

نتائج الأفكار

في الأصول

تقرير المحقق الأستاذ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى السيد محمد الحسين الشيرازي

بمسئلة

الحجبة المحقق

سماحة آية الله العظمى السيد محمد جعفر الجزائري

المجلد الثاني

إعداد وتجهيز لوال المرتضى

نتائج الأفكار

في الأصول

تقرير البحوث أستاذ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشافعي

بسم الله
الحجة المحقق

سماعة آية الله العظمى السيد محمد جعفر الجزائري

المجلد الثاني

إعداد وتجهيز والترجمة

جمعداري اموال

مركز تحقيقات كامبيوتري علوم اسلامي

ش. اموال: ٥٠٨٠٣

کتابخانه

مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلام

شماره ثبت: ۲۸۹۷۵

تاریخ ثبت:

جزائری، محمد جعفر، ۱۲۸۸ - ۱۳۷۸

نتائج الأفكار في الأصول / تقريراً لبحوث محمود الحسيني
الشاهرودي؛ بقلم محمد جعفر الجزائري المروج؛
مصحح مجتبی شاهرودي - قم: آل المرتضى،
۱۳۷۸ -

ISBN 964-91127-8-2: ۱۰۰۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

عربی.

ج ۲۰ (۱۳۸۱) - (دوره) ISBN 964-5822-05-x

ج ۲۰ (۲۰۰۹) ISBN 964-5822-00-9

الف. حسینی شاهرودی،

۱. اصول فقه شیعه.

ب. شاهرودی، مجتبی، مصحح.

محمود، ۱۲۶۴ -

ج. عنوان ۲۰ ن ۴ ج ۸ / ۱۵۹ BP ۳۱۲ / ۲۹۷

۲۶۱۴۲ - ۷۸ م

کتابخانه ملی ایران



هوية الكتاب

اسم الكتاب: المجلد الثاني من كتاب نتائج الأفكار
تقريراً لمباحث الأصول للمرجع الفقيه آية الله العظمى
الحاج السيد محمود الحسيني الشاهرودي
تأليف: مرحوم آية الله العظمى
الحاج السيد محمد جعفر المروج الجزائري
الناشر: آل المرتضى
المطبعة: شريعة
العدد:
الطبعة: الأولى
تاريخ: ۱۳۸۱ هـ

شابک: ISBN 964-5822-00-9

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

وبعد؛

فهذا هو الجزء الثاني من كتاب (نتائج الأفكار) لمؤلفه العلامة الفقيد آية الله العظمى السيّد محمّد جعفر المروّج الجزائري رحمته الله، تقريراً لبحث استأذنه المرجع الأعلى آية الله العظمى السيّد محمود الحسيني الشاهرودي (طاب ثراه) في الأصول.

وقد تمّ إخراجهُ والحمد لله باهتمام المحقّقين والمصحّحين في قسم التحقيق و تحت الإشراف المباشر لسماحة آية الله السيّد حسين الشاهرودي و آية الله السيّد جعفر علم الهدى حفظهما الله.

والجدير بالذكر هنا أن نشير إلى نقطة مهمّة وهي أنّ هذا الجزء تناول بعض الإضافات التي ذكرت في الدورة اللاحقة للدورة المقرّر فيه، بقلم المؤلّف الفقيد رحمته الله، فما كان منه موافقاً للسياق أُدخل في المتن، وما لم يكن كذلك أُشير بعلامة (*) كما كان في المجلّد السابق.

و من الله التوفيق

مؤسسة آل المرتضى عليه السلام

شعبان المعظم ١٤٢٣



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد

وآله الطيبين الطاهرين .

الكلام في جملة من المباحث التي لها ربط
بمباحث الألفاظ والمباحث العقلية غير المستقلة وهي أمور:

« الأمر الأول مقدمة الواجب »

مركز تحقيق مكتبة نور

وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أمور:

الأول: في بيان كونها مسألة أصولية أو قاعدة فقهية ، وتوضيحه يتوقف على

بيان ضابط هذه الأمور فنقول وبه نستعين :

أما المسألة الأصولية فحاصلها أنها: عبارة عما يقع كبرى لقياس يكون
نتيجته حكماً كلياً فرعياً كحجية خبر الواحد ودليل الانسداد بناء على الكشف
لكونه كاشفاً عن حجية الظن دون الحكومة ودون تبويض الاحتياط على ماقرر في
محله فالمسألة الأصولية لا تتكفل أزيد من الحجية .

وأما القاعدة الفقهية فهي: عبارة عن الحكم الكلي المستنبط لعنوان تحته
عناوين مختلفة ، كقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وما لا يضمن بصحيحه
لا يضمن بفاسده ، فإن الضمان حكم وضعي شرعي ثبت لكل عقد معاوضي ، سواء

كان يبعاً أم إجارة أم صلحاً مبنياً على المدقة .

ثم إن إشكال عدم اطراد هذه القاعدة أصلاً وعكساً كالإجارة الفاسدة التي يحكم فيها بضمان العين المستأجرة ولو بدون التفريط والتعدي وبعدمه في الإجارة الصحيحة مع أن مقتضى العكس المزبور هو عدم الضمان إذ لا ضمان في صحيحها فلا بد أن يكون كذلك في فاسدها أيضاً مع أنه ليس كذلك ، مندفع بأن مقتضى القاعدة المزبورة هو الضمان أو عدمه من حيث المعاوضة ، وأما من جهة أخرى كقاعدة على اليد وغيرها فلا تعرض في القاعدة له ، فيحكم بعدم ضمان العين المستأجرة في الإجارة الصحيحة من حيث الإجارة وبالضمان في الإجارة الفاسدة لأجل قاعدة على اليد مثلاً .

وأما المسألة الفقهية : فهي عبارة عن استنباط حكم كلي لعنوان خاص كاستخراج حكم الخمر والخنطة والحل وغير ذلك من الأحكام الثابتة لموضوعاتها المعينة العنوان ، وبعد استنباط الحرمة للخمر مثلاً يكون تطبيقه في مقام العمل مشتركاً بين المجتهد والمقلد ، فيقال : إن هذا المائع خمر وكلّ خمر حرام فهذا حرام . وبالجمله فالمسألة الأصولية تكون من علل القاعدة الفقهية والمسألة الفقهية ، إذ دليل القاعدة والمسألة الفقهيتين كالخبر والإجماع ودليل الانسداد يكون اعتباره وحجتيه مسألة أصولية بخلافهما ، فإن المسألة الأصولية لا تتوقف عليهما كما هو أوضح من أن يخفى .

إذا عرفت الفرق بين المسألة الأصولية وبين القاعدة الفقهية والمسألة الفقهية فنقول : إن كان البحث عن مقدّمة الواجب راجعاً الى البحث عن وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها - وإن شئت فقل : إن البحث في المقام إن كان عن الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة - فيكون البحث أصولياً ، وإن كان عن وجوب المقدّمة وعدمه فيكون فقهيّاً .

هذا تمام الكلام في الأمر الأول .

الأمر الثاني : أن الوجوب المتنازع فيه في مقدمة الواجب يحتمل أن يكون هو الوجوب النفسي الاستقلالي بحيث يكون خطاب ذي المقدمة منحللاً الى خطابين نفسيين ، ويحتمل أن يكون هو الوجوب الغيري وهذا يتصور على نحوين .

أحدهما : أن تكون المقدمة مرادة للمولى تبعاً لإرادة ذي المقدمة .

والآخر : أن تكون مرادة قهراً لإرادة اختيارية . أمّا الوجوب النفسي الاستقلالي فلا سبيل إليه لعدم مصلحة في المقدمة إلا توقّف وجود الواجب عليها وهذا التوقّف لا يصلح لأن يكون داعياً الى تشريع أمر نفسي مولوي . وأمّا الوجوب الغيري الإرادي فهو أخص من المدعى ، إذ الكلام في وجوب المقدمة مطلقاً سواء التفت الأمر إلى مقدّمية المقدمة أم لا ، ومن المعلوم أن الإرادة متقومة بالالتفات ومع الغفلة لإرادة كما لا يخفى^(١) .

مركز تحقيق مكتبة نور علوم اسلامی

(١) ويمكن دفع هذا الإشكال ، بأنه لا مانع من تعلّق الإرادة بكل مقدّمة وجوديّة بعد الالتفات الإجمالي إلى كلّ ما يتوقّف وجود الواجب عليه بنحو القضية الحقيقيّة وإن لم يلتفت تفصيلاً إلى كلّ مقدّمة بالخصوص ، فإن هذا الالتفات الإجمالي كافٍ في تحقق الإرادة بالنسبة إلى كلّ مقدّمة ، فيقال في تصوير الوجوب المولوي أن إرادة ذي المقدّمة هل تكون إرادة لمقدّماته أم لا ؟ وبعبارة أخرى هل تترشح من إرادة ذي المقدّمة إرادة قهرية بالنسبة إلى ما يتوقّف عليه الواجب فتكون المقدّمات مرادة قهراً بنفس إرادة ذي المقدّمة وواجبة بالوجوب المولوي الترشحي لوقوع التلازم بين الوجوبين كبرى لقياس استنباط الحكم الكلي الفرعي كوقوع حجية خبر الثقة كذلك ، والحاصل أن وجوب المقدّمة مولوياً بمعنى ترشح إرادة قهرية من إرادة ذي المقدّمة عليها أمر ممكن قابل للبحث عنه ، فوجوبها المولوي على هذا قهري وليس لأجل الحاجة حتى يقال بعدم الاحتياج إلى الوجوب المولوي بعد إمكان وجوبها بحكم العقل من باب الإطاعة وبالجملّة فبعد تصوير الوجوب المولوي للمقدّمة بهذا النحو يظهر أن بحث مقدّمة الواجب ليس من الأبحاث الساقطة التي لا موضوع لها .

فيتعين الوجوب الغيري غير الإرادي - أعني التبعية القهري بمعنى اللابدية - وهي عبارة أخرى عن المقدمة ، ومن البديهي عدم كون هذا الوجوب مولوياً ، فيكون مطلوبية المقدمة بحكم العقل لتوقف امتثال أمر ذي المقدمة على إتيان المقدمة ، ومن المعلوم أن كل شيء يتوقف عليه الامتثال يكون مطلوباً بحكم العقل ، ولو فرض أمر الشارع به يكون إرشاداً إلى حكم العقل كقوله تعالى ﴿أطيعوا الله...﴾ (١) والإرادة الترشيحية الغيرية القهرية لا ثمرة فيها لعدم ترتب ثواب ولا عقاب على فعلها وتركها ، وما ذكرناه سابقاً من ترتب الثواب والعقاب على موافقة الأمر الغيري ومخالفته إنما يكون فيما إذا أراد المولى ، وأما مع عدم الإرادة كالمقام بناء على الوجه الثاني من الوجوب الغيري العاري عن الإرادة فلا يترتب عليه ثواب ولا عقاب ، نعم تترتب الثمرة على وجوب المقدمة بناء على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده وعلى كون ترك أحد الضدين مقدمة للآخر .

الأمر الثالث : أنهم قسموا المقدمة إلى أقسام منها الداخلية والخارجية .

أما المقدمة الداخلية فهي عبارة عن أجزاء المأمور به فإنها مقدمة من جهة وواجبة بالوجوب النفسي من جهة أخرى ، والإشكال على المقدمات الداخلية باستلزامها لاجتماع المثليين أعني الوجوبين مندفع بإمكان التأكيد .

كما أن تصويرها - من دون استلزام لاجتماع المثليين - بفرض ذي المقدمة عنواناً بسيطاً وجعل الركوع والسجود وغيرها محصلات لذلك العنوان البسيط خارج عن المفروض ، ضرورة أن ذلك خروج عن المقدمة الداخلية إلى الخارجية كما هو أوضح من أن يخفى .

فالأولى في تصوير المقدمات الداخلية أن يقال : إن الأجزاء كالركوع ونحوه

تارة تلاحظ لا بشرط وأخرى بشرط شيء ، فإن لوحظت لا بشرط تكون مقدمة وإن لوحظت بشرط شيء تكون نفس الواجب ، ومن المعلوم مغايرة الماهية اللابشرطية للمشروطة بشيء وكون كل منها قسيماً للآخر وكونها قسمين للماهية اللابشرط المقسمي المعراة عن كل شيء ولحاظ ، وهي الماهية التي لا يركبها لحاظ لاحظ واعتبار معتبر .

والحاصل أن المقدمات الداخلية هي الأجزاء غير الملحوظ معها شيء وذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الانضمام وهذا التصوير لا بأس به ، إلا أن الإشكال كله في أن تعدد اللحاظ يوجب تعدد الملحوظ ذهنياً لا خارجاً ، والمفروض أن الوجود الذي هو متعلق الخطاب واحد لوحدة وجود الركوع سواء لوحظ لا بشرط أم بشرط شيء . ومن المعلوم أن وجود المقدمة غير وجود ذي المقدمة لتوقف وجود الثاني على الأول كما تقدم ، ومع وحدة الوجود لا معنى للتوقف لأنه توقف الشيء على نفسه فلا يجدي تعدد اللحاظ في إمكان مقدمية الأجزاء ، كما لا يجدي في تصوير مقدميتها كون كل جزء من أجزاء المركب الارتباطي شرطاً لغيره من سائر الأجزاء كما يكون جزء في نفسه ، فكل جزء مقدمة لصحة غيره من الأجزاء ، ولذا لا بد من الالتزام في المركبات الارتباطية كالصلاة بالشرط المتأخر والوجوب التعليقي اللذين قيل باستحالتها كما قرّره في محله ، وذلك لعدم تعدد الوجود في كل جزء بلحاظ شرطيته لغيره بل هو موجود واحد .

ومن هنا يظهر الإشكال أيضاً في تصوير المقدمة الداخلية بما حاصله: أن للصلاة مثلاً لحاظين أحدهما: قبل التركيب والآخر بعده ، وباعتبار الأول الذي هو متقدم رتبة على اللحاظ الثاني تكون الصلاة أشياء عديدة وأعمالاً كثيرة ، فإن الركوع غير السجود وهو غير القيام وهكذا سائر الأجزاء فقبل ورود الأمر عليها

ولحاظها عملاً وحدانياً اعتبارياً تكون الصلاة أموراً كثيرة* ووحدها نشأت من الأمر فالواجب هو تلك الأشياء بالانضمام والمقدمة هي ذواتها ومن المعلوم أن ذات الركوع مع قطع النظر عن السجود وغيره مغاير للركوع المنضم إلى السجود وغيره، فالسجود باعتبار ذاته يكون مقدّمة وباعتبار انضمامه إلى غيره يكون واجباً نفسياً، فالمقدّمة غير ذبيها وهي مقدّمة رتبة على ذبيها لتقدّم الذات على الوصف فإن لحاظ الركوع مثلاً بوصف انضمامه متأخر عن ذات الركوع.

توضيح الإشكال هو أن لحاظ الوحدة والتركيب الناشئين من وحدة الأمر لا يوجب تعدّد الوجود واستقلال كل من المقدّمة وذبيها في الوجود، وقد عرفت أن تعدّد الوجود في المقدّمة وذبيها ممّا لا بدّ منه، وعليه فلا تتصور المقدّمة الداخلية بالمعنى الخاص وهو كون المقدّمة داخلة في الواجب قيماً وتقيداً كالركوع والسجود لا تقيداً فقط كالطهارة، فإنها تكون من المقدّمات الخارجيّة كما سيأتي إن شاء الله تعالى. فتلخص أن تقسيم المقدّمة إلى الداخليّة وغيرها لا وجه له فتأمل جيّداً والله العالم.

وأما المقدّمة الخارجيّة: فتتقسم إلى الشرعيّة كالوضوء وأخويه - بمعنى كون المميّز لمقدّميتها الشرع - وإلى العقليّة والعاديّة، وبعد ثبوت المقدّمة عقلاً أو شرعاً

* (وبهذا الاعتبار تكون الأجزاء مقدّمة للكل، فكل واحد من الأجزاء شيء بحياله كما إذا لم تكن في البين انضمام وتركيب، وبهذه الملاحظة تكون الصلاة مجرى لقاعدة التجاوز فإن كلاً من أجزاء الصلاة لوحظ شيئاً بحياله بخلاف الوضوء. فإنه لوحظ عملاً واحداً وشيئاً فardاً في جريان قاعدة التجاوز ولذا لا تجري فيه إلا بعد الفراغ عنه والدخول في صلاة أو غيرها كما في بعض الروايات.

ثم إن الميرزا النائيني رحمه الله يقول بكون جريان قاعدة التجاوز في الصلاة على خلاف القاعدة وعدم جريانها في الوضوء على طبقها والشيخ رحمه الله يقول بالعكس ولعله أمتن فتدبر، وبالاختبار الثاني تكون الصلاة مثلاً شيئاً واحداً كوحدة الوضوء والغسل مثلاً.

أو عادة يكون التوقف عقلياً لحكم العقل بعد تشخيص المقدمة بالأبدية وتوقف الواجب عليها، ولا فرق بين الجميع في كونها محلاً للنزاع، فإن المقدمة الشرعية كالطهارات الثلاث تكون مقدمة لوصف الواجب وقيده أعني الطهارة. فإن الصلاة مع الطهارة تتوقف على الوضوء وأخويه، والمقدمة تارة تكون مقدمة لأصل وجود الواجب وأخرى تكون مقدمة لقيده، ولا فرق بينهما أصلاً من حيث المقدمة.

وتنقسم المقدمة الخارجية أيضاً إلى الشرط والسبب.

ونسب إلى السيد^(١) وجوب المقدمة السببية، ولكن الميرزا النائيني^{رحمته} أنكر صحة النسبة وقال: إن كلام السيد ليس في مقام بيان وجوب المقدمة، بل في مقام بيان عدم إمكان اشتراط وجوب الواجب بوجود مقدمته السببية، بداهة لزوم طلب الحاصل حينئذ لعدم انفكاك الواجب من حيث الوجود عن وجود سببه فلا يمكن أن يكون وجوبه مشروطاً بوجود سببه، نعم يمكن اشتراط وجوب الواجب بوجود غير المقدمة السببية من سائر المقدمات.

وكيف كان فبعضهم يذهب إلى أن غير المقدمة السببية يكون في محل النزاع، وأما هي فيقال بوجوبها النفسي حقيقة إذ المسبب ليس مقدوراً للمكلف حتى يتعلق به التكليف، فوجوب المسبب يصرف إلى السبب فهو الواجب النفسي دون المسبب، لإمكان تعلق الإرادة بالمأمورية التي تتبعها الإرادة الأمرية به لا بالمسبب لعدم إمكان تعلق هذه الإرادة به فلا يتعلق به التكليف أصلاً.

وتوضيح الكلام في المقام وتنقيحه أن يقال: إن السبب والمسبب المعبر عنها بالعلة والمعلول تارة يكونان وجودين مستقلين كرفع العطش المترتب على شرب

الماء مثلاً، وأخرى يكونان عنوانين لفعل واحد وموجود فارد كالإلقاء والإحراق فإنهما عنوانان لفعل العبد وهو الإلقاء، غاية الأمر بنحو الطولية فإن الإلقاء ينطبق أولاً عليه ثم الإحراق بمعناه المصدرى لا الاسم المصدرى.

فإن كان المراد بالسبب والمسبب المعنى الأول، فلا وجه لصرف الأمر المتعلق بالمسبب إلى السبب لكون المسبب مقدوراً بالواسطة وقابلاً لتعلق الإرادة المأمورية والأمرية به، وعليه فتكون المقدمة السببية داخلية في محل النزاع، وإن كان المراد بالسبب والمسبب المعنى الثاني كالإلقاء والإحراق والغسل والتطهير في الطهارة الخبثية كقوله: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه أوطهر ثوبك منها، وكقوله: ﴿اغسلوا وجوهكم وأيديكم...﴾^(١) وقوله: «لا صلاة إلا بطهور» بناء على كون الطهور هو نفس الغسلتين والمسحنتين دون الحالة النفسانية إذ على تقدير كونه هي الحالة النفسانية يندرج في القسم الأول. فيصع تعلق الأمر بكل من السبب والمسبب لما عرفت من كون الفعل الواحد معنواً بكل منهما، غاية الأمر مع الطولية كما مر.

ولكن الحق انطباق ضابط المقدمة على مثل الإلقاء إذ نمنع تعنونه بعنوان الإحراق لمغايرتهما فإن الإحراق فعل النار والإلقاء فعل الفاعل المختار، فهما موجودان ويكون الإلقاء مقدّمة وجودية للإحراق وينطبق عليها ضابط المسبب التوليدي ويدخلان في محل النزاع.

وبالجملة فما أفيد من لزوم صرف الأمر بالمسبب إلى السبب وجعل السبب واجباً نفسياً بأمر المسبب لا وجه له مطلقاً سواء أريد المعنى الأول أم الثاني فتدبر. فتلخص أن المراد بالسببية إن كان العلة التامة التي لا يتخلف عنها المعلول

(١) قوله تعالى: ﴿اغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ سورة المائدة: ٥.

فهي مفقودة إذ ليس شيء من العلل كذلك، لتوقف ترتب المعلول على علته على إرادته سبحانه وتعالى، فالإلقاء في النار ليس علة تامة للإحراق بل يتوقف الإحراق على عدم المانع وهو رطوبة الجسم الملقى في النار، فليس الإلقاء علة تامة للإحراق، وإن كان المراد بالمقدمة السببية المقتضى وكان لإرادة الفاعل المختار دخل في ترتب السبب عليه كما إذا شرط عليه أن لا يبيع ماله من زيد فإن البيع الذي هو عبارة عن مجموع الإيجاب والقبول وإمضاء الشارع غير مقدور للمكلف، إذ ليس تحت اختياره إلا نفس الإيجاب ونظيره شرط جعل الزرع سنبلًا، فلا وجه لجعلها مفروغة الوجوب بل هي داخلة في محل النزاع، وعلى تقدير إرادة العلة التامة فيكون السبب مقدوراً بالواسطة لكونه فعلاً توليدياً للفاعل كما أن السبب فعله المباشري فلا مانع من تعلّق الخطاب بالسبب، ولا ملزم لإرجاعه إلى السبب بعد فرض مقدورية السبب ولو بالواسطة، وبالجملة فلا مانع من صحة تعلّق الخطاب بالسبب كصحة تعلّقه بالسبب، وعلى كل حال لا مزية للمقدمة السببية على غيرها من المقدمات، بل هي كغيرها داخلة في محل النزاع.

ومن تقسيمات مقدمة المقدمة تقسيمها إلى المعدّ وغيره وكلها داخلة في محل

النزاع.

ومن تقسيماتها تقسيمها إلى المقدمة السابقة والمقارنة واللاحقة وهي الشرط المتأخر، والمراد بها الأمر الذي يكون بوجوده الخارجي المتأخر دخیلاً في وجود غيره بحيث لو لاه لما يوجد، وهذا المعنى من الشرط المتأخر بعد فرض كونه من أجزاء علة المشروط لا يعقل وجوده بعد المشروط، إذ مع فرض دخله في وجود المعلول لا بدّ من تقدّمه عليه لكون المعلول رشح العلة ولا يعقل الرشح قبل العلة، وهذا في الأمور العينية التكوينية ممّا لا إشكال فيه، وكذا الأمور الاعتبارية فإن موضوع الحكم بمنزلة العلة له من حيث عدم الانفكاك وتقدّم العلة طبعاً على المعلول

وليس الموضوع علة حقيقية للحكم لامتناع جعل السببية وكون الحكم فعلاً اختيارياً للشارع لارشحاً للموضوع ، فإن جعل الإيجاب والقبول ورضا المالك مثلاً موضوعاً للملكية بمعنى أنه حكم يترتب للملكية عند تحقق الإيجاب والقبول والرضا ، فإذا فرض ترتب الملكية على الإيجاب والقبول قبل الرضا يكون خلفاً ، إذ المفروض أن الموضوع للملكية هو مجموع الأمور الثلاثة فإذا فرض ترتبها على الإيجاب والقبول فيلزم تخلف الحكم عن موضوعه وتقدمه عليه وما فرض موضوعاً ليس بموضوع .

وإذا عرفت برهان استحالة الشرط المتأخر فاعلم أنه قد استدل على إمكانه بل وقوعه بوجوه :

منها : أن امتناع الشرط المتأخر عقلاً إنما يكون في العلل والمعلولات الحقيقية التكوينية دون العلل والمعلولات الشرعية التي هي من الأمور الاعتبارية التي تكون كيفية اعتبارها بيد معتبرها .

والدليل على إمكان الشرط المتأخر في الأمور الاعتبارية هو وقوعها كاشتراط صحة صوم المستحاضة بالغسل الواقع منها في الليلة الآتية ، فإن الوقوع أدل دليل على الإمكان كما لا يخفى .

وفيه : أن الشرط المتأخر في الأمور الاعتبارية إما له الدخل في الأمر الاعتباري وإما ليس له الدخل ، والثاني خارج عن الكلام إذ البحث في الشرط الذي له الدخل ، والأول الذي هو المبحوث عنه في المقام لا يعقل فيه وجود الدخل قبل حصول ماله الدخل ، نظير حصول ربح التجارة قبل تحقق التجارة فلا فرق في الاستحالة بين الأمور الاعتبارية والحقيقية ، وأما مسألة صوم المستحاضة وغيرها من الموارد التي توهم كون الشرط فيها متأخراً فسيأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى .

ومنها: ما أفاده صاحب الكفاية ^(١) من أن الالتزام باستحالة الشرط المتأخر يستلزم الالتزام بها أيضاً في الشرط المتقدم لو حدة مناط الامتناع فيها .
توضيحه: أن وجه الاستحالة هو تأثير المعدوم في الوجود، إذ المشروط يوجد قبل وجود شرطه فالشرط حين وجود المشروط معدوم، والمفروض أن الشرط دخيل فيه فيؤثر في وجود المشروط مع كونه معدوماً وهذا المنطوق بعينه موجود في الشرط المتقدم، وذلك لأن القبض مثلاً شرط لصحة بيع الصرف فإذا تحقق العقد ولم يحصل القبض إلا بعد شهر مثلاً ومن المعلوم أن العقد حين تحقق القبض معدوم، والمفروض أنه يؤثر في الملكية فيلزم تأثير المعدوم في الوجود كما لا يخفى .

وصاحب الكفاية ^(٢) جعل الشرط الوجود العلمي لا الخارجي، والوجود العلمي مقارن لا متأخر فلا إشكال، وأنت خير بأن ذلك يتم في القضايا الخارجية لأن كل عنوان يؤخذ فيها يكون ملاكاً والموضوع هو الشخص كقوله: يا زيد أدخل داري باعتقاد صداقته له، فإن الصداقة تكون بوجودها العلمي دخيلاً بخلاف قوله: أيها الصديق أو أذنت لكل صديق أن يدخل داري فإن عنوان الصداقة يكون حينئذ موضوعاً فيدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، فإن كان صديقاً واقعاً يجوز له الدخول في الدار وإلا فلا، والأحكام الشرعية التي هي محل البحث تكون من قبيل الثاني دون الأول فالشرط هو الوجود الخارجي لا العلمي فهذا الجواب لا يمكن المساعدة عليه .

وأما ما أفاده من النقص بالشرط المتقدم ففيه: أن العلة إذا كانت مركبة

(١) كفاية الأصول / ٩٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٩٣ .

فيكون لكل من أجزائها نحو دخل حال وجوده ، فإذا وجد يؤثر أثره وإن كان أثراً
إعدادياً وإنّ عدم كالعقد في بيع الصرف مع تأخر القبض عنه زماناً ، واللازم عدم
انفكاك المعلول عن الجزء الأخير من العلة التامة .

ومنها : ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله تبعاً لبعض من تقدّمه من كون الشرط
حقيقة هو عنوان التعقّب الذي هو أمر انتزاعي دون وجود ما يتخيل كونه شرطاً ،
ففي بيع الصرف يكون عنوان تعقّب العقد بالقبض شرطاً لترتب الأثر - أعني الملكية
- على العقد لانفس وجود القبض خارجاً ، وعنوان التعقّب يكون مقارناً للعقد لا
متأخراً عنه ولو لم يكن التعقّب شرطاً أشكل الأمر في جميع المركّبات الارتباطية ، إذ
لا بدّ حينئذٍ من الالتزام بكل من الشرط المتأخر والوجوب التعليقي فيها .

أما الأوّل : فلأنّ الأجزاء المتأخّرة عن الجزء الأوّل أي تكبيرة الإحرام في
الصلاة والإمساك في الآن المقارن لطلوع الفجر وغير ذلك شرط لصحة الجزء
الأوّل .

وأما الثاني : فلأنّ زمان وجوب الأجزاء المتأخّرة عن الجزء الأوّل متأخر
عن زمان الجزء الأوّل ، مع فرض فعلية وجوبها كما دلّ عليه الدليل الدال على
وجوب الصلاة بما لها من الأجزاء في أول الزوال مثلاً .

وبالجملة فالشرط حقيقة هو عنوان التعقّب دون وجود الشيء خارجاً ،
وعنوان التعقّب مقارن لا متأخر .

وفيه : أنّ عنوان التعقّب إن كان منتزِعاً عن ذات الموجود السابق مع قطع
النظر عن وجود الأمر المتأخر كان متيناً لكونه مقارناً ، لكنه ليس كذلك ضرورة أنّ
تعقّب شيء لشيء لا ينتزع إلا عن وجود الشيء اللاحق ، ومع عدم وجوده في
الزمان اللاحق لا ينتزع عنوان التعقّب للسابق فيكون عنوان التعقّب متأخراً كنفس
وجود اللاحق ، هذا كله مضافاً إلى مخالفته لظاهر الدليل إذ ظاهره دخل نفس

الموجود المتأخر أعني القبض في بيع الصرف والاجازة في بيع الفضولي ، والحاصل أنه لا يندفع الإشكال بما أفاده الميرزا النائيني رحمته من جعل الشرط عنوان التعقب . ويمكن دفع الإشكال بما حاصله : أن امتناع تخلف المعلول عن علته وتقدمه عليها إنما يكون في الأمور التكوينية دون الاعتبارية ، فيمكن أن يعتبر الشارع الملكية حين تحقق القبض والعقد لا بمعنى تأثير العقد والقبض في الملكية إذ يلزم حينئذ كون الملكية رشحاً للعقد لافعلاً اختيارياً للشارع ، بل حين حصول العقد والقبض يحكم الشارع بالملكية كحكمه بوجوب الصلاة عند دلوك الشمس لما قرّر في محله من استحالة جعل السببية ، فالدلوك والعقد وغيرها موضوع لحكم الشارع وضعياً كان أم تكليفياً ، والحاصل أن الشارع يحكم بالملكية عند تمامية موضوعها المعبر عنها بالسبب من العقد والقبض ، وإن كان العرف حاكماً بالملكية عند وجود العقد فقط لكن الشرع خطأه كما أنه وافقه فيما أمضاه ومعنى إمضائه لما عند العرف هو موافقة نظره لنظرهم ، وعلى هذا فمقتضى القاعدة في بيع الفضولي هو النقل ^(١) . وينبغي هنا ذكر بعض المطالب التي ترتبط بالشرط المتأخر وإن ذكرنا بعضها سابقاً .

المطلب الأول : أن محل النزاع بين القائلين بجواز الشرط المتأخر وامتناعه هو كون الشرط المتأخر الوجود الخارجي كما في عقد الفضولي والمكره ، فإن الشرط وجود الإجازة خارجاً لا تصورها كما في الكفاية ^(٢) ، فإن الوجود التصوري ليس

(١) وأنت خير بأن ما أفاده سيّدنا الاستاذ (مد ظله) أجنبي عن الشرط المتأخر إذ النزاع في الشرط المتأخر هو ما إذا تحقق الاثر قبل وجود المؤثر ووجود الدخل قبل تحقق ماله الدخل وإن كان في الأمور الاعتبارية بداهة ، دخل الشرط بنحو من أنحاء الدخل في المشروط ومع الدخل كيف يمكن تأخره عن المشروط .

(٢) كفاية الأصول : ٩٣/ : «فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه ...» .

من الشرط المتأخر في شيء بل من العلة الغائية التي تكون بوجوداتها اللحاظية علة للجعل والتشريع كما لا يخفى.

المطلب الثاني: فيما أجيب به عن إشكال الشرط المتأخر من لزوم تقدم المعلول على العلة ووجود المعلول حين عدم علته، والوجوه التي أجيب بها عن الإشكال أمور:

أحدها: ما عرفت من الكفاية من جعل الشرط هو الوجود العلمي المقارن للمشروط.

وفيه ما لا يخفى، لأنه أجنبي عن محل النزاع في الشرط المتأخر من كون الشرط الوجود الخارجي فجعل الشرط الوجود العلمي لا يصلح الشرط المتأخر ولا يدفع إشكاله.

ثانيها: جعل الشرط في الموارد التي توهم فيها كون الشرط متأخراً كالأجازة في عقدي الفضولي والمكره وغير ذلك عنوان التعقب الذي هو مقارن للعقد غاية الأمر أن وجود الإجازة في الخارج كاشف عن تحقق عنوان التعقب للعقد حين وقوعه، لأن الإجازة بوجودها الخارجي تؤثر في الملكية، فالمؤثر هو عنوان التعقب الثابت للعقد مقارناً له، كما يدل عليه خبر تزويج الصغيرين الدال على إرث الزوجة من الزوج بعد الإجازة الواقعة من المرأة بعد موت الزوج بسنين^(١)، فقتضى هذه الرواية الكشف الحقيقي لأن إرثها منه مترتب على كونها زوجة له قبل موته حتى يصدق على الرجل أنه مات عن زوجة، فالإجازة تكشف عن تأثير العقد في الزوجية حين وجوده لآحين الإجازة إلا أن يقال: إن موضوع الإرث مركب من إنشاءات ثلاثة: الأول: إنشاء الإيجاب، والثاني: إنشاء القبول وبهما

(١) وسائل الشيعة ٢٦ / ٢١٨ الباب ١٠، الحديث ٣٢٨٦١.

يتحقق العقد العرفي، والثالث: إنشاء الإجازة وبعد تحقق مجموع هذه الإنشاءات الثلاثة يترتب حكم الشارع بالإرث، فالإجازة في عقد الفضولي سواء كان نكاحاً أم بيعاً أم غيرهما من العقود بناء على تطرق الفضولية في جميع العقود - إن قلنا بكون الفضولي على طبق القاعدة كما هو الحق تكون جزء أخيراً لموضوع حكم الشارع بالزوجية أو الملكية أو غيرهما، فلا تكون الإجازة شرطاً متأخراً حتى يلزم محذور، وعزل نصيب الزوجية من تركة الزوج الميت إلى أن تبلغ الصغيرة إنما هو لاحتمال إجازتها بعد بلوغها، فمراعاة هذا الاحتمال أوجبت العزل المزبور كما أوجب احتمال تولد الحمل حياً عزل نصيبه.

وفيه: أن عنوان التعقب المنتزع عن الإجازة المتحققة فيما بعد وإن كان ممّا يرفع الإشكال في الموارد الموهمة لكون الشرط متأخراً، إلا أنه لا يصلح أيضاً إشكال الشرط المتأخر المبحوث عنه، لما عرفت من أن محل البحث هو كون الأمر المتأخر بوجوده الخارجي دخیلاً في الأثر السابق فتدبر. وأما خبر التزويج المزبور فلا يدل على الكشف الحقيقي لاحتمال أن يكون الإرث حكماً تعبدياً للإجازة في حال موت الزوج فيكون مقتضى الرواية الكشف الحكمي وتفصيل الكلام فيه موكل إلى محله.

ثالثها: التفكيك بين الأمور التكوينية وبين الأمور الاعتبارية بالالتزام بعدم جواز الشرط المتأخر في العلل والمعلولات الحقيقية التكوينية، والجواز في الأمور الاعتبارية لكونها تابعة لاعتبار المعبر.

وفيه: أن الأمر الاعتباري إن لم يكن ما يسمى بالشرط المتأخر دخیلاً فيه فهو خلاف الفرض، وإن كان دخیلاً فيه فتحقق الأمر الاعتباري قبله محال في محال.

أما الأول فلأنه لا بد من الالتزام بجعل السببية الذي ثبت في محله استحالة.

وأما الثاني فلاستحالة وجود الأثر قبل المؤثر عقلاً مضافاً إلى لزوم الخلف ،
إذ المفروض كون ذلك الأمر المتأخر كالأجازة في بيع الفضولي شرطاً في الملكية ،
فتحقق الملكية قبل الإجازة مستلزم لعدم دخل الإجازة فيها وذلك خلف ، وعليه
يكون مقتضى القاعدة النقل في الفضولي دون الكشف سواء علم حين العقد بتحقيق
الإجازة من المالك فيما بعد أم لا ، إذ مقتضى دخل الإجازة بوجودها الخارجي في
تحقق الملكية هو عدم حصولها إلا بوجود الإجازة في الخارج وعدم كفاية العلم
بوجود الإجازة فيما بعد في تحقق الملكية حين العقد ، وإلا فيخرج عن الشرط
المتأخر إلى الشرط المقارن لكون العلم بوجود الإجازة حينئذ شرطاً ومقارناً للعقد
كما لا يخفى .

رابعها : ما ينسب إلى فخر المحققين ^(١) من أن إنكار الشرط المتأخر
يستلزم إنكار تأثير إيجاب البيع في الملكية ، توضيحه : أن وجه إنكار الشرط
المتأخر هو لزوم تأثير المعدوم في الموجود لأن الشرط المتأخر معدوم حين
مشروطه وهذا المناط بعينه موجود في الإيجاب ، لأنه يؤثر في الملكية حال وجود
القبول ، ومن المعلوم انعدام الإيجاب حين وجود القبول ، فعدم معقولية تأثير
الشرط المتأخر موجود في الإيجاب أيضاً ولم يتأمل أحد في تأثير الإيجاب المعدوم
حال تحقق القبول في الأثر كالملكية ، فليكن الأمر في الشرط المتأخر كالإيجاب
ولا وجه للتفكيك بينهما أصلاً ، والفرق بينهما ليس إلا في انعدام الإيجاب بعد وجوده
ووجود الشرط المتأخر بعد عدمه ، وليس هذا فارقاً بينهما بعد اشتراك مناط
الامتناع فيها فلا يحيص عن الالتزام بالشرط المتأخر .

(١) لم نقف على هذه النسبة ، راجع : إيضاح الفوائد في شرح القواعد ، كتاب المتاجر : في
المتعاقدين ، بيع الفضولي (الطبعة الحجرية) .

وفيه: أن الملكية التي هي حكم شرعي تترتب على إنشائين: أحدهما قائم بالبائع، والآخر بالمشتري كما هو شأن جميع العقود دون الإقاعات المتقومة بإنشاء واحد كالجمالة والطلاق، وبعد تحققها يترتب حكم الشارع بالملكية، وبعبارة أخرى مجموع الإنشائين موضوع لحكم الشارع بالملكية لا أنها مؤثران في الملكية وسيبان لها لاستحالة جعل السببية كما قرّر في محله، فالإيجاب والقبول موضوع للملكية كموضوعية الدلوک لوجوب الصلاة، غاية الأمر أنه أطلق السبب على الموضوع في الوضعيات والموضوع في التكليفات، والنكته في إطلاق السبب على الموضوع في الوضعيات هي أن العقد ونحوه لما كان بنظر العقلاء سبباً للملكية ونحوها من الوضعيات فأطلق السبب عليه، وإلا ففي الحقيقة يكون العقد ونحوه موضوعاً خامساً: ما عن سيّد مشايخنا الأساطين العلامة الشيرازي رحمته الله (١) من أن الشرط هو الوجود الدهري لا الزماني ومن المعلوم أن المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر، فلا يكون الأمر المتأخر شرطاً بل يكون ذلك مقارناً. وفيه: أنه خروج أيضاً عن محل النزاع من الشرط المتأخر إلى المقارن، مضافاً إلى عدم مساعدة الأدلة عليه فتدبر.

وبالجملة فبعد البناء على دخل الأمر المتأخر بوجوده الخارجي دون العلمي في الأثر المتقدّم يستحيل وجود الأثر قبل الشرط الذي فرض تأثيره فيه للزوم التناقض، ضرورة أن وجود المشروط قبل الشرط يكشف عن عدم دخل الأمر المتأخر فيه والمفروض دخله فيه، فيلزم دخل الأمر المتأخر وعدمه وهذا تناقض بالضرورة، والتوجيهات المشار إليها من جعل الشرط عنوان التعقّب أو الوجود

(١) راجع تقارير آية الله المجدّد الشيرازي ٢/٢٦٨ - ٢٧١: «والحاصل أنه إذا كان الشرط من الأمور الزمانية - أي المتقيد بالزمان - فيكفي تقارنه مع المشروط في عالم الدهر وأما في عالم الزمان فلا يجب، بل لا يعقل ...».

العلمي لا تنافي البرهان المزبور لكونها موجبة للخروج عن الشرط المتأخر إلى المقارن ، فتلك التوجيهات أجنبية عن محل النزاع ، ويمكن أن يقع بها التصالح بين المجوزين والنافين بأن يكون مراد المجوز هو عنوان التعقب ونحوه ، ومراد المنكر هو دخل نفس الأمر المتأخر بوجوده الخارجي في المشروط كما عرفت أنه مورد البحث في الشرط المتأخر دون عنوان التعقب ونحوه .

فتلخص أن البرهان المزبور يقتضي استحالة الشرط المتأخر .

وأما ما قيل أو يمكن أن يقال في جوازه من أن وقوعه في الشرعيات أدل دليل على إمكانه كما في المركبات التدريجية الارتباطية التي يكون وجود الجزء الأخير منها شرطاً للأجزاء المتقدمة عليه كالصلاة والصوم فإن الجزء الأخير من الصلاة وكذا الآن الأخير من النهار يكون دخيلاً فيما سبقه من الأجزاء ، وكما في الأغسال الليلية لصوم المستحاضة بناء على قول دل عليه بعض الروايات ، وكما في رؤية الدم الواجد لصفات الحيض فإنه بمجرد رؤيته تترك المرأة صلواتها مع أن رؤيته في الأيام الثلاثة التي هي أقل الحيض - متوالية أو متفرقة في ضمن العشرة على الخلاف - معتبرة في حيضته فالدم فعلاً محكوم بالحيضية مع تأخر شرطها وكما في إسلام الوارث قبل القسمة إذا تأخرت عن الموت بشهر مثلاً فإن الإسلام دخيل في إرثه من مورثه حين موته ولذا يرث من منافع التركة العائدة من زمان الموت إلى زمان الإسلام . وكما في الحمل فإن وضعه حياً يؤثر في إرثه من زمان موت المورث مع تأخره عن الموت .

