيء واحد. و أمّا الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي لا- محاله يكون إلى الحكم بحرمة الخمر، و معناه رفع اليد عن الحكم بالحرمة في بعض الموارد و محدوديته بما إذا كان الخمر معلوماً بالتفصيل. و معلوم أنّ الترخيص في فرض تنجز الحكم بالعلم محال، فإنّ توجّه التكليف الفعلي المعلوم بالإجمال إلى المكلف لا يكون قابلاً للجمع مع جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي.

و الفرق الواضح بين ما نحن فيه و مسأله اجتماع الأمر و النهي أنّ الحكم المتعلّق بالصلاه و الحكم المتعلّق بالغصب حكمان واقعيّان، بخلاف المقام فإنّ الحكم المتعلّق بعنوان المشتبه هو الحكم الظاهري. و من البديهي أنّ الأحكام الظاهرية متأخّره رتبه عن الأحكام الواقعيّه؛ إذ المفروض في موردها الشكّ في الحكم الواقعي، و مع عدم تنجز الحكم الواقعي لمكان الشكّ فيه يأتي دور الحكم الظاهري، و أمّا مع فرض تنجز الحكم الواقعي في حقّ المكلف لمكان القطع به كما هو مفروض البحث فلا تصل النوبه إلى الحكم الظاهري.

و أمّا المقام الثانى-أى كفايه الاحتياط و الامتثال الإجمالى و عدمه فى مقام الامتثال-فيقع البحث عنه تاره فى التوضيحات، و اخرى فى المعاملات، و ثالثه فى العبادات.

أمّا التوضيحات فلا- شكّ فى كفايه الامتثال الإجمالى فيها؛ لأنّ الغرض فيها مجرد حصول الأمور به فى الخارج كيفما اتفق، و بإتيان جميع الاحتمالات يتحقّق الأمور به لا محاله، فإذا علم أحد بأنّه مديون بدرهم إمّا لزيد و إمّا لعمر و أعطى لكلّ واحد منهما درهما يحصل له العلم بالفراغ، و هكذا لو غسل المتنجّس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً بكون أحدهما ماء مطلقاً و الآخر مضافاً فلا- شكّ فى حصول الطهاره له، سواء كان المكلف متمكّناً من الامتثال التفصيلى أم لا، و سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا.

و أمّا المعاملات بالمعنى الأعمّ فلا شكّ فى جواز الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالى فيها أيضاً، فإذا احتاط المكلف و جمع بين إنشاءات متعدّده يعلم إجمالاً بصحّه أحدها-مثلاً-يكفى فى حصول المنشأ لا محاله و إن لم يتميّز السبب المؤثّر عنده بعينه، فإذا شكّ فى أنّ الطلاق هل يحصل بالجملة الفعلية-طلّقتك-أو أنّه لا بدّ فى حصوله من الجملة الاسميّة-أنت طالق-؟ فلا مانع حينئذ من الاحتياط و الجمع بين الصيغتين.

و حكى عن الشيخ الأعمّ الأنصارى قدّس سرّه المنع عن ذلك بدعوى أنّ الاحتياط فى العقود و الإيقاعات يستلزم الإخلال بالجزم المعترى فى الإنشاء، و من الواضح أنّ الترديد ينافى الجزم، و من هنا قام الإجماع على عدم صحّه التعليق فى الإنشاءات.

و الجواب عنه: أنّ الجزم المعترى فى المعاملات هو جزم المنشئ بتحقيق المعامله فى مقابل تعليق المعامله على شىء لم يعلم حصوله، و الترديد فيما نحن فيه يكون فى السبب و الطريق فيجمع بينها للاطمئنان بحصول المسبّب، و أمّا المنشئ فهو جازم على



الإشياء و تعلق إرادته الجديده بتحقق المسبب عقيب الإشاء و السبب، و هذا المعنى لا ينافى مع التردد فى السبب، فإنه أمر آخر غير راجع إلى التعليق فى الإشاء.

و أما العبادات فيقع البحث فيها فى صور أربع؛ لأن الاحتياط فيها قد يستلزم التكرار و قد لا يستلزم ذلك، و على كلا التقديرين: قد يتمكن المكلف عن الامتثال التفصيلى، و قد لا- يتمكن عن ذلك. أما فى صورتى عدم إمكان الامتثال التفصيلى فلا شبهه فى كفايه الامتثال الإجمالى و جواز الاحتياط بحكم العقل؛ لأنه غايه ما يتمكن منه المكلف فى مقام امتثال أمر المولى، و لا طريق له سوى ذلك؛ إذ المفروض عدم التمكّن من الامتثال التفصيلى؛ لانسداد طريق العلم الوجدانى و الحجّه الشرعيّه، فيكفى الامتثال الإجمالى هنا سواء كان مستلزما للتكرار أم لا.

و أما الصوره الثالثه:- أى كون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، مع التمكّن من الامتثال التفصيلى- فالحقّ فيها أيضا كفايه الاحتياط، و ليلحظ زياده البحث و الاستدلال لذلك فى الصوره الرابعه.

و أما الصوره الرابعه فما يمكن الاستدلال به لمنع عن الاحتياط فيها امور:

الأول: الشهره، فإنّ ظاهر ما نسب إلى المشهور هو بطلان عبادته تارك طريقى الاجتهاد و التقليد، فلا يصحّ الامتثال الإجمالى.

و الجواب عنه بعد عدم ثبوتها و عدم اعتبارها أنّ على فرض تحقّقها تكون فى مقابل من يعمل عملا باحتمال كونه مأمورا به، لا فى مقابل الاحتياط الذى يستلزم للعلم بتحقق المأمور به بجميع خصوصياته.

الثانى: الإجماع المحكى عن السيّد الرضى قدس سرّه من دعوى بطلان صلاه من لا يعلم حكمها.

و الجواب عنه بعد عدم اعتبار الإجماع المنقول أنّه ليس ناظرا إلى المقام أصلا،

فإنَّ المقصود به بطلان الصلاه ممَّن لا يعلم الخصوصيات و الشرائط المعتره فيها، و لا يشمل معقد الإجماع للمحتاط الذى يعلم بإتيان الأمور به بجميع الشرائط و الخصوصيات المعتره فيه.

الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (1) من أنَّ الاحتياط فى العبادات يستلزم التشريع المحرّم، فلا يجوز الاحتياط فيها، و ذلك لأنَّ قصد القربه المعتره فى الواجب الواقعى لازم المراعاة فى كلا المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى.

و من المعلوم أنَّ الإتيان بكلا- المحتملين بوصف أنَّهما عبادته مقربه يوجب التشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعى فيكون محرّما.

و الجواب عنه أوّلا- بالنقض، و هو أنَّ لازم ذلك عدم جواز الاحتياط فى صورته عدم التمكن من الامتثال التفصيلى أيضا؛ للزوم التشريع المحرّم الذى لا تكون حرمة قابله للتفصيل و التخصيص مع أنه لم يلتزم به.

و ثانيا بالحلّ و هو امور:

الأوّل: أنَّ الاحتياط فى مثل صلاتى الظهر و الجمعه ليس بمعنى إتيان كلّ منهما بعنوان أنه عبادته مقربه، بل يكون بمعنى إتيان كلّ واحد منهما باحتمال كونه عبادته و إتيان ما هو بحسب الواقع واجبا بعنوان أنه عبادته مقربه، مثل: أن يغتسل من باب الاحتياط من يحتمل أنه صار جنبا برجاء كونها عبادته مقربه، و أنه لو كنت جنبا تقرّبت بها، و هكذا فيما نحن فيه.

الأمر الثانى: أنه على فرض أن يكون لازم مراعاة الاحتياط الإتيان بكّل واحد منهما بقصد التقرب، مع العلم بعدم عبادته واحد منهما، و لكن متعلّق الحرمة هو التشريع و متعلّق الجواز هو الاحتياط، و لا شكّ فى كونهما عنوانين مستقلّين، و قد مرّ

ص: ٣٧٢

أن الحكم لا يسرى من متعلقه إلى عنوان آخر، وإن كان متحدا معه في الوجود الخارجى، فلا يكون الاحتياط حراما.

الأمر الثالث: أن جواز الاحتياط و عدمه هنا لا يكون فى مقابل الحرمة، بل يكون بمعنى كفايته و عدمها فى مقام الامتثال، فعلى هذا لا يوجب قصد التقرب بما لا يكون عباده الإخلال بالواجب الواقعى الذى أتى به بجميع الشرائط و الخصوصيات، و وقوع التشريع المحرم فى جنب امتثال الأمر المتعلق بالمأمور به لا يوجب النقص فيه، هذا نظير من ستر عورته بالساتر الغصبى، و النظر إلى الأجنبيّ حال الصلاة، فلا نقص عقلا فى المأمور به الواقعى حتّى نحكم ببطلانه.

الرابع: أن قصد الوجه و التمييز أيضا معتبر فى العباده، و معلوم أنه لا يمكن الإتيان بها مع قصد الوجه متميزه عن غيرها عند العمل بالاحتياط، و الامتثال الإجمالى.

و الجواب عنه أولا: أن هذا الدليل لا ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى أن الاحتياط الممكن ثبوتا هل يكفى فى مقام الامتثال أم لا؟ و الدليل يرجع إلى عدم إمكان الاحتياط فى العباده؛ لعدم إمكان مراعاة جميع الخصوصيات المعتمده فيها مع الامتثال الإجمالى.

و ثانيا: أن قصد الوجه أيضا يكون نظير قصد القربه بإتيان ما هو فى الواقع عباده واجبه على المكلف لكونه مقربا و واجبا، و إتيان كل واحد من صلاتى الظهر و الجمعة باحتمال كونه واجبا و مقربا.

و ثالثا: أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه و التمييز فى العباده.

نعم، قال صاحب الكفايه قدس سره (1) فى بحث الواجب التوضيلى و التعديدى أن قصد القربه إن كان بمعنى إتيان العمل بداعى أمره لا يمكن التمسك بإطلاق دليل المأمور به

ص: ٣٧٣

لنفى اعتبار قصد القربة فيه عند الشكّ في كونه توصّلياً أو تعديدياً، فإنّ ثبوت الإطلاق فرع إمكان التقييد، والتقييد هنا مستلزم للدور، فلا يمكن التمسك بإطلاق نفس الدليل، إلا أن يتحقّق الإطلاق المقامى بمعنى كون المولى فى مقام بيان جميع الأجزاء و الخصوصيات المعتره فى المأمور به، و عدم إشارته إلى اعتبار قصد القربة أصلاً، و نستفاد من ذلك عدم اعتباره، و إن لم يتحقّق الإطلاق المقامى أيضاً تصل النوبه إلى الاصول العمليّه من البراءه أو الاحتياط.

و يجرى هذا البحث بعينه فى قصد الوجه و التمييز أيضاً، و لكن التحقيق: أنّه لا مدخله لاعتبار قصد الوجه و التمييز زائدا على قصد القربة فى عباديه العباده، و إلاّ يحتاج إلى بيان واضح؛ فلا يصلح هذا الوجه للمانع عن الامتثال الإجمالى.

الخامس: ما ذكره المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) بتقريبين:

الأول: أنّ حقيقه الإطاعه عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى بحيث يكون الداعى و المحرّك له نحو العمل هو تعلق الأمر و انطباق المأمور به عليه، و هذا المعنى فى الامتثال الإجمالى لا يتحقّق فإنّ الداعى له نحو العمل لكلّ واحد من فردى الترديد ليس إلاّ احتمال تعلق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص.

و الجواب عنه أولاً: أنّ لازم هذا البيان عدم كفايه الامتثال الإجمالى حتّى فى صوره عدم التمكن من الامتثال التفصيلى، مع أنّها خارجه عن محلّ النزاع.

و ثانياً: أنّ الإطاعه عند العقل عباره عن انطباق المأتى به على المأمور به مع جميع الخصوصيات المعتره فيه، و المفروض تحقّقه فى الامتثال الإجمالى، بعد ما ذكرناه من إمكان رعايه قصد القربة فيه.

و ثالثاً: أنّ البعث بوجوده الواقعى لا يكون مؤثراً فى الانبعاث بدون الارتباط

ص: ٣٧٤

بعلم المكلف و جهله، بل الانبعاث ناش عن العلم بالتكليف و تصوّر ما يترتب على موافقته و مخالفته من المثوبه و العقوبه إلا في بعض المكلفين، كما قال مولى الموحّدين أمير المؤمنين عليه السّلام: ما عبدتك خوفا من نارك و لا- طمعا في جنتك بل وجدتک أهلا للعباده فعبدتك (١).

و العمل بالاحتياط ناش عن العلم بتكليف المولى، و ينبعث المكلف عن الأمر المعلوم له، و يجمع بين صلاتى الظهر و الجمعة رعايه لتحقق الأمور به، فلا فرق بالوجدان فى الانبعاث عن البعث المعلوم بين العلم التفصيلى و الإجمالى.

التقريب الثانى: أنّ مراتب الامتثال و الإطاعه عند العقل أربعه:

الاولى: الامتثال التفصيلى، سواء كان بالعلم الوجدانى أو بالطرق و الأمارات و الاصول المحرزه التى تقوم مقام العلم مثل: إثبات وجوب صلاه الجمعة فى عصر الغيبه من طريق العلم أو بدلاله الخبر الواحد عليه أو من طريق الاستصحاب.

المرتبه الثانیه: الامتثال العلمى الإجمالى كالاحتياط فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

المرتبه الثالثه: الامتثال الظنى- أى الظنّ الذى لم يقم الدليل على حجّيته- مثل:

أن يكون الراجح عند المكلف فى يوم الجمعة وجوب صلاه الجمعة، مع عدم تمكّنه عن تحصيل الحكم الواقعى، و عدم تمكّنه عن الجمع بين صلاتى الظهر و الجمعة، و الإتيان بصلاه الجمعة على هذا يكون امتثالا ظنيا غير المعتر.

المرتبه الرابعه: الامتثال الاحتمالى، كما فى الشبهات البدويه أو الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى عند تعدّد الامتثال الإجمالى أو الظنى أو اختيار طرف مخالف الظنّ،

ص: ٣٧٥

مثل: أن يكون الراجح عنده صلاه الجمعه و لكنّه أتى بصلاه الظهر حين الامتثال.

ثمّ قال: و لا إشكال في أنّه لا تصل النوبه إلى الامتثال الاحتمالي إلاّ بعد تعذّر الامتثال الظنّي، و لا تصل النوبه إلى الامتثال الظنّي إلاّ بعد تعذّر الامتثال الإجمالي.

إنّما الإشكال في المرتبتين الاولتين، فقليل: إنّهما في عرض واحد، و قيل بتقديم رتبه الامتثال التفصيلي مع الإمكان على الامتثال الإجمالي، و على ذلك يبنى بطلان عباده تاركى طريق الاجتهاد و التقليد و العمل بالاحتياط، و هذا هو الأقوى.

و قد عرفت الجواب عنه ممّا ذكرناه أنّ العقل لا يحكم إلاّ- بلزوم الإطاعه، و هي لا تكون إلاّ إتيان المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه و خصوصياته، و معه يسقط التكليف، فلا صحّه لهذه الطويله بحكم العقل.

السادس: أنّ الاحتياط المستلزم للتكرار يعدّ عند العقلاء لعبا و عبثا بأمر المولى و ما كان هذا حاله لا يصدق عليه الامتثال و الطاعه.

و فيه: أوّلا: أنّ التكرار في العمل لا يعدّ لعبا و عبثا عند تعلق الغرض العقلاني به، كما إذا توقّف تحصيل العلم و الامتثال التفصيلي على مشقّه كالمشى إلى مكان بعيد للسؤال عمّن يقلّده، أو ملاحظه كتب متعدّده للاستنباط، مع أنّ استنباط الحكم عن الأدلّه لا يوجب القطع به بحسب الواقع، فيمكن أن يتحقّق الاحتياط بعد الاجتهاد.

و ثانيا: أنّ اللعب على تقدير تسليمه لا- يمنع من الحكم بصحّه الامتثال الإجمالي و كفايته، و ذلك لأنّ اللّعب إنّما هو في طريق إحراز الامتثال لا في نفس الامتثال؛ إذ الإتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس لعبا، و إنّما اللّعب هو الإتيان بما ليس بمأمور به، أو أنّ اللّعب لا يرتبط بأمر المولى بل يرتبط بالإطاعه، و لا يلزم أن يكون جميع مراحل الإطاعه بدواعي إلهيته مثل: اختيار الماء البارد للوضوء، أو المكان البارد للصلاه في فصل الحراره، و نحو ذلك. هذا تمام الكلام في أحكام القطع.

هل يمكن للشارع جعل المظنّ أو الظنّ الخاص حجّة أم لا؟ أو أنّ التعبد بالظنّ مستلزم للاستحالة وقوعاً أم لا؟ مع عدم استحالته في نفسه، والمسألة اختلافية، والمشهور قائل بإمكانه، وابن قنبره و تابعيه يقولون بامتناعه، واستدلّ المشهور على ذلك بأنّنا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبد بالظنّ محال ذاتي أو عرضي.

و استشكل على هذا التقريب الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (1) بأنّ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسنة و المقبّحة، و علمه بانتفاء الجهات المقبّحة في التعبد بالظنّ و هو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر دليل الإمكان هكذا: إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

و أورد عليه صاحب الكفاية قدّس سرّه (2) بأمور:

ص: ٣٧٧

١-١ (١) الرسائل: ٢٤.

٢-٢ (٢) كفاية الاصول ٢: ٤٣.

الأول: عدم ثبوت سيره العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك في إمكان شيء و امتناعه، و الإمكان في كلام الشيخ الرئيس قدس سره «كل ما قرع سمعك من الغرائب فزره في بقعه الإمكان» يكون بمعنى الاحتمال لا في مقابل الامتناع، و لا يرتبط بما نحن فيه.

الثاني: أن على تقدير ثبوت سيره لا حججه لها؛ لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، و الظن باعتبارها لو كان لا يفيد فإن الكلام في اعتباره، و لا يمكن إثبات حججه الظن بالظن بالحججه.

الثالث: أنه لا- يترتب على هذا النزاع ثمره عمليته، فإن على فرض إثبات إمكان التعييد بالظن وقوعاً لا يكون ملازماً لوقوعه في الخارج، فيحتاج وقوعه في الخارج إلى دليل مستقل. نعم مع قيام الدليل على وقوعه لا حاجة إلى إثبات إمكانه؛ لأن الدليل القائم على وقوعه دليل على إمكانه، حيث يستكشف منه عدم ترتب تالي فاسد عليه.

و أضاف المحقق النائيني قدس سره (1) إشكالا آخر على صاحب الكفايه قدس سره حاصله: أن الإمكان المبحوث عنه في المقام إنما هو الإمكان التشريعي حيث يبحث عن أن التعييد بالأمارات هل يستلزم محذورا في عالم التشريع من اجتماع الحكيم أو تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده أو غير ذلك من التوالى الفاسده، أو لا يستلزم شيئا من ذلك.

و مورد ثبوت بناء العقلاء على إمكان الشيء عند عدم وجدان ما يوجب استحالته على فرض تسليمه إنما هو الإمكان التكويني دون التشريعي.

و لكنّه ليس بتمام، فإنّ الإمكان التشريعي لا يكون في مقابل الإمكان الذاتى و الإمكان الوقوعى و قسيما لهما، بل يكون مصداقا للإمكان الوقوعى، كما أنّ الإمكان

ص: ٣٧٨



التكويني يكون مصداقاً له، إلاّ أنّ دائره الاستحاله فى الشرع تكون أوسع من التكوين؛ لدوران الاستحاله فى التكوينيّات مدار اجتماع النقيضين و الضدّين و المثليين، بخلاف الشرع، فإنّ تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده و نحو ذلك من الأعمال القبيحه يمتنع أن يصدر عن الحكيم على الإطلاق شرعاً، مع أنّها ممكنه تكويناً.

و التحقيق: أنّه لا يترتب على البحث عن الإمكان و عدمه ثمره عمليّه، كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه فلا نحتاج إليه، و المهمّ هنا إبطال ما استدلّ به القائل بالامتناع، فإن لم يكن صالحاً لإثبات الاستحاله صارت الاستحاله مورد الشكّ و التردد، فتصل النوبه إلى البحث من أنّه هل قام دليل قطعى على التعيّد بالأمارات الظنيّه كلّها أو بعضها أو لا؟ و على فرض قيامه يدلّ بالمطابقه على حجّيه الخبر الواحد مثلاً، و بالالتزام على إمكان التعبّد بالظنّ و قوعاً.

فلا بدّ لنا من ملاحظه أدلّه القائلين بالاستحاله، و استدلّ لها ابن قبه بوجهين:

الأوّل: أنّه لو جاز التعيّد بخبر الواحد فى الاخبار عن النبيّ صلّى الله عليه و آله لجاز التعيّد به فى الإخبار عن الله تعالى، و التالى باطل إجماعاً فالمقدّم مثله.

و عدم تعرّضه لأخبار الأئمّه عليهم السّلام و اكتفائه بأخبار النبيّ صلّى الله عليه و آله فقط لعلّه كان لكونه من علماء أهل السنّه، و المراد من الخبر الواحد فى الدليل هو ما كان متضمّناً لبيان الحكم الفرعى، لا ما هو متضمّن لبيان المسائل الاعتقاديّه؛ إذ لا أثر للظنّ فيها كما أشار إليه فى قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (١)**، و هذا يرتبط بالاعتقادات و سياقه أبى عن التخصيص.

و لكن التحقيق أنّ هذا الدليل ليس بتمام، فإنّ الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه و آله سواء كان مع الواسطه أو بلا واسطه يكون عن حسّ و يقول المخبر فى مقام الإخبار: رأيت أنّ

ص: ٣٧٩

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَعَلَ كَذَا، أَوْ سَمِعَتْ أَنَّهُ قَالَ كَذَا، أَوْ يَقُولُ: رَأَى فُلَانٌ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَعَلَ كَذَا، أَوْ سَمِعَ فُلَانٌ أَنَّهُ قَالَ كَذَا.

وَأَمَّا الْإِخْبَارُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى فَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ بوساطه جبرئيل عليه السَّلَامُ وَالمفروض أَنَّ الوحي منقطع وَ خاتمته رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ محرزهُ، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ بالاستماع عن الشجره وَ نحو ذلك مثلاً، وَ هو مختص بالأنبياء، فالملازمه في القضيهِ الشرطية المذكوره محلّ إشكال.

وَ على فرض قبول الملازمه إن كان المراد من بطلان التالي عدم إمكان الإخبار عن الله تعالى وَ استحالته عقلاً فلا معنى لأن يكون الإجماع دليلاً عليه؛ لعدم صحّهِ التمسّك بالإجماع في المسائل العقليه، وَ إن كان المراد منه عدم وقوع الإخبار عن الله تعالى فهو خارج عن محلّ البحث وَ مغاير لمُدّعاه.

وَ مع غض النظر عمّا ذكرناه يَكُون الإجماع لمُدّعيه إجماعاً محصّياً لا وَ لكنّه لنا الإجماع المنقول، وَ هو على فرض كونه حجّجاً، يَكُون اعتباره بعنوان شعبه من الخبر الواحد، فأتصافه بالحجّيه يَكُون بعنوان كونه خبراً واحداً، فكيف يمكن إثبات استحاله التعمّد بخبر الواحد بنفس الخبر الواحد؟! فهذا الدليل ليس تامّ.

الثاني: أَنَّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وَ تحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يَكُون ما أخبر بحليته حراماً وَ بالعكس.

وَ هذا الدليل على فرض تماميته لا يختصّ بالخبر الواحد بل يجرى في مطلق الأمارات الظنيهِ، خلافاً للدليل الأوّل حيث إنّه يختصّ بالخبر الواحد.

وَ لكن بلحاظ أهمّيه هذا الدليل لا بدّ من توضيحه وَ تكميله بأنّ المحذورات المحتمله في المقام أربعة:

الأوّل: ما يرتبط بنفس الخطاب وَ هو محذور اجتماع المثليين في صورهِ مطابقه

الأماره للحكم الواقعي، أو الضدين في صوره مخالفتها له، حيث إن جعل الحجة للأماره يكون بمعنى جعل الحكم على طبقها.

و الجواب عنه أولاً: أنّ التضادّ و التماثل كما عرفت لا- يجرى في الامور الاعتباريه كالأحكام الخمسه التكليفية، و ثانياً: أنّه على فرض جريان التضادّ و التماثل فيها أيضاً لا يتحقّق المحذور المذكور في المقام، فإنّ جعل الحجة لا يكون بمعنى جعل الحكم بل يكون بمعنى منجزيه الحكم في صوره الإصابه، و معذريه المكلف في المخالفه في صوره الخطأ كما ذكرناه مرارا.

المحذور الثاني: ما يرتبط بلازم الخطاب، و كلام ابن قبه ناظر إليه، و هو أنّ التعبد بالمظنه مستلزم للإلقاء في المفسده فيما إذا أدت الأماره إلى إباحه شيء-مثلاً-و كان حراماً في الواقع، أو لتفويت المصلحه فيما إذا أدت إلى إباحته و كان واجبا بحسب الواقع.

لا يخفى أنّ تماميه هذا الدليل يتوقف على تحقّق أمرين:

الأول: أن تكون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد كما قال به المعتزله، فعلى القول بعدم التبعيه- كما هو المنسوب إلى الأشاعره- لا يتحقّق هنا مصلحه أو مفسده حتّى يلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده.

الأمر الثاني: أن يكون المجعول في باب الأمارات محض الطريقيه كما هو الحال في باب القطع، و لازم ذلك تفويت المصلحه الواقعيه و عدم جبرانها في صوره مخالفه الأماره للواقع أحيانا.

أمّا على القول بإنكار أصل وجود المصلحه و المفسده أو تغيير الواقع بقيام الأماره و صيرورته على طبق الأماره فلا يستلزم التعبد بالمظنه لتفويت المصلحه و الإلقاء في المفسده، كما إذا قلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد، إلا أنّ السلوك على طبق الأماره يوجب حدوث المصلحه و يتدارك بها مصلحه الواقع، فلا يلزم

محدور و تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده،فهذا الدليل متوقف على تماميّه الأمرين المذكورين و لا شكّ فى تماميتهما عندنا.

ثم إنّ المحقق النائنى قدّس سرّه (١)أضاف أمرا ثالثا،و هو أنّ المحدور إنّما يتمّ فى صورته انفتاح باب العلم خاصّه،و أمّا فى صورته انسداده فلا؛لأنّ المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح فى حال انسداد باب العلم إلّا بالاحتياط التام،و ليس مبنى الشريعة على الاحتياط فى جميع الأحكام،فالمقدار الذى تصيب الأماره للواقع يكون خيرا جاء من قبل التعبد بالأماره،و إن كان مورد الإصابه أقلّ قليل،فإنّ ذلك القليل أيضا كان يفوت لو لا التعبد فلا يلزم من التعبد إلّا الخير.

و الإشكال عليه أنّه لا دليل لأن يكون مبنى الشريعة على عدم الاحتياط،بعد حكم العقل بلزوم الاحتياط فى مورد العلم الإجمالى و رعايه كلّ محتمل الوجوب و الحرمة،و لعلّ الشرع أيضا يؤيد ذلك.

و الجواب عن المحدور الثانى تاره يكون بلحاظ حال انفتاح باب العلم و زمان حضور الأئمّه عليهم السّلام،و اخرى بلحاظ حال الانسداد.

أمّا بلحاظ حال الانفتاح فلا شكّ فى أنّ السؤال عن الأئمّه عليهم السّلام و إن كان أمرا ممكنا حسب الفرض إلّا أنّ إلزام جميع الناس بالعمل بالعلم و السؤال عنهم صلّى الله عليه و آله مباشرة لا يمكن عادة مع تفرّق الشيعة فى أطراف العالم و البلاد البعيده و تسلّط الطواغيت و حكّام الجور،و هذا الأمر لا يمكن فى زماننا هذا أيضا مع كثره وسائل الارتباط و الإمكانيات،فضلا عن زمان الأئمّه عليهم السّلام،فلذا قال الصادق عليه السّلام:عليك بهذا الجالس،مشيرا إلى زواره،فى جواب من قال:عمّن آخذ معالم دينى (٢).فى حال الانفتاح لا بدّ من العمل بالخبر الواحد و اعتباره.

ص: ٣٨٢

١-١) فوائد الاصول ٣:٩٠.

٢-٢) الوسائل ١٤٣:٢٧،ب ١١ من أبواب صفات القاضى،ح ١٩.

و أما بلحاظ حال الانسداد فيدور الأمر بين الأمرين؛ ولا بدّ من الأخذ بأحدهما:

الأول: الاحتياط التامّ الجارى فى جميع الأحكام بمقتضى حكم العقل بلحاظ العلم الإجمالى بثبوت التكاليف الفعلية فى الشريعة، وهذا الطريق فى نفسه طريق جيّد لا يستلزم للإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه، و لكنّه مستلزم للتنفّر و انزجار الناس عن الدّين؛ إذ الاحتياط يوجب لاشتغال أكثر الأوقات بإتيان التكاليف المحتمل، و هذا ينتهى إلى خروج كثير من الناس من الدّين.

الثانى: العمل طبق الأمارات و الطرق غير العمليه التى تكون مطابقه للواقع غالبا، و إن كانت فى بعض الموارد مخالفه له، و لا شكّ فى ترجيح الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه فى الموارد النادره على الخروج من الدّين رأسا، و لعلّ العقل أيضا لا يحكم بالاحتياط فى مثل هذا المورد، فيكون محذور الاحتياط أقوى من محذور التعبد بالمظنّه، و اختيار التعبد بالمظنّه فى حال الانسداد طريق صحيح و لا بدّ منه.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) التزم بقبح التعبد بالأمارات الظنّيه حال الانفتاح، و أمّا فى حال الانسداد فزعم بأنّ تفويت المصلحه متدارك بالمصلحه السلوكيه.

و قد عرفت أنّ التعبد بالمظنّه حال الانفتاح طريق متعين و أمر عقلايى، مع أنّ أدلّ دليل لعدم قبح شىء وقوعه فى الشريعة، و من هنا نرى فى كلمات الأئمّه عليهم السّلام إرجاع الناس إلى الرواه.

و لكن قال المحقّق النائينى قدّس سرّه (٢) فى توضيح كلام الشيخ قدّس سرّه: بأنّ سبب الأماره لحدوث المصلحه تتصوّر على وجوه ثلاثه:

ص: ٣٨٣

١- ١) الرسائل: ٢٥.

٢- ٢) فوائد الاصول ٩٤-٣-٩٦.

الأول: أن تكون الأماره سببا لحدوث مصلحه فى المؤدى تستتبع الحكم على طبقها بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم فى حق من قامت عنده الأماره، فتكون الأحكام الواقعيه مختصه فى حق العالم بها، ولا يكون فى حق الجاهل بها سوى مؤديات الطرق و الأمارات، فتكون الأحكام الواقعيه تابعه لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعري» الذى قامت الضروره على خلافه، وقد ادعى تواتر الأخبار على أن الأحكام الواقعيه يشترك فيها العالم و الجاهل أصابها من أصاب و أخطأها من أخطأ.

الثانى: أن تكون الأماره سببا لحدوث مصلحه فى المؤدى أيضا أقوى من مصلحه الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الأماره هو المؤدى، وإن كان فى الواقع أحكام و يشترك فيها العالم و الجاهل على طبق المصالح و المفسد النفس الأمريه، إلا- أن قيام الأماره على الخلاف تكون من قبيل الطوارئ و العوارض و العناوين الثانويه اللاحقه للموضوعات الأوليه المغيره لجهه حسننها و قبحها نظير الضرر و الحرج، ولا- بد و أن تكون المصلحه الطارئه بسبب قيام الأماره أقوى من مصلحه الواقع؛ إذ لو كانت مساويه لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدى و بين الواقع، مع أن المفروض أن الحكم الفعلى ليس إلا المؤدى، وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلى» و يتلو الوجه السابق فى الفساد و البطلان، فإن الإجماع انعقد على أن الأماره لا تغير الواقع، ولا تمس كرامته بوجه من الوجوه.

الثالث: أن تكون قيام الأماره سببا لحدوث مصلحه فى السلوك مع بقاء الواقع و المؤدى على ما هما عليه من المصلحه و المفسده من دون أن يحدث فى المؤدى مصلحه بسبب قيام الأماره غير ما كان عليه قبل قيام الأماره، بل المصلحه إنما تكون فى تطرق الطريق و سلوك الأماره و تطبيق العمل على مؤداها و البناء على أنه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبه على الواقع على المؤدى، و بهذه المصلحه السلوكيه

يتدارك ما فات على المكلف من مصلحه الواقع بسبب قيام الأماره على خلافه، هذا تمام كلامه قدس سره.

و الإشكال عليه أولاً: أن حجيه الأمارات المعتبره الشرعيه لا تكون تأسيسيه، بل يكون بمعنى إمضاء الشرع بعض ما يعتبر عند العقلاء و متداول بينهم بعنوان الأماره، فأساس حجيه الأماره أمر عقلائي، و بعد المراجعه إلى العقلاء نستفاد أن ملاك اعتبار خبر الثقة مثلاً- عندهم لا تكون المصلحه السلوكيه، و أن المصلحه الفائته تكون منجبره بها في صورته مخالفه الواقع، بل الملاك أنه طريق موصل إلى الواقع غالباً في زمان انسداد باب العلم، فقيام الأماره لا يوجب حدوث مصلحه في البين.

و ثانياً: أن في مورد قيام الأماره لا يتحقق أزيد من أمرين: أحدهما: إخبار الثقة بأن صلاه الجمعه مثلاً- واجبه، و ثانيهما: إتيان المكلف بصلاه الجمعه في مقام العمل، فليس هنا أمر ثالث حتى تقوم المصلحه به.

و لكنّه مدفوع بأنه يتحقق هنا شيء ثالث، و هو استناد العمل إلى قيام الأماره و تقوم المصلحه به، فتكون المصلحه الفائته منجبره بصلاه الجمعه التي يؤتى بها مستنداً إلى قيام الأماره، مثل: إتيان المقلد بصلاه الجمعه مستنداً إلى فتوى المجتهد بوجوبها.

و ثالثاً: أن لا يزم تدارك المصلحه الفائته بالمصلحه السلوكيه هو الإجزاء فيما إذا انكشف الخلاف، مع أن التحقيق في باب الأمارات و هكذا في باب القطع عدم الإجزاء كما قال به المحققين، بخلاف الاصول العمليه فإنّ الحقّ فيها الإجزاء بعد انكشاف الخلاف كما عليه نوع من المحققين، فلا معنى لعدم الإجزاء بعد القول بالمصلحه السلوكيه، و هذا دليل لعدم تحقق المصلحه السلوكيه أصلاً.

و لكنّه مدفوع أيضاً بأنه من التزم بالمصلحه السلوكيه يلتزم بلازمها أيضاً، فيمكن أن يقول الشيخ الأ-عظم قدس سره هنا بالإجزاء، فهذا ليس بتالي فاسد مسلّم، بل

تكون مسأله مبنائيه، فيبقى الإشكال الأول وحده بقوته، فلذا لا تكون المصلحه السلوكيه جوابا عن ابن قبه.

المحذور الثالث: ما يرتبط برتبه متقدمه على الحكم و الخطاب و هو محذور اجتماع الإراده و الكراهه أو الحبّ و البغض على مورد واحد، فإذا دلت الأماره على وجوب ما هو حرام فى الواقع أو بالعكس لزم اجتماعهما على مورد واحد، و هو محال.

و الجواب عنه يتوقف على بيان مقدمه: و هى توضيح مراتب الحكم الشرعى و معناها، و الاستفادة من كلام المحقق الخراسانى قدس سرّه (1) فى حاشيه الرسائل: أنّ للحكم مراتب أربع:

الأولى: مرتبه الاقتضاء، و المراد بها شأئيه الحكم الموجود بمعنى وجود ملاك يقتضى إنشاء الحكم له كمعراج المؤمن، فإنّه يقتضى إنشاء الشارع وجوب الصلاه لاستيفاء ذلك الملاك.

الثانيه: مرتبه الإنشاء، أى جعل الحكم مجزّدا عن البعث و الزجر.

الثالثه: مرتبه الفعلية، أى بعث المولى و زجره؛ بأن يقول: افعل أو لا- تفعل مع عدم وصوله إلى المكلف بحجّه معتبره من علم أو علمى، فلا توجب مخالفته ذمّا و لا عقابا.

الرابعه: مرتبه التنجز: أى وصول الحكم البالغ مرتبه البعث أو الزجر إلى العبد بالحجّه المعتمره من علم أو علمى، فتكون مخالفته حينئذ موجه لاستحقاق العقوبه.

و الإشكال عليه أوّلا: أنّ مرتبتي الاقتضاء و التنجز ليستا من مراتب الحكم، أمّا مرتبه الاقتضاء فإنّها راجعه إلى ملاكات الأحكام و ليست من مراتبها، فإنّ الملاكات امور تكويئيه خارجيه، فكيف تكون من مرتبه أمر اعتبارى؟! فهذه المرتبه ليست

ص: ٣٨٤



من مراتب الحكم بل تكون من مقدماته.

و أما مرتبه التنجز فإنها من أحكام العقل بعد تماميه الحكم الشرعى و ما يترتب على مخالفه الحكم، فما كان متأخرا عن الحكم و مرتبا على مخالفته لا مجال لأن يجعل من مراتب الحكم.

و ثانيا: أن الفرق بين الحكم الإنشائى و الفعلى بتحقق البعث أو الزجر فى الثانى دون الأوّل ليس بصحيح، فإنّ عدم تحقّق البعث أو الزجر فى مرتبه الإنشاء دليل على عدم تحقّق الحكم هنا أصلا بعد ما كان الوجوب و الحرمة بمعنى البعث و الزجر الاعتبارى، فكيف يكون ما لم يتحقّق فيه البعث أو الزجر من مراتب الحكم!؟

التفسير الثانى للحكم الإنشائى و الفعلى ما ذكره سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) و هو أنّ الشارع فى مقام التقنين لم يتخذ طريقا خاصا بل كفيّته تقنيه هى الكيفيه المتداوله بين العقلاء، من جعل القانون ابتداء بصوره كلّى؛ بمعنى تعلق الإراده الاستعماليه على العنوان الكلى، ثمّ بيان مخصّصات و مقيداته بعنوان التبصره و التقييد فى مقام الإجراء و محدوديه المراد الجدّى حسب ما تقتضيه المصالح.

و الحكم الإنشائى ما هو مجعول بعنوان ضابطه كليه نحو قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (2)** و بعد بيان مخصّصاته و مقيداته مثل قوله عليه السّلام: **«لا تبع ما ليس عندك» (3)** و **«نهى النبى عن بيع الغرر» (4)** يصير الحكم فعليا، فالحكم الفعلى ما تعلق به الإراده الجدّيه فى مقام إتيان العمل و تحقّقه فى الخارج، و من فوائد جعل الحكم الإنشائى التمسك بإطلاقه فى موارد الشكّ، كالشكّ فى حليه البيع المعاطاه مثلا، فالصحيح أنّه

ص: ٣٨٧

١-١) تهذيب الاصول ٧٠:٢.

٢-٢) البقره: ٢٧٥.

٣-٣) الوسائل ١٨:٤٧، ب ٧ من أبواب احكام العقود، ح ٢.

٤-٤) الوسائل ١٧:٤٤٨، ب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، ح ٣.

ليس للحكم الشرعى سوى هذين المرتبتين، وهذا هو الحقّ و مطابق للواقعيه.

التفسير الثالث: ما ذكره بعض الأعلام قدس سرّه (١) من أنّه ليس للحكم إلا مرتبتان:

الأولى: مرتبه الجعل و الإنشاء بداعى البعث و التحريك بنحو القضيه الحقيقيه، كقوله سبحانه: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** (٢) فى هذه الرتبه تنشأ الأحكام على موضوعاتها المقدر وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود و الشرائط و عدم الموانع على نهج القضايا الحقيقيه.

الثانيه: مرتبه الفعليه و الخروج عن التعليق و التقدير بتحقق موضوعه خارجا، كما إذا صار المكلف مستطيعا مثلا.

و فيه أولا: أنّه كلام بلا شاهد، و من البعيد أن يكون الحكم الواحد بالنسبه إلى شخص إنشائيا، و بالنسبه إلى شخص آخر فعليا مع مخالفته لما هو متداول بين العقلاء فى كيفيه التقنين كما ذكرناه، و لازم هذا الكلام عدم كون مثل «أحلّ الله البيع» حكما إنشائيا، و لا- حكما فعليا؛ إذ الحكم فى باب المطلق يتعلّق بالطبيعه، و لا- نظاره لها إلى الأفراد و المصاديق حتى تكون محققه الوجود أو مقدّره الوجود، بل يستحيل حكايتها عن الأفراد كما مرّ مرارا.

و ثانيا: أنّ لازم هذا الكلام إرجاع القوانين المجعوله فى ضمن الجمل الإنشائيه مثل «أقيموا الصّلاه» إلى الجمل الخبريه لتصحيح القضيه الحقيقيه، كقولنا: «المكلف يجب عليه إقامه الصلاه» بأنّ الحكم يكون بالنسبه إلى «زيد» قبل البلوغ إنشائيا، و بعد بلوغه يصير فعليا، و بناء على هذا البيان لا بدّ من الالتزام بهذا التوجيه فى مثل «أقيموا الصّلاه». بخلاف ما ذكرناه من التفسير للحكم الإنشائى و الفعلى.

ص: ٣٨٨

١- ١) مصباح الاصول ٢: ٤٦.

٢- ٢) آل عمران: ٩٧.

و ثالثاً: أن لازم هذا الكلام تعلق الإرادة الجديّة بجميع مصاديق البيع و إن كان غريباً، فكلّ معاملته إذا تحققت و اتّصفت بعنوان البيعته يكون حلالاً- نافذاً عند الله، فإنّ بعد تحقّق موضوع قضيه حقيقته تتعلّق به الإرادة الجديّة، و هذا ينافى مع التقييد و التخصيص، و لا- يكون قوله عليه السّلام «نهى النبيّ عن بيع الغرر» قابلاً للجمع مع «أحلّ الله البيع». بخلاف ما ذكرناه بلحاظ تعلق الإرادة الاستعماليه و الحكم الإنشائي بحليه جميع أفراد البيع و مصاديقه، و هذا لا يتنافى مع دخاله بعض القيود في متعلق الإرادة الجديّه. نعم أصاله التطابق حاكم بتطابق الإرادتين إن لم يكن الدليل على الخلاف كما في بيع المعاطاه، فما يكون متعلق الإرادة الاستعماليه هو حكم إنشائي، و ما يكون متعلق الإرادة الجديّه هو حكم فعلي.

إذا عرفت هذه المقدّمه بالنسبه إلى المحذور الثالث- أي اجتماع الإراده و الكراهه أو الحبّ و البغض في شيء واحد إذا أدت الأماره إلى حرمه ما هو واجب في الواقع أو وجوب ما هو حرام في الواقع- فنقول: و الجواب عنه ما هو التحقيق في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي، و قد مرّ في مسأله المتراحمين أنّه لا محيص إلّا عن رفع اليد عن الأمر بالمهمّ في مقام الفعلية لا لعدم ملاك الوجوب فيه، بل لعدم قدره المكلف على امتثال كليهما و رعايه الأمر بالأهمّ، فلا يترتب على مخالفه الأمر بالمهمّ عقوبه و لا مذمّه.

و من هنا نستفاد فيما نحن فيه بأنّ صلاه الجمعة- مثلاً- إذا كانت بحسب الواقع واجبه و لكنّه لم يصل إلى المكلف لمانع فلا بدّ له إمّا من الاحتياط التام الذي يؤدّي إلى العسر و الحرج الشديدين بل و خروج الناس عن ربقة الإسلام و انزجارهم عن الدين، و إمّا العمل على وفق الأمارات الذي يستلزم المخالفه للواقع أحياناً و يوجب تفويت مصالح الأحكام الواقعيه، و لكنّه أهون للشارع من تنفّر الناس و انزجارهم عن أساس الإسلام، فالضروره تقتضي أن يجعل الشارع بعض الأمارات العقلانيه

حجّه، فالملاك الذى يقتضى رفع اليد عن الأمر بالمهمّ، وهو يقتضى هنا رفع اليد عن الأحكام الواقعيّه.

### آراء أخرى لدفع المحذور:

و يتحقّق هنا أنظار اخرى للجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى:

الأول: ما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) من أنّ الحكم الظاهرى قد اخذ فى موضوعه الشكّ فى حكم الواقعى، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الشكّ فى الحكم الواقعى لا- محاله، والشكّ فى شىء أيضا يكون فى طول ذلك الشىء، فيكون الحكم الظاهرى متأخرا عن الحكم الواقعى برتبتين، فلا تبقى منافاه بينهما.

و استشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (2) بأنّ الحكم الظاهرى و إن لم يكن فى مرتبه الحكم الواقعى لمكان الطوليّه، إلا أنّ إطلاق الحكم الواقعى لحالات الجهل و العلم يشمل مرتبه الحكم الظاهرى، فإنّ اختصاص الحكم الواقعى بالعالم به يلزم التصويب الباطل، و عليه فمحذور الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى باق على حاله.

النظر الثانى: ما ذكره المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (3) من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه التى هى عباره عن المنجزيه عند مطابقه الأماره للواقع و المعذريه عند المخالفه، فالأماره لا تستتبع حكما شرعيّا تكليفيّا أصلا، حتّى تحصل غائله التضادّ بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

و الإشكال عليه أوّلا: أنّه لا جعل و لا تأسيس للشارع فى مورد الأمارات، بل

ص: ٣٩٠

١-١ (١) الرسائل: ١٩٠-١٩١.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ٢: ٤٤.

٣-٣ (٣) نفس المصدر.

الموجود هو إمضاء ما عليه بناء العقلاء.

و لكنّه قابل للتوجيه بأنّ الحجّية الإمضائية تكون بمعنى المنجزية عند الإصابه و المعذّريه عند الخطأ لدى المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

و ثانياً: أنّ كلامه قدّس سرّه صحيح في صورته مطابقه الأماره للواقع، و أمّا في صورته المخالفه فلا ترتفع الغائله بمجرد إنكار الحكم الظاهري و تعويضه بجعل الحجّيه، فإنّ منشأ ترك ما هو واجب بحسب الواقع هو تجويز الشارع بالحجّيه الإمضائية للأماره الدالّه على عدم وجوبه، فيعود المحذور بأنّ الوجوب الواقعي و تعلق الإراده الجديّه بفعل شيء -مثلاً- كيف يكون قابلاً للجمع مع تجويز الترك؟!!

النظر الثالث: ما ذكره المحقّق الفشاركي قدّس سرّه على ما نقله تلميذه المحقّق الحائري قدّس سرّه في كتاب درر الفوائد (1)، و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ موضوع الحكم الظاهري متفاوت مع موضوع الحكم الواقعي، و لا منافاه بينهما، مثلاً: إذا تصوّر المولى موضوع الحكم الواقعي في مقام جعل الحكم فيلاحظ نفس صلاه الجمعه مع الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في نفسها مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها مثل كونها في المسجد أو الدار و أمثال ذلك.

و أمّا الحالات المتأخّره عن تعلق الحكم بها مثل عنوان كونها معلوم الحكم أو مشكوك الحكم فلا يمكن أن يتصوّر معها في هذه الرتبه؛ لعدم إمكان إدراج الأوصاف المتأخّره عن الحكم في موضوعه.

و الحاصل: أنّ موضوع الحكم الواقعي هو صلاه الجمعه مع الحالات التي لا- يرتبط بتعلق الحكم بها، و موضوع الحكم الظاهري هو صلاه الجمعه التي تكون مقيدة بعروض الشكّ في حكمها الواقعي و متّصفه بكونها مشكوكه الحكم، و حينئذ

ص: ٣٩١

لا مجال للسؤال عن كَيْفِيَّةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُكْمَيْنِ. هذا تمام كلامه قَدَسَ سِرَّهُ بَتْلُخِصِّ مَنَّا.

و يرد عليه أَوْلَا: ما ذكرناه في بحث التَّعْيِيدِ وَ التَّوَصِّيْلِ فِي مَقَامِ الْجَوَابِ عَنِ الْمُحَقِّقِ الْخِرَاسَانِيِّ قَدَسَ سِرَّهُ حَيْثُ قَالَ: إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ لِلْمَوْلَى أَخْذَ قَصْدِ الْقَرِيبِ - بِمَعْنَى إِيْتَانِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِدَاعِي الْأَمْرِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ - فِي مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ بِعِنْوَانِ الْجَزْئِيَّةِ أَوْ الْقَيْدِيَّةِ، فَإِنَّهُ يَسْتَلْزِمُ لِجَعْلِ مَا هُوَ مُتَأَخَّرٌ عَنِ الْأَمْرِ فِي رَتْبِهِ مُتَقَدِّمَهُ عَلَى الْأَمْرِ.

وَ قَلْنَا فِي جَوَابِهِ: إِنَّ الْمُتَأَخَّرَ عَنِ الْأَمْرِ هُوَ دَاعِيَّتُهُ الْخَارِجِيَّةُ، فِدَاعِيَّةٌ خَارِجِيَّةٌ الْأَمْرُ يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجُودِهِ الْخَارِجِيَّةِ، وَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْأَمْرُ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوعِ بِقَيْدِ كَوْنِهِ مَأْمُورًا بِهِ، وَ مَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَكُونُ تَصَوُّرُ الشَّيْءِ فِرْعَ وَجُودِهِ الْخَارِجِيَّةِ، فَلَا مَانِعٌ مِنْ تَصَوُّرِ دَاعِيَّةِ الْأَمْرِ وَ أَخْذِهَا فِي الْمَوْضُوعِ فِي مَقَامِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ، وَ هَذَا الْكَلَامُ يَجْرِي بِعَيْنِهِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، فَإِنَّ الْعِنَاوِينَ وَ الْأَوْصَافَ الْعَارِضَةَ عَلَى الْمَوْضُوعِ بِلِحَازِ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ عَلَيْهِ مِثْلَ: عِنْوَانِ مَشْكُوكِ الْحُكْمِ مُتَأَخَّرَهُ عَنِ الْحُكْمِ بِوُجُودِهَا الْخَارِجِيَّةِ، وَ أَمَّا فِي مَقَامِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ وَ تَصَوُّرِ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ - مِثْلًا - فَلَا فِرْقَ بَيْنَ الْأَوْصَافِ الَّتِي تَتَّصِفُ بِهَا فِي نَفْسِهَا وَ الْأَوْصَافِ الَّتِي تَتَّصِفُ بِهَا بَعْدَ تَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِهَا، وَ مُقْتَضَى إِطْلَاقِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ هُوَ شُمُولُهُ لَصَلَاةِ الْجُمُعَةِ الْمَشْكُوكَةِ الْحُكْمِ مِثْلَ شُمُولِهِ لَصَلَاةِ الْجُمُعَةِ الْوَاقِعَةِ فِي الْمَسْجِدِ مِثْلًا، فَيَجْتَمِعُ الْحُكْمَانِ فِي مَوْرِدٍ وَاحِدٍ وَ يَعُودُ الْإِشْكَالُ.

وَ ثَانِيًا: أَنَّ مَا أَفَادَهُ قَدَسَ سِرَّهُ مِنْ كَوْنِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ هِيَ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ الْمُتَّصِفَةُ بِأَنَّهَا مَشْكُوكَةُ الْحُكْمِ وَ الْمَشْكُوكِيَّةُ تَكُونُ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَ مُتَأَخَّرَهُ عَنْهُ، لَيْسَ بِصَحِيحٍ، فَإِنَّ الشَّكَّ فِي الشَّيْءِ لَا يَسْتَلْزِمُ تَحَقُّقَ الْمَشْكُوكِ فِي الْخَارِجِ، وَ إِلَّا يَلْزِمُ انْقِلَابَ الشَّكِّ عِلْمًا؛ إِذْ كَلَّمَا شَكَّ فِي الْحُكْمِ يَعْلَمُ بِبُتُوتهِ لِمَكَانِ الْمَلَاذِمَةِ بَيْنَ الشَّكِّ فِي الشَّيْءِ وَ تَحَقُّقِ الْمَشْكُوكِ خَارِجًا، وَ هَكَذَا الْأَمْرُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْعِلْمِ، حَيْثُ إِنَّ الْعِلْمَ بِالشَّيْءِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَحَقُّقِ الْمَعْلُومِ خَارِجًا، وَ إِلَّا يَلْزِمُ مُطَابَقَةَ الْعِلْمِ لِلْوَاقِعِ دَائِمًا وَ انْتِفَاءَ الْجَهْلِ الْمَرْكَبِ بِالْكَلِيَّةِ.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره قدّس سرّه من أنّ موضوع الحكم هو ذات الموضوع المجزّد عن الحكم و موضوع الحكم الظاهري هو ذات الموضوع بلحاظ الحكم فلا- يمكن الجمع بين لحاظي التجزّد عن الحكم و لحاظ ثبوته، أيضاً ليس بصحيح، و ذلك لأنّ ما اخذ موضوعاً في الحكم الواقعي إمّا أن يؤخذ بشرط لا، و إمّا أن يؤخذ لا بشرط-بعد أنّه لا معنى للإهمال و الإجمال في مقام الثبوت و جعل الحكم و تعلّقه على الموضوع بخلاف مقام الإثبات-فعليّ الأوّل: يلزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به، و هذا تصويب باطل؛ إذ لحاظ صلاّه الجمعه بشرط أن لا- تكون مشكوكه الحكم و جعل الوجوب لها بهذا اللحاظ مآله إلى وجوب صلاّه الجمعه في حقّ العالم بالحكم خاصّه.

و على الثاني: يمكن انقسام العنوان المتعلّق للأحكام الواقعيّه إلى معلوم الحكم و مشكوك الحكم، فيكون العنوان محفوظاً في كلتا المرتبتين: مرتبه الحكم الواقعي و مرتبه الحكم الظاهري؛ لأنّ لا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فليكن أحد هذه الشروط الشكّ في الحكم، و مع انحفاظ العنوان في كلتا المرتبتين يعود المحذور كما هو واضح.

النظر الرابع: ما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ الموارد التي توهم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهريه و الواقعيّه على أنحاء ثلاثه:

أحدها: موارد قيام الطرق و الأمارات المعتمره على الخلاف.

ثانيها: موارد مخالفه الاصول المحرزه للواقع. و المراد منها ما يكون الموضوع فيها هو الشكّ المسبوق بحاله سابقه متيقّنه كالاستصحاب.

ثالثها: موارد تخلف الاصول غير المحرزه عن الواقع. و المراد منها ما يكون الموضوع فيها نفس الشكّ في الواقع كالبراءه.

ص: ٣٩٣

والتفصيلى عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة، و يختص كل منها بجواب يخصه، فينبغى إفراد كل منها بالبحث.

فنقول: أمّا فى باب الطرق و الأمارات فليس المجعول فيها حكما تكليفيا حتى يتوهم التضادّ بينه و بين الحكم الواقعى، بناء على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ الحجيّه و الطريقيّه من الأحكام الوضعيّه المتأصّله بالجعل و ممّا تنالها يد الوضع و الرفع ابتداء،... و منها الطريقيّه و الوسطيه فى الإثبات، فإنّها بنفسها ممّا تنالها يد الجعل و لو إمضاء؛ إذ ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم و إثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفه الطريق للواقع... و لا بدّ فى الأماره من أن يكون لها جهه كشف عن الواقع كشفا ناقصا، فللشارع تتميم كشفها و لو إمضاء بإلقاء احتمال الخلاف فى عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف فى العلم فى عالم التكوين؛ فكأنّ الشارع أوجد فى عالم التشريع فردا من العلم، و جعل الطريق محرزا للواقع كالعلم، بتتميم نقص كشفه و إحرازه، و لذا قامت الطرق و الأمارات مقام العلم المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّه.

و إذا عرفت حقيقه المجعول فى باب الطرق و الأمارات و أنّ المجعول فيها نفس الوسطيه فى الإثبات ظهر لك أنّه ليس فى باب الطرق و الأمارات حكم حتى ينافى الواقعى ليقع فى إشكال التضادّ أو التصويب، بل ليس حال الأماره المخالفه إلّا كحال العلم المخالف، فلا يكون فى البين إلّا الحكم الواقعى فقط مطلقا أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابه يكون المؤدى هو الحكم الواقعى كالعلم الموافق و يوجب تنجيز الواقع و صحّحه المؤاخذه عليه، و عند الخطأ و عدم الإصابه يوجب المعدوريه و عدم صحّحه المؤاخذه عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول. هذا ملخص كلامه قدّس سرّه.

و يتحقّق فى هذا الكلام ما يكون صحيحا عندنا من عدم تحقّق حكم تكليفى



المجعول على طبق مفاد الطرق و الأمارات، و أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم.

و لعلّه يستفاد من صحيحه أبي يعفور الواردة في معنى العدالة أنّ حسن الظاهر أماره معتبره شرعيّه لإحراز العدالة و إن لم يفيد المظنّه، مع أنّه لا يكون معتبرا عند العقلاء ظاهرا، و على هذا تكون النسبه بين الأماره الشرعيّه و العقلائيّه عموم من وجه.

و لكن مع ذلك يرد عليه أولا: أنّ عطف الطريقيّه و الكاشفيّه بالحجّيه ليس بصحيح، فإنّ الحجّيه قابله للجعل بخلافهما، فإنّهما من الامور التكوينيّه، و ما هو حاصل تكويننا لا معنى لجعله الشرعي لارتباطه كحراره النار بالخالقيه، فأثر التكويني القطع و الظنّ هو الكشف التامّ أو الناقص، و هكذا عنوان الوسطيه في الإثبات.

و ثانيا: أنّ مقايسه الأماره الشرعيّه بالقطع ليست بصحيح، فإنّ العمل بالعلم المخالف للواقع إنّما هو ضروره يتلى بها المكلف لقصور منه، و يكون معذورا عقلا- في مخالفه الواقع، و لا- يرتبط بجعل الحجّيه للقطع من الشارع. و هذا بخلاف جعل الحجّيه للأماره المخالفه للواقع و لو إمضاء فإنّه ينتهي إلى ترخيص من الشارع في مخالفه الأحكام الواقعيّه الفعلية كما ذكرناه في جواب المحقّق الخراساني قدّس سرّه فكيف يكون هذا قابلا للتوجيه؟!

و أما الاصول المحرزه فقال قدّس سرّه: فالأمر فيها مشكل، و أشكل منها الاصول غير المحرزه، كأصالة الحلّ و البراءه، فإنّ الاصول بأسرها فاقده للطريقيّه لأخذ الشكّ في موضوعها، و الشكّ ليس فيه جهه إراءه و كشف عن الواقع حتّى يقال: إنّ المجعول فيها تتميم الكشف، فلا- بدّ و أن يكون في مورد الاصول حكم مجعول شرعي، فيلزمه التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي عند مخالفه الأصل له.

هذا، ولكن الخطب في الاصول التنزيلية هيّن؛ لأنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم، و لأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة... فالمجعول في الاصول التنزيلية ليس أمرا مغايرا للواقع، بل جعل الشرعي إنّما تعلق بالجري العملي على المؤدّي على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السّلام في بعض أخبار قاعده التجاوز «بلى قد ركعت» (1)، فإن كان المؤدّي هو الواقع فهو، و إلاّ كان الجري العملي واقعا في غير محلّه من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدّي حكم على خلاف ما هو عليه.

و الإشكال عليه أنّ المنافاه لا ترتفع بهذا الحلّ كما مرّ مرارا، فإنّ الترخيص في ترك الركوع بمقتضى قوله عليه السّلام: «بلى قد ركعت» مع أنّه لم يركع خارجا لا يجتمع مع تعلق الإراده الجدّيه القطعيّه بجزئيه الركوع للصلاه بصوره الجزئيه المطلقه، و أنّ تركه نسيانا أيضا يوجب بطلان الصلاه، ففي الواقع ترك الركوع مستند إلى ترخيص الشارع و حكمه بأنك قد ركعت فيعود الإشكال.

و أمّا الاصول غير المحرزه كأصالة الاحتياط و الحلّ و البراءه فقال قدّس سرّه: قد عرفت أنّ الأمر فيها مشكل، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهويه و الجري العملي على بقاء الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفي الشكّ من دون إلقاء الطرف الآخر و البناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعوله في أصالة الاحتياط، و الحلّيه المجعوله في أصالة الحلّ تناقض الحلّيه و الحرمة الواقعيّه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بداهه أنّ المنع عن الاقتحام في الشئ كما هو مفاد أصالة الاحتياط أو الرخصه فيه كما هو مفاد أصالة الحلّ ينافي الجواز في الأوّل و المنع في الثاني.

ص: ٣٩٤

ثم قال في مقام الجواب عنه: إنَّ للشكِّ في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات و الطوارئ اللاحقه للحكم الواقعي أو موضوعه كحاله العلم و الظنّ، و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعا لحكم يضاد الحكم الواقعي؛ لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجبا للحيره في الواقع و عدم كونه موصلا إليه و منجزا له، و هو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعا لما يكون متمما للجعل و منجزا للواقع و موصلا إليه، كما أنه يمكن أخذه موضوعا لما يكون مؤمنا عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية و مناطات الأحكام الشرعية، فلو كانت مصلحه الواقع مهمه في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم كمصلحه احترام المؤمن و حفظ نفسه، فإنه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعايه و أهم في نظر الشارع من مفسده حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشكِّ حفظا للحمي و تحرّزا عن الوقوع في مفسده قتل المؤمن، و هذا الحكم الظاهري إنما يكون في طول الحكم الواقعي نشأ عن أهميه المصلحه الواقعيه...

و لا مضاده بينهما، فإنَّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي و يكون هو هو، و إن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظه فلا يجب الاحتياط لانتفاء العله، و إنما المكلف يتخيّل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه.

و لا يخفى أنّ هذا الذيل من طغيان قلمه قدّس سرّه و لا يكاد ينبغى من مثله، فإنّ موضوع وجوب الاحتياط هو المشتبه سواء انكشف الواقع فيما بعد أم لا، و موضوع وجوب الحفظ هي نفس المسلم، و انكشاف الواقع لا يكون كاشفا عن عدم تعلّق وجوب الاحتياط على المشتبه من الشارع.

ثم قال قدّس سرّه: هذا كلّه إذا كانت مصلحه الواقع تقتضى جعل المتمم من إيجاب الاحتياط، و إن لم تكن المصلحه الواقعيه تقتضى ذلك و لم تكن بتلك المثابه من الأهميه

بحيث يلزم الشارع رعايتها كيفما اتفق، فللشارع جعل المؤمن كان بلسان الرفع، كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» أو بلسان الوضع كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ» فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنَ الرَّفْعِ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» لَيْسَ رَفْعَ التَّكْلِيفِ عَنِ مَوْطِنِهِ حَتَّى يَلْزِمَ التَّنَاقُضَ، بَلْ رَفْعَ التَّكْلِيفِ عَمَّا يَسْتَتْبِعُهُ مِنَ التَّبَعَاتِ وَإِجَابَ الْإِحْتِيَاطِ، فَالرَّخْصَةُ الْمُسْتَفَادَةُ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» نَظِيرُ الرَّخْصَةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ حُكْمِ الْعَقْلِ بِقَبْحِ الْعِقَابِ بِلَا بَيَانٍ، فَكَمَا أَنَّ الرَّخْصَةَ الَّتِي تَسْتَفَادُ مِنْ حُكْمِ الْعَقْلِ بِقَبْحِ الْعِقَابِ بِلَا بَيَانٍ لَا تَنَافِي الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَلَا تَضَادَّهُ، كَذَلِكَ الرَّخْصَةُ الَّتِي تَسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ». وَالسَّرُّ فِي ذَلِكَ: هُوَ أَنَّ هَذِهِ الرَّخْصَةَ تَكُونُ فِي طَوْلِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَتَتَأَخَّرُ رَتْبَتُهَا عَنْهُ؛ لِأَنَّ الْمَوْضُوعَ فِيهَا هُوَ الشُّكُّ فِي الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مُوجِبًا لِلْحَيْرَةِ فِي الْوَاقِعِ وَغَيْرِ مُوَصَّلٍ إِلَيْهِ وَلَا مُنْجِزٍ لَهُ، فَفَقْدَ لَوْحِظَ فِي الرَّخْصَةِ وَجُودَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَمَعَهُ كَيْفَ يَعْقِلُ أَنْ تَضَادَ الْحُكْمُ الْوَاقِعِيُّ!؟

وَبِالْجُمْلَةِ: الرَّخْصَةُ وَالْحَلْيَةُ الْمُسْتَفَادَةُ مِنْ حَدِيثِ الرَّفْعِ وَأَصَالَةِ الْحَلِّ تَكُونُ فِي عَرْضِ الْمَنْعِ وَالْحَرْمَةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ إِجَابِ الْإِحْتِيَاطِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ إِجَابَ الْإِحْتِيَاطِ يَكُونُ فِي طَوْلِ الْوَاقِعِ وَتَتَفَرَّعًا عَلَيْهِ، فَمَا يَكُونُ فِي عَرْضِهِ يَكُونُ فِي طَوْلِ الْوَاقِعِ أَيْضًا، وَإِلَّا يَكُونُ مَا فِي طَوْلِ الشَّيْءِ فِي عَرْضِهِ. هَذَا تَمَامُ كَلَامِهِ قَدَّسَ سِرَّهُ بِتَلْخِيسٍ مَنَّا.

وَالْإِشْكَالُ عَلَيْهِ أَوْلًا: أَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْإِعْتِبَارِينَ لِلشُّكِّ فِي الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَأَنَّ بَاعْتِبَارَ كَوْنِهِ مِنَ الطَّوَارِئِ وَالْعَوَارِضِ لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ لَا يُمْكِنُ أَخْذَهُ مَوْضُوعًا لِحُكْمٍ آخَرَ، وَأَمَّا بَاعْتِبَارَ كَوْنِهِ مُوجِبًا لِلْحَيْرَةِ فِي الْوَاقِعِ وَعَدَمَ كَوْنِهِ مُوَصَّلًا إِلَيْهِ فَيُمْكِنُ أَخْذَهُ مَوْضُوعًا لَمَا يَكُونُ مَتَمِّمًا أَوْ مُؤَمِّنًا لِكَوْنِهِ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ مَتَأَخَّرًا عَنِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ فَلَيْسَ بِصَحِيحٍ.

فَإِنَّ الشُّكَّ بِإِعْتِبَارِ الْأَوَّلِ أَيْضًا مَتَأَخَّرَ عَنِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَيَشْهَدُ عَلَيْهِ التَّعْبِيرُ بِالْعَوَارِضِ وَالطَّوَارِئِ، فَإِنَّ كُلَّ عَارِضٍ مَتَأَخَّرَ عَنِ الْمَعْرُوضِ وَهُوَ لَوْ بَتَأَخَّرَ الرَّتْبِيُّ

فلا يصح التفكيك بين الاعتبارين من هذه الناحية.

و ثانياً: أنه ذكر في ذيل كلامه ما هو مخالف لما حَقَّق في العلوم العقلية، وهو أن ما مع المتقدِّم في الرتبة لا يكون متقدِّماً رتبه، و ما مع المتأخِّر في الرتبة لا يكون متأخِّراً رتبه. توضيح ذلك: أنه لا بدَّ من كون التقدِّم و التأخِّر الرتبي مستندا بالملاك، و من هنا كانت العلة متقدِّمه على المعلول رتبه لمكان العلية، و عليه فلو كان مع العلة شيء مقارن لا- يقتضى الحكم بتقدمه رتبه على المعلول لمجرّد المقارنه و المعية مع العلة، و كذا الحال بالنسبه إلى مقارن المعلول. نعم إن تحقَّق للمعلول علّتان يصحّ القول: بأنَّ هذا المعلول متأخِّر من كلتا العلّتين، فالمعّيه لا تقتضى التقدِّم على المعلول.

و لكنّه قدّس سرّه قال: كما أنّ إيجاب الاحتياط في النفس المرّدده بين المسلم و الكافر متأخِّر عن الحكم الواقعي في الرتبة، كذلك قاعده الحليّه متأخِّره عنه في الرتبة؛ لكونهما في رتبه واحده، فإذا كان أحدهما متأخِّراً عن شيء لا بدَّ من تأخِّر الآخر.

فلا- يصحّ الحكم بتأخِّر الرخصه عن الحكم الواقعي رتبه لمجرّد كونها في عرض إيجاب الاحتياط الذي هو في طول الحكم الواقعي و متأخِّر عنه رتبه.

و ثالثاً: سلّمنا أنه لا منافاه بين إيجاب الاحتياط و الحكم الواقعي، بل يكون إيجابه لتحقّق الحكم الواقعي في مورد الشكّ البدوي كما هو المفروض هنا، و لكن الإشكال المهمّ في قاعده الحليّه و الطهاره مع أنّ جعلهما يكون بداعي التسهيل و الفرار عن الحكم الواقعي، فإن تعلّقت إرادته جديّه المولى بحرمة شرب التتن-مثلاً- كيف يكون هذا قابلاً للجمع مع قوله: كلّ شيء شكّ في حليّته و حرّمته فهو لك حلال؟! هذا محور الإشكال، و كلامه قدّس سرّه بطوله و تفصيله لا يكون جواباً عنه.

و التحقيق هنا أنّ حلّ الإشكال يكون برفع يد الشارع عن الحكم الواقعي كرفع يده عن أحد الحكمين في باب التراحم، توضيح ذلك: أنه لا بدّ للشارع إمّا من إيجاب الاحتياط في جميع موارد احتمال تحقّق التكليف، و إمّا اعتبار الطرق و الأمارات

العقلانيه التي تكون غالبا مطابقه للواقع، والأول يوجب انزجار الناس عن أساس الدين و ينافي السّمحه و السهله التي يكون تشريع الدين بأساسها، و يوجب تعطيل امور معاش الناس لاشتغالهم في أكثر الأوقات بإتيان الواجبات المحتمله و التحرز عن المحرمات المحتمله، فيتعين الثاني بأن مصلحه حفظ أساس الدين تقتضى جعل الشارع قاعده الطهاره و الحليه في الموارد المشكوكه من باب المسامحه و السهوله، و المصلحه المذكوره تقتضى رفع اليد عن الحكم الواقعي مع فعليته و تحقق مناطه و هذه مسأله عقلانيه.

و من ذلك ظهر أولا: أنه لا محذور في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي بما ذكرناه، و ثانيا: أن التعبد بالمظنه لا يستلزم أي محذور من المحذورات المذكوره.

### حكم الشك في الحجية

و إن كان مفاد الدليل القطعي هو اعتبار الأمارات و حجيتها يجب متابعتها و الأخذ به، و إن كانت الأماره مشكوكه الحجية، و لم يقدّم دليل على إثبات حجيتها و لا نفيها قد ذكر وجوه لكون مقتضى القاعده هنا عدم الحجية:

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سرّه (١) من أن التعبد بالظن الذي لم يدلّ على التعبد به دليل محرم بالأدله الأربعة: أمّا الكتاب: فيكفي منه قوله تعالى: قُلْ آلهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (٢)، حيث دلّ على أن ما ليس بمأذون من قبل الله تعالى فإسناده إليه محرم و افتراء.

و أمّا السنّه: فمنها قول الإمام الصادق عليه السلام في عداد القضاء: القضاء أربعة: ثلاثة في النار و واحد في الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور

ص: ٤٠٠

١-١ (١) الرسائل ٣١: ٣٠.

٢-٢ (٢) يونس: ٥٩.

و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم فهو فى الجنّه (١).

فقوله عليه السّلام: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم فهو فى النار» يدلّ على التوبيخ لأجل القضاء بما لا يعلم.

و أمّا الإجماع: فقد ادّعى الوحيد البهبهاني قدّس سرّه فى بعض رسائله من أنّ حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيّات عند العوام، فضلا عن العلماء و الخواص.

و أمّا العقل: فقد أطبق العقلاء على تقبيح العبد و توبيخه على اعتقاده و تدّيئه بما لا يعلم بوروده من المولى و إسناده إليه.

و فيه أوّلا: أنّ هذه الأدلّة لا تنطبق على المدعى؛ إذ المدعى أنّ الأماره التى لم يدلّ دليل على اعتبارها و شكّ فى حجّيتها متّصفه بعدم الحجّيه، و غايه ما يستفاد من الأدلّه هو حرمة الإسناد إلى الشارع بغير علم، إلّا أن يتحقّق الملازمه بين حرمة الاسناد و عدم الحجّيه، فتماميّه هذا الاستدلال يتوقّف على ثبوت الملازمه بينهما.

و قد ذكر كثير من العلماء موارد النقص لهذه الملازمه:

الأوّل: ما عن المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢) من أنّ الظنّ على الحكومه حجّه، و لكن لا يصحّ إسناد المظنون فى مورده إلى الشارع كما هو واضح.

و التحقيق: أنّ هذا النقص ليس بوارد عليه؛ إذ الحجّه فى مورد الظنّ الانسدادي على الحكومه ليس هو الظنّ كما تخيل، بل الحجّه هى العلم الإجمالى بثبوت التكاليف اللزوميّه من الوجوبيّه و التحريميّه فى الشريعة، فإطلاق الحجّه على الظنّ مسامحه.

بيان ذلك: أنّ مقدّمات دليل الانسداد على الحكومه لا تنتج حجّيه الظنّ، بل نتيجهها

ص: ٤٠١

١- (١) الوسائل ٢٧: ٢٢، ب ٤ من أبواب صفا القاضى، ح ٦.

٢- (٢) كفايه الاصول ٨٠: ٢.

التبعيض في مقابل الاحتياط، و ذلك بالأخذ بالمظنونات دون المشكوكات و الموهومات؛ إذ الاحتياط التام في جميعها بمقتضى العلم الإجمالى موجب لاختلال النظام أو العسر و الحرج، و لا يصح ترجيح المشكوكات و الموهومات على المظنونات لكونه من ترجيح المرجوح على الراجح، فلا بد من الاحتياط في مورد الظن فقط و منشؤه العلم الإجمالى بثبوت التكليف، فكيف يصح إطلاق الحجّة عليه؟!

الثانى: ما عن المحقق العراقى قدّس سرّه (1) من أنّ الشكّ في الشبهات البدويه قبل الفحص حجّه -يعنى إن كان شرب التتن بحسب الواقع حراما يوجب جريان البراءة قبل الفحص لتنجّز الحرمة الواقعيّه - لعدم جواز إجراء البراءة في موردها، و مع ذلك لا يجوز إسناد المشكوك إلى الشارع بالبدهاه.

ثمّ قال: و هكذا إيجاب الاحتياط في الشبهات البدويه حجّه و منجّز للواقع بلا إشكال، إلّا أنّه لا يجوز الإسناد في مورده كما هو واضح.

و الجواب عنه: أنّ الشكّ البدوى قبل الفحص ليس بحجّه، بل الحجّه في الشبهات البدويه قبل الفحص هو العلم الإجمالى بثبوت التكليف في الشريعة، فإنّه يوجب اشتغال الذمّه عند عدم وجود المؤمن، و هكذا إيجاب الاحتياط ليس بحجّه، و إنّما هو رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالحجّه هو العلم الإجمالى السابق على الشكّ، إلّا أنّ الشارع جعل مؤمنا في الشبهات البدويه بعد الفحص، و أمّا قبل الفحص فهو باق على حاله.

و لكن الملازمه المذكوره تحتاج إلى الدليل و لا بدّ من إثباتها، و عدم إثباتها و مشكوكيتها يكفى لعدم تماميّه استدلال الشيخ الأنصارى قدّس سرّه.

الوجه الثانى: هو استصحاب عدم الحجّيه؛ لأنّ حجّيه الأماره من الحوادث

ص: ٤٠٢



و كلّ حادث مسبوق بالعدم.

و أورد عليه الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (١) بأنّ حرمة العمل بالظنّ يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج فى ذلك إلى استصحاب العدم ثمّ إثبات الحرمة.

و الحاصل: أنّ أصله عدم الحادث إنّما يحتاج إليها فى الأحكام المترتبه على عدم ذلك الحادث، و أمّا الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشكّ، و لا- يحتاج إلى إحراز عدمه بالأصل، و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجوب حصول اليقين بالفراغ فإنّه لا يحتاج فى إجراءاتها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمّه، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ.

و اعترض عليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢) بأمرين:

الأول: أنّ الحجّيه من الأحكام الوضعيه القابله للجعل الشرعى، فيصحّ إجراء الاستصحاب فيها وجودا و عدمًا، فإنّ استصحاب عدم الحجّيه كاستصحاب عدم الوجوب و عدم الحرمة، فكما أنّه لا- يتوقّف استصحاب عدم الوجوب و الحرمة على أثر آخر وراء عدمها، فكذلك استصحاب عدم الحجّيه بلا انتظار أثر آخر وراء عدم الحجّيه.

الثانى: أنّ الحكم الشرعى إمّا أن يكون مترتبًا على الواقع فقط فلا مجال حينئذٍ إلاّ للاستصحاب لإحراز الواقع، و إمّا أن يكون مترتبًا على الشكّ فقط، فلا- مورد حينئذٍ إلاّ للقاعده المضروبه لحكم الشكّ، و قد يكون مترتبًا على كلّ من الواقع و الشكّ فيكون المورد قابلا لجريان الاستصحاب و القاعده، إلاّ أنّ الاستصحاب

ص: ٤٠٣

١- (١) الرسائل: ٣١.

٢- (٢) حاشيه الرسائل: ٤٣.

يجرى دون القاعده لحكومته عليها؛ لحكومته استصحاب الطهاره على قاعده الطهاره.

ولا يخفى أنّ ما نحن فيه من قبيل القسم الأخير، فإنّ حرمة التعيّد كما هي أثر للشكّ في الحجّيه، كذلك أثر لعدم الحجّيه واقعا، فلكلّ من الاستصحاب والقاعده مجال، إلّا أنّ الاستصحاب يقدّم بنكته الحكومه.

والتحقيق: أنّ هنا عنوانان مستقلّان، وتدلّ على حرمة كلّ منهما أدلّه خاصّه:

أحدهما: عنوان التشريع؛ بمعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، أو إخراج ما هو منه عنه، وهو حرام بلا إشكال، وتعلّق الحرمة على واقعيه التشريع بلا مدخلية لعلم المكلف و جهله فيه، إلّا أنّ الجهل مانع عن استحقاق العقوبه كما هو الحال في سائر المحرّمات الواقعيه والأدلّه الأربعة تدلّ على حرمة ظاهرا.

و ثانيهما: إسناد ما لا يعلم كونه من الشارع إليه، وهو محرّم أيضا، ويدلّ على حرمة قوله تعالى: **وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَحَيْدُنَا عَلَيْهِمْ آبَاءُنَا وَ اللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١)**. و أمّا الاستدلال بقوله تعالى:

**أَلَمْ لَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (٢)**، فغير تام؛ لأنّ الافتراء هو الانتساب إلى الله تعالى عمدا و كذبا، وهو أجنبيّ عن انتساب المشكوك فيه إليه تعالى.

و أمّا الأماره المشكوكه الحجّيه فكما أنّه موضوع لحرمة الاسناد إلى الشارع بغير علم، كذلك هو موضوع لحرمة التشريع، و لا مجال لجريان الاستصحاب بلحاظ العنوان الأوّل، فإنّ موضوع الحرمة هو الشكّ الحاصل بالفعل، و مجرد الشكّ و عدم العلم يكفي في ترتّب الحرمة عليها كما قال به الشيخ الأنصاري قدّس سرّه. و أمّا بلحاظ العنوان الثاني فيجربى الاستصحاب، فإنّ إحراز ما ليس من الدين قد يكون وجدانا،

ص: ٤٠٤

١- (١) الأعراف: ٢٨.

٢- (٢) يونس: ٥٩.

وقد يكون بالأصل مثل استصحاب عدم كونه من الدين، و بإدخاله يتحقق عنوان التشريع المحرّم، و على هذا يصحّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، فالحقّ هنا التفصيل بين العنوانين.

الوجه الثالث: هو ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) من أنّ الحجّه لها أثران:

الأول: التنجيز في صورته الإصابه للواقع، فيوجب استحقاق العقاب على المخالفه، و الثانى: التعذير في صورته عدم الإصابه فلا معنى للعقاب، و من الواضح أنّ موضوع هذين الأثرين هو الحجّيه الفعلية دون الإنشائية، أعنى ما احرز و علم أنّه حجّيه بالفعل، فإذا شكّ في حجّيه شىء يقطع بعدم ترتيب الأثر عليه من التنجيز و التعذير، و ذلك لانتفاء موضوعه. و الدليل على ذلك أنّ الحجّيه هي ما يصحّ أن يحتجّ به المولى على عبده ليقطع عذره، و يصحّ للعبد أن يحتجّ به على المولى ليثبت عذره. و من المعلوم عقلا و وجدانا توقّف هذين الأثرين على العلم بالحجّيه صغرى و كبرى، و لا يترتب على واقع الحجّيه. و هذا هو الصحيح عندى أيضا كما هو واضح.

ص: ٤٠٥



إذا عرفت إمكان التعيّد بالمظنّه ثبوتاً يقع البحث في الأمارات التي قام الدليل على حجّيتها أو ادّعى قيام الدليل على حجّيتها، منها ظواهر الألفاظ و الكلمات، و البحث فيها من جهات:

الاولى: في أنّه لا شكّ في حجّيه الظواهر في الجملة، و منشأ ذلك استقرار بناء العقلاء على العمل بها إجمالاً في جميع امورهم، و معلوم أنّ الشارع في مقام تفهيم مقاصده لم يتخذ طريقاً خاصّاً لتحقيق هذا الغرض، بل جرى على ما هو المتعارف بين العقلاء من الأخذ بالظواهر، و معناه أنّ الظواهر حجّه عند الشارع إمضاء.

الجهه الثانيه: في أقسام الدلاله، بعد خروج الألفاظ المهمله عن بحث حجّيه الظواهر رأساً اعلم أنّ لكلّ لفظ دلالات ثلاثه:

الاولى: ما تسمّى بالدلاله التصوّريه، أو الوضعيّه و هي انتقال الذهن من استماع اللفظ إلى المعنى الموضوع له، و هذه الدلاله تتوقّف على ثبوت الوضع و العلم به، فهي

لا تنفك عن اللفظ سواء صدر من متكلم نائم أو سكران أو التلفزيون.

الدلالة الثانية: وتسمى بالدلالة التصديقية الاولى، وهي دلالة اللفظ على كون المعنى مرارا للمتكلم بالإرادة الاستعمالية، أى دلالة اللفظ على أنّ المتكلم أراد تفهيم المعنى الموضوع له فاستعمله فيه.

و معلوم أنّ هذه الدلالة تتوقف زائدا على ثبوت الوضع و العلم به على إحراز كون المتكلم فى مقام تفهيم مراده و ملتفتا إلى مفهوم كلامه، و عدم نصب القرينه المتصله على خلاف المعنى الموضوع له؛ إذ مع ذكر قرينه «يرمى» مثلا فى قوله:

«رأيت أسدا يرمى» لا تدلّ كلمه «أسد» على أنّ المتكلم أراد تفهيم المعنى الحقيقى، فيعتبر فى هذه الدلالة أربعة خصوصيات: ١- الوضع. ٢- العلم بالوضع. ٣- كون المتكلم فى مقام التفهيم. ٤- عدم اشتمال الكلام على القرينه المتصله.

الدلالة الثالثة: الدلالة التصديقية الثانية، وهي دلالة الكلام على كون المعنى مرادا للمتكلم بالإرادة الجدّيه، و هذه الدلالة تتوقف زائدا على ثبوت الخصوصيات الأربعة المذكوره على أمرين آخرين: أحدهما: كون المتكلم فى مقام الجدّ لا- فى مقام الهزل مثلا- و ثانيهما: عدم وجود قرينه منفصله على إرادته خلاف الظاهر من الكلام؛ لأنها تكشف عن عدم كون المعنى مرادا للمتكلم بالإرادة الجدّيه، و لذا قلنا فى مبحث العام و الخاص: إنّ الخاص المتصل يمنع عن أصل انعقاد ظهور العام فى العموم، و أمّا الخاص المنفصل فلا يمنع عن انعقاد الظهور، إنّما يكشف عن عدم كون العموم مرادا للمتكلم بالإرادة الجدّيه.

الجهة الثالثة: فى الخصوصيات المعتره فى كلمات الشارع لاستفاده الحكم الشرعى منها:

الاولى: إحراز أصل صدور الكلام من الشارع، إمّا مباشرة و إمّا مع الواسطه، و الواسطه قد تكون من قبيل الخبر المتواتر، و اخرى الخبر المستفيض، و ثالثه الخبر

الواحد-بناء على حجّيته-و هذه الخصوصيّة من مختصّات السنّه لا تعتبر في الكتاب بلحاظ كونه قطعىّ الصدور،و طريق إحراز القرآنيه منحصر بالتواتر فقط.

الثانيه:إحراز ظهور مفردات الكلام و الهيئات التركيبية،و لا بدّ من استفادته من قول أهل اللغه و التبادر،و لا بدّ من إحراز كيفيه الاستعمال من طريق علائم الحقيقه و المجاز.

الثالثه:إثبات جهه الصدور،بأنّ الكلام إنّما صدر لأجل بيان الحكم الواقعي لا لجهه أخرى من تقيّه و غيرها،و معلوم أنّ المراد الجدّى في باب التقيّه هو المراد الاستعمالي،و لكن الغرض من صدور الكلام يكون حفظ النفس المحترمه أو أساس المذهب لا بيان الحكم الواقعي.

الرابعه:إثبات الإراده الاستعماليه،فإنّها قد تكون مشكوكه لنا،فإذا قال متكلّم:«رأيت أسدا»مثلا- و شككنا في أنّ مراده من كلمه«الأسد»هو المعنى الحقيقي أو المجازى و لعلّه كان مراده المعنى المجازى و عدم ذكر قرينه«يرمى»يكون مستندا إلى النسيان و الغفله و الخطأ فالمرجع هنا على قول المشهور في باب المجاز-أى استعمال اللفظ في غير ما وضع له-هو أصاله الحقيقه،و على ما هو المختار فيه-أى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و الموضوع و لكن ادّعاء-يكون المرجع أصاله عدم النسيان و الغفله و الخطأ،فعلى كلا القولين يحمل الكلام على المعنى الحقيقي.

و يستفاد من كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (1) أنّ المرجع هنا أصاله عدم القرينه،مع أنّه ليس لنا أصل زائد على الأصلين المذكورين،فلذا اعترض عليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (2)و الحال أنّه أيضا ذكر ما هو يرتبط بالمراد الجدّى لا بالمراد الاستعمالي،فاختلط بينهما.

ص: ٤٠٩

١-١) الرسائل: ٣٤.

٢-٢) انظر كفايه الاصول ٦٥: ٢.

الخامسة: إثبات الإرادة الجديّة، فإذا شككنا في تعلق الإرادة الجديّة بما تعلّقت به الإرادة الاستعماليّة يكون المرجع هنا أصاله التّطابق بين الإرادتين إن لم يكن الدليل على خلافه، وهذه من الاصول العقلائيّة، ولكنها تجري في الأدلّة الشرعيّة أيضا بلحاظ عدم اتّخاذ الشارع طريقا خاصّا في مقام التّفهيم و التّفهم.

و أمّا أصاله الظهور التي نراها كثيرا ما في كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه فإن كانت بالنسبة إلى تشخيص المراد الاستعمالي فقد عرفت أنّ هنا ليس أصلا زائدا على الأصليين المذكورين، وإن كانت بالنسبة إلى تشخيص المراد الجديّ فهي أصاله التّطابق المذكوره، وليس لنا أصل آخر باسم أصاله الظهور، فالبحث عن حجّيه الظواهر يكون بداعي وجدان الطريق لاستكشاف المراد الجديّ.

و لا يخفى أنّ منشأ الشكّ في المراد الاستعمالي في باب الروايات إن كان احتمال نسيان الراوي و خطّاه في نقل القرينه فالمرجع أصاله عدم الخطأ و النسيان، و احتمال الخطأ و النسيان و السهو بالنسبة إلى نفس الشارع منتف رأسا.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأقوال في حجّيه الظواهر متعدّده، و القول المشهور و الموافق للتحقيق أنّها حجّيه مطلقا، سواء أفادت الظنّ بالوفاق أم لا، و سواء كان الظنّ بالخلاف أم لا، من غير فرق في ذلك كلّ بين من قصد إفهامه بها و بين من لم يقصد، و لا بين ظواهر الكتاب و غيره.

القول الثاني: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بحصول الظنّ بالوفاق أي الظنّ بإرادته المتكلّم لها، فمع عدمه لا تكون حجّيه.

القول الثالث: إنّ حجّيه الظواهر مشروطه بعدم حصول الظنّ بالخلاف، فمع الظنّ بالخلاف لا حجّيه لها.

و الجواب عنها: أنّ المرجع في حجّيه الظواهر هو بناء العقلاء، و معلوم أنّ العقلاء لا يعذرون العبد الذي خالف لظاهر كلام مولاه إذا اعتذر عن المخالفه بعدم الظنّ



بالوفاق، أو بحصول الظنّ بالخلاف، فالظنّ بالخلاف غير قادح في حجّيه الظواهر، فضلا عن عدم الظنّ بالوفاق.

القول الرابع: ما أفاده المحقق القمّي قدّس سرّه (1) من التفصيل بين من قصد إفهامه بالكلام و بين من لم يقصد، فيكون الكلام حجّج للأوّل دون الثّاني، و وجه الفرق بينهما هو: أنّ عدم إرادته الظاهر بالنسبه إلى من قصد إفهامه لا- بدّ و أن يكون لأحد الاحتمالين:

أحدهما: غفله المتكلم عن نصب القرينه على إرادته خلاف الظاهر.

ثانيهما: غفله المخاطب المقصود بالفهام و عدم التفاته إلى القرينه المنصوبه من قبل المتكلم، و من الواضح أنّ العقلاء لا يعتنون بكلا الاحتمالين؛ لأصالة عدم الخطأ و الغفله.

و أمّا بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه فليس احتمال إرادته خلاف الظاهر منحصرا بهذين الأمرين كى يرفع بأصالة عدم الخطأ و الغفله، بل من الممكن أن تكون بين المتكلم و من قصد إفهامه قرينه حالته أو مقالته على إرادته خلاف الظاهر و اختفت على من لم يقصد إفهامه، و ليس هنا أصل عقلائي يرفع هذا الاحتمال.

ثمّ إنّ رتب على هذا التفصيل ثمره انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيّه؛ لأنّ ظواهر الكتاب و الأخبار ليست حجّج من باب الظنّ الخاصّ فى حقنا، و ذلك لاختصاص حجّيتها بالمشافهين و المقصودين بالإفهام، فإنّ خطابات القرآن غير متوجهه إلينا، و الروايات أكثرها أجوبه عن الأسئلة فهى موجهه إلى خصوص الرواه السائلين دون غيرهم، و عليه فيكون العمل بالآيات و الأخبار من باب الظنّ المطلق الذى هو حجّج بدليل الانسداد.

ص: ٤١١

(١- ١) انظر قوانين الاصول ٣٩٨:١-٤٠٣ و ١٠٣:٢.

و الجواب عنه أولاً: أن أساس حجّيه الظواهر هو بناء العقلاء، و بعد المراجعة إليهم نستفاد أنه لا فرق بين من قصد بالإفهام و غيره في حجّيه الظواهر، و يدلّ عليه عدم الفرق في سبّ الإنسان بين حضوره و غيابه عندهم، و هكذا صحّحه الشهاده بالإقرار من كلّ أحد سمع ذلك الإقرار، فإذا سمع زيد شخصاً يقول: «لعمرو علىّ مائة تومان» يصحّ لزيد أن يشهد بالإقرار و إن لم يكن مقصوداً بالإفهام، و نستكشف من ذلك عموم بناء العقلاء في الأخذ بالظواهر.

و ثانياً: أنّ الثمره التي ربّتها على كلامه - من عدم حجّيه ظواهر الكتاب و الروايات المتضمّنه للجواب و السؤال إلاّ من باب الظنّ المطلق و طريق دليل الانسداد - ليست بصحيحه و إن كان أصل التفصيل صحيحاً، فإنّ الخطابات القرآنيه و إن كانت مختصّه بالحاضرين في مجلس التخاطب فقط لا يستلزم لاختصاص من قصد بالإفهام أيضاً بهم؛ إذ يمكن أن يكون المخاطب خاصّاً، و المقصود بالإفهام عامّاً بحيث يشمل جميع المؤمنين إلى يوم القيامة، و النسبه بين هذين العنوانين عموم من وجه لا التساوى، مع أنّ الرواه كانوا يتعلّمون الأحكام لا - لعمل أنفسهم و ابتلائهم بها فقط، بل الغرض انتقالها إلى الآخرين لينشروا أحكام الإسلام و حفظها للحوزات الشيعيه و المجامع العلميه في عصر الغيبه، فلا - مجال لتوهم حجّيه ظواهر الكتاب و الروايات من طريق الظنّ المطلق وجدانا و إنصافاً، و لا فرق بين آيه الصوم و آيه الحجّ في العموميّه عند العقلاء.

القول الخامس: التفصيل بين ظواهر الكتاب و ظواهر الروايات بحجّيه الثاني دون الأول، هذا هو مختار أصحابنا الاخباريين.

و نذكر أولاً أدلّه حجّيه ظواهر الكتاب ثمّ الجواب عن شبهات الاخباريين.

و نستفاد حجّيه ظواهر الكتاب من وجوه متعدّده بعد ملاحظه عدم اتّخاذ الشارع طريقاً خاصّاً للتفهيم و التفهيم سوى الطريق المتداول بين العقلاء في محاوراتهم

الأول: أن الغرض من نزول القرآن تفهيم الناس معانيه والعمل به كي ينالوا السعادة الدنيوية والاخروية، وينجوا من الهلكة الأبدية، فإن القرآن هو: تبياناً لكل شيء (١) وكتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور (٢) وهدى وموعظة للمتقين (٣)، ولا يخفى أن ظواهر الكتاب من محكماته لا- مشابهاة، فلا- محاله تكون ظواهر الكتاب حجة، وإلا كيف يكون كتاب الهداية والموعظة والمخرج إلى النور؟!

الوجه الثاني: أن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لرسول الله صلى الله عليه وآله إلى يوم القيامة، وقد تحدى جميع البشر من الأولين والآخرين على أن يأتوا بمثله، فقال سبحانه وتعالى: قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً (٤) ونحو ذلك. ومعلوم أن التحدى وتحريك المخالفين بالإتيان بمثل القرآن دليل على حجية ظواهر الكتاب، فإن الإتيان بمثله متوقف على فهم القرآن والالتفات إلى مفاهيمه ولو لم يفهم مقاصد القرآن من ألفاظه وكان من قبيل الرموز والألغاز التي لا تفهم ولا تعرف لا مجال للتحدى.

الوجه الثالث: ما يكون متواتر عند الخاصه والعامه أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إننى تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتى أهل بيتى، وأنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض (٥).

ص: ٤١٣

١-١) النحل: ٨٩.

٢-٢) إبراهيم: ١.

٣-٣) المائدة: ٤٦.

٤-٤) الإسراء: ٨٨.

٥-٥) الوسائل ٣٣: ٢٧-٣٤، ب ٥ من أبواب صفات القاضى، ح ٩.

و معلوم أنّ معنى التمسك بكتاب الله ليس مجرد الاعتقاد بأنّه نازل من عند الله تعالى و أنّه معجزه خالده لرسول الله صلّى الله عليه و آله بل معنى التمسك به الموجب لعدم تحقّق الضلاله هو الأخذ به و العمل بما فيه و جعله إماما فى جميع شئون الحياه، و هذا كلّ لا يجتمع مع عدم حجّيه ظواهر الكتاب.

الوجه الرابع: الروايات الكثيره الداله على عرض الأخبار الواصله إلينا على الكتاب و طرح ما خالف منها كقوله عليه السّلام: ما خالف قول ربّنا لم نقله (١).

و معلوم أنّ تعيين المخالف عن غيره و تمييزه عمّا سواه قد أوكل إلى فهم العرف، فإنّهم هم المرجع فى تشخيص ذلك، و عليه فلا محيص عن حجّيه ظواهر الكتاب، و إلّا كيف يمكن للعرف تشخيص المخالف عن غيره؟!

و لا يخفى أنّ هذه الضابطه تختصّ بالموارد المشكوكه، و إلّا بعد إثبات صدور الروايه عن المعصوم عليه السّلام و لو بواسطه خبر الواحد لا بدّ من الأخذ بها و إن كانت مخالفه لظاهر الكتاب.

الوجه الخامس: الأخبار الوارده فى ردّ الشروط المخالفه للكتاب منها صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له، و لا يجوز على الذى اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ و جلّ (٢).

و المرجع فى تشخيص الشرط المخالف هو العرف، و هو لا يقدر على ذلك إلّا بعد المراجعه إلى الكتاب و فهم مقاصده من ظواهره.

الوجه السادس: الروايات التى تدلّ بوضوح على أنّ الأئمّه عليهم السّلام أرجعوا الرواه

ص: ٤١٤

١- ١) انظر الوسائل ١٠٦: ٢٧ ب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٢- ٢) الوسائل ١٦: ١٨، ب ٦ من أبواب الخيار، ح ١.

إلى القرآن الكريم، منها: ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت لأبي جعفر:

ألا- تخبرني من أين علمت وقلت: إنَّ المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فأجاب عليه السلام: لمكان الباء في قوله تعالى: فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَايْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَاَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (١)(٢).

و من المعلوم أنَّ السؤال كان لأجل عدم الالتفات إلى وجود الباء، لا لأجل عدم ظهور الباء في التبويض عند السائل، وإلا لما صحَّ الاختصار في مقام الجواب بقوله عليه السلام: «لمكان الباء» من دون التنبيه على ظهورها في التبويض.

### أدلة القائلين بعدم حجّيه ظواهر الكتاب:

لا- يخفى أنَّ بعضها ناظر إلى منع الصغرى يعني إنكار أصل الظهور للكتاب، و بعضها الآخر ناظر إلى منع الكبرى يعني إنكار حجّيه ظواهر الكتاب.

الدليل الأول: أنَّ الأخذ بظاهر الكتاب من التفسير بالرأى، وقد نهت الروايات الكثيره عن تفسير القرآن بالرأى، كقوله عليه السلام: من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار (٣).

و هو ظاهر في أنَّ حمل ألفاظ القرآن على مصاديقها الظاهره تفسير بالرأى، و معلوم أنَّ ظاهر الروايات حجّيه، و إن كان مصداق المتيقّن للتفسير بالرأى هو تفسير متشابهات القرآن و مجملاته.

و الجواب عنه أوّلاً: أنَّ التفسير بحسب اللغه و العرف هو كشف القناع و إظهار أمر مستور، فلا- يكون منه حمل اللفظ على ظاهره؛ لأنّه ليس بمستور حتّى يكشف.

ص: ٤١٥

١-١) المائدة: ٦.

٢-٢) الوسائل ج ١، الباب ٣٦ من أبواب الوضوء ح ١.

٣-٣) عوالي اللآلى ٤٣٤: ١.

و ثانيا: سلّمنا أنّ حمل اللفظ على ظاهره من التفسير إلاّ أنّه ليس من التفسير بالرأى حتّى يكون مشمولا للروايات الناهيه، وإنّما هو تفسير بما يفهمه العرف من اللفظ.

و ثالثا: لو سلّم شمول الروايات الناهيه بإطلاقتها لحمل اللفظ على ظاهره لكونه من التفسير بالرأى إلاّ أنّه لا محيص عن حمل الأخبار الناهيه على غير الظواهر، و اختصاصها بالموارد المتيقنه من التفسير بالرأى، و ذلك لما هو مقتضى الجمع بينها و بين الأخبار المتقدّمه التى يستفاد منها حجّيه ظواهر الكتاب.

الدليل الثانى: أنّه لا شكّ فى أنّ القرآن الكريم قد منع عن العمل بالمتشابه، فقال عزّ من قائل: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ (١). و المتشابه هو ما كان ذا احتمالين فيشمل الظواهر، و لا أقلّ من احتمال شمول المتشابه للظواهر و هو يكفى فى الحكم بعدم الحجّيه.

و الجواب عنه: أنّ المراد من شمول المتشابه للظواهر إن كان أنّه صريح فى الشمول، بمعنى أنّ مصداقيه الظواهر للمتشابه أمر قطعى لا- ريب فيه، فبطلان هذا الزعم بمكان من الوضوح؛ إذ يلزم عليه أن يكون أكثر الاستعمالات المتداوله فى المحاورات العرفيه من المتشابه، نظرا إلى أنّ دلالتها على المعنى من باب الظهور لا النصّ و هو كما ترى.

و إن كان المراد من الشمول أنّه ظاهر فيه فيلزم- مضافا إلى المنع عن الشمول- إثبات عدم حجّيه ظواهر الكتاب بالظاهر المفروض كونه من المتشابه، و هو باطل بالبدهاه.

ص: ٤١٦

و إن كان المراد منه احتمال شمول المتشابه للظواهر فيرد عليه-مضافا إلى منع الاحتمال-أن مجرد احتمال الشمول لا يوجب سلب الحجية عن الظواهر. و هذان الدليلان ناظران إلى منع الكبرى.