ففيه : أن الكلام تارة يقع في موضوعات الأحكام الوضعية كالإيجاب والقبول والتراضي وشرائط العوضين والمتعاقدين ، فالموضوع للحكم الوضعي بناء على كون الملكية من الأمور الاعتبارية الشرعية - ويرأها العقلاء كما يراها الشارع أحياناً وقد لا يراها ويخطئ العقلاء في ذلك في بعض الموارد كالمنازعة - لا من الأمور

التكوينية التي تترتب على الإيجاب والقبول قهراً، إذ على هذا التقدير تخرج الملكية عن الأحكام الشرعية وتندرج العقود والآثار المترتبة عليها في العلل والمعلولات التكوينية دون الموضوعات والأحكام الشرعية التي هي محل الكلام، فورد البحث هو ما إذا كانت الملكية - التي هي تبديل طرف الإضافة لانفس الإضافة ولا المضاف إليه كما في الإرث على تفصيل محرر في محله - من الأحكام الشرعية الوضعية، فحينئذ يكون موضوع الملكية الشرعية مركباً من إنشاء مفهوم البيع وإنشاء مفهوم القبول وغيرهما من الشرائط، ومن المعلوم أن الموضوع المركب مالم يتحقق تمام أجزائه لا يترتب عليه حكم الشارع بالملكية التي هي من الأمور البسيطة، فإذا وجد الجزء الأخير من الموضوع يترتب عليه الملكية وإلا فلا، إذ مع ترتب الحكم على الموضوع الفاقد لجزء يلزم التناقض وهو كون ذلك المفقود جزءاً وغير جزء، دخیلاً وغير دخیل.

وبالجملة فالموضوعات المركبة التدريجية مالم توجد بتمامها لا يترتب عليها شيء من الأحكام الوضعية، فلا يمكن تشريع الحكم قبل تمامية موضوعه. هذا في موضوعات الأحكام الوضعية، وكذا الحال في موضوعات الأحكام التكليفية فإن موضوع وجوب الحج مثلاً البالغ العاقل القادر الحر المستطيع المدرك للموسم ولا يشرع الوجوب إلا بعد تحقق جميع هذه الأمور.

وأخرى يقع الكلام في متعلقات الأحكام كالصلاة والصوم وغيرهما، والبحث في هذا يقع في جهتين الأولى: في كيفية تعلق الحكم بمتعلقه، والثانية: في كيفية امتثاله.

أما الجهة الأولى: فحاصل الكلام فيها أنه بعد تمامية الموضوع يتصور المحاكم بمجموع العمل المركب الارتباطي ثم يشرع الحكم له، ومن المعلوم أن المتصور في عالم الذهن يكون جميع أجزائه مقارناً، ولا تقدم ولا تأخر بين أجزائه فلا يتصور

الشرط المتأخر بالنسبة إلى متعلق الحكم الشرعي في عالم التشريع فإن الأمر البسيط يتعلق في آن واحد بمجموع ما تصوره الحاكم في ذهنه .

وأما الجهة الثانية : فلخص الكلام فيها أن الإطاعة ان كانت تدريجية فلا يتصور الشرط المتأخر في المتعلق أيضاً ، لأن امتثال أمر التكبير مثلاً يتحقق بإيجاد التكبير ، وامتثال أمر الفاتحة وكذا سائر الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء ، فلا يتوقف امتثال أمر جزء على امتثال أمر جزء متأخر عنه ، فلا يتصور الشرط المتأخر في امتثال الأوامر الضمنية . وإن كانت الإطاعة دفعية كما إذا توقف امتثال أمر التكبير على امتثال أمر التشهد وغيره على ما هو مقتضى الارتباطية ، إذ المأمور به ليس ذات التكبير بل التكبير المقيّدة بالفاتحة والتسليم وغيرها من الأجزاء فكذلك لا يلزم الشرط المتأخر ، وبعبارة أخرى أن الامتثال يتوقف على انطباق المأمور به بتمامه وكما له على المأتي به ، ولا يتحقق ذلك إلا بعد تحقق الجزء الأخير ، وعلى هذا فيكون الامتثال دفعية تدفعياً تعلق الأمر بالمركب الارتباطي ، ولا يحصى في المركبات الارتباطية من الالتزام بدفعية الامتثال ، وأن إتيان الجزء الأول بمجرد لا يوجب سقوط أمره ، بل يكون مراعى بإتيان سائر الأجزاء ، فإن أتى بها يكشف ذلك عن اتصاف الجزء الأول بكونه متعقّباً بالأجزاء الأخر فإن قضية الارتباطية هي كون كلّ جزء جزءاً في نفسه وشرطاً لغيره من الأجزاء ، والحاصل أن الامتثال على هذا في المركبات الارتباطية يكون دفعية ، فلا يلزم الشرط المتأخر بل يكون وجود الجزء الأخير كاشفاً عن امتثال الأمر الثابت للمركب .

حيث إن فرديته لطبيعي المأمور به منوطة بوجود جميع ما يعتبر في الطبيعة شرطاً أو شرطاً ، والمفروض أن الأمر تعلق بالطبيعة وانطباقها على الفرد قهري والإجزاء عقلي ، فطلوبية الفرد إنما تكون لأجل الانطباق وحينئذ فينوي المكلف طبيعة

الصلاة، فإذا أتم ما بيده يسقط أمر الطبيعة لانطباقها عليه، فليس الفرد بنفسه مأموراً به، وإذا كانت الطبيعة هي المأمور بها فأمرها يدعو إلى الامتثال، ولا يسقط إلا بانطباقها على المأتي به فالامتثال دفعي لا تدريجي حتى يتصور فيه الشرط المتأخر.

ان قلت: كيف يتمشى منه قصد امتثال أمر الطبيعة مع عدم إحراز بقائه جامعاً للشرائط إلى آخر الأجزاء.

قلت: يحرز بقاءه بالاستصحاب ولا يكون مثبتاً لعنوان التعقب لعدم كونه شرطاً بعد فرض دفعية الامتثال وعدم كون الفرد بخصوصه مأموراً به.

وبيان أوضح: أن الشرط لكل جزء هو تعقبه بجزء آخر لانفس الجزء حتى يلزم كون الجزء المتأخر شرطاً متأخراً للمتقدم، إذ لا ينعت العرض بالعرض حقيقة، بل الشرط هو التعقب ولا يحرز عنوان التعقب إلا بوجود الجزء المتأخر، فما لم يوجد الجزء الأخير لا يعلم بوجود الأمر الانتزاعي أعني التعقب. والحاصل أن الشرط في متعلقات التكاليف إذا كانت من المركبات الارتباطية هو عنوان التعقب فلا يلزم الشرط المتأخر في المركبات الشرعية أصلاً.

وأما مسألة اشتراط صوم المستحاضة بالأغسال الليلية في الليل المتأخر عن نهار الصوم، ففيها: أنه لم يظهر تسالم على الاشتراط المذكور، بل الشرط المسلّم هو اعتبار الغسل لصلاة الفجر قبل طلوعه حتى تكون حين الطلوع متطهرة ليقع صومها عن طهارة، هذا بالنسبة إلى غسلها لصلاة الفجر وكذا يعتبر في صحة صومها غسلها للظهرين، ومن المعلوم عدم لزوم إشكال الشرط المتأخر في هذين الغسلين أصلاً وأما اشتراط صحة الصوم بالغسل في الليلة المتأخرة فلم يثبت، وإن دلّ الدليل على

اعتباره فلا يحيص عن الالتزام بصحة الشرط المتأخر^(١).
وأما ما أورد على شرطية التعقب من أنه عنوان انتزاعي كالفوقية والتحتية،
ولا يمكن قيام المصالح والمفاسد بالأمور الانتزاعية التي لا وجود لها في الخارج
ففيه :

أولاً: عدم ثبوت استحالة ذلك، كما في ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام
رأسه عن الركوع، فإن القبليّة التي هي من الأمور الانتزاعية معتبرة في إدراك
الركعة مع الإمام ولذا لا تحرز باستصحاب ركوع الإمام ركوع المأموم لكونها لازماً
عقلياً لبقاء ركوع الإمام، وثانياً أن التعقب ليس من الأمور الانتزاعية التي يكون
قوامها اللحاظ والتصور ومع الغفلة عنها لا وجود لها حتى تصوراً، وذلك لأنّ
تعقب التكبيرة بالتسليم عبارة عن وجودها قبل وجود التسليم وهذا أمر موجود
اعتباري لوحظ أولاً كما لا يخفى.

(١) أقول: بل لا محيص عن التوجيه وإرجاع الشرط إلى عنوان التعقب لوجهين:
أحدهما: البرهان المتقدم أعني المناقضة لما تقدّم من أن إناطة شيء بشيء تقتضي تأخر
وجود المنوط عما أنيط به، فتقدمه عليه يقتضي عدم الدخول والإناطة فيلزم الإناطة وعدمها
وهذا تناقض ظاهر.

ثانيهما: ما تقدّم أيضاً من عدم نعتية عرض لعرض آخر قائمين بمحل أو محلين فيرجع
أمر التقييد إلى انتزاعي كالتعقب، وأما حيضية الدم بمجرد رؤيتها وكذا إسلام الوارث قبل
القسمة وكذا تولد الحمل حياً فالشرط فيها أيضاً هو عنوان التعقب الذي هو مقارن لا
متأخر، غايته أن وجود الدم في تمام الثلاثة ووجود الإسلام قبل القسمة وتولد الحمل حياً
يكشف عن وجود ذلك العنوان ويحرزه كسائر الوسائط الإثباتية، وأما ترتيب آثار حيضية
الدم من حين رؤيته مع الشك في عنوان التعقب فهو لأجل استصحاب الدم إلى آخر الثلاثة
كاستصحاب شرائط الحجج إلى آخر الأعمال.

والحاصل أن الدليل على تقدير دلالة لا يوجب إمكان الممتنع، وقد عرفت امتناع
الشرط المتأخر فبرهان الاستحالة يكون قرينة عقلية على التصرف في ظاهر الدليل من
دخل الأمر المتأخر في المتقدم بجعل الشرط عنوان التعقب.

هذا تمام الكلام في تقسيم المقدمة الى المقارنة والمقدمة والمتأخرة .

إذا عرفت هذه الأمور فالكلام يقع في مقامين :

المقام الأول : فيما يقتضيه الأصل العملي من وجوب المقدمة وعدمه ، والمقام

الثاني : فيما يقتضيه البرهان .

أما المقام الأول : فنخبة الكلام فيه أنه تارة يبحث عن وجود الملازمة بين وجوب ذي المقدمة وبين وجوب المقدمة ، وأنه لابد من ترشح وجوب من ذي المقدمة على مقدمته أو لا ؟ ، وأخرى يبحث عن وجوب المقدمة شرعاً وعدمه . فعلى الأول لا أصل في البين لكون الملازمة وجوداً أو عدماً أزلية ، وعلى الثاني تجري في وجوب المقدمة أصالة البراءة لكون المشكوك فيه حكماً شرعياً ، والحاصل أنه لا أصل في المسألة الأصولية ، وفي المسألة الفقهية تجري البراءة سواء التفت المتكلم الى المقدمة أم لا ، وذلك لكفاية الالتفات الإجمالي إلى ما هو مقدمة لذي المقدمة وهذا مما لا ينبغي الإشكال فيه .

ولكن الإشكال في تصوير محل النزاع ، توضيحه : أن مجرى البراءة لابد أن يكون مجعولاً شرعياً ، ومن الواضح أن المقدمة لا مصلحة فيها إلا توقف وجود ذي المقدمة وامتنال أمر الواجب على وجودها وهذه المصلحة لا تصلح لأن تكون داعية إلى تشريع الأمر المولوي للمقدمة ، بل وجوب كل شيء يتوقف امتثال الأمر المولوي عليه عقلي ، وأن أمر المولى به يكون إرشاداً الى حكم العقل كما في ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾^(١) . وعليه فيسقط بحث وجوب المقدمة وعدمه من أصله لعدم إمكان تعلق الأمر المولوي بالمقدمة كما لا يخفى .

وأما المقام الثاني : فقد ظهر الحال فيه مما تقدّم من الإشكال على تصوير

الخطاب المولوي للمقدمة ، وأنه لا يحيص عن القول بكون وجوب المقدمة عقلياً محضاً بلاك توقف امتثال الأمر النفسي المتعلق بذى المقدمة عليها ، فالعمدة في إشكال وجوب المقدمة مولوياً هو امتناع تعلق الخطاب المولوي بها لعدم مصلحة فيها تقتضي تشريع الوجوب المولوي لها ، إذ المصلحة فيها منحصرة بعليتها لوجود ذبيها وهذه المصلحة لا تصلح أن تدعو إلى الأمر المولوي ، نعم بعد فرض إمكان تعلق الأمر المولوي بالمقدمة تصل النوبة إلى إشكال آخر : وهو عدم الأثر العملي لوجوب المقدمة ، وعدم الحاجة إلى الوجوب المولوي بعد الوجوب العقلي من باب الإطاعة .

ثم إن الميرزا النائيني رحمه الله صار بصدد إثبات إمكان تعلق الأمر المولوي بالمقدمة وتصحيح النزاع في وجوب المقدمة مولوياً بما حاصله : أن الوجوب المتنازع فيه إن كان هو الوجوب النفسي الاستقلالي فلا يتصور ذلك في المقام أصلاً ، بداهة عدم مصلحة في المقدمة تقتضي تشريع الخطاب النفسي لها .

وإن كان الخطاب التبعي بمعنى كون الخطاب متعلقاً أولاً وبالذات بذى المقدمة ، وثانياً وبالعرض بالمقدمة بحيث يكون إسناد الوجوب إلى المقدمة مجازاً كإسناد السير والحركة إلى جالس السفينة ، أو بمعنى تبعية خطاب المقدمة لخطاب ذيها كتبعية حركة المفتاح لحركة اليد ، فعلى الأول لا معنى للنزاع إذ لا وجه للنزاع في إسناد الوجوب مجازاً إلى المقدمة لأن الوجوب غير ثابت حقيقة للمقدمة قطعاً ، وعلى المعنى الثاني الذي مرجعه إلى ثبوت الوجوب حقيقة للمقدمة في طول وجوب ذيها يختص الوجوب بما إذا التفت المولى إلى مقدميته حتى يريد بها ، وأما مع الغفلة عنها فلا تكون واجبة لعدم الإرادة .

وإن كان هو الوجوب الترشيحي بمعنى كون خطاب المقدمة رشحاً ومعلولاً لخطاب ذيها تكويناً وثابتاً قهراً وإن لم يلتفت المولى إلى مقدميته المقدمة ، فلا بأس به

وتسميّة هذا الخطاب بالخطاب المولوي مع كونه قهرياً لخطاب ذي المقدمة إنّما تكون لأجل مولويّة الخطاب المولّد له ، وبالجملّة فيمكن تصوير الخطاب المولوي بالنسبة إلى المقدمة بالمعنى الأخير وهو الخطاب التولدي الناشيء عن الإرادة القهرية التي نشأت عن إرادة المطلوب النفسي إذ لا تنفك إرادة إيجاد مقدمات وجود المطلوب عن إرادة نفس المطلوب .

والدليل على ثبوت هذا الوجوب التولدي للمقدمة ما تقرّر في محله من تبعيّة الإرادة الآمرية للإرادة الفاعلية وكون الخطاب محرّكاً لإرادة العبد فإن العبد لا يريد الكون على السطح إلّا مع إرادة نصب السلم والصعود عليه ، وكذلك المولى فإنّه لا يريد كون العبد على السطح إلّا بنحو إرادة العبد ، ولا فائدة في الخطاب إلّا البعث وإحداث الداعي في العبد ، لما ثبت في محله أيضاً من كون فائدة الخطاب هي المحرّكيّة دون غيرها إذ المصلحة تكون في نفس الفعل دون الخطاب . وبالجملّة فبعد تسليم تبعيّة إرادة الأمر لإرادة الفاعل لعدم تعلق إرادة الأمر بما لا يكون مقدوراً للمأمور ، وتسليم محرّكيّة الخطاب لإرادة العبد يظهر ثبوت الوجوب التولدي للمقدمة .

ويرد عليه : أنّ إرادة المولى تتعلّق بما فيه المصلحة الداعيّة إلى الأمر النفسي المولوي وهو ذو المقدمة دون غيره من المقدمات إذ لا مصلحة فيها حتى يريدّها المولى ، ولو فرض الأمر بها يكون إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم تحصيل جميع ما يتوقّف عليه الامتثال ، ولا يتصور إمكان تعلق الأمر المولوي بالمقدمة أصلاً مضافاً إلى أنّ الإرادة القهرية المتولدة من إرادة ذي المقدمة ليست حكماً ببناء على مجعوليّة الأحكام الشرعيّة كما هو مبنى الميرزا النائيني ؒ ، فإنّ مفاد هيئة (إفعل) سواء كان إنشاء النسبة كما هو مبناه ؒ أم إنشاء الطلب كما هو مبنى غيره مغاير

للإرادة القهرية ، ضرورة كون الإنشاء بكلا النحويين المزبورين فعلاً اختيارياً للمنشئ والمفروض أن الإرادة المذكورة غير اختيارية ، فملخص هذا الإشكال أن الإرادة القهرية خارجة عن حيز المجعول الشرعي لعدم مجعوليتها وعدم اختياريتها^(١) ، فلا رافع للإشكال قطعاً ولا أساس للنزاع في وجوب المقدمة جزماً . تنبيه : قد عرفت عدم تصوير الأمر المولوي للمقدمة بل الوجوب عقلي من باب وجوب الإطاعة عقلاً ، ولا فرق في ذلك بين مقدمة وجود الشيء كنصب الدرج والصعود عليه للكون على السطح والمسير للحج ، وبين مقدمة وصف الشيء كالوضوء الذي هو مقدمة لقيد الصلاة وهو الطهور . والفارق بينهما أن تمييز المقدمة في الأول بيد العرف ، وفي الثاني بيد الشرع تارة كالوضوء الذي يستوقف عليه الطهارة الحديثة وبيد العرف أخرى كالطهارة الخبيثة فإنها عبارة عن نقاء المحل ، وأما بعد صيرورة شيء مقدمة سواء كان تمييز مقدمته بالعرف أم بالشرع فلا فرق في كون وجوبها بحكم العقل بين أقسام المقدمة فجميع المقدمات واجبة بالوجوب العقلي .

إذا عرفت عدم الفرق في حكم المقدمة من الوجوب العقلي بين أقسام المقدمة فاعلم أن ثمرة وجوب المقدمة عقلاً سقوط البحث المعروف في وجوب الوضوء بعد دخول وقت الفريضة ، بتقريب : أن الوضوء مستحب في نفسه وبعد دخول الوقت يصير واجباً بالوجوب المقدمي ويندك فيه الاستحباب .

وجه السقوط : أن المقدمة لا تكون واجبة بالوجوب المولوي حتى تندك مرتبة الاستحباب في الوجوب كاندكك استحباب المستحبات النفسية المذكورة في

(١) أقول : يمكن أن يقال : إن الإرادة القهرية دليل لتمي على استكشاف إنشاء حكم مولوي للمقدمة لا أنها بنفسها حكم حتى يستشكل على الميرزا النائيني رحمه الله بما تقدم ، نعم لا بأس بالإشكال الأول وهو لا مصلحة في المقدمة يدعو إلى جعل الوجوب النفسي المولوي لها .

وجوب الوفاء بالنذر كالنوافل التي يتعلّق بها النذر، بل حال الوضوء قبل الوقت وبعده على حد سواء، وحكمه الاستحباب النفسي مطلقاً وتحصل الطهارة في أي وقت حصل الوضوء ولا يتصف بالوجوب أصلاً قبل الوقت ولا بعده، فليس الوضوء كالنوافل المنذورة في الاندكاك المزبور لعدم وجوب المقدمة مولوياً حتى يندك فيه استحبابها النفسي كما لا يخفى، نعم يكون الوضوء بعد الوقت واجباً عقلياً من باب توقّف الإطاعة عليه.

لا يقال: على هذا لا يجري الاستصحاب في الوضوء لأنّ وجوبه عقلي من باب الإطاعة لشرعي.

فإنّه يقال: يكفي في صحة استصحابه كونه مستحباً نفسياً ذا أثر شرعي وهو جواز الدخول في الصلاة وغيرها ممّا يتوقّف على الطهارة نعم لا تجري فيه أصالة البراءة لأنّ مجراها هو الحكم الشرعي من الوجوب والمحرمية.

ثم إنّه وقع الإشكال في أنّ معروض الوجوب العقلي أو الشرعي على الخلاف في وجوب المقدمة هل هو مطلق المقدمة أم خصوص المقدمة التي يقصد بها التوصل إلى ذي المقدمة؟ فإن كان الأوّل فيلزم وجوب التصرف في أرض الغير بدون إذنه إذا كان مقدّمة لانقضاء مؤمن ولو بدون قصد الإنقاذ أصلاً، إذ المفروض كون معروض الوجوب المقدّمي ذات المقدّمة لا المقيدة بقصد التوصل، وكذا يلزم صدور واجبات من المستطيع إذا سافر مراراً إلى بعض النقاط الواقعة في طريق مكة بغير قصد المسير إلى الحج، كما إذا سافر إليها لغرض الاحتطاب والاحتشاش، ولا يمكن الالتزام به مع أنّ ملاك الوجوب وهو المقدّمية والتوقّف موجود في كلّ واحد من تلك الأسفار، بداهة أنّ المقدّمة هي ذات الشيء بملاك المقدّمية التي هي جهة تعليلية.

والحاصل أن قيام التوقف والمقدّمية بذات المقدمة يقتضي وجوب ذات المقدمة سواء ترتب عليها ذو المقدمة أم لا ، وسواء قصد التوصل بها إلى ذي المقدمة أم لا ، فلا دخل في وجوب المقدمة للقصد ولا للإيصال أصلاً ، مع أن وجوب ذات المقدمة مطلقاً يستلزم المحذور المذكور ، وإن كان الثاني فيلزم عدم وجوب السير إلى الميقات إذا وقع بدون قصد التوصل إلى الحج كما إذا قصد به التجارة ، ووجوب إعادة السير بقصد المقدمة ، مع أنه لا يجب الإعادة قطعاً ، وبالجمله فالمحذور موجود على كل حال سواء كان مطلق المقدمة واجباً أم المقيّدة بقصد التوصل .

ولكن يندفع الإشكال في المقدمة المحرمة بالترتب ، بتقريب : أن الحكم الثابت للمقدمة بعنوانها الأولي مشروط بعدم وقوعها في طريق امتثال الأمر بذي المقدمة ، وإذا وقع في طريقه فيرتفع حكمه الأولي ويصير محكوماً بحكم ذي المقدمة . وإن شئت فقل : إن المزاخمة تقع بين ذي المقدمة كالإنقاذ وبين التصرف في الأرض المغصوبة الذي هو مقدمة للإنقاذ ، ولما كان وجوب الإنقاذ لكونه حفظاً للنفس المحترمة أهم من حرمة التصرف في المغصوب فيرتفع حرمة ، ويقدم الإنقاذ كتقدم الدين على الصلاة أو الإزالة عليها ، فإن ترك أداء الدين أو الإزالة وجب عليه الصلاة ، فالمهم يكون وجوبه أو حرمة أو غيرها من الأحكام التكليفية مشروطاً بترك الأهم ، فإن لم يقصد الإنقاذ يحرم عليه التصرف في المغصوب فالمقدمة وإن كانت ذات الشيء إلا أن وجوبها يكون في ظرف امتثال الواجب ، وهذا الترتب قد التبس بالمقدمة الموصلة . وبالجمله فالترتب في المقدمة المحرمة مما لا بد منه فلاحاجة إلى الالتزام بالمقدمة الموصلة ، حتى يشكل عليها بأن الإيصال يتوقف على وجود ذي المقدمة وبعده لا معنى لوجوب المقدمة ، وإن كان مدفوعاً بأن ذلك يلزم بناء على كون الإيصال من الجهات التقييدية ، وأما بناء على كونه من الجهات التعليلية

فلا يلزم ذلك ، نعم يكون ترتب ذي المقدمة على المقدمة كاشفاً عن اتصاف المقدمة بالوجوب لمكان إيصاها .

وبالجملة فعلى القول بصحة الترتب يمكن دفع المحذور بالترتب ، وأما على القول بعدم صحة الترتب فتارة: يدفع المحذور - وهو وجوب التصرف في مال الغير بدون إذنه مع عدم إرادة الإنقاذ الواجب وصدور واجبات من المستطيع إذا سافر إلى بعض النقاط الواقعة في طريق مكة لتجارة أو غيرها من الأغراض غير الحج - بأخذ إرادة الواجب شرطاً لوجوب المقدمة فلا يكون المقدمة مطلقاً واجبة بل فيما إذا أراد الواجب .

وأنت خير بما فيه ، لأن قضية تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذمها هي تبعيته له في الإطلاق والاشتراط ، فإذا كان وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة ذي المقدمة فقتضى التبعية المزبورة هو كون الإرادة شرطاً لوجوب ذمها حتى تكون الإرادة شرطاً لوجوب المقدمة ، ومن الواضح عدم تبعية وجوب ذي المقدمة للإرادة بل هو تابع لتامة الموضوع من البلوغ والعقل وغيرها من الشرائط العامة والخاصة فجعل إرادة ذي المقدمة شرطاً لوجوب المقدمة غير سديد .

وأخرى: يدفع بدخل قصد التوصل بالمقدمة إلى الواجب في وجوب المقدمة فلا تتصف المقدمة بالوجوب إلا إذا قصد بها التمكن من امتثال الواجب والقدرة على إتيانه . وأنت ترى ما فيه من الإشكال أيضاً إذ لازمه عدم اتصاف المقدمة بالوجوب إذا أتى بها بدون قصد المزبور مع إتيان الواجب بعده ، مضافاً إلى أن مقتضى التبعية أيضاً إناطة وجوب ذي المقدمة بقصده وهو معلوم البطلان .

وثالثة: يجعل المقدمة الواجبة خصوص الموصلة منها ، لوضوح انقسام المقدمة إلى ما تكون موصلة إلى الواجب وإلى ما لا تكون كذلك والمتصف بالوجوب

من المقدمة هو القسم الذي يترتب عليه ذو المقدمة .
وفساده أيضاً كسابقيه بل أوضح منها لاستلزامه كون ذي المقدمة مقدمة
وجودية لوصف المقدمة وهو الإيصال ، فيترشح من المقدمة وجوب على ذيها
فيعرضه الوجوب الترشيحي .

توضيحه : أن اتصاف المقدمة بكونها موصلة منوط بوجود ذي المقدمة ،
فيكون ذو المقدمة مقدمة وجودية للإيصال الذي هو وصف المقدمة فيترشح
وجوب تبعية من المقدمة على ذي المقدمة وهذا بمكان من الفساد .

ولذا عدل صاحب الحاشية عن الإيصال بهذا المعنى وقال - على ما حكي
عنه - ما حاصله : أن الإيصال إن كان جهة تقييدية للمقدمة الواجبة يتوجه عليه
ما تقدم من الإشكال لكون الإيصال قيداً للمقدمة ، ولا يتحقق هذا القيد إلا بترتب
وجود ذي المقدمة عليها ، فيصير ذو المقدمة مقدمة وجودية للمقدمة . وأما بناء على
كون الإيصال جهة تعليلية لوجوب المقدمة ، بأن كان معروض الوجوب ذات
المقدمة لابعنوان كونها موصلة بل كان الإيصال علة وملاكاً لوجوبها فلا يتوجه
عليه المحذور المزبور أعني صيرورة ذي المقدمة مقدمة وجودية للمقدمة .

ولكن يرد عليه أيضاً : أن ذات المقدمة إما واجبة مطلقة أو مقيدة ، فعلى
الأول يرجع المحذور المتقدم في وجوب مطلق المقدمة ، وعلى الثاني يعود محذور
المقدمة الموصلة التي يكون الإيصال فيها قيداً لمعرض الوجوب ، والمفروض أن
معرض الوجوب لا بد أن يكون إما ذات المقدمة مطلقاً من دون قيد أو خصوص
الموصلة منها ، إذ لا يمكن اجتماع الضدين بناء على ما نسب إلى المشهور من كون
التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد ولا يمكن اجتماع المتناقضين ، بناء على
كون التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب ، فإنه لا يمكن اجتماع المتناقضين بأن

يكون الإيصال قيداً وأن لا يكون كذلك ، كما لا يمكن ارتفاع النقيضين بأن لم يكن لوجود الإيصال دخل في الوجوب ولا لعدمه دخل ، فإنه لا محيص عن دخل الإيصال أو عدم دخله ولا يمكن رفعهما . نعم بناء على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكية ، كما هو التحقيق على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى يمكن ارتفاعهما ، إذ بعد قيام البرهان على استحالة التقييد بالإيصال يمتنع أيضاً الإطلاق ، إذ على هذا المبنى من التقابل يكون الإطلاق عبارة عن عدم القيد فيما له شأنية التقييد ، فإذا ثبت امتناع التقييد ثبت امتناع الإطلاق فلا إطلاق ولا تقييد .

وبالجملة فتقييد وجوب المقدمة بالإيصال بحيث تكون الموصلية من الجهات التقييدية كما عليه صاحب الفصول ، - لجعله الموصلة منوعة للمقدمة وقسمها على قسمين موصلة وغيرها والواجب منها هو القسم الأول - مما لا يمكن المصير إليه والالتزام به لما عرفت من استحالة قيدية الإيصال للمقدمة الواجبة .

وأما كلام صاحب الحاشية - المتفطن لاستحالة أخذ الإيصال قيداً للمقدمة الواجبة ولذا لم يلتزم بقيدية الإيصال بل جعله جهة تعليلية للوجوب - فلا يلزم منه كون الواجب المقدمة بلا قيد إذ يلزم ذلك بناء على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد لا العدم والملكية ، والمنسوب إلى صاحب الحاشية أن التقابل بينهما العدم والملكية لا التضاد ولا الإيجاب والسلب ، فيثبت بامتناع التقييد استحالة الإطلاق أيضاً وعلى هذا فلعل مراد صاحب الحاشية ما أفاده بعض المحققين ^(١) من أن المراد الجدّي للمولى لا يمكن إهماله ، فعروض الوجوب هو القطعة الخاصة من وجود المقدمة ، ويكون عنوان الموصلة مشيراً إلى تلك القطعة من دون أن يكون للإيصال دخل في وجوب تلك القطعة أصلاً .

(١) وهو المحقق المراقبي رحمته . راجع: نهاية الأفكار ١ / ٣٤١ .

ولا يمكن أن يكون مراده ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من أن مقصوده إما دخل عنوان انتزاعي في وجوب المقدمة ، نظير المركبات الارتباطية فكما أن صحة التكبيرة مثلاً مشروطة بتعقبها بسائر الأجزاء فكذلك وجوب المقدمة منوط بترتب ذي المقدمة عليها ، وإما الترتب بأن يقال : إن تركت المقدمة فهي حرام على تقدير كون حكمها بعنوانها الأولى الحرمة ، وإن فعلتها فهي واجبة ، فللمقدمة حكان مترتبان ، الحرمة على تقدير تركها والوجوب على تقدير فعلها ، وذلك لفساد كليهما . أمّا الأول : فلأن مرجعه الى اعتبار الإيصال وقد تقدّم ما فيه .

وأما الثاني : فلأن الترتب وإن كان صحيحاً ، لكنه في الضدين اللذين يكون ترك أحدهما موضوعاً لحكم الآخر كموضوعية ترك الإزالة لوجوب الصلاة مثلاً ، لا في ترك شيء بالنسبة الى فعله ، فلا معنى لموضوعية ترك المقدمة لحرمتها . وكيف كان فقد عرفت عدم أساس لوجوب المقدمة تعبداً حتى يقع البحث عن وجوبها مطلقاً أو بقيد الإيصال ، بل وجوبها عقلي من باب وجوب الامتثال ، فلا ينبغي إطالة الكلام في هذه المباحث التي لا جدوى لها لعدم موضوع لها .

ثمرة وجوب المقدمة :

تنبيه : قد ذكروا في ترتب الثمرة على وجوب المقدمة شرعاً أموراً :
الأول : فساد عبادة يكون تركها مقدمة لواجب أهم كالإزالة ، فإذا كان ترك الصلاة مثلاً مقدمة لوجود الإزالة فلا محالة يكون نقيض ترك الصلاة منهياً عنه ، فإن وجوب أحد النقيضين كترك الصلاة في المثال يستلزم حرمة الآخر فالصلاة حيثئذ تكون باطلة للنهي عنها .

وأورد عليه بوجوه : عمدتها ما ذكره صاحب الفصول من أن هذه الثمرة إنما تترتب على القول بوجوب المقدمة مطلقاً لأن نقيض ترك الصلاة المطلق فعلها

فتكون باطلة ، لا على القول بالمقدمة الموصلة ، ضرورة أن المقدمة الواجبة هي الترك الخاص الموصل إلى وجود الإزالة ، ونقيضها رفع هذا الترك الخاص وهو قد يقارن الفعل وقد يقارن تركه ، وحرمة النقيض لا تسري إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه فلا يحرم فعل الصلاة حتى تفسد .

واعترض عليه في التقريرات ^(١) بما حاصله : أن نقيض الترك الخاص - وهو الموصل إلى الإزالة - هو الأعم ، فينطبق نقيض الترك الخاص تارة على الفعل وأخرى على الترك المجرد عن الفعل ، كما إذا ترك الصلاة ونام أو أكل . وبالجمله فلا فرق في حرمة النقيض بين أن يكون له مصداق واحد كما في مطلق المقدمة وكون المقدمة ترك الصلاة مطلقاً ، وبين أن يكون له مصداقان فلا فرق في ترتب الثمرة المزبورة بين المقدمة الموصلة وغيرها ، فابتناء هذه الثمرة على القول بالمقدمة الموصلة كما عن الفصول ليس على ما ينبغي

وأورد المحقق صاحب الكفاية ^(٢) على التقريرات بما حاصله أن نقيض الترك الخاص عدم الترك الخاص ولا يصدق هذا النقيض على الفعل والعدم ، إذ لا جامع بينهما ، فليس هناك نقيض يكون له فردان أحدهما الوجود ، والآخر الترك فلا محالة يكون الفعل مقارناً للنقيض لا مصداقاً له حتى يسري إليه النهي الثابت للنقيض ، وهذا الإيراد وارد والحق مع صاحب الفصول ، لكن الذي يسهل الخطب أن هذه الثمرة مترتبة على مقدمية ترك أحد الضدين للآخر ، وقد حقق في محله عدم المقدمية فليست هذه الثمرة بشمرة لوجوب المقدمة فهذه الثمرة ساقطة .

الثاني : ما عن الوحيد البهبهاني ^(٣) من أنه بناء على وجوب المقدمة يلزم

(١) مطارج الأنظار / ٨٠

(٢) كفاية الأصول / ١٢١ .

(٣) على ما نسبته إليه سيدنا الاستاذ ^(٤) والشيخ الرشتي ^(٥) في حاشيته على الكفاية . (المقرر ^(٦))

اجتماع الوجوب والحرمة فيما إذا كانت المقدمة محرمة على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي ، وعلى القول بعدمه ليس إلا الحرمة .

وبالجملة فهذه الثمرة أي اجتماع الوجوب والحرمة مبنية على جواز اجتماع الأمر والنهي ، وعلى الامتناع وتغليب جانب النهي يكون الحكم خصوص الحرمة فقط .

وقد اعترض عليه صاحب الكفاية ^(١) أولاً : بأن المقام أجنبى عن باب اجتماع الأمر والنهي لعدم انطباق ضابط الاجتماع عليه ، إذ ضابطه هو كون متعلق الأمر والنهي عنوانين كليّين مبتدئين كالصلاة والغصب ونحوهما من الجهات التقيدية حتى يكون التركيب بينهما انضمامياً وهذا لا ينطبق على المقدمة المحرمة ، ضرورة أن عنوان المقدّمة من الجهات التعليلية لا التقيدية التي تقع في حيز الخطابات ، فعروض الحكم في المقدّمة هو ذاتها وهو أمر شخصي لا يتعدّد وجوده حتى يكون التركيب انضمامياً بل يتحدّ وجوده كما في العالم والفاسق في قوله : (أكرم العالم ولا تكرم الفاسق) ونحوهما من العناوين الاشتقاقية التي يكون التركيب فيها اتحادياً فلا تكون المقدمة من باب الاجتماع .

وفيه : ان المقدّمة وإن كانت جهة تعليلية لا تقيدية ، إلا أن المعنونة به تارة يكون واجباً إذا وقع مقدّمة لواجب وحراماً إذا كان تصرفاً في مال الغير بدون إذنه ، فالسير للحج واجب لمقدّمته للحج وحرام لكونه غصباً فلا محذور في كون المقدّمة من باب الاجتماع كما لا يخفى .

لكن الحق عدم الاجتماع حينئذٍ لأن قوام باب الاجتماع إنما هو بتقيدية الجهات الموجبة لاندراج الجمع في التراحم ، وأمّا بناء على تعليلية الجهات

فيخرج المجمع عن التزامه ، ويندرج في التعارض الذي حقيقته التنافي في مقام الجعل ، لأن الموضوع حينئذٍ واحد شخصي يستحيل جعل حكيم له ، بل المجمعول حكم واحد تابع لأقوى الملاكين فلا اجتماع أصلاً .

وثانياً^(١) : أن اجتماع وجوب المقدمة وحرمتها لا يتصور في المقام ، إذ لا يخلو إما أن يكون للمقدمة أفراد مباحة ومحرمة كما إذا كان لإنقاذ الفريق طريق مباح وطريق حرام ، وإما أن تكون المقدمة منحصرة في الفرد المحرم ، فعلى الأول لا يتصف الفرد المحرم بالوجوب أصلاً حتى يلزم الاجتماع بل يكون المقدمة الواجبة خصوص الأفراد المباحة ذاتاً وبغوانها الأولى . وعلى الثاني تقع المزاوجة بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة فإن كان وجوب ذي المقدمة أهم من حرمة المقدمة فترتفع الحرمة عن المقدمة وتتصف بالوجوب فقط ، فلا اجتماع للوجوب والحرمة ، وإن لم يكن أهم فالمقدمة محرمة فقط وعلى كل حال لا اجتماع كما هو واضح .

الثالث : أنه على القول بوجوب المقدمة يحرم أخذ الأجرة عليها^(٢) لحرمة

(١) كفاية الأصول : ١٢٥ .

(٢) قد استند عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات التوصيلية إلى وجهين وعلى التعبدية إلى وجوه ثلاثة : أما الوجهان في التوصيلية ، فاحدهما : عدم مقدورية الواجب إذ المقدور عبارة عما يكون فعله وتركه تحت إرادة العبد واختياره فإذا صار الفعل واجب الوجود بالغير أو ممتنع الوجود كذلك فلا محالة يخرج عن حيّز القدرة وقد اعتبر في الإجارة القدرة على تسليم العوضين ، وبعد صيرورة الفعل واجباً يخرج عن حيّز القدرة لكون المانع الشرعي كالعقلي .

وثانيهما : عدم كون الواجب مملوكاً للفاعل حتى يجوز له أخذ الأجرة بإذائه لمملوكية الواجب له (تعالى شأنه) فليس لفاعله مال حتى يأخذ المال بإذائه فإن الإجارة تبديل المال بالمال .

هذا وأنت خبير بما في كلا الوجهين إذ في الأول أنه يلزم من وجوده عدمه إذ الواجب ←

أخذ الأجرة على الواجبات . وفيه : أن الواجبات الكفائية طراً سواء كانت توصلية نظامية أم تعبدية تكون واجبة بمعناها المصدرية فإن الزرع والخياطة والطبابة مثلاً واجبة عليه ، ولكن معناها الاسم المصدرية ليس واجباً فالطبيب يجب عليه تهيئة نفسه للطبابة وأما حضوره في بيت المريض فلا ، فيجوز له أخذ الأجرة لحضوره عند المريض وكذا الزارع ، فإن الواجب عليه هو نثر البذر في الأرض وتربيته من سقي الماء وتهذيب ماحوله من الحشيش وأما نفس الزرع فهو مملوكه ويجوز له البيع وبالجمله فالنتيجة المترتبة على الفعل الواجب ليس مملوكاً له سبحانه وتعالى في الواجبات الكفائية فلا يصح أن يقال : لا يجوز أخذ الأجرة عليها لعدم كون المكلف مالكا لها ، ومع عدم ملكيته لها لا يجوز المعاوضة عليها فيندم أحد ركني المعاوضة . ومن جملة الواجبات التي لا تكون مملوكة له سبحانه وتعالى بمعناها الاسم المصدرية المقدمات الوجودية للواجبات ، فإن إتيانها واجب على المكلف من دون أن تكون بمعناها الاسم المصدرية مملوكة له تبارك وتعالى ، فلا بأس بأخذ الأجرة عليها فهذه الثمرة أعني حرمة أخذ الأجرة على الواجبات بناء على وجوب المقدمة ساقطة فتدبر .

هذا تمام الكلام في مقدمة الواجب وأما مقدمة المستحب فالكلام فيها هو الكلام في مقدمة الواجب بعينه .

→ إذا صار واجب الوجود خرج عن كونه واجباً لاشتراطه بالقدرة فلا يمكن أن يكون الوجوب رافعاً للقدرة . وفي الثاني أن الملكية إن أريد بها ما يكون ثابتاً لنا فتعالى الله عنه علواً كبيراً . وإن أريد به الإضافة الإشرافية فهي خارجة عن محل البحث .
وأما الوجوه الثلاثة في الواجبات العبادية فهي الوجهان المتقدمان في الواجبات التوصلية وقصد القربة ، حيث أن أخذ الأجرة ينافي القربة المقومة للعبادة فإذا كانت المقدمة عبادة لا يجوز أخذ الأجرة عليها لعدم تمشي قصد القربة معها بخلاف ما إذا كانت توصلية كالسير إلى الحج .

وأما مقدمة الحرام فلخص الكلام فيها: أن صاحب الكفاية ^(١) قسمها إلى قسمين أحدهما: أن تكون المقدمة علة تامة للحرمة بحيث لا يمكن انفكاك الحرام عنها كالإلقاء بالنسبة إلى الإحراق، وكصب الماء على الأعضاء إن كان نفس الصب علة تامة لوقوع القطرات على الأرض المغصوبة فتكون المقدمة سببية وتحرم لا محالة.

ثانيهما: أن لا تكون علة تامة لتحقيق الحرام في الخارج، بل كانت معدة له وكان للفاعل إيجاد الحرام وعدمه كأكل الأغذية المقوية للتقوي بها على ارتكاب الزنا مثلاً إلى غير ذلك، وهذا القسم من المقدمة لا يتصف بالحرمة، وبالجملية فالمقدمة إن كانت علة تامة للحرام بحيث لا يمكن التخلص عنه بعد إيجاد مقدمته فهي محرمة، كالغسل في الماء الموجب لحركات الماء وتوجّجاته المحركة للمنزّر الغصبي المتعلّق ببدن الغير، فإن الغسل جرم وباطل لكونه من النهي في العبادة الموجب لفسادها، حيث يكون علة تامة للتصرف في المنزّر الغصبي بوساطة أمواج الماء ولا فرق في العلية التامة بين عدم توسط شيء بين العلة والمعلول ^(٢) وبين وساطة الأمر

(١) كفاية الأصول / ١٢٨.

(٢) كضرب اليتيم بيده الذي هو فعل مباشر له وبين المسبب التوليدي وهو الأثر الذي يترتب على الفعل بوساطة غير فاعل ذي شعور كإرسال الماء إلى دار الغير أو تأجيج النار فيها فإن احتراق الدار بالنار أو انهدامها بالماء وكذا جريان ماء الضوء على أرض الغير وكذا حركات الماء بالغسل المحركة للمنزّر الغصبي المتعلّق ببدن الغير فإن حركة المنزّر بأمواج الماء فعل توليدي للمغتسل وتصرف في المنصوب فيكون الغسل حراماً وباطلاً، إلا أن يمنع صدق التصرف على هذه الحركة.

أقول: يمكن أن يقال بالحرمة أيضاً، لأن التصرف وإن لم يكن صادقاً على هذه الحركة إلا أن قوله ^(٣): (لا يحل مال امرء إلا بطيب نفسه) بمقتضى حذف المتعلق يشمله، لأن المقصود بعدم الحلية حينئذ هو كل ما يتعلق بمال الغير وإن لم يصدق عليه التصرف عرفاً إلا أن يقال: إن الخطاب لما كان ملقياً إلى العرف فما يفهمه العرف هو المتبع فتدبر. ←

الغير الاختياري الذي لا شعور له كالامواج الحاصلة للماء بسبب الغمس فيه بقصد الغسل المحركة للمتزرن المصبوب ، فإن الغسل علة تامة لتحريك المتزرن بواسطة امواج الماء التي لا شعور لها . وعلى هذا فيكون مقدّمة الحرام التي هي علة تامة للحرام بجميع العنوانين - أعني الغسل والتصرف في المصبوب - فيكون الغسل حراماً لكونه مقدّمة للحرام وواجباً لكونه مأموراً به ويندرج في باب اجتماع الأمر والنهي .

ثم اعترض ^(١) على نفسه بما حاصله : أنه كيف يمكن أن يكون الفعل بدون مقدّمة سببية ومن المعلوم أن الشيء مالم يجب لم يوجد ، ففرض فعل خالياً عن مقدّمة تكون علة تامة له مجرد فرض .

وأجاب عنه بما ملخصه : أنه لا منافاة بين قولهم : (الشيء مالم يجب لم يوجد) وبين تقسيم المقدّمة إلى ما يكون علة تامة للحرام وإلى ما لا يكون كذلك ، وجه عدم المنافاة أن التقسيم المزبور ناظر إلى المقدّمات الاختيارية ، وأما وجوب الشيء فهو أعم من كونه بالاختيار كمقدّماته الاختيارية ، ومن كونه بدون الاختيار كمبادئ الاختيار . وهذا الكلام - أي عدم كون الإرادة اختيارية - قد صدرت عنه ﷺ في موارد كثيرة مذكورة في الكفاية ، وأنت خبير بأن هذا عين الالتزام بالجبر فإن الأكل والشرب وغيرها من الأمور المباحة وغيرها مالم تجب لم توجد ، وقد تقدّم في مبحث الطلب والإرادة دفع هذا الإشكال ، وأن الحق أنه مع الإرادة يقدر المرید أيضاً على كل من الفعل والترك . وأما الميرزا النائيني فقد فصل في مقدّمة الحرام بما يرجع إلى ما أفاده في الكفاية فلاحظ .

→ وبالجملّة لا فرق في مقدّمة الحرام التي تتصف بالحرمة وتكون علة تامة لوقوع الحرام بين الفعل المباشر والتوليدي .

المبحث الثاني

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا ؟

ينبغي التكلّم في مقامين الأوّل في الضد العام أعني الترك - وإطلاق الضد عليه مسامحة - والثاني في الضد الخاص وهو الأمر الوجودي المعاند .

أمّا المقام الأوّل : فالحق بداهة عدم الاقتضاء إن أريد بالنهي النهي المولوي وذلك لأنّ مرجع النهي إلى مبغوضية ترك المأمور به وقبحه من باب المعصية ، ومن المعلوم أنّه من المستقلات العقلية ، ولو نهى الشارع عنه لكان كأمره بالإطاعة إرشادياً لعدم ملاك المولوية في الإطاعة والمعصية كما قرّر في محله ، ولا فرق في عدم اقتضاء الأمر للنهي المولوي بين بساطة الأمر وتركبه لعدم قابليّة المورد للمولوية .

وأمّا المقام الثاني : فلخص الكلام فيه عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن أضداده الخاصة أيضاً ، والنهي المولوي في هذا المقام وإن كان ممكناً لعدم رجوعه إلى المعصية كما في المقام الأوّل لقابليّة الاضداد الوجوديّة لتعلّق الأمر المولوي بها ، لكن العقل لا يحكم بالملازمة بين الأمر بالشيء وبين النهي عنها بل مقتضى حكمه هو عدم الأمر بالاضداد ، إذ الأمر بها يستلزم طلب الجمع بين الاضداد في آن واحد وهو مستحيل ، وهذه الاستحالة ترتفع بعدم الأمر بالضد فما يقتضيه حكم العقل هو عدم الأمر بالضد لا النهي عنه .

ثم إنّ هذا البحث يكون من الملازمات لا الالفاظ ولا من العقليات المستقلّة لتوقّف حكم العقل بالملازمة على أمر الشارع .

وقبل الاستدلال وتمرير محل النزاع لابدّ من التعرّض لشرح بعض الألفاظ الواقعة في عنوان البحث ، فنقول وبه نستعين : قد عرفت سابقاً معنى الأمر ، وأمّا

الاقتضاء فتارة يكون لفظياً وأخرى عقلياً ، فإن قلنا بكون الأمر عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك يكون الاقتضاء لفظياً بمعنى كون اللفظ دالاً بالدلالة التضمنية على النهي عن الضد . وإن قلنا بكون الأمر هو الطلب البسيط أو إنشاء مصداق النسبة الإيجادية الفاعلية لا القابلية بين الفعل والفاعل الذي ينتزع عنه الوجوب ، فلا يدل الأمر على النهي عن ضده تضمناً ، كما أنه لا يدل على ذلك مطابقة ، بداهة أن مفهوم الأمر مغاير لمفهوم النهي ، ولا عينية بينهما قطعاً .

وبالجملة فعلى القول بتركب الأمر من الطلب والمنع عن الترك يندرج هذا البحث في مباحث الالفاظ لكون الدلالة لفظية ، وعلى القول بدلالة الأمر على الطلب البسيط أو إنشاء النسبة وكون الوجوب منتزعا عن ذلك الإنشاء يندرج هذا المبحث في باب الملازمات التي يراد بها حكم العقل بملاحظة حكم الشارع ، بحيث يكون حكم الشارع موضوعاً لحكم العقل في قبالة الأحكام المستقلة العقلية . فإندرج المقام في باب الملازمات غير المستقلة مبني على كون الأمر هو الطلب البسيط أو إنشاء النسبة ، وعلى مبني التركب يندرج في مباحث الالفاظ وبهذا الاختلاف يختلف الاقتضاء المأخوذ في عنوان البحث .

فعلى مبني تركب الأمر من الطلب والمنع من النقيض يكون الاقتضاء لفظياً لكون الدلالة حينئذٍ مستندة إلى اللفظ ، وعلى مبني بساطة الطلب أو إنشاء النسبة يكون الاقتضاء عقلياً ، لعدم استناد الدلالة حينئذٍ إلى اللفظ ، فيقع الكلام حينئذٍ في أن الأمر بالشيء هل يلزم النهي عن كل ما يعاند ذلك الشيء أم لا ؟ ، وبعبارة أخرى يقع الكلام في أنه هل يكون من لوازم الأمر بشيء النهي عن ضده أعني كل ما يعاند وجود المأمور به أم لا ؟ ، ثم على تقدير الملازمة هل يكون اللزوم اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو ما يكون تصور الملزوم كافياً في تصور اللازم - كالمعنى الذي

يكون تصوره كافياً في تصور البصر - أم البين بالمعنى الأعم كتصور الزوجية للأربعة فإن الجزم بلزوم الزوجية للأربعة يكون بعد تصور الأربعة والزوجية معاً، ولا يكفي في الجزم باللزوم تصور الأربعة فقط بل لابد من تصور مفهوم الزوجية أيضاً.

والحاصل ان القائلين بالاعتناء بين من يدعي العينية بدعوى أن قوله (صل) بمنزلة قوله (لا تترك الصلاة) وعينه، وان هنا إنشائين يكون أحدهما عين الآخر ويتعلق أحدهما بفعل الصلاة، وهو قوله (صل) والآخر بتركها وهو لا تترك الصلاة، وترك الصلاة الذي هو متعلق النهي وإن كان مفهوماً مغايراً لفعل الصلاة الذي هو متعلق الأمر، لكنه عينه مصداقاً، وقد قرّر في محله أن وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية، ومن المعلوم أن الإرادة التكوينية لا تتعلق إلا بنفس الوجود الطارد للعدم، وكذلك الإرادة التشريعية، فالنهي المتعلق بالترك هو نفس طلب الفعل.

وفيه: أن النهي عن الترك مجرد تغيير في العبارة وإلا فهو طلب الفعل، فليس في البين إلا إنشاء واحد وطلب فارد متعلق بالفعل، لا أن هنا إنشائين، نعم لا ينبغي الارتياح في أن المريد لفعل شيء وإن كان يبغض تركه إلا أن هذه المبغوضية تكون لأجل انطباق عنوان العصيان عليه، ومن البديهي أن مبغوضية العصيان لا تستتبع نهياً مولوياً كما هو مفروض البحث، بل لو نهى الشارع عنه يكون إرشاداً إلى حكم العقل بقبح المعصية كأمره بالإطاعة، فالقول بأقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده بنحو العينية ساقط.

وبين من يدعي القول بالاعتناء بنحو التضمن لتركب مدلول صيغة إفعال من طلب الفعل والمنع من الترك وقد عرفت عدم دلالتها إلا على إنشاء النسبة بين الفعل

والفاعل والوجوب منتزِع عنه ، فالتعبير عن الوجوب بطلب الفعل والمنع من الترك يكون في مقام تحليل الوجوب لا أنه مركَّب منها ، فالقول باقتضائه له بالتضمن ضعيف أيضاً .

بقي الوجهان الآخران للاقتضاء ، الأول : الالتزام ^(١) ، بتقريب أن الأمر بشيء يستلزم عقلاً النهي عن تركه باللزم البين بالمعنى الأخص كما مال إليه الميرزا النائيني رحمته في بعض دوراته كل الميل وفي بعضها الآخر بعض الميل ، وعلى تقدير عدم اللزم البين بالمعنى الأخص التزم به بالمعنى الأعم بلا إشكال . وفيه أيضاً ما لا يخفى ، لأن اللزم المذكور سواء كان بالبين الأخص أم الأعم وإن كان ثابتاً لكنه أجنبى عن المدعى .

توضيحه : أن المقصود من اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده هو انحلال الخطاب إلى خطابين مولويين بحيث كانت مخالفته مخالفة لخطابين وموجبة لعقابين واللزم المزبور غير مرتبط بالمدعى إذ اللزم العقلي يكون بين الأمر بالشيء وبين مبغوضية تركه عقلاً لكون الترك ممّا ينطبق عليه عنوان المعصية لا أنه مبغوض في نفسه ، وقد أشرنا آنفاً إلى أن قبح العصيان كحسن الإطاعة عقلي ولا يستتبع خطاباً مولوياً ، فاللزم الثابت لا يجدي في إثبات المدعى وأجنبى عنه فلا تغفل .

فتلخص أن القول بالاقتضاء لأجل التلازم ضعيف .

الثاني : المقدّمية ، بدعوى أن ترك أحد الضدين مقدّمة لفعل الآخر .

تقريبه : أن العلة بأجزائها مقدّمة على المعلول من غير فرق بين المقتضي والشرط وعدم المانع ، ومن المعلوم تعاند الضدين وتمانعهما في الوجود فلا يوجد أحدهما مع وجود الآخر بل مع عدمه فيكون عدمه عدم المانع ، والمفروض أن عدم

(١) المراد الاقتضاء بالدلالة الالتزامية كما لا يخفى .

المانع من أجزاء العلة التي هي مقدّمة رتبة على المعلول فيكون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الآخر، وبعد فرض وجوب مقدّمة الواجب يكون عدم أحد الضدين واجباً لمقدّمته لوجود الضد الآخر الواجب، فإذا وجب عدم أحد الضدين للمقدّمة فقد حرم فعله لكونه مانعاً عن وجود الضد الواجب.

وفيه: أنّه بعد تسليم مقدّمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر لا تكون المقدّمة واجبة لما تقدّم في مبحث مقدّمة الواجب من عدم وجوب مقدّمة الواجب فلا يجب عدم أحد الضدين لأجل المقدّمة. مضافاً إلى ما قيل من إنكار مقدّمته لوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ عدم وجود الضد لا يكون مستنداً إلى وجود المانع وهو الضد الآخر حتى يكون عدمه من عدم المانع، بل مستند إلى عدم المقتضي مثلاً ترك الإزالة ليس مستنداً إلى ضدها من الصلاة والأكل والنوم مثلاً حتى تكون مانعة عن الإزالة ويصير عدمها عدم المانع بل ترك الإزالة مستند إلى عدم المقتضي وهو في الأفعال الاختيارية الإرادة. ومن الواضح أنّه مع عدم المقتضي لا يتصف الشيء بالمانعية فلا يقال: إنّ بلل الثوب مانع عن احتراقه مع عدم نار في البين، بل ذلك ممّا يضحك به التكلّي لعدم اتصاف البلل بالمانعية إلا بعد وجود المقتضي والشرط وهما النار والمماسّة، فحينئذٍ يصحّ أن يستند عدم الاحتراق إلى البلل إذ لولاه لا أثر المقتضي أثره واحترق الثوب بالنار فعدم الاحتراق لأجل وجود البلل.

وبالجملة ففي الأفعال الاختيارية يكون عدم الفعل مستنداً إلى عدم المقتضي - أعني الإرادة - لا إلى المانع وهو الضد الآخر، فلا يكون وجود الضد مانعاً حتى يكون عدمه من عدم المانع الذي هو من أجزاء العلة، فالمتحصل أنّ أحد الضدين لا يكون مانعاً حتى يعد عدمه من عدم المانع، فالمانعية ممنوعة.

الثاني: الدور، وهو أنه كما يتوقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر كذلك يتوقف ذلك عدم على وجود الضد، مثلاً تكون الإزالة متوقفة على ترك الصلاة وترك الصلاة متوقفة أيضاً على وجود الإزالة، فعدم الصلاة مقدّم على وجود الإزالة لتقدّم عدم المانع على المعلول ومؤخر عن وجود الإزالة لكونها مقدّمة لعدم الصلاة، فعدم الصلاة يكون قبل رتبة وجود الإزالة ثابتاً لمقدّمته لوجود الإزالة وغير ثابت لكون وجود الإزالة مقدّمة له، وليس ذلك إلا اجتماع النقيضين الذي هو ملاك استحالة الدور، ولما كان اجتماع النقيضين محالاً فلا يكون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الضد الآخر.

وقد أجيب عن هذا الدور بما حاصله: أن التوقف من طرف الوجود فعلي ومن طرف عدمه شأنه لتوقفه على ثبوت المقتضي لوجود الضد مع شرائطه إلا عدم وجود ضده، فإنه لا يوجد إلا بانعدام ضده، فعدمه يكون مقدّمة لوجوده ووجوده يكون مانعاً، فاتصاف وجود الضد بمانعيته لوجود الضد الآخر يكون بعد وجود المقتضي وشرائطه التي منها عدم وجود ضده، فوجود الضد حينئذٍ يكون مانعاً وعدمه يندرج في عدم المانع، ولعلّ وجود المقتضي كان محالاً لانتفاء عدم وجود الضد مع وجود ضده إلى عدم تعلّق الإرادة الأزليّة به وتعلّقها بالآخر، فيكون الغدم مستنداً إلى عدم المقتضي له لا إلى وجود المانع حتى يلزم الدور.

لا يقال: هذا إذا لوحظا بالنسبة إلى إرادة شخص واحد لعدم تمشي إرادة كلا الضدين اللذين يستحيل وجودهما، فإنّ وجود مقتضيهما كنفس الضدين من المحالات، وأمّا بالنسبة إلى شخصين فلا محذور في إرادة أحدهما لأحد الضدين كالحركة والآخر للضد الآخر كالسكون، فحينئذٍ يكون المقتضي لكل من الضدين موجوداً والعدم لا محالة يستند فعلاً إلى وجود المانع.

فإنه يقال: إن الإرادتين إما متساويتان فلا يوجد شيء من المرادين لعدم صلاحية الإرادة حينئذٍ لاقتضاء الوجود فيكون عدم مستنداً إلى عدم المقتضي أيضاً وإما تغلب إحديهما على الأخرى فيكون عدم في أحد الضدين مستنداً أيضاً إلى عدم مقتضيه، لعدم صلاحية الإرادة المغلوبة للتأثير، والحاصل أن عدم على كل حال مستند إلى عدم المقتضي لا إلى وجود الضد.

واعترض عليه صاحب الكفاية ^(١) بأن ما ذكره المجيب وإن كان دافعاً لنفس الدور، لكنه لا يدفع محذور استحالة الدور وهو اجتماع النقيضين، فإن صلاحية وجود الضد لمقدميته لعدم الآخر توجب عود الاستحالة، لكون وجود الضد حينئذٍ في رتبة علة عدم الضد الآخر، فيكون وجود الضد مقدماً على عدم الآخر، والمفروض أن هذا الوجود الذي هو ذو المقدمة ومتأخر عن عدم الآخر يصير علة لعدم الضد الآخر فيكون الوجود مقدماً على عدم الآخر لمقدميته له ومؤخراً عنه لكون عدم ذلك الضد مقدماً لوجود هذا الضد، فيبقى ملاك استحالة الدور على حاله، ومعه يستحيل مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

الثالث: أنه لا ريب في تقدم رتبة المقدمة على ذي المقدمة لتقدم رتبة كل علة على معلولها ويستحيل اتحاد رتبة العلة والمعلول، ولا ريب أيضاً في وحدة رتبة الضدين لعدم العلية بينهما حتى يكون أحدهما مقدماً رتبة على الآخر، فإن السواد والبياض يكونان في رتبة واحدة كما لا ريب في وحدة رتبة النقيضين، فوجود السواد وعدمه في رتبة واحدة، لأن نسبة الوجود والعدم إلى الماهية من حيث هي - المسماة باللابشرط المقسمي - على حد سواء فيكون وجود البياض في رتبة عدمه، وقد عرفت وحدة رتبة النقيضين التي لازمها كون عدم أحد الضدين في رتبة وجود

الآخر إذ المفروض كون عدم الضد في رتبة وجوده الذي يكون في رتبة وجود ضده ، فعدم كل ضد كالسواد متحد رتبة مع وجود ضده كالبياض ، ومع وحدة الرتبة كيف يعقل مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر ، مع وضوح لزوم تقدّم المقدّمة رتبة على ذي المقدّمة تقدّم العلة على المعلول ، وبالجملّة فع وحدة رتبة عدم كل ضد مع وجود الضد الآخر تستحيل المقدّمة المستقومة بالطوليّة وتعدّد الرتبة ، للزوم اجتماع النقيضين وهو محال ، مثلاً يلزم تقدّم عدم الصلاة لأجل المقدّمة على وجود الإزالة وعدم تقدّمه عليه لكون عدم الصلاة في رتبة وجود الإزالة ومن المعلوم ان التقدّم وعدمه متناقضان فرجع هذا الوجه الثالث من إشكالات المقدّمة هو اجتماع النقيضين .

فتلخص ممّا ذكرنا استحالة مقدّمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر مطلقاً سواء كان الضد موجوداً أم معدوماً .

فتفصيل بعض الأعلام ^(١) بين الضد الموجود وبين المعدوم بالتوقّف والمقدّمة في الأوّل لتوقّف وجود الضد المعدوم على رفع الضد الموجود بالحس والوجدان ، بداهة عدم وجود السواد في محل إلا بعد رفع بياضه ، بخلاف ما إذا كان معدوماً فإن المحل قابل لعروض كل من الضدين عليه ، ولا يتوقّف على شيء فع وجود المقتضي لأحدهما يوجد من دون توقّف على شيء آخر . والحاصل أنّ التوقّف يكون في الضد الموجود الشاغل للمحل لشهادة الوجدان والعيان بتوقّف وجود السواد في محل مشغول بالبياض على رفع البياض ، وأمّا مع خلو المحل عن كل من السواد والبياض فلا يتوقّف وجود أحدهما على عدم الآخر بل يتوقّف على وجود مقتضيه ، فعدم كل منهما يستند إلى مقتضيه لا إلى شيء آخر ، في غير محله .

(١) هو المحقق الخونساري ، راجع مطارح الأنظار / ١١٠ .

لأن التفصيل المزبور - المحكي عن المحقق الخونساري المناسب إلى المحقق الدواني والمنسوب إلى المحقق الأنصاري رحمهما الله الميل إليه - مبني على عدم احتياج الممكن في بقاءه إلى المؤثر حتى يكون الضد الموجود باقياً بلا مقتضي، فلا محالة يتوقف حينئذ وجود الضد المعدوم على عدم الضد الموجود الباقي بلا علة مبقية لفرض الاستغناء في مرحلة بقاءه عن العلة المبقية، فما لم يرتفع الضد الموجود لا يوجد الضد المعدوم، ولكن المحقق في محله عدم استغناء الباقي عن المؤثر بل في كل آن يحتاج الممكن في بقاءه إلى فيض المقتضي، وإلا فينعدم لاشتراك العلة المحوجة إلى وجود المقتضي في وجود الضد - وهي الإمكان - بين الحدوث والبقاء، فوجود الضد الموجود في الآن الثاني محتاج إلى مقتضي كوجوده في الآن الأول، فالحل في الآن الثاني بالنسبة إلى الضد الموجود والمعدوم على حد سواء لقابليته لكل منهما، فوجود أحد الضدين في الآن الثاني مستند إلى وجود مقتضيه من غير فرق في ذلك بين الضد الموجود والمعدوم وليس مستنداً إلى شيء آخر.

وبالجملة فمقتضى ما تقدم - من استناد وجود كل من الضدين إلى مقتضيه لا إلى عدم ضده الآخر وأنه لا مقدمية بين الضدين بل هما وجوداً وعدمياً في رتبة واحدة - فساد التفصيل المذكور فتدبر.

ثم إنه ربما يترتب على مقدمية عدم أحد الضدين للآخر وكونه من عدم المانع الذي هو من أجزاء العلة، فساد الوضوء الارتعاسي فيما إذا كانت اليد متنجسة ورمسها في الماء العاصم قاصداً به الوضوء، فعلى القول بمانعية أحد الضدين للآخر يكون عدم نجاسة العضو مقدماً رتبة على الوضوء، فلا يتحقق الوضوء وطهارة العضو برمس واحد لاستحالة اتحاد رتبة المقدمة وذيها، وعلى القول بعدم مانعية أحد الضدين للآخر وكونهما في رتبة واحدة فلا محذور في تحقق الطهارة والوضوء

برمس واحد، وكذا بناء على المانعية^(١) يستحيل جعل الشرطية لأحد الضدين والمانعية للآخر لأنّ عدم دائماً يستند إلى فقد الشرط المتقدم رتبة على المانع لا إلى المانع كشرطية الاستقبال ومانعية الاستدبار فإنّ عدم الصحة مستند إلى عدم الشرط^(٢) لا إلى المانع وهو الاستدبار، وأما بناء على عدم المانعية وكون الضدين في رتبة واحدة فلا مانع من جعل الشرطية لأحد الضدين والمانعية للآخر، لأنّ عدم يستند إلى كلّ من الشرط والمانع فيما إذا كان المانع والشرط معتبراً في جميع الحالات، وإلى المانع فقط فيما إذا كان مانعاً في جميع الحالات والشرط شرطاً في خصوص الأجزاء.

فتلخص مما ذكرنا عدم مقدّمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر للوجوه الثلاثة المتقدمة.

ولكن التزم بعض بالمقدّمية وأنكر وجوب مقدّمة الواجب لاستلزامه انتفاء المباح وانحصار الأحكام في الأربعة والتالي باطل بالضرورة لكون الأحكام خمسة فالمقدّم وهو وجوب المقدّمة مثله.

توضيحه: إنّ المكلف لا يخلو في كلّ آن من فعل وجودي من نوم وأكل وجلوس وقيام وغيرها، فإذا خلا من هذا الأفعال وغيرها من الأفعال المباحة فلا بدّ من اشتغاله بشرب الخمر مثلاً الذي هو من الأفعال المحرمة فلا يترك الحرام إلّا بإيجاد فعل مباح، فيكون ترك الحرام موقوفاً على الفعل المباح قيصر المباح لأجل

(١) أي كون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الآخر وعليه يكون أحد الضدين مانعاً للآخر (لجنة التحقيق).

(٢) توضيحه: إنّ عدم الاستقبال الذي هو الشرط يكون مقدّماً على الاستدبار الذي هو المانع - لأجل المقدّمية بين عدم الضد والآخر - فيكون بطلان الصلاة دائماً مستنداً إلى عدم الشرط وهو الاستقبال لا إلى المانع (لجنة التحقيق).

مقدّميته لترك الحرام الواجب واجباً ، فينتفي المباح رأساً وهو بديهي البطلان ، فلا محيص عن إنكار وجوب المقدّمة لئلا يلزم انتفاء المباح .

وأنت خير بفساده ، أمّا أولاً : فبإمكان خلو المكلف من الفعل فإن السكون مثلاً ليس بفعل ، وأمّا ثانياً : فبأنّ كلّ فعل ليس مضاداً للحرام حتى يكون واجباً لتوقّف ترك الحرام عليه فإن المشي فعل ولا يتوقّف ترك الحرام عليه ، بل يمكن اجتماع المشي مع شرب الخمر ونحوه من الأفعال المحرمة ، فلا يكون كلّ فعل مباح مضاداً للحرام حتى يتوقّف ترك الحرام عليه ، وبالجمله فعدم خلو المكلف عن فعل من الأفعال غير صحيح وعلى تقديره ليس كلّ فعل مقدّمة لترك الحرام .

فما عن الكعبي من انتفاء المباح لكونه مقدّمة لترك الحرام الواجب ومقدّمة الواجب واجبة ، فالأفعال المباحة لمقدّميتها لترك الحرام تصير واجبة في غاية الوهن والسقوط ، هذا كله مضافاً إلى عدم مقدّميّة الفعل لترك الحرام لاستناد الترك إلى الصارف وعدم الإرادة للحرام ، لا إلى الفعل الذي يكون من المقارنات الاتفاقية فتدبر جيّداً .

فتلخص ممّا ذكرنا عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده لا بنحو المقدّميّة ولا العينيّة ولا التضمن ولا الالتزام ، لعدم الملازمة بين الأمر بشيء وإنشاء النهي عن ضده ، وإن كانت الدلالة الالتزاميّة في سائر الموارد موجودة - كدلالة صيغة البيع على تبديل المالين مطابقة والالتزام من المتبايعين بالتبديل التزاماً ، ودلالة المعاطاة على تبديل المالين مطابقة وعدم دلالتها على الالتزام ويترتب عليه كون الجواز في المعاطاة حكماً وفي البيع العقدي حقاً وتفصيل الكلام في محله - .

وأما ثمرة القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده فهي على ما قيل فساد الضد إن كان عبادة لكونها منهيّاً عنها والصحة بناء على عدم اقتضاء الأمر النهي

عن الضد .

وفيه : انتفاء هذه الثمرة على كل حال ، لانه بناء على احتياج العبادة إلى الأمر لا تصح مطلقاً سواء قلنا باقتضاء الأمر النهي عن الضد أم لم نقل ، ضرورة أنه مع القول بعدم الاقتضاء فلا محيص عن الالتزام بعدم الأمر بالضد ، لعدم إمكان طلب الضدين معاً ، فالأمر بالشئ يقتضي عقلاً من باب قبح المطالبة بغير المقدور عدم الأمر بالضد ، فإذا كان الضد عبادياً لا يصح لعدم الأمر . وبناء على كفاية الملاك وعدم الحاجة إلى الأمر تصح العبادة مطلقاً وإن قلنا باقتضاء الأمر النهي عن الضد ، ضرورة عدم كون هذا النهي نفسياً ذا مفسدة حتى يوجب فساد العبادة ، بل هو نهى غيري تبعي لتحقيق امتثال الأمر المتعلق بالضد ، فلا يقتضي إطاعة ولا عصياناً ولا ثواباً ولا عقاباً .

فإن قلت : إنه لا طريق إلى استكشاف الملاك بعد فرض عدم الأمر بالضد ، إذ طريق الاستكشاف وهو الأمر مفقود فالإتيان بالفعل حينئذ يكون رجائياً ، لاحتمال وجود الملاك لا العلم به ولا يمكن الاكتفاء به لعدم الدليل على جواز الاجتزاء به .

قلت : قد ثبت في محله عدم دخل القدرة في الملاك إلا القدرة الشرعية ، وأما العقلية فلا ، فحينئذ يكون الضد ذا ملاك لعدم دخل القدرة فيه حتى يقال بذهابه بعدم القدرة فالملاك موجود .

فإن قلت : إن نفس الخطاب يقتضي مقدورية متعلّقه ، ومع اقتضاء الخطاب لا اعتبار القدرة تكون القدرة موضوعاً وممّا له دخل في الملاك كالبلوغ والعقل ومع انتفاء القدرة ينتفي الملاك الذي هو مقوم الأمر ، فع سقوط الأمر بعدم القدرة الكذائية لا سبيل إلى احراز الملاك بل عدمه محرز كما هو واضح .

قلتُ : إنَّ القدرة لا تكون دخيلة في الملاك بمعنى كونها موضوعاً كموضوعية سائر القيود وشرائط التكاليف كالبلوغ والعقل والحرية والاستطاعة في الحجج إلا إذا أخذت في نفس الخطاب ، وأما إذا لم تؤخذ فيه فلا تكون موضوعاً حتى يتقوم به الملاك ، فاقضاء الخطاب للقدرة في المقام إنما يكون من جهة القبح العقلي ، ضرورة حكم العقل بقبح مطالبة العاجز . مضافاً إلى عدم إمكان أخذ القيد الناشيء من الخطاب في الملاك المتقدم رتبة على الخطاب ، فلا يصح أن يقال : إنَّ مقتضى الخطاب مطلوبية الطبيعة المقدورة لا مطلق الطبيعة وإن لم تكن مقدورة ، هذا ملخص ما نسب إلى الميرزا النائيني رحمه الله .

ويرد عليه : أن مجرد أخذ القدرة في الخطاب لا يوجب كونها دخيلة في الملاك وموضوعاً للحكم ، بل القدرة التي لها دخل في الملاك غير القدرة العقلية كالاستطاعة المأخوذة في الحجج المفسرة بالزاد والراحلة وغيرهما ، وأما القدرة العقلية فهي أجنبية عن الملاك وليست موضوعاً للحكم وإن أخذت في الخطاب تكون إرشاداً إلى حكم العقل بقبح مطالبة العاجز ، ونظير القدرة في الاختلاف في دخلها في الملاك وعدمه اعتبار علم الأمر والنهي بالمعروف والمنكر فإنه إن كان من شرائط الوجود يجب تحصيل العلم بالمعروف والمنكر وإن كان شرطاً لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فلا يجب تحصيله حتى يجب عليه الأمر بالمعروف وإن وجب عليه معرفة المعروف والمنكر في فعل نفسه من باب وجوب تعلم الأحكام . فالجواب الصحيح أن القدرة العقلية لا دخل لها في الملاك وحينئذٍ فعدم الأمر بال ضد الذي يقتضيه الأمر بضده لعدم إمكان الجمع في الوجود لا يرفع الملاك ، فلاك الضد - إذا كان عبادة - موجود فيصح التقرب به بناء على عدم توقّف العبادة على قصد الأمر ، بل توقّفها على مطلق الداعي الإلهي كما هو الحق على ما تقدّم في مبحث

التعدي والتوصلي .

إلا أن هنا إشكالاً آخر وهو أن إطلاق خطاب كل من الضدين لا يمكن أن يكون موجوداً حتى في ظرف وجود خطاب الضد الآخر فيتعارض الإطلاقان في مقام الجعل والتشريع لاحالة فيقع الإشكال في جعل المولى ، ومعه يخرج الضدان المبحوث عنهما في المقام عن باب التزاحم ويندرجان في باب التعارض ، ولا يمكن التصحيح بالملك ولا بالترتب فيهدم أساس الترتب ويصير بسبب الاندراج في التعارض من المحالات الأوليّة . ولكن إذا ارتفع هذا الإشكال وصارا من باب التزاحم فيصير الترتب من البديهيات الأوليّة .

هذا محصل الإشكال وأساس الترتب موقوف على دفع هذا الإشكال ولا يتضح اندفاعه الا بعد بيان ضابط التعارض والتزاحم .

«باب التزاحم»

فذلكة متعلّقة بالقدرة :

وحاصلها أن الميرزا النائيني رحمته جعل القدرة المأخوذة في الخطاب وإن كانت عقلية دخيلة في الملك كدخل البلوغ والعقل فيه ، وفرّع على هذا المبنى فروعاً منها : أنه إذا أخذت القدرة في لسان الخطاب في الصلاة مثلاً ولم يكن قادراً على إتيان الصلاة في تمام الوقت فلا يجب قضاء الصلاة لعدم تمامية الموضوع لوجوب الصلاة أداء حتى يجب عليه قضائها .

ومنها : الوضوء في ضيق الوقت مثلاً فإن الميرزا النائيني رحمته جعل كلاً من المتمكن من استعمال الماء والعاجز عنه موضوعاً مستقلاً ، كموضوعية الحاضر والمسافر ، فإذا توضع في ضيق الوقت يكون باطلاً لعدم المصلحة والملك بالفرض

لدخل التمكن في الوضوء وملاكه ولا ملاك له مع العجز كما لا يخفى. وأما على ما ذكرنا من كون القدرة المأخوذة في الخطاب غير القدرة العقلية ودونها وأنها عبارة عما يقابل المشقة العرفية ولازمها عدم الخطاب مع الحرج والمشقة وإن كانت القدرة العقلية موجودة، فلا تكون القدرة العقلية دخيلة في الملاك أصلاً بل دخيلة في حسن الخطاب ودخلها في الخطاب يكون إرشاداً إلى حكم العقل هذا ما يتعلق بأخذ القدرة في الخطاب.

وأما ضابط التعارض والتزاحم فالذي يستفاد من ظاهر الكفاية^(١) هو أن التزاحم يكون في المقتضيات والمناطات، فيؤخذ بأقوى المناطين إذا كان الدليلان في مقام بيان الحكم الفعلي وإن كان دليل الأقوى مناطاً أضعف سنداً ودلالة من دليل الأضعف مناطاً، فالمدار حينئذٍ على أقوى المناطين لا أقوى الدليلين، وإن كان الدليلان في مقام بيان الحكم الإنشائي فلاتنافي بينهما إذ التهافت يكون في مقام الفعلية، والحاصل أن صاحب الكفاية ذكر في المقام مرحلتين إحداها مرحلة الثبوت والأخرى مرحلة الإثبات ولا بد من توضيح ما في الكفاية في المقام في وقت آخر، والمتحصل فعلاً من الكفاية هو أن التزاحم يكون في المناطين لا في الخطابين. وأما الميرزا النائيني رحمه الله فقد جعل التزاحم في الخطابين وجعل التعارض في المناطين.

وبعبارة أوضح: إن هنا مرحلتين من التنافي إحداهما مرحلة الجعل والإرادة الآمرية، والأخرى مرحلة الامتثال والإرادة المأمورية، والأولى تكون فيما إذا كان المتعلق واحداً وكان فيه مصلحة تدعوا المولى إلى جعل الوجوب، ومفسدة تدعوه إلى جعل الحرمة ولا يمكنه إجابة كلتا الدعوتين، فلا محالة يكون الجعل واحداً.

فالخبران اللذان أحدهما يأمر والآخر ينهى يكون المجعول فيها أحد المحكيين لا كليهما .

والثانية: تكون فيما إذا تعدّد المتعلّق كالصلاة والصوم والحج وغيرها فإنّها لا تراحم بينها في مقام الجعل وإرادة المولى ، فلأمانع من جعل الوجوب للصلاة والصوم وإنقاذ الغريقين وغيرها ، فلا تنافي في مرحلة إرادة المولى وجعله ، نعم قد يتفق عدم القدرة على إيجاد المتعلّقين من باب الاتفاق ويسمّى التنافي في هذه المرحلة بالتراحم ، فورد التراحم هو الخطابان لا الملاكات ومورد التعارض هو التنافي في مقام الجعل لا الخطاب .

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضابط تشخيص كون المورد من موارد التراحم أو التعارض وذلك لأنّه إن كان المتعلّق واحداً يكون من التعارض كما في الأخبار المتعارضة لكون موضوعها واحداً - كصلاة الجمعة الدالة بعضها على وجوبها مثلاً والآخر على حرمتها - وإن كان المتعلّق متعدّداً كانقاذ الغريقين يكون من التراحم ، نعم يلحق بالتعارض ما إذا كان التعاند بين المتعلّقين دائماً بحيث لا يقدر المكلف على الامتثال في زمان من الأزمنة ويلزم لغويّة هذا الجعل .

وبالجملة ، فعدم القدرة تارة يكون في مرحلة الجعل لعدم قدرة المولى على إجابة دعوة كلا المقتضيين ، وأخرى في مرحلة الامتثال بعد عدم تعاند في مقام الجعل أصلاً ، وعدم القدرة حينئذٍ يكون للمكلف فالجامع بين التراحم والتعارض هو عدم القدرة ، غاية الأمر أنّ عدم القدرة إن كان للمولى يسمّى بالتعارض وإن كان للمكلف يسمّى بالتراحم ، فالتعارض يكون في الملاكات وهو المسمّى بتراحم المناطين فتعاند المناطين هو التعارض ، وتعاند الخطابين هو التراحم .

ولكل منهما آثار فإن الخبرين المتعارضين واليدين المتعارضتين والبسيتين

المتعارضتين وغيرهما من الأمارات طراً تكون من باب التعارض لكشفها عما لا يمكن جعلها بل لا بد من كون المجعول واحداً، ومرجعات باب التعارض غير باب التزاحم وأمثلة التزاحم في الفقه كثيرة جداً، كتزاحم وجوب الصوم في شهر رمضان مع وجوب الإنفاق على نفسه وزوجته المتوقف على الحصاد فإن صام لا يقدر على الحصاد فلا يقدر على إنفاق واجبي النفقة إلى غير ذلك من الأمثلة، هذا إذا كان التعاند بين المتزاحمين اتفاقياً.

وأما إذا كان دائماً بحيث لا يقدر المكلف على إتيانها أصلاً فيقال بكونه ملحقاً بالتعارض، فيعامل معه معاملة التعارض للزوم لغوية جعل أحد الحكمين فالجعل منوط بأمرين أحدهما: عدم مزاحمة المقتضيين والآخر: عدم مانع من الجعل كعدم قدرة العبد في شيء من الأزمنة على إتيانها، فلا يترتب عليه فائدة الجعل وهو إحداث الداعي للمكلف على الامتنال فمع انتفاء الفائدة يلغو الجعل لكلا الحكمين.

ولكن يشكل بأن التزاحم الاتفاقى يندرج أيضاً في باب التعارض، ضرورة تعاند جعل الإطلاقين، ولا فرق بين تعاند أصل الجعلين كما في التعاند الدائم - المسمى بالتعارض التباتي - وبين تعاند جعل الإطلاقين كما في التعاند الاتفاقى - المسمى بالتعارض من وجه - فلا بد من إعمال مرجحات باب التعارض في كل من التعاند الدائم والاتفاقى، فينحصر الباب في التعارض وليس هناك تزاحم أصلاً لأن التزاحم أمّا في المتعاندين الدائمين وأمّا في الاتفاقيين وقد عرفت اندراج كليهما في التعارض.

ويجاب عن هذا الإشكال بأن وجه عدم جعل الإطلاقين هو عدم القدرة على امتثال الجعلين لعدم قدرة المولى على الجعل، وقد مرّ عدم دخل القدرة في الملاك

فلامانع في مرحلة الجعل .

لكن فيه : أنَّ عدم القدرة يمنع أيضاً عن جعل الإطلاقين وإن لم تكن القدرة دخيلة في الملاك ، إذ لا فرق في عدم قدرة الشارع على التشريع بين عدم المقتضي - أعني الملاك - وبين وجود المانع وهو عدم قدرة العبد على الامتناع لوضوح قبح مطالبة العاجز فيؤول الأمر إلى عدم قدرة الحكيم من حيث إنه حكيم على جعل كلا الإطلاقين .

فلا بد من دفع الإشكال بوجه آخر وهو : ان الإشكال كان مبنياً على جعل الإطلاقين ومن المعلوم أنَّ جعلها فرع إمكان الإطلاقين ، إذ مع امتناعها لا معنى لجعلها وفي المقام يكون الإطلاق ممتنعاً فيمتنع جعله . وتوضيحه يتوقف على مقدمتين :

إحديهما : استجابة تقيّد كل خطاب بوجود متعلّقه وعدمه لاستلزام الأوّل طلب الحاصل المحال . والثاني لاجتماع التقيضين .

ثانيتها : كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة المستلزم لامتناع الإطلاق بعين امتناع التقييد كما حقق في محله ، إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أنَّ إطلاق الجعل المولوي بالنسبة إلى وجود متعلّقه وعدمه محال لاستحالة تقييده بأحدهما كما عرفت آنفاً وامتناع التقييد دليل على امتناع الإطلاق ، ففي المقام يستحيل تقييد الإزالة مثلاً بوجود الصلاة لفرض تسامعها في الوجود ، فالتقييد بوجود الصلاة تقييد لخطاب الإزالة بعدم الإزالة لاستلزام وجود الصلاة لعدم الإزالة فهو بمنزلة أن يقال : أوجد الإزالة المقيّدة بعدمها المجتمع مع وجود الصلاة ، فلا يقال : إنَّ استحالة تقييد الخطاب بوجود متعلّقه أو عدمه لا تسري إلى تقييده بغير متعلّقه كتقييد وجوب الإزالة بعدم الصلاة أو وجودها ، فتلخص ان الإطلاقين

ليساً بمجعولين حتى يقع التعارض بينهما في مقام الجعل، والمفروض أن التعارض كان مبنياً على جعل الإطلاقين^(١).