الدليل الثالث: ما يكون مفاده منع الصغرى و له تقريبات متعدده و جميعها يرجع إلى أن القرآن مشتمل على معانى شامخه و مطالب غامضه و علوم متنوعه و معارف عاليه تقصر أفهام الناس عن الوصول إليها و الإحاطه بها، إلا الراسخون فى العلم من العتره الطاهره عليهم السّلام. على أن بعض ألفاظ القرآن من قبيل الرموز كما هو الحال فى فواتح السور، و هى غير مفهومه إلا للمعصومين عليهم السلام.

و نضيف إليه ما ذكره الأئمه عليهم السّلام للمخالفين كما فى مرسله شعيب بن أنس عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال لأبى حنيفه: أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبأى شىء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنّه نيّه صلى الله عليه و آله، قال: يا أبا حنيفه تعرف كتاب الله حق معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفه لقد ادّعت علما، و يلک ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلک ما هو إلا عند الخاص من ذريّه نبينا محمّد صلى الله عليه و آله و ما ورثك الله تعالى من كتابه حرفا (١).

و كما فى روايه زيد الشحام قال: دخل قتاده على أبى جعفر عليه السلام فقال له: أنت فقيه البصره؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال: بلغنى أنك تفسّر القرآن؟ قال: نعم- إلى أن قال:- يا قتاده إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسّرت من الرجال فقد هلكت و أهلكت- إلى أن قال:- ويحك يا قتاده إنّما يعرف القرآن من خوطب به (٢).

ص: ٤١٧

١- (١) الوسائل ٢٧: ٤٧، ب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٧.

٢- (٢) الكافى ٣١١: ٨، ح ٤٨٥.

و الجواب عنه: أن اشتمال القرآن للمطالب الغامضة و المعارف العاليه لا يوجب لنفى حجّيه ظواهره؛ إذ ليس كلّها كذلك، بل منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب، و الظواهر من هذا القبيل، و نحن لا نقول باتّباع المتشابهات التي تحقّقت فيه لمصالح، و نفى حجّيه ظواهره التي يعرفها أهل اللسان ينافى مع كونه كتاب الهدايه و المعجزه الخالده كما مرّ منّا، و كما أنّ اشتمال القرآن للرموز لا يرتبط بظواهره و حجّيتها.

و أمّا الروايه الاولى فظاهره في أنّ الاعتراض على أبي حنيفه كان لأجل ادّعائه معرفه القرآن حقّ معرفته بجميع خصوصياته، فقوله عليه السّلام: «ما ورّثك الله من كتابه حرفا» يعنى حرفا يحتاج إلى تعليم من الله تعالى لا أنّه لا يفهم من القرآن شيئا أصلا، و هذا خارج عن محلّ البحث، فإنّ الظواهر لا- تحتاج إلى تعليم من الله تعالى، و أمّا ما يحتاج إلى التعليم فعلمه مختصّ بالأئمّه المعصومين عليهم السّلام، كما تدلّ عليه الروايه الوارده في تفسير آيه اللّذي عنده علم من الكتاب (١): «أنا نعلم بالكتاب كلّ (٢).

و أمّا الروايه الثانيه: فالتوبيخ فيها إنّما هو على تصدّي قتاده لتفسير القرآن، و الأخذ بظاهر الكلام لا يعدّ تفسيراً فضلاً عن التفسير بالرأى كما ذكرناه.

الدليل الرابع: إنّنا نعلم إجمالاً- بوجود قرائن منفصله في الروايات على خلاف ظواهر الكتاب من المخصّصات و المقيّدات و القرائن على المجاز، أو نعلم إجمالاً بوجود قرائن متّصله التي لم تصل إلينا و حذف عن الكتاب، و هذا العلم الإجمالي يمنع عن العمل بظواهره، فالقرآن و إن كان له ظهور في حدّ ذاته، إلاّ أنّه مجمل حكماً و بالعرض.

و الجواب عنه: بلحاظ وجود قرائن منفصله ظاهر، فإنّ العلم الإجمالي المذكور

ص: ٤١٨

١-١ (١) النمل: ٤٠.

٢-٢ (٢) الكافي ١: ٢٣٠، ح ١.



لا يوجب سقوط ظواهر الكتاب عن الحجّيه و إنّما يوجب لزوم الفحص عن المخصّص و المقيّد و القرينه على المجاز قبل العمل بها، و إلاّ لوجب الحكم بعدم جواز العمل بالأخبار المرويّه عن الأئمّه عليهم السّلام لوجود العلم الإجمالي المذكور فيها أيضا، مع أنّ المستدلّ لا يقول به.

و أمّا العلم الإجمالي بوجود قرائن متّصله فالجواب عنه أولا: أنّ هذا يبتنى على القول بتحريف القرآن بالنقيصه، فلا يكون محلّ البحث عنه في الاصول، بل لا بدّ من البحث عنه في مقدّمات التفسير.

و ثانيا: أنّ اتّهام التحريف بالمذهب الحقهّ يأتي من الاستعمار و الأجانب للأغراض الشيطانيه، و إن كان أساس هذا الاتّهام وجود الروايات الجعليه في الكتب الروائيه، و عدم تحقيق بعض العلماء في هذه المسأله، و مقالته بما لا يكون من شأنه.

فلا يصحّ إنكار حجّيه ظواهر الكتاب باستناد التحريف فيه، فإنّه مخالف لنظر المحقّقين من العلماء، و مخالف لكونه معجزه خالده لرسول الله صلّى الله عليه و آله.

نعم، يتحقّق الاختلاف في القراءه، و كذا في تواتر القراءات السبع أو العشر و عدمه. و التحقيق عدم تواترها، فإنّه إن كان المراد بتواترها هو التواتر عن مشايخها و قرائها، فيرد عليه أولا: أنّ لكلّ من القراء السبع أو العشر راويين روياء قراءته إمّا من دون واسطه و إمّا مع الواسطه. و من المعلوم أنّه لا يتحقّق التواتر بمثل ذلك، أضف إلى ذلك أنّ بعض هؤلاء الرواه لم تثبت وثاقته. و ثانيا: أنّه على تقدير ثبوت التواتر لا يترتّب أثر على ذلك بالنسبه إلينا، ضروره أنّ القراء ليسوا ممّن يكون قوله حجّه علينا، و لا دليل على اعتبار قولهم.

و إن كان المراد بتواتر القراءات تواترها عن النبيّ صلّى الله عليه و آله كما هو الظاهر من قولهم، بمعنى أنّه صلّى الله عليه و آله بنفسه قرأ على وفق تلك القراءات المختلفه، فيرد عليه أولا: ما عرفت

من عدم ثبوتها بنحو التواتر عن مشايخها وقراءها، فكيف بثبوتها عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَذَلِكَ؟! أو ثانياً: احتجاج كل واحد من القراء على صحه قراءته وإعراضه عن قراءه غيره دليل قطعي، على أن هذه القراءات مستنده إلى اجتهادهم وآرائهم؛ إذ لو كانت بأجمعها متواتره عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فلا حاجة في إثبات صحتها إلى الاحتجاج والاستدلال، ولم يكن وجه للإعراض عن قراءه غيره، ولا لترجيح قراءته على قراءه الغير.

و من هنا نستفاد عدم حجيه هذه القراءات، وأنه لم يتم دليل على جواز الاستدلال بها، فليس شيء منها بحججه بحيث يصح الاستدلال بها على الحكم الشرعي وإن كان مفاد بعض الروايات القراءه بها.

### حجيه قول اللغوي

قد ثبت حجيه ظواهر كلام الشارع بلا- فرق بين ظواهر الروايات و ظواهر الكتاب، و أمّا إذا لم ينعقد ظهور للكلام فهل يصح إحراز الظهور بقول اللغوي ليكون قوله حججه من باب الظن الخاص أو الظن المطلق أم لا؟

فنقول: إن أفاد قوله العلم أو الاطمئنان بالوضع فلا إشكال في حجيته، و أمّا إن أفاد الظن أو لم يفيد في حجيته خلاف، فالمشهور بين المتقدمين حجيته، وقد نسب إلى السيد المرتضى قدس سره دعوى الإجماع عليه، إلا أن المشهور بين علمائنا المتأخرين هو عدم الحجيه، وهذا هو الأقوى؛ إذ لا دليل على حجيه قول اللغوي بأن هذا اللفظ ظاهر في ذاك المعنى، فإن المتيقن من سيره العقلانيه إنما هو حجيه الظواهر بعد الفراغ عن أصل الظهور، كما هو واضح.

و يمكن أن يستدل على حجيه قول اللغوي بعنوان الظن الخاص بوجه:

الأول: الإجماع القولي، حيث ادعى الإجماع على العمل بقول اللغوي.

و فيه أوّلاً: أنّ الإجماع القولى المحضّله منه غير حاصل؛ لأنّ كثيرا من العلماء لم يتعرّضوا لهذا البحث أصلاً، و المنقول منه ليس بحجّه.

و ثانياً: أنّه على فرض تسليم الإجماع لا- يمكن الاعتماد عليه هنا لاحتقال مدركيته، فليس هنا إجماع تعيدي كاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام؛ إذ من المحتمل قويا أن يكون مستند المجمعين الوجوه الآتية؛ مع أنّه لم يحرز صحّه نسبه ادّعاء الإجماع إلى السيّد المرتضى قدّس سرّه.

الثانى: الإجماع العملى، حيث استقرّت سيره العلماء على الرجوع إلى قول اللغوى فى كشف معانى الألفاظ، و الاستشهاد بقولهم فى مقام الاحتجاج و الاستدلال.

و فيه أوّلاً: أنّ رجوع العلماء إلى اللغويين لو سلّم فإنّما هو فيما يتسامح كتفسير خطبه أو بيان شعر أو معنى روايه غير متعلّقه بالحكم الشرعى، و أمّا فى مقام استنباط الحكم الشرعى فلا.

و ثانياً: لو سلّمنا أنّ رجوع العلماء إليهم كان فى مقام الاستنباط أيضاً، إلّا- أنّ ذلك لا ينفع شيئاً؛ إذ يمكن أن يكون من جهه حصول الاطمئنان و الوثوق من قولهم، لا من جهه حجّيه قولهم بما هو، فلا ينطبق هذا الدليل مع المدعى، فإنّ المدعى حجّيه قول اللغوى و لو لم يفيد ظناً، و الدليل يختصّ بما أفاد قوله العلم أو الاطمئنان.

الثالث: أنّ اللغوى من أهل الخبره فى تشخيص معانى الألفاظ، و قد استقرّ بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره فى كلّ فنّ من دون اعتبار العدد و العداله، كما هو الحال فى رجوعهم إلى الأطباء و المهندسين، و من الواضح عدم ثبوت الردع الشرعى عن بنائهم، فىكون قول اللغوى حجّه.

و فيه أوّلاً: أنّ اللغوى لا- يخبر عن المعنى الحقيقى ليرجع إليه فى تعيين الأوضاع اللغويه، و تمييز المعانى الحقيقية عن المجازيه، و إنّما شأنه هو الإخبار عمّا يستعمل فيه

اللفظ حقيقه كان أو مجازاً، فلذا يذكر اللغوي لكل كلمه معاني متعدده، وهذا لا يكفى لحججه قول اللغوي، و معلوم أنّ ذكر معنى من المعاني أو لا -لا- يدلّ على كونه هو المعنى الحقيقي للفظ دون البقيه، فإنّه منقوض بالألفاظ المشتركه، إذ لا بدّ فيها من ذكر معانيها بالترتيب باللغوي ليس من أهل الخبره بالنسبه إلى تشخيص المعاني الحقيقيه و تعيين ظواهر الألفاظ، و أمّا خبرويته في الاستعمال فلا أثر لها.

و ثانياً: أنّ التمسك ببناء العقلاء إنّما يصحّ فيما إذا احرز كونه بمرأى و مسمع من المعصوم عليه السّلام حتّى يستكشف من سكوته رضاه، و لم يحرز رجوع الناس إلى صناعه اللغه في زمن المعصومين عليهم السّلام، بل رجوعهم إليها أمر حادث بعد الأئمه المعصومين عليهم السّلام فلا دليل لإمضاء الشارع له.

و لكنّه قابل للمناقشه بأنّ إمضاء الرجوع إلى أهل الخبره يوجب إمضاء الرجوع في الموارد الجزئيه أيضاً، و لا يحتاج كلّ مورد إلى إمضاء على حده، فهو يكفى في جميع الموارد، إلاّ أن يتحقّق ردع خاصّ.

و أمّا الدليل لحججه قول اللغوي بعنوان الظنّ المطلق فهو أنّ باب العلم و العلمى منسّد إلى فهم كثير من معاني الألفاظ، فيتعيّن العمل بقول اللغوي لكونه مفيداً للظنّ، و هذا ما يسمّى بالانسداد الصغير، أى انسداد باب العلم و العلمى في بعض الموضوعات.

و فيه: أنّ انسداد باب العلم أو انفتاحه في اللغه لا يترتب عليه أثر أصلاً؛ لأنّ العبره بالانسداد الكبير، أى انسداد باب العلم و العلمى في معظم الأحكام الشرعيه، فإنّ تتمّ مقدّمات الانسداد الكبير صحّ العمل بمطلق الظنّ سواء حصل من قول اللغوي أو من غيره، و سواء كان باب العلم منسّداً في اللغه أو منفتحاً. و أمّا مع عدم تماميتها فلا يجوز الرجوع إلى الظنّ، بل لا بدّ من الرجوع إلى العلم أو العلمى من الأمارات المعبره، و إلاّ فالمرجع هو الاصول العمليه عند فقدان العلم و العلمى.

و العنوان فى هذا البحث أنّ الإجماع المنقول بالخبر الواحد حججه أم لا؟

و بالمناسبه وقع البحث فى ملاك حججه الإجماع المحصل، و لكن لا بدّ لنا قبل ذلك من ذكر مقدّمه و هى أنّ الإجماع بما هو إجماع لا- حججه له عند الإماميه ما لم يكشف عن قول المعصوم عليه السّلام، فالحججه عندهم فى الحقيقه هو المنكشف بالإجماع، فيدخل حينئذ فى السنّه، و لا يكون دليلاً مستقلاً فى مقابلها، و أمّا جعله أحد الأدلّه الأربعة فليس إلّا من باب المماشاه مع العامّه حيث إنهم يقولون بحججه الإجماع بما هو إجماع.

و استدلووا لذلك بأحاديث رووها عن النبىّ صلّى الله عليه و آله مضمونها: لا تجتمع امتى على خطأ (1)، فإنّها شهاده منه صلّى الله عليه و آله بعصمه مجموع الامّه، فيكون الإجماع حججه.

و الجواب عنه: على فرض صحّتها سنداً أنّ لمثل هذه الروايه عنوان خبريه من ناحيه رسول الله صلّى الله عليه و آله بعصمه اتّفاق مجموع الامّه عن الضلاله، و لكنّه لا يثبت بالخبر

ص: ٤٢٣

---

١- (١) تأويل مختلف الحديث (ابن قتيبه): ٢٥.

الواحد؛ لكونه حجّه في الأحكام الشرعيّه، و أمّا شمول أدلّه حجّيه الخبر الواحد للموضوعات الخارجيه فهو محلّ البحث و التأمل.

مع أنّ المراد من الاجتماع في الروايه لا- يكون اجتماع الامّه من زمان رسول الله صلى الله عليه و آله إلى يوم القيامه، كما أنّ المراد منه هو الاجتماع الاختياري لا- الاجتماع القهري و الإجباري، كأنّه صلى الله عليه و آله يقول: إنّ من عنايات الباري بأمّتي عصمه اتّفاق مجموع الامّه عن الضلاله.

إذا عرفت هذا فنقول: كيف يصحّ إجماع المدّعى على بيعه أبي بكر أن يجعل أساسا للمذهب، مع أنّه ليس إلاّ اجتماع جمع من الصحابه من أهل المدينة فقط و مخالفه جمع كثير من الصحابه و عدم بيعتهم حتّى توفّي و أخذ البيعه الإجباريه من جميع المسلمين؟! فنفس هذه الروايه تدلّ على خلاف مقصودهم كما هو واضح.

على أنّه لا- دليل لقول المتأخّرين من العاصميه من كون الإجماع عبارته عن اتّفاق أهل الحلّ و العقد، أو اتّفاق العلماء و المجتهدين، أو اتّفاق أهل المدينة و نحو ذلك.

و الإجماع المحصّل عند علمائنا الإماميه لا- يكون حجّه إلاّ- إذا كشف كشافا قطعيا عن قول المعصوم عليه السّلام و قد ذكر الأصحاب وجوها لكيفيّه استكشاف قوله عليه السّلام:

الأوّل: أنّ منشأ القطع بقوله عليه السّلام هو الحسن، كما إذا سمع قوله عليه السّلام في جملة جماعه لا يعرف أعيان بعضهم و يعلم إجمالا بدخول المعصوم عليه السّلام فيهم، فيحصل له القطع بقوله عليه السّلام في أقوال المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه، و يعبر عنه بالإجماع الدخولي، و لا يضرّ مخالفه أفراد معلوم النسب بالإجماع، و هذه الطريقه كانت معروفه عند قدماء الأصحاب إلى زمان السيّد المرتضى قدّس سرّه.

و فيه: أنّ هذه الطريقه لا- تتحقّق غالبا إلاّ- لمن كان موجودا في عصر الإمام عليه السّلام، و أمّا حال الغيبه فلا، خصوصا مسأله السماع عن نفس الإمام عليه السّلام.

الوجه الثانى: أن يكون منشأ القطع هو الحسّ أيضاً، وذلك للتشرف إلى حضره الإمام الحجّج عليه السّلام و سماع الحكم منه مباشرة، كما قد يحصل ذلك لبعض حمله أسرار الأئمة عليهم السّلام فيظهر ما أطلع عليه فى مقام البيان بصوره الإجماع جمعا بين امتثال الأمر بإظهار الحقّ و النهى عن إفشاء الرّؤية.

وفيه: أنّ ترك ذكر منشأ الإجماع و التشرف ممّن تشرف بمحضره عليه السّلام يوجب مجهوليته مستند الإجماع، و معه يسقط عن درجه الاعتبار؛ إذ ليس لنا دليل قطعى للتشرف، و من الممكن أن يكون مستنده أمرا آخر، فلا- أثر للإجماع التشرفى فى مقام العمل.

الوجه الثالث: أن يكون منشأ القطع هو الحدس لا- الحسّ، و ذلك من جهه الملازمه العقليّته بين الإجماع و موافقه المعصوم عليه السّلام للمجمعين نظر إلى قاعده اللطف، فكما أنّ لزوم اللطف على الله فى حقّ عباده يقتضى إرسال الرّسل و إنزال الكتب و نصب الإمام فى كلّ زمان لهدايه الناس إلى السعادة و حفظ الدين عن التحريف و الزيادة، كذلك يقتضى لزوم إلقاء الخلاف من المعصوم عليه السّلام عند اجتماع الفقهاء و العلماء على الخطأ و الباطل، و ذلك بإلقاء الخلاف بينهم، فإجماعهم على حكم و عدم ردع الإمام عليه السّلام عنه بالمباشرة أو التسبيب يوجب القطع بموافقه عليه السّلام لهم.

و هذا هو ما اختاره شيخ الطائفة الطوسى قدّس سرّه و نقل إشكالا عن استاذه السيّد المرتضى قدّس سرّه بأنّ لزوم إلقاء الخلاف على الإمام عليه السّلام إنّما يكون فيما إذا لم يكن غيبه إمام العصر عليه السّلام مستندا إلى الامّه، و إلا- لا- دليل للزوم إلقاء الخلاف عليه.

و قال فى مقام الجواب عنه: إنّهُ على فرض تماميه هذا الكلام ليس لنا طريق لحجّيه الإجماع.

و الجواب عنه أوّلا بعد تحقّق الطريق لحجّيه الإجماع كما سنذكره إن شاء الله: أنّ عدم حجّيه الإجماع ليس كعدم حجّيه الكتاب و السنّه، و لا يوجب لتعطيل حكم من

الأحكام فإن لم يكن لنا الدليل نقول بعدم حجّيته.

و ثانياً: أنّ اللطف على تقدير تسليم وجوبه عليه سبحانه إنّما يقتضى إرسال الرسل و إنزال الكتب و نصب الإمام عليه السّلام و إيصال الأحكام إلى الناس، كما تحقّق جميع هذه الامور، و لا- دليل لوجوبه بالكيفيه المذكوره على الإمام عليه السّلام حتّى نستكشف من عدم بيان الإمام موافقه نظره عليه السّلام.

الوجه الرابع: أن يكون منشأ الإجماع هو الحدس أيضاً، و ذلك من باب أنّ اتّفاقهم فى مسأله يكشف عن وجود دليل معتبر استندوا فيها إليه، بعد عدم موافقه نظرهم للقاعده و الاصول العمليه، و لكن هذا الدليل لم يصل إلينا، و إلاّ لأخذنا به.

و فيه: أنّه كيف يمكن فقدان دليل معتبر استند إليه جميع الفقهاء، مع وجود الكتب الروائيه الكثيره؟! على أنّه لا- يستكشف من إجماعهم اعتبار الدليل عندنا أيضاً؛ إذ يمكن استنادهم إلى دليل لا نرى تماميته و اعتباره من حيث السند أو الدلاله، و الشاهد عليه شهره نجاسه ماء البئر عند المتقدّمين، و طهارته عند المتأخّرين بعد التأمل فى الروايات مثل قوله عليه السّلام: ماء البئر واسع لا يفسده شيء (١).

الوجه الخامس: أن يكون منشأ القطع هو الحدس أيضاً، و ذلك من جهه الملازمه العاديه بين اتّفاق علماء الأعصار و الأمصار- على اختلاف مبانيهم- و بين رأى المعصوم عليه السّلام، و من المعلوم أنّ العاده تحكم بأنّ اتّفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رضا الرئيس و رأيه.

و استشكل عليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) بأنّ اتّفاق المرءوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمه العاديه بين إجماع المرءوسين و رضا

ص: ٤٢٤

١- (١) الوسائل ١: ١٧٠، ب ١٤ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

٢- (٢) فوائد الاصول ٣: ١٥٠-١٥١.



الرئيس مجال، و أما إذا وقع الاتفاق بلا تواطؤ منهم على ذلك فهو ممّا لا يلزم عادة رضا الرئيس، ولا يمكن دعوى الملازمه.

ولا يخفى غرابه هذا الكلام، فإنّ إنكار الملازمه العاديه فى صوره التواطؤ أولى منه فى صوره عدم التواطؤ؛ إذ الاتفاق مع عدم التواطؤ يكشف عن وجود ملاك و سبب فى البين، و أمّا مع التواطؤ فيحتمل أن يكون الاتفاق ناشئاً عن أمر غير ما هو الواقع.

و كان لسيدنا الاستاذ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) هنا كلاماً جيّداً و هو أنّ المسائل الفقهيّه على ثلاثه أقسام:

قسم منها ما يعبر عنها بالمسائل الفقهيّه الأصليه كما نرى الإشاره إليها فى بعض الروايات كقوله عليه السّلام: إنّما علينا أن نلقى الاصول و عليكم التفريع.

و قسم منها: عباره عن المسائل الفقهيّه الفرعيه و هى ما يستنبطه الفقيه من الإطلاقات و العمومات.

و قسم منها: ما يكون مبتنيا على المسائل العقليه مثل: الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه.

ثمّ قال: إنّ الملازمه العاديه المذكوره تكون قابله للانطباق فى المسائل الفقهيّه الأصليه فقط مثل: بطلان العول و التعصيب فى مسأله الإرث، فيكون اتفاق علماء الأعصار و الأمصار كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السّلام فى مثل هذه المسأله، فاتّصاف الإجماع بالحجّيه يكون محدوداً فى هذه المحدوده، بخلاف المسائل الفقهيّه الفرعيه أو العقليه؛ إذ لم يتحقّق من المعصوم عليه السّلام فى هاتين المسألتين بيان أصلاً، فكيف يستكشف من الإجماع نظره عليه السّلام؟!

ص: ٤٢٧

و أما الإجماع المنقول فقد ينقل بالتواتر فهو ملحق بالإجماع المحصل، و قد ينقل بالخبر الواحد كما إذا نقل العلامة الحلي قدس سره الإجماع على حكم معين، و قد وقع البحث في حجّيته، بمعنى أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد هل يكون مشمولاً لأدله حجّيه الخبر الواحد أم لا؟

و من هنا كان المناسب تأخير هذا البحث عن مبحث حجّيه الخبر الواحد لترتبه عليه، و لكن تعرّضنا له في المقام تبعاً للعظام.

فقول: إنّ أهمّ دليل على حجّيه الخبر الواحد هو بناء العقلاء، و من المعلوم أنّ بناءهم لمّا كان دليلاً لثبوتها فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، و القدر المتيقّن في بنائهم على الأخذ بالخبر و العمل به فيما إذا كان مشتملاً على خصوصيتين:

الأولى: أن يكون إخباراً عن حسّ و مشاهدته، كالإخبار عن مجيء زيد من السفر و نزول المطر، لا إخباراً عن الحدس، إلّا أن يكون الأمر الحدسي قريباً من الحسّ كالإخبار عن سخاوه زيد و شجاعته، و ذلك لأنّ حجّيه الخبر متوقّفه على ثبوت أمرين: أحدهما: عدم تعيّد الكذب، و الثاني: عدم الخطأ في النقل، و الأوّل و إنّ كان مدفوعاً بعداله المخبر أو وثاقته سواء كان الخبر عن حسّ أو عن حدس، إلّا أنّ احتمال الخطأ في النقل فيما إذا كان عن حدس فمما لا دافع له؛ إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الأمور الحدسية، فأصالة عدم الخطأ التي استقرّ عليها بناء العقلاء إنّما تجرى في الأمور الحسيّة أو القريبه من الحسّ.

الثانية: أن يكون المنقول بالخبر أمراً متعارفاً حسب العاده كما في الأمثلة السابقه، و أمّا الإخبار عن الأمور الغريبه غير المتعارفه فلم يحرز استقرار بنائهم على الأخذ به و إنّ كان عن حسّ، بل الظاهر عدم استقرار بنائهم على ذلك، إلّا إذا انضمت إليه قرائن و شواهد خارجيه تؤكّد على صحّته.

فتحصل: أنّ القدر المتيقّن هو الإخبار عن حسّ أو قريب منه عن أمر عادي

متعارف، و أما الإخبار عن حدس أو عن حسّ و لكن غير متعارف فلا دليل على شمول بناء العقلاء لهما.

و على هذا لا يشمل هذا الدليل للإجماع المنقول، فإنّ نقل رأى المعصوم عليه السّلام فى الإجماع إمّا أن يكون عن حدس و إمّا أن يكون عن حسّ غير متعارف، و كلاهما كما ترى.

توضيح ذلك: أنّ المقصود من نقل الإجماع قد يكون نقل السبب و قد يكون نقل المسبّب، أو السبب و المسبّب معاً، و المراد بالسبب هنا فتاوى العلماء و أقوالهم الكاشفه عن قول المعصوم عليه السّلام و المسبّب هو نفس قوله عليه السّلام.

أمّا نقل السبب فلا إشكال فى حجّيته إذا كان نظر المنقول إليه موافقا مع نظر الناقل فى ملاك الإجماع؛ لأنّه إخبار عن حسّ و عن أمر متعارف أيضاً، فيشمله أدلّه حجّيه الخبر الواحد؛ لكونه كاشفاً عن قول المعصوم عليه السّلام عند المنقول إليه، و أمّا إذا كان المنقول جزء السبب و أقلّ من المقدار الكافى فى الكشف فأيضاً يكون النقل حجّيه فيما إذا انضمّ إليه ما يكمل السبب من الأقوال و القرائن، فيكون المجموع كاشفاً عن قول المعصوم عليه السّلام.

و أورد المحقّق الاصفهاني قدس سرّه (1) بأنّه فى موارد نقل جزء السبب إن اريد إثبات الحجّيه بلحاظ المدلول المطابقى للنقل فليس صحيحاً؛ لأنّه ليس حكماً شرعيّاً و لا موضوعاً له، و إن اريد إثبات الحجّيه له بلحاظ المدلول الالتزامى فالمفروض عدم الملازمه فليس له مدلول التزامى.

و فيه: أنّ المدلول الالتزامى ثابت فى موارد نقل تمام السبب و نقل جزء السبب معاً، إلاّ أنّ المدلول الالتزامى فى الأوّل فعلى كما هو واضح، و فى الثانى شرطى أى إذا

ص: ٤٢٩

انضم إليه الجزء الآخر كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام، ولا يخفى كفايه هذا المدلول الالتزامى فى دفع اللغويه و ثبوت الأثر للحجيه. و أما نقل السبب و المسبب معا أو المسبب فقط فلا وجه لحجته مطلقا. أما الإجماع المبتنى على الحدس فى كشف المسبب بوجهه الثلاثه فالأمر فيه واضح؛ لأنه ليس إخبارا عن الحسّ ليشمله دليل حجيه الخبر. و أما الإجماع التشرّفى فلأنه أمر خارج عن العاده، فلا يشمله أيضا دليل حجيه الخبر و إن كان حسّيا، و أما الإجماع الدخولى فهو أيضا خارج عن العاده بلحاظ زمان الغيبه، فلا يشمله دليل الحجيه.

الشهره فى الاصطلاح على أقسام ثلاثه:

الأول: الشهره الروائیه: وهى اشتهار الحدیث بین الرواه و أرباب الحدیث بكثره نقلها و تکررها فى الجوامع الروائیه، وهى التى عدّها المشهور من المرجّحات السندیه فى باب التعارض، استدلالا بمقبوله عمر بن حنظله، و مرفوعه زراره، و تمام الکلام فى محلّه.

الثانى: الشهره العمليّه: وهى اشتهار العمل بالروايه و استناد الأصحاب إليها فى مقام الفتوى، و هذه الشهره هى الجابره؛ لضعف الروايه و مصحّحه للعمل بها و لو كانت بحسب القواعد الرجاليه فى منتهى الضعف.

و من الواضح أنّ النسبه بین الشهره الروائیه و الشهره العمليّه عموم من وجه؛ إذ ربّما تكون الروايه مشهوره بین الرواه و لكن لم يستندوا إليها فى مقام العمل لصدورها فى مقام التقیه مثلا، و ربما ینعکس الأمر، و قد یجتمعان.

الثالث: الشهره الفتوائیه: وهى مجرّد اشتهار الفتوى فى مسأله بین الفقهاء

بلا استناد إلى روايه، سواء لم تكن في المسأله روايه، أو كانت روايه على خلاف الفتوى، أو على وفقها و لكن لم يكن عن استناد إليها.

فهل تتصف هذه الشهره بالحجيه أم لا؟ قد يستدل على حجيتها بوجه:

منها: مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها عن الإمام الصادق عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيئه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و إلى رسول الله صلى الله عليه و آله (١).

و الاستدلال بها يتوقف على بيان مقدمتين:

الاولى: أن المراد من «المجمع عليه» ليس هو الإجماع الاصطلاحي - أعني اتفاق الكل - حتى تكون المقبوله أجنبيه عن بحث الشهره الفتوايه، بل المراد منه هو المشهور، و ذلك بقريته قوله عليه السلام: «و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك».

الثانيه: أن الذي يوصف بأنه لا ريب فيه هو الخبر الذي عليه فتوى المشهور، و أما نفس شهره الخبر مجردة عن الفتوى فإنه يورث الريب بل يوجب الاطمئنان بوجود خلل فيه، و إلا لعمل الأصحاب على طبقه.

و الحاصل: أن اشتهار روايه بين الأصحاب بحسب الفتوى يوجب اتصافها بأنه لا ريب فيها، و من هنا يتضح أن المراد بالمجمع عليه الذي لا ريب فيه هو الخبر المشهور بين الأصحاب بحسب الفتوى. و لا شك أن ما يقابل المجمع عليه - أي الشاذ النادر - فهو مما لا ريب في بطلانه بقريته المقابله، فالمجمع عليه داخل في القسم الأول

ص: ٤٣٢

من الأقسام الثلاثة، فيكون بينا رُشده، والشاذ النادر يكون داخلًا في القسم الثاني فيكون بينا غيّه.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّ الشهره الفتوائيه بين القدماء تدرج في قوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» لأنّ المتعارف لديهم كان نقل الروايه في مقام الفتوى، فكانت متون الروايات فتاواهم، وقلنا: إنّ اشتها الروايه بحسب الفتوى بين الأصحاب القدماء يجعل الروايه ممّا لا ريب فيه، و يجب الأخذ بمفاده، و لا يصحّ القول بورود المقبوله في الشهره الروائيه؛ إذ يمكن أن تكون الروايه مشهوره بين أصحاب من حيث النقل، و لكن بلحاظ صدورها في مقام التقيّه-مثلا- لا يكون مفادها قابلا للأخذ، مع أنّ أمر الإمام عليه السّلام بأخذ الحكم و مفاد الروايه المشهوره دليل على أنّ المراد منها الشهره الفتوائيه، فالروايه المشهوره بحسب الفتوى لا ريب في أنّ مفادها نظر المعصوم عليه السّلام. هذا ما تدلّ عليه المقبوله سؤالًا و جوابًا.

و الإشكال عليه أوّلا: أنّ اشتمال ذيل المقبوله للسؤال و الجواب الآخر ينفي هذا الاستدلال و هو قوله عليه السّلام: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّه (1).

توضيح ذلك: أنّ اتّصاف الروائيتين المتعارفتين بالشهره ممّا يمكن أن يتحقّق بنقل كثير من الأصحاب كلتاهما معًا؛ إذ لا إشكال في نقل شخص واحد للروائيتين المتعارضتين، و أمّا الشهره الفتوائيه إن كانت بمعنى فتوى الأ-كثر فلا يمكن تحقّق الشهرتين المتعارضتين في مسأله واحده، و إن كانت بمعناها اللغوي-أى الوضوح كقولنا: شهر فلان سيفه- فلا مانع أن يتحقّق في مسأله واحده الشهرتان المتعارضتان، فلذا نرى في كلام الأعظم التعبير بأنّ هذا مشهور و ذاك أشهر.

ص: ٤٣٣

و ثانيا: سلّمنا أنّ التعليل في المقبوله يقول: فإنّ الروايه المشهوره من حيث المفاد و الفتوى لا ريب في أنّ مفادها نظر المعصوم عليه السّلام و لكنّه لا- يثبت المقصود، فإنّ محلّ البحث عبارته عن فتوى المشهور بدون الاستناد إلى آيه و روايه و دليل آخر، و حجّيته لا يستفاد من المقبوله.

و الجواب عنه أوّلا: أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعليه، فيكون تمام الملاك لوجوب الأخذ بالحكم و نفي الريب عنه وصف الشهره، فلا دخل لوجود الموصوف -أى الروايه- و عدمه فيما نحن فيه.

و ثانيا: أنّه يمكن إلغاء الخصوصيه عن الروايه المشهوره في التعليل، فكما أنّ الروايه المشهوره لا- ريب فيها كذلك الفتوى المشهوره لا ريب فيها.

و لكن التحقيق: أنّ إلغاء الخصوصيه أمر عرفي يحتاج إلى الإثبات، و هو ليس بمعلوم فيما نحن فيه، فلا يستفاد من المقبوله نفي الخصوصيه عن الروايه، كما أنّ الإشعار بالعليه ليس بدليل قابل للاطمئنان كما لا يخفى.

و مع ذلك يمكن استفاده الحجّيه للشهره الفتوائيه بين القدماء من المقبوله بلحاظ الخصوصيه الموجوده في فتاواهم، و هي أنّ المتعارف لديهم كان نقل الروايه في مقام الفتوى، فكانت متون الروايات بالألفاظ و التعابير المأثوره و حذف الأسناد فتاواهم، و نرى هذا الأمر في جميع كتبهم شائعا قبل كتاب مبسوط الشيخ قدّس سرّه فإذا كان فتوى مشهورا في كتب القدماء يكون بمنزله الروايه المشهوره، فلا محاله يكون حجّه باستناد المقبوله، و أمّا حجّيه الفتوى المشهور بين المتأخّرين فلا يستفاد منها.

و لقائل أن يقول: إنّّه يصحّ استفاده حجّيه الشهره الفتوائيه بين المتأخّرين أيضا من المقبوله، بأنّ قوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يكون بمنزله الكبرى الكلّي، فدليل أمر الإمام عليه السّلام بأخذ الروايه المشهوره من حيث المفاد أنّ كلّ مشهور لا ريب فيه، فكلّ ما اتّصف بالشهره فهو ممّا لا ريب فيه سواء كانت روايه أو فتوى،



و هذا نظير لا تشرب الخمر لأنه مسكر.

و أجاب عنه المحقق النائيني قدس سره (1) بأن هذا التعليل ليس من العله المنصوصه ليكون من الكبرى الكليه التي يتعدى عن موردها؛ إذ لا يصح حمل قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» على الشهره الفتوائيه بقول مطلق، بل لا بد من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كليه؛ لأنه يعتبر في الكبرى صحه التكليف بها ابتداء بلا- ضم المورد إليها، كما في قوله: «الخمر حرام لأنه مسكر» فإنه يصح أن يقال: «لا تشرب المسكر» بلا ضم الخمر إليه، و التعليل الوارد في المقبوله ليس كذلك؛ إذ لا- يصح أن يقال: «يجب الأخذ بكل ما لا- ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» و إلا لزم الأخذ بكل راجح بالنسبه إلى غيره و بأقوى الشهرتين و بالظن المطلق و غير ذلك من التوالى الفاسده التي لا يمكن الالتزام بها.

و لكنّه مدفوع بأن المراد من «لا ريب فيه» هو عدم الريب بقول مطلق و لكن عرفا لا عقلا، و من الواضح أن اشتهار الروايه بحسب الفتوى من مصاديق ما لا ريب فيه بحيث يعدّ الطرف الآخر شاذّا لا يعتنى به عند العرف و العقلاء، و هذا غير موجود في الموارد التي عدّه قدس سره مثل أقوى الشهرتين، فلا يصدق عرفا على أقوى الشهرتين بأنها لا ريب فيه بقول مطلق، بحيث يعدّ الطرف الآخر- أي الشهره التي تقابلها شاذّا- لا يعتنى به عند العقلاء، فعموم التعليل تامّ لا إشكال فيه من هذه الناحيه.

نعم، يصحّ الإشكال بأنّ كلمه «المجمع» في ابتداء المقبوله و في التعليل تكون بمعنى واحد، أي الروايه المشهوره لا ريب فيها، فلا يمكن هنا استفاده حكم كلي، و يكون التعليل بصوره الوصف و الموصوف لا بصوره قضيه حمليه بحمل الشائع

ص: ٤٣٥

الصناعى التى يكون الموضوع فيها من مصاديق المحمول مثل: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، أى لأنّ الخمر مصداق من مصاديق المسكر و الكبرى المطويّه فيها أنّ كلّ مسكر حرام.

و هذا المعنى لا يتحقّق فى المقبوله حتّى يستفاد منها الحكم الكلّي على فرض كون الشهره بمعنى الشهره الروائيه، و لكنك قد عرفت القرائن لكون المراد منها الشهره الفتوائيه المأخوذه من الروايه.

و منها: أنّ الظنّ الحاصل من الشهره الفتوائيه أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، فالذى يدلّ على حجّيه الخبر يدلّ على حجّيه الشهره أيضا بالأولويّه.

و فيه: أنّ المناط فى حجّيه الخبر الواحد ليس هو إفادته للظنّ، بل لقيام الدليل على حجّيته بالخصوص، و من الواضح أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا- دلالة فيها، على أنّ المناط فى حجّيته هو إفادته للظنّ، فالأولويّه المدعاه تكون حينئذ ظنيّه لا قطعيّه، و الأولويّه الظنيّه لا دليل على اعتبارها.

و ذكروا أدلّه اخرى أيضا لحجّيه الشهره الفتوائيه، و لكن لا ينبغى أن يذكر. هذا تمام الكلام فى الشهره الفتوائيه.

و البحث عن حجّيه الخبر الواحد من امّهات مسائل علم الاصول؛ إذ يستفاد حكم جلّ المسائل الفقهيّه الفرعيّه من الخبر الواحد، و ينقسم الخبر إلى المتواتر و الواحد، و يقصد بخبر الواحد ما لا يبلغ حدّ التواتر سواء كان مستفيضاً أم غير مستفيض، و الخبر الواحد قد يكون محفوظاً بالقرائن المفيده للعلم و قد لا يكون كذلك، أمّا الخبر المتواتر و الواحد المحفوظ بالقرائن المذكوره فلا إشكال في حجّيتهما؛ إذ بعد إفادتهما للعلم و اليقين لم يبق معنى للبحث عن حجّيتهما، فإنّ القطع حجّه بذاته، و أمّا الخبر الواحد الظنّي الصدور و المجرد عن القرائن فقد وقع الخلاف في حجّيته.

و قد تقدّم عن صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ الملاك في كون المسأله اصوليه هو وقوع نتيجهها في كبرى قياس الاستنباط بحيث لو انضمّ إليها صغرها أنتجت حكماً شرعياً فرعياً، فإن كانت نتيجه هذا البحث حجّيه الخبر الواحد، و دلّ الخبر على وجوب صلاه الجمعه مثلاً، فنقول: وجوب صلاه الجمعه مميّزاً دلّ عليه الخبر الثقه، و كلّ ما دلّ عليه الخبر الثقه يجب الأخذ به و اتّباعه، فوجوب صلاه الجمعه يجب الأخذ به و اتّباعه، فهذه المسأله اصوليه و إن لم يكن الخبر الواحد من الأدلّه الأربعة لكونه

حاكيا عن السنّه، و السنّه قول المعصوم عليه السّلام و فعله و تقريره.

و لكن تمسّك عدّه من العلماء بوجوه لحفظ كون الموضوع فى المسأله من الأدلّه الأربعة:

منها: ما قال به صاحب الفصول قدّس سرّه بأنّ المراد من السنّه التى تكون من الأدلّه الأربعة هى السنّه الحاكيه لا السنّه المحكيه.

و استشكل عليه بأنّه: لا- يصحّ البحث عن عنوان دليّته الأدلّه الأربعة فى الاصول؛ إذ البحث عن دليّته دليل لا يكون البحث عن أحواله و عوارضه، فكيف يكون البحث عن حجّيه الخبر الواحد بحثا عن عوارضه مع أنّ المراد من السنّه هى السنّه الحاكيه.

و منها: ما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) بأنّ المراد من السنّه هى السنّه المحكيه و لكن لا- بدّ من تغيير صورته المسأله بأنّه هل السنّه أى قول المعصوم عليه السّلام تثبت بخبر الواحد أم لا؟

و فيه أوّلا: أنّ الإشكال الوارد على المسأله بالعنوان الوارد فى كلمات العلماء لا- يندفع بهذا، فإنّنه طريق الحلّ لما جعله عنوانا للمسأله، لا لما يكون عنوانا فى كلمات الأصحاب.

و ثانيا: إن اريد بثبوتها بالخبر عليه الخبر لوجودها تكوينيا فهو واضح فساده؛ لأنّ الخبر الحاكي عن السنّه متأخّر رتبه عن المحكى، فلو كان الخبر علّه لوجود السنّه تكوينيا لزم تأخّر العلّه عن المعلول.

و إن اريد بثبوتها به ثبوتها تعبدا فهو و إن كان من العوارض و لكنّه من عوارض الخبر الحاكي لا من عوارض السنّه، و ذلك لأنّ البحث عن ثبوت السنّه به بحث عن

ص: ٤٣٨

عوارض السنّه المشكوكه لا- نفس السنّه الواقعيّه، فقولنا: «هل خبر الواحد حجّه أم لا» معناه: أنّه هل ثبت السنّه المشكوكه بخبر الواحد أم لا؟

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف العلماء في حجّيه الخبر الواحد، والمشهور قائل بحجّيته في الجملة، والمحكي عن السيّد (1) والقاضي (2) وابن زهره (3) والطبرسي (4) وابن إدريس (5) عدم حجّيه الخبر، وقد عرفت أنّ القاعده الأوليه حرمة التعبد بالمظنّه وعدم حجّيتها إلّا ما قام الدليل على الحجّيه، فلا بدّ من كون الدليل القائم على حجّيه مظنّه قطعياً، أو حجّيته قطعياً؛ لعدم إمكان تخصيص القاعده الكليه بالدليل الظنيّ.

و استدلال المانعون عن الحجّيه مع عدم احتياجهم إلى الاستدلال بالأدله الأربعة:

أمّا الكتاب فالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، كقوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (6)، وقوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً (7)، وغير ذلك من الآيات الداله على ذمّ من يعتمد على الظنّ، ومعلوم أنّ الخبر الواحد من المصاديق الظاهره لطبيعته الظنّ، فلا يجوز العمل به.

و الجواب عنه أوّلاً: أنّ ظاهر الآيات الناهيه بقريته المورد هو اختصاص النهي عن اتّباع غير العلم بالاصول الاعتقاديّه، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّه، فإنّ قوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ورد عقيب قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسبُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى \* وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ، و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ

ص: ٤٣٩

١-١) رسائل المرتضى ٣:٣٠٩.

٢-٢) حكاة عنه في المعالم: ١٨٩.

٣-٣) الغنيه ٢:٣٥٦.

٤-٤) مجمع البيان ٥:١٣٣.

٥-٥) السرائر ٥١:١.

٦-٦) الاسراء: ٣٦.

٧-٧) النجم: ٢٨.

يستفاد من وقوع النكره فى سياق النفى أنّ طبيعه الظنّ بعيدة عن الحقّ و لا تكون طريقا إليه، فلا أقلّ من عموميّة الآيات و عدم اختصاصها بالاصول الاعتقادية، سيّما قوله تعالى: **وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)** فإنّه ورد فى ذيله قوله تعالى: **إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَ وَ الْقُلُوبَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا**، فلذا نرى فى روايه استشهاد الإمام عليه السّلام بهذا الدليل لحرمة إطاله الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء (٢).

و ثانيا: بعد تسليم عمومات الآيات الناهيه للفروع لا مانع منه بعد كون ما دلّ على حجّيه خبر الواحد أخصّ من تلك الآيات، فيخصّص به عموم الآيات، و هكذا بدليل حجّيه الشهره الفتاويه على فرض تماميته.

إن قلت: إنّ لسان تلك الآيات أبى عن التخصيص.

قلنا: إنّ دلالة تلك الآيات على مفادها لا تكون قطعيا لعدم نصّها فى الحرمة، بل لها ظهور فيها، و الظاهر يفيد الظنّ لا القطع، و دليل حجّيه هذا الظنّ ما يدلّ على حجّيه ظواهر الكتاب، فلا محاله يكون هذا الدليل مخصّصا لتلك الآيات، فنفس الاستدلال بها تكون دليلا على كونها قابلا للتخصيص، كما هو واضح.

و ثالثا: أنّ للأدلة الدالة على حجّيه الخبر تقدّم على الآيات الناهيه إمّا بنحو التخصيص، و إمّا بنحو الورد، و إمّا بنحو الحكومه على اختلاف فيه. فلا بدّ من توضيح هذه العناوين من باب المقدّمه، فنقول: إنّ التخصيص هو خروج فرد من الأفراد عن العنوان العام الشامل له بالإرادته الاستعماليه بدليل آخر مثل: لا تكرم زيد العالم بالنسبه إلى أكرم كلّ عالم.

و أمّا التخصّص فهو الإرشاد و الانتباه على خروج فرد عنه مع كونه غير شامل

ص: ٤٤٠

١- (١) الاسراء: ٣٦.

٢- (٢) تفسير العياشى ٢: ٢٩٢، ح ٧٤.

له بدليل آخر مثل: لا تكرم زيدا بالنسبه إلى أكرم كل عالم، فإننا نعلم خارجا بعدم شمول العام له مع قطع النظر عن الدليل الخاص لعدم اتصافه بالعلم.

و من المعلوم أنّ العلم و الجهل أمران واقعيّان لا يرتبطان بالحكم و التعيّد الشرعي، بخلاف الورود و الحكومه فإنّهما يشتركان في أنّ عنوان الخروج و الدخول يتحقّق بمساعدته التعيّد و الدليل الشرعي، أمّا في باب الورود بعد مجيء الدليل الثاني فلا يبقى موضوع للحكم السابق مثل: تقدّم الخبر الواحد الدال على وجوب صلاه الجمعه على حديث الرفع الذي موضوعه عدم العلم، و معناه رفع الحكم الذي لا يدلّ عليه الدليل المعتبر الشرعي، فمع وجوده لا يبقى عنوان ما لا يعلمون.

و أمّا الدليل الحاكم في باب الحكومه فيكون في مقام توضيح الدليل المحكوم و تعيين حدوده، مثل حكومه قوله عليه السّلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» على قوله عليه السّلام: «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأكثر» (١) فيكون الدليل الحاكم مفسّرا و مبينا للدليل المحكوم، و لا يكون الدليل المحكوم من الابتداء و بالإرادته الاستعماليه شاملًا لمورد الدليل الحاكم، بل يتخيّل أنّه يشملها، هذا بخلاف التخصيص الذي يخرج مورده عن تحت العام بالإرادته الجديّه بعد شموله له بالإرادته الاستعماليه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا شكّ في تقدّم أدلّه حجّيه الخبر الواحد على الآيات الناهيه، إلّا أنّ الاختلاف في وجه التقدّم.

و التحقيق: أنّ تقدّمها عليها بنحو الورود، و تقريب ذلك: أنّ المراد من كلمه العلم في الآيات الناهيه مثل قوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (٢) لا يكون القطع و اليقين، بل المراد منه الدليل المعتبر القابل للاستناد نظير قوله تعالى: هَلْ

ص: ٤٤١

١-١) الوسائل ٢١٦: ٨، ب ١٠ من أبواب الخلال الواقع في الصلاه.

٢-٢) الاسراء: ٣٦.

عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا (١)، فالآيات الناهية تمنع عن متابعه دليل غير المعتمد.

و من المعلوم أنّ بعد إثبات حجّيه الخبر الواحد بالأدله الآتية يتحقّق الدليل المعتمد عند الشارع، فلا يبقى موضوع للآيات الناهية فيما يدلّ عليه الخبر الواحد المعتمد، فلذا تكون أدله الحجّيه وارده عليها.

و إن أبيت عن ذلك و قلت: إنّ المراد من العلم في الآيات الناهية هو القطع و اليقين، فنقول: سلّمنا أنّ الخبر الواحد بالنسبه إلى المخبر به و مفاده ظنّي، و لكن أدله حجّيته قطعيه لا محاله؛ إذ لا بدّ من انتهاء حجّيه كلّ ظنّ إلى الدليل القطعي، كما مرّ منّا، فمع القطع بحجّيه الخبر الدال على وجوب صلاه الجمعه -مثلا- لا يبقى هنا موضوع للآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، فلذا نقول: إنّ الخبر الواحد دليل شرعي وارد عليها.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) أجاب عن الآيات الناهية بأنّ أدله حجّيه خبر الواحد حاكمه عليها، حيث إنّ تلك الأدله تقتضي إلقاء احتمال الخلاف و جعل الخبر محرزا للواقع فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الآيات الناهية عن العمل بالظنّ. هذا في غير السيره العقلائيه. و أمّا السيره فيمكن القول بأنّ نسبتها إلى الآيات الناهية نسبه الورد بل التخصيص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ، و ذلك لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة عندهم خارج عن العمل بالظنّ تخصّصا.

أضف إلى ذلك: أنّ رادعيه الآيات الناهية للسيره يلزم منها الدور المحال؛ لأنّ الردع عن السيره بالآيات الناهية يتوقّف على أن لا تكون السيره مخصّصه لعمومها،

ص: ٤٤٢

١-١ (١) الأنعام: ١٤٨.

٢-٢ (٢) فوائد الاصول ١٦١: ٣-١٦٢.



و عدم كونها مخصصه لها يتوقف على أن تكون رادعه عنها.

و إن منعت عن ذلك كله فلا أقل من أن يكون حال السيره حال سائر الأدله الداله على حججه خبر الواحد من كونها حاكمه على الآيات الناهيه، و المحكوم لا يصلح أن يكون رادعا عن الحاكم.

و الإشكال عليه أولاً: أن مفاد أدله حججه خبر الواحد هو اتباع قول الثقة و جعل الحججه له، و أما تنزيل الخبر منزله العلم فى عالم التشريع بإلقاء احتمال الخلاف فيه فلا يستفاد منها بوجه، و قد عرفت سابقا عدم تماميه ما يقال من أن المجعول فى الأمارات هو الكاشفيه أو تميم الكشف لتكون الأماره مصداقا ادعائيا للعلم.

و ثانياً: أن نسبة السيره العقلانيه إلى الآيات الناهيه ليست نسبة الورد أو التخصيص، و ذلك لأنها فرع كون العمل بالخبر الواحد عند العقلاء عملاً بالعلم و هو باطل؛ إذ لم يحصل لهم العلم منه، بل جعله العقلاء حججه للعمل به فى رديف القطع؛ إذ لو كان القطع طريقاً منحصراً فى امور المعاش و الحياه الاجتماعيه يلزم ما لا يكون قابلاً للتحمّل من المشتقات و المشكلات، و أما عدم التفاتهم إلى احتمال الخلاف فى خبر الثقة فلا يصح الورد أو التخصيص؛ إذ الورد و التخصيص يدور مدار الخروج الواقعي الحقيقى لا مدار الخروج عند المخاطب.

و ثالثاً: أن الدور المدعى غير تام نقضاً و حلاً، أما نقضاً فلانقلاب الدور عليه قدس سره بيان: أن مخصصيه السيره لعموم الآيات الناهيه يتوقف على عدم رادعيه الآيات عنها، و عدم رادعيته عنها يتوقف على مخصصيه السيره لعمومها. و أما حلاً فلأن رادعيه الآيات الناهيه عن السيره حاصله بالفعل و لا تتوقف على شىء، و أما حججه السيره العقلانيه و بالتالى تخصيصها لعموم الآيات فهى غير حاصله بالفعل، و إنما تصير حججه بإمضاء الشارع و عدم ردعه عنها، فلا يلزم من رادعيه الآيات الناهيه عن السيره الدور المحال.

و رابعاً: أنّ حكومه السيره عليها من غرائب كلامه قدس سرّه فإنّ الحكومه إنّما تتقوم بلسان الدليل اللفظي كحكومه «لا شكّ لكثير الشكّ» على أدلّه الشكوك، و أمّا السيره فهى عمل خارجى و دليل لئى، و كيف تصحّ حكومته على دليل لفظى؟!!

و أمّا السنّه: فهى على طوائف مع اختلاف مفاهيم من حيث السعه و الضيق:

الاولى: ما دلّت على عدم جواز تصديق الخبر إلّا إذا وجد له شاهد أو شاهدان من الكتاب.

الثانيه: ما دلّت على عدم جواز الأخذ بالخبر إلّا إذا وافق كتاب الله تعالى و سنّه رسوله صلّى الله عليه و آله.

الثالثه: ما دلّت على عدم جواز الأخذ بالخبر إلّا إذا شابه الكتاب و أحاديثهم عليهم السلام.

الرابعه: ما دلّت على طرح الخبر المخالف للكتاب (١).

و الجواب عن الاستدلال بها أولاً: أنّ هذه الأخبار أخبار آحاد، فلا تنفع الخصم للاستدلال بها؛ لأنّ المفروض أنّه يقول بعدم حجّيه أخبار الآحاد.

و ثانياً: لو سلّمنا تواترها فإنّها متواتره بالتواتر الإجمالى بمعنى العلم الإجمالى بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام قطعاً، و هذا العلم الإجمالى يقتضى الأخذ بالقدر المتيقّن من الأخبار، و هو أخصّها مضمونها- أعنى الخبر المخالف للكتاب- فيختصّ عدم الحجّيه بذلك بنحو القضية السالبة الجزئيه. و من الواضح أنّ هذا لا يضرّ المدعى لحجّيه خبر الواحد فى الجملة؛ إذ لا منافاه بين الإيجاب و السلب الجزئيين، بل لا بدّ للقائل بالحجّيه أيضاً الالتزام بعدم حجّيته فيما إذا خالف الكتاب كما يأتى فى محلّه.

ص: ٤٤٤

و أما الإجماع: فقد نسب إلى السيد المرتضى قدس سره (١) دعوى الإجماع على عدم حججه الخبر الواحد، بل حكى عنه أنه جعله بمنزلة القياس في كونه تركه معروفا من مذهب الشيعة.

و فيه أولا: أن الإجماع المدعى إما محصل أو منقول، أما المحصل فغير حاصل بعد ادعاء الإجماع على حججه الخبر الواحد من تلميذه الشيخ الطوسي قدس سره (٢) في عصره و زمانه، و على فرض تحققه لا يمكن الاستناد إليه لاحتمال استناد المجمعين إلى وجوه أخرى، فيصير الإجماع مدركيا و لو احتمالا. و أما الإجماع المنقول فليس بحججه عند القائلين بحججه خبر الواحد.

و ثانيا: لو سلمنا حججه الإجماع المنقول إلا أنه لا يمكن الالتزام بالحججه في خصوص المقام؛ إذ لا يصح نفي حججه خبر الواحد بالإجماع المنقول بخبر الواحد، فإنه مستلزم لنفي حججه الإجماع المنقول بخبر الواحد لكونه من أفراد.

و أما العقل فقد مضى بيانه في كلام ابن قبه، و ذكرنا الجواب عنه.

و العمده هنا أدله القائلين بالحججه فإنهم أيضا استدلوا بالأدله الأربعة:

أما الكتاب فاستدل بآيات منه:

الاولى: قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تُصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين (٣).

و قال الطبرسي قدس سره في شأن نزوله: إنه نزل في الوليد بن عقبه بن أبي معيط، بعثه رسول الله صلى الله عليه و آله في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحا به، و كانت بينهم

ص: ٤٤٥

١- ١) نسبه إليه في الرسائل: ٨٨.

٢- ٢) عده الاصول ٣٣٧: ١.

٣- ٣) الحجرات: ٦.

عداوه في الجاهليه، فظنّ أنّهم همّوا بقتله فرجع إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وقال: إنّهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبيّ صلّى الله عليه وآله وهمّ أن يغزوهم فنزلت الآية (١).

و الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد العادل من وجهين:

الأوّل: الاستدلال بمفهوم الوصف، ببيان أنّه علّق وجوب التّبين على كون المخبر متّصفاً بصفه الفسق، فينتفى بانتفائها؛ إذ لو كان التّبين واجباً على كلاً- التقديرين- أي مجيء الفاسق بالنبأ و مجيء العادل به- لكان تعليق الحكم على وصف الفسق في الجائي بالنبأ لغوا، فتدلّ الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف على عدم وجوب التّبين على تقدير مجيء العادل بالنبأ، وهذا هو معنى الحجّيه.

و فيه: أنّ دلالة الآية على ذلك مبني على ثبوت المفهوم للوصف و هو غير ثابت؛ إذ لا مفهوم للقضيه الوصفيه مطلقاً، سواء كان الوصف معتمداً على موصوفه- كما في أكرم الرجل العالم- أم لا- كما في الآية الشريفه- و ذلك لأنّ ثبوت المفهوم لها يتوقّف على دلالة الجملة الوصفيه المشتمله للحكم على كون الوصف علّه منحصره بحيث يدور الحكم فيها مدار الوصف وجوداً و عدماً؛ إذ بدون ذلك لا يثبت لها مفهوم، و قد سبق في باب المفاهيم أنّه لا دلالة لها على كون الوصف علّه منحصره للحكم، لا بالوضع و لا بالتبادر.

إن قلت: إنّ الأصل في القيود كونها احترازيه لا- توضيحيه و لا- الغالبية، فيكون قيد الفاسق في الآية الشريفه للاحتراز عن غير الفاسق.

قلنا: إن كان معنى الاحترازيه ثبوت المفهوم للجملة الوصفيه هذا أوّل الكلام، و نحن ننكره، و إن كان معناها مدخلية القيد في ثبوت الحكم فهو صحيح و لكنّه لا يستلزم كون القيد علّه منحصره للحكم؛ إذ يمكن مدخلية شيئاً آخر أيضاً في

ص: ٤٤٦

الحكم، وبدون إثبات العلية المنحصرة لا يثبت المفهوم.

الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الشرط ببيان أنه تعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ، فينتفى وجوبه عند انتفائه بمجىء العادل بالنبأ.

و يرد عليه أولاً: أنه على فرض تحقق المفهوم للقضيّة الشرطية لا بدّ من كون الشرط أمراً مغايراً مع الموضوع؛ بحيث يمكن أن يتحقّق للموضوع و يمكن أن لا يتحقّق له، وأما إذا كان عنوان الشرط متّحداً مع عنوان الموضوع لا زائداً عليه و سيق الشرط لبيان الموضوع فلا مفهوم لها.

و معلوم أنّ القضيّة الشرطية في الآيه الشريفه مسوقه لبيان تحقّق الموضوع، نظير قولك: «إن رزقت ولدا فاختنه» فإنّ الختان عند انتفاء الولد منتف باتفاء موضوعه، و لا مفهوم له، فكذلك الآيه لا مفهوم لها.

توضيح ذلك: أنّ الموضوع في الآيه ليس طبعى النبأ بل الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق، و الشرط هو المجىء، و الجزء هو وجوب التبين، بمعنى أنّ نبأ الفاسق إن جىء بك يجب عنه التبين، فيكون المفهوم حينئذ عدم وجوب التبين عند عدم مجىء الفاسق بالنبأ، فحينئذ لا- موضوع فى البين حتّى يجب التبين عنه أو لا- يجب، و لا- بدّ من فرض موضوع محفوظ فى كلا- جانبى وجود الشرط و عدمه حتّى يثبت المفهوم، و عليه فلا مفهوم للآيه لكونها مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

و أجاب عنه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) و حاصل كلامه: أنّ الموضوع فى الآيه هو طبعه النبأ لا- نبأ الفاسق، و قد علق وجوب التبين عنه على كون الجائى به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط لا يجب التبين عن النبأ، فكأنه قيل: النبأ الذى جاء كم له حالتان: إن كان الجائى به فاسقاً يجب التبين عنه و ليس بحجّه، و إن كان الجائى به غير فاسق بل

ص: ٤٤٧

عادل لا يجب التبين عنه و هو حجّه، فيكون للآيه مفهوم، و ليست مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

و فيه: أنّ ما أفاده قدّس سرّه لا يساعده ظاهر الآيه و لا يكون قابلاً للاستظهار عنها، و لا يصحّ الاستدلال بكون ذلك معنى الآيه احتمالاً، و الظاهر منها هو كون الموضوع نبأ الفاسق لا- طبيعه النبأ، بل باحتمال كون الموضوع هو نبأ الفاسق لا يصحّ استدلاله قدّس سرّه.

و لكن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) ذكر شاهداً في المقام لكون الموضوع في الآيه هو طبيعه النبأ، و الشاهد هو مورد نزول الآيه، فإنّ موردها هو إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، فقد اجتمع في خبره عنوان كونه من خبر الواحد، و كون المخبر فاسقاً، و الآيه الشريفه إنّما وردت لإفاده كبري كليه و إعطاء الضابطه لتمييز الأخبار التي يجب التبين عنها عن الأخبار التي لا يجب التبين عنها، و قد علّق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً لا- كون الخبر واحداً؛ لأنّه لو كان الشرط ذلك لعلّق وجوب التبين في الآيه عليه؛ لأنّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرّض لخبر الواحد و جعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق.

و فيه: أنّ ظهور الآيه في إفاده الكبرى الكليه لتمييز الأخبار التي يجب التبين عنها عن الأخبار التي لا- يجب التبين عنها موقوف على ثبوت المفهوم للآيه، و هو أوّل الكلام، مع أنّ سياق بيانه قدّس سرّه أقرب إلى مفهوم الوصف من مفهوم الشرط، فكلامه قدّس سرّه هذا ليس إلّا مصادره على المطلوب، فإنّ الآيه الشريفه على فرض تحقّق المفهوم للقضيه الشرطيه تكون من قبيل: إن رزقت ولدا فاختنه كما ذكرناه.

ص: ٤٤٨

و يرد ثانيا على الاستدلال بالآيه الشريفه من طريق مفهوم الشرط: أن الظاهر فى نوع القضايا الشرطيه أن يكون الارتباط بين الشرط و الجزاء بنحو العليّه، فلذا وقع البحث فى تداخل الجزاء و عدمه فى صورته تعدّد العلّه، كما فى قولنا: إذا بليت فتوضاً، و إذا نمت فتوضاً.

و أمّا الجزاء فى الآيه الشريفه بحسب الواقع فلا- يكون تبين، فإنّه لا يترتب على إخبار الفاسق بعنوان الحكم اللزومى بحيث يعدّ تاركه عاصيا، فلا بدّ من تقدير جزاء يترتب على الشرط المذكور فى الآيه، و ما تقتضيه السنخيه لإخبار الفاسق أن يكون الجزاء هو عدم العمل و ترتيب الأثر باخباره، فكأنّه قال: إن جاء كم فاسق بنيا فلا أثر له، و لا يترتب عليه شىء، فيكون مفهوم الآيه: إن جاء كم عادل بنيا فله أثر و يترتب عليه شىء. و معلوم أنّ هذا المعنى لا يدلّ على كون خبر العادل تمام الموضوع للحجّيه، بل هو أعمّ من ذلك و من كونه جزء الموضوع؛ بأن يفتقر للعمل به إلى أجزاء اخرى تنضمّ إليه، مع أنّ المدعى كونه موضوعا مستقلا للحجّيه و أنّ له كمال الأثر، فالمفهوم بما هو- على تقدير ثبوته- لا يثبت المدعى.

و يرد عليه ثالثا: بعد فرض تحقّق المفهوم للقضيه الشرطيه و عدم كون الشرط فى الآيه مسوقه لبيان الموضوع و تسليم أنّ مفهوم الآيه هو حجّيه خبر العادل أنّ اشتمال الآيه للتعليل- أعنى قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ** - مانع عن تحقّق المفهوم.

توضيح ذلك: أنّ علّه عدم اعتبار خبر الفاسق قبل التبين عنه هى أنّ العمل به عمل بغير علم و مظنّه للندامه، و هذه العلّه بعينها موجوده فى خبر العادل أيضا فإنّه لا يفيد العلم كما لا يخفى فيتحقّق الجهاله فى مورد كليهما، و لعلّه كان ذكر عنوان الفاسق فى الآيه بداعى بيان فسق الوليد، لا لدخله فى موضوع الحكم، ففى الواقع يتحقّق للآيه ظهوران: ظهورها فى ثبوت مفهوم الشرط، و ظهور التعليل فى أنّ وجوب التبين

يدور مدار عدم العلم، وهو مشترك بين خبر العادل و الفاسق، و ظهور التعليل في العموميّه أقوى من ظهورها في المفهوم و مانع عنه.

و قد أجب عن هذا الوجه بأجوبه متعدده:

الأول: أنّ على فرض اختصاص الآيه مفهوما و منطوقا بخبر غير مفيد العلم يقع التعارض بين المفهوم و التعليل فإنّ مفاد التعليل و جوب التبين في مورد كلّ خبر غير مفيد للعلم، و مفاد المفهوم عدم و جوب التبين في مورد خبر غير مفيد للعلم إذا كان المخبر عادلا، و دليل الخاصّ مقدّم على عموم التعليل، و لا تعارض في البين.

و على فرض عموميّه الآيه مفهوما و منطوقا للخبر المفيد للعلم أيضا يتحقّق للمفهوم مصداقان: إتيان العادل بالخبر المفيد للعلم، و الآخر: إتيانه بالخبر غير المفيد للعلم، فيقع التعارض بين عموم التعليل و إطلاق المفهوم في مورد الاجتماع - أعنى خبر العادل غير مفيد للعلم - و هنا لا بدّ من إبقاء مورد الاجتماع في إطلاق المفهوم و تخصيص عموم التعليل بخبر الفاسق غير المفيد للعلم، و ذلك دفعا للغويه؛ إذ لو أبقينا خبر العادل غير المفيد للعلم في عموم التعليل يلزم أن يكون مورد المفهوم خصوص خبر العادل المفيد للعلم. و من الواضح أنّ هذا لا خصوصيّة له؛ إذ ما يفيد العلم حجّه مطلقا بلا فرق بين خبر العادل و الفاسق.

و فيه أوّلا: أنّ عموم التعليل لمّا كان أقوى في مفاده يمنع عن انعقاد الظهور للآيه في المفهوم، و معه فلا تصل النوبه إلى ملاحظه النسبه بين عموم التعليل و المفهوم، فإنّ ملاحظه النسبه فرع وجود المفهوم للآيه، و قد عرفت عدمه.

و ثانيا: بعد كون فرض الثاني خلاف الظاهر و غير الواقعي أنّ إبقاء مادّه الاجتماع في عموم العله لا يوجب اللغويه، بل معناه أنّه لا يتحقّق المفهوم للآيه و لا ظهور لها في المفهوم.



الجواب الثانى: ما أفاده المحقق النائى قدس سره (١) من أن المفهوم حاكم على عموم التعليل فلا- تعارض بينهما، و ذلك لأن المفهوم يدل على أن خبر العادل علم فى عالم التشريع، و عليه فلا يكون خبر العادل من أفراد عموم التعليل؛ لأن أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، و العمل بخبر العادل عمل بالعلم لا بما وراء العلم.

و فيه أولاً: أن هذا الجواب مبنى على ما يراه المحقق النائى قدس سره من أن المجعول فى الأمارات هو جعلها علماً بالاعتبار و التعيد، و قد عرفت عدم تماميه هذا المبنى، فإن الشارع جعلها حججاً شرعية؛ إذ لو كان طريق استفادته الأحكام منحصرًا بالقطع يوجب تعطيل أكثر الأحكام كما يستفاد من أدله الحجية، و أمّا جعل خبر العادل بمنزله العلم فى عالم التشريع فلا يستفاد منها بوجه، و عليه فلا مجال للحكومه، بل المفهوم معارض مع التعليل.

و ثانياً: على فرض تسليم أن خبر العادل مفيد للعلم فى عالم التشريع، و لكنّه فيما كان التعليل فى ضمن دليل مستقلّ و دليل آخر- مثلاً- يقول: صدق العادل- فيصحّ القول بتقدّم صدق العادل على التعليل بنحو الحكومه، و أمّا فى آيه النبأ فأصل ثبوت المفهوم يكون محلّ البحث و يقول المستشكل بأنّ اشمال الآيه على التعليل مانع عن ظهورها فى المفهوم، فكيف يمكن حكومه المفهوم الذى يكون أصل وجوده محلّ الترديد على التعليل الذى يدور الحكم مداره؟!

و ثالثاً: ما أفاده المحقق الاصفهانى قدس سره (٢) من أن الحكومه المدعاه مستلزمه للدور؛ إذ انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم فرع كونه حاكماً على عموم التعليل و كون المفهوم حاكماً يتوقّف على وجود المفهوم.

ص: ٤٥١

١- (١) فوائد الاصول ١٧٢: ٣.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٧٨: ٢.

الجواب الثالث: ما أفاده المحقق الخراساني قدس سرّه (١) من أنّ إشكال التعارض إنّما يرد فيما إذا كانت الجهالة بمعنى عدم العلم المشترك بين خير الفاسق و العادل، إلّا أنّه لا يبعد دعوى كون الجهالة بمعنى السفاهة التي هي عبارة عن فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل، و معه فيختصّ التعليل بخير الفاسق و لا- يعمّ خير العادل؛ إذ الاعتماد على خير الفاسق بلا تبيين عمل سفهي لاحتمال تعميده الكذب، و أمّا الركون إلى خير العادل فلا يكون سفهيا بوجه لمكان علمنا بعدم تعميده الكذب كما عليه طريقه العقلاء.

و الإشكال عليه أنّ جعل الجهالة بمعنى السفاهة خلاف المتفاهم العرفي من هذا اللفظ، بل هي بمعنى عدم العلم بالواقع، و يدلّ على ذلك جعل الجهالة في الآيه الشريفه في مقابل التبين الذي هو بمعنى تحصيل العلم و إحراز الواقع، و يؤيّدّه أيضا خلوّ المعاجم و مصادر اللغه عن تفسير الجهالة بالسفاهة.

و لكنّه قابل للمناقشه؛ إذ سلّمنا أنّ الجهالة في كتب اللغه تكون في مقابل العلم، إلّا أنّ الجهل في لسان الشارع يكون في مقابل العقل كما نرى في الأدعيه الوارده في ليالى القدر و آيه التوبه، كقوله تعالى: لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِجَهَالِهِ (٢) إذ لا- شكّ في كونها بمعنى عمل لا- ينبغي أن يصدر من العاقل و إلّا- يلزم أن لا- تكون التوبه للعالم العامد. على أنّ التبين في الآيه أعمّ من حصول العلم و قيام البيئه، فإنّها لا تكون في مقام نفى حجّيه البيئه في مورد ارتداد بني المصطلق أو عدمه فيكون للتبين مصداقان: العلم و قيام البيئه، و الجهالة في مقابلهما.

و يرد رابعا على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّه يلزم من كون القضيّه ذات مفهوم خروج المورد عن عموم المفهوم، مع أنّ خروج المورد من العموم مستهجن؛ لأنّ انطباق العام على موردّه يكون بالنصّ.

ص: ٤٥٢

١-١) كفايه الاصول ٢: ٨٦.

٢-٢) النحل: ١١٩.

و من الواضح أنّ مورد الآيه هو الإخبار بارتداد بنى المصطلق، و الارتداد موضوع من الموضوعات الخارجيه التي لا تثبت إلاّ بالعلم الوجداني أو البيّنه؛ لاختصاص حجّيه خبر الواحد بالأحكام، فلو كان للآيه مفهوم لا بدّ و أن يستثنى المورد بأن يقال: صدق العادل إلاّ فى الارتداد الذى هو مورد هذا العام، و قد عرفت استهجانها.

و أجاب عنه المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) بأنّ المورد إنّما كان إخبار الوليد الفاسق بارتداد بنى المصطلق، و الآيه الشريفه إنّما نزلت فى شأنه لبيان كبرى كليّه، و المورد داخل فى عموم الكبرى و هى قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا فَإِنْ خَبَرَ الْفَاسِقَ لَا اِعْتَبَارَ بِهِ مطلقاً، لا فى الموضوعات و لا فى الأحكام.**

و أمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضه الوجود و التحقّق؛ إذ لم يرد فى مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجبهه حكم سائر العمومات الابتدائيه التي لم ترد فى مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصّص، فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيه، و لا ملازمه بين المفهوم و المنطوق من حيث المورد حتّى إذا كان المنطوق فى مورد خاصّ، فالمفهوم أيضا لا بدّ و أن يكون فى ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم.

و فيه: أنّ بيان الضابطه هنا يكون مع اللوم و التوبيخ على العمل بخبر الفاسق، و الظاهر أنّ محور اللوم هو فسق المخبر، و لكن إذا كان المخبر عادلا أيضا يتوجّه اللوم؛ لأنّ الاعتماد على الخبر الواحد عادلا كان أو فاسقا فى الموضوعات الخارجيه غير صحيح فى نفسه لعدم حجّيته فيها، و عليه فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص المستهجن.

ص: ٤٥٣

و الجواب عنه: أنّ خبر العادل و إن لم يكن حجّه فى الموضوعات الخارجيّة عند الشارع للزوم لغويه حجّيه البينه فيها، و لكنّه عند العقلاء حجّه بلا فرق بين الأحكام و الموضوعات، و لا بدّ فى اللوم من المناسبه العقلائيه، فلا معنى للتويخ على شرب الخمر قبل بيان حرمة.

فعلى هذا نقول: إنّ عدم حجّيه خبر العادل فى الموضوعات كان بيانه بعد نزول آيه النبأ، فاللوم فى الآيه إن كان بالنسبه إلى المنطوق يتحقّق المناسبه العقلائيه؛ إذ يصحّ التويخ على العمل بأخبار الفاسق الذى يجرى فيه احتمال تعمّد الكذب بارتداد قبيله و مخالفتهم مع الأوامر الصادره عن رسول الله صلى الله عليه و آله؛ بخلاف المفهوم؛ إذ لا يتحقّق المناسبه العقلائيه للتويخ فى العمل بأخبار العادل قبل بيان عدم حجّيته فى الموضوعات فى عالم التشريع، فما ذكره المحقّق النائينى قدّس سرّه قابل للتصحيح و الالتزام.

و يرد خامسا على الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّها تبحث عن النبأ لا الخبر، و الفرق بينهما فى أنّ النبأ هو خصوص الخبر عن أمر عظيم لا عن كلّ شىء فيكون أخصّ من الخبر، فالآيه الشريفه بصدّد بيان أنّ الأخبار الخطيره و الأنباء العظيمه يجب فى موردها التبين التامّ و الفحص الكامل، و لا يجوز الإقدام عليها بجهاله، و هذا من غير فرق بين نبأ العادل و الفاسق، و من الواضح أنّ إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق كان من الأخبار الخطيره، كيف لا و أنّ ارتدادهم و امتناعهم عن رفع الصدقات كان يستتبع إراقه دمائهم و اشتعال نار الحرب فيهم.

و فيه أوّلا: أنّ الخبر و النبأ مترادفان كما صرّح به علماء اللغه، و لكنّه قد يوصف بالعظيم كما فى ابتداء سوره النبأ، و قد لا يوصف.

و ثانيا: أنّه على فرض أخذ قيد كون المخبر به أمرا خطيرا فى معنى النبأ، لا يضرّ هذا بما نحن فى صدده و هو إثبات حجّيه خبر الواحد فى الجملة فى مقابل المنكر المطلق، على أنّ مورد الخبر الواحد أيضا من الامور العظيمه و هو تعيين وظيفه

هذا تمام الكلام فى آيه النبأ، وقد عرفت عدم تماميه الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد.

ثم إن هناك إشكالات اخرى تعم جميع أدله حجيه خبر الواحد من دون أن تختص بآيه النبأ، فنبحث عنها هنا تبعا للأعلام قبل الورود فى الآيه الثانيه، وإن كان المناسب تأخير البحث عنها حتى الفراغ من جميع أدله حجيه خبر الواحد.

الإشكال الأول: وقوع التعارض بين أدله حجيه خبر الواحد و بين عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظن و ما وراء العلم، و المرجع بعد التساقت إلى أصاله حرمة التعبد بالظن.

و فيه: ما عرفته سابقا من أن أدله حجيه الخبر وارده على الآيات الناهيه، فلا مجال لتوهم المعارضه.

الإشكال الثانى: أنه لو كان خبر الواحد حجه لزم منه عدم حجيته؛ إذ من جمله الخبر نقل السيد المرتضى قدس سره الإجماع على عدم حجيه خبر الواحد.

و الجواب عنه من وجوه:

الأول: أن خبر السيد قدس سره مستند إلى الحدس، و أدله حجيه خبر الواحد لا تشمل الخبر الحدسى، و لذا قلنا بعدم حجيه الإجماع المنقول.

الثانى: أن خبر السيد قدس سره معارض لخبر الشيخ الطوسى قدس سره فيتساقتان بالمعارضه.

الثالث: أن خبر السيد قدس سره بنفسه خبر واحد، فيلزم من حجيه خبر السيد قدس سره عدم حجيه خبره، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، فلا تشمل أدله الحجيه خبر السيد قدس سره.

الرابع: أن شمول أدلّه حجّيه الخبر لخبر السيّد قدّس سرّه يستلزم التخصيص إلى الواحد الذي هو أبشع أنواع تخصيص الأكثر المستهجن؛ إذ الأمر بين إخراج الآلاف من الأخبار الآحاد من تحت أدلّه الحجّيه وإبقاء خبر السيّد قدّس سرّه بالخصوص، وبين إخراج خبره قدّس سرّه وإبقاء ما عداه من الأخبار في دائره الحجّيه. ومن الواضح أن الثاني هو المتعين؛ لأنّ الأوّل يستلزم انتهاء التخصيص إلى الواحد.

و أورد على هذا الوجه المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) بأنّ انتهاء التخصيص إلى الواحد إنّما يتمّ فيما إذا كان خبر السيّد قدّس سرّه شاملاً لجميع الأخبار الآحاد سواء كانت صادرة قبل خبره أو بعد خبره، ولكن شموله للأخبار الصادرة قبله ممنوع، وذلك لأنّ أدلّه الحجّيه إنّما تشمل خبر السيّد قدّس سرّه من حين تحقّقه لا قبله؛ إذ لا معنى لحجّيه الشئ قبل وجوده. ومن الواضح أنّ شمول أدلّه الحجّيه لخبر السيّد قدّس سرّه من حين تحقّقه إنّما يمنع عن شمول تلك الأدلّه للأخبار الصادرة قبله، فتبقى الأخبار الصادرة قبله مشموله لأدلّه الحجّيه، فلا يلزم تخصيص الأ- كثر المستهجن، فكيف يلزم أبشع أنواعه الذي هو التخصيص إلى الواحد؟!!

و فيه: أنّ معقد الإجماع الذي يدّعيه السيّد قدّس سرّه هو عدم حجّيه خبر الواحد مطلقاً في الشريعة الإسلاميه، لا خصوص الأخبار المتأخّره عن خبره، وهذا نظير ما أخبر السيّد قدّس سرّه بوجوب صلاه الجمعه في الشريعة الإسلاميه، فإنّه يكشف عن حكم إلهي عام لجميع الأفراد و في كلّ الأزمنه، لا أنّ الوجوب يثبت من حين تحقّق خبره، و عليه فلو كان خبر السيّد مشمولاً لأدلّه الحجّيه لزم منه عدم حجّيه الأخبار الآحاد مطلقاً، متقدّمه كانت أو متأخّره، وهذا هو انتهاء التخصيص إلى الواحد المستهجن غايته.

ص: ٤٥٦

الإشكال الثالث: هو أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا تشمل الأخبار مع الواسطه، وهذا الإشكال يمكن تقريره بوجوه:

الأول: أنّ أدلّه حجّيه الخبر منصرفه عن الأخبار مع الواسطه.

و الجواب عنه: أنّ منشأ الانصراف إمّا كثره الاستعمال وإمّا كثره الوجود، و كلاهما منتفیان فى المقام، بل الأمر بالعكس؛ لتحققهما فى الأخبار مع الواسطه، فدعوى الانصراف لا منشأ له.

و على فرض تسليم انصراف الأدلّه عن الأخبار مع الواسطه إنّما نسلّمه فيما إذا كانت الوسائط كثيره جدّا، لا فيما كانت الوسائط قليله، فإنّنا نقطع بصدور الأخبار الواصله إلينا فى الكتب الأربعة من المشايخ، و لا نحتاج فى إثبات صدور تلك الأحاديث عنهم إلى أدلّه الحجّيه، فيبقى فى البين الوسائط الموجوده بينهم و بين الأئمّه عليهم السّلام و من المعلوم أنّ هذه الوسائط ليست بتلك الكثره بحيث توجب انصراف الأدلّه عنها.

على أنّ الانصراف يتحقّق فى الأدلّه اللفظيه، و الدليل المهمّ لحجّيه الخبر كما سيأتى هو بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع عنه، فلا يتحقّق الانصراف فيه، و الاقتصار بالقدر المتيقّن فى الدليل اللبى إنّما يكون فى مورد الشكّ، و لا شكّ لنا فى تحقّق بناء العقلاء فى الأخبار مع الواسطه كالأخبار بلا واسطه.

الوجه الثانى: أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا- تشمل كلّ خبر جاء به العادل، بل يتوقّف على أن يكون المخبر به حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى؛ لأنّ التعبد بحجّيه الخبر فيما لم يكن المخبر به حكما شرعيا و لا ذا أثر شرعى لغو محض. و عليه فالأدلّه لا تشمل الأخبار مع الواسطه، فإذا قال الشيخ الطوسى -مثلا- حدّثنى المفيد، قال: حدّثنى الصدوق، قال: حدّثنى ابن الوليد، قال: حدّثنى الصفّار، قال: كتبت إلى الإمام

الحسن العسكري عليه السّلام...، فدلّيل الحجّيه لا يشمل مثل أخبار الشيخ عن خبر المفيد؛ لأنّ المخبر به -و هو خبر المفيد- ليس حكماً شرعيّاً ولا ذا أثر شرعي مع قطع النظر عن دليل الحجّيه، وهذا الإشكال جار في جميع سلسله السند إلّا الأخير -أعنى خبر الصّفار- لأنّ المخبر في خبره هو قول المعصوم عليه السّلام، ولا محاله يكون قوله عليه السّلام حكماً من الأحكام الشرعيّه.

و الجواب عنه: أنّ اشتراط ترتّب الأثر على التّعبد بالحجّيه إنّما هو من جهه حكم العقل؛ بأنّ التّعبد بأمر لا يترتّب عليه أثر شرعي لغو محض يستحيل صدوره من الحكيم. و من الواضح أنّ التّعبد بحجّيه أخبار الوسائط لا يكون لغوا لوقوع الجميع في سلسله إثبات الحكم الشرعي، وهذا المقدار كاف للخروج عن اللغوّه و صحّه التّعبد.

و الحاصل: أنّ الملاك في صحّه التّعبد بالأماره ليس هو ترتّب الأثر بالفعل كى يلزم وجود الأثر الشرعي في كلّ واحد من أخبار الوسائط، بل الملاك في صحّه التّعبد هو الارتباط إلى الحكم الشرعي و عدم لزوم اللغوّه في إعمال التّعبد، و قد عرفت عدم لزومها فيما نحن فيه لانتهاه الوسائط إلى الحكم الشرعي المنقول عن المعصوم.

الوجه الثالث: أنّ التّعبد بالأمارات القائمّه على الموضوعات الخارجيه إنّما هو باعتبار ما يترتّب عليها من الآثار الشرعيّه، و لولاها لما صحّ التّعبد بها، فمثلاً التّعبد بخبر العادل القائم على عداله «زيد» إنّما يكون باعتبار ما يترتّب على عداله «زيد» من جواز الاقتداء به في الصلاه و قبول شهادته و غير ذلك.

ثمّ إذا كان الخبر عن المعصوم عليه السّلام بلا واسطه كأخبار محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام بوجوب شيء -مثلاً- فلا إشكال في صحّه التّعبد بخبره لترتّب الأثر الشرعي عليه، و أمّا إذا كان الخبر مع الوسائط كأخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق



إلى آخره، فالتعبد بأخبار الوسائط مما لا يترتب عليه أثر شرعي سوى نفس الحكم بوجوب التصديق المستفاد من دليل الحجية، ووجوب التصديق وإن كان أثرا شرعيا مترتبا على خبر الشيخ إلا أنه ليس أثرا ثابتا لخبره مع قطع النظر عن دليل الحجية والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، وهذا غير معقول.

و أجاب المحقق النائيني قدس سره (1) عن هذا الوجه بأن هذا الإشكال لا يتوجه أساسا على ما هو المختار من أن المجعول في باب الأمارات نفس الكاشفيه و الوسطيه في الإثبات، فلا يلزم شيء مما ذكر؛ لأن المجعول في جميع السلسله هو الطريقيه إلى ما تؤدى إليه أى شيء كان المؤدى فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد» وقول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق» وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول «زراره» الحاكي لقول الإمام عليه السلام، ولا يحتاج في جعل الطريقيه إلى أن يكون في نفس مؤدى الطريق أثر شرعي، بل يكفي الانتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطه - كما في المقام - فإن جعل الطريقيه لأقوال السلسله لمكان أنها تنتهى إلى قول الإمام عليه السلام فتكون جميع الأقوال واقعه في طريق إثبات الحكم الشرعي.

و التحقيق: أن هذا الجواب نظير ما ذكرناه في الجواب عن الوجه الثاني، فيكون جوابا عن الإشكال على جميع المباني لا على مختاره فقط، وإن كان الظاهر من صدر كلامه قدس سره أنه لا مانع من جعل الشارع خبر الشيخ طريقا شرعيا لإثبات خبر المفيد، و عليه يعود الإشكال لعدم ترتب الأثر الشرعي على خبر الشيخ، ولا بد في إثبات الموضوع الخارجي من ترتب الأثر الشرعي عليه.

الوجه الرابع: أن موضوع كل حكم متقدم عليه رتبه، كما أن حكم كل موضوع متأخر عنه رتبه؛ لاستحاله فعلية الحكم بلا فعلية موضوعه، و عليه فيستحيل أن يوجد حكم يكون موجبا لإحراز موضوعه، و لو فرض أن حكما أوجب إحراز

ص: ٤٥٩

موضوعه امتنع ثبوت ذلك الحكم عليه؛ لاستلزامه فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه، وقد عرفت استحالته.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنه إذا أخبرنا الشيخ بأنه أخبر المفيد وهكذا، فإن خبر الشيخ واصل إلينا بلا واسطه و يكون مشمولاً لأدلة الحجية؛ لأنه خبر محرز بالوجدان، فيترتب عليه الحكم أعنى وجوب تصديق العادل. و أما خبر المفيد فلا يثبت كونه خبراً له إلا بعد ثبوت حكم وجوب التصديق لخبر الشيخ؛ إذ لو لا تصديق خبر الشيخ لا يثبت أن المفيد قد أخبره بحديث الصدوق، فيكون خبر المفيد متأخراً رتبة عن فعلية حكم وجوب التصديق، و معه لا يمكن ترتيب حكم وجوب تصديق العادل عليه، و إلا يستلزم فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه، و هو محال.

و الجواب عن هذا الإشكال أولاً: بالنقض الإقرار بالإقرار و بالبينه على البينه حيث يحكم بنفوذ الأول و حججه الثانى.

و ثانياً: بالحل، و هو أن فعلية الحكم قبل فعلية موضوعه إنما يلزم فيما إذا كان الحكم المترتب على خبر المفيد هو نفس الحكم المترتب على خبر الشيخ مع أن الأمر ليس كذلك، فإن المترتب على خبر المفيد هو وجوب تصديق آخر، و ذلك لأن حكم وجوب تصديق العادل إنما هو كسائر الأحكام الشرعية فى كونه مجعولاً بنحو القضية الحقيقية، و الحكم فيها و إن كان بحسب الإنشاء واحداً إلا أنه بحسب المنشأ ينحل إلى أحكام عديده حسب تعدد الأفراد خارجاً، فيكون لكل فرد من موضوع القضية حكم برأسه، و عليه فما يترتب على خبر الشيخ من حكم وجوب التصديق لا يترتب بعينه و شخصه على خبر المفيد، بل المترتب على خبره وجوب تصديق آخر، و من هنا يظهر حقيقة الأمر فى مسألتى الإقرار بالإقرار و البينه على البينه.

ثم إن هناك محاوله شريفه للسيد الاستاذ الإمام الخميني قدس سره (1) بإرجاع الخبر مع

ص: ٤٦٠

الواسطه إلى الخبر بلا- واسطه، و معه لا- يبقى موضوع لأصل الإشكال بوجهه الأربعة، و ذلك لأنّ العرف لا يرى في الخبر مع الواسطه إخبارات و موضوعات متعدده بتعدد المخبرين حتى يتطلب كل موضوع أثرا خاصا به، و إنما يرى خيرا واحدا لا غير يحكى عن قول المعصوم عليه السلام، فالخبر المعنعن المسلسل عندهم خير واحد لا أخبار متعدده؛ إذ نظرهم إلى الوسائط طريقى و ليس موضوعيا، و الشاهد على ذلك انصراف الأدله الداله على احتياج الموضوعات إلى اليينه و عدم كفايه الخبر الواحد فيها عن أخبار الوسائط مع كونها من الموضوعات، كما هو واضح.

هذا تمام الكلام فى الاعتراضات العامه على أدله حجيه خبر الواحد، و قد عرفت عدم تماميه شىء منها.

الآيه الثانيه: قوله تعالى: **وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١)**.

و تقريب الاستدلال بها يتم بضمّ امور ثلاثه:

الأول: أنّ الآيه الشريفه تدلّ على وجوب تحذر القوم عقيب الإنذار، و قد ذكروا وجوها للدلاله المذكوره:

الأول: أنّ كلمه «لعلّ» وضعت لإنشاء الترجى لا للترجى الحقيقى، فإنّه ملازم للعجز الذى يستحيل فى حقّه تعالى، و لكن الداعى للاستعمال هو إظهار محبوبيه التحذر و رجحانه، و إذا ثبتت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا و عقلا.

أمّا شرعا: فللإجماع المركب حيث إنّ الأصحاب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلا كالسيد المرتضى قدس سرّه، و بين من يلتزم بحجتيه بمعنى وجوب العمل به، فالقول بجواز العمل بالخبر و رجحانه دون وجوبه خرق للإجماع المركب.

ص: ٤٤١

و أمّا عقلا: فلوجود الملازمه العقليّه بين حسن الحذر و وجوبه؛ إذ مع وجود المقتضى للحذر يجب لا محاله، و مع عدم وجود المقتضى لا حسن للحذر أصلا، بل لا يمكن الحذر بدون المقتضى له.

الوجه الثاني: دعوى الملازمه بين الإنذار الواجب بسبب كونه غايه للنفر الواجب و بين وجوب الحذر؛ لأنّ الحذر وقع غايه للإنذار الواجب، و غايه الواجب واجبه.

الوجه الثالث: أنّه لو لا وجوب التحذّر لكان الأمر بالنفر و الإنذار لغوا، فإذا وجب الإنذار لكونه غايه للنفر الواجب وجب التحذّر و القبول من المنذر.

الأمر الثاني: أنّ التحذّر واجب مطلقا، أي سواء أفاد قول المنذر العلم أو لا.

الأمر الثالث: أنّ وجوب التحذّر بنحو مطلق مساوق لحجّيه خبر الواحد شرعا؛ إذ لو لا حجّيته لما وجب العمل بقول المنذر إلا في حال حصول العلم منه.

و الحقّ عدم تماميّه الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على حجّيه خبر الواحد، و ذلك لعدم تماميّه الأمر الأوّل و الثاني من الامور الثلاثة، فلا تصل النوبه إلى الأمر الثالث.

أمّا الأمر الأوّل فهو غير تامّ بوجهه الثلاثة:

أمّا الوجه الأوّل فلعدم تماميّه الملازمه بين محبوبيّته التحذّر و وجوبه لا شرعا و لا عقلا، أمّا عدم الملازمه شرعا فلأنّ المجدى في ثبوتها هو الإجماع على عدم الفصل و هو غير ثابت في المقام، و إنّما الثابت هو عدم القول بالفصل، و هذا غير مفيد؛ لعدم كونه إجماعا كما لا يخفى. و أمّا عدم الملازمه عقلا فلأنّ مجرّد حسن الحذر لا يلازم وجوبه عقلا، ضروره حسن الحذر في الشبهات البدويه مع عدم وجوبه عقلا، فغايه ما تدلّ عليه أداه الترجي هو محبوبيّته التحذّر و حسنّها بخلاف وجوبها.

و أمّا الوجه الثاني: فلأنّ كبرى غايه الواجب واجبه - على فرض تماميّتها - إنّما

تكون فيما إذا كانت الغايه من الأفعال الاختياريه التي يصحّ تعلق التكليف بها، و الغايه فيما نحن فيه ليست كذلك؛ لأنّ المراد بالتحذّر ليس التحذّر العملي الحاصل بالعمل على طبق قول المنذر، بل المراد به التحذّر القلبي، و من الواضح أنّ التحذّر و الخوف النفساني من الأعراض و الأوصاف النفسانيه التي لا يمكن أن تقع مورداً للتكليف؛ إذ وجودها و عدمها تدور مدار وجود عللها و مبادئها و عدمها، كما مرّ توضيح ذلك في بحث الموافقه الالتزاميه.

و لكن الدقّه في الآيه الشريفه تقتضى أنّها نزلت في مورد النفر إلى الجهاد بلحاظ استعمال كلمه «النفر» في القرآن في النفر إلى الجهاد على ما هو الظاهر، فتكون الآيه في مقام تشويق طائفه من كلّ فرقه للنفر إلى الجهاد بداعي التفقّه حين الجهاد في حالات المجاهدين و الأسرار التي تتحقّق في الغزوات من الخصوصيّات غير العاديّه، و إنذار أقوامهم المشركين بها بعد المراجعه إليهم ليحصل لهم التحذّر و الخوف النفساني.

و إن قيل بنزولها في مورد النفر إلى التفقّه بأحكام الدين من الواجبات و المحرّمات و إنذار قومهم بها بعد المراجعه إليهم.

و قال بعض على ما نقل عن ابن عيّاس في شأن نزول الآيه:- إنّ بعد عدم شركه المنافقين في غزوه تبوك، و بناء المسلمين بالشركه في كلّ غزوه و سريّه، و بقاء رسول الله صلّى الله عليه و آله وحده في غزوه بالمدينه، فنزلت الآيه بهذه المناسبه، و أنّ اللازم بقاء عدّه للتفقّه و إنذار المجاهدين بعد المراجعه إليهم لعلّهم يحذرون.

و لكنّه مخالف لظاهر الآيه أولاً: أنّ التفقّه في الآيه وظيفه النافرين، و ثانياً: أنّ قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ لا يناسب المجاهدين بل يناسب الكفّار، فلذا نرى في القرآن في مقام تشويق موسى عليه السّلام بالذهاب إلى فرعون و الأمر بموعظته قوله تعالى:

لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (١).

و أمّا الوجه الثالث: فلأنه يكفى فى عدم لغويه وجوب الإنذار كونه مفيدا للعلم فى بعض الأحيان، فيختصّ وجوب العمل بقول المنذر بما إذا أفاد العلم.

و أمّا الأمر الثانى: فقد ذكر لإثبات إطلاق وجوب التحذّر أمران:

الأول: ما أفاده المحقّق النائنى قدّس سرّه (٢) من أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى:

لِيَتَفَقَّهُوا و فى قوله لِيُنذِرُوا و فى قوله: (ليحذروا) هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، لا- المجموعى الارتباطى؛ لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين-على الوجهين فى تفسير الآيه- وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كلّ واحد من النافرين أو المتخلفين و ينذر كلّ واحد منهم.

و بالجملة كما أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى: يَخِذْرُونَ هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع فى قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا و لِيُنذِرُوا هو الجمع الأفرادى. و إذا عرفت أنّ المراد من الجمع هو العام الاستغراقى فلا- يبقى مجال للريب فى إطلاق وجوب التحذّر حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل؛ إذ أى إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآيه بالنسبه إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر و عدمه.

و فيه: أنّ المراد من أفوائيه الإطلاق إن كان إثبات إطلاق وجوب التحذّر من طريق العموم فهو صحيح بعد إثبات هذا المعنى فى نظائر هذه المسأله، و إن كان المراد إثباته من طريق أصاله الإطلاق لا بدّ من تماميه مقدمات الحكمه، منها إحراز كون المولى فى مقام البيان، و لا دليل لنا لكون الآيه فى مقام بيان الإطلاق.

ص: ٤٤٤

١- ١) طه: ٤٤.

٢- ٢) فوائد الاصول ١٨٦: ٣-١٨٧.

الثانى: ما أفاده بعض الأعلام قدس سره (1) من أنّ الأصل فى كلّ كلام أن يكون فى مقام البيان لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه، و الظاهر من الآيه المباركه كونها وارده لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين، و أنّه يجب على طائفه منهم التفقه و الإنذار و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أنّ إطلاقها يقتضى وجوب الإنذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر-بالفتح-بمطابقه كلام المنذر-بالكسر-للواقع كذلك يقتضى وجوب الحذر أيضا فى هذا الفرض.

وفيه: أنّه سلّمنا أنّ الأصل فى كلّ كلام أن يكون فى مقام البيان، بمعنى عدم كونه فى مقام الإهمال و الإجمال، و لكنّه بمعنى كونه فى مقام البيان من جميع الجهات و الأبعاد ليس قابلا للالتزام، و معلوم أنّ الآيه الشريفه تكون فى مقام إيجاب نفر الطائفه لا إيجاب التحذّر، بل الدقه تقتضى أنّها تكون فى مقام نفي النفر العمومى من المؤمنين و بعث طائفه منهم إلى النفر، فلا دلالة لها على وجوب الحذر فضلا عن وجوبه بنحو المطلق.

و لا- يخفى أنّ فى باب حجّيه الخبر كان المثبتين فى صدد إثبات وجوب مطابقه عمل المكلف على وفق خبر الواحد، مع أنّ المناسب للإنذار هو التحذّر النفسانى كما ذكرناه، و هذا يؤيّد ما ذكرناه فى تفسير الآيه من نزولها فى مورد النفر إلى الجهاد و إنذار المجاهدين أقوامهم المشركين إذا رجعوا إليهم ليحصل التحذّر النفسانى لهم.

و الشاهد لعدم دلالة الآيه الشريفه على وجوب التحذّر مطلقا أوّلا: أنّه لا بدّ للمنذر-بالفتح-إحراز أنّ الإنذار يكون فى محدوده تفقه المنذر-بالكسر-لا على ما تقتضيه إرادته النفسانيه، و معناه حصول العلم للمنذر-بالفتح-مع أنّ ما يوجب المناقشه فى مسأله حجّيه خبر الواحد هو احتمال كذب الراوى.

ص: ٤٤٥

و ثانياً: أن وجوب الحذر عند الإنذار منوط بحصول العلم لاستشهاد الإمام عليه السلام بتلك الآيه على وجوب النفر لمعرفة الإمام و إنذار المتخلفين بما رأوه من آثار الإمامه، و من الواضح عدم ثبوت الإمامه إلا بالعلم، كما في صحيحه عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامه إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهليه؟ قال عليه السلام: حق و الله، قلت: فإن إماما هلك و رجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك، قال عليه السلام: لا يسعه أن الإمام إذا مات وقعت حجته و وصيه على من هو معه في البلد و حق النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم، إن الله عز و جل يقول: فلولا نفر من كل فرقه طائفه... إلخ (١).