وبالجملة فهناك عناوين ثلاثة: التزاحم وقد عرفت بيانه والتعارض وقد مرّ أيضاً حدّه، واشتباه الحجة باللاحجة، ويأتي بيانه في باب التعارض والترجيح إن شاء الله تعالى، ولكل منها حكم يخصه، فإن التخيير في التزاحم يكون عقلياً وفي التعارض يكون شرعياً للأخبار العلاجية، وكذا يكون مرجحات باب التعارض غير مرجحات التزاحم.

«مرجحات باب التزاحم»

بيانه: أن المتزاحمين تارة يكون أحدهما تعيينياً كوجوب النفقة على الزوج، والآخر تخييرياً كوجوب إطعام ستين مسكيناً الذي هي إحدى خصال الكفارة مع القدرة على جميع الخصال، فيرجع المعين وهو الإنفاق على الخير وهو إطعام ستين مسكيناً، لعدم مزاحمة ما فيه الاقتضاء لما ليس فيه الاقتضاء.

وأخرى يكونان تعيينيين مع كون أحدهما ماله البذل والآخر ما لا بدل له كما إذا كان عنده ماء لا يكفي إلا لإحدى الطهارتين ولا يكفي لكتليهما، فإن صرفه في تطهير الخبث يتيمم، وإن صرفه في الوضوء يلزم أن يصلي مع النجاسة الخبيثة، فحينئذ يقدم ما ليس له البذل وهو التطهير الخبثي فيصرفه فيه ويتيمم، وكما إذا دار

(١) أقول: الظاهر عدم اندفاع الإشكال بمنع جعل الإطلاقين، ضرورة أن نفس جعل الحكمين للضدين كافٍ في التنافي بين جعلهما لوضوح تنافيهما في مقام المحركة الناشئة من الجعل، إلا أن يقال: إن المحركة عبارة أخرى عن تنجز الحكم بقيام الحجة عليه والتنجز حكم عقلي وليس مجعولاً شرعياً حتى يكون تنافي التحريكين من قبيل تنافي الجعلين الذي جعلناه من التعارض.

الأمر بين التيمم والصلاة في الوقت وبين الوضوء وأدراك بعض الصلاة في الوقت ، فيقدّم الصلاة في الوقت مع التيمم على الصلاة مع الوضوء .

ودعوى : أن للوقت أيضاً بدلاً وهو الوقت التنزيلى المستفاد من دليل (من أدرك) فيكون الصلاة مع الوضوء أيضاً ممّا له البدل ، فيكونان من المتزاحمين اللذين يكون لكل منهما بدل فتصل النوبة الى مرجح آخر .

غير مسموعة : ضرورة أن قاعدة من أدرك تجري مع قطع النظر عن تضيق الوقت لتحصيل الشرط ، بأن كان الضيق غير مستند إلى تحصيل الوضوء أو غيره من الشرائط كما حقق في محله .

وثالثة : يكون المتزاحمان تعيينيين مع عدم البدل لأحدهما ، وهذا القسم يتصور على وجوه ثلاثة : أحدها : أن يكون القدرة في كلّ منهما عقلية . ثانيها : أن تكون القدرة في كلّ منهما شرعية . ثالثها : أن تكون القدرة في أحدهما شرعية وفي الآخر عقلية . أمّا إذا كانت القدرة في أحدهما عقلية وفي الآخر شرعية فيقدّم ما هو مقدور بالقدرة العقلية لأنه رافع لموضوع المقدور الشرعي ، ففعلية الواجب الغير المشروط بالقدرة الشرعية ترفع شرط المزاحم المشروط بالقدرة الشرعية ، كوجوب الحج المشروط بالقدرة الشرعية إذا زاحم الصلاة مثلاً ، فإن توقّف الحج على فوات الصلاة كما إذا استلزمت حركة السفينة في وقت الصلاة فوات الصلاة فيقدّم حينئذ الصلاة لعدم اشتراطها بالقدرة الشرعية ، بخلاف الحج فإنه مشروط بالقدرة الشرعية ، ولا فرق في تقدّم الواجب غير المشروط بالقدرة الشرعية على المشروط بالقدرة الشرعية بين تقدّمه زماناً على المشروط بالقدرة الشرعية وبين تأخره عنه كذلك .

وأما إذا كانت القدرة في كليهما شرعية فالمرجح فيها هو التقدّم الزماني ، لأنّ المقدّم زماناً يتقدّم على صاحبه في الفعلية فيقدّم عليه كوجوب الحج فإنه إذا زاحم

الواجب المشروط بالقدره الشرعيه يقدم منها ما هو مقدم زماناً إلا إذا كان مزاحم الحج النذر، كما إذا نذر زيارة المولى المظلوم (صلوات الله عليه وأرواحنا له الفداء) في كل عرفة وبعد عشر سنين مثلاً استطاع للحج فحينئذ ينحل النذر ويجب عليه الحج وإن كان كلاهما مشروطين بالقدره الشرعيه، ومقتضى مرجحيه التقدم الزماني هو تقدم الزيارة على الحج ومع ذلك يقدم الحج على النذر لخصوصيه في النذر اوجبت تقدم الحج عليه.

توضيحه: أن النذر قد اعتبر فيه مضافاً الى رجحان متعلقه دينياً أو دنيماً كما في النص أن لا يكون محرماً للحلال أو محلاً لحرام، وفي المقام يكون النذر محلاً لحرام وهو ترك الحج فينحل النذر لعدم وجود شرطه وهو عدم محليته للحرام، أما وجه كون النذر مشروطاً بالقدره الشرعيه فهو أن الناذر لا يقصد في مقام النذر إلا ما يكون مقدوراً له ووجوب الوفاء بالنذر يتعلق بما قصده الناذر، فكأنه قيل: (ف) بما يكون مقدوراً لك، فالقدره على هذا تكون مأخوذة في لسان الخطاب فتكون شرعيه، هذا ملخص ما أفاده الميرزا النائيني في المقام.

وأنت خير بأن هذا الوجه ينافي ما ذكره في استكشاف الملاك من إطلاق المادة - في مقام الجواب عن إشكال أن المادة وإن كانت مطلقة إلا أن الطلب يقيدها ويضيّق دائرة مطلوبيّة المادة بالقدره، فتكون مطلوبيّة المادة مقيدة بالقدره - من أن عروض الطلب على المادة لا يقيّد المصلحة القائمة بالمادة بخصوص ما إذا كانت المادة مقدورة، فإن القدره الناشئة من الطلب لا تضيق المصلحة، بل هذا التضيق يكون من باب قبح مطالبة العاجز لا من باب ضيق المصلحة واختصاصها بالقدره، وبالجمله فهذا الوجه الذي يكون مبنى استكشاف كون القدره شرعيه هو الوجه الذي أبطله سابقاً.

وأما ما أفاده من اعتبار عدم كون النذر محلاً لحرام أو محرماً للحلال فهو وإن

كان صحيحاً - وإلا يلزم صحة نذر المحرمات ونذر ترك الواجبات - لكنه لا يلزم منه في المقام انحلال النذر، بداهة أن محلّيته للحرام وهو ترك الحج موقوف على تسلم وجوب الحج حتى يكون تركه حراماً لكنه أوّل الكلام.

وبالجملة فالمرجحات التي ذكروها في التزاحم أمور:

أحدها: عدم البديل لأحد المتزاحمين إذا كان لأحدهما بدل.

ثانيها: التعيينية فيما إذا كان أحد المتزاحمين تعيينياً والآخر تخييرياً.

ثالثها: القدرة العقلية إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعية.

رابعها: كون أحد المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعية النذر أو العهد أو

اليمين فإن المزاحم الآخر الشرعي يقدم على النذر وأخويه لخصوصية فيها وهي عدم محلّيتها للحرام أو العكس، ومع تقدّم النذر أو أحد أخويه يلزم فوت الواجب الفعلي أو الوقوع في الحرام الفعلي، ومع عدم كون أحد المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعية النذر أو أحد أخويه يكون الحكم التخيير بحكم العقل.

خامسها: الأهمية فيما إذا كان المتزاحمان غير مشروطين بالقدرة الشرعية، بأن كانت القدرة في كلّ منهما عقلية، فإنه لا يقدم أحدهما على الآخر إلا بالأهمية، فالترجيح بالأهمية منحصر في المتزاحمين المقدورين بالقدرة العقلية.

ولكنك خير بأن ما ذكره لا يخلو من الإشكال، أمّا الترجيح بعدم البديل فلازمه تقديم طهارة الساتر على الطهارة المائية فيما إذا لم يكف الماء إلا للوضوء أو تطهير الساتر وإن كانت الطهارة المائية أهم من طهارة الثوب، والالتزام به في غاية الإشكال فالترجيح فيه إنما هو بالأهمية.

وأما الترجيح بالتعيينية فلأنه من باب حكم العقل بأولوية الجمع مهما أمكن فإنه مع الإتيان بالواجب التعيني يقدر على الجمع بين التعيني والتخييري، ومع الإتيان بعدل الواجب التخييري المزاحم للواجب التعيني يفوت التعيني فنفس

التعينية لم تثبت مرجحيتهما، وأما المتزاحمان المشروطان بالقدرة الشرعية فالترجيح فيها يكون بالأهمية كما إذا دار الأمر بين القيام مع فوت الاستقرار وبين الجلوس وحفظ الاستقرار، فإنّ تقديم أحدهما على الآخر منوط بالأهمية، ومع عدم الأهمية يحكم العقل بالتخير، فالتقدم الزماني غير مرجح بل المرجح فيها هو الأهمية.

وأما الترجيح بالقدرة العقلية ففيه: أنّ المقدور العقلي يكون وجوبه مطلقاً والمقدور الشرعي يكون وجوبه مشروطاً فلا يكون في البين خطابان فعليان متزاحمان حتى يندرجا في باب التزاحم فهما أجنيبان عن باب التزاحم، بل يندرجان في الخطاب المطلق والمشروط ويكون الخطاب المطلق فعلياً فقط فالتعبير بالترجيح بالقدرة العقلية مسامحة، هذا مضافاً إلى عدم الموضوع لهذا البحث أصلاً لعدم وجود واجب أخذت القدرة الشرعية فيه.

وأما ما ذكره الميرزا النائيني رحمه الله من جعل الحج من المشروط بالقدرة الشرعية نظراً إلى أخذ الاستطاعة في لسان دليله فيكون مشروطاً بالقدرة الشرعية فيعتبر في الحج أن لا يكون مستلزماً لترك واجب أو فعل حرام.

ففيه: أنّ القدرة غير معتبرة شرعاً في وجوب الحج، ضرورة أنّ المراد بالاستطاعة كما فسرت في الأخبار هي الزاد والراحلة وخلو السرب والرجوع إلى الكفاية على الأقوى، وليس عدم استلزامه لترك واجب أو فعل حرام معتبراً في وجوب الحج، إذ لا دليل على اعتباره وقد عرفت المراد بالاستطاعة، فإذا تحقق الموضوع من البلوغ والعقل والحرية والاستطاعة بالمعنى المزبور يتم موضوع الحج فيجب الحج حينئذٍ ولا يتوقف وجوبه على شيء آخر، ولو كان عدم استلزام فعل الحرام أو ترك الواجب معتبراً في وجوب الحج لكان اللازم منه وجوب اعادته في القابل إذا حج مع ترك واجب كرد السلام مثلاً بسبب الحج كوجوب اعادته مع

إفساده بالجماع قبل المشعر، ولا يظن التزام أحد بذلك الى غير ذلك من النقوض التي لا يلتزم بها أحد، وعليه فلا يكون الحج مشروطاً بعدم استلزامه لترك واجب أو فعل حرام فإذا زاحم الحج واجب كالنذر مثلاً يكون من التزام الواقع في مقام الامتثال كالصلاة والإزالة لامن التعارض الواقع في مرحلة الجعل فتلاحظ الأهمية، فإن كان الحج أهم من المزامح الآخر يقدم عليه وإن كان ذلك أهم يقدم على الحج، وإلا فهو مخير، وعلى تقدير اختيار غير الحج يجب عليه الحج فيما بعد وإن ذهبت الاستطاعة لأن سقوط خطاب الحج كان لأجل التزام وعدم القدرة على الامتثال فع القدرة على الامتثال فيما بعد يجب ذلك. فتلخص أن الحج غير مشروط بالقدرة شرعاً.

وأما النذر وأخواه فكذلك إذ المعتبر في متعلقها هو الرجحان، وأما اعتبار عدم استلزامه لفعل حرام أو ترك واجب فلم يثبت. وأما استكشاف اعتبار ذلك من قصد الناذر الذي لا يتعلق بغير المقدور فيكون وجوب الوفاء بالنذر وارداً على المقدور المقصود للناذر كما تقدم تقريره. ففيه: ما عرفت من أن لازم ذلك كون جميع الواجبات والمحرمات من المشروطات بالقدرة الشرعية، لعدم إرادة الشارع ما هو غير مقدور للعبد وهو كما ترى.

نعم يمكن استكشاف ذلك مما ورد في الشرط من أنه يعتبر فيه أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة، بدعوى أن النذر وأخويه من الشرط فيعتبر أن لا تكون محرمة لحلال ولا محللة لحرام.

ولكن فيه ما لا يخفى، ضرورة أن معنى المخالفة هو عدم كون المشروط أو المنذور مخالفاً لحكم الشارع، كما إذا نذر ترك الصلاة الواجبة أو شرب الخمر فحينئذ يكون المنذور وهو ترك الواجب حراماً ومخالفاً للحكم الإلهي، وأما إذا كان المتعلق موافقاً للشرع ولكن استلزم امتثال الأمر النذري ترك واجب أو فعل حرام فلم

يدل دليل على كون ذلك مانعاً عن انعقاده ، نعم إذا صار متعلق الحلف مرجوحاً بعد أن كان راجحاً ، وكذا إذا صار متعلق النذر مرجوحاً حال الفعل ينحل الحلف والنذر ، وأما مع بقاء المتعلق على الرجحان ولكن استلزم ترك واجب أو فعل حرام فلا وجه لانحلاله ، بل يكون حينئذٍ مزاحماً كسائر الأمور المتضادة المتزاحمة .

إذا تحقق لك ذلك فاعلم أن الحج إذا زاحم النذر كما في نذر صاحب الجواهر رحمته زيارة عرفة حتى لا يستطيع للحج قبل اتمام كتاب الجواهر - الذي هو ناسخ لسائر الكتب الفقهية الاستدلالية - فلا يتقدم عليه النذر وإن كان سابقاً عليه ، بل مقتضى ما ذكرنا كون الحج والنذر متزاحمين ، ولا بد من ملاحظة الترجيح بينهما ، ومن المعلوم أهمية الحج من النذر فيقدم الحج عليه سواء تقدم النذر على الاستطاعة أم تأخر أم تقارن ولا وجه لانحلال النذر كما أفاده الميرزا النائيني رحمته ، ولا التفصيل بين تقدم النذر على الحج بوجوب النذر حينئذٍ دون الحج كما في العروة ، لما عرفت من كون الحج واجباً بتحقيق شرائطه المتقدمة فكل من الحج والنذر واجب ويقدم الحج عليه لأهميته ، وحينئذٍ فإن كان النذر مطلقاً فيأتي بالمنذور فيما بعد ، وإن كان مقيداً بتلك السنة التي استطاع فيها فإن كان المنذور الصوم فيقضيه وإن كان غيره فلا قضاء عليه ، وإن أتى بالمنذور وترك الحج عصيانياً فقد عصي وجوب الحج وامتلأ أمر المهم أعني النذر فعلية الإتيان بالحج فيما بعد لاستقرار الحج عليه لاجتماع جميع الشرائط المعتبرة في موضوعه ولو متسكعاً * .

* (يمكن أن يقال : بتقدم الحج على النذر لا من باب الأهمية بل لأجل كون النذر مخالفاً للكتاب . توضيحه : أن النذر والشرط وغيرهما من الالتزامات الخلقية والخالقية قد اعتبر في ادلتها قيد اوجب محكوميتها وتقدم غيرها عليها ، وذلك القيد هو عدم مخالفتها للكتاب والسنة ، فإذا كان الالتزام مخالفاً لحجة ولو كانت عموماً أم إطلاقاً فلا ينفذ لمخالفته لتلك الحجة ، وحينئذٍ فيكون نذر زيارة عرفة في سنة الاستطاعة مخالفاً لإطلاق دليل ←

ولا بأس بمزيد توضيح لما يتعلّق بالنذر ، فنقول وبه نستعين : إنّ المستفاد من أدلة النذر اعتبار رجحان المنذور في نفسه بمعنى 'رجحان الفعل المنذور على تركه أو الترك المنذور على فعله' ، فإذا نذر شرب بعض المشروبات مثلاً فيعتبر في انعقاد هذا النذر رجحان الشرب على تركه أو نذر ترك التدخين فيعتبر في انعقاد هذا النذر رجحان هذا الترك على فعله .

وبالجملة المراد بـرجحان متعلّق النذر هو رجحانه في نفسه لـارجحانه بالنسبة إلى ذلك المتعلّق في وقت آخر فينقصد نذر صوم يوم السبت من أيّام الجهادي مع كون صوم يوم الخميس منها أرجح منه ، ولـارجحان المنذور بالنسبة إلى غيره كنذر زيارة مولانا سيّد الشهداء عليه أفضل التحيّة والثناء وأرواحنا له الفداء بالنسبة إلى نذر قراءة سورة من القرآن ، فإنّ الزيارة أفضل من قراءة سورة من القرآن ولا يلزم أن يكون المنذور أرجح من غيره بل يلزم أن يكون في نفسه راجحاً وإن كان غيره أرجح منه كنذر قراءة سورة من القرآن مع أرجحية زيارة عرفة مثلاً منها ، فإنه لا ينبغي الارتياح في انعقاد نذر قراءة بعض السور مع أرجحية الزيارة مثلاً منها ، فلا يعتبر في انعقاد النذر أرجحية المنذور من غيره بل

→ وجوب الحج ، إذ المفروض عدم تقييد هذا الإطلاق بعدم استلزامه لترك واجب أو فعل حرام كاستلزام حج المرأة للنظر إليها لتطبيق تمثالها عليها ونحو ذلك من المحرمات ، بل إطلاق دليل وجوب الحج سليم عن التقييد وهادم لموضوع النذر فيقدّم عليه الحج لعدم تماميّة موضوع النذر مع المخالفة لإطلاق دليل وجوب الحج ، نعم لحديث المزاحمة أصل بالنسبة إلى سائر الواجبات كالصلاة والصوم ونحوهما ، فإذا زاحم الحج واجباً من الواجبات يلاحظ الأهم منهما إذ لم يؤخذ في ادلتها كدليل وجوب الحج قيد فموضوع كلّ منهما يتحقق ، فلا محالة يقع التزاحم بينهما ، هذا .

لكن الحقّ ما ذكرناه في الدورات السابقة من كون نذر الزيارة والحج من صفريّات باب التزاحم ولا منشأً لانحلال النذر لما عرفت ممّا قرّرناه في الدورة السابقة من معنى المخالفة للكتاب فلاحظ العروة وحواشيها حتّى تعرف الصحيح منها من السقيم والفت من الثمين .

المعتبر هو رجحان المتعلق ، والمراد بالرجحان هو الرجحان حين العمل لا حين النذر فلو نذر فعلاً راجحاً حين النذر ولكن صار مرجوحاً حين العمل فينحل النذر وينكشف عدم انعقاده ، هذا ما يستفاد من النصوص في باب النذر ، وأما اعتبار عدم كون النذر مستلزماً لفعل حرام أو ترك واجب فلا يستفاد ذلك من أدلة النذر .
وتوهم كون النذر وأخويه من مصاديق الشرط ، ومن المقرر في محله اعتبار عدم مخالفة الشرط للكتاب والسنة في صحة الشرط ووجوب الوفاء به ، فيعتبر حينئذ أن لا يكون النذر وأخواه مخالفة للكتاب والسنة . فاسد : فإنه بعد تسليم اندراج النذر وأخويه في الشرط يكون المراد بالشرط المخالف كون المشروط مخالفاً كما إذا كان المشروط شرب الخمر أو ترك الواجب فإن إيجاب شرب الخمر أو ترك الواجب مخالف للكتاب والسنة فلا يكون هذا الشرط صحيحاً ، وأما إذا كان المشروط موافقاً للكتاب والسنة كما إذا شرط الصلاة في أول وقتها ولكن زاحمت واجباً أهم كإيقاظ الفريق فإن نفس المشروط موافق للكتاب والسنة إلا أن إتيانه صار اتفاقاً مزاحماً لترك واجب أهم ، فإن الشرط حينئذ لا يكون مخالفاً بل يندرج حينئذ في باب التزام نظير الصلاة والإزالة .

ثم إن طريق استكشاف كون القدرة في النذر شرعية على ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله : هو أن الناذر لا يتعلق قصده إلا بما هو مقدور له ، فتكون القدرة في باب النذر مأخوذة في المتعلق في الرتبة السابقة على خطاب الوفاء بالنذر ، فتكون القدرة على المنذور موضوعاً لوجوب الوفاء ، ومن المعلوم أن الملاك قائم بالموضوع فغير المقدور لا ملك له ، وتوقف الحكم على الملاك من الواضحات عند العدلية . وعلى هذا فالفرق بين النذر وبين سائر الخطابات أن المتعلق في النذر يكون قبل تعلق النذر به مقيداً بالقدرة فلا إطلاق له ، فقبل الخطاب النذري تكون دائرة المتعلق مضيقه بخلاف متعلقات التكاليف ، فإن المادة فيها لها إطلاق ، بمعنى عدم تقييد المصلحة فيها

بالقدرة حتى لا يكون لتلك المتعلقات إطلاق ، بل إطلاق المادة فيها ثابت وتضييقها بالقدرة ناشئ من عروض الطلب عليها من باب قبح مطالبة العاجز ولأجل إطلاق المادة نستكشف الملاك بعد سقوط الخطاب لمزاحمته لخطاب الضد ، بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده بل اقتضائه عدم الأمر بالضد ، فإن وجود الملاك في الضد مع عدم الأمر به يكون لأجل إطلاق المادة وعدم تقيد المصلحة القائمة بها بالقدرة .

وبالجملة ، فالقدرة في باب النذر تكون دخيلة في الموضوع والملاك ، فليس للمتعلق إطلاق بل قبل الخطاب وفي مرحلة التصور يكون متعلق النذر ضيقاً بخلاف متعلقات التكاليف فإن مصلحتها غير مقيدة بالقدرة عليها ، فهي في مقام التصور واللاحظ مطلقة وضييقها يكون في مرحلة عروض الطلب عليها ، لأجل قبح مطالبة العاجز والقدرة الناشئة في مرحلة عروض الطلب ليست دخيلة في الموضوع والملاك ، ولذا لا يكون المصلحة مختصة بحال القدرة على إيجاد المتعلق بل عامة للمقدور وغيره ، فإن في إنقاذ الغريق مصلحة سواء كان قادراً على الإنقاذ أم لا . هذا توضيح وجه استكشاف دخل القدرة شرعاً في النذر على ما أفاده شيخنا الميرزا النائيني رحمه الله .

ولكن الحق عدم كون القدرة دخيلة في الموضوع في باب النذر إذ القدرة المزبورة التي تكون مقصودة للناذر هي القدرة العقلية كسائر الخطابات الشرعية ، ولا يكون للنذر خصوصية من جهة القدرة ، فوزان خطاب (فِ بالنذر) وزان (أقيموا الصلاة) في كون القدرة عقلية . وعليه فإذا تحقق موضوع النذر بأن يكون المتعلق راجحاً دينياً أو دنيئاً وصار فعلياً يصير وجوب الوفاء فعلياً أيضاً ، وحينئذٍ فإن وجد موضوع خطاب آخر يصير ذلك الخطاب فعلياً أيضاً ، فإن قدر المكلف على الجمع بينهما كالصوم والصلاة مثلاً فلا إشكال في أنه يأتي بهما معاً ، وإن لم يقدر

إلا على إتيان أحدهما فإن كان أحدهما أهم من الآخر يأتي بالأهم وإلا فهو غير بينها .

إذا عرفت هذا تعرف أن مسألة نذر زيارة المولى المظلوم صلوات الله وسلامه عليه في عرفة مع حصول الاستطاعة في بعض السنين يكون من باب التراحم لتامة موضوع النذر ، بداهة رجحان الزيارة فيكون وجوب الوفاء بالنذر ثابتاً ، وتامة موضوع وجوب الحج لتحقق الاستطاعة المفسرة بما تقدم فيكون المكلف موظفاً بوفاء النذر والحج كسائر التكاليف المتضادة ، ولا يقدر على إتيان كليهما ، ولما كان الحج أهم على ما يستفاد من الأخبار فيقدم على الوفاء بالنذر . ولم يظهر وجه لاعتبار القدرة الشرعية في الحج بمعنى اعتبار عدم كون الحج مستلزماً لفعل حرام أو ترك واجب على حد اعتبار الاستطاعة المالية حتى لا يصير واجباً لاستلزامه لترك واجب وهو الوفاء بالنذر ، بل تمام موضوع وجوب الحج هو الاستطاعة المفسرة بما عرفت ، وعليه فيكون الحج والنذر متراحمين كالصلاة والإزالة ويعامل معهما معاملة التراحم ، وحيث إنه ثبتت أهمية الحج من الزيارة يقدم عليها مطلقاً سواء كان النذر مقدماً على الاستطاعة أم متأخراً عنها كما لا يخفى ، ولا وجه للتفصيل المذكورة في المسألة فراجع حج العروة والله العالم .

وبالجملة فالحج كسائر الواجبات الشرعية غير مشروط بالقدرة الشرعية إلا باعتبار الأدلة العامة الرافعة للعسر والخرج ، وعليه فيكون كل تكليف مشروطاً بعدم العسر والخرج ، فالقدرة العرفية دخيلة في جميع التكاليف فكل خطاب يكون بمقتضى أدلة العسر والخرج مشروطاً بالقدرة العرفية ، ولكن الحج يمتاز عن سائر الواجبات باعتبار اليسر الزائد على اليسر العرفي فيه ، فإذا تمكن من المشي إلى الحج بدون الراحلة من دون مشقة عليه لا يجب عليه الحج ، بخلاف ما إذا تمكن من تحصيل المال وبذله في شراء الماء للوضوء فإنه يجب عليه ذلك . ولا يعتبر في وجوب

الحج عدم استلزامه لترك واجب أو فعل حرام حتى يقال إن الحج مستلزم لترك واجب وهو الوفاء بالنذر، فلا يجب الحج لعدم تمامية موضوعه الذي من قيوده عدم استلزامه لترك واجب.

فإن قلت: يكفي دليلاً على اعتبار عدم استلزام الحج لترك واجب أو فعل حرام ما دلّ من الروايات ^(١) على أن من ترك الحج لعذر يعذره الله فلم يترك شريعة من شرائع الإسلام.

قلت: المراد بالعذر الذي يعذره الله هو الواجب الأهم الذي يزاحم الحج كحفظ النفس المحترمة، وأمّا ترك الحج لمزاحمته مع واجب مهم كرد السلام ونحوه فلا يكون من العذر الذي أعذره الله تعالى.

وعلى هذا فلم يظهر دليل على اعتبار عدم استلزام الحج لترك واجب أو فعل حرام في وجوب الحج، وعليه فبعد تمامية موضوع الحج من الاستطاعة المالية والبدنية والسريّة والرجوع إلى الكفاية على الأقوى يجب الحج، وكذا إذا تم موضوع النذر من رجحان المتعلق وعدم كونه في معصية يجب الوفاء بالنذر، فيكون وجوب الوفاء بالنذر ووجوب الحج من الخطابين المتزامين.

ولا يبعد أهمية الحج من النذر وإن دلت بعض الروايات على وجوب قضاء صوم يوم نذر صومه وصادف يوم الفطر، فإن وجوب القضاء وعدم انحلال النذر كاشف عن اهتمام الشارع بالنذر، لكن يمكن أن يكون للصوم خصوصية مفقودة في غيره. ودعوى القطع بالمناط دون إثباتها خرط القتاد واحتمال الأهمية في أحد المتزامين كافٍ في حكم العقل بتقديمه على ما ليس فيه هذا الاحتمال، وقد عرفت نفي البعد عن أهمية الحج من النذر فيقدم على النذر وإلا فالتخير، بل ينبغي الجزم

(١) وسائل الشيعة ١١ / الباب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

بذلك لما ورد من كون ترك الحج كبيرة موبقة ومن أنه يخير تارك الحج بين أن يموت يهودياً أو نصرانياً^(١).

وبالجملة فالنذر والحج نظير الصلاة في آخر الوقت والإزالة أو أداء الدين لانظير الصلاة في أول الوقت ووسطه والإزالة، إذ المزاخمة تتصور فيما كان الوقت الواحد للمتزامين، وأما إذا كان أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً، فحيث إن المطلوب صرف الوجود من الطبيعة ومن الوقت فلا مزاخمة، فما تعارف في الألسنة والكتب من جعل الصلاة والإزالة أو أداء الدين من المتزامين لا بد من تقييده بما إذا تضيق الوقت، وأما مع السعة فلا ولكن مع الضيق تقدم الصلاة على الدين والإزالة.

فتلخص مما ذكرنا أن مرجعية عدم البديل فيما إذا كان أحد المتزامين ممّاله البديل والآخر ممّا ليس له البديل غير ثابتة لعدم دلالة نص عليه ولا قيام حكم عقلي - ومن المعلوم أنه لا بد أن يكون المرجح حجة عقلاً أو شرعاً وإلا يكون من الأمور الاستحسانية التي لا عبرة بها لكونها من القياس الممنوع استشمام رائحته - فالحكم بوجوب صرف الماء في تطهير الخبث والتيمم بدل الوضوء محتاج إلى دليل لإمكان أهمية الطهارة المائية - مع أن لها البديل - من الطهارة الخبثية، وكذا مرجعية التقدم الزمني إلا إذا كانا متساويين ملاكاً، فإن المقدم زماناً يتقدم فيصرف القدرة في المقدم كالقيام المقدور في إحدى الركعتين، أو كان كل منهما مشروطاً بعدم الآخر، فإن المقدم زماناً يصير فعلياً ومانعاً عن فعلية الخطاب الآخر، وأما إذا كان المؤخر زماناً أهم من المقدم كما إذا كان القيام المؤخر زماناً ركناً دون المقدم فلا مجال للترجيح بالتقدم الزمني، وكذا الترجيح بالقدرة العقلية فيما إذا كان أحد المتزامين

مشروطاً بالقدرة الشرعية والآخر بالقدرة العقلية ، لأنه على تقدير وجود الموضوع وكون الخطاب الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية لاربط لهما بباب التزام أصلاً ، لكون الخطاب المشروط بالقدرة العقلية رافعاً لموضوع الخطاب الآخر لا مزاحماً له ضرورة تقوم التزام بفعليّة الخطابين المنوطة بفعليّة موضوعيهما في آن واحد ، فع عدم فعليّة موضوع أحدهما لا خطاب له فعلاً حتى يزاحم خطاباً آخر ، فلا يتصور حينئذٍ التزام حتى يحتاج الى الترجيح بالقدرة العقلية .

وبالجملة فالترجيح منحصر بالأهمية وتشخيصها ليس إلا ببيان الشارع لقصور العقول عن إدراك المصالح وملاكات الأحكام ، فإذا ظفرنا في مورد التزام واجبين بحكم الشارع بتقديم أحدهما على الآخر يستكشف من هذا التقديم أهميته من الآخر كما في مزاحمة حفظ النفس هتك جسد المؤمن ، بأن توقف حفظ نفس المؤمن على أكل لحم مؤمن ميت يجب ذلك ، أو توقف على أكل الميتة أو لحم الخنزير أو غير ذلك فإن حفظ نفس المؤمن مقدّم على حرمة هتك جسد المؤمن أو أكل الميتة أو لحم الخنزير . وأما إذا توقف على أكل لحم نبي من الأنبياء فلا يجوز اهتك باكله بل يصبر إلى أن يموت ويستريح من هم الدنيا وغمها ، وكما إذا توقف حفظ النفس على النظر إلى الأجنبية ولمسها فإن حفظ النفس مقدّم على حرمة النظر واللمس ، فإذا توقف إنقاذ الأجنبية عن البحر على النظر إليها وضمها إلى جسده يجب الإنقاذ ، وكما إذا توقف حفظ النفس على الوقوف في غير يوم عرفة كالיום الثامن ، فإن حفظ النفس أهم من الوقوف فيجب الالتقاء والوقوف معهم في غير يوم عرفة ، ويندرج فيمن فاته الحج ويتحلل بالعمرة المفردة ، ولا يسقط الوقوف لما دلّ على الدخول المطلق للوقوف فإن استقر عليه الحج يحج من قابل وكذا إذا بقيت استطاعته إلى القابل ، وأما إذا لم تبق فيستكشف عدم الوجوب لعدم التمكن من الحج والمفروض أنّ القدرة عليه من شرائط الوجوب .

وبالجملة فإذا أحرزت أهمية أحد المتزاحمين من الآخر فلا إشكال في تقديمه .
وأما إذا لم تحرز فإن قطع بتساويهما ملاكاً أو احتمال أهمية كل منهما
فالحكم بالتخيير ، وإن احتمل أهمية أحدهما بالخصوص فيندرج في التعيين
والتخيير ، فإن كان التخيير في صورة التساوي بحكم العقل ففي صورة أهمية
أحدهما احتمالاً يستقل العقل بتعيين محتمل الأهمية لأن الإتيان به يوجب القطع
بالفراغ بخلاف غيره ، وإن كان بحكم الشارع ففي صورة احتمال أهمية أحدهما
قولان : أحدهما : جريان البراءة عن التعيينية ، والآخر : جريانها في التخييرية ،
وهذه من الثمرات المترتبة على كون التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلياً أو
شرعياً ، فعلى الأول يتعين محتمل الأهمية لكون الشك في الفراغ واليقين به منوطاً
بنظر العقل بإتيان محتمل الأهمية ، وعلى الثاني يأتي فيه القولان المزبوران فلا بد من
عطف عنان البحث إلى إثبات أن التخيير في المتساويين عقلياً أو شرعياً ، ثم التكلم
فيما يترتب عليهما من الثمرات .

ولا يخفى أن مرجحية المرجح في المتزاحمين لابد أن تكون إما بحكم الشارع
وإما بحكم العقل المستقل ، ففيما إذا كان أحد المتزاحمين أهم بعد احراز الأهمية ببيان
الشارع بأن قدمه على واجب مثلاً في مورد التزاحم أو بين في أحدهما ما يترتب
عليه من الثواب والعقاب مالم يبينه في الآخر ، فإنه يستكشف من كثرة ثواب
أحدهما وشدة عقابه أهميته من الآخر ، وبحكم العقل بالضرورة بتقديم الأهم على
غيره ، وإذا حكم الشارع حينئذ على طبقه يكون إرشاداً إلى حكم العقل ، وفيما إذا
كانا متساويين يكون الحكم فيهما بالتخيير قطعاً إنما الكلام في أن هذا التخيير عقلي
أو شرعي : فذهب بعضهم إلى كونه شرعياً والآخر إلى كونه عقلياً .

أما وجه كونه شرعياً فهو أن الخطابين التعيينيين لما لم يمكن امتثالهما معاً ولم
يمكن ترجيح أحدهما بالخصوص لكونه بلا مرجح فيسقط الخطابان لاجتماعه وحينئذ

لما كان الملاك في كلٍّ منها تاماً لما تقدّم سابقاً من عدم دخل القدرة في الملاك وإنما هي دخيلة في المطالبة لقبح مطالبة العاجز فيقتضي الملاك أن تشريع خطاب يناسبها ، وليس الخطاب المناسب لها إلا الخطاب التخييري ومن المعلوم أن الشارع لا يعمل على خلاف ما تقتضيه الحكمة لافي التشريعات ولا في التكوينيات ، فلا بدّ من جعل خطاب تخييري بأن يقول في الصوم والصلاة المتزامين مثلاً: (صم) أو (صل) ، وعلى هذا فالتخير في المتزامين المتساويين يكون شرعياً لا عقلياً . إلا أن يقال : إن التخير الشرعي إنما يكون فيما إذا كان هناك ملاك واحد تقوم به الأبدال كخصال الكفارة في الكفارات الخيرة لا المرتبة ، فإن كل واحد من الأبدال يقوم به ما يقوم بالآخر من الملاك ، فإذا أتى بواحد منها فقد استوفى ملاكاً واحداً وكذا إذا أتى بالجميع ، وهذا بخلاف المقام فإن كل واحد من الضدين يقوم به ملاك مستقل فالملك متعدد .

وأما وجه كون التخير عقلياً كما يظهر من الميرزا النائيني رحمه الله فهو : أن التزام يكون في إطلاق الخطابين لاذاتهما لما سيأتي في الترتب إن شاء الله تعالى من أن محرّكة الخطاب نحو المتعلق ليست بالإطلاق لاستحالة إطلاق الخطاب وتقيدته بالنسبة إلى متعلقه وكذا نتيجة الإطلاق والتقييد ، ولما كان التحريك بذات الخطاب فقتضى (الضرورات تتقدر بقدرها) سقوط الإطلاقين وبقاء ذات الخطابين ، فتصل النوبة حينئذٍ إلى حكم العقل بالامتنال فيحكم حينئذٍ بالتخير بينهما .

والحاصل أن كلاً من ذاتي الخطابين باق على حاله ، فالفردان المتزامان فردان من الطبيعتين بما هما مأمور بهما لأنه ما لم يشغل بامتنال أحدهما ولم يصرف قدرته في واحد منهما يكون قادراً على كلٍّ منهما ، وبمجرد إرادة امتثال أحدهما لا يسلب قدرته التكوينية على امتثال الآخر .

لكن يرد عليه أن بقاء نفس الخطابين وسقوط إطلاقيهما مما لا يتصور سواء

قلنا بكون الأحكام انحلالية أم قلنا بتعلقها بالطبائع وكون مطلوبة الأفراد من باب انطباق الطبائع المكلف بها عليها، ضرورة أنه على الأول لا يكون الفرد المزاحم متعلقاً للخطاب لعدم القدرة الموجب لعدم تعلق الخطاب به، فالصلاة المزاحمة للإزالة لا أمر بها، وكذا الإزالة المزاحمة للصلاة على تقدير تساوي الصلاة والإزالة في الملاك وعدم أهمية أحدهما من الآخر، فلا خطاب حينئذ بالصلاة ولا بالإزالة، وعلى الثاني لا تكون الصلاة المزاحمة للإزالة مثلاً فرداً للطبيعة المستصفة بكونها مأموراً بها.

وإن كانت ذات ملاك وفرداً لطبيعي الصلاة فلا خطاب أيضاً حينئذ، لأن الطبيعة ليست بما لها من السعة الوجودية متعلقة للخطاب لتضييق دائرة مطلوبيتها بعروض الطلب على المادة كما عرفت فلا محالة تكون دائرة الخطاب أضيق من دائرة المصلحة القائمة بالمتعلق، لعدم دخل القدرة في الملاك فيكون دائرة الملاك أوسع من دائرة الخطاب، والحاصل أن الفرد المزاحم ليس مأموراً به في حال المزاحمة سواء قلنا بكون متعلق الخطاب هو الفرد أم الطبيعة، فلا خطاب أصلاً، فلا معنى لوجود ذات الخطاب في الفرد المزاحم وسقوط إطلاقه، وعلى هذا فن أول الأمر يكون تشريع الخطاب بالنسبة إلى الفرد المزاحم مشروطاً بعدم الإتيان بالمزاحم الآخر، فالأمر بالصلاة في صورة عدم المزاحمة مطلق وفي صورة المزاحمة مشروط بترك الإزالة، وكذلك الأمر بالإزالة فإنه مطلق في غير صورة المزاحمة، وفيها مشروط بترك الصلاة وهذا الاشتراط ينتج خطابين تعيينيين مشروطين، ولازم هذين الخطابين تعدد العقاب في صورة تركهما بخلاف التخيير الشرعي، فإن ترك المتزاحمين معاً بناء على كون التخيير فيها شرعياً لا يوجب إلا استحقاق عقاب واحد، إذ المتروك واجب واحد لا واجبان وقد تقدم في مبحث الواجب التخييري أن الميرزا النائيني رحمته جعل الواجب التخييري من قبيل الخطابين المشروط كل منها

بترك الآخر وقد مرّ الإشكال فيه .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من سقوط الإطلاقين وكون التخيير عقلياً ممّا لا يمكن المساعدة عليه ، بل الحقّ كون التخيير شرعياً لا بمعناه المعهود المصطلح بل بمعنى جعل خطابين مشروطاً كلّ منهما بترك متعلّق الآخر بعد فرض وجود المناط في الفرد المزاحم - كما هو المفروض في باب التزاحم - واقتضاء الحكمة قبح تفويت الملاك من دون تدارك ، فيستكشف العقل من هذه المقدّمات حفظاً للملاك تشريع خطابين كذلك ، ومقتضى هذين الخطابين تعدّد العقاب على تركها لفعليّة كلّ منهما بترك الآخر الذي هو شرط فعليّته ، فليس المقام من التخيير الشرعي المصطلح ، ضرورة أنّ المصلحة في التخيير الشرعي قائمة بأحد الأبدال فإذا ترك الجميع ترك واجباً واحداً بخلاف المقام ، فإنّ المصلحة قائمة بكل واحد من المتزاحمين ، غاية الأمر أنّ المكلف لا يقدر على استيفاء كلتا المصلحتين ، فإذا تركها فقد ترك واجبين واستحق عقابين .