هذا تمام الكلام في آيه النفر، و قد عرفت عدم تماميه الاستدلال بها على حججه خبر الواحد.

الآيه الثالثه: قوله تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢).

و تقريب الاستدلال بها هو أن وجوب السؤال يدل على وجوب القبول بالملازمه، و إلا - يلزم لغويه وجوب السؤال، و بالإطلاق لصوره عدم حصول العلم من الجواب تثبت حججه خبر الواحد.

و يرد عليه أولاً: أن مورد الآيه هي مسأله النبوه، و من الواضح أن خبر الواحد لا - يكون حججه في الاصول الاعتقديه التي يكون الواجب فيها تحصيل العلم. و لكن التحقيق أن مسأله النبوه تكون من المسائل الاعتقديه لمن كان غرضه التبعيه من نبى، لا لمن كان غرضه التحقيق في حالات الأنبياء السالفه، و على هذا لا يحتاج إلى

ص: ٤٤٤

١-١ (١) الكافي ٣: ٣٧٨، ح ٢.

١-٢ (٢) النحل: ٤٣.



العلم؛ إذ لا- يترتب على إثباته أثر لنا، و معلوم أنّ مورد الآيه هو لزوم التحقيق و التفحص في حالات الأنبياء السالفه لإثبات أنّ نزول الوحي إلى الإنسان ليس من الامور الممتنع، و لا دليل لاحتياج هذا أيضا إلى العلم.

و ثانيا: أنّ المستفاد من الآيه بلحاظ اشتراط وجوب السؤال على عدم العلم هو كون الجواب مفيدا للعلم و رافعا لعدمه، فكيف يكون الجواب حججه في صوره عدم إفادته للعلم حتى يستفاد منه حججه خبر الواحد؟!!

و أجاب عن هذا الإشكال المحقق الاصفهاني قدس سره (1) بأنّ الظاهر من الآيه هو الأمر بالسؤال ليعلموا بسبب الجواب لا بأمر زائد عليه، و هذا لا يتم إلا مع كون الجواب مفيدا للعلم تعبدا، و عليه فيستفاد من الآيه وجوب قبول قول المجيب و ترتيب الأثر عليه لأنه علم تعبدي.

و فيه أولا: أنّه لا شك في أنّ المراد بالعلم الذي علق وجوب السؤال على عدمه هو العلم الواقعي الحقيقي، فتكون الغايه من الأمر بالسؤال إنّما هو تحقق هذا النوع من العلم لا العلم التعبدي.

و ثانيا: أنّ مسأله التعبّد من رسول الله صلّى الله عليه و آله فرع قبول نبوته صلّى الله عليه و آله فكيف يصحّ أمره صلّى الله عليه و آله بالسؤال عن أهل الذكر و جعله صلّى الله عليه و آله الجواب في عالم التعيّد علما لإثبات نبوته صلّى الله عليه و آله و هذا الكلام لا ينبغي أن يصدر من مثله. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات.

الدليل الثاني: السنّه، حيث استدلل على حججه خبر الواحد بروايات كثيره رتبها الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (2) على طوائف أربع:

ص: ٤٦٧

١- ١) رساله الاجتهاد و التقليد: ٣.

٢- ٢) الرسائل: ٨٤-٨٥.

الطائفة الاولى:الأخبار الواردة في علاج الخبرين المتعارضين،فإنّ الظاهر أنّ حجّيه الأخبار في نفسها مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض كانت معلومه و مرتكزه في الأذهان،ولذا وقع السؤال عن حكم ما تعارض منها.

الطائفة الثانيه:الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين و أخذ الحديث منهم،فإنّه لو لم يكن الخبر حجّه لم يكن معنى للإرجاع إليهم و الأمر بأخذ الحديث منهم.

الطائفة الثالثه:الأخبار الآمره بالرجوع إلى ثقات الرواه و عدم جواز التشكيك في رواياتهم،فإنّه لو لا حجّيه الخبر لم يكن وجه للحكم بالرجوع إليهم و عدم جواز التشكيك في رواياتهم.

الطائفة الرابعه:الأخبار الآمره بضبط الروايات و حفظها و استماعها و الاهتمام بشأنها،فإنّه لو لا حجّيه خبر الواحد لم يكن معنى لكل ذلك.

ثمّ لا- يخفى أنّ صحّحه الاستدلال بهذه الأخبار متوقفه على ثبوت تواترها لتكون مقطوعه الصدور؛إذ لا يمكن الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بالأخبار الآحاد لاستلزامه الدور.

و التواتر على أقسام ثلاثه:

الأول:التواتر اللفظي،و هو اتّفاق جماعه يمتنع عاده تواطؤهم على الكذب على نقل خبر بلفظه،و ذلك كتواتر ألفاظ القرآن.

الثاني:التواتر المعنوي،و هو اتّفاقهم كذلك على نقل مضمون خاصّ مع الاختلاف في اللفظ و التعبير،و ذلك كالأخبار الحاكبيه عن حالات أمير المؤمنين على عليه السّلام في حروبه،فإنّ تلك الأخبار متّفقه في دلالتها على شجاعته عليه السّلام و إن كانت مختلفه في الألفاظ.

الثالث: التواتر الإجمالى، وهو اتفاقهم كذلك على نقل روايات يعلم بصدورها إجمالاً مع عدم اشتغالها على مضمون واحد، وذلك كالأخبار المودعة فى الكتب الأربعة، فإنها وإن كانت مختلفه بحسب اللفظ والمعنى إلا أنه يعلم بصدور جملة منها إجمالاً، وإن لم تكن أشخاصها معيّنه خارجاً.

ثم إن المحقق النائنى قدس سره (١) أنكر التواتر الإجمالى بدعوى أن الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت، فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوى، وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها فى حد نفسه و عدم ارتباط بعضه ببعض، فالحق هو انحصار التواتر فى القسمين الأولين لا غير.

و الجواب عنه أولاً: بالنقض أنه يتحقق المعلوم بالإجمال فى موارد العلم الإجمالى مع أن جريان احتمال الكذب فى كل واحد من أطرافه لا شبهه فيه، كما إذا نعلم إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يوم الجمعة مثلاً مع جريان احتمال عدم الوجوب فى كل واحد منهما.

و ثانياً: بالحل، وهو أنه يحتمل أن يكون مراده قدس سره من هذا الكلام أن التواتر الإجمالى على قسمين: قسم منه يرجع إلى التواتر المعنوى فيما إذا تحقق القدر الجامع و المشترك بين الأخبار، و قسم آخر منه لا يترتب عليه أثر، كما فيما لم يتحقق القدر المتيقن بين الأخبار.

هذا نهاية توجيه كلامه قدس سره و لكنّه أيضاً قابل للجواب بأنه يمكن أن يتحقق التواتر الإجمالى فى موارد لا يتحقق القدر الجامع أصلاً، كما إذا دلت عدّه من الروايات بأنّ دفن الكافر حرام، و عدّه اخرى بأنّ صلاة الجمعة واجبه، و نعلم إجمالاً بصدور

ص: ٤٦٩

بعضها عن المعصوم و لكن لا- نعلم أنه في عدّه دالّه على الوجوب أو في عدّه دالّه على الحرمة، و أثر التواتر الإجمالى هو الاحتياط فى كلا الموردین، و إن لم يتحقّق التواتر الإجمالى يكون المرجع أصاله البراءة فى كليهما كما لا يخفى، و اعترف به فى كتاب فوائد الاصول.

نعم، إن كان التواتر الإجمالى فى الأخبار الدالّه على وجوب شىء واحد و حرمة يكون المرجع أصاله التخيير، و لا يترتب عليه أثر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ هذه الأخبار من الطوائف الأربعة لا تكون متواتره لفظا و لا معنى إن كان المقصود منه اتّحاد المعنى سعه و ضيقا، و إن كان المقصود منه تحقّق القدر الجامع و إن كانت الأخبار مختلفه من حيث السعه و الضيق فلا يبعد القول بتواترها معنى، و أمّا تواترها إجمالا فلا يكون قابلا للإنكار. و على كلا التقديرين لا بدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن ممّا تدلّ عليه الأخبار بالألفاظ المختلفه، و الالتزام بحجّيه ما هو أخصّ مضمونا منها.

ثمّ اختلف العلماء فيما هو الأخصّ مضمونا منها.

قال المحقّق النائنى قدّس سرّه (1): إنّ أخصّ تلك الأخبار مضمونا هو الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقة.

و فيه: أنّ مفاد هذه الأخبار مختلفه، فإنّ ظاهر بعضها كفايه مجرّد الوثاقه فى الراوى، كما هو الظاهر من قوله عليه السّلام: نعم، بعد قول السائل: أفيونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ عنه معالم دينى؟ (2) و ظاهر بعضها اعتبار كونه مع ذلك إماميا، كما هو الظاهر من قوله عليه السّلام: لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقّاتنا (3). فإنّ

ص: ٤٧٠

١-١) أجود التقريرات ١١٣: ٢-١١٤.

٢-٢) الوسائل ١٤٧: ٢٧، ب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٣.

٣-٣) المصدر السابق: ١٥٠، ح ٤٠.

إضافه الثقة إليهم عليهم السلام ظاهره في اعتبار كون الراوى إماميًا، و ظاهر بعضها اعتبار كونه مع ذلك عادلا، كما هو الظاهر من بعض الأخبار العلائقيه من قوله عليه السلام:

خذ بما يقول به أعدلهما (١). فإنّ ترجيح الأعدل دليل على مفروغيه اعتبار أصل العداله. و عليه فكيف يمكن القول بأنّ أخصّ تلك الأخبار هو جواز العمل بخبر الثقة؟

و قال بعض: إنّ القدر المتيقّن من الأخبار هو خبر العدل الإمامي الثقة، فلا- يستفاد من هذه الأخبار إلّا حجّيه الخبر الصحيح الأعلائي.

و يستفاد من كلام سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢): أنّ القدر المتيقّن من تلك الأخبار هو الخبر الحاكي عن الإمام عليه السلام بلا واسطه مع كون الراوى من الفقهاء العدول الإماميه أمثال زراره و محمّد بن مسلم و أبي بصير.

ففي صحيحه يونس بن عمّار: أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: أمّا ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه (٣).

و في حسنه عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعه ألقاك و لا يمكن القدوم و يجيء الرجل من أصحابنا فيسألني و ليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال عليه السلام: ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي فإنّه سمع من أبي و كان عنده وجيها (٤).

و في صحيحه شعيب بن العرقوفى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشئ فممن نسأل؟ قال عليه السلام: عليك بالأسدى، يعنى أبا بصير (٥).

ص: ٤٧١

١-١) الوسائل ١٠٦: ٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٣١: ٢.

٣-٣) الوسائل ١٤٣: ٢٧، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٧.

٤-٤) المصدر السابق: ١٤٤، ح ٢٣.

٥-٥) المصدر السابق: ١٤٢، ح ١٥.

و هذا الرأى هو الصحيح، فالقدر المتيقن ليس مجرد الخبر الصحيح الأعلائى، بل هو مع كون الخبر بلا واسطه و كون الراوى من الفقهاء نظير الرواه المذكوره، بل مع كون الراوى كثير الروايه، كما يستفاد من جمله: فإنه سمع من أبى و كان عنده وجيها.

الدليل الثالث: الإجماع، و تقريره من وجوه:

الوجه الأول: الإجماع، القولى المنقول عن الشيخ الطوسى قدس سره على حجيه خبر الواحد.

و فيه أولاً: أنه معارض بالإجماع المنقول عن السيد المرتضى قدس سره على عدم حجيه خبر الواحد.

و ثانياً: أن الإجماع المنقول من أفراد الخبر الواحد فكيف يمكن الاستدلال به على حجيه خبر الواحد؟!!

و ثالثاً: أن ناقل الإجماع إنما يخبر عن رأى المعصوم عليه السلام عن حدس لا حس، فلا يكون الإجماع المنقول حجيه.

الوجه الثانى: الإجماع القولى المحصّل من جميع العلماء عدا السيد المرتضى قدس سره و أتباعه على حجيه خبر الواحد، و خلافهم غير قادح فى حجيه الإجماع لمعلوميّه نسبه.

و فيه: بعد عدم تماميه مبنى الإجماع الدخولى أن هذا الإجماع لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام للعلم بأن مستند المجمعين هو الآيات و الروايات، و الإجماع المدركى ليس بحجّه، و لا أقل من احتمال ذلك، فإنه يكفى فى سقوطه عن الحجيه كما لا خفى.

الوجه الثالث: الإجماع القولى المحصّل من جميع العلماء على حجيه خبر الواحد حتى السيد المرتضى قدس سره و أتباعه، بدعوى: أن ذهابهم إلى عدم الحجيه إنما كان لأجل اعتقادهم بانفتاح باب العلم فى الأحكام الشرعيّه، فلو كانوا فى زماننا المنسدّ فيه باب العلم لحكموا بحجيه الخبر قطعاً.

و فيه: مضافا إلى كون بعض أتباعه كالمرحوم الطبرسي من المتأخرين و إمكان انسداد باب العلم فى زمان السيد المرتضى قدس سرّه أنه من المحتمل أنّ السيد المرتضى قدس سرّه و أتباعه بعد الاعتقاد بانسداد باب العلم كان يذهب إلى حجّيه الخبر الواحد من باب الظنّ المطلق، لا الظنّ الخاص الذى هو محلّ البحث.

الوجه الرابع: الإجماع العملى من جميع العلماء من الصدر الأوّل إلى يومنا هذا من الاخباريين و الاصوليين على العمل بخبر الواحد.

و فيه: أنّ عمل جميع العلماء بالخبر ليس مستندا إلى حجّيه خبر الواحد بما هو خبر واحد؛ إذ عمل بعض منهم مبنى على كون ما فى الكتب الأربعة مقطوع الصدور، و عمل بعض آخر منهم مبنى على كون ما بأيدينا من الأخبار فى نفسها مطمئن الصدور، و عمل جملة اخرى مبنى على احتفاف هذه الأخبار بقرائن تفيد الاطمئنان بصدورها، و هكذا. نعم فعمل بعض منهم مبنى على حجّيه خبر الواحد بما هو خبر الواحد، إلا أنّ هذا لا يكون إجماعا ليكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

الوجه الخامس: الإجماع العملى من جميع المتشرّعه الذى يسمّى بسيره المتشرّعه على العمل بخبر الواحد.

و فيه: أنّ جميع المتشرّعه فى عصر النبىّ و الأئمّه عليهم الصلاه و السلام و إن كان عملهم بالخبر الواحد ممّا لا يقبل الإنكار؛ إذ من المقطوع أنّهم لم يأخذوا الأحكام من نفس النبىّ و الإمام عليهم الصلاه و السلام بلا واسطه شخص آخر، إلا أنّ عملهم بخبر الواحد ليس لأجل كونهم مسلمين لتحقّق سيره المتشرّعه، بل عملهم به من باب كونهم عقلاء بما هم عقلاء الذى يسمّى بالسيره العقلانيه، فلا بدّ من صرف عنان البحث إلى السيره العقلانيه، و هذا ما سنبحثه بعد دليل العقل.

الدليل الرابع: العقل، و تقريره من وجوه:

الوجه الأوّل: إنّنا نعلم إجمالا بصدور كثير من الأخبار التى بأيدينا عن

المعصوم عليه السّلام ولا- نحتمل أن يكون جميعها مجعوله، خصوصا مع ملا-حظه حال الرواه و أرباب الكتب الروائيه و شدّه اهتمامهم بتنقيح ما أودعوه في تلك الكتب.

و مقتضى هذا العلم الإجمالى هو الاحتياط، و الأخذ بجميع هذه الأخبار الموجوده فى الكتب المعتره بحكم العقل.

و فيه: أنّ هذا الوجه-على تقدير تماميته-لا- يثبت إلا- لزوم الأخذ بالأخبار من باب الاحتياط، لا من باب الحجّيه التى هى محلّ الكلام، بحيث يكون مخصّصا للعمومات و مقتيدا للمطلقات.

الوجه الثانى: إنّنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، و لا- سيّما الواجبات الضروريّه مثل الصلاه و الصوم و الحجّ و الزكاه و غيرها، و معلوم أنّ أجزاء هذه الواجبات و شرائطها و موانعها لا تثبت إلاّ بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتره، و لو لم يكن الخبر الواحد حجّه و جاز ترك العمل به لخرجت هذه الواجبات عن حقائقها، و هذا ينافى كون تلك الواجبات ضروريّه و بقاء التكليف بها إلى يوم القيامة.

و فيه: أنّ مقتضى هذا الوجه أيضا هو وجوب العمل بكلّ خبر دلّ على الجزئيه و الشرطيه من باب حكم العقل بلزوم الاحتياط للعلم الإجمالى، لا من باب أنّه حجّه يخصّص به العمومات و يقيد به المطلقات كما هو محلّ البحث.

الوجه الثالث: ما حكى عن المحقّق صاحب الحاشيه على المعالم قدّس سرّه (1) من أنّا نعلم بلزوم الرجوع إلى السنّه و العمل بها؛ لحديث الثقلين الثابت تواتره عند العامه و الخاصّه، و حينئذ فإنّ أمكن إحراز السنّه بالعلم فهو، و إلاّ فلا بدّ من التنزّل إلى الظنّ و العمل بما يظنّ صدوره منهم عليهم السّلام.

و فيه: إن كان المقصود من السنّه نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره،

ص: ٤٧٤



فالوجوب الرجوع إليها و إن كان ثابتا بالأدلة القطعية بلا ريب، إلا أن هذا المعنى لا يرتبط بما هو محل الكلام من حججه خبر الواحد الحاكي عن السنه. و إن كان المقصود منها الأخبار الحاكيه عن السنه، ففيه: أن وجوب الرجوع إليها و العمل بها هو أول الكلام إلا- أن يدعى العلم الإجمالي بصدور كثير منها، أو يدعى العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيره فعليه في مضامينها بحيث يلزم من إهمالها الخروج عن الدين، فعلى الأول يرجع هذا الوجه إلى أول الوجوه كما هو واضح، و على الثاني يرجع إلى دليل الانسداد، فهذا الوجه ليس دليلا مستقلا على ما عرفت.

و قال المحقق الخراساني قدس سره (1) في مقام الدفاع عن صاحب الحاشيه قدس سره: إن ملاك هذا الوجه هو وجوب الرجوع إلى أخبار الآحاد الحاكيه عن السنه، و ليس ملاكه العلم الإجمالي بصدور جمله منها ليرجع إلى الوجه الأول، و لا العلم الإجمالي بثبوت التكليف في موردها ليرجع إلى دليل الانسداد، فيكون هذا الوجه دليلا مستقلا بحد ذاته.

و فيه: أن وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكيه لا- يعقل أن يكون بلا سبب، و حينئذ إما أن يرجع إلى الوجه الأول أو إلى دليل الانسداد.

و ما يمكن أن يقال في مقام توجيه كلام صاحب الحاشيه قدس سره أن المراد من السنه هي السنه المحكيه- أي قول المعصوم و فعله و تقريره- كما يثبت بحديث الثقلين التمسك بالكتاب و لزوم الأخذ به، كذلك يثبت به التمسك بالسنه و لزوم الأخذ بها. هذا في صورته العلم بالسنه المحكيه، و أمّا في صورته عدم العلم بها فتصل النوبه إلى المظنه، فالعمل بالسنه الحاكيه يكون بلحاظ الظن بكونها قول المعصوم.

و لكنّه أيضا قابل للمناقشه؛ إذ لا دليل لإثبات السنه بالظن، و من الممكن أن

ص: ٤٧٥

يقال بعدم إثباتها إلا بالتواتر نظير الكتاب، مع أن المدعى هو حجّيه خبر الواحد مطلقا سواء أفاد الظنّ أم لا؟ ولازم هذا الاستدلال هو حجّيه خبر الواحد في صورته حصول الظنّ الشخصى بأنّ هذا فعل المعصوم أو قوله أو تقريره، فلا- يكون هذا الدليل قابلا للقبول.

الدليل الخامس: السيره العقلائيه، فنقول: لا شكّ و لا شبهه في قيام السيره العقلائيه على العمل بخبر الثقة و الاتكال عليه في مقام الاحتجاج، بل على ذلك يدور رحي نظامهم و معاشهم، و لكن الاستفاده عن هذه السيره في الامور الشرعيه و التكاليف الإلهيه تحتاج إلى تحقّق أمران:

الأول: كونها مستمرّه إلى زمان رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام، و من المعلوم أنّ نوع المسائل العقلائيه ليس من الامور الحادثه، و منها العمل بخبر الثقة، فهذه السيره كانت مستمرّه إلى زمان المعصومين عليهم السّلام.

الأمر الثاني: عدم وقوعها أحيانا أو في الخفاء، بل كانت من الامور المتداوله بين العقلاء و كانت بمنظر و مسمع من الشارع، و كان متمكّنا من الردع عنها على فرض مخالفتها لها، و هذا أيضا ممّا لا شكّ فيه، و مع ذلك لم ينقل عنه الردع، و هذا يكشف كسفا قطعيا عن رضا الشارع و موافقته له، و لا يصحّ القول بكون الآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم رادعا من الشارع عن السيره؛ إذ لا بدّ من كون الردع عن مثل هذه المسأله المتداوله بين العقلاء دليلا خاصّا و صريحا، و لا يصحّ الاكتفاء بدليل عامّ، كما أنّه لا يصحّ ردع القياس و الربا مثلا بمثل ذلك، بل يحتاج إلى قوله عليه السّلام: السنّه لو قيست محق الدين (1)، و قوله تعالى: وَ حَرَّمَ الرِّبَا (2) كذلك لا يصحّ ردع العمل بخبر الثقة بمثل عموم الآيات الناهيه.

ص: ٤٧٤

١- (١) الوسائل ٢٧: ٤١، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

فيكفي في استكشاف رضا الشارع و إمضاءه للسيره العقلانيه عدم الردع مع التمكّن منه، و لا يلزم التصريح بالإمضاء و الرضا، مع تحقّق الشواهد و القرائن لإمضاء المعصومين عليهم السّلام.

منها:اهتمام الأئمّه عليهم السّلام بنقل الروات و أمرهم بالسؤال عمّا لا يكون مورد ابتلائهم كثيرا ما بداعى نقل ما يسمعون عنهم للغائبين و ضبطه في الجوامع الروائيه،فلولا خبر الواحد حجّه لكان هذا الاهتمام لغوا،بل هذا يكون إمضاء عملي للسيره العقلانيه عنهم عليهم السّلام.

و منها:الروايات الوارده في مباحثه بعض أئمّتنا عليهم السّلام مع بعض علماء العامّه، كما قال الصادق عليه السّلام لأبي حنيفه:أنت فقيه العراق؟قال:نعم،قال:فبم تفتيهم؟قال:

بكتاب الله و سنّه نبيّه صلّى الله عليه و آله (1).

و قال بعضهم في جواب الإمام عليه السّلام:بما بلغني عن رسول الله صلّى الله عليه و آله.و لا نرى في أيّ مورد مخالفه الأئمّه عليهم السّلام مع السيره العقلانيه و ردعهم عنها بأنّ ما بلغنا عن رسول الله صلّى الله عليه و آله بخبر الواحد ليس بحجّه،بل سكت الإمام عليه السّلام عن هذه الناحيه و قال لأبي حنيفه:تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟و هذا أقوى شاهد على تأييد بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد.

و منها:ما ورد من الأخبار في جواز العمل بخبر الواحد من الطوائف الأربعة، فإنّها إمضاء لما عليه العقلاء من العمل بخبر الثقة،و ظاهرها أنّ حجّيه خبر الثقة كان أمرا مركزوا و مفروغ عنه في الأذهان، كما يرشدنا قوله عليه السّلام:نعم،بعد قول السائل:

أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟فيكون الدليل لحجّيه خبر الواحد بناء العقلاء المؤيّد من المعصومين عليهم السّلام في محيط الشرع و التكاليف الإلهيّه.

ص:٤٧٧

و لا يخفى أنّ المقصود من الثقة كون الراوى ثقة عند أهل الخبره و المطلعين لا كونه ثقة عند مخبر له، و لا يلزم أن يكون مخبر له عالما بوثاقته، نعم فى صورته العلم بعدم وثاقته لا أثر لخبر من يكون ثقة عند أهل الخبره.

و معلوم أنّ توثيق أهل الخبره قد يكون توثيقا شخصيا كقولهم بأنّ السكونى ثقة -مثلا- و قد يكون توثيقا عاما كقول محمد بن قولويه فى مقدمه كتاب كامل الزيارات: إنّ كلّ من وقع فى أسناد الروايات التى ذكرناها فى هذا الكتاب يكون من ثقات أصحابنا، و هكذا قول على بن إبراهيم القمى فى كتاب تفسيره.

و لكن اعتبار توثيق العام محدود بصوره عدم قدح الخاص فى مقابله.

و من المعلوم أنّ خبر الثقة فى الموضوعات لا- يكون حجّه عند الشارع لردعه عن العمل به فيها بجعل البيئه حجّه فيها، و معناه عدم اعتبار خبر الثقة فيها، و إلاّ يكون اعتبار التعدّد و العدالة لغوا، فخير الواحد ليس بحجّه فى الموضوعات الخارجيه، بل المرجع فيها هو البيئه أو الاستصحاب أو قول صاحب البيت أو ذى اليد.

ثمّ استدللّ فى المقام لحجّيه مطلق المظنه بأدله: منها دليل الانسداد و كانت له مقدمات، و الأهمّ منها انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى التكاليف الإلهيه، و تماميه هذه المقدمه متوقّف على القول بعدم حجّيه خبر الواحد، فيكون دليل الانسداد بعد إثبات حجّيته مسأله فرضيه، فلا نحتاج إلى البحث عنه.

في مباحث الاصول العمليه

الاصول العمليه هي المرجع عند الشكّ بعد الفحص و اليأس عن الدليل. قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): إنّ المهمّ من الاصول العمليه هي البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، و لم يتعرّض لأصالة الطهاره، و قال: إنّ الوجه لعدم تعرّضها أوّلاً أنّها من الاصول المسلّمه، و ثانياً: اختصاصها بباب الطهاره.

و قد يتوهم أنّ الوجه في عدم ذكر أصالة الطهاره في علم الاصول: أنّ الطهاره و النجاسه من الامور الواقعيه التي قد أخبر بهما الشارع، لا من الأحكام الشرعيه، و كان الشكّ فيهما شكّاً في الانطباق، و من المعلوم أنّ البحث عن الشبهات الموضوعيه لا يكون من المسائل الاصوليه.

و فيه أوّلاً: أنّه لا يلزم في كون الشيء أصلاً عملياً خلوه بتمام المعنى عن الواقعيه، بل عدم إدراك عقولنا يكفى لكونه أصلاً عملياً.

و ثانياً: لا نسلم كون الشكّ فيهما من الشبهه المصداقيه؛ لأنّ الميزان في كون

ص: ٤٧٩

الشبهه مصداقيه أن يكون المرجح فيها العرف لا- الشارع، كما أن الأمر في الشبهه الحكميه بعكس ذلك، ولا إشكال في أن المرجح عند الشكّ في نجاسه شيء و طهارته - كالعصير العنبي بعد الغليان، و كعرق الجنب من الحرام، و عرق الإبل الجلال و نحوهما- هو الشارع و بيانها من وظائفه، و لا يعلمها إلا هو.

## أصل البراءه

### اشاره

ينبغي تقديم مقدمتين قبل الورود في أصل البحث و بيان الأدله:

### الاولى: أن الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره جعل الشكّ في التكليف الذي هو

مجري البراءه على أقسام ثمانية

#### (1)

، باعتبار أن الشبهه تاره تكون تحريميه و اخرى وجوبيه، و على كلا التقديرين إما أن يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين أو اشتباه الامور الخارجيه، و الثلاثه الاولى راجعه إلى الشبهات الحكميه، و الرابع راجع إلى الشبهات الموضوعيه، فهذه أقسام ثمانية و عقد لكلّ منها مسأله خاصه.

و المحقق الخراساني قدس سره طوى البحث عن الكلّ في فصل واحد و ذلك لوحده مناط البحث في الجميع، فإنّ المناط في الكلّ هو الشكّ في التكليف، و الاختلاف في منشئه لا يصحّ عقد فصول متعدده، بل يكفيها عقد بحث واحد عام لمطلق الشكّ في التكليف و ما فعله قدس سره هو الأنسب.

### المقدمه الثانيه: أن النزاع بين الاصوليين و الاخباريين في مسأله البراءه إنما هو

راجع إلى صغرى المسأله لا الكبرى،

فإنهما متفقان على مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، و أن العبد لا يستحقّ العقاب على مخالفه التكليف مع عدم وصوله إليه، و إنما الاختلاف في الصغرى حيث ذهب الاخباريين إلى تماميه البيان و قيام الحجّه هنا و هي

ص: ٤٨٠

أدله، الاحتياط و الاصولى ذهب إلى عدمها.

و من هنا لا بد أن نَمَيِّز بين قسمين من الأدله القائمه لجريان البراءه: القسم الذى يكون معارضا لأدله الاخباريين، و القسم الذى يكون أدله الاحتياط على تقدير تماميتها حاكمه عليه، و من الواضح الذى ينفع الاصولى هو القسم الأول الدال على عدم تماميته البيان و عدم قيام الحجّه على التكليف المعارض لأدله وجوب الاحتياط، و أمّا القسم الثانى فلا ينفع الاصولى شيئاً؛ إذ مفاده هو بيان الكبرى من قبح العقاب بلا بيان المتفق عليه بين الطرفين.

**إذا عرفت هاتين المقدمتين فنعقد البحث فى مقامين:**

**الأول: فى أدله الاصوليين على البراءه**

**اشاره**

و هى أربعه:

**الدليل الأول: الكتاب**

**اشاره**

و استدللّ بآيات منه:

**الآيه الأولى:**

قوله تعالى: **مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١).**

دلّت الآيه الشريفه على نفى العقاب بمخالفه التكليف غير الواصل للمكلف؛ إذ بعث الرسول كناية عن إيصال الأحكام و بيانها للعباد.

و قد اورد على الاستدلال بها بوجوه:

الأول: ما عن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سزه (٢) من أنّ ظاهر الآيه هو الإخبار بوقوع العذاب سابقا بعد البعث، فتختص الآيه بالعذاب الدينوى الواقع فى الامم

ص: ٤٨١

١-١) الاسراء: ١٥.

٢-٢) الرسائل: ١٩٣.



السابقه، فلا تشمل نفى العقاب الاخرى لأجل عدم البيان.

و فيه أولاً: أنه لا يوجد في الآيه ما يدل على تقييد العذاب بالديوى عدا استعمال فعل الماضى فى قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ إِلَّا أَنْ سِيَاقَهُ لَيْسَ هُوَ الْإِخْبَارُ عَنِ الْأَمَمِ السَّابِقِ، بل سِيَاقُهُ نَفْيُ الشَّأْنِيَةِ، حَيْثُ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ تَعَالَى أَنْ يَعْذَّبَ النَّاسَ قَبْلَ الْبَيَانِ وَ إِتْمَامِ الْحُجَّةِ، وَ هَذِهِ سَنَّهُ اللَّهُ مِنْ دُونَ فَرْقِ بَيْنِ الْأَمَمِ السَّابِقِ وَ اللَّاحِقِ وَ لَا بَيْنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.

و ثانياً: أن الآيه الشريفه تناسب إرادته معنى عاماً بلحاظ وقوعها بين الآيات الدالّاه على العذاب الاخرى و الديوى، فإن الآيه المتقدمه عليها قوله تعالى: وَ كُفِّلَ إِنْسَانٍ الْأَرْمَنَاءُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً\* إقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً (١).

و الآيه المتأخره عنها قوله تعالى: وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً (٢).

فتكون الآيه الشريفه صالحه للاستدلال بها بلحاظ إرادته المعنى العام منها.

و ثالثاً: سلّمنا أن المراد من الآيه هو الإخبار عن عدم وقوع العذاب على الامم السابقه فى الدنيا إلا بعد البيان بقريته التعبير بلفظ الماضى، إلا أن دلالة الآيه على نفى العذاب الأخرى-الذى هو أشدّ بمراتب من العذاب الديوى-قبل ستكون بطريق أولى، و بالأولويه التى تستفادها العقل و العرف يتم المطلوب.

الوجه الثانى: ما عن المحقق الخراسانى قدّس سرّه (٣) من أن صحّه التمسك بالآيه مبتيه على عدم استحقاق العقاب الذى هو ملاك البراءه، و لكنّها لا تدلّ إلا على نفى

ص: ٤٨٢

١-١ (١) الإسراء: ١٣-١٤.

١-٢ (٢) الإسراء: ١٤.

١-٣ (٣) كفايه الاصول ١٤٧: ٢.

الفعليه، و عدم الفعلية أعم من أن يكون لأجل عدم الاستحقاق أو لأجل عفوهِ و لطفهِ تعالى للعباد مع استحقاقهم للعذاب. و عليه فلا يؤمن فاعل الشبهه من العذاب الاخرى؛ إذ المفروض أنّ نفي فعلية العذاب لا ينفي استحقاقه.

و فيه: أنّ التعبير باستحقاق العقوبه و عدمه و إن تحقّق في ظاهر الكلمات و لكن ليس من شأن الاصولي أن يكون في مقام إثبات استحقاق العقوبه و نفيه فإنّه مسأله كلاميه، و إنّما النزاع بيننا و بين الاخباريين في ثبوت المؤمن من العقاب في ارتكاب الشبهه و عدمه، و معلوم أنّ المؤمن منه ثابت بالآيه قبل بعث الرسول و بيان التكليف سواء تحقّق الاستحقاق أم لا.

الوجه الثالث: ما عن المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) من أنّ مفاد الآيه هو الإخبار عن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّه، كما هو حال الامم السابقه، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنّهُ مشتبهه، فتكون أجنبيّه عمّا نحن فيه.

و فيه: أنّ بعث الرسول كناية عن إيصال الأحكام و تبليغها للعباد، فيكون مشتبه الحكم من حيث إنّهُ مشتبه داخل في مفاد الآيه، مع أنّه لا فائده للاستدلال بالآيه في مقابل أدلّه الاخباريين لحكومتها عليه، فإنّ مفاد الآيه هو نفي العقاب بلا بيان التكليف، و مفاد أدلّه الاخباريين -على فرض تماميتها- أنّ دليل الاحتياط بيان له، فظاهر الآيه أنّه ليس من شأن الباري ارتكاب ما هو قبيح عقلا.

### الآيه الثانيه:

قوله تعالى: لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (٢).

تقريب الاستدلال: أنّ المراد من الموصول هو التكليف، و المراد من الإيتاء هو

ص: ٤٨٣

١- ١) فوائد الاصول ٣: ٣٣٣-٣٣٤.

٢- ٢) الطلاق: ٧.

الإيصال و الإعلام؛ لأنَّ إيتاء كلِّ شيء بحسبه، و إيتاء التكليف ليس إلاَّ بإيصاله و إعلامه، فالآيه تدلُّ على رفع التكليف عند الشكِّ و عدم وصوله و إعلامه.

أقول: استقصاء الكلام حول الآيه الشريفه يقتضى البحث فى جهات ثلاث:

الاولى: فى بيان الاحتمالات الوارده بشأن الموصول.

الثانيه: فى تعيين الظاهر بين الاحتمالات.

الثالثه: فى أنَّ البراءه المستفاده من الآيه هل هى بمستوى تعارض أدلّه الاحتياط -على تقدير تماميتها- أو بمستوى تكون أدلّه الاحتياط حاكمه عليها.

أمَّا الجهه الاولى: فإنَّ الاحتمالات الوارده فى الموصول -أعنى به قوله تعالى إلاَّ ما آتاها أربعه:

الأوّل: ما ذكر فى تقريب الاستدلال بالآيه، من أنَّ المراد من الموصول هو التكليف، و من الإيتاء الوصول و الإعلام فىكون المعنى: لا يكلف الله نفساً إلاَّ بتكليف أوصله إلى المكلف، و فى حال الشكِّ لا يكون التكليف واصلاً، فلا تكليف، و على هذا الاحتمال تكون دلالة الآيه على البراءه تامه.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد من الموصول هو المال بقرينه المورد، و من الإيتاء التمليك، فىكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله نفساً بمال -أى بأداء مال- إلاَّ بما ملكه، فتكون الآيه أجنبيّه عن البراءه.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الموصول مطلق فعل الشىء و تركه، و من الإيتاء الإقذار، فىكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله نفساً بفعل شىء أو تركه إلاَّ -إذا أقدرها و مكّنها عليه. و عليه فتكون الآيه أيضاً أجنبيّه عن البراءه؛ لأنَّ مفادها رفع التكليف عن العاجز ردّاً لمن يرى جواز التكليف بغير المقدور.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من الموصول الجامع بين التكليف و المال و مطلق

فعل الشيء و تركه، و المراد بالإيتاء هو الجامع بين الإيصال و التمليك و الإقدار؛ بأن يكون الإيتاء بمعنى الإعطاء، و لكن إعطاء كل شيء بحسبه، فإعطاء التكليف إيصاله و إعلامه، و إعطاء المال تمليكه، و إعطاء مطلق فعل الشيء و تركه الإقدار عليه، و حينئذ الآيه الشريفه بعمومها تشمل ما نحن فيه، و تكون داله على البراءه كالاختمال الأول.

و لا يخفى أنّ الإشكال فى الاحتمالات الثلاثه السابقه من ظهور الآيه و مقام الإثبات، مع صحه جريانها فى نفسها و مقام الثبوت، و لكن البحث فى الاحتمال الأخير من حيث الإمكان و مقام الثبوت قبل إيصال النوبه إلى الاستظهار، فإنّه استشكل عليه بامتناعه ثبوتاً.

توضيح ذلك: أنّ المراد بالموصول إن كان هو المال أو الفعل كان الموصول مفعولاً به لفعل «لا يكلف الله» بينما لو اريد به التكليف و الحكم كان مفعولاً مطلقاً، و من الواضح عدم إمكان اجتماع نسبه فعل واحد فى استعمال واحد إلى المفعول به و المفعول المطلق، و ذلك للتباين و التنافى بين النسبتين، فإنّ نسبه الفعل إلى المفعول المطلق يحتاج إلى لحاظ كون المفعول من شئونه و أطواره على نحو لا يكون له وجود قبل وجود الفعل، بل يكون وجوده بعين وجود الفعل مثل: ضربت ضرباً شديداً، و هذا بخلاف المفعول به فإنه لا بدّ و أن يكون موجوداً قبل تحقّق الفعل، ليكون الفعل واقعا عليه مثل: ضربت زيدا.

و قد أجاب المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) عن الإشكال بأنّ المفعول المطلق النوعى و العددى يصحّ جعله مفعولاً به بنحو العناية، فإنّ الوجوب و التحريم -مثلاً- إن كان وجودهما بنفس الإيجاب و الإنشاء و ليس لهما نحو تحقّق فى المرتبه السابقه إلاّ

ص: ٤٨٥

أنهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدرى يصحّ تعلق التكليف بهما. نعم هما بمعنى المصدرى لا يصحّ تعلق التكليف بهما.

و فيه: أنّ لازم ما أفاده قدّس سرّه هو الجمع بين الاعتبارين المتنافيين؛ إذ المفعول المطلق عبارته عن حاصل المصدر، و لهذا يكون متأخراً رتبة عن المصدر، و أمّا المفعول به فهو مقدّم في الاعتبار على المصدر؛ لأنّه إضافة قائمه به، و عليه فكيف يمكن الجمع بين المفعول به و المفعول المطلق في الاعتبار؟ فإنّه يلزم منه اعتبار المتأخّر في الاعتبار متقدّماً في الاعتبار في حال كونه متأخراً.

و هناك جواب آخر أفاده المحقّق العراقي قدّس سرّه (١) من أنّ الإشكال إنّما يرد في فرض إرادته الخصوصيات المزبوره من شخص الموصول، و إلّا- فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلّي العام، و إرادته الخصوصيات من دوال آخر خارجيه فلا يتوجّه محذور، لا- من طرف الموصول و لا- في لفظ الإيتاء و لا من جهه تعلق الفعل بالموصول، و ذلك أمّا من جهه الموصول فظاهر فإنّه لم يستعمل إلّا في معناه الكلّي العام، و أنّ إفاده الخصوصيات إنّما كان بتوسيط دالّ آخر خارجي، و كذلك الحال في لفظ الإيتاء فإنّه أيضاً مستعمل في معناه و هو الإعطاء، غير أنّه يختلف مصاديقه من كونه تاره هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، و اخرى الملكيه أو الإقذار عند إضافته إلى المال أو الفعل، و هكذا الأمر في تعلق الفعل بالموصول حيث لا يكون له إلّا نحو تعلق واحد به، و مجرد تعدّده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به، و التعلق بالمفعول المطلق لا يقتضى تعدّده بالنسبه إلى الجامع الذي هو مفاد الموصول كما هو ظاهره، غايه الأمر أنّه يحتاج إلى تعدّد الدال و المدلول.

و أورد عليه السيّد الاستاذ الإمام قدّس سرّه (٢) بأنّ نحو تعلق الفعل بالمفعول المطلق

ص: ٤٨٦

١-١) نهاية الأفكار ١٩٦:٣.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٤٣:٢.

و المفعول به مباين لا جامع بينهما، و أمّا تعدّد الدال و المدلول أو إقامه القرينه على الخصوصيّات إنّما هو فيما إذا كان هناك جامع حقيقى كى تكون الخصوصيّات من مصاديقه، و قد عرفت أنّه لا جامع فى المقام للتباين الموجود بين نسبه تعلق الفعل إلى المفعول المطلق و نسبه تعلقه إلى المفعول به.

و الظاهر أنّه قابل للمساعده فإنّ ارتباط الحاصل بين الفعل و المفعول من سنخ المعانى الحرفيه، و معلوم أنّ النسب متباينه ذاتا، و كما لا يكون الجامع بين نسبه الظرفيه-فى جمله زيد فى الدار- و نسبه الاستعلاء فى جمله-زيد على السطح- فكذلك لا يكون الجامع بين نسبه الفعل إلى المفعول به و نسبه إلى المفعول المطلق.

و لكن على فرض صحّحه كلام المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) و تماميه الاحتمال الرابع ثبوتا فى معنى الآيه لا يصحّ الاستدلال به فى المقام كما قال المحقّق العراقى قدّس سرّه: بأنّه لا يمكن التمسك بإطلاق الآيه لاستفاده البراءه، و ذلك لعدم تماميه الإطلاق مع وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، حيث إنّ القدر المتيقّن منه بقربنه المورد إنّما هو خصوص المال، و مثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعمّ المال و الفعل و التكليف.

و فيه: أنّ وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب لا يمنع عن التمسك بالإطلاق، و انتفائه لا يكون من مقدّمات الحكمه، كما مرّ تحقيقه فى مبحث المطلق و المقيد.

و أمّا الجبهه الثانيه: فالصحيح أنّ الآيه غير ظاهره فى الاحتمال الأوّل و الرابع على فرض إمكانه، و لا تكون صالحه للاستدلال على البراءه، و ذلك لإجمالها؛ إذ كما يحتمل أن يراد من الموصول خصوص الحكم أو الأعمّ منه و من الإيتاء الإعلام أو الأعمّ منه، كذلك يحتمل أن يراد منه خصوص المال، و من الإيتاء الملكيه. أو يراد من الموصول الفعل أو الترك، و من الإيتاء الإقدار عليهما. و عليه فالآيه مردّده بين هذه

ص: ٤٨٧

الاحتمالات. و من الواضح أنه لا- ظهور لها في الاحتمال الأول و الرابع المثبتان للبراءة لو لا- دعوى ظهورها بقريته المورد في الاحتمال الثاني أو الثالث، و هما أجنبيان عن البراءة.

على أنّ التمسك بالإطلاق فرع تعلق الإرادة الاستعمالية في المطلق، توضيح ذلك:

أنّ الاحتمال الرابع- بعد فرض إمكانه ثبوتا و بعد عدم مانعيه وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب عن التمسك بالإطلاق- لا يصحّ أن يكون مبنى الاستدلال، فإنّ التمسك بالإطلاق يكون لتشخيص المراد الجدّي للمولى و تطابقه مع مراده الاستعمالي بعد إحراز أنّ مراده الاستعمالي من اللفظ هو المطلق بلا شبهه، و لم يحرز هذا المعنى فيما نحن فيه، فكيف يمكن التمسك بالإطلاق الاحتمالي؟!

و أمّا الجبهه الثالثه: فلو سلّمنا بدلاله الآيه على البراءة فهل مفادها سنخ مفاد ينفي وجوب الاحتياط حتّى يكون معارضا لأدلته لو تمّت أو يكون مفاده محكوما لأدله الاحتياط؟

ذهب المحقّق العراقي قدّس سرّه (1) إلى أنّ غايه ما يستفاد من الآيه إنّما هو نفى الكلفه و المشقّه من قبل التكليف المجهوله غير الواصله إلى المكلف لا نفى الكلفه مطلقا و لو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، مفاد الآيه حينئذ مساوق لكبرى قبح العقاب بلا- بيان. و من المعلوم عدم كون مثله مضرا بالاحتياط القائل به الاخبارى فإنّه يدعى إثبات الكلفه و المشقّه على المكلف من جهه جعل إيجاب الاحتياط الواصل إلى المكلف.

و التحقيق: أنّ مفاد الآيه يعارض وجوب الاحتياط و ينفيه، و ذلك لأنّ وجوب الاحتياط كلفه و مشقّه آتية من قبل التكليف المجهول، و الآيه تدلّ على رفعها

ص: ٤٨٨

عن المكلف. و من الواضح أنّ وجوب الاحتياط ليس وجوباً نفسياً استقلالياً، وإنما هو وجوب طريقي يأتي من التكليف المجهول لجهه المحافظه عليه، وإلا يلزم تعدّد المثوبه و العقوبه فى موارد وجوب الاحتياط، و هو كما ترى.

و الحاصل ممّا ذكرناه أنّ دلالة الآيتين المذكورتين على البراءه ليست بتمام، ثمّ هناك آيات اخرى استدللّ بها الأعلام إلا أنّ المهمّ منها ما ذكرناه.

## الدليل الثانى: السنّه

### اشاره

و استدللّوا بروايات:

### الروايه الاولى: ما رواه الصدوق قدس سرّه

فى كتاب الخصال بسند صحيح عن حريز عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: رفع عن امتى تسعه: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا إليه، و الطيره، و التفكّر فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق بشفه (١).

### و استقصاء البحث حول حديث الرفع يستدعى الكلام فى مقامات ثلاثه:

#### أما الأوّل: ففيه امور يجب تقديمها لفقّه الحديث:

#### الأوّل: فى معنى الرفع و الدفع،

لا شكّ فى أنّ الرفع يستعمل عرفاً فى إزاله الشىء الموجود مع كون المقتضى للبقاء موجوداً، و الدفع يستعمل فيما إذا لم يوجد بعد، و لكن كان المقتضى لوجوده موجوداً، فالرفع عباره عن إزاله الموجود فى الزمان السابق عن ورود الرفع؛ بحيث لو لا الرفع لكان مستمرّاً فى الوجود، و الدفع عباره عن منع تأثير المقتضى فى وجود الشىء و تحقّقه، و عليه فالرفع و الدفع متباينان مفهوماً.

### الأمر الثانى: فى بيان المراد من الرفع فى الحديث الشريف

ذهب المحقّق

ص: ٤٨٩

(١- ١) الخصال: ٤١٧، ح ٩. الوسائل ٣٦٩: ١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.



النائينى قدس سره (١) إلى أن الرفع هنا بمعنى الدفع بلا عنايه و تجوز أصلا، وذلك لأن الرفع فى الحقيقه يمنع و يدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو المرتبه اللاحقه؛ لأن بقاء الشىء كحدوثه يحتاج إلى علّه البقاء و إفاضه الوجود عليه من المبدأ الفياض فى كل آن، فالرفع فى مرتبه و روده على الشىء إنما يكون دفعا حقيقه باعتبار علّه البقاء، و إن كان رفعا باعتبار الوجود السابق، فاستعمال الرفع فى مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقه المجاز، بل لا يحتاج إلى عنايه أصلا.

و فيه أولا: ما عرفت من أن الدفع و الرفع متباينان مفهوما لغه و عرفا، فلا يصح استعمال أحدهما مكان الآخر إلا بعنايه و تجوز.

و ثانيا: سلّمنا أن الشىء يحتاج إلى العلّه حدوثا و بقاء، و الرفع هو المنع عن تأثير المقتضى فى البقاء، و لكن قد يلاحظ الشىء باعتبار الزمان اللاحق مع قطع النظر عن وجوده فى الزمان السابق، فلا مانع حينئذ عن استعمال كلمه «الدفع» و قد يلاحظ الشىء باعتبار وجوده فى الزمان السابق، فلا بد حينئذ من استعمال كلمه «الرفع» فلذا نرى استعمال كلمه «الوضع» مكان «الرفع» فى لسان الأئمه المعصومين عليهم السلام حين الاستدلال بهذا الحديث الشريف فى مقابل أهل السنّه، و قالوا:

قال صلى الله عليه و آله: وضع عن امتى تسعه... و معلوم أن الوضع إذا كان متعدّيا ب «عن» معناه رفع ما هو متحققا و موجودا فى الخارج، كقولنا: وضع الكتاب عن الأرض، بخلاف ما إذا كان متعدّيا ب «على»، فلا بدّ فى معنى الرفع من ملاحظه الوجود فى الزمان السابق، فالرفع و الدفع متباينان.

مع أن ظاهر كلامه قدس سره هو التساوى بين عنوانى الرفع و الدفع و ما يستفاد من كلامه قدس سره صدرا و ذيلا أن كل رفع دفع، و ليس كل دفع رفع، و النسبه بينهما العام

ص: ٤٩٠

و الخاصّ المطلق، و هذا مخالف للمعنى اللغوى و العرفى.

### الأمر الثالث: فى أنّ إسناد الرفع بالمعنى المذكور

إلى العناوين التسعة هل يكون إسنادا حقيقيا بحيث لا يحتاج إلى التقدير و التصحيح أم لا؟ مع أنّ المراد من الرفع لا يكون الرفع التكويني، فإننا نرى أنّ الامور التسعة المذكوره موجوده و متحققه فى الخارج.

قال المحقق النائنى قدس سرّه (1): أنّه لا- حاجه إلى التقدير أصلا؛ لأنّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخبارا عن أمر خارجى أو كان الرفع رفعا تكويتيا، فلا بدّ فى تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب، و أمّا إذا كان الرفع تشريعيًا فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعى ليس إخبارا عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع و النفى كقوله صلّى الله عليه و آله: «لا- ضرر و لا- ضرار» و كقوله عليه السّلام: «لا- شكّ لكثير الشكّ» و نحو ذلك ممّا يكون تلو النفى أمرا ثابتا فى الخارج.

و فيه أولا: أنّ شأن النبىّ و الأئمّه عليهم الصلاه و السلام هو الإخبار عن الأحكام و التشريعات، و أمّا الإنشاء و التشريع فله تعالى وحده، و عليه فحديث الرفع إخبار عن أمر خارجى و هو رفع الشارع تعالى هذه الامور التسعة عن الامّه الإسلاميه، فالشارع فى الواقع هو البارى تعالى، و العالم بالشريعه و المبيّن لها عبارته عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و الأئمّه المعصومين عليهم السلام و إن كان تفويض تشريع بعض الامور إلى النبىّ صلّى الله عليه و آله ممّا لا شبهه فيه.

و ثانيا: أنّ المتّبع هو لسان الدليل، فإن كان لسانه إسناد الشىء إلى ما هو له فلا حاجه إلى التقدير و الادّعاء، و إن كان لسانه إسناد الشىء إلى غير ما هو له

ص: ٤٩١

فيحتاج إلى المصحح و التقدير لا- محاله، بلا- فرق بين الإنشاء و الإخبار، و معلوم أنّ إسناد الرفع إلى الامور التسعه يحتاج إلى العنايه و التقدير، بعد عدم رفع الامور التسعه عن الامه الإسلاميه خارجا، فيكون الإسناد مجازيا و يحتاج إلى المصحح.

### الأمر الرابع: في بيان مصحح الادعاء

، و هناك عدّه اتجاهات لبيان المصحح:

الأول: أنّ مصحح تعلق الرفع بهذه الامور التسعه هو رفع المؤاخذة في موردها للمناسبه و السنخيه المتحققه بين رفع هذه العناوين و المؤاخذة.

و فيه أولا: أنّ المؤاخذة من الامور التكوينيّه- أي فعل المولى- و ليست من الآثار الشرعيّه حتّى يتعلّق الرفع التشريعيّ بها، و أمّا استحقاق المؤاخذة فهو من الأحكام العقليه، و ليس من الآثار الشرعيّه أيضا.

و ثانيا: أنّ ظاهر بعض الأخبار عدم اختصاص المرفوع عن الامه بخصوص المؤاخذة، فعن أبي الحسن عليه السّلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السّلام: لا، ثمّ قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: وضع عن امتي ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطأوا (1).

فإنّ المرفوع في هذا الحديث هو الحكم الوضعي من طلاق الزوجه و انعقاد العبد و صيروره الأموال ملكا للفقراء، فلا وجه حينئذ لاختصاص المصحح برفع المؤاخذة، مع أنّ اليمين بكون زوجته مطلقه يكون باطلا- و إن لم يكن إكراهيّا، كما قال به الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (2).

و ثالثا: أنّ اختصاص المصحح بالمؤاخذة لا يلائم إطلاق الرفع لأصل العناوين المذكوره.

ص: ٤٩٢

١- (١) الوسائل ٢٣٧: ٢٣، ب ١٦ من كتاب الأيمان، ح ٦.

٢- (٢) الرسائل: ١٩٦.

الثانى: أن المصحح هو رفع خصوص الأثر الظاهر فى كل فقره من الفقرات التسع، كالحّد عن شرب الخمر الإكراهى، و حصول البيئونه عن الطلاق الإكراهى.

و فيه أولاً: أنه مخالف لإطلاق الرفع الظاهر برفع الموضوع بجميع آثاره.

و ثانياً: أن رفع الموضوعات برفع بعض آثاره لا- تمامها ليس بصحيح عرفاً؛ إذ رفع الموضوعات مع بقاء بعض آثاره يعدّ من التناقض الباطل، فكون الموضوع مرفوعاً إنّما يصحّ فيما إذا كان جميع آثاره مرفوعاً لا بعضها.

و من هنا يظهر: أن رفع الموضوع بلحاظ مرفوعيّه بعض آثاره يتوقّف على تصحيح ادّعاءين: دعوى أن رفع بعض الآثار رفع لجميع الآثار، و دعوى أن رفع جميع الآثار و خلوّ الموضوع من كل أثر مساوق لرفع نفس الموضوع.

الثالث: أن المصحح هو رفع جميع الآثار، و هذا الاتجاه هو الصحيح؛ إذ أولاً: أن الرفع فى الحديث وقع موقع الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار، و ثانياً: أن ذلك مقتضى إطلاق الرفع، و ثالثاً: أن هذا الاتجاه لا يحتاج إلّا إلى ادّعاء واحد و هو ادّعاء أن رفع جميع الآثار و خلوّ الموضوع عن أى أثر مساوق لرفع نفس الموضوع.

#### الأمر الخامس: فى شمول الحديث للأمور العدميّة

بعد أن أثبتنا أن المرفوع هو عموم الآثار يقع البحث فى أن المرفوع هل هو خصوص الآثار الوجوديّة أو يعمّ الآثار العدميّة أيضاً؟

ذهب المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) إلى الأوّل، فالمكلّف إذا اكره على الترك أو اضطرّ إليه أو نسى الفعل لا يشمل حديث الرفع، و عليه لو نذر المكلّف أن يشرب من ماء الفرات فاكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسى أن يشرب فمقتضى القاعدة وجوب الكفّاره عليه لو لم تكن أدلّه وجوب الكفّاره مختصّه بصوره تعمّد الحنث و مخالفه النذر

ص: ٤٩٣

عن إرادته و التفات، فإنَّ شأن الرِّفع تنزِيل الموجود منزله المعدوم لا- تنزِيل المعدوم منزله الموجود؛ لأنَّ تنزِيل المعدوم منزله الموجود إنَّما يكون وضعا لا رفعا، و المفروض أنَّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع، و لا يمكن أن يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعا و جعله كالشرب. و من الواضح أنَّ حديث الرِّفع لا يتكفل الوضع بل مفاده الرِّفع.

و قد اجيب عنه بوجه:

الأول: ما أفاده المحقق العراقى قدس سره (1) من أنَّ مرجع رفع الشىء بعد أن كان إلى الرِّفع بالعنايه الراجع إلى خلوق صفحه التشريع عن حكمه و عدم أخذه موضوعا لأحكامه، و لا- يكاد يفرق بين رفع الفعل أو الترك؛ إذ كما أنَّ رفع الوجود فى عالم التشريع عبارته عن رفع الأثر المترتب عليه و خلوه عن الحكم فى عالم التشريع كذلك فى رفع العدم، حيث إنَّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعا للحكم بالفساد و وجوب الإعادة- مثلا- بملاحظه دخل نقيضه و هو الوجود فى الصفحه، لا أنَّ مرجع رفعه إلى قلب العدم بالوجود و تنزيله منزله الموجود، أو تنزِيل الموجود منزله المعدوم كى يشكل بأنَّ رفع المعدم لا يكون إلا بالوضع، و حديث الرِّفع لا يتكفل الوضع.

و فيه أولا: أنَّ الرِّفع لو كان متعلقا بموضوعيه الموضوعات للأحكام لكان رفعا حقيقيا، بخلاف ما إذا تعلقت بنفس هذه الموضوعات فإنه حينئذ يكون ادعائيا و محتاجا إلى مصحح الادعاء، و المحقق العراقى قدس سره ممن التزم بكون الرِّفع فى الحديث ادعائيا و هو ينافى كلامه هنا.

و ثانيا: أنه على خلاف ظاهر الحديث، فإنَّ ظاهره هو تعلق الرِّفع بنفس هذه

ص: ٤٩٤

الموضوعات و العناوين التسعه، لا أنّ الرفع متعلق بموضوعيه هذه الموضوعات للأحكام. و من الواضح أنّ موضوعيه الموضوع حيثيه زائده على نفس الموضوع.

الثاني: ما نسب إلى سيدنا الاستاذ الإمام قدس سرّه من أنّ العدم على قسمين: العدم المطلق و العدم المضاف، أمّا العدم المطلق فهو محض الهلاك و البطلان؛ إذ لا شئيه للعدم، و لذا قالوا: إنّه لا تمايز في الأعدام. و أمّا العدم المضاف كعدم زيد و عدم عمرو، - أى العدم المضاف إلى الوجود- فيحصل له حظّ من الوجود، و لذا يلحقه نوع من التمايز، كالتمايز الحاصل بين عدم زيد و عدم عمرو.

ثمّ إنّ المكره-مثلا- لا يكره على العدم المطلق، و إنّما يكره على العدم المضاف، كالأكراه على ترك شرب ماء الفرات، و الإكراه على ترك الجزء أو الشرط، و هكذا، و قد عرفت أنّ العدم المضاف له حظّ من الوجود فيصحّ تعلّق الرفع به (1).

و قد قرّرت هذا البيان من مجلس درسه قدس سرّه في سنة ١٣٧٤ هـ. ق، و لكنّه قدس سرّه يؤكّد على ما هو الثابت في الفلسفه من أنّ العدم المضاف كالعدم المطلق محض الهلاك و البطلان، و أنّ الأعدام ما كانت لا يعقل في موردها التقرّر و الثبوت.

و لكن ما يقتضى أن نلتزم بتوسعه دائره حديث الرفع للامور الوجوديه و العدميه هو أمران:

الأول: أنّ الرفع في الحديث ادّعائي لا حقيقي، فلذا نقول: إنّ المصحّ لهذا الادّعاء هو جميع الآثار.

الثاني: أنّ الشارع جعل بعض الامور العدميه موضوعا للأحكام الشرعيّه، بل يكون بعض الامور العدميه موضوعا للأحكام العقلية، مثل: ترتّب الكفّاره على حث النذر، و ترك شرب ماء الفرات في المثال عن إرادته و اختيار مع أنّه أمر عدمي،

ص: ٤٩٥

و مثل:استحقاق عقوبه من ترك واجب من الواجبات عقلا،فيكون عدم الإتيان بالواجب موضوعا لاستحقاق العقوبه عند العقل.

فلا بد لنا من الالتزام بأنّ لعدم المضاف حظّ من الوجود في عالم الموضوعيّة للأحكام الشرعيّه و الاعتبار،فبالملاك الذي يترتب الشارع الآثار الشرعيّه على ترك شرب ماء الفرات عمدا يترتب على تركه عن إكراه عدم الكفّاره باستناد حديث الرفع،فلا مانع من تعلق الرفع بالامور العدميّة بعد عدم المانع عن كونها موضوعه للأحكام الشرعيّه.

### **الأمر السادس:أنّه لا شكّ في أنّه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للموضوع**

بالعناوين المذكوره في الحديث

،فمثلا وجوب سجدي السهو المترتب على نسيان بعض أجزاء الصلاه أو وجوب الديه المترتب على قتل الخطأ لا يكون مرفوعا بحديث الرفع،بل لا يمكن ذلك،فإنّ مفاد حديث الرفع كون طرؤ هذه العناوين التسعه موجبا لارتفاع الحكم الثابت للموضوع في نفسه من باب حكومه الحديث على ما يستفاد منه هذا الحكم-كحرمه شرب الخمر مثلا-و يصير دائره حرمة مضيقا بما لم يقع عن إكراه بواسطه حديث الرفع،فلا- يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين كالمثالين المذكورين؛إذ ما يكون موجبا و مقتضيا لثبوت الحكم كالنسيان بالنسبه إلى وجوب سجدي السهو و قتل الخطأ بالنسبه إلى وجوب الديه لا يعقل أن يكون موجبا و مقتضيا لارتفاعه،مع أنّ معنى حكومه حديث الرفع هنا عدم بقاء مورد لما يدلّ على وجوب الديه و سجدي السهو أصلا لا تضيقه كما هو شأن الحكومه.

### **الأمر السابع:في كون حديث الرفع مختصا بالآثار التي لا يكون في رفعها ما ينافي**

الامتنان على الامّه

،و ذلك لأدّن مساق الحديث هو الامتنان و التلطف على الامّه،و من هنا قالوا:إنّ إتلاف مال الغير نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان بحديث الرفع؛إذ رفعه خلاف الامتنان بالنسبه إلى المالك.و من هنا أيضا فرّقوا بين المضطرّ إلى البيع

و المكره عليه، فحكموا بصحة بيع الأول دون الثاني؛ إذ نفي صحته بيع المضطرّ خلاف الامتنان عليه.

### الأمر الثامن: في حكمه حديث الرفع على الأدلة الواقعيّة

بمعنى كونه ناظرا إليها و موجبا للتضييق في مفادها؛ إذ لا شك في أنّ مقتضى عموم أدلته الأحكام الواقعيّة ثبوتها على موضوعاتها من دون دخل للخطأ و النسيان و الإكراه و غيرها من العوارض و العناوين فيكون شرب الخمر حراما و يترتب عليه الحدّ مطلقا بلحاظ عموم الأدلّة، و لكن مقتضى الجمع بين الأدلّة الواقعيّة و حديث الرفع هو اختصاص الحكم الواقعي بغير صورته عروض تلك الحالات و العوارض؛ لحكمه حديث الرفع عليها. و هذا ممّا لا خلاف فيه.

إنّما الكلام في أنّ كيفيّة حكمه حديث الرفع غير كيفيّة حكمه قاعده لا حرج و لا ضرر أم لا؟ و المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) قائل بالفرق بينهما فإنّه قال: إنّ الحكمه في أدلّه نفي الضرر و العسر و الحرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل حيث إنّ الضرر و العسر و الحرج من العناوين الطارئه على نفس الأحكام؛ إذ الحكم قد يكون ضرريا أو حرجيا و قد لا يكون، و أمّا في دليل رفع الإكراه و الاضطرار و غير ذلك إنّما تكون الحكمه باعتبار عقد الوضع، فإنّه لا يمكن طرؤ الإكراه و الاضطرار و الخطأ و النسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها و متعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائره موضوعات الأحكام نظير قوله عليه السلام: لا شكّ لكثير الشكّ، و لا سهو مع حفظ الإمام.

و يرد عليه أوّلا: أنّ حديث الرفع لا يختصّ بالفقرات التي ذكرها قدّس سرّه إذ من جملة فقره «ما لا يعلمون» و هي بناء على شمولها للشبهات الحكميه - كما هو أساس

ص: ٤٩٧



الاستدلال به لقاعده البراءة-تكون ناظره إلى عقد الحمل، فيكون حكومته نظير حكومه أدله نفي الضرر و الحرج.

و ثانياً: أنّ الضرر و الحرج إنّما يعرضان أولاً و بالذات على الموضوعات، فإنّ الصوم و الوضوء عند الضرر يكونان ضرريين و إن لم يكونا محكومين بالوجوب، و هذا يعنى أنّ حكومه دليل نفي الضرر و الحرج على الأدله الواقعيه تكون باعتبار عقد الوضع لا عقد الحمل.

و ثالثاً: أنّ عدم إمكان عروض الخطأ و النسيان على نفس الأحكام من غرائب الكلام، بداهه أنّهما كما يعرضان على الموضوعات يعرضان على نفس الأحكام أيضاً.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

### و أمّا المقام الثانى: ففى البحث عن فقره «ما لا يعلمون» و هى محلّ الشاهد فى

بحث البراءه

، حيث تدلّ على أنّ الإلزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة ممّا لا- يعلم فهو مرفوع عن المكلف، و هذا هو معنى البراءه، ثمّ لا شكّ أنّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءه فى الشبهات الحكميه إنّما يتمّ فيما إذا اريد من الموصول خصوص الحكم أو ما يعمّ الحكم و الموضوع الخارجى؛ إذ لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف فى الخارج-بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف بأن لا- يعلم أنّ شرب هذا المائع مثلاً- شرب خمر أو شرب خل- يلزم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه.

و ربما يقال بأنّ المراد من الموصول هو الفعل الخارجى لا غير، و ذلك لامور:

الأوّل: أنّه لا شكّ فى أنّ المراد بالموصول فى بقيه الفقرات هو خصوص الفعل الخارجى؛ لأنّ الفعل هو الذى يتعلّق به الاضطرار و الإكراه و هكذا، و لا- معنى لتعلقها بالحكم، فيكون المراد من الموصول فى فقره «ما لا يعلمون» هو الفعل أيضاً بشهادته وحده السياق.

ص: ٤٩٨

و قد اجيب عن هذا الأمر بجوابين:

الأول: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره (١) من إنكار أصل وحده السياق حيث إنّ من الفقرات فى الحديث الطيره و الحسد و الوسوسة، و لا يكون المراد منها الفعل، فمع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق فى إرادته الموضوع المشتبه؟! مضافا إلى أنّ ذلك يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهة اخرى، فإنّ الظاهر من الموصول فى «ما لا يعلمون» هو ما كان بنفسه معروض عدم العلم كما فى غيره من العناوين الاخرى كالاضطرار و الاي-كراه و غيرهما، حيث كان الموصول فيها معروضا للأوصاف المزبوره، فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعيه ينافى هذا الظهور؛ إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضا للجهل، و إنّما المعروض له هو عنوانه. و حيثئذ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجبهه بحمل الموصول فيما لا- يعلم على الحكم المشتبه، و بين حفظه من جهة اخرى بحمله على إرادته الفعل، و لا- ريب فى أنّ العرف يرجح الأوّل، فيتعيّن الحمل فى «ما لا يعلمون» على إرادته الحكم.

و هذا الجواب قابل للمناقشه بكلا شقيّه، أمّا الشقّ الأوّل فيردّ عليه: بأنّ الفقرات الثلاث من الطيره و الحسد و الوسوسة أيضا من الأفعال، إلاّ أنّها من الأفعال الجوانحيه لا الجوارحيه، فهذه الفقرات لا تكون قادحه بوحده السياق.

و أمّا الشقّ الثانى: فأورد عليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره (٢) و تقرير بيانه: أنّ المجهول فى الشبهات الموضوعيه إنّما هو نفس الفعل أيضا لا عنوانه فقط، فإنّ الشىء إذا كان بنوعه مجهولا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الشىء مجهول، فإذا علمنا بأنّ هذا مائع، و لكن لا نعلم أنّه من نوع الخل أو من نوع الخمر يصحّ أن نقول: إنّ شرب هذا المائع مجهول لنا فيصحّ إسناد الجهل حقيقه إلى الفعل أيضا.

ص: ٤٩٩

١- ١) نهايه الأفكار ٢١٦: ٣.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١٥١: ٢.

الجواب الثاني: ما أفاده المحقق المؤسس الحائري قدس سره (١) من أن الموصول في جميع الفقرات قد استعمل في معناه الحقيقي من المفهوم المبهم المرادف للشيء، ولذا يقال في علم النحو: إن الموصول من المبهمات لا يعرف إلا بصلته، فمعنى «رفع عن امتي ما لا يعلمون» هو رفع عن امتي الشيء الذي لا يعلمونه، غاية الأمر أن الشيء الذي هو معنى الموصول في جميع الفقرات لا يعرف إلا بصلته، فإن الشيء المضطر إليه لا ينطبق خارجا إلا على الأفعال الخارجيه، وهكذا الشيء المكره عليه، وهذا بخلاف الشيء المجهول فإنه ينطبق أيضا على الحكم. و من الواضح أن الاختلاف بين المصاديق إنما هو بلحاظ عالم الانطباق لا عالم الاستعمال، وليس الموصول مستعملا في المصاديق حتى يختل نظام وحده السياق.

ألا ترى أنه إذا قيل: ما يؤكل و ما يرى في قضيه واحده لا يوجب انحصار أفراد الأول في الخارج ببعض الأفراد تخصيص الثاني أيضا بذلك البعض.

و هذا الجواب متين و صحيح لا إشكال فيه.

الأمر الثاني: أنه لا إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعيه، وهذا يعني أن إرادته الفعل من الموصول في فقره «ما لا يعلمون» يقيني، فإذا اريد به الحكم أيضا لزم استعمال الموصول في معنيين، وهذا النحو من الاستعمال ممتنع كما قال به صاحب الكفايه قدس سره (٢) أو غير جائز.

و فيه: مضافا إلى عدم امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى - كما مرّ تحقيقه في مباحث الألفاظ - أن الموصول في الحديث لم يستعمل في الفعل و لا في الحكم، بل قد استعمل في معنى واحد، و هو معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء. نعم هذا المفهوم المبهم قد ينطبق على الفعل و قد ينطبق على الحكم، و قد عرفت أن تعدد المصاديق

ص: ٥٠٠

١-١) درر الفوائد ٢:٤٤١.

٢-٢) كفايه الاصول ١٧٤:٢-١٧٥.

و اختلافها لا يوجب تعدد المعنى المستعمل فيه.

الأمر الثالث: أنّ مفهوم الرفع يقتضى أن يكون متعلقه أمرا ثقيلا، خصوصا مع ملاحظه أنّ حديث الرفع قد ورد فى مقام الامتنان، و من الواضح أنّ الثقل على المكلف هو الفعل لا-الحكم؛ إذ الحكم فعل صادر من المولى، فلا يعقل كونه ثقيلا على المكلف، و عليه فلا بدّ من أن يراد من الموصول فى جميع الفقرات الفعل لا الحكم.

و فيه: أنّ الثقل وجود الفعل كما يتصوّر فى الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّة، أو عدمه كما يتصوّر فى الشبهات الموضوعيّة التحريميّة، أو كليهما، مع أنّ ثقل الفعل الواجب يكون بلحاظ وجوبه، و معلوم أنّ الحكم هو السبب فى وقوع المكلف فى المشقّة و كلفه الفعل، و لذا سمى الحكم بالتكليف.

الأمر الرابع: أنّ إسناد الرفع إلى الحكم حقيقى و إلى الفعل مجازى كما عرفت فإنّ الفعل الاضطرارى و الإ-كراهى لا يكون مرفوعا حقيقه، بعد ما نرى تحقّقه كثيرا ما فى الخارج، فلا محاله يكون إسناد الرفع إلى هذه العناوين مجازيا، و المصحح له هو رفع جميع الآثار.

و حينئذ فإذا اريد بالموصول فى جميع فقرات الفعل كان الاسناد فى الجميع مجازيا، و أمّا إذا اريد بالموصول فى خصوص فقره «ما لا يعلمون» الأعمّ من الفعل و الحكم فلا بدّ من الالتزام بكون الاسناد فيها حقيقه بلحاظ الحكم المجهول و مجازا بلحاظ الفعل المجهول.

و فيه: أن الموصول فى عامّه الفقرات قد استعمل فى معناه المبهم المرادف لمفهوم الشىء. نعم هذا المفهوم المبهم قد ينطبق على الفعل و قد ينطبق على الحكم، و عليه فليس فى الحديث إلاّ اسناد مجازى.

و لا- تكون المجازيه فى فقره «ما اكرهوا عليه» بلحاظ انطباقه خارجا على الفعل و انحصار مصداقه فيه، بل تكون بلحاظ أنّ نفس عنوان «ما اكرهوا عليه» بالمعنى

المبهم الموصولي لا- يمكن أن تكون مرفوعه حقيقه، فإن معنى رفعه حقيقه أن لا- يتحقق المكروه عليه في الخارج أصلاً، فيكون الرفع مجازياً، والمصحح لهذا الاسناد هو رفع جميع الآثار.

و على هذا لا يكون معنى عموميه فقره «ما لا يعلمون» للشبهات الموضوعيه و الحكميه بحيث يكون المستعمل فيه الشبهه الحكميه و الموضوعيه، بل هو عبارته عن معنى المبهم الموصولي، و اسناد الرفع إلى نفس هذا العنوان مجازي، و لا- يكون «ما لا يعلمون» بهذا المعنى مرفوعاً حقيقه، فيصح الاستدلال بهذه الفقره في باب البراءه.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني.

### **و أما المقام الثالث: ففي البحث عن الفقرات الاخرى، و البحث عنها يقع في**

جهات:

#### **الجهه الاولى: أن مقتضى الجمود على ظاهر الحديث**

هو تعلق الرفع بنفس الخطأ و النسيان بلحاظ آثارهما لا بما أخطأ و ما نسي، و لكن مقتضى التحقيق هو تعلق الرفع بما أخطئوا و ما نسوا، كما هو الحال في بقيه الفقرات من تعلق الرفع فيها بالموصول،

#### **و الدليل على ذلك أمور:**

#### **الأول: ما ذكرناه سابقاً في المقام الأول**

من أن الحكم الثابت للشئء بالعناوين المذكوره لا يرفع بحديث الرفع، فلا يرفع وجوب سجده السهو المترتب على نسيان السجده في الصلاه، و لا وجوب اليه المترتب على قتل الخطأ، فلا بدّ من تعلق الرفع بما أخطئوا و ما نسوا.

#### **الثاني: ما مرّ في خبر البنظي من قول رسول الله صلى الله عليه و آله**

:رفع عن امتي ما اكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما لا يخطئوا، فالترريح بما أخطئوا يبين لنا أن المراد من الخطأ و النسيان في حديث الرفع كذلك؛ لأنّ الأخبار يفسر بعضها بعضاً كما هو واضح.

ص: ٥٠٢

على صحّة الصلاة المنسيه فيها السجده أو التشهد بتطبيق الرفع على السجده المنسيه و التشهد المنسى.

**الجهه الثانيه: فى البحث عن فقره «ما نسوا»**

فقول: إنّ النسيان قد يتعلّق بالجزئيه و الشرطيه، فيكون مساوقا لنسيان الحكم الكلى التكليفى؛ لأنّ الجزئيه و الشرطيه من الأحكام الوضعيه، و قد يتعلّق بنفس الجزء و الشرط مع العلم بحكّمهما، فيكون مساوقا لنسيان الموضوع.

أمّا الأول: فلا شكّ فى صحّة العباده الفاقده للجزء أو الشرط لحديث الرفع، و ذلك لحكومته حديث الرفع على أدلّه الأجزاء و الشرائط، فيختصّ وجوبهما بغير صورته النسيان، و مع الإتيان بالفاقد لهما يسقط التكليف و يكون مجزيا، و ذلك لو حده الأمر و انطباق عنوان المأمور به على الفاقد و الواجد معا.

توضيح ذلك: أنّ فى مثل الصلاه هناك أمرا واحدا قد تعلّق بعنوان الصلاه، كما فى قوله تعالى: أقم الصلاه، و من الواضح أنّه يشترك فى هذا الأمر الحاضر و المسافر و العالم و الجاهل و الذاكر و الناسى و هكذا، و قد دلّت أدلّه الأجزاء و الشرائط على جزئيه امور أو شرطيتها فى الصلاه فى جميع تلك الحالات، فيجب الإتيان بها فى أى حال من الأحوال، إلاّ أنّه لما كان هناك ملاك أقوى عند الجهل و النسيان حكم الشارع برفعها، فتكون النتيجة عدم وجوب الأجزاء و الشرائط عند عروض الجهل و النسيان، و هذا هو معنى الحكمه.

و أمّا الأجزاء و سقوط التكليف بالمأتى به الفاقد للجزء و الشرط فلأنّ الأجزاء و الشرائط ليست واجبه بالوجوب الغيرى أو الضمنى كما هو المشهور، بل هى واجبه بنفس الوجوب المتعلّق بالكلّ أى الصلاه؛ إذ ليس الكلّ إلاّ نفس الأجزاء و الشرائط، فالأمر الواحد المتعلّق بالصلاه يدعو إلى كلّ جزء و شرط بنفس داعويته إلى الصلاه بتمامها.

و من الواضح أنّ عنوان الصلاة مقول بالتشكيك، فيطلق على الفرد الواحد لهما و الفرد الفاقد لهما، و عليه فإذا دلّ حديث الرفع فى ظرف النسيان على سقوط بعض الأجزاء أو الشرائط فستبقى داعويه الأمر إلى الباقي على حالها، و بامثال الأمر بعد انطباق عنوان الصلاة على المأتى به يتم الامتثال و يسقط الأمر، و هذا هو معنى الأجزاء.

و أما الثانى: فلا مانع أيضا من التمسك بحديث الرفع لتصحيح العباده؛ إذ مع تعلق الرفع بنفس ذات الجزء أو الشرط بما لهما من الآثار يكون المأمور به فى حق الناسى المركب الفاقد للجزء و الشرط لا الواحد لهما، و مع الإتيان به يسقط التكليف و يكون مجزيا كما شرحناه.

و من الواضح أنّ القول بحكومه حديث الرفع على أدلّه الأجزاء و الشرائط فى خصوص حال نسيان الحكم من الجزئيه و الشرطيه و عدم حكومته عليها فى حال نسيان الموضوع من الجزء و الشرط تحكّم محض بعد ما كان الرفع متعلّقا بعنوان «ما نسوا» و هو يشمل نسيان الحكم و الموضوع معا.

لا يقال: إنّه مع نسيان أصل الجزء أو الشرط لا ترتفع جزئيه الجزء و شرطيه الشرط بالنسبه إلى المركب الفاقد لهما؛ إذ المفروض أنّ المكلف عالم بالجزئيه و الشرطيه و إنّما نسى الموضوع، و لا معنى للرفع مع العلم، و مع عدم ارتفاع الجزئيه و الشرطيه لا يكون المركب الفاقد لهما مصداقا للمأمور به و لا يكون امتثاله مسقطا للتكليف و مجزيا عنه.

فإنّه يقال: إنّ مرجع رفع الجزء إلى رفع جميع آثاره الشرعيّه التى منها الجزئيه، كما أنّ مرجع رفع الشرط إلى رفع شرطيته بالنسبه إلى المركب، كما أنّ الحرمة تكون أثرا شرعيّا مجعولا - لشرب الخمر و ترتفع عمّن شربه نسيانا مع العلم بحرّمته، و عليه فيكون المركب الفاقد لهما تمام المأمور به، و بإتيان ما هو تمام المأمور به يسقط الأمر.

لا- يقال: إنه إنما يصح عباده الناسى و يكون المركب الفاقد لهما تمام المأمور به فى حقه فيما إذا أمكن تخصيص الناسى بالخطاب، و أما مع عدم إمكانه لانقلاب الناسى ذاكرا فلا يمكن تصحيح عبادته.

لأنه يقال: إن تكليف الناسى بالباقي لا يحتاج إلى خطاب خاص حتى يلزم المحذور من انقلاب الموضوع، و إنما يكفى فى ذلك الخطاب العام من قوله تعالى: أَقِمِ الصَّلَاةَ، فإن هذا الأمر الواحد كما يكون باعثا نحو الصلاة للذاكر يكون باعثا للناسى أيضا، فإنّ الذّاكر و الناسى إنّما يقصدان بقيامهما و قعودهما امتثال ذلك الأمر الواحدانى. نعم غاية الأمر أنّه يلزم على الذّاكر إيجاد طبيعه فى ضمن الفرد الكامل المشتمل على تمام الأجزاء و الشرائط، و على الناسى إيجادها فى ضمن الفرد الناقص الفاقد لهما، و ذلك لرفع جزئيه الجزء و شرطيه الشرط فى حقه بحديث الرفع.

فقد تحصل ممّا ذكرناه صحه العباده الفاقده لبعض الأجزاء و الشرائط نسيانا بحديث الرفع، سواء كان المنسى نفس الحكم أو الموضوع.

و لكنّ المحقق النائنى قدس سره (1) ذهب إلى عدم إمكان تصحيح العباده الفاقده للجزء أو الشرط بحديث الرفع، و ذلك لوجوه:

الأول: أنّ الرفع إنّما يتوجه على الموجود فيجعله معدوما، و يلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، و من الواضح أنّ السوره المنسيه فى الصلاة مثلا لا مجال لورود الرفع عليها، و ذلك لخلوّ صفحه الوجود عنها.

و فيه أولا: أنّ حديث الرفع لا يختص بالامور الوجوديه، بل تشمل الامور العدميه أيضا كما مرّ تحقيقه، مع أنه ينافى لما ذكره من كون الرفع بمعنى الدفع و عدم الفرق بينهما.

ص: ٥٠٥



و ثانيا: أنّ متعلّق الرفع على ما ذكرناه هو «ما نسوا» أى الجزء المنسى بما له من الآثار، و هو أمر وجودى، و ليس متعلّق الرفع تركّ  
الجزء حتّى يكون أمرا عدميًا.

الوجه الثانى: أنّ الأثر المترتب على السوره هو الإجزاء و صحّه العباده و هما ليسا من الآثار الشرعيّه التى تقبل الوضع و الرفع، بل  
هما من الآثار العقليّه.

و فيه: صحيح أنّ الإجزاء و الصحّه من الآثار العقليه إلّا أنّ الأثر المترتب على الجزء و الشرط إنّما هو الجزئيه و الشرطيّه، و هى ممّا  
تنالها يد الجعل نفيا و إثباتا باعتبار منشأ انتزاعها.

الوجه الثالث: أنّ رفع السوره بلحاظ الصحّه و الإجزاء يقتضى عدم الإجزاء و فساد العباده، و هذا ينافى الامتنان و ينتج عكس  
المقصود، فإنّ المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العباده لا إفسادها.

و فيه: أنّ التمسك بحديث الرفع لا- ينتج عكس المقصود، بعد ما عرفت من أنّ ما هو متعلّق الرفع هو نفس الجزء و الشرط بما  
لهما من الآثار التى منها الجزئيه و الشرطيّه، و مرجع رفعهما إلى أنّ تمام المأمور به فى حقّ الناسى هو المركّب الفاقد لهما، و  
بإتيانه يتمّ الأجزاء و يسقط التكليف و تكون العباده صحيحه.

الوجه الرابع: لا شكّ فى أنّ تركّ الركن نسيانا يوجب بطلان الصلاه، فلو كان المدرك فى صحّه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط  
نسيانا حديث الرفع كان اللازم صحّه الصلاه بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقا، من غير فرق بين الأركان و غيرها.

و فيه: أنّ حديث الرفع من الأدلّه القابله للتخصيص و التقييد، فيقيد إطلاقه للأركان بمثل حديث لا تعاد.

الوجه الخامس: أنّه لم يعهد من فقهاءنا التمسك بحديث الرفع لصحّه الصلاه

و لا غيرها من سائر المركبات.

و فيه: أنّ من الواضح تمسك جماعه منهم به فى مواضع عديده، فراجع كلمات الشيخ الأعظم الأنصارى و المحقق و العلامة قدس سره.

### الجهه الثالثه: فى البحث عن فقره «ما اكرهوا عليه»

فاعلم: أنّه قد يكون مورد الإكراه التكاليف الاستقلاليه من الواجبات و المحرّمات، و قد يكون مورد التكاليف الضمّيّه من الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه، فإذا تعلّق الإكراه بإتيان حرام نفسى أو ترك واجب كذلك فلا إشكال فى ارتفاع الحرمة بالإكراه عن الفرد المحرم المكره عليه، و ارتفاع مبعوضيّته ترك الواجب، بناء على الملازمه العرفيه بين الأمر بالشىء و مبعوضيّته تركه.

و لكن المحقق العراقى قدس سره (1) ذهب إلى عدم جريان فقره «ما اكرهوا» فى التكاليف من الواجبات و المحرّمات، بدعوى أنّ الإكراه على الشىء يصدق بمجرد عدم الرضا و عدم طيب النفس بإيجاده. و من الواضح عدم كفايه ذلك فى تسويغ ترك الواجبات ما لم ينته إلى المشقّه الموجبه للعسر و الحرج، فضلا عن الاقتحام فى ارتكاب المحرّمات التى لا يسوغها إلا الاضطرار، و من هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الواجب بمطلق الإكراه عليه و لو لم يبلغ إلى حدّ الحرج. نعم، لو بلغ الإكراه إلى حدّ الحرج جاز ذلك، و لكنّه حينئذ من جهه الحرج لا الإكراه.

و فيه أولاً: أنّ عنوان «ما اكرهوا» يجرى فى التكاليف من الواجبات و المحرّمات، و له شواهد كثيره فى الروايات و الفتاوى: منها: افتاؤهم بالعفو للزوجه المكرهه على الجماع من قبل الزوج فى شهر رمضان، و منها: افتاؤهم فى حقّ المرأه المكرهه على الزنا من أنّه لا شىء عليها للإكراه، و منها: ما ورد فى بعض الروايات من قوله صلّى الله عليه و آله:

ص: ٥٠٧

«رفع عن امتي ما اكرهوا عليه» إشارة إلى قوله تعالى: **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (١)** التي نزلت في شأن عمّار بن ياسر، و من الواضح أنّ ما صدر من عمّار من التبرّي من الله و رسوله كان حراما تكليفيًا قد ارتفع بالإكراه.

و ثانيا: أنّ التفصيل بين فعل المحرّمات و ترك الواجبات من حيث دخول الأوّل تحت عنوان «ما اضطرّوا إليه» و دخول الثاني تحت عنوان «ما اكرهوا عليه» بشرط كون متعلّق الإكراه حرجيًا لا دليل عليه.

على أنّ الإكراه الشديد لأجل التوعيد بأمر لا- تتحمّله طاقه الإنسان عادة لا- يوجب كون متعلّق الإكراه حرجيًا، فمثلا لو اكره شخص على ترك الواجب و توعّد بالضرب الشديد فيما فعله، فإنّ متعلّق الإكراه حينئذ هو ترك الواجب و لكنّه ليس حرجيًا، بل الضرر المتوعّد به حرجي، إلا- أنّ ذلك لا- يوجب اتّصاف متعلّق الإكراه بالحرجيّة و لا يرتبط بقاعده لا حرج، فإنّ موردها فيما كان التكليف حرجيًا وجوبًا كان أو تحريميًا.

فالظاهر أنّ عنوان «ما اكرهوا عليه» يشمل فعل المحرّمات و ترك الواجبات، إلا أنّ للواجبات و المحرّمات مراتب من حيث الأهميّة و الشدّة و الضعف، فلذا يعبّر عن بعض المعاصي بالصغيرة، و عن بعضها الآخر بالكبيرة، و عن بعضها الآخر بأكبر الكبائر، و نلاحظ في باب التقيّه أوّلا بيان موردها كقولهم عليهم السّلام: **التقيّه في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له (٢)**.

ثمّ يستفاد تقييدها بقولهم عليهم السّلام: **إنّما شرعت التقيّه ليحقن بها الدماء، فإذا بلغت الدّم فلا تقيّه (٣)**.

ص: ٥٠٨

١- (١) النحل: ١٠٦.

٢- (٢) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي، ح ٢.

٣- (٣) الوسائل ١٦: ٢٣٤، ب ٣١ من أبواب الأمر و النهي، ح ١.

فيستفاد من هذه الروايات بل مع قطع النظر عنها أنّ الإِـكراه لاـ يكون مجوّزا لقتل نفس محترمه و إن كان التوعيد بقتل نفس المكروه، و من هنا نستفاد قاعده كليّه و هي أنّ مع شمول حديث الرفع لترك الواجبات و فعل المحرّمات لا بدّ من ملاحظه ترك الواجب و فعل الحرام المكروه عليهما من حيث الرتبة و الأهمّيّه، فإنّ الإِـكراه لاـ يكون مجوّزا للزنا بذات البعل أو لقتل النفس المحترمه، أو لشرب الخمر في المألّـ العام لمن يكون فعله معيارا للمجتمع الإسلامي، و أمثال ذلك و هكذا في الاضطرار، فإنّ الاضطرار إلى الازدواج لا يكون سببا لعدم اعتبار إذن وليّ المرأه و رضايتهما، و هكذا في حديث نفي الحرج.

و أمّا إذا تعلّق الإِـكراه بإيجاد المانع كما لو اكره على لبس الثوب النجس في الصلاة فلا إشكال في صحّه الصلاة لرفع ما هو أثر شرعيّ للمانع أي المانع به بالحديث.

و أمّا إذا تعلّق بترك الجزء أو ترك الشرط فقد يقال: بصحّه التمسك بالحديث لرفع الجزئيه و الشرطيّه فتكون العباده صحيحه.

و الصحيح خلاف ذلك؛ إذ ليس للترك بما هو ترك أثر شرعيّ كى يكون الرفع بلحاظه، و أمّا وجوب الإعاده فليس أثرا شرعيّا للترك و إنّما هو أثر عقلي يدركه عند عدم انطباق المأمور به على المأتي به. و من الواضح أنّ الجزئيه و الشرطيّه ليستا من آثار ترك الجزء و ترك الشرط حتّى يكون الرفع عند الإِـكراه على تركهما بلحاظهما، و إنّما هي من آثار نفس الجزء و الشرط، و المفروض عدم تعلّق الإِـكراه بهما.

و من هنا يتّضح الفرق بين ما نحن فيه و بين نسيان الجزء و الشرط، فإنّ متعلّق الإِـكراه هو تركهما، و لا أثر شرعيّ للترك كى يتمّ الرفع بلحاظه، و أمّا متعلّق النسيان فهو نفس الجزء و الشرط بما لهما من الآثار الشرعيّه من الجزئيه و الشرطيّه.

و الحاصل: أنّه لا بدّ من التماس دليل آخر لتصحيح العباده فيما نحن فيه كحديث لا تعاد، و لا فرق فيما ذكرناه من الأحكام بين الإِـكراه و الاضطرار.

هذا كله في البحث عن النسيان والإكراه والاضطرار بلحاظ الأحكام التكليفية.

### الجهة الرابعة: في البحث عن الفقرات الثلاث بلحاظ الأحكام الوضعية

، والكلام فيها يقع في مرحلتين: الأولى: في الأسباب والثانية في المسببات:

أما في المرحلة الأولى؛ فالصحيح أن البيع الإكراهي لا يكون مؤثراً في التمليك والتملك باستناد حديث الرفع، وهكذا في البيع النسياني، بخلاف البيع الاضطراري فإن الحكم ببطلانه خلاف الامتنان، فلا بد من الحكم بصحته.

ولكن المحقق النائيني قدس سره (1) ذهب إلى أن وقوع النسيان أو الإكراه أو الاضطرار في الأسباب لا تقتضي تأثيرها في المسبب ولا تندرج في حديث الرفع؛ لما تقدم في باب الأجزاء والشرائط من أن حديث الرفع لا يتكفل تنزيل الفاقد منزله الواجد ولا يثبت أمراً لم يكن، فلو اضطر إلى إيقاع العقد بالفارسيه أو إكراهه عليه أو نسي العربية كان العقد باطلاً، بناء على اشتراط العربية في العقد فإن رفع العقد الفارسي لا يقتضي وقوع العقد العربي، وليس للعقد الفارسي أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطيته العربية ليست هي المنسية حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيته.

أقول: أما بالنسبة إلى نسيان السبب فالصحيح هو التفصيل بين ما إذا تعلق بأصل السبب، أو ما يعدّ أمراً مقوماً للعقد عرفاً. وبين ما إذا تعلق بشرط من الشرائط الشرعيه التي لا تعدّ عرفاً مقوماً للعقد كما في اشتراط العربية مثلاً، أو بشرط عقلائي كذلك كما في اشتراط تقدم الإيجاب على القبول.

فإنه في الصورة الأولى لا إشكال في بطلان المعامله وعدم إمكان تصحيحها بحديث الرفع؛ إذ لا عقد هناك أصلاً حتى يتصف بالصحة بإجراء حديث الرفع، وأما في الصورة الثانية فلا إشكال في تصحيح العقد بحديث الرفع؛ إذ أصل العقد محقق

ص: ٥١٠

عرفا غير أنه فاقد لشرط من الشروط الشرعيه أو العقلائيّه غير الدخيله فى قوام العقد و ماهيته، و بما أنّ حديث الرفع حاكم على أدلّه الشرائط فترفع شرطيه الشرط مع النسيان و يكون العقد صحيحا.

لا يقال: إنّ رفع العقد الفارسى لا يقتضى وقوع العقد العربى فكيف يحكم بصحّه العقد؟

لأننا نقول: إنّ النسيان لم يتعلّق بالعقد الفارسى حتّى يكون مرفوعا، و إنّما تعلّق بالشرط أعنى كون العقد عربيا، و قد قلنا مرارا أنّ معنى رفع الشرط رفع شرطيته و الاكتفاء بالعقد الفاقد له.

و أمّا بالنسبه إلى الإكراه فالصحيح أيضا هو التفصيل بين ما إذا تعلّق الإكراه على ترك إيجاد السبب أو ترك الجزء و الشرط فيحكم بطلان المعامله؛ إذ لا عقد هناك فى الأوّل حتّى يتّصف بالصحّه، و أنّ ترك الجزء و الشرط بما هو ليس موضوعا للأثر حتّى يتمّ الرفع بلحاظه فى الثانى، و بين ما إذا تعلّق على إيجاد المانع فيحكم بصحّه المعامله؛ إذ يصحّ التمسك بحديث الرفع لرفع مانعيه المانع فى حال الإكراه. و هكذا الحكم فى باب الاضطرار.

و أمّا فى المرحله الثانيه: فذهب المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) إلى أنّ المسببات على قسمين: فإنّها تاره تكون من الامور الاعتباريه التى ليس لها ما بحذاء فى وعاء العين، بل وعائها وعاء الاعتبار، كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و نحو ذلك من الوضعيات الاعتباريه التى أمضاها الشارع، و اخرى تكون من الامور الواقعيه التى كشف عنها الشارع كالطهاره و النجاسه الخبيثه على احتمال.

و أمّا القسم الأوّل فهو بنفسه ممّا تناله يد الوضع و الرفع التشريعى على ما هو

ص: ٥١١

الحقّ عندنا من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّه يستقلّ بالجعل و ليس منتزعا من الأحكام التكليفيّه، فلو فرض أنّه أمكن أن يقع المسبّب عن إكراه و نحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال، فينزل المسبّب منزله العدم و كأنّه لم يقع، و يلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبه على المسبّب من حليّه الأكل و جواز التصرف في باب العقود و الإيقاعات.

و أما القسم الثاني فهو ممّا لا تناله يد الوضع و الرفع التشريعي؛ لأنّه من الامور التكوينيّه، و هي تدور مدار وجودها التكويني متى تحققت و وجدت لا تقبل الرفع التشريعي، بل رفعها لا بدّ و أن يكون من سنخ وضعها تكوينيا. نعم يصحّ أن يتعلّق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما رتب عليها من الآثار الشرعيّه. و لا يتوهم أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكراه على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من اكراه على النجاسه، بدعوى أنّ الجنابه المكروه عليها و إن لم تقبل الرفع التشريعي إلاّ أنّها باعتبار ما لها من الأثر و هو الغسل قابله للرفع، فإنّ الغسل و التطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابه و النجاسه مطلقا، من غير فرق بين الجنابه و النجاسه الاختياريه و غير الاختياريه.

و فيه أوّلا: أنّ إطلاق دليل الأمر بالغسل عقيب الجنابه، و هكذا إطلاق دليل الأمر بالتطهير عقيب النجاسه ليس مانعا عن تعلّق الرفع بهما في صورته الإكراه؛ إذ المقصود حكومه حديث الرفع على إطلاقات الأدلّه الأولى، و هذا يعنى كون الإطلاقات فيها مصحّحا للحكومه لا مانعا عنها.

و ثانيا: أنّه لا بدّ أن يقال في دفع التوهم: إنّ لا دليل على ثبوت حكم تكليفي في الشريعه من وجوب الغسل أو التطهير عقيب الجنابه و النجاسه مطلقا، بل الموجود هو قيام الدليل على شرطيه الطهاره من الحدث و الخبث في صحّه، و هي أثر عدم الجنابه، و المرفوع بالحديث أثر الجنابه الإكراهيه، و لا أثر لها حتّى يرفع به، و قد

حَقَّقْنَا فِي مَحَلِّهِ مِنْ عَدَمِ اتِّصَافِ مَقَدِّمِهِ الْوَاجِبِ بِالْوَجُوبِ الْغَيْرِيِّ، وَ عَلَيْهِ فَلَا- وَجُوبٍ شَرَعًا لِلْغَسْلِ وَ التَّطْهِيرِ عَقِيبَ الْجَنَابَةِ وَ النِّجَاسَةِ وَ لَوْ غَيْرِيًّا حَتَّى يَكُونَ الرِّفْعُ بِلِحَازِنِهِ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي بَيَانِ حَدِيثِ الرِّفْعِ.

### الرَّوَايَةُ الثَّانِيَّةُ: مَا رَوَاهُ الشَّيْخُ الصَّدُوقُ قَدَّسَ سِرَّهُ مَرْسَلًا

، قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ (١).

وَ لَا يَضُرُّ إِرسَالَهَا بَعْدَ نَسْبِهِ الشَّيْخِ الصَّدُوقِ قَدَّسَ سِرَّهُ إِلَى الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِلَفْظِ قَالَ.

وَ الْبَحْثُ عَنْهَا يَقَعُ فِي جِهَاتٍ:

الْأُولَى: فِي الْإِحْتِمَالَاتِ الْوَارِدَةِ فِي الْحَدِيثِ ثُبُوتًا:

فَنَقُولُ: هُنَاكَ نِقَاطٌ ثَلَاثٌ لَا يَدُّ مِنَ الْبَحْثِ عَنْهَا:

الْأُولَى: فِي لَفْظِهِ «مُطْلَقٌ» فَإِنَّ فِيهَا إِحْتِمَالَاتٍ ثَلَاثَةً:

الْأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْإِبَاحَةُ الشَّرْعِيَّةُ الْوَاقِعِيَّةُ الْمَجْعُولَةُ لِلْأَشْيَاءِ بِعَنَاوِينِهَا الْأُولِيَّةِ.

الثَّانِي: الْإِبَاحَةُ الشَّرْعِيَّةُ الظَّاهِرِيَّةُ الْمَجْعُولَةُ لِلْأَشْيَاءِ بِعَنَاوِينِهَا الثَّانَوِيَّةِ.

الثَّلَاثُ: الْإِبَاحَةُ الْعَقْلِيَّةُ الْأَصْلِيَّةُ فِي الْأَشْيَاءِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ فِي مَقَابِلِ الْحُظْرِ الْعَقْلِيِّ.

وَ مِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الاسْتِدْلَالَ بِالْحَدِيثِ عَلَى الْبِرَاءَةِ إِنَّمَا يَتِمُّ بِنَاءِ عَلَى الْإِحْتِمَالِ الثَّانِي؛ إِذِ الْبِرَاءَةُ هِيَ الْإِبَاحَةُ الظَّاهِرِيَّةُ لَا الْوَاقِعِيَّةُ، وَ

أَمَّا الْإِبَاحَةُ الْعَقْلِيَّةُ فَيَشْكَلُ إِثْبَاتُهَا بِالْحَدِيثِ؛ لِعَدَمِ صِحِّهِ التَّعَبُّدُ فِي الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ.

النَّقْطَةُ الثَّانِيَّةُ: فِي لَفْظِهِ «يَرُدُّ»، وَ فِيهَا إِحْتِمَالَانِ:

ص: ٥١٣



الأول: أن يكون المراد منه صدور الحكم من المولى و جعله له، فيكون مفاد الروايه: كلّ شيء لم يصدر فيه نهى و لم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق.

الثانى: أن يكون المراد منه وصول الحكم إلى المكلف و علمه به لا مجرد صدوره من الشارع و إن لم يصل إلى المكلف، فيكون مفاد الروايه: كلّ شيء لم يصل إلى المكلف فيه نهى من الشارع فهو مطلق و إن صدر فيه نهى من الشارع.