فالثمرة الأولى التي رتبها الميرزا النائيني رحمته - على كنيّة التخيير في المتزاحمين المتساويين ملاكاً من أنّ التخيير إن كان شرعياً لا يستحق تاركها إلاّ عقاباً واحداً وإن كان عقلياً يستحق عقابين - ساقطة لما عرفت من أنّ المقام ليس من الخطابات التخييرية الشرعية المصطلحة بل من الخطابات التعيينية المشروطة ، ففي صورة ترك كلا المتزاحمين تتعدّد العقوبة لا محالة سواء قلنا بسقوط أصل الخطابين أم بسقوط إطلاقهما كما أفاده الميرزا النائيني رحمته لأنّ حفظ أحد الملاكين واستيفاءه يكون بجعل خطابين مشروطين بأن يقول المولى لعبده : افعل هذا إن تركت ذاك وافعل ذاك إن تركت هذا ، لا بجعل الخطاب التخييري ، لأنّ مورده هو ما إذا كان في شيئين أو أشياء مصلحة واحدة بحيث إذا أتى بالجميع فقد استوفى مصلحة واحدة وإذا ترك

الجميع فلم يفت منه إلا مصلحة واحدة ، والمقام أجنبي عنه ^(١) .
 بداهة أن كلاً من الضدين المتزاحمين واجد للملاك التام غاية الأمر أن العبد لا يقدر على استيفائها معاً فلو فرض محالاً إتيانه بكل الضدين فقد استوفى مصلحتين لا مصلحة واحدة بخلاف الواجب التخييري ، فإن الآتي به بجميع ما له من الأبدال لا يستوفي إلا ملاكاً واحداً ، فالخطاب التخييري الشرعي أجنبي عما نحن فيه .

ولا ينبغي الارتياح في كون التزاحم بين إطلاقي الخطابين لاذاتهما ، بداهة وجود الخطاب بالنسبة إلى الأفراد الغير المزاحمة ، وكذا الخطاب الآخر ، فإنه بالنسبة إلى الأفراد الغير المزاحمة أيضاً موجود ، فالتزاحم يكون في إطلاق الخطاب للفرد المزاحم لعدم قدرة المكلف على امتثال كلا الخطابين ، فالعقل يحكم بلزوم امتثال أحدهما مخيراً لعدم الترجيح لأحدهما بالخصوص ومقتضى التخيير العقلي هو اشتراط أحدهما بترك الآخر فتكون نتيجة هذا التخيير الترتب من الطرفين ، كما أن الترتب في الأهم والمهم يكون من طرف واحد ، والحاصل أن التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلي لا شرعي كما في تعارض الخبرين للأخبار العلاجية .
 وعليه فع احتمال أهمية أحد المتزاحمين يتعين مراعاة محتمل الأهمية ، وإن قلنا بجريان البراءة في التعيين والتخيير ، وحينئذ فتسقط الثمرات المتتمة على التخيير الشرعي والعقلي لما عرفت من عدم المحيص إلا عن الالتزام بالتخيير العقلي لا الشرعي .

ثم إنه قد ينسب إلى بعض الأذهان عدم الفرق بين التزاحم والتعارض وكون

(١) لا يقال : مبني الميرزا النائيني عليه السلام أن الخطاب التخييري الشرعي من هذا القبيل فإن كلاً من الخطابين مشروط بترك متعلق الآخر لأننا نقول : هذا غير صحيح ولا ينطبق على التخيير الشرعي كما مر ذكره في تصوير الواجب التخييري . (لجنة التحقيق)

التزاحم هو التعارض ببيان أن تزاحم إطلاقي الخطابين هو تعارض العامين من وجه لأن التعارض هناك يكون بين إطلاقي الدليلين فإن قوله (أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق) يتعارض إطلاقهما في العالم الفاسق كتزاحم إطلاق دليلي الصلاة والإزالة فالصلاة المزاحمة للإزالة تكون مجمع الخطابين - كالعالم الفاسق - فالتزاحم هو تعارض العامين من وجه فلا ميز بين بابي التزاحم والتعارض ، وعليه فلا ملاك في الضدين المتزاحمين حتى يصحّ التعبد بالملاك أو تصوير الأمر بنحو الترتب الآتي بيانه إن شاء الله تعالى .

وملخص دفع هذا التوهم أن الموضوع في باب التزاحم متعدّد (كالصلاة والإزالة) وفي التعارض متحد (كالعالم الفاسق) ومن المعلوم أنه لا مانع في مقام الجعل في الصورة الأولى ، فيحكم بوجوب كل من الصلاة والإزالة لما في كل من الصلاة والغصب من الملاك ، بخلاف الصورة الثانية فإن المانع في مرحلة الجعل هو عدم إمكان تعلّق الحب والبغض بشيء واحد ، فإن العالم الفاسق موجود واحد ومتعلّق فارد فيه جهة مصلحة تدعو المولى إلى تشريع الوجوب وجهة مفسدة تدعوه إلى جعل الحرمة ، ولا يمكن للمولى إجابة كلتا الدعويين .

والحاصل أن التزاحم يكون مع تعدّد المتعلّق المستلزم لكون التعاند في مقام الامتثال وقدرة المكلف لافي مرحلة الجعل والتشريع . والتعارض يكون مع وحدة المتعلّق المستلزمة لكون التعاند في مرحلة الجعل والتشريع ، فجعل التزاحم الاتفاقية من باب تعارض العامين من وجه لا وجه له .

ومن هنا ظهر أن التعاند الدائم مع تعدّد المتعلّق داخل أيضاً في التزاحم دون التعارض ، لان ضابط التزاحم ينطبق عليه دون التعارض خلافاً للميرزا كما تقدّم .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أمور:

الأول: تغاير التعارض للتزاحم من ناحية المتعلق والجعل والترجيح، فإن مرجحات باب التزاحم التي قد عرفت رجوعها إلى واحد وهي الأهمية غير مرجحات باب التعارض كأقوائية الدلالة وغيرها مما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

الثاني: أن التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلي لا شرعي.

الثالث: أن الضدين يكونان من المتزاحمين لا المتعارضين فالملاك في كليهما موجود بلا إشكال. هذا تمام الكلام في مزاحمة التكاليف الاستقلالية النفسية.

وقد يكون في الخطابات الضمنية كما إذا كان متعلق خطاب مركباً ذا أجزاء وشرائط فإن مقتضى القاعدة الأولية انتفاء أصل الخطاب بارتفاع جزء أو شرط إلا إذا قام دليل ثانوي كقاعدة الميسور على مطلوبة الباقي المعسور، وهذا الدليل الثانوي لا يجري فيما له الدخل المطلق في المركب كالأركان، فإنه إذا تعذر الركن يسقط الخطاب عن المركب رأساً، ولا تجري فيه قاعدة الميسور جزماً.

وأما إذا كان المعسور من غير الأركان ودار الأمر بين مراعاة أحد الخطابين الضمنيين كخطاب الستر والاستقبال أو خطاب الستر وعدم مراعاة مانعة ما لا يؤكل، أو خطاب الطهارة الجامعة بين المائية والترابية مع الوقت إلى غير ذلك من موارد تزاحم الخطابات الضمنية في صورة عدم سقوط أصل الخطاب عن المركب فالأهم من الخطابين الضمنيين يقدم على غيره وتشخيص الأهم يكون بالنصوص الخاصة، وفي غير مورد النصوص لا وجه للترجيح كما في مزاحمة خطاب القيام المعتبر في التكبير مع القيام المعتبر في الركوع، إذ لا بد من كون الركوع عن قيام، فإنه لم يرد نص في ترجيح أحدهما على الآخر، فترجيح أحدهما كما عن الميرزا رحمته اجتهد بلا حجة، وتفصيل الكلام في الفقه.

« مبحث الترتب »

ثم إنه لما ثبت كون الضدين من التزاحم لا التعارض وأن الساقط هو إطلاق الخطاب لا نفسه يقع الكلام في أن الساقط هل هو خطاب المهم ، مطلقاً وإن ترك الأهم أم في خصوص صورة الإتيان بالأهم ، وأما مع ترك الاشتغال بالأهم فلا وجه لسقوط المهم .

فالنزاع المعروف من صحة الترتب وعدمها مرجعه إلى سقوط خطاب المهم بالكلية حتى عند ترك الأهم أو سقوطه في الجملة بمعنى سقوطه عند الاشتغال بالأهم ، فقد اختار كلاً من الوجهين جماعة .

وقبل الخوض في المقصود ينبغي التنبيه على أمر ذكره الميرزا النائيني رحمته الله وهو أن التزاحم قد يكون في المقتضي وملاك الحكم وقد عرفت أنه التعارض ، وقد يكون في الأسباب كتزاحم اليدين الواقعتين على مباح دفعة فإن كلاً من اليدين تقتضي الاستقلال في ملكية المحاز المباح لصاحب اليد ، لكن الشارع رفع هذا الاستقلال وحكم بنقص كل منهما وأن المحاز بينهما نصفان ، وكما إذا ملك النصاب الخامس من الإبل وبعد انقضاء ستة أشهر ملك إبلاً آخر ، فبعد انقضاء الستة أشهر الثانية يتم حول النصاب الخامس فيجب عليه خمس شياة ، وبعد مضي ستة أشهر أخرى يصير مجموع الزمان ثمانية عشر شهراً ، وحينئذ يتم حول النصاب السادس فيجب عليه بنت مخاض ، إلا أن الدليل قام على أن المال الواحد لا يزكى في عام واحد مرتين فتقع المزاحمة بسبب هذا الدليل الخارجي بين سبيبة النصاب الخامس لوجوب الزكاة وبين سبيبة النصاب السادس له .

وقد يكون التزاحم في قدرة المكلف وهو يكون في مواضع :

منها: تراحم التضاد كما إذا كان متعلقاً الخطابين بنفسها متضادين كالاستقرار والمشي، فإنهما متضادان ولا يتحققان من شخص واحد في آن واحد، نظير السواد والبياض في الأعراض الخارجية فإنهما لا يجتمعان في محل واحد في آن واحد حتى من شخصين، ففي المقام إذا أمر بالصلاة فقد أمر بالاستقرار وإذا أمر بالإزالة أو أداء الدين إذا توقفاً على المشي فقد أمر بالمشي، ومن المعلوم ضدية المشي والاستقرار، ولكن الميرزا النائيني رحمته جعل هذا القسم من التعارض لا التراحم.

ومنها: ما إذا كان عدم القدرة اتفاقياً لا لأجل تضاد المتعلقين كإتقاز الغريقين، فإن إتقاز كل منهما ليس مضاداً للآخر بل المكلف من باب الاتفاق صار عاجزاً عن إتقاز كليهما.

ومنها: باب اجتماع الأمر والنهي بناء على تعدد متعلق الأمر والنهي وعدم سراية الطلب المتعلق باحدى الطيعتين إلى الأخرى حتى يندرج في باب التراحم وإلا فهو أجنبى عن التراحم لاندارجة مع وحدة المتعلق في باب التعارض كما لا يخفى.

ومنها: المقدمة المحرمة لواجب فإن الترتيب فيها قد اشتبه بالمقدمة الموصلة، لكنه ليس كذلك بل هو روح الترتيب فيها لا المقدمة الموصلة كما سيأتي توضيحه (١).

(١) إذا توقفت الإتيان على التصرف في الأرض المنصوبة فيكون التصرف واجباً لكونه مقدمة للإتيان الواجب وحراماً لكونه تصرفاً في مال الغير، لكن يجري فيه الترتيب فنقول: التصرف واجب مقدمة للإتيان الأهم، لكن إذا لم تنفذ فالتصرف حرام، وقد اشتبه ذلك بالمقدمة الموصلة فقل بأن حرمة عند عدم الإتيان لأجل أن المقدمة الموصلة واجبة والمفروض أن التصرف غير موصل إلى الإتيان، لكن الصحيح أن روح الترتيب يجري

ومنها : موارد التلازم الاتفاقي فيما حكم على أحدهما بالوجوب وعلى الآخر بالحرمة ، كما إذا وجب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي وصار المكلف من باب الاتفاق في أواسط العراق ، فإن استقبال القبلة فيها يلزم استدبار الجدي وليس في كل مكان كذلك ، فالتلازم إتفاقي وهذه الأقسام من تراحم الخطابين في قدرة المكلف مما ذكره الميرزا النائيني رحمته وجعل مورد الترتب تراحم التضاد ثم المقدمة المحرمة دون باب اجتماع الأمر والنهي ، فإنه لخصوصية فيه لا يأتي فيه الترتب وإن ملئت الدنيا من الخطابات الترتيبية وسيأتي توضيح ذلك كله إن شاء الله تعالى .

والحق رجوع هذه الأقسام إلى قسم واحد وهو التراحم التلازمي الاتفاقي لاندراج باب الاجتماع والمقدمة المحرمة وغيرها في التراحم التلازمي الاتفاقي ، لأن الخطابين في مورد المقدمة المحرمة صاروا من باب الاتفاق متزاحمين وفي مورد الاجتماع صار المتعلقان اتفاقاً متلازمين فإن دخول الأرض المغصوبة لانتقاد الفريق صار اتفاقاً ملازماً للإنتقاد ، كما أن الصلاة صارت اتفاقاً ملازمة للغصب كملزمة استقبال القبلة لاستدبار الجدي من باب الاتفاق - كما إذا كان المكلف في أواسط العراق على ما سمعت - فرجع الأقسام إلى قسم واحد .

إذا عرفت هذا الأمر فاعلم أنه وقع الكلام في أن الأمر بالشيء المقتضي لعدم الأمر بضده هل يكون عدم الأمر به مطلقاً أم يكون مقيداً بفعل الأهم ، فمن يقول بالإطلاق يلتزم باستحالة الترتب ، لأنه على تقدير سقوط خطاب المهم في صورة الإتيان بالأهم وعدم سقوطه في حال ترك الأهم - بأن يكون خطاب المهم مشروطاً بترك الأهم - فإذا ترك الأهم فيكون شرط خطاب المهم موجوداً فيصير

→ هنا حتى لو قلنا بأن مطلق المقدمة واجبة ووجوبها ليس مختصاً بالإيصال . (لجنة التحقيق)

خطابه فعلياً والمفروض أن خطاب الأهم فعلي مطلقاً لعدم اشتراطه بترك متعلقه ولا بفعله لما ثبت في محله من استحالة تقيد كل خطاب بوجود متعلقه ولا بعدمه ، فيكون خطاب الأهم فعلياً مطلقاً ، فحينئذ يجتمع خطابان فعليان يقتضيان طلب الجمع ، ومن البديهي أن المكلف لا يقدر على الجمع فيستحيل فعلية الخطابين ، ولما كان أحدهما أهم يصير خطابه فعلياً ويسقط خطاب المهم راساً سواء ترك الأهم أم أتى به وهذا معنى استحالة الترتب كما لا يخفى .

وكيف كان فقد ذهب الى صحة الترتب جماعة من المحققين كالمحقق الثاني وسيد الاساطين الميرزا المحقق الشيرازي والسيد المدقق المسدد السيد محمد الإصفهاني قدس الله تعالى أسرارهم ، وذهب جمع آخرون كالشيخ الأعظم الأنصاري وصاحب الكفاية^(١) وغيرها قدس سرهم إلى عدم صحة الترتب ، والحق هو الأول وإثباته يتوقف على تهديد مقدمات .

المقدمة الأولى : في بيان أمرين :

الأول : أن طلب الجمع بين الضدين ، إنما يكون فيما إذا لم يكن بينهما طولية وترتب ، كما إذا قال : (استقر وامش) أو (تحرك واسكن) فإن طلب كل من الاستقرار والمشي مطلق ولازم هذا الإطلاق طلبها جمعاً ، وأما إذا كان طلب أحدهما مشروطاً بعدم الآخر فيكون بينهما ترتب وطولية ، ولا يكون من طلب الجمع أصلاً كما إذا قال : استقر وإلا فامش ، فطلوئية المشي تكون في ظرف عدم الاستقرار فلو فرض محالاً إتيان كليهما لا يكون المطلوب إلا أحدهما ، أو فرض عدم التضاد بينهما كما إذا أمر بدخول المسجد وقراءة القرآن ، بأن قال : ادخل المسجد وإلا فاقراء القرآن ، فإذا دخل المسجد قارئاً للقرآن لا تكون القراءة مطلوبة

لاناطة مطلوبيّتها بترك الدخول في المسجد ، فع الدخول في المسجد لا تكون القراءة مطلوبة فلا يقع كلاهما بصفة المطلوبيّة .

والحاصل أنّ طلب الجمع يكون في الطلبين العرضيين ، وأمّا في الطولين فلا يكون طلب جمع أصلاً بل الطوليّة مضادة لطلب الجمع كما لا يخفى .

الثاني : أنّ منشأ سقوط أحد الخطابين ليس لأجل عدم المقتضي إذ المفروض تماميّة الملاك في كلّ من المتزاممين بل المنشأ عدم قدرة المكلف على كليهما وحينئذٍ لا منشأ لسقوط الخطابين رأساً للزوم تفويت المصلحة بدون تدارك وهذا قبيح على الحكيم فلا بدّ من سقوط إطلاق الخطاب لأنّه المنشأ للمزاحمة وطلب الجمع ضرورة أنّ مقتضى قوله : (أزل سواء صليت أم لا) و (صل سواء أزلت أم لا) هو مطلوبيّة كلّ منهما في ظرف وجود الآخر وهذا هو طلب الجمع المحال فع تقيده بترك متعلّق الخطاب الآخر يرتفع هذا المحذور . ولا وجه لسقوط الخطاب رأساً ولا موجب له قطعاً ، وحينئذٍ فيصح أن يقول المولى أزل التجاسة عن المسجد وإلا فصل فيقيّد إطلاق وجوب الصلاة بترك الإزالة ، فكانه قيل إن كنت لاتصرف قدرتك في الإزالة فاصرفها في الصلاة .

ثم إنّ الميرزا النائيني رحمه الله تعجب من الشيخ رحمه الله حيث أنكر الترتّب من طرف واحد في باب الأهم والمهم^(١) ولكنه التزم بترتيب في تعارض الأمارتين بناء على الموضوعيّة^(٢) ، لكونه قائلاً فيها بالتخير الذي مرجعه إلى الترتّب من الطرفين لأول التخير إلى وجوب الإتيان بكل منهما عند ترك الآخر ، فالشيخ رحمه الله لم يلتزم بترتب واحد في المتزاممين مع أهميّة أحدهما ولكنه التزم بترتيب في المتساويين .

(١) مطارح الأنظار / ١٢٣ .

(٢) فرائد الأصول / ٤٣٨ خاتمة في التعادل والتراجيح ، المقام الأوّل : في المتكافئين .

ولكن الحق أن تعجب الميرزا في غير محله ، لأن التخيير في الخبرين المتعارضين بناء على الموضوعية يكون من تزامم المقتضيين لامن تزامم الخطابين ، ضرورة أن قيام الأمانة يوجب حدوث مصلحة في المؤدى ، فكل من الأمارتين توجد مصلحة في المؤدى ولا يمكن للمولى إجابة دعوة كلتا المصلحتين وليس هذا إلا التعارض ، فالتخيير يكون شرعياً فلا ربط للتخيير في تعارض الخبرين بالتخيير في المتزاممين حتى يرد على الشيخ بالتزامه بالترتيب من الطرفين في باب تعارض الخبرين وعدم التزامه بالترتيب واحد في المتزاممين اللذين يكون أحدهما أهم من الآخر .

والحاصل أنه لا وجه لسقوط خطاب المهم رأساً بعد حفظ القدرة على إيجاد متعلق خطاب المهم تكويناً ولو بعضيان خطاب الأهم وبعد اشتغال المهم على الملاك إذ يكون عدم جعل خطاب المهم حينئذ تقويتاً للملاك من دون تدارك ومن المعلوم أنه خلاف الحكمة .

المقدمة الثانية : أن كل شرط يرجع إلى الموضوع والغرض من هذه المقدمة عدم صيرورة خطاب المهم بسبب تحقق شرطه أعني ترك الأهم مطلقاً حتى يقال : إن خطاب المهم أيضاً مطلق فيلزم طلب الجمع المحال ، فيستحيل الترتيب لاستلزامه طلب الجمع المحال .

وأما توضيح هذه المقدمة فهو : أنه قد تقدم في مبحث الواجب المشروط أن مرجع كل شرط إلى الموضوع الذي يعبر عنه تارة بالموضوع باعتبار ترتيب الحكم وحمله عليه ، وأخرى بالسبب باعتبار أنه لولاه لما يوجد الحكم وبانتفائه ينتفي الحكم ، وثالثة بالعلة لوجود الحكم عند تحقق الموضوع كوجود المعلول عند وجود العلة ، ولا يكون الشرط من دواعي الجعل والتشريع لاستلزامه تحقق الحكم بدونه ، لما تقرّر في محله من كون علل التشريع وجودها العلمي لا الواقعي الخارجي فإذا

قال : (إن جائك زيد فأكرمه) ، وكان المجيء علة للجعل يلزم فعلية الحكم بدون المجيء الخارجي ، وهذا خلاف الضرورة فالشرط يكون علة للمجموع يعني موضوعاً للحكم لكون وجود المجيء خارجاً دخيلاً في الحكم لا وجوده العلمي ، ومن المعلوم أن الموضوع بعد وجوده لا ينسلخ عن موضوعيته ، بل الحكم مشروط به وليس مطلقاً .

فما قد يتوهم من أن المشروط بعد حصول شرطه يصير مطلقاً - فخطاب المهم بعد حصول شرطه أعني ترك الأهم يصير مطلقاً والمفروض إطلاق خطاب الأهم أيضاً ، فيجتمع خطابان فعليان عرضيان ومقتضاها طلب الجمع المحال - واضح الفساد؛ لأنه مساوق لعدم موضوعية الموضوع بعد وجوده ، وعليه فخطاب المهم بعد ترك الأهم أيضاً مشروط ، فالمولى يقول إن تركت الأهم فأت بالمهم لا أنه يجب الإتيان بالمهم مطلقاً سواء تركت الأهم أم أتيت به .

فتلخص مما ذكرنا أن هذه المقدمة تشتمل على أمرين ، أحدهما : كون الشرط موضوعاً للحكم لا ملاكاً له ، ثانيهما : أن المشروط لا يصير مطلقاً بوجود شرطه فتأمل جيداً .

المقدمة الثالثة : أن زمان وجود الموضوع والحكم والامتثال واحد والاختلاف يكون في الرتبة لا في الزمان كالعلة والمعلول فإن اختلافهما رتبي لازماني ، والغرض من هذه المقدمة إثبات عدم كون خطاب المهم من الوجوبات الفعلية المعلقة المتقدمة زماناً على امتثالها حتى يقال : إن خطاب المهم فعلي وفي آن قبل زمان امتثاله يجتمع خطابان فعليان عرضيان مستلزمان لطلب الجمع .

توضيحه : أنه قد لا يكون لمتعلق الخطاب موضوع خارجي كوجوب الصلاة والصوم فإن الوجوب يتعلق بفعل المكلف وليس له موضوع خارجي عدا المخاطب ، وقد يكون لمتعلق الحكم موضوع خارجي ويعبر عنه بمتعلق المتعلق

كالخمر الذي يتعلّق به الشرب المتعلّق للحرمة مثلاً ، سواء كان مقدوراً للعبد كالخمر المقدور إيجاده للمكلف ، أم لم يكون مقدوراً له كالزمان والعقل فلا إشكال في ترتّب الحكم عليه وعدم تقدّمه عليه ولا تأخره عنه زماناً للخلف والمناقضة ، إذ لو تحقق ما فرض موضوعاً فإن وجد الحكم فلا كلام وإلا فلا بدّ من عدم كون ما فرض موضوعاً بموضوع ، وإن وجد الحكم قبل تحقق ما فرض موضوعاً فيلزم المناقضة للزوم دخل ذلك المعدوم في الموضوع كما هو المفروض ، وعدم دخله فيه لوجود الحكم قبله وليس هذا إلا التناقض ، ولأجله بنينا على استحالة الوجوب المعلق وبطلان الشرط المتأخر .

وهذا القسم من الخطابات أعني ما كان متعلّقه موضوع خارجي ينحل إلى خطابات عديدة بعدد الموضوعات الخارجية ، سواء كان الموضوع الذي تعلّق به فعل المكلف اختيارياً كالخمر فإنه ممّا يمكن للمكلف إيجاده ، أم غير اختياري كالؤمن الموضوع لحرمة الغيبة والسب والتوهين .

وعلى التقديرين لا يوجد الحكم إلا بوجود موضوعه لكون الحكم بمنزلة المعلول ، فكما أنه لا يتقدّم المعلول على علته التكوينية فكذلك لا يتقدّم الحكم على موضوعه ، هذا بالنسبة إلى الحكم وموضوعه الذي قد عرفت ترتّب الحكم على وجود الجزء الأخير من الموضوع ، فإذا كان متعلّق الخطاب من الواجبات المضيقّة كصوم شهر رمضان مثلاً فوجوب الصوم يصير فعلياً في آن طلوع الفجر ، وكذلك الموسع فإن وجوب الظهرين يصير فعلياً في أوّل الزوال ، والفرق بينهما في جواز التأخير في الامتثال وعدمه فإنه في المضيق لا يجوز التأخير وفي الموسع يجوز ، وأمّا في فعليّة الخطاب بنفس وجود الجزء الأخير من الموضوع فلا فرق بين الخطابات المضيقّة والموسعة أصلاً .

هذا حال الحكم والموضوع وقد عرفت عدم انفكاكهما زماناً ، ومنه يظهر حال

الامتثال والحكم فإن الحكم بمنزلة العلة للامتثال ، فزمان الامتثال والحكم واحد كوحدة زمان الموضوع والحكم ، وعليه فزمان وجود الموضوع والحكم والامتثال واحد والاختلاف والطولية بينهما في الرتبة ، نعم في المضيق بل الموسع أيضاً إذا أريد امتثاله في أول زمانه لا بد من العلم بالخطاب قبل زمان فعلية الخطاب لينبعث عنه في أول آن وجوده ، وقد اشتبه ذلك على بعض وتخيّل أنّ المتقدّم زماناً على الامتثال هو الخطاب وغفل عن أنّ الامتثال بمنزلة المعلول للخطاب ، فلا بد من اتحادها زماناً ، فما قد يتوهم من لزوم تقدّم الخطاب زماناً على امتثاله حيث إنّ وجوب الإمساك إن لم يتقدّم آناماً على الإمساك في أول الفجر فإن كان المكلف في آن الطلوع ممسكاً يلزم من تكليفه بالإمساك فيه طلب الحاصل وإن كان مفطراً يلزم منه طلب المستحيل لعدم إمكان الإمساك فيه ضعيف غايته .

المقدمة الرابعة : قد عرفت سابقاً أنّ كلّ حاكم ومقنن قانون لا بد أن يتصور كلّ ما له دخل في مطلوبه من الزمان والزمان ، فإن كان قابلاً لأن يلاحظه في رتبة موضوع خطابه أو متعلقه مع الغض عن الخطاب فهو مورد الإطلاق اللحاظي أو التقييد اللحاظي ، فإن كان وجوده أو عدمه دخيلاً في مطلوبه يسمّى ذلك بالتقييد اللحاظي ، وإن لم يكن لوجوده ولا لعدمه دخل فيه يسمّى ذلك بالإطلاق اللحاظي .

وضابط هذا القسم المسمّى بالانقسامات الأولية هو إمكان لحاظه واتصاف الموضوع به مع قطع النظر عن الخطاب ككون الصلاة في زمان كذا أو مكان كذا ، وكون الرقبة مع الإيمان أو بدونه وكونها زنجية أو غيرها إلى غير ذلك ، من غير فرق في هذا القسم بين ما يرجع إلى تقييد الموضوع أو إطلاقه وبين ما يرجع إلى إطلاق أو تقييد المتعلق كالصلاة على ما عرفت ، فالصلاة مثلاً بالنسبة إلى الطهارة مثلاً يمكن إطلاقها وتقييدها اللحاظيان .

وإن لم يكن قابلاً للحاظ مع قابليته لأن يكون دخيلاً في لب غرض المولى دون الخطاب فيسمى ذلك بالانقسامات الثانوية . وضابط هذا القسم أن يكون دخيلاً في الملاك مع عدم إمكان تصويره ولحاظه مع الخطاب ، وهذا القسم منحصر في الأمور المترتبة على الخطابات كقصد القربة والتمييز والوجه والعلم والجهل بالحكم وهذا القسم يكون الخطاب بالنسبة إليه مطلقاً أو مقيداً ملاكاً وحكماً ونتيجة لا خطاباً ولحاظاً .

وهناك قسم ثالث لا يقبل الإطلاق والتقييد لا لحاظاً ولا ملاكاً ، وضابطه : أن يكون مما يقتضيه الخطاب بحيث يكون الخطاب مقتضياً وعلة له كالإطاعة والعصيان ، فإن كل خطاب يقتضي وجود متعلقه إن كان وجوبياً وعدمه إن كان تحريمياً ، فوجود متعلقه أو عدمه من آثار الخطاب ومعلولاته ، ولا يعقل أن يكون أثر الخطاب موضوعاً للخطاب والعلة معلولاً ، فوجود المتعلق لا يقبل إطلاق الخطاب ولا تقييده بالنسبة إليه لا لحاظاً ولا ملاكاً ، سواء قلنا بكون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة كما عليه جماعة منهم الميرزا النائيني رحمته ، أم التضاد كما عليه جماعة أخرى منهم الشيخ الأعظم رحمته ^(١) - بتقريب : أن الإطلاق عبارة عن الماهية التي لم تقيد بأمر وجودي حتى تكون الماهية بشرط شيء ولا بأمر عدمي حتى تكون الماهية بشرط لا فيكون الإطلاق قسيماً لهذين القسمين ، وجميع هذه الأقسام أقسام الماهية المهمة للابشرط المقسمي الذي هو مقسم لهذه الأقسام ، وتلك الماهية هي الطبيعة التي تكون في مقام ذاتها وقبل تصورها ووجودها لا بالوجود الذهني ولا الخارجي ، وهي الماهية التي يصح نفي الوجود والعدم عنها ويرتفع النقيضان في مرتبة ذاتها ، وبعد تنزل الماهية عن مرتبة الذات إلى الوجود

الذهني أو الخارجي يعرضها هذه القيود وعلى هذا يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد - أو قلنا بأن التقابل بينها هو تقابل الإيجاب والسلب كما ذهب إليه بعض على ما قيل .

والحاصل أن من المستحيل تقييد الخطاب بوجود متعلقه أو عدمه ولكن لا محذور في تقييده بوجود متعلق خطاب آخر أو عدمه كما في كفارات الإحرام ، فإن وجوبها مترتب على وجود متعلق الخطابات التحريمية المتعلقة بترك الإحرام ، وكما في المتزامنين المتساويين فإن عدم كل منهما موضوع للآخر ، وفي المقام يكون خطاب الأهم غير مشروط بترك متعلق خطاب المهم ، لكن خطاب المهم مترتب على ترك متعلق الأهم فموضوع خطاب المهم هو ترك الأهم فع ترك الأهم يصير موضوع خطاب المهم فعلياً فيصير خطابه أيضاً فعلياً وخطاب الأهم لاقتضائه لوجود متعلقه يهدم موضوع المهم ، إذ موضوعه ترك الأهم ومن المعلوم أن الأهم يقتضي وجود متعلقه وهذا الوجود هادم لموضوع خطاب المهم فع ترك الأهم يصير خطاب المهم فعلياً لتحقيق موضوعه ، والمفروض أن خطاب الأهم أيضاً فعلي فيجتمع خطابان فعليان إلا أن اقتضائهما مختلف فإن الأهم يقتضي وجود متعلقه الهادم لموضوع المهم والمهم يقتضي وجود متعلقه على تقدير وجود موضوعه وعدم ارتفاعه بإتيان الأهم في مثل الإزالة والصلاة يكون أمر الصلاة منوطاً بترك الإزالة ، فالمولى يقول : إن تركت الإزالة فصل ، ومن المعلوم أن الخطاب لا يحفظ موضوعه فلا يدل خطاب (صل) على وجوب ترك الإزالة حتى يكون وجوب الإزالة - الذي هو مقتضى أزل النجاسة - مع وجوب ترك الإزالة من طلب الجمع المستحيل بل المهم يدل على مطلوية الصلاة على تقدير ترك الإزالة والأهم يرفع ذلك التقدير نظير الدليل الحاكم على الدليل المحكوم المنوط بالتقدير مع كون الحاكم رافعاً وهادماً لذلك التقدير ، ومن البديهيات أن هذا اللسان ضد طلب الجمع ، ولذا

لو فرض محالاً إمكان إتيان الأهم والمهم معاً لا يتصف كلاهما بالمطلوبية بل المطلوب هو الأهم فقط لتوقف مطلوبية المهم على ترك الأهم كما لا يخفى.

إن قلت : سلمنا إمكان الترتيب بهذه التقريبات ولكنه لا دليل على وقوعه . قلت : الدليل على وقوعه هو حكم العقل المستقل لأنه بعد أن تبين سابقاً واجدية كل من المتزاحمين للعلاك والمانع هو تراحم إطلاق الخطابين ، وهو يعالج بتقييد خطاب المهم فلو لم يقيد المولى يكون ذلك تفويتاً للعلاك بدون التدارك وهو قبيح على الحكيم ، فمقتضى الحكمة تقييد إطلاق خطاب المهم لئلا يفوت بالمرّة إن كان بناء المكلف على عصيان الأهم ، فإنه حينئذٍ قادر تكويناً على إتيان متعلق المهم ، فلو لم يرد المولى المهم ولم يوجهه في حال ترك الأهم كان ذلك على خلاف الحكمة ، فلا بد من جعل خطاب مقيد للمهم كما لا يخفى ، فقد ظهر ممّا ذكرنا كون الترتيب من الضروريات والواضحات ولا مجال لانكاره أصلاً فتأمل جيداً .

إن قلت : إن امتناع إطلاق الخطاب بالنسبة إلى وجود متعلقه أو عدمه بامتناع التقييد لا يتأتى على جميع المباني في الإطلاق والتقييد بل على مبنى كون التقابل بينهما العدم والملكة ، وأمّا على مبنى التضاد أو السلب والإيجاب فلا ، ولا يلزم من قيام البرهان على امتناع أحد الضدين امتناع الآخر .

قلت : إن هذا الإشكال يلزم على تقريب الميرزا النائيني رحمته ، وأمّا على تقرينا المتقدم من أن أثر الخطاب المتأخر عن الخطاب - تأخر المعلول عن علته والمقتضى عن مقتضيه - لا يعقل أن يكون موضوعاً له ومتقدماً عليه تقدّم العلة على المعلول فلا يرد هذا الإشكال أصلاً ، بل امتناع كل من الإطلاق والتقييد يكون حينئذٍ من البديهيات .

والحاصل عدم إمكان تقييد الخطاب بما يقتضيه من الوجود إن كان وجوبياً والعدم إن كان تحريمياً كما لا يخفى .

فإن قلت : على ما ذكرت من فعلية خطاب الأهم لإطلاقه والمهم لحصول شرطه وهو ترك الأهم يلزم طلب الجمع إذ المفروض فعلية الخطابين المقتضية لوجود متعلقيهما .

قلت : نعم يلزم من الترتب اجتماع الطلبين في زمان واحد وأما اجتماع المطلوبين فلا ، لما عرفت من أن طلب المهم مشروط بترك الأهم ، فطلوبيته منوطة بترك الأهم ولذا لو فرض محالاً إتيان المهم والأهم معاً لا يتصف بالمطلوبية إلا الأهم لتوقف مطلوبية المهم على ترك الأهم فع وجود الأهم لا يتصف المهم بالمطلوبية أصلاً ، وإن كان الملاك فيه تاماً لما تقدم سابقاً من أن الأمر بالشيء لا يقتضي إلا عدم الأمر بالضد لا النهي عنه ، ولا يرفع ملك الضد بل الملاك باق على حاله وإن سقط الأمر بالمزاحمة .

وبالجملة فالترتب يكون ضد طلب الجمع لانفسه ، هذا هو الجواب المحلي المستفاد مما تقدم .

وأما الجواب النقضي فحاصله : أن الأحكام الخمسة بأسرها متضادة ، ولا اختصاص للمضادة بين الوجوبين المتزامين بل الأمر كذلك فيما إذا تراحم مباح مع مثله أو مع الكراهة والاستحباب أو الوجوب ، فإذا وجب السير مع الرفقة للحج وكان الوقت مضيقاً بأن كانت القافلة القافلة الأخيرة أو كان في ضيق وقت الصلاة ، فترك السفر أو الصلاة واشتغل بأكل الطعام أو النوم أو غيرها من المباحات ، فلا ينبغي الإشكال في بقاء الأكل على إباحته مع وجوب الضد أعني السفر أو الصلاة عليه في هذا الآن اجتمع الوجوب والإباحة ، إذ المفروض عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ولا يكون الأكل مثلاً حراماً أيضاً من باب المقدمة لما تقدم في صدر البحث من كون الترك مستنداً إلى الصارف لا إلى فعل الضد ، ولا فرق بين اجتماع الوجوب والإباحة وبين وجوب شيئين كالمقام .

فإن قلت : سلمنا إمكان الترتب لكنه لا دليل على وقوعه .

قلت : يدل على وقوعه البرهان اللّمي والآني .

أما اللّمي : فلما عرفت سابقاً من أنّ تماميّة الملاك تستدعي جعل الخطاب وإلاّ يلزم خلاف الحكمة ، والمقدار المزاحم هو جعل الخطاب للمهم مطلقاً وأما جعله مقيداً فلا يوجب تزامهما .

وأما الإتي : فحاصله أنّه وقع في الشرعيات ما لا يمكن تصحيحه إلاّ بالترتب .

منها : ما ذكره الميرزا النائيني رحمه الله من أنّه إذا وجب السفر عن محل وعصى المكلف ولم يسافر ونوى إقامة عشرة أيّام فيه فيحكمون عليه بوجوب الصوم وإتمام الصلاة ، وليس هذا إلاّ الترتب فكانه قيل سافر وإلاّ أفصم .

والحاصل أنّ نتيجة المقدمات المتقدمة هي أنّ كلّاً من الضدين المتزاممين واجد للملاك والموضوع ، والمحذور منحصر في عدم قدرة المكلف على الإتيان بكليهما ، ويرتفع التزامهما بجعل أحدهما مشروطاً بترك الآخر ، والحاصل أنّ محل الكلام في الترتب هو وجود الموضوع والملاك لكل من الخطابين وانحصار المحذور في عدم القدرة على إيجادهما معاً ، وأما إذا كان فعلية أحد الخطابين رافعة لموضوع الخطاب الآخر فهو خارج عن الترتب المبحوث عنه ، كما إذا وجب عليه إنفاق الأقارب ، فإن أنفق فلا فاضل له عن مؤونته حتى يجب عليه الخمس ، فإن امتثال وجوب الإنفاق رافع لموضوع وجوب الخمس أعني فاضل المؤونة ، وهذا بخلاف المثال المعروف وهو وجوب الإزالة والصلاة ، فإن الاشتغال بالإزالة وصرف القدرة فيها لا يرفع موضوع وجوب الصلاة وملاكها بل يرفع القدرة الدخيلة في الخطاب فقط ، وأما المثال الذي ذكره الميرزا النائيني رحمه الله من حرمة الإقامة على المسافر في محل ووجوب الصوم عليه على تقدير الإقامة وعصيان حرمتها فلا

ينطبق على الترتب المبحوث عنه في المقام ، وهو اجتماع خطابين فعليين في آن واحد مع طوليتهما رتبة ، وذلك لإمكان ترك الإقامة بعدم قصدتها وترك السفر أيضاً ، فإن حرمة الإقامة تسقط بترك قصدتها ولا يسافر أيضاً فلا يجتمع خطaban فعليان . والمثال المطابق للمقام هو أن يفرض وجوب الإقامة في نفسها للمصلحة الثابتة فيها ووجوب السفر فإن الإقامة والسفر ضدان ، فإن فرض أهمية السفر كما إذا كان للحج مع ضيق الوقت ، فإن ترك السفر تجب عليه الإقامة وما يترتب عليها من الصوم مثلاً ، فعصيان الأمر بالسفر يكون موضوعاً لخطاب وجوب الإقامة ، وحينئذ يجتمع خطaban فعليان وهما وجوب السفر مطلقاً ووجوب الإقامة مشروطاً بترك السفر ، ولكن هذا المثال وإن كان مطابقاً للمقام إلا أنه مجرد فرض ولم يظهر فتوى الأصحاب فيه حتى يقال : إن الفتوى المسلمة فيه مبنية على الترتب ، بل مثال فرضي نظير مثال الصلاة والإزالة ، فن قال بالترتب قال بوجوب الإقامة والصوم في المثال ومن لم يقل به لا يقول بوجوب الإقامة والصوم . وبالجمله الأمثلة الفقهية التي يكون فيها الترتب كثيرة إلا أن الترتب قد يكون بفقد موضوع أحد الخطابين كما في ترتب خطاب التيمم على فقدان الماء الذي وجوده يكون موضوعاً لوجوب الطهارة المائية .

وقد يكون بعدم فعلية أحد الخطابين ، فإذا صار فعلياً فارتفع موضوع خطاب الآخر كما في الدين الحاصل في عام الربيع خصوصاً إذا كان للمؤونة ، فإن نفس وجود خطاب الأداء رافع لفاضل المؤونة الذي هو موضوع وجوب الخمس ، فوجوب الخمس منوط بعدم فعلية خطاب أداء الدين .

وقد يكون بامتنال أحد الخطابين لا بفعليته ، بأن كان امتثال أحدهما رافعاً لموضوع الخطاب الآخر كما في الدين السابق على عام الربيع ، فإن نفس وجوب أدائه لا يرفع فاضل المؤونة الذي هو موضوع وجوب الخمس بل امتثاله وصرف

الربح فعلاً في أداء الدين يرفع موضوع الفاضل ، فموضوع وجوب الخمس موقوف على ترك أداء الدين وعصيانه ، ومع الترك يجتمع خطاiban فعليان بأداء الدين وإخراج خمس الربح ، وأما إذا امتثل خطاب الدين في أثناء عام الربح فيرتفع موضوع وجوب الخمس وملاكه ، لا قدره فقط كما هو مفروض البحث في الترتيب المصطلح فإنه يكون فيما إذا كان كل واحد من موضوعي الخطابين وملاكيهما موجوداً .

وقد يكون بعصيان أحد الخطابين ، وحينئذ يكون موضوع الخطابين وملاكهما موجوداً كما في الصلاة والإزالة ، فإن وجوب الصلاة مترتب على ترك الإزالة وعصيان خطابها ، وحينئذ يكون كلا الخطابين فعلياً ، وعلى تقدير الاشتغال بالإزالة يسقط خطاب المهم لكن موضوعه وملاكه موجود .

إذا عرفت أنحاء ترتيب الخطابات تعرف أن مذكروه من الأمثلة الفقهية دليلاً إنيأ على صحة الترتيب ليس من الترتيب المبحوث عنه في المقام ، لما عرفت من أن الترتيب المقصود بالبحث هو ما إذا كان خطاب المهم مترتباً على عصيان خطاب الأهم ، وعلى تقدير امتثال الأهم كان الملاك في المهم موجوداً وكان عدم تعلّق الطلب به لأجل عدم القدرة لا لأجل ارتفاع موضوعه وملاكه ، وحينئذ يظهر أن تلك الأمثلة أجنبية عن الترتيب المبحوث عنه وإن كان الترتيب فيها أيضاً موجوداً لكنه غير الترتيب المقصود .

أما القسم الأول : - وهو ما يكون أحد الخطابين مترتباً على ارتفاع موضوع الآخر كترتب وجوب التيمم على فقدان الماء - فخروجه عن الترتيب المبحوث عنه واضح ، لعدم اجتماع خطابين فعليين في آن واحد فيه بخلاف المقام فإن الترتيب فيه يكون مع اجتماع خطابين في آن واحد .

وأما القسم الثاني : - وهو ما يكون أحد الخطابين مترتباً على عدم فعلية

الآخر كترتب خطاب وجوب الخمس في فاضل المؤنة على عدم خطاب أداء دين سنة الربح ، فع وجوده يرتفع موضوع وجوب الخمس وملاكه - فخروجه عن الترتب المقصود أيضاً واضح ، لعدم اجتماع خطابين فعليين في زمان واحد فيه إذ المفروض أن موضوع وجوب تخميس الربح يرتفع بنفس خطاب أداء الدين وإن لم يمثل ولذا يقولون بوضع مقدار الدين عن الربح .

وأما القسم الثالث : - وهو ما يكون امتثال أحدهما رافعاً لموضوع خطاب الآخر ولا محالة يكون أحد الخطابين مترتباً على عصيان الآخر بحيث اجتماع خطابين في ظرف عصيان أحدهما كترتب وجوب الخمس على عصيان خطاب أداء الدين ، فإنه حين عدم أداء الدين يخاطب بأداء الدين وإخراج الخمس نظير وجوب الصلاة حين عصيان وجوب الإزالة مع بقاء خطاب الإزالة على حاله - فخروجه عن الترتب الذي نبهت عنه واضح أيضاً ، ضرورة أن عصيان أحد الخطابين وإن كان موضوعاً لخطاب آخر وموجباً لاجتماع خطابين فعليين ، إلا أن امتثال ذلك الخطاب كأداء الدين يرفع موضوع خطاب الآخر وهو فاضل المؤنة وملاكه ، وقد عرفت أن الأمر ليس كذلك في ترتبنا ، لوضوح أن امتثال الأهم كالإزالة لا يعدم موضوع وجوب الصلاة وكذا ملاكها ، بل الموضوع والملاك موجود غاية الأمر أن القدرة عليها مع صرفها في الإزالة مفقودة .

ومن هنا يظهر أن كثيراً من الأمثلة الفقهيّة التي ذكرها الميرزا النائيني ﷺ لتصحيح الترتب بالدليل الإني خارج عن مورد البحث وإن كان مشابهاً له من وجه ، وهو ترتب أحد الخطابين على عصيان خطاب الآخر .

ووجه الخروج ما عرفت من أن امتثال أحد الخطابين رافع لموضوع الآخر وملاكه وليس المقام كذلك ، وعليه فيتضح وجه خروج مسألة حرمة الإقامة ووجوب الصوم على تقدير الإقامة ، بداهة أنه يرتفع موضوع وجوب الصوم

وملاكه بامتنال حرمة الإقامة باختيار السفر، لأن الصوم غير النذري لا ملاك له في السفر أصلاً.

والحاصل أن الترتب في مسألة حرمة الإقامة ووجوب الصوم ثابت لما عرفت من أنه على تقدير العصيان وتحقق الإقامة يجب الصوم وحرمة الإقامة ثابتة أيضاً، فاجتمع خطابان فعليان مترتباً أحدهما على الآخر وهذا الترتب يجري في صورة فقد أحد قيود السفر الموجب للقصر والإفطار، كما إذا كان سفره حراماً فإن حرمة السفر موجودة مع وجوب الصوم على تقدير عصيان الحرمة وعدم العدول إلى السفر المباح، فكأنه قيل لا تسافر محرماً وإن تركته وأتيت بالسفر المحرم فصم، ولكن عرفت أن الترتب في هذه الفروع الفقهية وإن كان ثابتاً لكنه أجنبي عن الترتب المبحوث عنه في المقام فلا يتم الدليل الإيجابي على صحة الترتب إلا أن في البرهان اللامي المتقدم غنى وكفاية.

وعليك بالتدبر في كل ما يرد عليك من الأمثلة الفقهية وعرضها على أنحاء الترتب المزبورة، فإن كان من قبيل القسم الرابع الذي هو الترتب المقصود بالذكر هنا فلا كلام وإلا فهو أجنبي عن مورد البحث ولا يكون شاهداً له ودليلاً إيجابياً عليه فتدبر.

فإن قلت: على ما ذكرت من وجود خطابين فعليين في آن واحد كما هو قضية الدليل اللامي المذكور يلزم تعدد العقاب على ترك الخطابين معاً، مع أن المفروض عدم قدرته إلا على إتيان أحدهما، فالعقاب على كليهما يكون عقاباً على غير مقدور وهو قبيح، وهذا القبح يكشف عن بطلان الترتب.

قلت: العقاب يكون على الجمع في الترك وهو مقدور، نظير عقاب الجميع على ترك الواجب الكفائي مع عدم إمكان أزيد من إطاعة واحدة، ضرورة أنه مع امتثال بعض المكلفين للوجوب الكفائي لا يقدر غيره على الامتنال لانتفاء الموضوع

فيعاقب الكل على الترك مع أن جميعهم لا يقدرّون على ذلك لأنّه إذا اتى به واحد منهم يسقط الواجب .

ثم إنّ حقيقة الترتّب تنحل إلى قضيتين منفصلتين على سبيل منع الجمع ، نظير كون العدد الموجود إما زوجاً وإما فرداً إذ المكلف إمّا تارك للأهم وإمّا فاعل له ، فع فعله للأهم لا مطلوبيّة للمهم ومع تركه للأهم يكون فاعلاً للمهم ويقع هو المطلوب .

والحاصل أنّ المنفصلة المانعة الجمع ضد لطلب الجمع كما لا يخفى ، فقد ظهر من جميع ما ذكرنا صحة دعوى الترتّب الرافع لتزاحم الخطابين مع عدم رفع اليد عن المباني المتقدّمة من بطلان الشرط المتأخّر ، والواجب التعليق بل تصحّ دعوى الترتّب مع عدم لزوم شيء من هذه المحاذير .

مركز تحقيق تكوير علوم اسلامی

إيقاظ :

لا يخفى أنّ النكتة في التعبير عن ترك الأهم الذي هو شرط خطاب المهم بالعصيان مع أنّ الشرط في الحقيقة هو ترك الأهم لا عنوان العصيان هي أنّ محل الكلام في الترتّب هو تزاحم الخطابين المتقوم بالعلم بهما ، ومن المعلوم أنّ ترك امتثال الخطاب المنجز هو العصيان فالتعبير عن هذا الترك بالعصيان في محله ، وأمّا نكتة جعل الشرط ترك الأهم دون إرادة تركه ، فهي أنّ المهم يكون في طول الأهم وهذه الطوليّة منوطة بجعل شرط خطاب المهم ترك الأهم لا إرادة تركه .

توضيحه : إنّ أثر خطاب الأهم هو وجود متعلّقه لأنّه مقتضى كلّ خطاب وجوبي والمقتضى متأخّر رتبة عن مقتضيه لا محالة ووحدة رتبة النقيضين تقتضي كون عدم المتعلّق في رتبة وجوده المتأخّر رتبة عن نفس الخطاب ، فترك متعلّق خطاب الأهم يكون في طول نفس الخطاب ، والمفروض أنّ هذا الترك موضوع

لخطاب المهم فيكون خطاب المهم مترتباً على ترك الأهم الذي هو متأخر عن خطاب الأهم .

وأما إذا كان شرط خطاب المهم إرادة ترك الأهم فلا يكون خطاب المهم في طول خطاب الأهم بل في عرضه ، لأن إرادة فعل المتعلق أو تركه ليست من ما يقتضيه الخطاب حتى تكون الإرادة أثراً للخطاب ومعلولاً له ومتأخراً عنه ، بل أثر الخطاب ومقتضاه هو وجود متعلقه لا إرادة وجوده أو عدمه ، هذا تمام الكلام في أصل مسألة الترتب .

ثم إن هنا أموراً ينبغي التنبيه عليها والغرض من بيانها التنبيه على دفع توهم كون جملة من الموارد من باب الترتب كما سيتضح إن شاء الله تعالى .

الأول : أنه قد ظهر مما تقدم أن مورد الترتب هو ما إذا كان كل من المتزاحمين واجداً للملاك ، ولم يكن القدرة موضوعاً للخطاب ومأخوذة فيه حتى تكون دخيلة في الملاك ، فلو أخذت القدرة في لسان الخطاب الظاهر في دخلها في الملاك لا يتأتى فيه الترتب ، لفقد الملاك المقوم لباب التزام ، وعليه ففي موارد وجوب التيمم لا يصح الوضوء كما نسب إلى المحقق الأنصاري وتلميذه السيد العلامة الكبير الشيرازي رحمتهما ، مع ذهاب الشيخ رحمتهما إلى صحة العبادة بقصد الملاك والثاني إلى الترتب ، وذلك لأن القدرة مأخوذة في موضوع الوضوء كما في قوله تعالى ﴿ فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ ^(١) فلا يصح أن يقال : (إن عصيت أمر التيمم فتوضاً) ، هذا ملخص ما أفاده الميرزا النائيني رحمتهما .

ولكن فيه : أنه لم يثبت أخذ القدرة موضوعاً في خطاب الوضوء إذ معنى قوله تعالى : ﴿ فلم تجدوا ماء ﴾ هو ظاهره أي عدم الوجدان ، فكأنه قيل : إن لم يكن

عندكم ماء فتيّموا وجعله بمعنى إن لم تتمكنوا خال عن الشاهد، فالآية تكفلت لحكم فقدان الماء، وغيرها من الأخبار تعرضت لموارد الضرورة والمخرج وأنّ وجوب الوضوء في صورة المخرج أو الضرر أو الخوف مرفوع، وقد قرّر في محله أنّ الأدلة الواردة في مقام الامتثال لا ترفع إلّا الإلزام وأما المصلحة فهي باقية على حالها، فإذا تحمل المشقة والمخرج وتوضاً فلا ينبغي الإشكال في صحته.

وبالجملة فالأدلة الخاصة الرافعة للوضوء في بعض الموارد وكذا الأدلة العامة الرافعة للأحكام الإلزامية امتناناً كقاعدي الضرر والمخرج الحاكمة على جميع الأحكام الأولية لا ترفع غير الإلزام، فلا تكون رافعة للملاك حتى تصير شاهدة على كون معنى ﴿فلم تجدوا ماء﴾ وإن لم تتمكنوا. وإن أوجبت القاعدة العامة الرافعة للخرج والضرر دخل القدرة في الوضوء بحيث كان الوضوء في مورد العسر خالياً عن المصلحة، فلا بدّ من الالتزام بكون القدرة دخيلة في جميع الخطابات لحكومة القاعدة على جميعها بوزان واحد مع أنّه لا يمكن الالتزام به أصلاً.

فالمحصل أن الوضوء في موارد وجوب التيمم لا يرتفع ملاكه فإذا ترك التيمم وتوضاً صحّ وضوئه تبعاً للسيد الفقيه صاحب العروة ^(١) وخلافاً للشيخ وتلميذه وتلاميذ تلميذه.

الأمر الثاني: أنّه ينسب إلى كاشف الغطاء ^(٢) أنّه دفع الإشكال الوارد على الجهر والاختفات بالترتب.

١) العروة الوثقى، في التيمم، موجبات التيمم، الثالث: الخوف من استعمال الماء. مسألة ١٨: «إذا تحمّل الضرر وتوضاً... فلا يبعد الصحة وإن كان يجوز معه التيمم لأن نفي المخرج من باب الرخصة لا العزيمة...».

٢) كشف الغطاء / ٢٧

وتوضيح الكلام فيه : أنه قام النص ^(١) على أن المكلف إذا أجهر في محل الإخفات أو العكس جاهلاً أو ناسياً صحت صلاته ، وقيل باستحقاق العقاب إن كان الجهل تقصيرياً ، ولذا اشكل الأمر حينئذ بأنه كيف يمكن أن يكون المأمور به تعييناً كل من الجهر والإخفات ، إذ المفروض أنه مع الجهل بوجوب الإخفات إذا اخفت فقد أتى بالمأمور به التعيني ، وإذا أتى في حال الجهل بوجوب الإخفات بالقراءة جهراً فقد أتى بالمأمور به التعيني أيضاً لا التخييري ، إذ لو كان وجوب الجهر والإخفات تخييرياً فلا وجه لاستحقاق العقوبة ، ضرورة إتيانه بأحد عدليه الرافع لاستحقاق العقوبة .

وبالجملة فظاهر الإشكال هو أنه كيف يعقل وجوب كل من الجهر والإخفات تعييناً في حال الجهل .

وقد دفع هذا الإشكال كاشف الغطاء ^(٢) بالترتب ، بتقريب أن كلاً من الجهر والإخفات واجب تعييني طوياً لا عرضاً ببيان : أن المأمور به أولاً وبالذات في الصلاة الإخفائية مثلاً هو الإخفات مطلقاً وعلى تقدير الترك يجب الجهر فوجوب الجهر وإن كان تعيينياً لكنه مترتب على ترك الإخفات والإخفات واجب تعييني قبل رتبة وجوب الجهر .

وقد اورد على هذا الجواب المحقق النائيني ^(٣) بعدم صحة الترتب في المقام لوجوه :

الأول : أن مورد الترتب هو التراحم الذي يكون في الأمرين اللذين يكون التعاند بينهما اتفاقياً كالصلاة والإزالة ، وأما إذا كان التعاند دائماً ، فيندرج في باب

(١) وسائل الشيعة ٦ / ١٨٦ .

(٢) كشف الغطاء / ٢٧ .

التعارض وقد عرفت أنّ مورد الترتّب هو التزاحم لا التعارض ، ومن المعلوم أنّ التعاند بين صفتي الجهر والإخفات دائمي لأنّهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما فيخرجان عن التزاحم ، فلا مورد للترتّب في الجهر والإخفات .

ولكن هذا تام على مبنى الميرزا النائيني رحمته من كون التعاند الدائمي مندرجاً في التعارض وأما على المختار من كون التعاند الدائمي مندرجاً أيضاً في التزاحم فلا يتم هذا الجواب فتدبّر .

الثاني : أنّ مورد الخطاب الترتّبي يكون فيما إذا لم يكن متعلّق المهم على تقدير ترك الأهم مفروض الوجود ، إذ لو كان ترك الأهم مساوياً لوجود المهم فيكون خطاب المهم لغواً لاستلزامه تحصيل الحاصل المحال . توضيحه : أنّه في الضدين اللذين لهما ثالث لا يكون ترك الأهم مساوياً لوجود المهم كالصلاة والإزالة ، فإنّ ترك الإزالة لا يكون مساوياً لوجود المهم كالصلاة والإزالة ، فإنّ ترك الإزالة لا يكون مساوياً لفعل الصلاة ، بل يمكن ترك الإزالة والصلاة معاً ، وهذا بخلاف الضدين اللذين لا ثالث لهما كالجهر والإخفات ، فإنّ ترك أحدهما مساوياً لوجود الآخر ، فإذا ترك الإخفات يلغو الخطاب بالجهر لوجوده بمجرد ترك الإخفات ولا يكون وجوده حينئذٍ من ناحية بعث المولى .

الثالث : أنّ الترتّب يكون علاجاً للمتزاحمين ورافعاً لتزاحم الخطابين فورده هو التزاحم ، ومن البديهي تقوّم التزاحم بالتنجز المترتّب على العلم بالخطابين ، فع الجهل أو الغفلة لا تنجز فلا تزاحم حتّى يدعو كلّ واحد من الخطابين إلى صرف قدرة المكلف في امتثاله ، والمفروض أنّ المقام كذلك إذ الصحة على ما دلت عليه الرواية تكون في صورتي الجهل والنسيان ، وأمّا مع العلم بالجهر مثلاً إذا ترك وأخفت فلا تصحّ الصلاة قطعاً ، فتلخص أنّ تصحيح الصلاة الإخفائية التي جهر فيها جهلاً أو نسياناً وكذا الصلاة الجهرية التي أخفت فيها كذلك بالترتّب

في غاية الإشكال .

الأمر الثالث : قد ظهر مما ذكرنا عدم لزوم طلب الجمع إذا ترك الأهم واشتغل بالمهم ، وقد يتوهم استلزام الترتب لطلب الجمع بتقريب : أن موضوع خطاب المهم وهو ترك الأهم لما صار فعليا فيتبعه خطابه أيضاً في الفعلية فخطاب المهم يصير بفعلية موضوعه فعلياً ، والمفروض فعلية خطاب الأهم أيضاً بقول مطلق فاجتمع خطابان فعليان مستلزمان لطلب الجمع المحال ، وعليه فلا سبيل إلى الالتزام بالترتب أصلاً ، وهذا الإشكال مما ذكره في الكفاية (١) .

ولكن قد ظهر من المقدمة وجه اندفاعه من أن المشروط بعد تحقق شرطه لا يصير مطلقاً ، لأن إطلاقه بمنزلة عدم اشتراط الحكم بموضوعه ، فيلزم بقاء الحكم بلا موضوع كما إذا كان الحج مثلاً مشروطاً بالاستطاعة فحصلت الاستطاعة في آن ثم ذهبت ، فيلزم بقاء وجوب الحج بدون الاستطاعة وهو خلاف المفروض ، إذ المفروض كون وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة وكون الاستطاعة موضوعاً له فيلزم وجود الحكم بلا موضوع ، وقد عرفت أن الموضوع بمنزلة العلة والحكم بمنزلة المعلول ، ولا يمكن التخلف بين العلة والمعلول كما هو واضح .

فملخص الدفع أن المهم المفروض اشتراطه بترك الأهم لا يصير مطلقاً حتى يكون المهم مطلوباً مطلقاً سواء ترك الأهم أم لا كإطلاق خطاب الأهم وطلب الجمع يلزم من إطلاق الخطابين كما تقدم سابقاً ، فحين الاشتغال بالمهم كالصلاة يخاطب بالصلاة وتمامها على تقدير ترك الإزالة ، ففي كل آن من آتات الصلاة يؤمر بالصلاة على تقدير بقاء الموضوع وهو ترك الإزالة ، ومن المعلوم أن إعدام الموضوع بيده وتحت اختياره ، ففي الأمور التدريجية يكون الأمر المتعلق بها منوطاً ببقاء

الموضوع إلى آخر جزء من أجزاء المركب التدريجي لئلا يلزم بقاء الحكم بدون الموضوع، واشتراط الحكم ببقاء الموضوع إلى إتيان الجزء الأخير من متعلقه كالصلاة مما لا إشكال فيه، فإن بقاء المكلف حياً وعلى صفات التكليف إلى آخر أجزاء المتعلق من البديهيات، ولا فرق في ذلك بين التكليف أصلاً، مثلاً بقاء المرأة خالية عن الحيض بمقدار أربع ركعات من أول الوقت شرط في بقاء وجوب الصلاة، وإلا فلا تجب عليها الصلاة، فإن كل موضوع كذلك، وفي المقام يكون ترك الأهم في جميع آفات الصلاة موضوعاً لها، فكل جزء من أجزاء الصلاة مشروط بوجود الموضوع وهو ترك الأهم، وقد تقرّر في محله أنه لا بدّ في التدريجيات من الالتزام بالشرط المتأخر والوجوب التعليقي فإن وجوب التشهد في حال التكبيرة فعلياً وزمانه استقبالي كما أن صحة التكبيرة مشروطة بتعقب التشهد، فكل جزء شرط لما تقدّمه ولما لحقه، فليس الالتزام بالشرط المتأخر في الترتب محذوراً مستقلاً مختصاً بالترتب، بل لا يحصى عن الالتزام في التدريجيات سواء قلنا بالترتب أم لا وكان هناك أمر بضد أم لا، فإذا فرضنا عدم ابتلاء الصلاة بمزاحم يكون وجوب كل جزء منها مشروطاً بوجود المكلف واجداً لشرائط التكليف إلى آخر العمل.

والحاصل أن لزوم الالتزام بالشرط المتأخر في الترتب لا يوجب بطلانه ورفع اليد عنه لأنه لازم في التدريجيات على كل حال وإن لم يكن خطاب ترتبي.

ثم إنه لا بأس بزيادة توضيح للمطلب دفعاً للإشكالات وإن كان مشتملاً على التكرار فنقول: قد تحصل ممّا سبق أن مجرد طولية الخطابين وكون خطاب المهم مترتباً على خطاب الأهم برتبتين، أحدهما: تأخر ترك متعلق الأهم عن خطاب الأهم، إذ الخطاب يقتضي وجود متعلقه فيكون وجوده في رتبة معلوله، ومن المعلوم أن عدم المتعلق في رتبة وجوده لكونه نقيضاً له ولا بدّ من وحدة الرتبة في

النقيضين ، فترك الأهم متأخر برتبة عن خطابه ، والأخرى : أن هذا الترك موضوع لخطاب المهم وكل موضوع متقدم على خطابه برتبة فخطاب المهم متأخر عن ترك متعلق الأهم برتبتين ، لا يجدي لأن إطلاق خطاب الأهم موجود في رتبة المهم ، فبالأخرة يجتمع خطابان فعليان في رتبة واحدة ، نظير وجود الحكم الواقعي في رتبة موضوع الأصول الذي هو الشك في الحكم الواقعي فإن الشك وإن كان متأخراً رتبة عن الحكم الواقعي لتخلل (الفاء) بين المجعول وبين تعلق العلم أو الجهل به فيقال : جعل فعلم أو جهل إلا أن إطلاق الحكم الواقعي للحالات الطارئة عليه من العلم أو الجهل موجود في رتبة الشك فيه الذي هو موضوع الأصول ، فيجتمع حكمان فعليان أحدهما ظاهري والآخر واقعي ، ومن المعلوم عدم إمكان اجتماع حكمين مثلين أو ضدين لموضوع واحد ، ولذا قلنا في محله بعدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتعدد الرتبة .

وكذا المقام فإن مجرد تعدد الرتبة وعدم كون المهم في رتبة الأهم لا يجدي في رفع غائلة طلب الجمع لكون الأهم في رتبة المهم .

فالعقدة في دفع إشكال طلب الجمع هو تقييد إطلاق المهم الذي كان منشأ لطلب الجمع واختلاف اقتضاء الخطابين لأن اقتضاء خطاب الأهم إيجاد متعلقه الذي هو إعدام موضوع خطاب المهم ، وقد عرفت سابقاً أن شيئاً من الخطابات لا يقتضي وجود موضوعه ، فخطاب المهم لا يقتضي وجود موضوعه الذي هو ترك الأهم حتى يكون مقتضياً لحفظ الأهم وخطاب الأهم مقتضياً لترك هذا الترك أعني فعل الإزالة . فيقع التزاحم بين اقتضاء الخطابين وهو فعل الإزالة وتركها وحينئذ فلا تهافت بين الخطابين أصلاً لأن الأهم يقتضي وجود متعلقه الذي هو عبارة أخرى عن إعدام موضوع المهم ، والمهم يقتضي وجود متعلقه على تقدير موضوعه وهو ترك الأهم فالمهم يقول : إن تركت الإزالة فصل ، والأهم يقول : أوجد الإزالة ،

فالخطابان وإن اجتمعا في آن واحد بعد ترك متعلق الأهم إلا أن اقتضائهما مختلف ، ولا مانع من اجتماعهما أصلاً ، فإذا ثبت إمكان اجتماع خطابين بهذا النحو ثبوتاً فقد عرفت سابقاً حكم العقل الضروري بوجودهما إثباتاً لكون عدم ثبوت خطاب المهم حين ترك الأهم مع وجود موضوعه وملاكه والقدرة عليه خلاف مقتضى الحكمة كما تقدم تفصيله .

نعم يمكن الإشكال على الترتب بعدم اجتماع خطابين فعليين لأن المولى الحكيم الشارع العالم بالغيب يعلم بأن المكلف تارك للأهم إلى آخر جزء من متعلق المهم أو فاعل له بعد رفع اليد عن المهم في الأثناء .

فعلى الأول : يكون الخطاب بالمهم موجوداً ولكنه لا علم للمكلف به . وعلى الثاني : لا خطاب للمهم واقعاً فالعلم بالخطابين الفعليين غير ثابت في الترتب إذ على تقدير يكونان موجودين ولكن لا علم بهما لاحتمال العدول عن ترك الأهم في أثناء الاشتغال بالمهم ، والمفروض في المقام هو جعل الترتب في الخطابين المتزاممين اللذين يكون بين متعلقيهما مضادة ، ومن البديهي أن قوام التزامهم بالعلم المنجز للخطابين ، ومع احتمال العدول عن ترك الأهم لا علم بفعليّة خطاب المهم حتى يجتمع خطابان فعليان منجزان في زمان واحد ، وعلى تقدير لا يكون خطاب المهم مجعولاً واقعاً لأنه إن عدل عن ترك الأهم فيكشف ذلك عن عدم الموضوع للمهم ومع عدم الموضوع لا خطاب واقعاً كما هو أوضح من أن يخفى .

وبعد أن ظهر إمكان الترتب ووقوعه بحكم العقل المستقل وعدم الحاجة إلى بيان من الشارع ولو بين لكان إرشاداً إلى حكم العقل ، يقع الكلام في دفع بعض الشبهات وبيان نكتة بعض التعبيرات المتقدمة كجعل شرط خطاب المهم ترك متعلق الأهم دون إرادة تركه .

وحاصل وجهه : هو أن الإرادة ليست من مقتضيات الخطاب ، ضرورة أن

الخطاب يقتضي وجود متعلقه لا إرادة وجوده والإرادة تكون من مقدمات وجود متعلقه ، فإذا لم يكن خطاب الأهم مقتضياً لإرادة الفعل فلا يكون خطاب الأهم هادماً لموضوع المهم ، إذ شرط المهم وهو إرادة ترك الأهم يتحقق بصرف إرادة ترك الأهم وحيث إن خطاب الأهم لا يقتضي إرادة وجود متعلقه بل يقتضي وجوده فلا يكون هادماً لموضوع المهم فيكون كل من المهم والأهم مقتضياً لوجود متعلقه بقول مطلق ، فقوله : (صل) و (أزل) حيثئذ يكون في قوة قوله : (صل سواء أزلت أم لا وأزل سواء صليت أم لا) فيلزم طلب الجمع من جعل شرط المهم إرادة ترك الأهم لانفس تركه ، بخلاف ما إذا كان شرط المهم ترك الأهم لا إرادة تركه لاقتضاء الأهم وجود متعلقه ومن المعلوم أن وجود متعلق الأهم هادم لموضوع المهم فالأهم بنفس اقتضائه طارد للمهم وخطاب المهم لا يقتضي حفظ موضوعه فلا مانع من اجتماعها لعدم المزاوجة بين المقتضي واللامقتضي ، فخطاب الأهم يقتضي رفع موضوع المهم والمهم لا يقتضي حفظ موضوعه ، فجعل الشرط إرادة ترك الأهم وإن كان الترتب وطولية الخطابين معه موجوداً إلا أن اقتضائهما لما لم يكن متنافياً لأن المفروض أن خطاب الأهم يقتضي وجود متعلقه ولا يكون عدمه شرطاً للمهم حتى يكون اقتضاء الأهم رافعاً لموضوع المهم ، بل الشرط هو إرادة الترك فيكون الأهم حيثئذ مقتضياً لوجود متعلقه سواء اشتغل بالصلاة أم لا والمهم مقتضياً لوجود متعلقه أيضاً سواء اشتغل بالأهم أم لا ، فلزوم طلب الجمع بناء على كون الشرط إرادة ترك الأهم ضروري فلا محيص حيثئذ عن جعل الشرط ترك الأهم لا إرادته .

وأما التعبير بالعصيان فلأجل أن الترتب يكون علاجاً لرفع التزاحم بين الخطابين ، ومن المعلوم أن قوام التزاحم بالتنجز المترتب على قيام الحجة على التكليف أما كون التزاحم بين الخطابين المنجزين فلأن الخطابات الواقعية

بوجوداتها الواقعية ليست محرّكة ، بل هي قاصرة في المحرّكية في ظرف الجهل بها إلّا
 يجعل إيجاب الاحتياط المتمم لمحرّكيّتها ، فتحريك الخطاب وصرف القدرة إلى إيجاد
 متعلّقه فرع تنجزه ووصوله إلى العبد ، وإلّا فإذا شك في وجود خطاب الأهم تجري
 البراءة فيه ويصرف القدرة فيما علم من المهم ، ولا تزاحم أصلاً ولذا قيل إنّ
 الأحكام لا تضاد بينها في مقام الجعل بل في مقام المحرّكية والامتثال لأنها في مقام
 المحرّكية يصرف كلّ منها قدرة المكلف إلى نفسه ، والقدرة الواحدة لا يمكن أن
 تصرف في امتثال خطابين يكون بين متعلّقيهما مضادة .

إذا عرفت نكتة التعبير عن ترك الأهم بالعصيان ، فاعلم أنّه إذا كان الخطaban
 المتزاحمان مضيقين بحيث يكون الاشتغال بأحدهما في آن مفوتاً لموضوع الآخر
 كالغريقين ، فإذا أنقذ أحدهما ينعدم الآخر فلا إشكال لأنّ مجرد ترك الأهم يوجب
 عصيان الأهم الرافع لموضوعه فيتصور عصيان الخطاب في المضيقين بلا كلام ، وأمّا
 إذا كان أحدهما موسعاً كالإزالة والصلاة في سعة الوقت فعصيان خطاب الأهم
 عبارة عن عصيان فوريّته لأنفس خطابيه لبقاء موضوعه ، والعصيان إن لم يرفع
 موضوع الخطاب لا يوجب سقوط الخطاب ، بل سقوط الخطاب منحصر بالامتثال
 أو ذهاب الموضوع وأمّا صرف العصيان فلا يرفع الخطاب ، لكن لا يضر ذلك
 بالترتب ، لأنّ موضوع خطاب المهم ليس هو عصيان الأهم أو سقوط خطابه أو
 ارتفاع موضوعه ، بل خطاب المهم معلق على مجرد ترك الأهم لكن فيه إشكالاً آخر
 يمنع من جريان الترتب ، من جهة أنّ المهم لما كان موسعاً فالفرد المزاحم للأهم ليس
 مأموراً به حتى على تقدير ترك الأهم ، لأنّ الواجب والمأمور به إنّما هي الطبيعة
 وصيرورة الفرد مأموراً به لأجل انطباق الطبيعة عليه فتأمل جيّداً .

ثم إنّ هنا إشكالين توهم ورودهما على الترتب :
 أحدهما : أنّ مقتضى ما تقدّم من رجوع كلّ شرط إلى الموضوع هو عدم

وجود خطاب المهم وموضوعه وملاكه إلا بعد ترك الأهم ، مع أنكم قلتم بتامة الموضوع والملاك في المهم والأهم معاً ويكون التراجع في القدرة فقط .
ولكن قد ظهر مما تقدم دفعه ، لأن الموضوع قارة يكون دخيلاً في حسن الخطاب وأخرى يكون في الملاك ، والمراد بالموضوع في المقام هو الموضوع الدخيل في حسن الخطاب لا الملاك وقد تقدم سابقاً مفصلاً عدم دخل القدرة إلا في حسن الخطاب فتدبر .

ثانيهما : أن المولى الحكيم عالم بأن العبد إما يترك الأهم رأساً ويأتي بالمهم فلا خطاب واقعاً بالأهم لعدم قدرته على إيجاد كل من الأهم والمهم ، وإما يرفع اليد عن المهم في الأثناء ويأتي بالأهم فلا خطاب بالمهم لعدم تحقق موضوعه وهو ترك الأهم ، وعلى كلا التقديرين لا يجتمع خطابان فعليان كما هو مفروض البحث في الترتب ، وأنت خير بآئه من المغالطات الواضحة .
ثم إن الميرزا النائيني رحمه الله تعرض هنا لفرع وهو : أنه إذا كان هناك ماء مباح في آنية مغطاة أو آنية الذهب أو الفضة وانحصر الماء فيه فيحرم عليه الوضوء بأخذ الماء منه لأن التصرف فيه حرام ، ولكن إذا عصي وأفرغ الماء في إناء مباح يجب عليه الوضوء مطلقاً ، وأما إذا أخذ غرفة لغسل الوجه وغرفة أخرى لغسل اليد اليمنى وهكذا إلى آخر الوضوء فصحة الوضوء حينئذ مبنية على أخذ القدرة شرعاً في وجوب الوضوء وعدمه ، فعلى الأول كما هو مبنى الميرزا النائيني رحمه الله لا يصح الوضوء لعدم الأمر به ولعدم تمامية ملاكه ، ولا يمكن تصحيحه بالترتب لأن مورد الترتب هو تمامية الملاك في كل من المتراجعين وانحصار المانع عن فعلية الخطابين في عدم القدرة على امتثال كليهما ، وأما مع عدم تمامية الملاك في أحدهما فلا يتأتى فيه الترتب ، ففي المقام لا يمكن تصوير الأمر الترتبي للوضوء ، وعلى الثاني كما هو الأظهر فلا مانع من الترتب إذ المفروض كون الوضوء واجداً للملاك وعدم الخطاب

لأجل فقدان الماء الجائز استعماله في الوضوء فإذا وجد الماء ولو بعضيان خطاب حرمة التصرف في مال الغير أو الآنية المصوغة من الذهب أو الفضة وأخذ الماء تدريجاً يصح وضوءه بالأمر الترتبي بعد كون الوضوء بالفرض واجداً للملاك وانحصار مانع عدم الخطاب في عدم القدرة على التوضؤ بالماء فإذا صار قادراً عليه ولو بعضيان خطاب آخر فيكون خطاب الوضوء فعلياً، فكأنه قيل: «إن عصيت حرمة التصرف في المغصوب أو آنية الذهب والفضة فتوضأ» هذا تمام الكلام في ترتب المتزاحمين المتضادين من أقسام التزاحم.

وأما سائر أقسام التزاحم التي اشير إليها سابقاً فهل يتأتى فيها الترتب أم لا؟

فيه تفصيل.

أما تزاحم السابق واللاحق - كما إذا وجب عليه القيام في الركعتين ولم يقدر إلا على قيام واحد في إحدى الركعتين - فمع أهمية المتأخر كما لو فرض كون القيام في الركعة اللاحقة ركناً وفي الأولى غير ركن فنفس خطاب الركعة الثانية لا يعصى إلا بعد مجيء زمان امتثاله فإذا صرف القيام في الركعة الأولى فلا يكون هذا عصياناً لخطاب الأهم، نعم يكون عصياناً لمتعممه الحافظ له من باب المقدمة المفوتة وذلك الخطاب هو «احفظ القدرة» وهذا الخطاب - حين الشروع في الصلاة - موجود فإذا عصاه ولم يحفظ القدرة لا يمكن تصحيح الركعة الأولى بالترتب، ضرورة أنه حين العصيان إما أن يصرف القيام في الركعة الأولى وإما يصرفه في أمر آخر كحمل شيء من مكان إلى آخر، فعلى الأول يلزم تحصيل الحاصل، لأنه بمنزلة قوله: «إن عصيت خطاب احفظ القدرة وقت فقم» فيكون متعلق خطاب المهم وهو القيام موضوعاً لنفس الخطاب المهم، وعلى الثاني يسقط خطاب المهم والأهم كلاهما لعدم القدرة على واحد منها فالترتيب في تزاحم الخطابين اللذين يكون زمان امتثال أحدهما مقدماً على الآخر غير معقول.

وأما تزاحم التضاد الاتفاقى كوجوب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي لمن صار في أواسط العراق فلا يمكن جعل لخطاب الاستقبال بالترتيب أيضاً إذا فرض أهمية الاستدبار بأن يقال: «إن ترك الاستدبار وعصيت فاستقبل» ضرورة أن عصيان خطاب الاستدبار يكون بوجوه متعلّقة بالمهم وهو استقبال القبلة، فرجع اشتراط خطاب الاستقبال بعصيان خطاب الاستدبار إلى اشتراط خطاب الاستقبال بمقتضاه وهو وجود الاستقبال ويلزم منه صيرورة المعلول وهو مقتضى الخطاب - أعني وجود الاستقبال - علة وموضوعاً ومقتضياً للخطاب وهو وجوب الاستقبال، وفساده من أوضح البديهيات فالترتيب حينئذٍ واضح الفساد جداً، فالمتحصل أن الترتيب لا يتأتى في التزاحم الاتفاقى التلازمي.

وأما تزاحم باب اجتماع الأمر والنهي بناء على تعدّد المتعلّق فيه وكون التركيب فيه انضمامياً حتى يندرج في باب التزاحم - وإلا فمع وحدة المتعلّق يكون أجنبياً عن التزاحم ومندرجاً في باب التعارض وصغرى لمسألة النهي في العبادة - فلا يتأتى فيه الترتيب أيضاً، ضرورة أن عصيان خطاب الأهم وهو حرمة التصرف في مال الغير عين الصلاة فيكون مرجع اشتراط خطاب الصلاة بعصيان حرمة التصرف إلى اشتراط وجوب الصلاة بوجود متعلّقه لأن ترك امتثال حرمة التصرف في مال الغير عين الإتيان بالصلاة، وقد عرفت أنه من المحالات لاستلزام هذا الترتيب صيرورة المعلول وما يقتضيه الخطاب - أعني وجود متعلّقه - علة ومقتضياً للخطاب، ومن المستحيل أن يكون مقتضى الشيء مقتضياً وعلة له فالترتيب في باب اجتماع الأمر والنهي غير معقول أيضاً.

نعم إن قلنا: يكون الشرط في خطاب المهم هو إرادة ترك الأهم والبناء عليه فالترتيب في جميع أقسام التزاحم ممّا لا محذور فيه، ولكن عرفت أن شرطية إرادة ترك الأهم لخطاب المهم تستلزم محذور طلب الجمع المحال فيستحيل الترتيب أيضاً.

وبالجملة فوجه عدم تصور الترتب في باب الاجتماع أحد أمرين : إما كون متعلق الخطاب موضوعاً له ، وإما امتناع إيجاد المتعلق .

توضيح ذلك : أن ترك امتثال حرمة الغصب بالتصرف في المغصوب إما يكون بالصلاة في المغصوب أو بالمشي والنوم ونحوهما ، فإن كان التصرف بالصلاة فيكون بمنزلة قوله : « إن صليت فصل » وليس ذلك الامن المحال لاستحالة أخذ ما يقتضيه الخطاب وهو وجود المتعلق في موضوعه المتقدم رتبة عليه . وإن كان التصرف بغير الصلاة كالمشي مثلاً فيلزم الامتناع وعدم إمكان امتثال الخطاب ، إذ حاصل الترتب حينئذ يرجع إلى قوله : « إن عصيت خطاب حرمة التصرف في المغصوب وتصرفت بغير الصلاة فصل ما دمت ماشياً أو نائماً » فرجع هذا الكلام إلى أنه « إن مشيت أو نمت مثلاً فصل » ومن المعلوم استحالة إيجاد الصلاة مادام ماشياً ، إذ المفروض أن المشي الذي هو الموضوع لوجوب الصلاة لا بد من بقائه إلى آخر جزء من المتعلق كما هو الحال في جميع الموضوعات بالنسبة إلى المتعلقات .

فتلخص أن عدم معقولية الترتب في أقسام التزاحم غير تزاحم التضاد والمقدمة المحرمة إنما هو لأجل أحد المحذورين المذكورين أعني امتناع أخذ متعلق الخطاب موضوعاً له ، أو عدم القدرة على إيجاده كما عرفت آنفاً في مثال جعل المشي موضوعاً لوجوب الصلاة .

وأما المقدمة المحرمة : فإن كان وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة متساويين ملاكاً فقد يقال : بالتخير بين امتثال خطاب ذي المقدمة وعصيان خطاب المقدمة وبين امتثال حرمة المقدمة وعصيان خطاب ذي المقدمة كسائر موارد تزاحم الواجبين المتساويين ، لكن الحق عدمه ، لأن امتثال وجوب ذي المقدمة لما كان متوقفاً على ارتكاب محرم وهو ممنوع شرعاً والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً فيكون مسلوب القدرة على امتثال خطاب ذي المقدمة فيسقط لعدم حسن

الخطاب حينئذ (١)

وأما لو كان وجوب ذي المقدمة أهم من حرمة المقدمة فالمرزا النائيني رحمته قال بعدم سقوط خطاب المقدمة رأساً بل سقوط إطلاقه لارتفاع التزاحم بذلك ، فكان المولى قال : « إن تركت الإنقاذ ولم تدخل الأرض المنصوبة لأجل الإنقاذ فلا تدخل فيها لتصرفات أخر » فإطلاق حرمة التصرف في ملك الغير يقتيد بغير التصرف للإنقاذ ، فسائر التصرفات حرام ولا وجه لسقوط الحرمة عنها بعد فرض ارتفاع التزاحم والتعاند بتقييد إطلاق الحرمة .

اللهم إلا أن يقال : إن الترتب هنا يوجب الالتزام بأمرين ، أحدهما : إمكان طلب الحاصل ، ثانيهما : الرجوع إلى ما فررت منه أعني الشرط المتأخر والوجوب المعلق .

أما الأول : فلأن مرجع الترتب في المقدمة المحرمة إلى قوله : « إن تركت التصرف في المنصوب للإنقاذ فلا تتصرف » وإن شئت فقل : إن ما يقتضيه حرمة التصرف يكون موضوعاً لها وهو محال كما تقدم مفصلاً في سائر أقسام التزاحم .

وأما الثاني : فلأن معنى الترتب أن المقدمة المحرمة واجبة عند الإتيان بذي المقدمة الأهم ومحرمة عند عدم الإتيان بذي المقدمة الأهم فوجوبها معلق أو

(١) هذا ما أفاده سيدنا الاستاذ مد ظله ، ولكن قد يختلج بالبال أن هذا الإشكال يتطرق في خطاب المقدمة أيضاً ضرورة أن امثال خطاب المقدمة منوط بعصيان خطاب ذيها وهو ممنوع شرعاً عن مخالفة خطاب ذي المقدمة والمانع الشرعي كالعقلي فلا يكون قادراً شرعاً على امثال حرمة المقدمة فتسقط . وعليه ، فالحق ان التخيير هنا ثابت كسائر المتزاحمات المتساوية (*) « المقرر رحمته » .