و من المعلوم أنّ الاستدلال بالروايه إنّما يتم بناء على الاحتمال الثانى دون الأول؛ إذ ما لا نهى فيه رأساً لا كلام فى أنّه لا عقوبه على ارتكابه و لا يقول الاخبارى بالاحتياط فيه.

النقطه الثالثه: فى لفظه «نهى»، و فيها احتمالان:

الأول: أن يكون المراد منه النهى الواقعى المتعلق بالشىء بعنوانه الأولى.

الثانى: أن يكون المراد منه مطلق النهى المتعلق بالشىء و لو من حيث كونه مجهول الحكم.

و من الواضح أنّه على الاحتمال تكون البراهه المستفاده من الروايه معارضه لأدله و جوب الاحتياط على تقدير تماميتها، و على الثانى تكون أدله الاحتياط وارده عليها.

الجهه الثانى: فى حكم هذه الاحتمالات من حيث الإمكان و الامتناع، و قد ذهب المحقق الأصفهانى قدس سرّه (1) إلى امتناع صورتين من هذه الاحتمالات: الاولى: أن يكون المراد من المطلق الإباحه الشرعيه الواقعيه مع إرادته الصدور من الورود. الثانى: أن يكون المراد من المطلق الإباحه الشرعيه الظاهريه مع إرادته الصدور من الورود. أمّا الصوره الاولى فلأنّ المفروض لا اقتضائه الموضوع فى مورد الإباحه الواقعيه بالنسبه

ص: ٥١٤

للمصلحة و المفسده، و ذلك ينافى فرض اقتضائته للمفسده الداعيه إلى تشريع الحرمة. لا يقال: لا اقتضائته إنما هي من حيث ذاته، و ذلك لا ينافى اقتضائته للمفسده بعنوان ثانوى يستدعى الحرمة. فإنه يقال: ظاهر الرواية هو وحده متعلقى الإباحه و النهى عنوانا، فالماء الذى بعنوانه صار مباحا هو بهذا العنوان يتعلّق به النهى، لا بعنوان آخر ينطبق عليه بحيث يكون موضوع النهى ذلك العنوان كالغصب مثلا.

و أما إذا اريد بورود النهى تحديد الموضوع و تقييده فلا يصحّ أيضا سواء كان بنحو المعرفيه و المشريه، بأن يكون المقصود أنّ الموضوع الذى لم يرد فيه نهى مباح، و الموضوع الذى ورد فيه نهى ليس مباحا، أم كان بنحو تقييد أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حدوثا أو بقاء؛ إذ على الأوّل يلزم حمل الخبر على ما هو كالبديهي الذى لا يناسب شأن الإمام عليه السّلام و على الثانى يلزم مقدّميه عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر، و قد أثبتنا استحاله ذلك فى مبحث الضدّ.

و يرد عليه أولا: أنّ الأحكام الشرعيّه و إن كانت تابعه للمصالح و المفساد، و لكن ليس من الضرورى أن تكون تلك المصالح و المفساد كما منه فى نفس الموضوعات حتّى يكون الاقتضاء و اللاقتضاء راجعا إليها دائما، فإنّ الجهات الخارجيه و العوامل الاجتماعيه لها مدخلية تامّه فى التشريعات الإسلاميه، فمثلا نجاسه الكفّار و المشركين ليس لأجل وجود قذاره فيهم كما هو شأن سائر الأعيان النجسه، بل أراد الشارع الحكيم بذلك إبعاد المسلمين عن الكفّار و عدم الاختلاط بهم و ترك معاشرتهم لئلا تسرى الأفكار الإلحاديّه فى صفوف المسلمين و لا ينتشر الفساد و الضلال فى أوساطهم حفظا لشوكة المسلمين و أصالتهم و سيادتهم.

و عليه فمن الممكن أن يكون الموضوع لا اقتضائيا، إلا أنّ الموانع الخارجيه و المصالح السياسيه الإسلاميه تقتضى جعل الحرمة له، و كذلك بالعكس.

و ثانياً: أن ورود النهى من الشارع تحديدا للموضوع ليس بيانا لأمر بديهي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام؛ لأن ما هو كالبديهي إنما هو فيما لو اريد بالمطلق الإباحه العقليه فى مقابل الحظر العقلى، و لكن مفروض البحث هو الإباحه الشرعيه الواقعيه التى هى من الأحكام الخمسه التكليفية المتوقفه على الجعل و التشريع بالضروره، و لولاه لم يصح إسنادها إلى الشارع.

و ثالثاً: أن مقدميه عدم أحد الضدين للضد الآخر إنما هو ممتنع فى دائره التكوينيّات دون الاعتباريّات التى منها الأحكام الشرعيه، فلا مانع من تقييد الإباحه بعدم ورود النهى.

أضف إلى ذلك أنه لا تضاد بين الأحكام الشرعيه كما ذكرناه مراراً، فلا يجرى فيها مقدميه عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر.

و أما صورته الثانيه: فأفاد قدس سرّه (١) فى وجه امتناعها امورا ثلاثه:

الأول: أن موضوع الإباحه الظاهريه هو الشىء المشكوك حكمه الواقعي، و هذا الموضوع مغتياً بالعلم بالحكم، نظير قوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» حيث أخذ العلم بالحرمة غايه للحليه الظاهريه، و يستحيل أن تكون الإباحه الظاهريه مغتياً بصدور النهى واقعا مع بقاء الجهل به، و إلاّ- لزم ارتفاع الحكم- أى الإباحه الظاهريه- عن موضوعه- الشىء المشكوك حكمه الواقعي- و ليس هذا إلاّ تخلف الحكم عن موضوعه، و هو فى الاستحاله كتخلف المعلول عن علته التامه.

و فيه أولاً: أنه لا يلزم فى المقام تخلف الحكم عن موضوعه التام مطلقاً، بل لا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان صدور النهى قيّدا للإباحه الظاهريه أو غايه لها، فعلى الأول يكون موضوع الإباحه الظاهريه هو المشكوك المقيّد بعدم صدور النهى فيه

ص: ٥١٤

واقعا، فبمجرد صدور النهي تنتفى الإباحة بانتفاء أحد جزئى موضوعها، وهذا ليس من باب تخلف الحكم عن موضوعه التام، بل من باب انتفاء الموضوع المركب بانتفاء أحد جزءيه، وأما على الثانى فيكون الموضوع للإباحه هو المشكوك بما هو مشكوك المجامع مع ورود النهي واقعا، فيلزم محذور تخلف الحكم عن موضوعه لا محاله.

و ثانيا: أنّ تخلف الحكم عن موضوعه ليس ممتنعا، وما ذكر من الامتناع ناش من قياس عالم التشريع بعالم التكوين بتخيّل أنّ الموضوع التام بالنسبه إلى حكمه، كنسبه العله التامه إلى المعلول، وبما أنّ تخلف المعلول عن علته التامه مستحيل فكذلك تخلف الحكم عن موضوعه.

وقد عرفت أنّ الجهات الخارجيه دخيله فى جعل الأحكام على متعلقاتها، فلا إشكال فى تخلف الحكم عن موضوعه فيما إذا اقتضت المصالح الخارجيه لذلك.

الأمر الثانى: أنّ الإباحه الظاهرية حيث إنّها مغيّاه بصدور النهي واقعا، أو مقيداه بعدم صدوره واقعا، فمع الشكّ فى حصول الغايه أو القيد لا يصحّ ترتيب آثار الإباحه، بل لا بدّ فى ترتيبها من إحراز عدم صدور النهي، والمفروض أنّ عدم صدوره غير محرز وجدانا؛ إذ البحث فى شىء شكّ فى حليته و حرمة، فلا بدّ من إحرازه تعديدا بأصالة عدم صدور النهي حتّى تثبت الإباحه فعلا للموضوع المشكوك حكمه الواقعى.

ثمّ إن كان الغرض من إجراء الأصل مجرد نفى الحرمة ظاهرا فلا مانع منه، إلاّ أنّه ليس من الاستدلال بالحديث بل بالأصل.

و إن كان الغرض منه التعيّد بالإباحه الشرعيه فحينئذ يكون استدلالا بالحديث، إلاّ أنّه لا يجرى الاستصحاب لإثبات الإباحه الشرعيه، وذلك لعدم إمكان إرادته الإباحه الواقعيه أو الظاهرية من الحديث؛ لما عرفت فى الصوره الاولى و الأمر الأوّل من الصوره الثانيه، وأما استصحاب الإباحه بمعنى اللاخرجيه العقليه فغير جار

أيضاً؛ لعدم كونها حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي (١).

و فيه أولاً: أننا نختار أن الغرض من إجراء الأصل التعبد بالإباحة الشرعيّة، وقد عرفت إمكان إرادته الإباحة الواقعيّة من الحديث في الصورة الأولى، وأمّا عدم إمكان إرادته الإباحة الظاهريّة فهو مصادره واضح؛ إذ الظاهر من كلامه أن الأمر الثاني دليلاً مستقلاً مع غرض النظر عن الأمر الأوّل. ومن المعلوم أن الأمر الثاني لا يدلّ على عدم إمكان إرادته الإباحة الظاهريّة، وإنّما الأمر الأوّل هو الذي دلّ على ذلك وقد عرفت جوابه.

و ثانياً: أن استصحاب عدم ورود النهي لإثبات الإباحة من الاصول المثبته؛ إذ تحقّق ذى الغايه مع عدم حصول غايته من الأحكام العقليّة كما لا يخفى. نعم، استصحاب بقاء الإباحة لا مانع منه.

الأمر الثالث: أن ظاهر الخبر جعل ورود النهي غايه رافعه للإباحة الظاهريّة - كما هو المفروض - ومقتضى فرض عدم الحرمة إلاّ بقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثاً، ومقتضاه عدم الشكّ في الحليّة و الحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحة الظاهريّة المبعوثه بالشكّ في الحليّة و الحرمة في فرض عدم الحرمة إلاّ بقاء (٢).

و فيه: أن عدم الحرمة إلاّ - بعد ورود النهي لا - يستلزم عدم حصول الشكّ في الحليّة و الحرمة من أوّل الأمر، فإنّ تحقّق الشكّ للمكلف ضرورى مع شكّه في ورود النهي و عدمه، وهو كاف في جعل الإباحة الظاهريّة.

الجهه الثالثه: فيما هو الظاهر من الروايه بلحاظ مقام الإثبات:

لا شكّ في أن المراد من كلمه «يرد» في الروايه هو الوصول إلى المكلف

ص: ٥١٨

١ - ١) نهايه الدرايه ١٨٧: ٢ - ١٨٨.

٢ - ٢) المصدر السابق.

لا الصدور من الشارع، وذلك لانقطاع الوحي في زمن صدور الروايه؛ لأنها وردت في زمان الإمام الصادق عليه السّلام. و أيضا لا شكّ في أنّ المراد من كلمه «نهى» هو النهى الواقعي المتعلّق بأفعال المكلفين بعناوينها الأوّليه، والدليل على ذلك هو إضافه النهى إلى الشىء، فالموضوع بما هو شىء متعلّق للنهى لا- بما هو مشكوك الحكم، و عليه فيكون الحديث معارضا لدليل الاحتياط، و مع عدم وصول النهى الواقعي يكون الحكم هو الإطلاق.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس المراد من الإطلاق اللاحظر العقلي حتّى تكون الآيه بصدد بيان حكم عقلي؛ لأنّ ذلك خلاف ظاهر مولويّه الخطاب الصادر من الشارع.

فتحصّل: أنّ دلالة الروايه على البراءه ممّا لا إشكال يعتريه، بل تكون البراءه المستفاده منها معارضة مع دليل الاحتياط.

### الروايه الثالثه: قوله عليه السّلام: الناس في سعه ما لا يعلموا

(١).

و لا شكّ في دلالته على البراءه، و إنّما الكلام في أنّ المستفاد منه براءه محكوم له لدليل الاحتياط أم معارضة له.

فذهب المحقّق النائيني قدّس سرّه (٢) إلى أنّ كلمه «ما» إن كانت موصوله فالبراءه المستفاده من الحديث تعارض أدلّه الاحتياط؛ إذ مفاده أنّ الناس من جهه الجهل بالحكم الشرعي يكونون في سعه، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالّه على كون الناس في الضيق من جهه الحكم الشرعي المجهول. و أمّا إن كانت مصدرية زمانيه فيكون مفاد الحديث أنّ الناس ما داموا لا يعلمون يكونون في سعه، فيكون دليل الاحتياط حاكما عليه لأنّه بيان. و هو شبيه حكومه دليل الاحتياط على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ٥١٩

١-١) المستدرک ١٨: ٢٠، ب ١٢، من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

٢-٢) أجود التقريرات ١٨١: ٢.

والتحقيق: أنّ القسم الأوّل من كلامه قدّس سرّه صحيح لا يكون قابلاً للمناقشه، وأمّا القسم الثّاني من كلامه قدّس سرّه فلا يكون قابلاً للمساعدة، فإنّ المراد من «لا يعلمون» هو الجهل بالواقع، فلا بدّ ممّا يرد في مقابله بعنوان البيان أن يرتفعه و ينقلب إلى العلم.

و معلوم أنّ وجوب الاحتياط ليس بيانا للواقع حتّى يكون كذلك، فإنّ مجرى الاحتياط و مورد دليل وجوب الاحتياط هو الشكّ في الحكم الواقعي، و لا يمكن أن يكون الأصل العملي بعنوان البيان و العلم و رافعا للشكّ، و عليه فالبراءة المستفاده من الحديث معارضة لأدله الاحتياط سواء كانت كلمه «ما» مصدرية أو موصوله.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١) ذهب إلى تفصيل آخر، و توضيحه: أنّ وجوب الاحتياط المستفاد من الأدله إمّا أن يكون طريقيّا بمعنى أنّ وجوب الاحتياط إنّما يكون طريقا إلى الحكم الواقعي المجهول فيكون الملاك في جعل وجوب الاحتياط من قبل الشارع مجرّد الاحتفاظ على الواقع في ظرف الجهل به، و من الواضح أنّه لا ثواب و لا عقاب لهذا الأمر الاحتياطي. و إمّا أن يكون نفسيّا؛ بأن يكون الاحتياط واجبا في نفسه من دون نظر إلى الواقع المجهول و ذلك لجعل المكلف أشدّ مواظبه و أقوى إرادته على ترك المحرّمات و إتيان الواجبات و من الواضح ترتّب الثواب و العقاب على هذا الأمر الاحتياطي.

ثمّ إذا كان وجوب الاحتياط طريقيّا فتكون البراءة معارضة له؛ إذ حديث السعه ظاهر في الترخيص في مورد الحكم الواقعي المجهول، و دليل وجوب الاحتياط الطريقي ظاهر في أنّ إيجابه إنّما هو لأجل التحفّظ على الحكم الواقعي المجهول، فيكون المكلف في ضيق منه، و هذا هو التعارض. و أمّا إن كان إيجاب الاحتياط نفسيّا فحينئذ يكون رافعا لموضوع حديث السعه و يقدم عليه، و ذلك لأنّ المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط النفسي لا محاله يقع في ضيق من ناحيه هذا الوجوب، و لكن

ص: ٥٢٠

لا- يقع فى ضيق من ناحيه الحكم الواقعى المجهول حتى يعارض حديث السعه؛ إذ وجوب الاحتياط- كما هو المفروض- حكم نفسى ناش عن ملاكته و لا علاقته له بالواقع المجهول.

و فيه أولًا: أنّ التعارض ثابت على كلا التقديرين، أمّا بناء على الطريقيّ فواضح، و أمّا بناء على النفسيّ فلائّ مفاد حديث السعه هو التوسعه على الناس و رفع الضيق عنهم فى ظرف الشكّ و الجهل بالواقع. و معلوم أنّ جعل الاحتياط و لو بملاك نفسى فى هذا الظرف يوجب الضيق على الناس فيتعارضان.

و ثانياً: أنّه لو كان دليل الاحتياط بالوجوب النفسى رافعا لموضوع حديث السعه لكان جعل الترخيص و السعه لغوا؛ إذ لا ينفكّ موضوعه عن موضوع الاحتياط و لو فى مورد ما.

### الروايه الرابعه: قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع

عنهم

(١).

فتدلّ على أنّ التكليف المجهول ممّا حجب الله علمه عن العباد فهو مرفوع و موضوع عنهم، و هذا الحديث يعارض أدلّه الاحتياط؛ لأنّها تدلّ على عدم رفع ما حجب الله علمه أى التكليف المجهول عن العباد.

و قد اورد على الاستدلال بالحديث بأنّ ظاهر اسناد الحجب إلى الله تعالى هو الأحكام التى لم يبينها الله تعالى أصلاً، إمّا لأجل التسهيل و التوسعه على الامّة، أو لأجل مانع من البيان مع وجود المقتضى لها، فلا يشمل الأحكام التى بينها الله تعالى و لكن خفيت على العباد لظلم الظالمين و منع المانعين، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله عليه السلام: اسكتوا عمّا سكت الله عنه (٢) و يكون أجنبياً عن أصل البراءة.

ص: ٥٢١

١- (١) الوسائل ١٦٣: ٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٣.

٢- (٢) عوالى اللآلى ١٦٦: ٣، ح ٦١.



و الجواب عنه أولاً- أن هذا الظهور يعارضه ظهور آخر، و توضيحه: أن كلمة «وضع» إن تعدت بحرف الاستعلاء دلت على جعل شيء على شيء و إثباته عليه، و إن تعدت بحرف المجاوزة دلت على معنى الإسقاط كقوله تعالى: [وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ \(١\)](#) أي أسقطها و رفعها عنهم، و من الواضح أن إسقاط شيء عن شيء فرع استقراره فيه.

و عليه فالظاهر من قوله عليه السلام: «موضوع عنهم» رفع ما هو مجعول بحسب الواقع، لا ما لم يجعل أصلاً و كان مسكوتاً عنه من أول الأمر، فإن ما لم يجعل من البدايه لا- يتعلّق به الرفع و الإسقاط كما هو واضح، فليس مفاد الحديث مفاد قوله عليه السلام: اسكتوا عمّا سكت الله.

و ثانياً: أن إسناد الحجب إليه تعالى، فلأجل ما برهن عليه في المباحث الكلاميه من أن الأفعال الاختياريه كما يصحّ إسنادها إلى فاعلها كذلك يصحّ إسنادها إلى الله تعالى بعد ما كان ممكن الوجود مرتبطاً بالعلّة، بل هو عين الربط بها، و لا استقلال له لاحتياجه في كلّ آن إلى العلّة، فلا مانع من إسناد الحجب إليه تعالى، و إن كان المانع عروض العوارض من ظلم الظالمين و منع المانعين و ضياع الكتب.

و لكن التحقيق: أن إسناد الأفعال الاختياريه إليه تعالى و إن كان صحيحاً مع توجه التحسين و التوبيخ إلى الفاعل المباشر، إلا أن إسناد أفعال غير حسنه إليه تعالى أمر غير معهود في الكتاب و السنّه.

**الروايه الخامسه: قوله عليه السلام: كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام**

بعينه

[\(٢\)](#).

ص: ٥٢٢

١- (١) الأعراف: ١٥٧.

٢- (٢) الوسائل ١٧: ٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

و قد استدَلَّ المحقق الخراساني قدس سره (١) بالروايه على البراءه فى الشبهات الحكيمه كالشبهات الموضوعيه، بدعوى أنها تدلّ على حليّه ما لم يعلم حرّمته مطلقاً، و لو كان من جهه عدم الدليل على حرّمته.

و الصحيح عدم صحّ الاستدلال بها على البراءه فى الشبهات الحكيمه فتخصّ بالشبهات الموضوعيه، و ذلك لقرينه «بعينه» فإنّ الظاهر من الكلمه هو الاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه، و لا ينطبق ذلك إلا على الشبهه الموضوعيه؛ إذ لا يتصوّر العلم بالحرام لا بعينه فى الشبهه الحكيمه فإنّه مع الشكّ فى حرّمه شيء و حليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه.

و الحاصل: أنّ الروايه تفصّل بين نوعين من العلم بالحرام: أحدهما: العلم بالحرام بعينه كالعلم بخمريه هذا المائع، فيجب الاجتناب حينئذ. الثانى: العلم بالحرام لا بعينه كما إذا شككنا فى أنّ المائع الخارجى خمراً أو خلّ فإنّ الحرام - و هو الخمر - معلوم لا بعينه، فلا يجب الاجتناب حينئذ بل هو حلال، و هذا التعبير لا ينطبق إلا على الشبهه الموضوعيه كما عرفت.

نعم ذكر سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره (٢) بأنّه يمكن منع قريتيه كلمه «بعينه» و ذلك بجعلها تأكيداً للعلم و المعرفه لا للحرام، فيكون كناية عن وقوف المكلف على الأحكام و قوفا علمياً لا يشوبه شكّ، و عليه فيتّم الاستدلال بالحديث فى الشبهات الحكيمه.

و لكن قد عرفت أنّ الظاهر من الكلام أنّه احتراز عن العلم بالحرام لا بعينه لا تأكيداً للمعرفه، خصوصاً مع اشتمال لفظ «بعينه» على الضمير الراجع إلى الحرام لا إلى المعرفه.

ص: ٥٢٣

١ - ١) كفايه الاصول ١٧٥: ٢.

٢ - ٢) تهذيب الاصول ١٧٥: ٢.

ثم أفاد قدس سره بأن الروايه بصدد جعل الترخيص في ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال، فيكون وزانها وزان قوله عليه السلام: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، فلا يصح الاستدلال بها في الشبهات البدويه حكميه كانت أو موضوعيه.

و لا يخفى عليك الفرق الواضح بين الوزانين، فإن الروايه التي نبحت عنا تشمل الشبهات البدويه بخلاف الروايه الثانيه.

### الروايه السادسه: قوله عليه السلام: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى

تعرف الحرام منه بعينه فتدعه

(١).

و البحث في هذه الروايه من جهتين:

الاولى: في أنها تشمل الشبهه الحكميه في باب البراءه أم لا؟

الجهه الثانيه: في أنها بعد فرض عدم شمولها للشبهه الحكميه هل تشمل الشبهه البدويه الموضوعيه أم تختص بالشبهه الموضوعيه في أطراف العلم الإجمالي؟

و التحقيق في الجهه الاولى أنه لا- يصح الاستدلال بهذه الروايه على البراءه في الشبهات الحكميه؛ إذ فيها قرينتان تقتضيان اختصاصها بالشبهات الموضوعيه:

الاولى: كلمه «بعينه» و قد مرّ توضيحها في الروايه السابقه.

القرينه الثانيه: قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام» فإنه ظاهر في الانقسام الفعلي، بمعنى أن يكون هناك قسم حلال و قسم حرام، و قسم مشكوك فيه لم يعلم من أيهما كما في المائع المشكوك في كونه خللاً أو خمراً، و من الواضح أن الانقسام الفعلي إنما يجرى في الشبهات الموضوعيه، و أما في الشبهات الحكميه فليس فيها إلا احتمال الحرمة و الحليه كما في شرب التن.

ص: ٥٢٤

و ذهب المحقق العراقي قدس سره (١) إلى أنه يمكن أن يقال بشمول الروايه للشبهات الحكميه نظرا إلى إمكان فرض الانقسام الفعلى فيها أيضا كما فى كلى اللحم، فإن فيه قسمان معلومان: قسم حلال و هو لحم الغنم، و قسم حرام و هو لحم الأرنب، و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير لا- يدرى بأنه محكوم بالحليه أو الحرمة، و منشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال بمقتضى عموم الروايه أنه حلال حتى تعلم حرمة.

و فيه: أن الظاهر من الروايه أن منشأ الشك فى الحليه و الحرمة هو نفس الانقسام الفعلى إلى الحلال و الحرام كما هو الحال فى الشبهات الموضوعيه، و من الواضح أن منشأ الشك فى الشبهه الحكميه-كلحم الحمير-ليس ناشئا من انقسام اللحم إلى الحلال و الحرام، بل هذا النوع من اللحم بنفسه مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة، إمّا لفقدان النص أو إجمال النص أو تعارض النصين، و أمّا انقسام أنواع اللحم إلى الحلال و الحرام فلا دخل له بالشك فى لحم الحمير بوجه، و لذا لو فرضنا حرمة جميع أنواع اللحم ما عدا الحمير أو حليتها لكان الشك فى لحم الحمير من حيث الحليه و الحرمة باق على حاله، و عليه فالروايه لا تشمل الشبهات الحكميه.

و التحقيق فى الجبهه الثانيه أيضا عدم صحه الاستدلال بالروايه على البراءه فى الشبهات البدويه الموضوعيه، فإن الظاهر منها كون القسمان من الحلال و الحرام مورد الابتلاء بالفعل، و هذا لا يتصور إلا فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و الروايه فى صدد جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى كما سيأتى توضيحه فى باب الاشتغال.

### الدليل الثالث: الإجماع

لا يخفى أن ما ينفع منه فى المقام هو إجماع كافه العلماء من الاصوليين

ص: ٥٢٥

والاخباريين على البراءة في الشبهة الحكمية، و واضح أنه لم ينعقد الإجماع على هذا الوجه، بل هو مقطوع بعدم، فإنَّ جلَّ الاخباريين ذهبوا إلى وجوب الاحتياط فيها، ولا يمكن دعوى عدم قبح مخالفتهم في تحقُّق الإجماع مع كونهم من العلماء الأجلّاء.

ثمَّ هذا الإجماع على فرض انعقاده ليس إجماعاً تعييدياً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السَّلام بل هو إجماع مدركى، فلا بدَّ من الرجوع إلى نفس المدرِك.

### الدليل الرابع: العقل

و البحث عنه يقع في جهات ثلاث:

الاولى: في تمامية قاعده قبح العقاب بلا بيان أو عدم تماميتها في نفسها؟

الجهة الثانية: في ملاحظتها مع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

الجهة الثالثة: هل أنَّها تعارض أدلّه الاحتياط أو محكومها لها؟

أمَّا الجهة الاولى: فلا شكَّ في استقلال العقل بقبح العقاب و المؤاخذه عند عدم البيان أو عدم وصول التكليف إلى العبد، فيكون العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً؛ إذ فوت غرض المولى حينئذ ليس مستنداً إلى تقصير من العبد، بل مستند إلى عدم تمامية البيان من قبل المولى.

و عليه فالمكلّف بعد الفحص التام و عدم وجدانه دليلاً على الحكم يكون معذوراً عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول، و إن كان هناك بيان في الواقع، و هذا متفق عليه بين الاصوليين و الاخباريين.

و ظهر بما ذكرنا أنَّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان الواصل إلى المكلّف؛ إذ من الواضح أنَّ الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنّما هو من آثار التكليف الواصل، لا التكليف بوجوده الواقعي، فإنَّه لا يكون محرّكاً و زاجراً للعبد، و لا يتمُّ به الحجّج عليه.

ثم إنَّ المحقِّق الاصفهاني قدس سره (١) ذهب إلى أنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان و إن كان صحيحا في نفسه، إلاَّ أنَّه أجنبيٌّ عمَّا يعنيه الاصولي، و قال في توضيحه: إنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مأخوذ من الأحكام العقلانيه التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع، و من الواضح أنَّ هذا الحكم العقلي العملي ليس منحاذا عن الأحكام العقلانيه العملييه الا-خرى، بل هو فرد من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، فإنَّ مخالفه التكليف الذي قامت عليه الحجّه هتك لحرمة المولى و خروج عن رسم العبوديه و هو ظلم من العبد إلى مولاه فيستحقّ الذمّ و العقاب عليه، كما أنَّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، و حينئذ فالعقوبه عليه ظلم من المولى إلى عبده و هو قبيح من كلِّ أحد؛ لأنَّه يؤدّي إلى فساد النوع و اختلال النظام. و لا- يخفى أنَّ المهمّ هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلا ما لم تقم عليه حجّه منجزه له، و حيث إنَّ موضوع الاستحقاق بالآ-خره هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا- استحقاق قطعاً، و عليه فلا- حاجه إلى ضمّ قبح العقاب بلا بيان و إن كان صحيحا في نفسه.

و حاصل كلامه قدس سره أنَّ البحث في باب البراءه يرتبط بشأن من شؤونات المكلف، و أنَّه إذا شرب التتن بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حليته و حرمة لا يستحق العقوبه.

و أمّا قاعده قبح العقاب بلا- بيان فالمقصود منها أنَّ عقوبه المولى للمكلف عند عدم تماميه الحجّه على التكليف من قبله قبيح؛ لأنَّه ظلم من المولى على العبد، فلا ينطبق الدليل على المدعى، فإنَّ القاعده ترتبط بالمولى لا بالمكلف، على أنَّه لا أصله لها بل هي من مصاديق الظلم.

ص: ٥٢٧

و أورد عليه سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره (١) أولاً: أنه لا شك في أن العقل مستقل بوجوب إطاعه المنعم و قبح مخالفته، كما أنه مستقل باستحقاق العقوبه للمتخلف، و مع قطع النظر عن جميع الجهات الاخرى فالحكم باستحقاق العقوبه ليس بملاك انطباق عنوان الظلم. و ثانياً: أن المهم فينا نحن فيه هو تحصيل المؤمن من العقاب حتى يجوز للمكلف ارتكاب محتمل الحرمة، و معلوم أنه إنما يحصل بالتمسك بكبرى قبح العقاب بلا بيان، و أما مجرد دفع الاستحقاق بمناط أن الارتكاب ليس ظلماً فلا يكفي في ذلك؛ لأن دفع الاستحقاق من جهه الظلم لا يصير مؤمناً عن عامه الجهات ما لم ينضم إليه حكم العقل بقبح العقاب من المولى عند عدم البيان.

و أما الجهه الثانيه: فسيأتى البحث عنها عند مناقشه أدله الاخباريين.

و أقياً الجهه الثالثه: فلا شك في أن أدله الاحتياط -على تقدير تماميتها- واردة على كبرى قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها؛ إذ على تقدير وجوب الاحتياط يتم البيان من قبل المولى فلا يبقى موضوع للكبرى العقلية، و قد قلنا في أول بحث البراءه بأن التمسك بهذه الكبرى لا ينفع في مقام رد الاخباريين؛ إذ لا نزاع بين الفريقين في أصل تمامية الكبرى، و إنما النزاع في الصغرى حيث ذهب الاخباريون إلى تمامية البيان و قيام الحجج على التكليف بأدله الاحتياط، و ذهب الاصوليون إلى عكس ذلك.

هذا تمام الكلام في أدله البراءه.

**و أما الاخباريون فقد استدلوا بكل من الكتاب و السنه و العقل على وجوب**

**اشاره**

الاحتياط في الشبهات الحكيمه التحريميه:

**الدليل الأول: الكتاب**

و منه: الآيات الأمره بالتقوى، كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ

ص: ٥٢٨

١- (١) تهذيب الاصول ١٨٩: ٢.

تُقَاتِه (١). بتقريب أن حق التقوى المأمور بها في الآيه الشريفه هو الاجتناب عن الشبهات التحريميه، فإن الاقتحام فيها ينافى حق التقوى الواجب.

و فيه أولاً: أن ارتكاب الشبهه استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا و عقلا كما ذكرناه ليس منافيا للتقوى، بل هو التقوى.

و ثانيا: أن الأوامر الأمره بالتقوى ليست أوامر مولويه و إنما هي أوامر إرشاديه، فلا تدل على الوجوب؛ لأن الأمر الإرشادي دائما تابع للمرشد إليه، و الدليل على كون الأمر بالتقوى إرشاديا هو أن التقوى لا تصدق إلا بعد فرض ما يتقى منه في الرتبه السابقه، فلا بد من افتراض تنجز التكليف و العقوبه كما في الواجبات و المحرّمات المعلومه في الرتبه السابقه على الأمر بالتقوى، و قد عرفت عدم تنجز التكليف في الشبهه البدويه.

و ثالثا: لو فرضنا أن الأمر بالتقوى مولويا و ليس إرشاديا و لكن لا ينفع الاخبارى شيئا، و ذلك لأن هيهته الأمر في الآيه الشريفه لا يصح حملها على الوجوب، بل لا بد من حملها على الاستحباب و الرجحان، و ذلك لأن الآيه لو شملت الشبهه لشملتها بجميع أقسامها بما فيها الشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيه، و من الواضح أن الاخبارى و الاصولى متفقان على عدم وجوب الاحتياط فيهما، و عليه فيدور الأمر بين التصرف في الهيئه و حملها على الاستحباب دون الوجوب، و بين التصرف في الماده - أعنى به التقوى - و تخصيصها بما عدا الشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيه، و بما أن لسان الآيه آب عن التخصيص - مع استلزامه لتخصيص الأ - كثر - فيتعين التصرف في الهيئه دون الماده، و تكون النتيجة أن الاحتياط راجح في مطلق الشبهه، و واضح أن الاصولى لا ينكر رجحان الاحتياط أبدا كما سيأتى.

ص: ٥٢٩



و منه: الآيات الناهية عن القول بغير علم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)**.

و لا يخفى ضعف الاستدلال بهذه الطائفة جدًّا، فإنَّ الاصولي لا يقول بالحليَّة في الشبهات الحكميَّة إلاَّ عن دليل، فيكون قولاً عن علم؛ إذ لا- شكَّ في حرمة التشريع عند أحد، فكما أنَّ الاخباري لا يقول بوجوب الاحتياط إلاَّ عن دليل، فكذلك الاصولي في حكمه بالإباحة، فلو كان قوله بالإباحة عن دليل قولاً بغير علم، فقول الاخباري بوجوب الاحتياط عن دليل أيضاً كذلك.

و القول بأنَّ الاخباري يترك الشبهه عملاً لاحتمال الحرمة بخلاف الاصولي حيث إنَّه يرتكب الشبهه عملاً، و لا مجال للسؤال عن ترك المباح فضلاً عن ترك الشبهه، و يصحَّ السؤال عن الارتكاب مكابره ظاهره، فإنَّ الاخباري يحكم بوجوب الاحتياط و الحرمة في مورد ارتكاب الشبهه التحريميَّة.

و منه: الآيات الناهية عن إلقاء النفس في التهلكه كقوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٢)**. بتقريب أنَّ ارتكاب مشتبته الحرمة إلقاء للنفس في التهلكه.

و فيه أوَّلاً: أنَّه ليس في ارتكاب الشبهه تهلُّكه بعد ما ورد الترخيص فيها من الشرع و العقل، بل التهلُّكه في مخالفه التكليف المعلوم بالتفصيل أو بالإجمال.

و ثانياً: أنَّ النهي في الآيه إرشادي كما ذكرنا في الآيات الآمره بالتقوى.

و ثالثاً: أنَّ الآيه الشريفه أجنبيّه عمّا نحن فيه؛ لوقوعها في سياق آيات الجهاد، و يكون المعنى حينئذ: أنفقوا في سبيل الله بجهادكم و بذل الأموال و الأنفس، و لا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكه بترك الجهاد بما يستلزمه من بذل النفس و النفيس لكي

ص: ٥٣٠

١-١ (١) الإسراء: ٣٦.

١-٢ (٢) البقره: ١٩٥.

لا يتسلط عليكم العدو فتذهب سيادتكم و سطوتكم.

## الدليل الثاني: السنّه

### اشاره

و هي على طوائف:

### الاولى: ما دلّ على حرمة الإفتاء بغير علم

و الجواب عنها بأنّ الحكم بالإباحه الظاهريه باستناد ما ذكرناه من الدليل الشرعى و العقلى لا يكون الافتاء بغير علم كما هو واضح.

### الطائفة الثانيه: ما دلّ على وجوب الردّ إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله عند عدم العلم

و الجواب عنها: أنّ هذا الطائفة تمنع عن الافتاء بالآراء و الأهواء و التقوّل بلا رجوع إلى مصادر التشريع، و هذا أجنبيّ عمّا نحن فيه، فإنّ الاصولى إنّما حكم بالإباحه الظاهريه فى الشبهات البدويه بعد الرجوع إلى الكتاب و السنّه و اليأس عن الدليل.

### الطائفة الثالثه: ما دلّ على التوقف عند الشبهه بلا تعليل:

منها قوله عليه السلام: أروع الناس من وقف عند الشبهه (١).

و منها قوله عليه السلام: لا ورع كالوقوف عند الشبهه (٢).

لا يخفى ظهورهما فى الاستحباب، و الاصولى أيضا لا ينكر رجحان الاحتياط.

و و منها قوله عليه السلام: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك - إلى أن قال عليه السلام: - أوقفهم فى الشبهات و آخذهم بالحجج... (٣).

و لا يخفى أنّ الحديث راجع إلى آداب القاضى، و هو مستحبّ إجماعا.

ص: ٥٣١

١- (١) الوسائل ١٦٢: ٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٩.

٢- (٢) المصدر السابق: ١٦١، ح ٢٣.

٣- (٣) المصدر السابق: ١٥٩، ح ١٨.

و منها قوله عليه السّلام: لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا» (١).

و معلوم أنّ هذا الحديث ناظر إلى إنكار الحقّ بلا دليل، و من الواضح أنّ الاصولي إنّما ينكر وجوب الاحتياط لقيام الدليل على خلافه، مع أنّه لا يرتبط بما نحن فيه، فإنّه راجع إلى الكفر و الإنكار القلبي.

### الطائفة الرابعة: ما دلّ على التوقّف عند الشبهه مع التعليل:

منها قوله عليه السّلام: الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه (٢).

و الجواب عنه: أنّ الأمر بالتوقّف ليس إلّا إرشادياً؛ إذ عللّ التوقّف بأنّه خير من الاقتحام في الهلكه، و من الواضح أنّه لا يصحّ هذا التعليل إلّا أن تكون الهلكه مفروضه التحقّق في ارتكاب الشبهه، فلا يمكن إثبات الهلكه بالأمر بالتوقّف، و عليه فيختصّ الحديث بالشبهه البدويه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الإجمالي، و ذلك لتنجّز التكليف و الهلكه في موردها، بخلاف الشبهات البدويه بعد الفحص موضوعيّة كانت أو حكميّة.

### الطائفة الخامسة: ما دلّ على الاحتياط في الشبهات

منها قوله عليه السّلام: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت (٣).

و لا يخفى أنّ تعليق الاحتياط من حيث المقدار على مشيئه الإنسان و مقدّميه أخوك دينك للاحتياط كاشفان من استحباب الاحتياط.

و منها: كتاب عبد الله بن وضّاح إلى العبد الصالح عليه السّلام يسأله فيه عن وقت المغرب و الإفطار؟ فكتب عليه السّلام إليه: أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ

ص: ٥٣٢

١-١) المصدر السابق: ١٥٨، ح ١١.

١-٢) المصدر السابق: ح ١٣.

١-٣) المصدر السابق: ١٦٧، ح ٤٦.

و معلوم أنّ الروايه خرجت مخرج التقيّه؛ إذ المترقب من الإمام عليه السّلام عند السؤال هو بيان الحكم الواقعي لا- الأمر بالاحتياط، و الحكم الواقعي في المسأله هو التريّص إلى ذهاب الحمره المشرقيه، خلافا للعامه حيث يكتفون بغيوبه الشمس، و لكن لما كان التصريح بالحكم الواقعي في المكتوب مظنه الضرر اضطرّ الإمام عليه السّلام في بيانه إلى طريق آخر و هو الأخذ بالاحتياط، و عليه فلا يدلّ الحديث على وجوب الاحتياط في عامه الشبهات.

و منها: قال عبد الرحمن بن الحجاج: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال عليه السّلام: بل عليهما أن يجزى كلّ واحد جزاء الصيد، فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال عليه السّلام: إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا عنه و تعلموا» (٢).

و فيه أوّلا: أنّ الحديث ورد فيما يمكن السؤال عن الإمام عليه السّلام و إزاله الشبهه، و محلّ النزاع فيما لا يمكن إزاله الشبهه و بقائها حتّى بعد الفحص الكامل.

و ثانيا: أنّ قوله: «إذا أصبتم بمثل هذا» فيه احتمالان: الأوّل أن يكون المراد منه المشار إليه نفس الواقعه المسئول عنها أي إصابه الصيد، و الثاني: أن يكون المراد منه الشئ الذي لا يعلم حكمه.

فعلى الأوّل يكون الحديث أجنبيّا عن الشبهه التحريميه البدويه بعد الفحص، و راجعا إلى الشبهه الوجوبيه المقرونه بالعلم الإجمالي الدائر بين الأقلّ و الأكثر. و على

١-١) المصدر السابق: ١٦٦، ح ٤٢.

٢-٢) المصدر السابق: ١٥٤، ح ١.

الثانى فإيمًا أن يراد من قوله عليه السّلام: «فعلَيْكم بالاحتياط» الاحتياط فى الفتوى أو الفتوى بالاحتياط أو الفتوى بالطرف الموافق بالاحتياط، إلّا أنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل، فيكون المقصود ترك الفتوى و عدم التقوّل على الله تعالى إلّا بعد السّؤال و العلم. و من الواضح أنّ الاصولى يقول بحرمه الإفتاء بغير العلم، و إنّما قال بالإباحه فى الشبهه لقيام الأدلّه الشرعيّه و العقليّه عليها فيكون من مصاديق القول عن علم.

هذا كلّه فى الجواب التفصيلى عن هذه الطائفة، و يمكن الإجابة عنها إجمالاً بوجهين:

الأوّل: لا شكّ فى استقلال العقل بحسن الاحتياط، و ظاهر هذه الأخبار هو الإرشاد إلى هذا الحكم العقلى، و قلنا: إنّ الأمر الإرشادى تابع لما يرشد إليه، و هو يختلف باختلاف الموارد، ففى بعضها يكون الاحتياط واجبا كما فى الشبهه البدويه قبل الفحص و الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و فى بعضها الآخر يكون الاحتياط حسنا كما فى الشبهات البدويه موضوعيّة كانت أو حكميّة.

الثانى: سلّمنا أنّ أوامر الاحتياط أوامر مولويّه، إلّا أنّها لا تدلّ على وجوب الاحتياط، و إنّما تدلّ على استحبابه، و ذلك لأنّ هذه الأخبار مطلقه و بإطلاقها تشمل جميع الشبهات بما فيها الشبهه الموضوعيّة و الشبهه الحكميه الوجوبيّه، و الاحتياط فيها ليس واجبا إجماعاً، و عليه فيدور الأمر بين التصرّف فى الهيئه برفع اليد عن ظهورها فى الوجوب و بين التصرّف فى الماده و تخصيصها بما عدا الشبهه الموضوعيّة و الشبهه الحكميه الوجوبيّه، و بما أنّ لسانها آب عن التخصيص فيتعيّن حملها على الاستحباب و رفع اليد عن ظهورها فى الوجوب.

### الطائفة السادسة: ما دلّ على تثليث الامور

منها: قوله عليه السّلام: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه

عليه من الإثم فهو لما استبان به أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها (١).

و منها: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حَمِيٍّ، وَ أَنَّ حَمِيَّ اللهِ حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ، وَ الْمَشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيَا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحَمِيِّ لَمْ يَثْبِتْ غَنَمَهُ أَنْ تَقْطَعَ فِي وَسْطِهِ، فَدَعَا الْمَشْتَبِهَاتُ (٢).

و لا يخفى ظهورهما في الاستحباب، فإنَّ الرعى حول الحمى ليس ممنوعاً، إلاَّ أنَّه قد يوجب الرعى في نفس الحمى، و هكذا الأمر في المشتبهات، فإنَّ ارتكابها ليست محرَّمة إلاَّ أنَّ التعمُّد بها و الاقتحام فيها قد يوجب جرأه النفس على ارتكاب المحرَّمات، فترك الشبهات يخلق في النفس ملكه و قوّه تردع عن ارتكاب المحرَّمات المعلومه.

و منها: مقبوله عمر بن حنظله الوارده في الخبرين المتعارضين، و نذكر منها نقاط ثلاث:

الاولى: قوله عليه السَّلام: إنَّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده، و أمر بين غيئه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و رسوله.

و الجواب عنها واضح بما مرَّ في الطائفة الثانيه.

النقطه الثانيه: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: حَلَالُ بَيْنٍ وَ حَرَامُ بَيْنٍ وَ شَبَهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشَّبَهَاتُ نَجَى مِنَ الْمَحْرَمَاتِ، وَ مَنْ أَخَذَ بِالشَّبَهَاتِ ارْتَكَبَ الْمَحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.

و لا يخفى ظهورها في الاستحباب بنفس البيان المتقدم في الروايه الاولى و الثانيه.

ص: ٥٣٥

---

١-١) المصدر السابق: ١٦١، ح ٢٧.

٢-٢) المصدر السابق: ١٦٧، ح ٤٥.

النقطه الثالثه:قوله عليه السّلام:إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك،فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.  
و الجواب أولاً:-أنّ ظاهر الكلام فيما يمكن السؤال عن الإمام عليه السّلام و إزاله الشبهه به،و محلّ النزاع فيما لا يمكن إزاله  
الشبهه و بقائها حتّى بعد الفحص الكامل.

و ثانياً:أنّ الأمر بالتوقّف إرشادى كما مرّ فى الطائفه الرابعه.

و ثالثاً:أنّه على فرض مولويّه الخطاب لا- يدلّ إلاّ- على الاستحباب بقرينه الصدر-أعنى النقطه الثانيه-و التفكيك بينهما على  
خلاف المتفاهم العرفى.

و رابعاً:سلمنا ظهوره فى الوجوب،إلاّ أنّه لا بدّ من رفع اليد عنه من جهتين:

الاولى:وقوع التعارض بين المقبوله و بين ما دلّ على التخيير فى الخبرين المتعارضين،و الجمع العرفى يقتضى حمل المقبوله على  
الاستحباب تحكيماً للنصّ على الظاهر.

الثانيه:ما ذكرنا مرارا من دوران الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب و بين تخصيص المادّه بما عدا الشبهات  
الموضوعيه و الحكميه الوجوبيه؛لعدم وجوب الاحتياط فيها إجماعاً،و لا شكّ أنّ الأوّل هو المتعين؛إذ لسان الحديث آب عن  
التخصيص.

### الدليل الثالث:العقل

و تقريبه من وجوه:

الأوّل:أنّ الأصل فى الأشياء-فى غير الضروريات-هو الحظر إلاّ ما خرج بالدليل،فلا يجوز ارتكاب الشبهه البدويه التحريميه؛لعدم  
ترخيص من الشارع.

و فيه أولاً:أنّ أصاله الحظر ليست مسلّمه،فإنّ جماعه ذهبوا إلى أنّ الأصل فى الأشياء هو الإباحه،فلا وجه للاستدلال بما هو محلّ  
الخلاف.

ص: ٥٣٦

الوجه الثاني: حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، والمراد من الضرر هو الضرر الاخرى-أى العقوبه-لا الضرر الدنيوى؛ إذ لا دليل على لزوم رفع الضرر الدنيوى المقطوع فضلا عن الضرر المظنون أو المحتمل، و فى ارتكاب الشبهه التحريميه احتمال الوقوع فى الضرر، ولا شكّ فى أنّ هذه القاعده ترفع موضوع البراءه العقلية من قبح العقاب بلا بيان، فإنه مع حكم العقل بوجوب الاحتفاظ على الحكم الواقعى حذرا من الوقوع فى الضرر المحتمل يتمّ البيان؛ إذ لا نقصد بالبيان خصوص البيان الشرعى، بل الأعمّ منه و من العقلية.

و قد اجيب عنه بإمكان العكس؛ بأن تكون قاعده قبح العقاب بلا-بيان رافعه لموضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ مع حكم العقل بقبح العقاب عند عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى مجال؛ لاحتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل فتكون قاعده قبح العقاب بلا بيان وارده على قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

و لكن التحقيق فى المسأله يتوقّف على بيان أمرين:

الأول: أنه لا تصادم بين القاعدتين، فإنّ كلّ منهما من القواعد العقلية القطعيه و لا إشكال فيه، فيمتنع أن يتحقّق التعارض بينهما؛ إذ التعارض فيما لم يكن القطع فى البين.

الثانى: أنّ صدق الكبرى و القاعد لا- يتوقّف على وجود الصغرى لها، فإنّ لنا كبريات لا يتحقّق لها الصغرى أصلا، و لكن على فرض وجود الصغرى ينطبق الكبرى عليه.

ثمّ إنّ الاحتجاج و الاستدلال دائما يتمّ بتحقيق الصغرى و الكبرى؛ إذ الكبرى بما هى لا- تنفع شيئا فى مورد من الموارد لو لا انضمام الصغرى إليها، و عليه فالعلم بوجوب دفع الضرر المحتمل كالعلم بقبح العقاب بلا بيان لا ينتجان إلا إذا انضمّ إلى



كلّ واحد صغراه، فيقال في الاولى: إنّ الضرر في ارتكاب مشكوك الحرمة محتمل، و دفع الضرر المحتمل واجب، فينتج وجوب الاحتراز عن مشكوك الحرمة. و يقال في الثانية: إنّ العقاب على مشكوك الحرمة بعد الفحص و عدم العثور على الحكم عقاب بلا بيان، و العقاب بلا بيان قبيح، فينتج أنّ العقاب على مشكوك الحرمة قبيح.

فالتعارض بين القياسين، فإنّهما غير قابل للجمع، و لا- محاله يكون الإشكال في أحدهما، و لا بدّ من ملاحظه ما هو متأخر عن الآخر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الصغرى في القياس الثاني وجدانيه فعليّه و غير معلّقه على شيء، فإنّ الذي يمارس عمليه الاستنباط بعد الفحص الكامل في مظانّ التكليف يحرز وجدانا عدم وصول البيان من المولى في مورد الشبهه، و مع انضمام هذه الصغرى إلى الكبرى يستنتج أنّ العقاب في مورد مشكوك الحرمة قبيح، و من الواضح أنّ القياس المركّب من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه ينتج نتيجة قطعيه.

هذا، و أمّا بالنسبه إلى القياس الأوّل فصغراه غير فعليّه، بل معلّقه على امور؛ إذ احتمال العقاب في مورد ما لا بدّ له من منشأ معقول، و المنشأ له يمكن أن يكون أحد الامور التاليه:

١- أن تكون الشبهه مقرونه بالعلم الإجمالى.

٢- أن يكون ارتكاب الشبهه البدويه قبل الفحص، أو بعد الفحص الناقص.

٣- أن لا يكون العقاب بلا بيان قبيحا عقلا.

٤- أن لا يرد ترخيص في ارتكاب الشبهه.

٥- أن لا يكون العقاب بلا بيان قبيحا على المولى.

و لا- يخفى انتفاء كلّ هذه الامور فيما نحن فيه، و معه لا يبقى مجال لاحتمال العقاب حتّى ينضمّ إلى كبرى وجوب دفع الضرر المحتمل، و أمّا الكبرى بوحدتها فلا تنفع شيئا كما عرفت.

و من الواضح أنّ القياس المنظم من المقدمات الفعلية مقدّم على القياس المعلق على امور لم يتحقّق واحد منها، و بما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما قبل أنّ كبرى قبح العقاب بلا بيان وارده على كبرى وجوب دفع الضرر المحتمل.