(*) لكن لا يرد هذا الإشكال لأن ترك المقدمة المحرمة لا يتوقف على عصيان خطاب ذيها لا عقلاً ولا شرعاً ، نعم يلزم منه عدم القدرة عليه فيقع التزاحم بين حرمة المقدمة ولزوم حفظ القدرة لذي المقدمة « لجنة التحقيق » .

مشروط بإتيان ذي المقدمة وهو الإنقاذ المتأخر وحرمتها أيضاً مشروط بعدم الإتيان بالإنقاذ المتأخر.

والمتحصل مما ذكرنا أن الترتب في المقدمة المحرمة المتقدمة زماناً على زمان ذي المقدمة معقول كترتب التضاد، إذ نقول: التصرف في ملك الغير في نفسه لاشتماله على مفسدة حرام وباعتبار مقدميته للإنقاذ الواجب الأهم يكون واجباً فعلاً، إذ المفروض فعلية وجوب الإنقاذ ومن المعلوم تبعية المقدمة إطلاقاً واشترطاً لذي المقدمة، وحينئذ فيكون وجوب التصرف للإنقاذ فعلياً والمحرمة - أيضاً - فعلية، فيجتمع الخطaban الفعليان وهو «تصرف للإنقاذ» و«لا تتصرف لكونه غصباً» وهذا التعاند والتزاحم يرتفع بتقييد إطلاق «لا تتصرف» الشامل لما إذا تصرف للإنقاذ لأنه بمنزلة قوله: «لا تتصرف سواء أنقذت أم لا وأنقذ سواء تصرفت أم لا» ومن المعلوم مزاحمة هذين الإطلاقين وترتفع بتقييد إطلاق حرمة التصرف بما إذا كان للإنقاذ فيحرم التصرف إلا إذا كان للإنقاذ، فكأنه قيل: «أنقذ مطلقاً ولا تتصرف على تقدير ترك الإنقاذ فإن تركت الإنقاذ يحرم التصرف» فالمحرمة الموجودة منوطة بترك الإنقاذ ووجود الإنقاذ هادم لهذا التقدير، فالمحرمة والوجوب موجودان في آن واحد لكن بالترتب والطولية، فإن خطاب الحرمة في طول وجوب الإنقاذ ومتأخر عنه برتبتين كترتب التضاد ويكون اقتضاها مختلفاً، لأن حرمة التصرف تنادي بأنّي موجودة على تقدير وجود موضوعي وهو ترك الإنقاذ، ووجوب الإنقاذ ينادي بأنّي هادم لموضوع الحرمة فلا تعاند بينهما أصلاً ولا يلزم طلب الجمع قطعاً، وبالجمله فوزان ترتب المقدمة المحرمة وزان ترتب التضاد من دون تفاوت بينهما.

لا يقال: إن وجوب التصرف للإنقاذ موقوف على ترتب الإنقاذ عليه وإلا فهو حرام وحين الشروع في التصرف لا يعلم بترتب الإنقاذ عليه لإمكان عدم

وصوله إلى الفريق أو إنقاذ غيره له ، ومع عدم علمه بالترتب المزبور لا يعلم بوجوب التصرف فوجوب التصرف حينئذ يكون مشكوكاً للشك في موضوعه كسائر الشبهات الموضوعية .

فإنه يقال بالنقض بالتضاد فإن الأمر بالصلاة منوط بعدم رفع اليد عنها والاشتغال بالإزالة ، ومع احتمال رفع اليد عنها والاشتغال بالإزالة لا يعلم بوجوب الصلاة فعلاً ، ويكون التكليف بالصلاة مشكوكاً للشك في بقاء موضوعه وهو ترك الأهم إلى آخر الصلاة ، إذ الأمر بالإزالة في كل آن من آتات الاشتغال بالصلاة يقتضي هدم الصلاة والإتيان بالإزالة .

وبالجملة ففي جميع التدريجات لابد من الالتزام بشرطية عنوان التعقب فليس هذا - أي إشكال الشرط المتأخر - إشكالاً مختصاً بالمقدمة المحرمة بل جارٍ في تمام الأمور التدريجية .

وعليه فلا بأس بالالتزام بالترتب في المقدمة المحرمة بأن يقال : إن التصرف واجب لأجل الإنقاذ والتصرف الآخر حرام وهذا هو ما ارتكز في الأذهان من وجوب المقدمة الموصلة ، ولكن لا بمعنى كون الإيصال جهة تقييدية لاستلزامه صيرورة ذي المقدمة مقدّمة وجودية للمقدّمة على ما تقدّم في مبحث مقدّمة الواجب بل يكون الإيصال جهة تعليلية ، فتلخص ممّا ذكرنا إمكان الترتب في المقدمة المحرمة .

نعم الإشكال يكون في المبنى وهو عدم تحقق الوجوب الشرعي للمقدّمة بل وجوب المقدّمة عقلي من باب حكم العقل بحسن الإطاعة^(١) فلا يتصور حينئذٍ

(١) إلا في مقدّمة الظهور للصلاة لدلالة قوله ﷺ « إذا دخل الوقت وجب الصلاة والظهور » على الوجوب الشرعي ان لم نقل بأنه بعد حكم العقل بلزومه يصبح ارشادياً لكونه في سلسلة المعلولات .

وجوب شرعي للمقدمة حتى يجتمع خطابان فعليان مترتباً أحدهما على الآخر، ولكن يتصور الترتب بين خطاب ذي المقدمة وخطاب المقدمة الأصلي وهو حرمة التصرف في مال الغير. هذا تمام الكلام في المقدمة المحرمة المتقدمة زماناً على ذي المقدمة.

وأما المقدمة المحرمة المقارنة زماناً كمقدمية ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر كترك الصلاة لوجود الإزالة، فتصوير الترتب فيها بأن يقال: إن ترك الصلاة واجب مقدّم للإزالة فإذا ترك الإزالة فيجب عليه فعل الصلاة فوجوب الصلاة مشروط بترك الإزالة وأما إذا لم يتركها وأزال النجاسة فلا يتصف فعل الصلاة بالوجوب لعدم تحقق موضوعها أعني ترك الإزالة، فكأنه قيل: «إن تركت الإزالة فصل وإلا فلا».

ولكن يشكل الترتب فيه بأن ترك الإزالة وعدم صرف القدرة فيها إن كان بالاشتغال بالصلاة وصرف القدرة فيها فيلزم طلب الحاصل، لأن مرجع الترتب فيه إلى قوله: «إن تركت الإزالة وصليت فصل» وإن كان بالاشتغال بغير الصلاة وصرف القدرة في حمل ثقيل مثلاً فحيث إن وجود الموضوع إلى آخر جزء من أجزاء المتعلق شرط بالضرورة فيلزم الامتناع، لأن مرجع الخطاب حينئذٍ إلى قوله: «إن تركت الإزالة وصرفت القدرة في حمل ثقيل فصل مادمت حاملاً للثقل» لأن حمل الثقيل على ما عرفت موضوع لوجوب الصلاة فلا بد من بقائه إلى الجزء الأخير من الصلاة، ومن المعلوم امتناع هذا التكليف لعدم إمكان الصلاة مع صرف القدرة في حمل الثقيل، هذا كله مضافاً إلى فساد المبنى أعني مقدمية ترك أحد الضدين للآخر أولاً، وعدم الوجوب الشرعي الناشئ عن الملاك في ذات المقدمة بعد تسليم المقدمية ثانياً، فلا مجال للترتب في المقدمة المحرمة.

وأما تراحم باب اجتماع الأمر والنهي فقد عرفت عدم تصور الترتب فيه

للزوم أخذ متعلق الخطاب المتأخر عنه موضوعاً له .
وأما التلازم الاتفاقي كحرمة استدبار الجدي ووجوب استقبال القبلة لمن في
أواسط العراق فقد عرفت أيضاً عدم مجيء الترتب فيه للمحذور المذكور في باب
الاجتماع .

وأما تراحم السبيين فهو خارج عن التراحم المصطلح الذي هو عبارة عن
تراحم الخطابين في مرحلة الامتثال بعد عدم محذور في عالم الجعل والتشريع ، وفي
باب تراحم السبيين ليس الأمر كذلك إذ لو اجتمع سبيان لتزكية المال مثلاً فمن
المعلوم أن المكلف قادر على تزكية المال في عام واحد مرتين فلا تراحم في مقام
الامتثال أصلاً بل التعاند إنما يكون في مقام الجعل ، فباب تراحم السبيين خارج عن
التراحم رأساً ومندرج في التعارض ، هذا تمام الكلام في مبحث اقتضاء الأمر
بالشيء للنهي عن الضد .

مركز تحقيق مكتبة ميرزا حسين

فذلكة البحث

لا يخفى أنه قد ظهر مما ذكرنا اشتراط الترتب المبحوث عنه في المقام بأمور :
أحدها : وجود خطابين نفسيين مشتغلاً كل منهما على ملك تام ، فلو كان
الملك في أحدهما دون الآخر كالمعارضين فلا ترتب .
ثانيها : اشتراط أحدهما - أي الأهم - بترك متعلق الآخر دون إرادة ترك
الآخر ، لأن الإرادة ليست مما يقتضيه خطاب الأهم مثلاً والمفروض أنه لا بد أن
يكون موضوع المهم مثلاً مما يقتضي خطاب الأهم هدمه وإعدامه لئلا يلزم محذور
طلب الجمع .

ثالثها : أن لا يكون ترك الأهم مثلاً عين وجود متعلق المهم كما عرفت في

مثال استقبال الكعبة واستدبار الجدي ، إذ يلزم تحصيل الحاصل وكون المعلول وهو ما يقتضيه الخطاب - أعني المتعلق - علة للخطاب .

رابعها : أن يكون متعلق المهم مقدوراً له حين ترك متعلق الأهم ، ضرورة اعتبار مقدورية متعلق كل خطاب .

خامسها : أن يكون الخطابان المتزامان منجزين حتى يقع التزام بينهما إذ مع عدم التنجز لا يكون أحدهما معجزاً للآخر ومناط التزام هو التعجيز وصيرورة كل من الخطابين معجزاً للآخر ، ومن البديهي توقف التعجيز على المحركة المتوقفة على تنجز الخطاب ، ومن هنا ظهر عدم صحة الترتب في الشبهات الحكمية التي تجري فيها الأصول سواء كانت قبل الفحص أم بعده ، أما بعد الفحص فلعدم تنجز خطاب أصلاً وإن كان في الواقع موجوداً وكان أهم ، وقد عرفت تقوم التزام بالتجز ، وأما قبل الفحص فكذلك أيضاً إذ وجوب الاحتياط عقلاً في الشبهة قبل الفحص حكم طريقي تابع للواقع ، فإن كان هناك خطاب واقعاً فالاحتياط متمم له ، وإن لم يكن فليس وجوب الاحتياط بشيء ، فوجود الخطاب الواقعي مشكوك ومع الشك فيه لا تنجز فلا التزام فلا ترتب ، نعم إن كان وجوب الاحتياط حكماً نفسياً كان منجزاً لكنه ليس كذلك ، لكون وجوب الاحتياط حكماً طريقياً لا نفسياً كما لا يخفى .

وقد ظهر أيضاً عدم صحة الترتب في الأحكام الظاهرية بأن يجمع بينها وبين الأحكام الواقعية بالترتب بحيث يكون شيء واحد في آن واحد حلالاً ظاهراً وحراماً واقعاً بنحو الترتب بأن تكون الحلية مترتبة على فعل الحرام الواقعي . وذلك لعدم تنجز الحرمة الواقعية حتى يجيء الترتب ، والحاصل أن الحكم الواقعي غير معلوم حتى يتصور فيه الترتب ، وكذا التخيير بين فتوى المجتهدين المتساويين في الفضيلة المخالفين في الفتوى فإنه أجنبى عن الترتب ، ووجهه كون حجية الفتوى من

باب صرف الوجود المنطبق عقلاً على كل واحدة من الفتاوى على البديل نظير مطلوبة الضوء بالماء والتميم بالصعيد فإن هذا المعنى أي الحجية على البديل هو مقتضى رواية الاحتجاج « وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه... »^(١) التي يستفاد منها حجية كل فتوى على البديل وليس وجه الحجية على البديل هو الترتب كما سيتضح وجهه .

وأما الخبران المتعارضان فهل يتناقض الترتب فيهما مع الغض عن الأخبار العلاجية حتى تكون الأخبار الدالة على التخيير على طبق القاعدة أم لا؟ وجهان . وتقريب الترتب فيهما : أن كلاً من الخبرين حجة ومشمول لدليل اعتبار خبر الثقة في ظرف عدم الآخر ، وكذا الاستصحابان المتعارضان بأن يكون كل واحد « لاشتماله على اليقين والشك » مشمولاً لقوله : « لا تنقض اليقين بالشك » في ظرف عدم شمول دليل الاعتبار للآخر فكل واحد حجة عند عدم الآخر ، وهذا هو الترتب المنسوب إلى الشيخ الأعظم رحمته في تعارض الخبرين .

والحاصل أنه هل يتصور الترتب بين كل خطابين وجويين أو تحريميين أو مختلفين نفسيين أو طريقيين ؟ بأن يقال : إن التزاحم بين الخطابين ناشئ عن إطلاقهما فيرفع اليد عن الإطلاقين بتقيدهما إن لم يكن أحدهما أهم ، وإلا فيكتفى في رفع التزاحم بتقييد أحدهما وهو المهم ، وعليه فيقتد دليل اعتبار خبر الثقة في صورة التعارض بعدم الأخذ بالآخر ، فكل واحد من الخبرين المتعارضين حجة في ظرف عدم الآخر ، وكذلك الأصلان المتعارضان والبيّتان المتعارضتان واليدان المتعارضتان .

والحق عدم مجيء الترتب في الطرق لأن دليل الاعتبار يشمل كلاً من الطرق

(١) الاحتجاج ٤٥٧/٢ ، وسائل الشيعة ١٣١/٢٧ ، الحديث ٣٣٤٠١ .

تعييناً بنحو العام الشمولي الانحلالي ، فدلّول الدليل هو الحجّة التعيينيّة ومقتضى الترتّب هو الحجّة التخيريّة وهذا غير مدلول دليل الاعتبار فها هو مدلول دليل الاعتبار غير ما يقتضيه الترتّب فالترتّب في الطرق ممكن لكنه لا دليل عليه .
فإن قلت : إنّ الترتّب في الخطابين النفسيين لم يكن أيضاً ممّا دلّ عليه الدليل بالخصوص .

قلت : نعم ولكن الحكم العقلي المستقلّ هناك كان حاكماً بالترتّب لفرض تماميّة الملاك في كلا الخطابين ، وانحصار المانع من فعليّتهما في عدم القدرة وارتفاع التزاحم بتقييد أحدهما ، فعدم الخطاب حينئذ يكون منافياً للحكمة ، وهذا بخلاف المقام فإن الملاك في كلّ من الأمارتين المتعارضتين ليس موجوداً بناء على الطريقيّة فلا يحكم العقل بوجود خطابين مترتّبين في الأمارات ، نعم بناء على مبني الشيخ ^(١) في الأمارات من الحكم التكليفي لامانع من الترتّب لكون الأمارتين المتعارضتين حينئذ مندرجتين في المتزاحمين النفسيين ، وأما على سائر المباني من جعل الطريقيّة أو إمضاء بناء العقل لما هم عليه من العمل بأخبار الثقات من باب الاطمئنان والوثوق فلا يتصور الترتّب لعدم الوثوق بشيء من المتعارضين حتى يشمل دليل الإمضاء .

فإن قلت : فعلى هذا لا وجه لما تسالموا عليه ظاهراً من تخيير العامي بين الأخذ بأحدى الفتويين المختلفتين مع تساوي المجتهدين في العلم والورع .
قلت : قد عرفت الوجه في التخيير المزبور من أنّ مقتضى رواية الاحتجاج المتقدّمة هو اعتبار إحدى فتاوى المجتهدين بنحو صرف الوجود ، فالتخيير يكون

(١) فرائد الأصول / ٢٧ - ٣٠ في إمكان التعبد بالظن ، الجواب عن إشكال ابن قبة الثالث : « أن لا يكون للأمرة القائمة على الواقعة تأثير ... » .

عقلياً كسائر موارد تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبائع كقوله تعالى: ﴿فَتَتِمُّوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(١)، وأكرم عالماً وغير ذلك، فإن التخيير بين الأفراد حينئذٍ يكون عقلياً، وبالجملّة فأصل دليل اعتبار الفتاوى يقتضي التخيير وليس التخيير المزبور من باب الترتب أصلاً، وقد ظهر ممّا ذكرنا عدم تأتي الترتب بين أحد محتملات التكليف المعلوم بالإجمال وبين خطاب آخر، كما إذا دار الأمر بين الإتيان بالصلاة إلى إحدى الجهات التي اشتبهت القبلة فيها الواجب عقلاً وبين الإتيان بواجب آخر بأن يقال: إن تركت الصلاة إلى تلك الجهة فأدّ الدين مثلاً أو العكس.

وجه عدم إمكان الترتب فيه أنّ وجوب الإتيان بالصلاة إلى تلك الجهة يكون عقلياً من باب المقدّمة العلميّة لتوقف العلم بالامتنال على إتيان الصلاة إلى أربع جهات فلم يثبت وجوب هذه الصلاة واقعاً حتى يصحّ الترتب بينه وبين واجب آخر، وكذا الاحتياط الشرعي كالشبهة التحريميّة الحكميّة بناء على ترجيح أخبار الاحتياط فإذا دار الأمر بين الأخذ بالاحتياط وبين ترك واجب فعلي منجز فلا يقال: «إن تركت ذلك الواجب فاحتط واترك المشتبه» أو «إذا تركت الاحتياط فأت بذلك الواجب» وجه عدم إمكان الترتب هنا أيضاً عدم احراز الخطاب الواقعي، إذ إيجاب الاحتياط حكم متمم لمحرّكيّة الخطاب المجهول على تقدير وجوده، وأما مع عدم وجوده واقعاً فلا متّمم ولا متّمم، ففي ظرف الشك في وجود الخطاب واقعاً لا مجال للترتب إذ وجود الخطابين موضوع للترتب فع الشك فيه لا ترتب.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الترتب في الطرق والأصول ممّا لا مجال له

فالأصل في الطرق والأصول المتعارضة هو التساقط لا التخيير إلا الفتويين المتعارضتين ، فإن مقتضى دليل اعتبار الفتوى هو التخيير ولا ربط للتخيير بين الفتويين بالترتب كما تقدّم . هذا تمام الكلام في الأوامر .



مركز تحقيقات علوم إسلامی

المقصد الثاني :

« النواهي »

وفيه مباحث ، وقبل الخوض فيها لا بأس بذكر مقدمة وهو : أن المطلوب في النواهي هو إبقاء الترك الأزلي على حاله فالطلب في نحو قوله : « لا تشرب الخمر » يتعلّق باستمرار ترك شرب الخمر ، فلا وجه لإرجاع النهي إلى الكف ، وبالسجلة المبغوض هو الفعل والنهي يتعلّق بترك المبغوض والترك مقدور له باعتبار بقائه كما أن المحبوب في الأوامر هو الفعل .
ثم إن تعلّق الطلب باستمرار العدم في النواهي يتصور ثبوتاً على وجوه أربعة :

أحدها : أن يكون ترك الطبيعة مطلوباً بنحو العام المجموعي ، بأن يكون ترك مجموع الأفراد من حيث المجموع مطلوباً له بطلب واحد كمطلوبيّتها كذلك في الأمر أحياناً .

ثانيها : أن يكون ترك أفراد الطبيعة مطلوباً له بنحو العام الاستغراقي ، بأن يكون عدم كلّ فرد من أفرادها مطلوباً بطلب مستقلّ ، والقضيّة المشتملة على النهي في هاتين الصورتين إما خارجيّة وإما حقيقيّة بعد وضوح عدم كونها عقليّة وطبيعيّة بداهة كون موضوع القضيّة خارجياً .

ثالثها : أن يكون المطلوب إبقاء الوصف العدمي مثل لاشاربيّته للخمر بنحو القضيّة المعدولة .

رابعها: أن يكون المطلوب ترك الوجود السعي.

والثمرة على هذه الوجوه غير خفية، فإنه على الأول إن شرب قطرة من الخمر مثلاً فقد عصي ويسقط النهي فلا يحرم شرب الخمر بعد ذلك، وعلى الثاني يتعدّد العصيان والإطاعة فع ترك شرب بعض أفراد الخمر وشرب بعضها الآخر يطاع النهي في الأفراد المتروكة ويعصى في غيرها، كما أنه على الوجهين الأولين تجري البراءة فيما شك في فرديته للطبيعة المنهي عنها بخلاف الآخرين فإنه لا تجري البراءة فيه لكون الأفراد مطلوبة بالطلب الغيري المقدمي لا النفسي الاستقلالي ولا الضمني فيكون الشك في المحصل، هذا بحسب الثبوت. وأما مقام الإثبات فظاهر النهي هو العام الاستغراقي دون المجموعي لكون المجموعة محتاجة ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونة زائدة إذ تحتاج المجموعة إلى الحاظ الأفراد مركباً للحكم أولاً وتقيّد كل منها بالآخر ثانياً، فلذا نقول: بالبناء على الاستغراقية في صورة دوران الأمر بين الاستغراقية والمجموعية.

والحاصل أن المتبادر من النواهي هو كون المطلوب فيها ترك كل فرد بنحو الاستقلال من غير فرق فيه بين النواهي الاستقلالية النفسية كـ «لا تشرب الخمر» وبين النواهي الغيرية كـ «لا تصل في الحرير أو النجس أو ما لا يؤكل لحمه»، ومن غير فرق أيضاً في ذلك بين أن يكون لمتعلّق النهي موضوع خارجي كالخمر والمؤمن في «لا تشرب الخمر ولا تغترب مؤمناً» سواء كان مقدوراً للمكلف وتحت اختياره كالخمر فإنه ممّا يقدر المكلف على إيجاده أم لا كالمؤمن في مثال «لا تغترب مؤمناً»، وبين أن لا يكون لمتعلّقه موضوع خارجي كقوله: «لا تكذب ولا تكلم» فإن الظاهر من النهي في جميع هذه الموارد هو تعلّق النهي بكل من أفراد الطبيعة بنحو العام الاستغراقي.

ثم إنه وقع الكلام في أن دلالة النهي على مطلوبة الأفراد الطولية والعرضية

بالوضع أو بالإطلاق ، أو التفصيل بينها بكونها في الطولية بالإطلاق وفي العرضية بالوضع .

الحق أن يقال : إنه بالإطلاق في كليهما ، لأن الموضوع له في الألفاظ هو نفس الماهية المهمة المعبر عنها بالإبشرط المقسمي ، والطوارئ العارضة لها - من تقيدها بأمر وجودي المستمى بالماهية بشرط شيء أو بأمر عدمي المستمى بالماهية بشرط لا ، أو بلحاظها عارية عن القسمين المستمى بالإبشرط القسيمي - ، تكون متأخرة ونازلة عن مرتبة ذات الماهية ، وإذا ثبت أن لحاظ الماهية موضوعاً لحكم من الأحكام متأخر عن مرتبة ذات الماهية فيظهر أن نفس الماهية لا تدل بالوضع على شيء من أفرادها الطولية والعرضية .

وبالجملة ، النهي يكون إنشاء النسبة بين العبد وبين ترك الفعل ، كما أن الأمر يكون إنشاء النسبة بين الفاعل وبين الفعل ، هذا بناء على كون معنى الهيئة حرفياً وكون مفادها إنشاء النسبة ، وأما على تقدير كون معنى الهيئة إنشاء الطلب فذلك أيضاً فإن المنشأ في الأمر هو طلب الفعل وفي النهي هو طلب الترك والعقل يحكم بلزوم مطابقة تكوين العبد لتشريع المولى وهذا هو الوجوب ، وأما البعث في الأمر والزجر في النهي فليس شيء منهما منشأ بل هما من لوازم الطلب الأمري والنهي ، وبعد أن ظهر كون النهي طلب الترك يقع الكلام في أن متعلق النهي ترك الطبيعة بنحو المعدولة أو السلب المحصل ، وقد عرفت أنفاً ما هو الحق وأن المعدولة خلاف ظاهر النهي جداً لاستلزامه رجوع النهي إلى الأمر والسالبة إلى الموجبة إذ مفاد قوله : « لا تشرب الخمر » حيثنذ هو وجوب كونه لا شارباً فكأنه قال : « كن لا شارباً » .

ثم إنه وقع الكلام في أن النهي إذا كان لمتعلقه موضوع خارجي كالخمر في المثال وحرمة غيبة المؤمن وغير ذلك هل يدل على حرمة الأفراد الطولية والعرضية

بالوضع أو بالإطلاق أو التفصيل؟ وهذا النزاع مبني على الخلاف الواقع بين المشهور على ما نسب إليهم من كون الموضوع له هو الماهية المطلقة بحيث يكون الإطلاق والسريان - المعبر عنه بأي فرد من الخمر في المثال - جزء للموضوع له، وبين سلطان العلماء رحمهم الله من كون الموضوع له هو الماهية المهملة المعراة عن جميع العوارض والضمانات الخارجية من الزمان والزمان، وعلى مذهب المشهور يكون دلالة النهي على مطلوية ترك الأفراد - طولية كانت أو عرضية - بالوضع وعلى مذهب سلطان العلماء رحمهم الله تكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة وسيأتي في محله إن شاء الله تعالى استحالة أخذ الإطلاق في الموضوع له.

والحق كون الموضوع له في أسماء الأجناس هي الماهية المهملة الموجودة في أقسامها من الماهية المشروطة بشيء وبشرط لا واللابشرط القسيمي ويشهد بذلك استعمال اسم الجنس المتعلق للحكم كالخمر وكذا الفعل المتعلق له كالشرب في الماهية المقيدة بقيود والمعراة عنها بدون عناية وتجوز، بل يكون الاستعمال في الجميع على نهج واحد مثلاً يقال: إنسان عربي أو عجمي أو عالم أو جاهل أو مؤمن أو منافق إلى غير ذلك ومن المعلوم إرادة الطبيعة في الجميع.

وبالجملة فالموضوع له هو نفس الطبيعة المهملة من دون أن يكون الإرسال جزء للموضوع له وهذا مختار السلطان رحمهم الله وصاحب الكفاية رحمهم الله حيث إنه نسب إليه أنه قال: في مجلس درسه الشريف حين الشروع في مبحث المطلق والمقيد:

«نه بدام قيود قيد شدم - نه بدام اطلاق نيز صيد شدم»

يعني أن الموضوع له هو نفس الماهية من دون تقيدها بقيد ولا كونها لابشرط وهذا هو مبنى الميرزا النائيني رحمهم الله أيضاً، فما نسب إليه رحمهم الله في بعض التقارير من دلالة اللفظ في النواهي على مطلوية الأفراد العرضية بالوضع لا تخلو صحته عن

تأمل (١).

وعلى هذا المبنى تكون دلالة اللفظ على مطلوبية ترك الأفراد الطولية والعرضية بالإطلاق لا الوضع، كما أن ظاهر عبارة الكفاية من كون المطلوب في النواهي ترك الطبيعة وكون ترك الأفراد مطلوباً من باب المقدمة لتوقف ترك الطبيعة عقلاً على ترك جميع أفرادها مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن ظاهره كون المطلوب في النواهي هو نتيجة المعدولة إذ لازم ترك الطبيعة مطلوبية ترك الأفراد من باب المقدمة وإن لم يكن المطلوب والموضوع نفس المعدولة حتى يقال: بكونها خلاف الظاهر لأن كون المطلوب تحصيل عنوان اللاشاربية للخمر وتاركية الطبيعة منوط ثبوتاً وإثباتاً بمؤونة زائدة، وترك الأفراد بحكم العقل يلائم المعدولة لا السلب المحصل الذي مقتضاه مطلوبية ترك الأفراد نفسياً لا مقدماً* وقد عرفت أنه خلاف

(١) بل نقل سيدنا الاستاذ مد ظله في مجلس الدرس أن تقريره لدرس شيخه الميرزا النائيني رحمه الله خال عن هذه النسبة.

* وترك الطبيعة معاً ومطلوبية الأفراد غيرية لا تختص بالمعدولة، فلا بد من إثبات مطلوبيتها النفسية التي يترتب عليها جريان البراءة في مشكوك الفردية، ولا يكفي في إثبات مطلوبيتها النفسية مجرد إنكار المعدولة بدعوى إناطتها بمؤونة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، وبالجمله فالبناء على كون المطلوب في النواهي ترك الطبيعة ينافي بالالتزام بجريان البراءة في الشبهات الموضوعية التي اتفقت كلمة المحدثين والأصوليين على جريان البراءة فيها، لأنه بناء على مبنى ترك الطبيعة يكون الشك في المحصل الذي هو مجرى قاعدة الاشتغال لا البراءة مع أن القائلين بمبنى ترك الطبيعة ملتزمون بالبراءة في الشبهات الموضوعية، والحاصل أن التهافت بين هذا المبنى وبين جريان البراءة في الشبهات الموضوعية في غاية الوضوح فينعكس هذا الإشكال فقهاً على مسألة أخذ المال من البنوك المشتملة على الحرام والحلال، فيستلزم حرمة أخذ النقود من البنوك لا للعلم الإجمالي باختلاط نقودها بالاموال المحرمة، لعدم منجزيته كما هو واضح بادنى تأمل، بل لحرمة التصرف في مال المشكوك كونه مال الغير.

إذا المفروض أن المطلوب هو ترك طبيعة التصرف في مال الغير، ولا يحرز هذا الترك ←

التحقيق وصاحب الكفاية لا يلتزم أيضاً بهذا المبنى أعني كون المطلوب في النواهي نتيجة المعدولة لا السلب المحصل في اللباس المشكوك فيه إذ لازم هذا المبنى هو عدم جريان البراءة في المشكوك مع أنه ﷺ يلتزم بالبراءة في اللباس المشكوك فيه فلاحظ وتأمل^(١) هذا تمام الكلام في المقدمة .
وأما أصل الموضوع فيقع البحث عنه في أمور :



→ إلا بترك المشكوك كونه مال الغير كالفرد المعلوم .
كما أن لازم مبنى ترك الطبيعة هو استحالة الطبيعة بإيجاد فرد منها ، لصيرورة ترك الطبيعة حينئذٍ مستحيلًا فيسقط النهي ويجوز إيجاد سائر الأفراد ، وهو كما ترى .
فالمحصل ورود إشكالين على كون المطلوب في النواهي ترك الطبيعة ، أحدهما : انسداد باب البراءة في الشبهات الموضوعية . ثانيهما : سقوط النهي بإتيان فرد من أفراد الطبيعة وفساد هذين اللازمين يكشف عن فساد الملزوم - أعني المبنى المزبور - وأما نحن فقد ألتمنا بكون المطلوب في النواهي السلب المحصل الذي لازمه الانحلال المترتب عليه جريان البراءة في الشبهات الموضوعية . (من الدورة اللاحقة) .
أقول : الظاهر أن المقصود من ترك الطبيعة هو ترك الأفراد ، ضرورة أن موضوع الحكم هو ما يقوم به الملاك لتبعية الحكم له بناء على مذهب العدلية ، ولاريب في أن مركب المصلحة هو أفراد الطبيعة لانفسها ، لعدم ترتب أثر على الطبيعة من حيث هي ، وعليه فيراد من ترك الطبيعة ترك وجوداتها القائمة بها المفسد ، فالنهي يتعلق بترك الأفراد لامحالة لقيام الحكم بما يقوم به الملاك ، وقد عرفت قيام الملاك بوجودات الطبيعة لانفسها ، فيستقيم حينئذٍ جريان البراءة في الشبهات الموضوعية .
(١) بل لازم هذا المبنى عدم جريان البراءة في جميع الشبهات البدوية التحريمية والحال أنه ﷺ ملتزم بجريانها .

المبحث الأول :

مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه

ولا يخفى أن عنوان المسألة بالجواز وعدمه يوهم عدم التضاد بين الأحكام وجواز اجتماعها ، وإلا فبعد تسليم التضاد يرجع محصل عنوان المسألة إلى أنه هل يجوز اجتماع الضدين أم لا ؟ وهذا غير معقول ، فالنزاع المعقول حينئذٍ يصير صغرياً ، لأنه يقال : إن الأمر إذا تعلّق بطبيعة والنهي بأخرى وكانت النسبة بين المتعلّقين عموماً من وجه فإذا تصادقا في مورد فهل يتعدّد المتعلّق حتى يجتمع الأمر والنهي في المجمع الذي يكون متعدّداً حقيقة وإن كان بحسب المحسّ متحداً أم لا يجتمعان لكون المتعلّق متحداً لا يتحمل حكيمين ؟ . وبعبارة أخرى يقع النزاع في أن العنوانين المبدئيين كالعنوانين الاشتقاقين كالعالم الفاسق في كون المجمع مركّباً اتحادياً ومندرجاً في التعارض أو لا فيكون التركيب انضمامياً وداخلاً في التراحم .

ثم إن التضاد بين الأحكام من الواضحات ومن قبيل الأعراض الخارجية كالسواد والبياض فكما لا يمكن جعل محل واحد في آن واحد أسود وأبيض ولو من شخصين فكذلك الأحكام ، فإنّ البغض والحب بالنسبة إلى شيء واحد لا يمكن اتحادهما في نفس الجاعل .

والقول : بعدم تضادهما نظراً إلى إمكان كون شيء واحد في آن واحد محبوباً لشخص ومبغوضاً كذلك لآخر ، فلو كان الحب والبغض اللذان يعبر عنهما بالوجوب والحرمة متضادين ومن قبيل الأعراض الخارجية لم يمكن تعلّق الحب والبغض بذلك الشيء الواحد ، فيستكشف من هذا عدم تضاد الأحكام .

فاسد ، لأنّ الحب والبغض من الصفات ذوات الإضافة فإنّ المحبوب المضاف

إلى زيد غير المبغوض المضاف إلى غيره ولا يعقل محبوبة شيء واحد ومبغوضيته في آن واحد لشخص واحد كما هو مفروض البحث ، إذ المفروض تعلق حب الشارع وبغضه بشيء واحد ومن البديهي عدم إمكانه فالأحكام الشرعية متضادة في جميع المراحل من مبادئها وعالم محرّكاتها لا أنها غير متضادة أصلاً أو متضادة في خصوص مقام المحرّكة .

ثم لا يخفى أنه بعد تحقق التضاد بين الأحكام لابد من تبديل العنوان المزبور أعني جواز الاجتماع وعدمه لإيهامه جواز اجتماع الضدين أعني الحرمة والوجوب وقد عرفت أنه بعد فرض التضاد بين الأحكام لا وجه للنزاع في جواز اجتماع الضدين وعدمه ، فالأولى تبديل العنوان بما يكون جامعاً للقيود المقصودة بأن يقال : إنه إذا تعلق أمر بطبيعة تكون مبدأ لا عنواناً اشتقاقياً ونهي بطبيعة كذلك ، وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه واجتماعهما في مورد بإيجاد واحد فهل يسري الأمر من متعلقه إلى متعلق النهي وكذا النهي أم لا ؟ فعلى السراية يكون المتعلق واحداً ويندرج في باب النهي في العبادة ، وعلى عدم السراية يتعدّد المتعلق ويندرج في باب التزاحم .

والمثال المطابق لهذه المسألة الواجد لجميع هذه القيود هو المثال المعروف أعني الصلاة والغصب ، وعلى هذا تكون هذه المسألة من المبادئ التصديقية لاحدى المسألتين من المسائل الأصولية على سبيل منع الخلو ، لأنه على تقدير وحدة المتعلق يكون باب الاجتماع صغرى من صغريات النهي في العبادة ، وعلى تقدير تعدّد المتعلق يكون صغرى من صغريات باب التزاحم ويبحث فيه عن أحكام التزاحم من إمكان الترتّب وعدمه فيه ، وصحة الصلاة في صورة الجهل بالموضوع اتفاقاً - كما قيل - لأن المانع حينئذ تكون من المانعة المترتبة على التزاحم المنوط بتنجز

الحكم ، ومع عدم التزاحم لا مانعية واقعا بخلاف وحدة المتعلق فإن المانعية حينئذ واقعية فتكون الصلاة في الغصب مقرونة واقعا بالمانع كالصلاة في الحرير .

وبالجملة فعلى عنوان القوم تدرج مسألة الاجتماع في المسائل الكلامية لأنه يبحث فيها عن تضاد الأحكام وعدمه ، وعلى ما ذكرنا من العنوان تكون من المبادي التصديقية لاحدى المسألتين الأصوليتين على سبيل منع الخلط ولا ربط لها بالمسألة الأصولية ولا الفقهية ولا الكلامية كما هو واضح .

إذا عرفت ما ذكرنا من عنوان البحث والقيود الدخيلة فيه يقع الكلام في

مقامين :

المقام الأول : في أن الجهتين الموجودتين في الجمع هل هما تقييدتان - يعني أنهما مكثرتان للموضوع - أم تعليلتان ، فعلى الأول : لا يسري الأمر من متعلقه إلى متعلق النهي وكذا النهي ، لكونهما من مقولتين ، وعدم جامع بين المقولات وكونها من الأجناس العالية التي تكون متباعدة وليس بينها جامع كما هو واضح ، ومن المعلوم أن المتعدد ماهية لا يتحد وجوداً فالتركيب لا محالة يكون انضمامياً ، وعلى الثاني يسري الأمر من متعلقه إلى متعلق النهي وبالعكس فيكون الجمع واحداً لا متعدداً .

المقام الثاني : في أنه إذا ثبت في المقام الأول تعدد المتعلق وكون الجهتين في الجمع تقييدتين لا تعليليتين يقع البحث في أنه يترتب على الجمع أحكام التزاحم أو لا ؟

وقبل الخوض في المقصود مهّد الميرزا النائيني رحمه الله مقدّمات يرجع بعضها إلى المقام الأول وبعضها إلى المقام الثاني وبعضها إلى المقامين معاً ، وجعل المقدمة الأولى في تشخيص كون هذه المسألة من المسائل الأصولية أو غيرها وقد عرفت

على ما ذكرناه كونها من المبادي التصديقية لمسألة اصولية فلانتعرض للمقدمة الأولى التي ذكرها الميرزا النائيني رحمته ونعطف عنان الكلام إلى المقدمة الثانية .

المقدمة الثانية : أنه - بعد أن عرفت أن محل النزاع في باب اجتماع الأمر والنهي هو كون متعلق كل من الأمر والنهي عنواناً مبدئياً كالصلاة والغصب ، لا عنواناً اشتقاقياً كالعالم والفاسق ، إذ حينئذ يكون العلم والفسق من الجهات التعليلية والموضوع هو زيد المتصف بالعلم والفسق فيندرج في باب التعارض لا التزاحم لوحدة المتعلق وكونه ذا صلاح من جهة وذا فساد من أخرى وأن التعاند يكون في مقام الجعل لا في مقام الفعلية والتحريك - يقع الكلام في أن الجهتين اللتين تكونان في المجمع تقييدتان لا تعليلتان ، وتكون النسبة بينهما العموم من وجه بعد وضوح كون نسبة العموم من وجه في الأعراض دون الجواهر والفصول الذاتية ، إذ الفصل المقوم للماهية كالناطق لا يصدق إلا على الإنسان ، ففي مورد عدم صدق الإنسان لا يصدق الناطق بالضرورة ، وهذا بخلاف الأعراض فإن نسبة العموم من وجه فيها صادقة فيصدق العالم على الفاسق الواجد للعلم والفسق كما لا يصدق العالم أحياناً على الفاسق وكذا العكس ، ومن المعلوم أن مناط صدق العالم في صورة الافتراق غير مناط صدق الفاسق في تلك الصورة وهكذا يتعدّد المنطان في صورة الاجتماع كزيد العالم الفاسق ، فإن مناط صدق كل من العنوانين غير مناطه في الآخر .

وبرهان مغايرة المنطان في المجمع هو تغايرهما في موردي الافتراق ، لأنه في صورتي الافتراق يصدق كل من العنوانين بمناط يخصه وذلك المنط الكذائي موجود في المجمع فلا بد أن يكون تغاير مناط الصدق محفوظاً في المجمع أيضاً ، وهذا أصدق شاهد على تقييدية الجهتين في المجمع لا تعليليتهما ، فالجمع على هذا يكون مركباً بالتركيب الانضمامي لا الاتحادي ، لما عرفت من كون المتعلق مبدأ الاشتقاق

كالصلاة والغصب لاهيئة المشتقة كالمصلي والغاصب ، وقد تقدّم في مباحث المشتق أن الفرق بين المبدأ والمشتق هو الفرق بين الهولي والصورة والجنس والفصل . وحاصل الفرق هو أن المبدأ لوحظ بشرط لا عن الاتحاد ، والمشتق لوحظ لا بشرط عن الاتحاد وإن شئت فقل : إن المبدأ لوحظ بما أنه ماهية من الماهيات والمشتق لوحظ باعتبار وجوده المتحد مع وجود محله ، وقد ظهر ممّا ذكرنا عدم صحة حمل أحد العنوانين في المقام على الآخر فلا يقال : الصلاة غصب وبالعكس لأنّ المتعلّق هو العنوان المبدئي الآبي عن الحمل والاتحاد كما عرفت في مبادئ المشتقات .

فتلخص ممّا ذكرنا أمور .

الأول : كون المتعلّق في باب اجتماع الأمر والنهي عنواناً مبدئياً لا اشتقاقياً .

الثاني : كون النسبة بين العنوانين عموماً من وجه .

الثالث : كونها مركّباً بالتركيب الانضمامي .

تنبيه : ما تقدّم من اعتبار كون متعلّق الأمر والنهي عنوانين مبدئيين لا اشتقائيين حتى تكون الجهتان تقيديتين لا تعليليتين إنّما يكون فيما إذا لم يكن للمتعلّق وهو العنوان المبدئي موضوع خارجي - كالدرهم والماء - وإلا فيكون التركيب بين المتعلّقين اتحادياً لا انضمامياً ، ولذا يكون قوله : أنفق على واجبي النفقة ولا تتصرف في مال الغير وكذا يجب الوضوء ولا تتصرف في مال الغير وكذا التستر بلباس الغير خارجاً عن باب الاجتماع وداخلاً في باب التعارض ، مع أن متعلّق الأمر وهو الإنفاق والوضوء عنوان مبدئي لا اشتقائي وكذا متعلّق النهي وهو التصرف في مال الغير والنسبة بين الإنفاق والوضوء وبين التصرف في ملك الغير عموم من وجه .