الوجه الثالث: أنّ كلّ مسلم يعلم إجمالاً في أوّل بلوغه بوجود تكاليف إزمائه كثيره في الشريعة، و مثل هذا العلم الإجمالي ينجز التكاليف الواقعيه على المكلف، فيجب عليه الخروج من عهدتها بالاحتياط في جميع الشبهات حتّى يحصل له العلم بالفراغ عمّا اشتغلت ذمّته به يقيناً؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني بحكم العقل. و من المعلوم أنّ منجزيه العلم الإجمالي يكون مانعاً عن الرجوع إلى البراءه.

و الجواب عنه أولاً: بالنقض بالشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه الوجوبيه، فإنّ العلم الإجمالي هذا لو كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءه في الشبهات الحكميه التحريميه لكان مانعاً عن الرجوع إليها في الشبهات الموضوعيه و الحكميه الوجوبيه بنفس البيان، مع أنّ الاخبار لا يقول بوجود الاحتياط فيهما.

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّ العلم الإجمالي بتكاليف واقعيه ينحلّ بواسطة قيام الأمارات على التكاليف الإزمائيه في أطراف المعلوم بالإجمال.

توضيح ذلك: أنّ هناك صوراً ثلاثاً للانحلال:

الاولى: انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، كما إذا علمنا إجمالاً بخميره أحد الإناءين ثمّ علمنا تفصيلاً بأنّ الخمر المعلوم بالإجمال هو في الإناء الواقع في طرف اليمين، و لا شكّ في انحلال العلم الإجمالي في هذه الصوره حقيقه لانعدامه و قيام العلم التفصيلي مقامه.

الصوره الثانيه: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، مع العلم بأنّ المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير هو عين المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، كما إذا علمنا إجمالاً بوجود خمس شياه مغصوبه في قطع من الغنم

و علمنا أيضا بوجود تلك الشياخ المغصوبه فى خصوص جملة البيض من قطع الغنم، فلا- محاله ينحل العلم الإجمالى الأول الكبير بالعلم الإجمالى الثانى الصغبر، فلا يجب الاحتياط إلا فى دائره القسم الأبيض من الشياخ.

الصوره الثالثه: انحلال العلم الكبير بالعلم التفصيلى أو بالعلم الإجمالى الصغبر، و لكن مع احتمال أن يكون المعلوم بالتفصيل أو المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغبر غير المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الكبير، كما إذا علمنا إجمالاً بخرميه أحد الإناءين ثم علمنا تفصيلاً أو قام دليل شرعى من البيئه أو الأصل بخرميه الإناء الواقع فى طرف اليمين، و لكن يحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال مغايراً للمعلوم بالتفصيل و مفاد الأماره و الأصل. و يترتب على هذه المسأله ثمرات متعدده فى الفقه فلا بدّ من البحث فيها مفصلاً.

فنعول: إنّه يستفاد من كلمات الفقهاء و الأعظم أنّ أصل الانحلال فى هذه الصوره لا إشكال فيه، إنّما الكلام فى أنّ الانحلال هنا حكمى أو حقيقى؟

و قد يقال: إنّ الانحلال فى هذه الصوره حكمى، و ذلك بتقريين:

الأول: ما أفاده المحقق العراقى قدس سرّه (1) من أنّه مع قيام المنجز فى أحد طرفى العلم الإجمالى علما كان أو أماره أو أصلاً يخرج العلم الإجمالى عن تمام المؤثره فى هذا الطرف، لما هو المعلوم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين، و بخروجه عن قابليه التأثير من قبل العلم الإجمالى مستقلاً يخرج المعلوم بالإجمال و هو الجامع الإطلاقى عن قابليه المزبوره، فلا يبقى مجال لتأثير العلم الإجمالى فى متعلقه؛ لأنّ معنى منجزه العلم الإجمالى هو كونه مؤثراً مستقلاً فى المعلوم على الإطلاق، و هذا المعنى غير معقول بعد خروج أحد الأطراف عن قابليه التأثير من قبله مستقلاً، فلا يبقى إلا

ص: ٥٤٠

تأثيره على تقدير خاص، وهو أيضا مشكوك من الأول؛ إذ لا يكون التكليف على ذاك التقدير متعلقا للعلم، فما هو المعلوم و هو الجامع المطلق القابل للانطباق على كل واحد من الطرفين غير قابل للتأثر من قبل العلم الإجمالي، و ما هو قابل لذلك هو الجامع المقيد انطباقه على الطرف الآخر لا يكون من الأول معلوما؛ لعدم قابليته للانطباق على الطرف المعلوم بالتفصيل، و بذلك يسقط العلم الإجمالي عن السبب للاشتغال بمعلومه بجعله في عهده المكلف، و بسقوطه تجرى الاصول النافيه في الطرف الآخر، و في ذلك لا فرق بين أنحاء الطرق، بل الاصول المثبتة، حيث إن الجميع على منوال واحد في كون الانحلال حكما لا حقيقا.

و فيه أولا: ما سيأتي من تماميه الانحلال الحقيقي في المقام و انعدام العلم الإجمالي في لوح النفس.

و ثانيا: ما سوف يأتي تفصيله في بحث الاشتغال من أن القطع الوجداني -تفصيلا كان أو إجماليا- بالتكليف الفعلي الذي لم يرض المولى بتركه و قد تعلق إرادته به علمه تامه لوجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه القطعيه، و عليه فلا يصح القول بأن العلم الإجمالي مع بقائه في لوح النفس يسقط عن التأثير و المنجزيه، و بسقوطه تجرى الاصول النافيه في الطرف الآخر.

التقريب الثاني: ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره (1) من أن العلم الإجمالي يتعلق بوجوب ما لا يخرج من الطرفين، لا بأحدهما المردد، فلا ينجز إلا بمقداره، فتنجز الخصوصيه المردد كتنجز كلتا الخصوصيتين به محال، لكن حيث إن كلا من الطرفين يحتمل أن يكون واقعا طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم الإجمالي فيكون في تركه احتمال العقاب، فينبعث الإنسان جبلة و طبعاً نحو إتيان كلا الطرفين، و عليه ففي

ص: ٥٤١

كل واحد من طرفي العلم الإجمالي يحتمل الحكم المنجز لا أنه منجز، هذا هو حال العلم الإجمالي. و أما الأماره القائمه على أحد الطرفين بخصوصه- كما إذا قامت على وجوب صلاه الظهر في يوم الجمعة- فهي منجزه للخاص بما هو خاص، و ليس لها في تنجز الخاص مزاحم، فلا محاله تستقل الأماره بالتأثير في تنجز الخاص بما هو خاص.

و لا- ريب في أن تنجز الخاص بما هو خاص الذي لا- مزاحم له يمنع عن تنجز الوجوب الواحد المتعلق بما لا- يخرج عن الطرفين؛ إذ ليس للواحد إلا- تنجز واحد، فلا- يعقل بقاء العلم الإجمالي على تنجزه، و إذا دار الأمر بين منجزين أحدهما يزاحم الآخر بتنجزه و لو بقاء و الآخر لا- يزاحمه في تنجزه و لو بقاء لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه فلا محاله يكون التأثير للأول الذي لا مزاحم له و لو بقاء.

و فيه أولاً: ما سيأتي من تماميه الانحلال الحقيقي في المقام.

و ثانياً: أن القول بكون العلم الإجمالي متعلقاً بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا بأحدهما المردد ممّا يباه الوجدان، فإننا عند ما نعلم إجمالاً بوجوب صلاه الجمعة أو الظهر نرى وجدانا أن العلم متعلق بأحدهما المردد، أي نعلم أن الواجب إما هو الجمعة بما لها من الخصوصيه أو الظهر بما لها من الخصوصيه أيضاً. نعم بعد تحقق العلم الإجمالي في لوح النفس و تعلقه بأحدهما المردد يقف المكلف على أن الواجب ما لا يخرج عن الطرفين، فما ذكره قدس سره ليس إلا بياناً لما بعد تعلق العلم الإجمالي لا تفسيراً له.

و ثالثاً: أنه كما أن كل واحد من طرفي العلم الإجمالي يحتمل الحكم المنجز لا أنه منجز، فكذلك الأماره القائمه على وجوب صلاه الظهر بخصوصيتها تحتمل التنجز، فإن معنى حجيه الأماره هو منجزيتها للواقع عند مطابقتها للواقع، و معدريتها عند المخالفه للواقع، فالتنجز في العلم الإجمالي و الأماره ليس إلا على سبيل الاحتمال لا أنه

منجّز، كما أنّ حكم العقل في كليهما على نسق واحد، وهو لزوم الاتّباع لاحتمال التكليف المنجّز الموجب لاستحقاق العقاب على المخالفه.

فالأماره و إن قامت على الخصوصيه، لكنّها ليست منجّزه للتكليف على كلّ تقدير، بل على فرض مطابقتها للواقع.

ورابعا: ما أورده سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (١) من أنّه لو سلّمنا بأنّ متعلّق العلم الإجمالي إنّما هو وجوب ما لا يخرج عن الطرفين، فلا- محاله يكون المنجّز- بالفتح- بالعلم الإجمالي ما ينطبق عليه عنوان «وجوب ما لا- يخرج عن الطرفين» وهو نفس التكليف الواقعي، فلو فرض قيام الأماره على وجوب صلاه الظهر و تطابقها للواقع يكون مؤدّاهما أيضا نفس التكليف الواقعي، وهذا يعني أنّ التنجيز كما يكون مستندا إلى الأماره يكون مستندا إلى العلم الإجمالي أيضا، بل يمكن القول بأنّ التنجيز مستند إلى العلم الإجمالي فقط بلحاظ سبقه و تقدّمه؛ إذ ليس للتكليف الواحد إلّا تنجيز واحد.

هذا كلّه في الانحلال الحكمي، وأمّا الانحلال الحقيقي فقد ذكر له تقريران أيضا:

الأوّل: ما أفاده المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه (٢) من أنّه ربما يدعى انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهرا؛ إذ لم يتنجز بالعلم الإجمالي إلّا- عدد خاصّ مثلا- بلا عنوان، و المفروض تنجّز واقعيّات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار، فلو لم ينطبق عليها الواقعيّات المنجّزه بالأمارات لكان إمّا من جهه زياده الواقعيّات المعلومه بالإجمال على الواقعيّات المنجّزه بالأمارات، أو من جهه تعين الواقعيّات المعلومه بالإجمال بنحو يأبى عن الانطباق، أو من جهه تنجّز غير الواقعيّات بالأمارات، و الكلّ خلف و خلاف الواقع.

ص: ٥٤٣

١-١) تهذيب الاصول ٢١٠:٢-٢١١.

٢-٢) نهايه الدرايه ٢٠٠:٢.

و حاصل هذا التقريب يرجع إلى أن العلم الإجمالي قد تعلق بأمر غير متعين، و العلم التفصيلي تعلق بأمر متعين، و انطباق اللامتعين على المتعين قهري؛ لأنّ عدم الانطباق ينشأ من إحدى الوجوه الثلاثة المتقدمه، و هى خلاف الواقع.

و فيه: أنّ المعلوم بالإجمال لمّا كان أمرا غير متعين فيحتمل فيه أن يكون عين ما تعين بالعلم التفصيلي، و يمكن أن يكون غيره، فالقول بالانطباق القهري ممّا ياباه الوجدان، فإنّ لازل انطباق القهري هو العلم بأنّ المعلوم بالتفصيل هو عين المعلوم بالإجمال، مع أنّ العيته محتمله كما هو مفروض المسأله.

التقريب الثاني: ما أفاده سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (1) من أنّ الميزان فى الانحلال لو كان قائما باتّحاد المعلومين مقدارا مع العلم بأنّ المعلوم بالتفصيل هو عين المعلوم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه، إلاّ أنّ الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس، و انقلاب القضيّه المنفصله الحقيقه أو المانع الخلوّ إلى قضيّه بّيه و قضيّه مشكوكه فيها فيما إذا كان للعلم الإجمالى طرفان، أو إلى قضايا بّيه و قضايا مشكوكه إذا كان له أطراف، فمثلا لو علم بوجود خمر فى الإناءين ثمّ علم تفصيلا بأنّ الخمر فى الإناء من الطرف الأيمن فلا محاله يرتفع التريدي حينئذ، و تنقلب القضيّه المرّده إلى قضيّه بّيه و قضيّه مشكوكه، فيقال: هذا خمر قطعاً و ذاك مشكوك الخمريه. إن قلت:

صحيح أنّه بعد العلم التفصيلي بخرميه أحد الإناءين ينحلّ العلم الإجمالى إلى علم تفصيلي و شكّ بدوى، إلاّ أنّه يحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال هو نفس المشكوك فيه. قلت: هذا الاحتمال لا يضرّ بالانحلال، و ذلك لأنّ المضّر هو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال بوصف كونه معلوما بالفعل على الطرف المشكوك، لا احتمال انطباق ما كان معلوما إجمالاً فى السابق الذى هو معدوم فعلاً للعلم التفصيلي بأحد الطرفين، فإنّه لا أثر لهذا الاحتمال أصلا.

ص: ٥٤٤

والتحقيق: أن كلامه قدس سره مع تماميته في بيان المعيار و الملاك للانحلال الحقيقي لا يشمل جميع فروض مورد البحث هنا. بيان ذلك: أنه إذا تحقق العلم التفصيلي بأحد الطرفين بعد تحقق العلم الإجمالي أو تحقق العلم الإجمالي الصغير بعد تحقق العلم الإجمالي الكبير يتحقق ملاك الانحلال الحقيقي المذكور و إن احتمل مغايره المعلوم بالتفصيل أو المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير للمعلوم بالإجمال في العلم الأول؛ لزوال العلم الإجمالي فيهما عن صفحه النفس حقيقه.

و أمّا إذا تحققت حجه شرعيه على أحد الطرفين بعد العلم الإجمالي- كالبينه في الشبهات الموضوعيه، أو الأماره الشرعيه في الشبهات الحكميه، أو الاصول العمليه- فلا يتحقق ملاك الانحلال الحقيقي؛ لعدم حصول العلم بمفاد الأماره و مجرى الاصول العمليه حتى يزول العلم الإجمالي عن صفحه النفس، مع احتمال مغايرتهما مع المعلوم بالإجمال.

و لكن مع ذلك يكون كلام الإمام قدس سره جوابا صحيحا عن استدلال الاخبارى، فإن ما نحن فيه من قبيل انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير.

توضيح ذلك: أن العلم الإجمالي الكبير بوجود محرّمات كثيره في الشريعه منحل بالعلم الإجمالي الصغير بوجود محرّمات في دائره الأمارات المعتمره، و عليه فلا يجب الاحتياط إلا في خصوص دائره العلم الإجمالي الصغير، و الأخذ بكلّ أماره معتمره داله على الحرمة، و أمّا الشكّ في وجود محرّمات اخرى في دائره الشبهات فيكون شكّا بدوياً، فتجرى فيها الاصول النافيه للتكليف.

## تنبيهات البراءه

### التنبيه الأول: في جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه

قد عرفت في الأبحاث السابقه جريان البراءه في الشبهات الحكميه وجوبيه كانت



أو تحريميّه، و أمّا جريانها في الشبهات الموضوعيّة فوق محلّ للاختلاف، و الحقّ في المسأله يحتاج إلى بسط في المقال، فنقول: إنّ الحكم المتعلّق بالطبيعه يتصوّر على أقسام أربعة:

الأول: أن يكون التكليف متعلّقًا بالطبيعه بنحو العام الاستغراقي؛ بأن يكون التكليف متعدّدًا بتعدّد أفرادها، فيكون لكلّ فرد إطاعه و معصيه مستقلّه، سواء كان التكليف وجوبيًا أو تحريميًا.

القسم الثاني: أن يكون التكليف متعلّقًا بالطبيعه بنحو العام المجموعي؛ بأن يكون مجموع الأفراد من حيث المجموع موضوعًا واحدًا تعلّق به التكليف، و حينئذ فإن كان التكليف وجوبيًا فالامتنال لا يتحقّق إلاّ بإتيان جميع أفراد الطبيعه و يكون إطاعه واحده، و يتحقّق عصيان الأمر و لو بترك فرد واحد و يكون عصيانا واحدًا.

و أمّا إن كان التكليف تحريميًا فامتناله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه، و عصيانه يتحقّق بإتيان جميع الأفراد. و أمّا الإتيان ببعض الأفراد دون بعض لم يكن عصيانا كما هو واضح.

القسم الثالث: أن يكون متعلّقًا بالطبيعه بنحو صرف الوجود، و نقصد بصرف الوجود أوّل وجود الطبيعه الناقض للعدم، لا أوّل فرد الطبيعه، و لذا لو أتى بأفراد متعدّده دفعه واحده صدق عليها أوّل وجود الطبيعه. نعم لو أتى بها تدريجًا فإنّما يتحقّق صرف الوجود بالفرد الأوّل الناقض للعدم، و من هنا قالوا: إنّه لا تعدّد في صرف الوجود، و إنّما يتحقّق بأوّل وجود الطبيعه سواء كان في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد دفعه واحده.

ثمّ إن كان التكليف وجوبيًا فيتحقّق الامتنال بأوّل وجود الطبيعه، سواء كان في ضمن فرد واحد أو أفراد متعدّده دفعه واحده، و يتحقّق عصيان الأمر بترك جميع أفراد الطبيعه. و أمّا إن كان التكليف تحريميًا فامتناله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه،

و عصيانه يتحقق بإيجاد أوّل وجود الطبيعه، فيكون للنهي أيضا إطاعه و معصيه واحده.

القسم الرابع: أن يكون متعلّقا بالطبيعه بما هي، فإن كان التكليف وجوبيا يحصل الامتثال بإتيان فرد من أفراد الطبيعه؛ لأنّ وجود الطبيعى بوجود فرد منه، و عصيانه يكون بترك جميع الأفراد، إلاّ- أنّه عصيان واحد لا- أكثر، و إن كان التكليف تحريميا فامتثاله يكون بترك جميع أفراد الطبيعه.

إذا عرفت هذا فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ فيه جريان البراءه سواء كانت الشبهه الموضوعيّه وجوبيّه أو تحريميّه، و ذلك لأنّ التكليف لمّا كان يتعدّد بتعدّد أفراد الطبيعه فلو شكّ في كون شيء مصداقا للطبيعه كان الشكّ في ثبوت الحكم للموضوع؛ إذ لكلّ فرد من أفراد الطبيعه حكم مستقلّ في نفسه، و من الواضح أنّ المرجع عند الشكّ في التكليف هو البراءه لا الاشتغال.

إن قلت: إنّ الشكّ في الشبهات الموضوعيّه ليس من جهه فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، و إنّما الشكّ نشأ من الاشتباه في الامور الخارجيه، فليس من قبيل الشكّ في التكليف حتّى تشمله أدلّه البراءه، بل يكون من قبيل الشكّ في الامتثال و هو مجرى قاعده الاشتغال.

توضيح ذلك: أنّ أدلّه البراءه شرعيّه كانت أو عقليّه لا تجرى في الشبهه الموضوعيّه، ضروره أنّ وظيفه الشارع بما هو الشارع ليس إلاّ بيان الكبريات و الأحكام الكلّيّه، و قد بينها و وصلت إلى المكلف حسب الفرض، و إنّما الشكّ في الصغرى و مقام الامتثال، و من الواضح أنّ المرجع في إزاله هذه الشبهه ليس هو الشارع، و عليه فلا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، بداهه تحقّق البيان بصدور الحكم الكلّي و علم المكلف به، كما لا يجرى مثل حديث الرفع؛ إذ الحديث إنّما يرفع

ص: ٥٤٧

ما يكون وضعه بيد الشارع، وقد أتضح أنّ ما يكون وضعه بيده هو جعل الحكم الكلى و تبليغه لا غير، فالمتعين حينئذ هو الرجوع إلى قاعده الاشتغال؛ لأنّ شغل الذمه اليقيني يستدعى البراءه اليقينيّه.

قلت: صحيح أنّ وظيفه الشارع إنّما هو بيان الكبريات لا المصاديق الخارجيه، إلا أنّ العقاب لا يصحّ إلا مع تماميه الحجّه على العبد، و من الواضح أنّ الحجّه إنّما تتمّ بتمام الصغرى و الكبرى عند العبد؛ إذ الكبرى بما هي لا تنفع شيئاً فى مورد من الموارد لو لا انضمام الصغرى إليها.

و الحاصل: أنّ عدم تماميه الحجّه قد يكون من جهه عدم تماميه الكبرى، و قد يكون من جهه عدم تماميه الصغرى، و مع عدم تماميه الحجّه تجرى البراءه لقبح العقاب بلا بيان، أى بلا حجّه.

و أمّا القسم الثانى: فالحقّ فيه هو التفصيل، بمعنى أنّه إن كان التكليف وجوبياً و شككنا فى مصداقيه فرد للعام المجموعى فالمرجع هو الاشتغال، فيجب الإتيان بالفرد المشكوك، فمثلاً- إذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» و شككنا فى عالميه «زيد» يجب إكرامه؛ لأنّ ترك إكرامه و الاكتفاء على إكرام من علم كونه عالماً يوجب الشكّ فى تحقّق عنوان المأمور به و هو «إكرام مجموع العلماء من حيث المجموع» و عند الشكّ فى المحصّل و انطباق المأمور به على المأتى به تجرى قاعده الاشتغال لا محاله، و معلوم أنّ دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطى فى الشبهه الموضوعيه مجرى الاحتياط، فإنّ اشتغال الذمه اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه.

و أمّا إن كان التكليف تحريمياً فلا- إشكال فى جريان البراءه، و ذلك لجواز ارتكاب بعض الأفراد المعلومه فضلاً عن الفرد المشكوك فيه، ضروره أنّ المنهى عنه فى هذا القسم هو ارتكاب المجموع من حيث المجموع، و من الواضح أنّه مع ترك بعض الأفراد و ارتكاب البعض الآخر يصدق أنّه لم يرتكب المجموع من حيث المجموع،

فلا يكون عاصيا، بل لو ترك فردا واحدا من طبيعه و ارتكب باقى الأفراد بأجمعها يكون مطيعا. نعم لا يصح الاكتفاء ببقاء الفرد المشكوك الفرديه؛ إذ لم يحرز ببقائه عدم تحقق المنهى عنه.

و أمّا القسم الثالث: فالحقّ فيه هو التفصيل أيضا، ففي جانب الحكم الوجوبى لا- يمكن الاكتفاء فى مقام الامتثال بالفرد المشكوك، بل لا بدّ من الإتيان بما هو متيقّن الفرديه للطبيعه؛ إذ مع الشكّ فى انطباق المأمور به على المأتى به يجرى الاشتغال، و أمّا فى جانب الحكم التحريمى فتجرى البراءة فى الفرد المشكوك بلا- إشكال، فلا يجب الاجتناب عنه؛ إذ الشكّ حينئذ ليس شكّا فى سقوط التكليف حتّى يكون موردا للاشتغال، و إنّما هو شكّ فى ثبوت التكليف فتجرى البراءة.

و أمّا القسم الرابع: فالحكم فيه كما فى القسم الثالث حرفا بحرف.

فتحصّل: أنّ المرجع فى الشبهه الموضوعيّة التحريميّة هو البراءة مطلقا، و أمّا الشبهه الموضوعيّة الوجوبيّة فالمرجع فيها هو الاشتغال إلّا القسم الأوّل حيث كان المرجع فيه البراءة كما عرفت.

### التنبيه الثانى: فى حسن الاحتياط مطلقا

لا- ينبغى الريب فى حسن الاحتياط عقلا فى جميع صور احتمال التكليف و إن كان الحكم فيها هو البراءة كما عرفت، فإنّ العقل يحكم بحسن إتيان ما يحتمل أن يكون مطلوبا للمولى، و ترك ما يحتمل أن يكون مبغوضا له، سواء كانت الشبهه موضوعيّة أو حكميّة، و سواء كانت تعديديه أو توصيليه، بل حتّى فيما إذا قامت الأماره على عدم التكليف فى الواقع، فإنّ احتمال ثبوت التكليف فى الواقع كاف فى حسن الاحتياط.

ثمّ إنّ المحقّق النائينى قدّس سرّه (١) اشترط فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّه

ص: ٥٤٩

شرعيه أن يعمل المكلف أولاً بمؤدى الحجه، ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجه إحراراً للواقع، وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجه أولاً ثم العمل بمؤدى الحجه، إلا إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجه للواقع استثناء جملته العمل، كما إذا كان مفاد الحجه عدم وجوب السوره فى الصلاه، فإن رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره، ولا يتوقف على تكرار الصلاه وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً. وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجه وجوب خصوص صلاه الجمع مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإن رعايه احتمال مخالفه الحجه للواقع لا يحصل إلا بتكرار العمل، وفى هذا القسم لا يحسن إلا بعد العمل بما يوافق الحجه، ولا يجوز العكس.

و السّر فى ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً - و عدم الاعتناء به، و العمل أولاً برعايه احتمال مخالفه الطريق للواقع ينافى إلقاء احتمال الخلاف، فإن ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف. و هذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدى الطريق، فإن المكلف بعد ما أدى الوظيفه و عمل بما يقتضيه الطريق فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع. هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر فى حسن الطاعه الاحتماليه عدم التمكّن من الطاعه التفصيليه، فإنّ للإطاعه مراتب عقلاً:

الاولى: الامتثال التفصيلى، الثانى: الامتثال الإجمالى، الثالث: الامتثال الظنى، الرابع:

الامتثال الاحتمالى. و لا يجوز عقلاً الانتقال من المرتبه السابقه إلى المرتبه اللاحقه إلا بعد تعذّر السابقه، و عليه فبعد قيام الطريق المعبر على وجوب صلاه الجمع يكون المكلف متمكّناً من الطاعه و الامتثال التفصيلى بمؤدى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالى لصلاه الظهر.

و يردّ عليه أولاً: ما ذكرناه مراراً من أنّ مفاد أدلّه حجّيه خبر الواحد هو لزوم أتباع قول الثقه و جعله منجزاً و معدّراً، و أمّا تنزيله منزله العلم فى عالم التشريع و إلقاء

احتمال الخلاف فلا يستفاد منها بوجه.

و ثانياً: أنه على فرض أن يكون حجّيه خبر الواحد بمعنى إلقاء احتمال الخلاف و تنزيله بمنزله العلم تعديداً، فلا يصحّ التفكيك و التفصيل بين إتيان صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة و قبلها في المثال في عدم جواز الإتيان بصلاة الظهر بعد ما كان عالماً بوجود صلاة الجمعة.

و ثالثاً: أنه على فرض صحّحه ما ذكره لا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان قاصداً لإتيان صلاة الظهر حين الشروع بصلاة الجمعة و بين ما إذا لم يكن قاصداً لإتيانها حين الشروع بها، و الحكم بالجواز في الصورة الثانية بخلاف الأولى، فإنّ معناه هو الاعتناء باحتمال الخلاف، و هذا ينافي معنى اعتبار الطريق و تنزيله بمنزله العلم و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف.

و رابعاً: أنه لا- يتمّ ما ذكره قدّس سرّه من الطوليه بين مراتب الامتثال، فإنّ العقل لا يحكم إلّا بلزوم الإطاعة، و الإطاعة ليست إلّا الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه و شرائطه، و معه يسقط التكليف، و هذا المعنى يتحقّق في الامتثال الإجمالي بعد فرض إمكان الاحتياط، فلا فرق بين الامتثال الإجمالي و التفصيلي عقلاً.

و خامساً: أنه على فرض صحّحه هذا المبنى يختصّ بمن كان قاصداً لإتيان صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة، و لا يشمل لمن لم يكن قاصداً له من الابتداء و لكن أتى بها لاحتمال وجوبها بعد الإتيان بصلاة الجمعة، و معلوم أنّه لا مانع من الامتثال الاحتمالي، و نتيجة الامتثال التفصيلي و الاحتمالي عبارته عن الامتثال الإجمالي.

ثمّ إنّه قد يقال: بأنّ حسن الاحتياط مقيد بعدم استلزامه اختلال النظام، و عليه فلا بدّ من التبعض في مقام الاحتياط؛ لأنّ الاحتياط التامّ في جميع الشبهات مستلزم لاختلال النظام القبيح عقلاً.

ص: ٥٥١

و فيه: أنّ الأحكام لا- تتعدّى من عناوينها إلى عنوان آخر، وإن اتّحد العنوانان وجوداً، فحرمة الإخلال بالنظام و قبحه لا توجب حرمة الاحتياط و قبحه و إن كان يتّحد معه وجوداً.

فتحصّل: أنّه لا- إشكال في تماميّه كبرى حسن الاحتياط مطلقاً. نعم، قد يقع البحث في بعض صغرياتّه من أنّه هل يمكن فيه الاحتياط أم لا؟ و هذا ما بحثناه مشروحاً في مبحث القطع، فلا حاجة للإعاده.

### **التنبیه الثالث: في تقدّم الأصل الموضوعي على البراءة**

لا- شكّ في أنّ كلّ ما يكون بياناً و علماً يتقدّم على البراءة إمّا وروداً أو حكومه، فإنّ موضوع البراءة العقليّه هو عدم البيان، و موضوع البراءة الشرعيّه هو عدم العلم، فمع مجيء البيان و تحقّق العلم يرتفع موضوع البراءة، و هذا من غير فرق بين أن تكون الشبهه موضوعيّه كما لو علم بخمريه مائع ثمّ شكّ في انقلابه خلاّ فإنّ استصحاب الخمريه يرفع موضوع أصاله البراءة و يحكم بحرمة شربه، أو تكون حكميّه كما إذا شكّ في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فإنّ استصحاب الحرمة السابقه يمنع عن جريان البراءة بارتفاع موضوعها.

و أيضاً من غير فرق بين أن يكون الأصل الحاكم منافياً في مفاده مع البراءة كما مرّ في المثالين، أو موافقاً معها كما لو علم بخليّه مائع ثمّ شكّ في انقلابه خمراً فإنّ استصحاب الخليّه مقدّم على البراءة.

و لكن الإشكال أنّه لا يبقى مع ذلك مورد أصلاً للبراءة، فإنّ مثل شرب التتن إمّا كان في الشرائع السابقه حلالاً و إمّا حراماً، و إمّا لا نعلم حكمه في الشرائع السابقه فنشكّ في جعل الحرمة له في شريعته الإسلام إمضاءً أو تأسيساً، فيجرى الاستصحاب في جميع الصور، و لا يبقى محلّ للبراءة، بعد بيان حكم جميع الموضوعات المستحدثه في الشريعته إلى يوم القيامه بلحاظ كونها شريعته باقيه

خالده، واستصحاب عدم جعل الحرمة حاكم في الموضوعات المستحدثه، إلا أن يناقش في أصل استصحاب عدم كما قال به بعض العلماء، خلافا للمشهور.

ثم إنّه رتب على ما ذكرناه جريان أصاله عدم التذكيه في الكلمات، كما إذا شكّ في حليه لحم الحيوان المتولّد من الكلب و الغنم و حرمة من جهه الشكّ في قابليته للتذكيه، فيحكم على اللحم بالحرمة و النجاسه، و لا- تصل النوبه إلى أصالتي الحليّه و الطهاره لحكومته أصاله عدم التذكيه عليهما.

أقول: بسط الكلام في أصاله عدم التذكيه موكول إلى محلّه و هو بحث الاستصحاب، و لكن مع ذلك لا بأس بالبحث في امور ثلاثه:

الأول: في جريان استصحاب عدم القابليه للتذكيه و عدمه؟

الثاني: في جريان استصحاب عدم الأزلي عند الشكّ في القابليه و عدمه؟

الثالث: في جريان استصحاب عدم التذكيه و عدمه؟

أمّا الأمر الأول فقد قال المحقّق الحائري قدّس سرّه بجريان استصحاب عدم القابليه للتذكيه، و قال في مقام تصحيح حاله سابقه متيقّنه له: إنّ العرض قد يكون عارض الوجود و قد يكون عارض الماهيّه و كلّ منهما ينقسم إلى اللازم و المفارق، فتكون الأقسام أربعه، و من الواضح أنّ قابليه الحيوان للتذكيه من العوارض اللازمه لوجود الحيوان، و ليست من العوارض اللازمه لماهيتّه، كما أنّ قرشيه المرأه من العوارض اللازمه لوجودها، لا من العوارض اللازمه لماهيتها.

و عليه فنقول: إنّ الحيوان المشكوك في قابليته لم يكن قابلا- للتذكيه قبل وجوده قطعاً، فشكّ في أنّه حين تلبسه بالوجود هل عرض له القابليه أم لا؟ فنستصحب عدم عروضها له، و مع استصحاب عدم القابليه نستغنى عن استصحاب عدم التذكيه لحكومته عليه حكومه الأصل السببي على المسببي، و هكذا في المرأه المشكوكه



القرشيّه، فإنّ ماهيته المرأه في رتبه متقدّمه على الوجود لم تكن قرشيّه، و بعد تلبّسها بالوجود الخارجى نشكّ في أنّها هل تلبّست بالقرشيّه أم لا؟ فنستصحب حاله سابقه عدميّته و نحكم بعدم قرشيّتها.

و فيه أوّلاً: أنّّه لو سلّم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه، إلّا أنّّه لا يجرى استصحاب عدم القابليه في حدّ نفسه؛ لكونه من الاصول المثبتة، و ذلك لأنّ القابليه و عدمها ليست حكماً شرعيّاً، و إنّما هي أمر تكويني، كما أنّها ليست موضوعاً للحكم الشرعي، فإنّ الموضوع للحكم هو المذكيّ و غير المذكيّ حيث إنّ الأوّل موضوع للطهاره و الحليه، و الثانى موضوع للنجاسه و الحرمة. و من الواضح أنّ استصحاب كون الحيوان غير قابل للتذكيه لا يثبت كونه غير مذكيّ إلّا بواسطه عقليه، حيث إنّ انتفاء الجزء - أعنى القابليه - يلازمه عقلاً انتفاء الكلّ - أعنى التذكيه - لأنّ التذكيه عباره عن فرى الأوداج و التسميه و كون الذابح مسلماً و كون الذبح بالحديد و كونه إلى القبله و كون الحيوان قابلاً للتذكيه.

و ثانياً: أنّ أصل جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه محلّ الإشكال بلحاظ حاله سابقه متيقّنه كما نذكر توضيحه في الأمر الثانى.

و أمّا الأمر الثانى: فالبحث عنه يقع في مقامين: الأوّل: في الوجوه المتصوّره في مجارى الاستصحاب في الأعدام الأزليه، و الثانى: في بيان حال كلّ واحد من هذه الوجوه.

أمّا المقام الأوّل فنقول: إنّ مجارى الاستصحاب في الأعدام الأزليه تتصوّر على وجوه:

الأوّل: القضية السالبه المحصّله على نحو الهليه البسيطه، مثل «زيد ليس بموجود»، و مفادها سلب الموضوع.

الوجه الثانى:القضية السالبة المحصّلة على نحو الهليه المركّبه،مثل «ليس زيد بقائم»و صدق هذه القضية لا يتوقّف على وجود الموضوع؛إذ سلب المحمول يصدق مع انتفاء الموضوع أيضا.

الوجه الثالث:القضية السالبة المحصّلة على نحو الهليه المركّبه مقيدته بوجود الموضوع مثل «زيد ليس بقائم»فهى لا تصدق إلا مع تحقّق الموضوع.

الوجه الرابع:القضية الموجبه المعدوله المحمول،مثل «زيد لا قائم».

الوجه الخامس:القضية الموجبه السالبة المحمول،مثل «زيد هو الذى ليس بقائم»بجعل القضية السالبة-هو الذى ليس بقائم-نعتا للموضوع،و يكون المفاد ربط السلب.و من الواضح أنّ صدق هذا الوجه و ما تقدّمه يتوقّف على وجود الموضوع؛إذ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له.

الوجه السادس:المركّب الناقص النعتى،مثل «زيد غير القائم»فإنّه قضيه ناقصه لا يصحّ السكوت عليها،و صدقها يتوقّف على وجود الموصوف، كما هو واضح.

الوجه السابع:أن يكون مجرى الاستصحاب موضوعا مركّبا من جزءين:

أحدهما:أمر وجودى،و الآخر:أمر عدمى،كسائر الموضوعات المركّبه التى يشترط فيها إحراز جزئى الموضوع لكى يترتب الحكم عليها.

و أمّا المقام الثانى فنقول:إنّ الوجوه الصادقه مع انتفاء الموضوع لا يمكن أن تقع موضوعا لحكم إيجابى كالحرمة و النجاسه؛لأنّ الحكم الإيجابى لا يصدق إلا مع وجود الموضوع.

و أمّا سائر الوجوه لا- يمكن أن يكون مجرى الاستصحاب،و ذلك لعدم الحاله السابقه المتيقّنه فى مورده،فإنّ الحيوان الذى نشكّ فى قابليته لم يكن فى زمان من

أزمناه وجوده موردا للعلم بأنه غير قابل للتذكيه حتى يجرى الاستصحاب.

و أما ما ذكره المحقق الحائري قدس سره من الإشاره إلى ماهية المرأه بأن هذه المرأه لم تكن قرشيّه، و إذا شككنا بعد وجودها في قرشيتها نستصحب عدم قرشيتها السابقه.

ففيه أولا: أنّ ماهيه المرأه قبل وجودها ليست بشيء حتى تجعلها مشار إليها؛ إذ لا تحقّق لها و لا ثبوت لها قبل الوجود.

و ثانيا: أنّه يتنافى مع ما صرح به من أنّ القرشيّه من عوارض الوجود الخارجى، فلا محاله يكون عدمها قبل الوجود بعنوان السالبه بانتفاء الموضوع.

و أما الوجه السابع: فقد يقال بتماميه الاستصحاب فيه، و ذلك لأنّ مجرى الاستصحاب موضوع مركّب من جزئين: الحيوان و عدم القابليه للتذكيه، و الجزء الأوّل محرز بالوجدان كما هو واضح، و الجزء الثانى محرز بالاستصحاب لمكان الحاله السابقه كما هو الشأن فى العدميات، و مع إحراز كلا الجزئين يترتب الأثر من الحرمة و النجاسه.

و فيه: أنّ الجزء الثانى لا يخلو من وجهين، فإما أن يكون مطلق عدم القابليه للتذكيه مع غصّ النظر عن الجزء الأوّل و مستقلا عنه، و إمّا أن يكون جزئيه مع الاحتفاظ على تحقّق الجزء الأوّل و الارتباط به، فعلى الأوّل لا يكون قابلا للتصوير، و على الثانى يلزم رجوع الوجه السابع إلى أحد الوجوه الثلاثه السابقه؛ إذ الارتباط و العلاقه بين الجزئين إمّا أن تكون بنحو الموجه المعدوله أو الموجه السالبه المحمول أو التقييد النعتى، و قد عرفت عدم تماميه الاستصحاب فيها.

و أما الأمر الثالث: فالصحيح عدم جريان استصحاب عدم التذكيه لنفس البيان المتقدم فى الأمر الثانى؛ لأنّ عدم التذكيه إن كان بنحو السلب التحصيلى المطلق الصادق مع انتفاء الموضوع فلا يصحّ جعله موضوعا للحكم الشرعى، و إن كان بنحو

سائر القضايا المذكوره فلا تكون حاله سابقه متيقنه فى موردها.

و الحاصل: أنّ استصحاب عدم قابليه التذكيه لا يكون جاريا، فلا مانع من جريان أصاله البراءه و أصاله الإباحه.

### التنبيه الرابع: فى أخبار من بلغ

و قبل التعرّض للأقوال لا بأس بإيراد بعض روايات الباب:

منها: صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبىّ صَلَّى اللهُ عليه و آله شىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبىّ صَلَّى اللهُ عليه و آله كان له ذلك الثواب و إن كان النبىّ صَلَّى اللهُ عليه و آله لم يقله (١).

و منها: حسنه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من سمع شيئا من الثواب على شىء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه (٢).

و منها: روايه محمّد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه و إن لم يكن الحديث كما بلغه (٣).

إلى غير ذلك من الأخبار التى جمعها الشيخ الحرّ العاملى قدّس سرّه تحت عنوان استحباب الإتيان بكلّ عمل مشروع روى له ثواب منهم عليهم السلام فى مقدّمه كتاب وسائل الشيعه.

أقول: قد اختلف الأصحاب فيما يستفاد من هذه الأخبار على أقوال:

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٤) من أنّ المستفاد منها هو استحباب

ص: ٥٥٧

١- (١) الوسائل ١: ٨١، ب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات، ح ٤.

٢- (٢) المصدر السابق: ٨٢، ح ٦.

٣- (٣) المصدر السابق: ح ٧.

٤- (٤) كفايه الاصول ١٩٧: ٢.

نفس العمل بعنوانه الأوّلي، لا- بالعنوان الثانوي الطارئ عليه- أعنى عنوان بلوغ الثواب عليه- إذ ترتّب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوبّيته ذات العمل بعنوانه الأوّلي، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحبّاً شرعيّاً بالعنوان الأوّلي كسائر المستحبّات الشرعيّة، وأمّا عنوان «طلب قول النبيّ صلّى الله عليه وآله» أو «التماس ذلك الثواب» فهو خارج عن متعلّق الطلب الاستجابي، وليس إلّا داعياً لإيجاد العمل في الخارج، و من المعلوم أنّ الداعي خارج عن متعلّق الطلب، فالمستحبّ هو العمل بعنوانه الأوّلي. وإن شئت قلت: إنّ العنوان المذكور جهه تعليليه للعمل و ليس جهه تقييديه.

و فيه: أنّ ترتّب الثواب على عمل أعمّ من الاستحباب الشرعي و الأعمّ لا يثبت الأخصّ، فإنّ ترتّب الثواب على عمل تاره يكون لأجل كونه محبوباً نفسياً و ذا رجحان ذاتي فيثبت الاستحباب الشرعي، و اخرى يكون لأجل التحفّظ على ما هو محبوب واقعا، و في مثله لا يثبت الاستحباب كما هو واضح.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدّس سرّه (١) من أنّ الأخبار مسوقه لبيان اعتبار قول المبلّغ و حجّيته، سواء كان واجدا لشرائط الحجّيه أم لم يكن كما هو ظاهر الإطلاق، و عليه فتكون أخبار من بلغ مخصّيه صه لما دلّ على اعتبار الوثاقه أو العداله في الخبر، و أنّها تختصّ بالخبر القائم على وجوب الشىء، و أمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا- يعتبر فيه ذلك. و ظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا المعنى، فإنّ الظاهر من قولهم: «يتسامح في أدلّه السنن» هو أنّه لا يعتبر في أدلّه السنن ما يعتبر في أدلّه الواجبات.

إن قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصّيه صه لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّيه الخبر مع أنّ النسبه بينهما العموم من وجه حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط

ص: ٥٥٨

يعمّ الخبر القائم على الوجوب و على الاستحباب، و أخبار «من بلغ» و إن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب إلاّ أنّه أعمّ من أن يكون واجدا للشرائط أو فاقدا لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر؟

قلت: مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظره إلى إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات، فتكون حاكمه على ما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، و في الحكومه لا تلاحظ النسبه؛ لأنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلّه، فإنّ الواجبات و المحرّمات تبقى مشموله لها.

و الإشكال عليه أولا: عدم تماميه أصل الدعوى يعني كون الأخبار في مقام بيان حجّيه مطلق الأخبار بالنسبه إلى المستحبات، فإنّها بعيدة عن ظاهر أخبار «من بلغ» جدّا، فإنّ معنى الحجّيه عنده قدّس سرّه هو إلغاء احتمال الخلاف، و فرض مؤدّي الأماره هو الواقع، و هذا ينافي فرض عدم ثبوت المؤدّي في الواقع كما هو مفاد أخبار «من بلغ» بتعابير مختلفه مثل «و إن كان النبيّ صلّى الله عليه و آله لم يقله» و مثل «و إن لم يكن الحديث كما بلغه»، و عليه فأخبار «من بلغ» أجنبيّه عن إعطاء الحجّيه للخبر الضعيف، و هكذا بناء على أن تكون الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعدّريه؛ إذ لا معنى للمعدّريه في المستحبات إذا كان الخبر مخالفا للواقع، فإنّ لازم ذلك عدم ترتّب الثواب في هذه الصوره، مع أنّ الغرض في الأخبار هو ترتّب الثواب في صوره كذب الخبر.

و ثانيا: أنّ مخصّصيه أخبار «من بلغ» لأدلّه الحجّيه إنّما يصحّ فيما إذا كان هناك تناف بين الدليلين، و من الواضح أنّه لا تنافى بين أن يكون خبر الثقة حجّه مطلقا، و بين أن يكون مطلق الخبر حجّه في المستحبات، و عليه فلا ينجز الأمر إلى التخصيص.

و ثالثاً: أنّ حكومه أخبار «من بلغ» على أدلّه الحجّيه في صورته التعارض في مادّه الاجتماع ليست تامّه، فإنّ قوام الحكومه هو تعرّض أحد الدليلين لحال الدليل الآخر من تفسير أو توضيح أو تصرّف في جهه من جهاته، وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك، فإنّ أخبار «من بلغ» مفادها حجّيه مطلق الخبر في المستحبات، و مفاد أدلّه الحجّيه هو حجّيه خبر الثقة مطلقاً، من دون تعرّض أحدهما إلى حال الآخر.

و رابعاً: أنّ خلوّ أخبار «من بلغ» من المصداق و المورد فيما لو قدّمت أدلّه شرائط الحجّيه في مورد ليس بتمام، فإنّ مدّعاه قدّس سرّه هو استفاده حجّيه مطلق الخبر ثقّه كان أو غيره من أخبار «من بلغ»، و عليه فلو خرج مورد التعارض - خبر غير الثقة في المستحبات - عن تحت إطلاق أخبار «من بلغ» بقى الفرد الآخر - هو خبر الثقة - تحته. و من الواضح أنّه لا يشترط أن يكون المورد الباقي ممّا يختصّ بأخبار «من بلغ» و لا - تشمله أدلّه الحجّيه، و لا يخفى أنّ أخبار «من بلغ» ليست في رتبه متأخره عن أدلّه الحجّيه حتّى يكون شمولها لخبر الثقة الوارد في المستحبات لغوا و بلا أثر، بل تكون هي في رتبتها و عرضها.

القول الثالث: أنّ مفاد هذه الأخبار هو استحباب العمل مقيّداً بعنوان «بلوغ الثواب عليه» فيكون العنوان من الجهات التقيديّه و العناوين الثانويه المغيره لأحكام العناوين الأوليه كالضرر و الحرج و الخطأ و النسيان و الجهل و نحو ذلك، فيكون عنوان بلوغ الثواب ممّا يوجب حدوث مصلحه في العمل، بها يصير مستحباً.

و فيه أوّلاً: أنّ العنوان الثانوى عنوان سلبي يتحقّق بالنسبه إلى العمل أو الحكم، كما نراه في حديث الرفع و أمثال ذلك، و لا يكون عنواناً إثباتياً اسند إلى شخص كما يكون هنا كذلك.

و ثانياً: أنّ مع قطع النظر عن هذا الإشكال لا تدلّ التعبيرات الواردة في الروايات على هذا المعنى، فيحتاج إلى الإثبات.

القول الرابع: ما أفاده سيّدنا الاستاذ الإمام قدّس سرّه (١) من أنّ وزان أخبار «من بلغ» وزان الجعالة، فكما أنّ قول القائل: «من ردّ ضالّتي فله كذا» جعل المعلّق على ردّ الضالّه، فكذلك مفاد الأخبار جعل المعلّق على إتيان العمل بعد البلوغ برجاء الثواب، وإنّما جعل الشارع الثواب على ذلك حتّى منه على التحفّظ بعاقبه السنن و المستحبات، حيث رأى أنّ الاكتفاء فى طريق تحصيلها على خصوص الأمارات المعتبره ربما يوجب تفويت البعض الموجود فى غيرها من الأمارات، ولأجل ذلك حتّى الناس على إتيان كلّ ما نقل عنهم عليهم السّلام خالف الواقع أو طابقه، وأردف حتّى هذا بالثواب على العمل لكى يحدث الشوق فى نفس المكلف إلى إتيانه، كلّ ذلك تحفّظا على المستحبات الواقعيّه. و عليه فتكون أخبار «من بلغ» مطلقه بالنسبه إلى كلّ ما بلغ عليه ثواب بسند معتبر كان أو غيره، من دون أن تكون لها دلالة على حجّيه خبر الضعيف فى المستحبات أو على استحباب العمل؛ إذ فرق بين ترتّب الثواب على عمل لمحبوبيّته فى ذاته و رجحانه فى نفسه كما فى سائر المستحبات الشرعيّه، و بين ترتّب الثواب على الشىء لأجل التحفّظ على الواقع و إدراك المكلف له.

و الإنصاف أنّ هذا كلام صحيح و قابل للمساعده و لا إشكال فيه، هذا تمام الكلام فى تنبيهات البراءه، و به يتمّ البحث عن أصله البراءه و لله الحمد أولا و آخرا.

ص: ٥٦١





## فهرس المحتويات

النواهي ٣

اجتماع امر و نهى ١٢

إن النهى عن الشىء يقتضى فساده أم لا؟ ٧٥٤

المفاهيم ١٠٩

مفهوم الوصف ١٤٥

العام و الخاص ١٥٣

المخصص المجمل ١٧٥

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ٢٠٥

الخطابات المشافهه ٢١٣

ثمره الخطابات المشافهه ٢٢١

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده ٢٢٤

التخصيص بالمفهوم ٢٢٨

الاستثناء المتعقب لجمل ٢٣٥

تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد ٢٤٣

ص: ٥٦٣

دوران الخاص بين كونه مخصّصا و ناسخا ٢٤٩

المطلق و المقيد ٢٤١

تقسيم الماهيه إلى أقسام ثلاثه ٢٤٥

البحث عن علم الجنس ٢٤٧

الجمع المحلّى باللّام ٢٧١

النكره ٢٧٢

مقدّمات الحكمه ٢٧٧

أحكام المطلق و المقيد ٢٨٥

المجمل و المبيّن ٢٩٢

القطع ٢٩٥

الإراداه اختياريّه أم لا؟ ٣٢٧

اقسام القطع ٣٣٨

قيام الأمارات الشرعيّه و الاصول العمليّه مقام القطع ٣٥٠

الموافقه الالتزاميه ٣٦٠

قطع القطّاع ٣٦٥

العلم الإجمالي ٣٦٦

الظنّ ٣٧٧

حكم الشكّ في الحجّيه ٤٠٠

الحجج و الامارات ٤٠٧

حجّيه الظواهر ٤٠٧

حجّيه قول اللغوى ٤٢٠

حجّيه الإجماع ٤٢٣

ص: ٥٦٤

حجّيه الشهره الفتوائيه ٤٣١

حجّيه خبر الواحد ٤٣٧

مباحث الاصول العمليه ٤٧٩

اصل البراءه ٤٨٠

تنبيهات البراءه ٥٤٥

ص: ٥٤٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](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