ووجه اندراجها في التعارض لا الاجتماع أن الدرهم والماء موجودان شخصيان لا تعدد فيهما حتى يكون أحدهما متعلقاً للأمر والآخر متعلقاً للنهي وكلما يكون كذلك لا يرتبط بباب الاجتماع أصلاً ويكون من التعارض قطعاً ، ولذا لا يعد من أنفق الدرهم المغصوب على واجبي النفقة مطيعاً وعاصياً بل عاصياً فقط ، فجرد كون العنوانين مبدئين وكون النسبة بينهما عموماً من وجه لا يلزم تقيديتهما حتى يكون العنوانان المبدئيان مطلقاً من باب الاجتماع بل قد يكونان من باب الاجتماع كالصلاة والغصب وقد يكونان من باب التعارض .

وضابط كونها من باب الاجتماع هو أن لا يكون للعنوانين موضوع خارجي كما عرفت في مثال الدرهم والماء المغصوبين فإن إنفاق الدرهم عين التصرف في مال الغير ، كما أن إجراء الماء على محل الوضوء عين التصرف في مال الغير ، والسري في ذلك أن العناوين بأسرها في القضايا الخارجية تكون جهات تعليلية ، فالموضوع ذات ذلك الشيء كالدرهم والماء في المثالين والشخص موجود واحد لا تعدد فيه فلا يتعلق به حكمان متضادان ، وهذا بخلاف القضايا الحقيقية التي تكون العناوين فيها جهات تقييدية مكثرة للموضوع ، فإنه بعد البناء على عدم سريّة الأحكام المتعلقة بالطبائع إلى لوازم وجودها لا يتحد متعلقاً للأمر والنهي حتى يندرجا في باب التعارض ، بل يتعدّد المتعلق فيندرج المجمع في التزاحم .

فإن قلت : إن مثال الغصب والصلاة الذي جعل من أوضح مصاديق اجتماع الأمر والنهي يكون أيضاً كالدرهم المغصوب وذلك لأن الحركة في المكان المغصوب مصداق لكل من التصرف والصلاة فيكون الغصب والصلاة جهتين تعليليتين ، لأن الحركة الشخصية واجبة لكونها صلاة وحرام لكونها غصباً كوجوب إكرام العالم الفاسق لعلمه وحرمة لفسقه ، وكوجوب إعطاء الدرهم المغصوب لواجبي النفقة

لكونه إنفاقاً واجباً وحرمة لكونه تصرفاً في مال الغير فالإنفاق والتصرف في مال الغير جهتان تعليلتان ، وبالجمله فالصلاة والغصب يكونان تعليلين لاتقيدين فيخرج مثال الصلاة في المكان المغصوب عن باب الاجتماع أيضاً .

قلت : ليست الحركة كالدرهم والماء في المثالين فإن الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة وليست جامعة بين المقولات حتى تكون المقولات مصاديق لها وحينئذ فالحركة في المكان المغصوب وضع باعتبار كون الصلاة من مقولة «الوضع» و«أين» باعتبار كون الغصب من مقولة الأين لأن الغصب عبارة عن الكون في أرض الغير والحركة في الأين أين وفي الوضع وضع ، ومن المقرر في محله مبينة المقولات وعدم جامع بينها ، فليست الحركة أمراً وراء مقولتي الوضع والأين تحمل عليها الصلاة تارة والغصب أخرى .

فإن قلت : على هذا ينشلم ما ذكرته من اعتبار التركيب في متعلق الأمر والنهي في باب الاجتماع ، وذلك لعدم التركيب بين المقولات لفرض مغايرتها بالتباين فكيف يتصور التركيب بينها .

قلت : المراد بالتركيب في المقام كون إحدى المقولتين التي تعلق بها الأمر مثلاً من لوازم وجود المقولة الأخرى التي تعلق بها النهي مثلاً ، توضيحه : أن لازم الغصب - أعني الكون في مال الغير - هو تحقق الكون المزبور في ضمن صلاة أو نوم أو غيرهما من الأفعال كما أن لازم الصلاة التي هي القيام والركوع والسجود مثلاً هو الكون في مكان لأن كل مكاني لابد أن يقع في مكان فيكون الغصب من لوازم الصلاة وبالعكس ، والمراد بالتركيب هو هذا المعنى فتدبر .

فتلخص أن المثال الواجد للقيود المعتبرة في محل النزاع هو مثال الصلاة والغصب لكون العنوانين أعني الصلاة والغصب مبدئين لاشتقائين ، فتكون الجهتان في هذا

المثال تقييديتين لاتعليليتين ، ويكون هذا المثال مغايراً للدرهم المغصوب الذي ينفقه على واجبي النفقة ، وللتوضؤ بالماء المغصوب ، وللتستر باللباس المغصوب وللتيمم بالتراب المغصوب إلى غير ذلك من الأمثلة التي يكون للعنوانين المبدئين المأخوذين فيها موضوع خارجي معنون بذينك العنوانين ، فإن العنوانين حينئذ وإن كانا مبدئين إلا أنه لمكان اتصاف الموضوع الخارجي بهما يخرج العنوانان عن التقييدية ويندرجان في الجهات التعليلية كالعنوانين الاشتقائيين ، فلذا تكون هذه الأمثلة ونظائرها - مما يكون للعنوانين المبدئين فيها موضوع خارجي يتحد معها - من باب التعارض لا الاجتماع ، سواء كان الدليل المتكفل لدخل العنوانين مطلقاً شمولياً كحرمة التصرف في مال الغير أم بدلاً كالتوضوء بالماء والتيمم بالتراب .

والمراد بالتعارض هنا ما يقابل الاجتماع وإن كان بينهما حكومة كما إذا كان أحدهما أظهر من الآخر مثل تقدم العام الاستغراقي على البدلي ، لا خصوص ما يكون محكوماً بالتساقط لعدم جمع عرفي بينهما أو التخيير للأخبار العلاجية ، وبالجمله فالعنوانان المبدئيان إنما يكونان من باب الاجتماع إذا لم يكن في الخارج موضوع معنون بهما كالصلاة في المكان المغصوب ، فإن التصرف في مال الغير وإن كان له موضوع خارجي وهو ملك الغير إلا أنه ليس معنونا للغصب والصلاة معاً بل معنون للغصب فقط دون الصلاة فلا تتحد الصلاة والغصب مع المكان حتى تكون الصلاة في أرض الغير كالدرهم المغصوب المنفق على واجبي النفقة إذ الدرهم يعنون بالإتفاق والغصب .

فقد ظهرت المغايرة بين مثال الصلاة في الغصب وبين الأمثلة المتقدمة الخارجة عن باب الاجتماع .

ولكن يمكن الخدشة في مثال الغصب والصلاة بأن يقال : إن ما عدا السجود من

أفعال الصلاة وأجزائها من القراءة والقيام والركوع ليس له موضوع خارجي يتحد مع الصلاة والغصب، لكن السجود لما كان عبارة عن وضع الجبهة على الأرض أو غيرها مما يصح السجود عليه فيكون له موضوع خارجي وهو ما يصح السجود عليه يتحد مع السجود فيكون وضع الجبهة عليه صلاة وتصرفاً، وعلى هذا فيكون مثال الصلاة والغصب نظير الامثلة المتقدمة الخارجة عن باب الاجتماع، فذكره من واجدية مثال الصلاة والغصب للقيود المعتبرة في مسألة الاجتماع لا يخلو من المناقشة، هذا كله مضافاً إلى عدم التركيب المعتبر في مسألة الاجتماع في مثال الصلاة والغصب على ما تقدم من كون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة فإن المقولتين موجودتان بوجودين مستقلين ولا تركيب بينهما أصلاً، فإن الصلاة بمنزلة المظروف والمكان بمنزلة الظرف لها كالماء في الآنية وضرب زيد في الدار، فإن الماء غير الآنية وضرب زيد غير الدار وكذا الصلاة والغصب فإن الغصب إشغال ملك الغير والصلاة ما يقع في مال الغير، فالصلاة نظير الضرب والغصب نظير الدار، ومن المعلوم مغايرة الظرف للمظروف وجوداً ومعها لا يتصور التركيب المعتبر في باب الاجتماع، هذا ما يرجع إلى المناقشة في المثال.

وأما ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من إناطة اندراج العنوانين المبدئيين في باب الاجتماع بما إذا لم يكن لهما موضوع خارجي وإلا فيصير العنوانين تعليليين لا تقيديين ويندرجان في باب التعارض لا الاجتماع.

ففيه: أن مناط الصدق في كل من العنوانين لما كان موجوداً بمناط واحد في مورد الاجتماع والافتراق من غير تفاوت فيه بين الموردين أصلاً، سواء كان للعنوانين موضوع خارجي معنون بهما أم لا، فيكون ذلك كاشفاً عن تقييدية العنوانين المدرجة لهما في مسألة الاجتماع لا التعارض وأن أحد العنوانين لا يرتبط

بالآخر ولا يتحد معه ، وعليه فمناط الغصب هو الاشغال الصادق في حال الاجتماع مع الصلاة والافتراق عنها وكذا مناط الصلاة - وهو القيام والركوع وغيرهما - موجود في حال الاجتماع مع الغصب والافتراق عنه ، فالتفكيك بين الموارد بادراج العنوانين المبدئين في باب الاجتماع مع عدم وجود الموضوع الخارجي لهما وفي باب التعارض مع وجوده غير واضح ، وعليه فيتسع دائرة مسألة الاجتماع وتصير الأمثلة المتقدمة ونظائرها مما لها موضوع خارجي داخله في باب الاجتماع فتدبر .

ثم إن اعتبار كون النسبة بين العنوانين في مسألة الاجتماع (عموماً من وجه) غير ظاهر الوجه ، وإن كان الظاهر تسالم المحققين ممن قارب عصرنا على ذلك ، بل الظاهر اندراج التلازم الدائم في باب الاجتماع أيضاً ، وذلك لأنَّ المناط هو مغايرة جهة صدق كلٍّ من العنوانين للأخرى سواء كان لهما مورد افتراق كالصلاة والغصب أم لم يكن بأن كان صدق أحد العنوانين لازماً لصدق الآخر بحيث لا ينفكَّان أصلاً ، فالحق عدم اختصاص مسألة الاجتماع بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه بل المدار على تعددهما وتقيديتهما من غير فرق بين أن يكون لهما مورد افتراق وبين أن لا يكون فتخصيص النزاع في باب الاجتماع بالعامين من وجه لا وجه له فتدبر .

ثم إنَّ الموجود إما أن يكون خارجياً عينياً كالجواهر والأعراض الخارجية كالسواد والبياض ونحوهما وإما أن يكون انتزاعياً وهو على قسمين : أحدهما : أن يكون منتزعاً عن الموجود العيني كالزوجية والفوقية المنتزعتين عن الأربعة والأبنية المرتفعة . ثانيهما : أن يكون منتزعاً عن الموجود الاعتباري كسببية شيء للحكم التكليفي أو الوضعي ، فإنَّ الموجود العيني في القسم الأوَّل هو منشأ الانتزاع والموجود الاعتباري في القسم الثاني هو نفس الحكم .

وإما أن يكون اعتبارياً فإنه موجود حقيقة لكنه في وعاء الاعتبار لا في وعاء العين ، والأحكام الشرعية كلها من الأمور الاعتبارية فإن الوجوب والمحرمية والزوجية والملكية ونحوها موجودات حقيقية غاية الأمر أن وجودها يكون في عالم الاعتبار لا عالم العين وليست من الأمور الانتزاعية التي لا وجود لها أصلاً .

ولا ينبغي الإشكال في اندراج الموجودات العينية وكذا الاعتبارية في محل النزاع ، كما لا ينبغي الإشكال في خروج العناوين الانتزاعية عن حريم النزاع ، وأما العناوين التوليدية كما إذا كان شيء واحد يتولد منه عنوانان - كما إذا كان إكرام العالم واجباً وإكرام الفاسق حراماً وتحققا بفعل واحد كالقيام - فالظاهر خروجها عن حريم النزاع أيضاً ، لاتحاد العناوين مع ذلك السبب المولد لهما فيندرج في باب التعارض دون الاجتماع .

فتلخص مما ذكرنا أن العناوين لا بد أن يكونا تقيديين بأن يكون مناط صدق أحدهما غير مناط صدق الآخر ، وهذا في صورة أحراز تغاثر المناطين مما لا إشكال فيه ، وأما مع الشك في التعدد والمغايرة فيندرج في باب التعارض لتقوم الاجتماع بتقييدية الجهتين وتعدد المتعلقين ، لما تقدم سابقاً من تقوم التزاحم بتعدد المتعلق و مع عدم الإحراز لا يحرز شرط الاجتماع فلا يندرج في التزاحم أصلاً .

ثم إنه وقع النزاع في ابتناء مسألة الاجتماع وعدمه على تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد ، فإن صاحب الكفاية رحمته ^(١) أنكر ذلك الابتناء والتزم بحريان النزاع على كلا القولين ، والميرزا النائيني رحمته ابتنى هذا النزاع على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد على بعض المباني والأقوال في وجود الكلي الطبيعي فالمرزا النائيني رحمته يبتنى النزاع في مسألة الاجتماع على تلك المسألة في الجملة ،

والمحقق الخراساني رحمته الله ينكر ذلك مطلقاً بنحو السلب الكلي .

أما ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله فتوضيحه: أنه بناء على كون الكلي الطبيعي منتزعا عن الأفراد وغير موجود في الخارج والموجود في وعاء العين أفراد الكلي لانفسه يكون للنزاع في أنه هل يلزم الاجتماع أم لا؟ مجال، وذلك لأنه يبحث عن أنه كما يكون كل واحدة من الطبيعتين غير الأخرى كذلك لا يتحد المنشئان فالفردان منضمان والتركيب بينهما انضمامي فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي، أو يكون جهتا الأمر والنهي تعليليتين فيتحد المنشئان ويكون التركيب بينهما اتحاديا .

وبالجملة فعلى القول بكون الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج وأن وجوده انتزاعي يمكن جريان النزاع في مسألة الاجتماع، وبناء على وجود الكلي الطبيعي في الخارج بأن يوجد فيتشخص أو يتشخص فيوجد، فيقع النزاع في تلك المسألة في أن الأحكام تتعلق بوجودات الطبيعة المتخصصة بخصوصية ما، من دون أن تكون كل واحدة من الخصوصيات الخارجية واقعة في حيز الخطاب، بل مقدمة وجودية لقيد الطبيعة أعني خصوصية ما من دون سراية الأمر من ذي المقدمة الى المقدمة، بل وعلى السراية أيضاً لكون أمر المقدمة غيرياً لا نفسياً مناطاً للمثوبة والعقوبة كما هو محل البحث في مسألة الاجتماع، أو تتعلق الأحكام بالأفراد أي بلوازم وجودات الطبيعة بحيث يكون كل من وجود الطبيعة ولوازم وجودها واقعاً في حيز الخطاب، فعلى مبنى تعلق الأحكام بالطبائع بالمعنى المذكور أعني وجوداتها - لا بمعناها غير المعقول هنا وهو نفس المهية المهمة اللابشرط المقسمي لأنها لا يترتب عليها أثر فلا تكون متعلقة للمصلحة ولا للحب والإرادة - لا يلزم الاجتماع في هذه المسألة أصلاً، لأن وجود كل من الطبيعتين مغاير لوجود الأخرى فلا يسري الأمر من متعلقه إلى متعلق النهي وكذا العكس، وبناء على تعلق

الأحكام بالأفراد بالمعنى المزبور أعني لوازم الوجود الذي لازمه كون التخيير بين الأفراد شرعياً - كما أن لازم تعلق الأحكام بالطبائع بالمعنى المعقول الذي عرفته هو كون التخيير بين الأفراد عقلياً - يلزم الاجتماع ، بداهة أن لوازم الوجود حينئذ تكون مما تعلق بها الخطاب ، فإذا كان كل من متعلق الأمر والنهي من لوازم وجود الآخر يسري الأمر إلى لازم وجود متعلقه وكذلك النهي ، ففي مثال الغصب والصلاة يسري الأمر من الصلاة إلى لازم وجودها وهو الغصب لأن الكون في المكان وهو الغصب ، من لوازم وجود الصلاة ، بداهة وجود كل مكاني في المكان ويسري النهي من متعلقه وهو الكون في مكان الغير إلى الصلاة ونحوها من النوم وغيره ، فإن الكون المزبور لا يوجد إلا بوجود الصلاة أو غيرها وتكون الصلاة مأموراً بها لتعلق الأمر بها ومنهياً عنها لكونها من لوازم وجود الغصب التي تعلق بها النهي كما هو المفروض وكذا الغصب فإنه مأمور به لكونه من لوازم الصلاة ومنهياً عنه لكونه غصباً .

وبالجملة فعلى مبنى تعلق الأحكام بالطبائع لا يلزم الاجتماع وعلى مبنى تعلقها بالأفراد يلزم الاجتماع ، وعلى هذا فلزوم الاجتماع وعدمه مبنيان على تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد ، وحيث إن الحق خروج لوازم الوجود طراً عن حيز الخطابات - للزوم تحصيل الحاصل لأن وجود المتعلق وتشخصه في الخارج علة لسقوط الخطاب لا ثبوته فبعد وجوده لا معنى لوجوب تحصيله إلا تحصيل الحاصل المحال - ، فالمتعلق هو نفس وجود الطبيعة من دون سراية الحكم من متعلقه إلى لوازم وجوده فحينئذ لا يلزم الاجتماع أصلاً .

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن مسألة اجتماع الأمر والنهي وعدمه مبنية على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد ، وأنه يلزم الاجتماع بناء تعلقها بالأفراد

أي لوازم الوجود ولا يلزم بناء على 'تعلقها بالطبائع بمعنى' وجودات الطبيعة ، فتلك المسألة من مبادئ هذه المسألة .

والحق تعلق الأحكام بالطبائع ، فلوازم الوجود بأسرها خارجة عن حيز الخطابات ، وعلى ما ذكرنا - من تعلق الأمر بطبيعة والنهي بأخرى وكون الطبيعتين من مقولتين - يكون المورد الذي تصادقت عليه الطبيعتان موجودين لا موجوداً واحداً لعدم تصادق مقولتين على واحد لتباين المقولات بالذات والهوية وعدم جامع بينها حتى تكون المقولات أنواعاً لذلك الجامع ويكون ذلك الجامع جنساً لها ، ومع كون المجمع متعدد الوجود يندرج مورد الاجتماع في باب التزاحم دون التعارض ، لما تقدم سابقاً في ضابط التعارض من اشتراط التعارض بوحدة المتعلق وكونه واحداً لملاك يقتضي تشريع الوجوب وملاك يقتضي تشريع الحرمة ، فالتعارض هو تزاحم المقتضيين الذي جعله صاحب الكفاية رحمته من التزاحم بخلاف التزاحم الواقع في مرحلة الامتثال فإن المتعلق فيه لا بد أن يكون متعدداً ، وعليه فمسألة الاجتماع تكون من صغريات التزاحم لتعدد متعلق الأمر والنهي وجوداً في ظرف الاجتماع لا التعارض .

نعم إن كان لمتعلق الأمر والنهي متعلق خارجي كالوضوء بماء الغير وغيره مما عرفت سابقاً ، يندرج في باب التعارض لكون العنوانين المتعلقين للأمر والنهي عرضين لذلك الموضوع الخارجي ، فيكونان نظير العنوانين الاشتقاقية في اتحاد العرض مع معروضه .

ثم إن ما ذكرناه في تقريب تعدد المتعلقين في المجمع لكونها مقولتين برهان لمي على اندراج المجمع في باب التزاحم كما أن الفرع الفقهي المتسالم عليه عند الأصحاب من صحة الصلاة في المنصوب مع الجهل بالموضوع برهان إنني على اندراج مسألة

الاجتماع في التراحم.

توضيحه: أنه إن كان مجمع العنوانين متحد الوجود يندرج في التعارض فيكون من صغريات النهي في العبادة، ولازمه كون التصرف في مال الغير بدون إذنه مانعاً واقعياً للصلاة كمانعية الاستدبار والحرير وغيرها لها، ومقتضى إطلاق المانعية بطلان الصلاة المقرونة بالمانع حتى مع الجهل بالمانع، وعليه فلا وجه للحكم بصحة الصلاة الواقعة في المكان المنصوب ولو مع الجهل بالموضوع فضلاً عن الجهل بالحكم وهو خلاف الإجماع.

فإن قلت: إنه لا إشكال في مانعية ما لا يؤكل للصلاة مع أنه لا ريب في صحة الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل في حال الجهل بكونه مما لا يؤكل.

قلت: مقتضى إطلاق دليل المانعية - وهو الإطلاق الشمولي في ناحية النهي عن التصرف في مال الغير بدون إذنه لتقدمه على الإطلاق البدلي في ظرف الأمر بالصلاة الموجب لتقييد الصلاة بالمأمور بها بعدم إيقاعها في المكان المنصوب - هو ما عرفت من بطلان الصلاة المقرونة بالمانع مطلقاً حتى في حال الجهل، إلا أنه قام الدليل الخاص على اعتبار العلم بالموضوع في مانعية ما لا يؤكل، كصحيحة (١) عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام الدالة على صحة الصلاة في ما لا يؤكل مع الجهل بالموضوع، وأن مانعيته مقيدة بصورة العلم بالموضوع ولكن لم يقم مثل هذا الدليل في المنصوب، فعلى تقدير وحدة المجمع وجوداً يستفاد من النهي عن الغصب مانعية الغصب للصلاة، فكأنه قيل: لا تصل في المنصوب كقوله: لا تصل في الحرير وقد عرفت أن مقتضى إطلاق دليل المانعية هو بطلان الصلاة في المنصوب حتى مع الجهل بالموضوع فضلاً عن الجهل بالحكم. وبالجمله فلا تستقيم فتوى الأصحاب

بصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع إلا بتعدد المتعلق في المجمع الموجب لاندراجه في التزامه.

فإن قلت: يمكن تصحيح الصلاة في حال الجهل بالغصب حتى على مبنى التعارض وكون المجمع واحداً وجوداً بحديث لاتعداد، فصحة الصلاة حينئذ لا تكون برهاناً إيجابياً على صغروية باب الاجتماع للتراحم.

قلت: قد قرّر في محله عدم جريان حديث لاتعداد في صورة الجهل واختصاصه بالنسيان وما يجري مجراه، فتلخص أن صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع منوطة بكون المجمع من التزامه، هذا في الجهل بالموضوع، وأما الجهل بالحكم ولو تقصيراً فقتضى ما ذكرناه من تعدد المتعلق وجوداً وكونه من باب التزامه هو صحة الصلاة في المغصوب أيضاً، إذ المفروض عدم صيرورة الغصب قيداً عديماً للصلاة كسائر القيود للصلاة حتى تكون باطلة فالصلاة صحيحة لو اجديتها لجميع القيود المعتبرة فيها.

فإن قلت: إن لازم ما ذكرت من كون المجمع مندرجاً في التزامه هو صحة الصلاة في المغصوب حتى مع العلم بالحكم كصحة الصلاة في حال ترك الإزالة.

قلت: فرق بين باب الاجتماع وبين تراحم باب الضد كالصلاة والإزالة وإن كان كلاهما من أقسام التزامه، إلا أن لباب الاجتماع خصوصية يمتاز بها عن تراحم باب الضد، وتلك الخصوصية هي أن عدم الصحة في مسألة الاجتماع مع العلم بالحكم إنما هو لفقد قيد من قيود الصلاة وهو القربة المعتبرة فيها، وذلك لأنه مع العلم بالغصب الملاصق بالصلاة يقبح صدور الصلاة عن العالم بالغصب وحكمه، ومع القبح لا يتمشى قصد القربة فينتفي قيد من قيود الصلاة فتبطل، فبطلان الصلاة يكون لأجل فقدان القربة المعتبرة فيها ولذا يصح العمل المنهي عنه في التوصليات.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ صحة الصلاة في المنصوب مع الجهل لا تستقيم إلا باندراج المجمع في باب التزاحم^(١)، وأما مع وحدة المتعلّق واندراجه في باب التعارض فلا وجه للحكم بالصحة بل المتعيّن الحكم بالبطلان لكون الغصب حينئذٍ مانعاً للصلاة ومقتضى إطلاق النهي المانع المطلقه فتبطل الصلاة الواقعة في الغصب مطلقاً في حال الجهل بالموضوع والحكم والعلم بهما ونسيانها.

والحاصل أنّه مع وحدة المتعلّق يندرج مسألة الاجتماع في باب التعارض لكن لاتصل النوبة إلى إعمال قاعدة التخيير أو التساقط بين الدليلين، لإمكان الجمع بينهما بتقييد الأمر المتعلّق بالصلاة - مثلاً - بغير الفرد المنهيّ عنه بناء على ما تقرّر في محله من مرجعيّة الإطلاق الشمولي وتقدّمه على الإطلاق البدلي، لكون الإطلاق الشمولي صالحاً للبيانيّة - نظير أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق - وفي المقام يكون إطلاق النهي عن التصرف في مال الغير شمولياً وإطلاق الأمر بالصلاة بدلياً، فيقدّم النهي عن الغصب على الأمر بالصلاة فيخرج الصلاة في المكان المنصوب عن طبيعة الصلاة بما هي مأمور بها وإن كانت فرداً للصلاة بما هي صلاة، وعلى هذا فلا تكون الصلاة الواقعة في المكان المنصوب مأموراً بها بل منهيّاً عنها.

وبالجملة فبعد البناء على كون المجمع واحداً لا متعدّداً يحتمل ثبوتاً أن يكون

(١) يمكن المناقشة في هذا البرهان الإثبي بإمكان تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالموضوع بجريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة كجريانها في الشبهة الحكميّة، إذ المفروض كون الشبهة بدويّة غير مقرونة بالعلم الاجماليّ الموجب للاحتياط، فتصح الصلاة بالحكم الظاهري لا بالتزاحم، فلا تكون صحة الصلاة في حال الجهل شاهدة على كون المجمع مندرجاً في التزاحم. «للمقرّر».

وفيه: أنّ الصحة لو كانت لأجل الحكم الظاهري أي البراءة فمع انكشاف الخلاف من الإعادة، وهذا خلاف المراد إذ المقصود تصحيح الصلاة مع الجهل بالموضوع بحيث لا يحتاج إلى الإعادة والقضاء. «لجنة التحقيق».

المجمع مأموراً به لما فيه من الصلاح الموجب للأمر به ، ويحتمل أن يكون منهيّاً عنه لما فيه من الفساد الموجب للنهي عنه ، إذ لا يعلم أهمية أحد الملاكين وأقوائيته الموجبة لتبعية الحكم الفعلي له ، ولكن في مقام الإثبات يكون الإطلاق الشمولي كاشفاً عن كون الحكم في المجمع هو الحرمة فلا أمر حيثنّذ بالمجمع ، فلا وجه لصحته أصلاً لعدم الأمر ولا المصلحة فالحكم بالصحة في صورة الجهل بالغصب لا وجه له ، فحكم الأصحاب بالصحة في حال الجهل يلائم التزاحم كما أن حكمهم بالفساد في صورة العلم يلائم التعارض إذ لو كان من التزاحم فلا بدّ من الحكم بالصحة في حال العلم أيضاً كتزاحم باب التضاد كالصلاة والإزالة ، فكيف التوفيق بين الفرعين ، كما أن اعتبار وجود المندوحة في المقام يلائم أيضاً كون الاجتماع من التزاحم لا التعارض . ويمكن الجمع بين الفرعين - وهما صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل وفسادها فيه مع العلم - بإبداء الفرق بين المقامين

توضيح الفرق : هو أنه في باب التضاد كالصلاة والإزالة لا يكون ترك أحدهما مقدّمة لوجود الآخر ولا فعل أحدهما مقدّمة لترك الآخر كما تقدّم سابقاً في محله بل يكون ترك أحد الضدين مستنداً إلى الصارف وعدم إرادة وجوده لا إلى وجود الضد الآخر ، ويكون فعل الضد الآخر مستنداً إلى علة وهي إرادة وجوده لا إلى عدم الضد الآخر ، نعم يكون علة وجود أحد الضدين مقارنة لوجود الصارف لا مقدّمة وكذا العكس ، فلا يكون أحدهما من لوازم الآخر فاذا عصي وترك الإزالة وأتى بالصلاة فلا وجه لصيرورتها مبغوضة إذ لا يكون ترك الإزالة علة لوجودها ، وهذا بخلاف تزاحم باب الاجتماع فإنّ كلّاً من المتعلّقين يكون من لوازم وجود الآخر وتوقّف وجود الشيء على لوازم وجوده من البد依يات ، وعليه فيكون الغصب علة لوجود الصلاة لكونه من لوازم وجودها لاحتياج وجود كلّ مكاني إلى

مكان ، فالمكان المنسوب من لوازم وجوه الصلاة فيه ، فالمكان من علل وجود الصلاة ، فيكون إيجاد الصلاة حيث يشاء قبيحاً والقبوح لا يكون محبوباً ومقرباً ، فالفعل وإن كان في نفسه محبوباً ، لكن تلويثه بلوازمه يوجب قبحه وبعده عن صلاحيته للمقربة فتصير جهة صدوره قبيحة ، ومع هذا القبح تنتفي القربة المعتبرة في العبادة فتقع الصلاة على وجه قبيح غير صالح للمقربة ، نظير تقديم الماء الصافي في الآنية الوسخة التي لها رائحة كريهة إلى المولى فإن الماء وإن كان محبوباً للمولى إلا أن كونه في ذلك الإناء مبغوض له لكن لا بمعنى كون عدمه في ذلك الإناء قيداً للمطلوبية ، وإلا يرجع حقيقته إلى التعارض ، فالخصوصية المائزة بين باب تزاحم مسألة الاجتماع وبين باب تزاحم التضاد هي ما عرفت ، وحيث فلا مانع من الحكم بصحة الصلاة في باب التضاد وفسادها في مسألة الاجتماع في صورة العلم مع كون كليهما من صغريات التزاحم وعلى هذا فلا تنافت بين الفرعين المزبورين أصلاً فتأمل جيداً .

ثم إن للمحقق صاحب الكفاية رحمه الله (١) وجهاً لتصحيح الصلاة في حال الجهل بالنصب بناء على التعارض .

وحاصله أن للحكم مراتب إحديها : مرتبة إنشائه ، ثانيها : مرتبة الفعلية وهذه المرتبة مترتبة على الأولى لكون العلم بالإنشاء دخيلاً في مرتبة الفعلية ولا محذور فيه أصلاً لاختلاف المرتبتين فلا يلزم محذور الدور فيه كما لا يخفى ، والحكم المؤثر هو الفعلي دون الإنشائي فلا تنافت بين الإنشائيين ولا بين الإنشائي والفعلي كما هو أحد الوجوه التي جمع بها بين الحكم الواقعي والظاهري فإن الحكم الواقعي كحرمة شرب التبن مثلاً إنشائي والظاهري وهو الحل فعلي وفي المقام نقول : إن

الحكم الفعلي هو وجوب الصلاة لكونه معلوماً والحكم الإنشائي هو حرمة الغصب ولا تأثير لها قبل العلم بها فتصح الصلاة في المكان المغصوب مع الجهل بالموضوع لعدم تأثير الحرمة الإنشائية الثابتة للغصب مع الجهل بها في المانع، فإن تأثيرها فيها تابع لفعليتها والمفروض عدمها للجهل بها.

فتلخص أنه بناء على وحدة المتعلق خارجاً المدرجة له في باب التعارض المانعة من تعدد ماهيته - إذ المتجد وجوداً لا يتعدد ماهيته - يمكن تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل.

وبهذا الوجه يندفع التهاافت بين حكمهم بصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل وبين حكمهم بصحتها فيه مع العلم.

وحاصل الإشكال عليه: أنه إن كان باب الاجتماع من صغريات التزاحم فلا بد من الحكم بالصحة في كل من صورتي العلم والجهل، وإن كان من صغريات التعارض فلا بد من الحكم بالفساد في كلتا صورتين، ومن المعلوم صغريّة مسألة الاجتماع إما للتعارض وإما للتزاحم وعدم خروجها عنها، لأن جعل الحكمين إما ممكن وإما ممتنع، والأوّل هو التزاحم والثاني هو التعارض ولا ثالث لهما إذ لا واسطة بينهما، وعليه فباب الاجتماع من صغريات باب التعارض لوحدة المجمع وجوداً، ضرورة عدم كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون وجوداً من غير فرق بين العنوان المبدئي والاشتقائي، فتعدد الوجود يكون في باب التضاد، ضرورة تعدد المتضادين وجوداً فهما من باب التزاحم دون التعارض، كما أن المجمع في باب الاجتماع من التعارض دون التزاحم فلا أساس للتركيب الانضمامي في المقام أصلاً. وقد اندفع هذا الإشكال عن الحكم ببطلان الصلاة في المغصوب مع العلم بناء على التزاحم المقتضي لصحتها بما عرفت من عدم كون التزاحم في مسألة الاجتماع

كترأحم باب التضاد على التفصيل الذي عرفته سابقاً ، وبناء على التعارض بما سمعته
أنفاً من المحقق صاحب الكفاية .

ثم إن البرهان على الجواز - أي تعدد المتعلق واندرج مسألة الاجتماع في باب
التزاحم لا التعارض - من وجهين : أحدهما لمي وقد تقدم تفصيله ، لكنه غير تام إذ
المفروض كون العنوانين في باب الاجتماع من العناوين المتخالفة المتصادقة على شيء
واحد لا المتضادة التي يستحيل اتحادها ، كما أن المفروض كون العنوانين عرضيين
ومن المعلوم اتحاد الغرض والمحل وجوداً ، فلا فرق في الاتحاد الوجودي بين كون
العنوانين مبدئين كالصلاة والغصب وبين كونها اشتقاقيين كالعالم والعاقل فالحق
كون المجمع في مسألتنا من التعارض لا التزاحم .

والآخر إثني ، وهو أمران أحدهما : تسالم الأصحاب على صحة الصلاة في
المغصوب مع الجهل بالموضوع فإن الصحة تلائم التزاحم لا التعارض .

فإن قلت : يمكن تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالموضوع حتى في صورة
التعارض ووحدة المتعلق بحديث (لا تعاد) ^(١) فتسالمهم على الصحة لا يشهد بكون
مسألة الاجتماع من التزاحم .

قلت : قد قرّر في محله عدم جريان حديث (لا تعاد) في الجهل واختصاصه
بالنسيان وما يجري مجراه وهو العجز* .

إن قلت : يكفي الإجماع في الحكم بالصحة مع الجهل بالغصب .

قلت : لا مجال للإجماع التعبدية في المقام لقوة احتمال كونه مدركياً ، لاستناد

(١) التهذيب ٥٢/٢ باب ٩ الحديث ٥٩ .

* (لا يخفى أن استفادة أحكام الخلل من حديث لا تعاد منوطة بشمول الحديث للزيادة
والنقيصة معاً وأما مع اختصاصه بالنقيصة وعدم شموله للزيادة فلا تستفاد منها والحق عدم
الشمول كما حرر في محله .

كثير من المجمعين إلى ما تقدم من صغروية باب اجتماع الأمر والنهي لباب التزاحم، ومن المعلوم أنه بناء عليه تكون الصحة في حال الجهل بالموضوع على طبق القاعدة فالعبرة حينئذٍ بالمدرَك لا بالإجماع. وقد تقدم فسادُه لكون المقام من صغريات التعارض لعدم تعدد المعنُون بتعدد العنوان، ومع عدم الإجماع التعبدِي يشكل الحكم بالصحة بل لا بدَّ من الالتزام ببطْلان الصلاة، ومن هنا يظهر ضعف تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالغصب بما أفاده صاحب الكفاية (١) من جعل حرمة الغصب إنشائية ووجوب الصلاة للعلم به فعلياً، وذلك لأنَّ هذا التوجيه وجيه فيما قامت حجة معتبرة على الصحة فيتجه هذا الوجه حينئذٍ وأما بدون قيام حجة على الصحة فلا شاهد على التوجيه المزبور، فتنتهي النوبة إلى حديث لاتعاد بدعوى شموله للجهل كشموله للنسيان، بأن يقال: إن المراد بلاتعاد هو عدم تحريك خطاب الجزء أو الشرط بحيث لا يرى المكلف نفسه مخاطباً به من دون تفاوت بين نشوئه من النسيان أو الغفلة أو الجهل التصوري أو الجهل مع الالتفات مع جريان البراءة في المشكوك، فالجاهل الملتفت إذا أجرى البراءة لا يرى نفسه مخاطباً بخطاب الجزء أو الشرط على تقدير وجوده واقعا، ومع اعتقاد عدم الخطاب الفعلي المنجز لا ملزم له بإتيان المشكوك، فلو كان للمشكوك دخل مطلق يلزم أن يكون ذلك بالأمر باعادة الصلاة، فالبراءة وغيرها من الأصول المرخصة تكون كالنسيان توجد موضوعاً لحديث لاتعاد، هذا بالنسبة إلى الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية والموضوعية، وأما الظنون الاجتهادية فلما لم يَقم دليل على حجيتها كما يَنبأ في محله فلا تكون عذراً حتى تكون بمنزلة النسيان ليشمله حديث (لاتعاد)، هذا بالنسبة إلى المجتهد وأما العامي فإن حصل له العلم بكون قول المجتهد هو الحكم الواقعي

فيصير معذوراً، وهذا يفيد في مواده تبدل رأي مجتهد أو عدوله إلى مجتهد آخر بموت أو غيره، وذلك لجريان حديث (لا تعاد الصلاة) في حقه بخلاف نفس المجتهد، فإن ظنه لما لم يكن حجة لا يكون عذراً له فلا يشمل حديث لا تعاد، فالمجتهد أسوأ حالاً من مقلده لجريان حديث لا تعاد في حقه فلا تجب إعادة الصلاة التي أتى بها على طبق فتوى ذلك المجتهد بخلاف نفس المجتهد فإنه لا يجري في حقه حديث لا تعاد، فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة.

فمع البناء على وحدة المتعلق لا يحصى عن الحكم بالبطلان لكون النهي في العبادة ومقتضاه تقيّد الصلاة واقعاً بعدم وقوعها في المصوب فتبطل الصلاة حينئذٍ لاقترانها بالممانع، ولادليل على اختصاص المانعة بصورة العلم بالغصب كما دلّ الدليل على اختصاص المانعة بالعلم في غير المأكول وهو صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام.

ثانيهما: صحة العبادات المكروهة سواء كان بين العبادة وبين ما يوجب الكراهة عموماً مطلقاً كالصلاة في الحمام، أم عموماً من وجه كالنهي عن الكون في مواطن التهمة أو الوقوف في بيوت الظلمة، فإن بين الصلاة وبين الكون في تلك الأمكنة عموماً من وجه.

تقريب شهادة العبادات المكروهة بكون مسألة الاجتماع من التزاحم لا التعارض هو: أنه قد ثبت في محله تضاد الأحكام بأسرها، فكما يكون الوجوب والحرمة متضادين كذلك الوجوب والكراهة إلى غير ذلك من الأحكام، ولو كانت العبادة المكروهة موجوداً واحداً شخصياً لم يكن الآتي بها مطيعاً للأمر بها، ومخالفاً للنهي عنها، فالمخالفة والموافقة تكشفان عن تعدّد المتعلّق المدرج للعبادات المكروهة في باب التزاحم.

وبالجملة فهذان الموردان أعني صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع ، والعبادات المكروهة من البرهان الإنشائي على كون مسألة الاجتماع من التزاحم .

ولكن يمكن المناقشة في هذين الشاهدين ، أما الأول : وهو الحكم بصحة الصلاة في حال الجهل بالنصب فيها أفاده صاحب الكفاية رحمته من أن النهي عن التصرف في النصب إنشائي ، وهو الحكم المشترك بين العالم والجاهل الذي دلت عليه النصوص التي ادّعي تواترها والنهي الإنشائي لا أثر له ولا يكون مانعاً عن صحة الصلاة والمانع عنها هو النهي الفعلي المتقومة فعليته بالعلم به ، والحمل على الإنشائية أحد الوجوه التي جمع بها بين الحكم الواقعي والظاهري . فلعل الحكم بصحة الصلاة في النصب مع الجهل بالموضوع يكون لهذه الجهة لا لأجل تعدّد المتعلّق ، فلا يكون الوجه في حكمهم بالصحة منحصراً في تعدّد المتعلّق حتى يكون برهاناً إنشائياً عليه ، ومع هذا الاحتمال لا سبيل إلى جعله شاهداً على اندراج مسألة الاجتماع في باب التزاحم ، هذا بالنسبة إلى الجهل بالموضوع - الذي لا يلزم من جعل العلم بالموضوع دخيلاً في الحكم بالمانعية - نظير العلم بعدم المأكولية بالنسبة إلى مانعية ما لا يؤكل - محذور التصويب كما لا يخفى .

ويمكن الحكم بالصحة في الجهل بالحكم أيضاً وإن كان محلاً للخلاف بتقريب : أن ما دلّ على اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين مطلق قابل للتقييد ، فيقيّد بصحة الصلاة في صورة الجهل بحكم النصب كما قيّد في الجهر والاختفات والقصص والتمام والتصويب الباطل هو بالنسبة إلى دخل العلم في موضوع نفسه وأما بالنسبة إلى غيره فلا ، وفي المقام يكون العلم بالإنشاء موضوعاً لمرتبة الفعلية .

وبالجملة فيمكن أن يكون الفرع المزبور أعني صحة الصلاة في المغصوب مع

الجهل بالموضوع شاهداً على دخول العلم بالغصب في الحرمة والممانعة وأن الغصب المعلوم حرام ومانع ، وصحة الصلاة في المنصوب مع الجهل بالحكم والعلم بالغصب لأجل عدم ترتب الممانعة على الحكم الإنشائي بل ترتب على الفعلي ، فيقتد إطلاق الأخبار الدالة على اشتراك الأحكام بين المكلفين طراً بهذا الفرع أعني صحة الصلاة في المنصوب مع الجهل بالحكم .

وأما الثاني : وهو العبادات المكروهة فيمكن الخدشة في شهادتها على تعدد المتعلق وكون الاجتماع من التزاحم بأن يقال : إنه لا تضاد بين الوجوب الذي هو الترخيص في الفعل وبين الكراهة التي هي أيضاً ترخيص في الفعل ، كما قيل : كل مكروه جائز ولا دلالة للوجوب على حرمة الترك حتى ينافي الكراهة التي هي الترخيص في الفعل ، لما قرّر في محله من أن كل حكم لا ينحل إلى حكيم فلا ينحل الوجوب إلى الوجوب والحرمة ^(١) وكذا الحرمة وسائر الأحكام ، وبالجمله فالمناقشة في شهادة العبادات المكروهة على تعدد المتعلق مرجعها إلى منع التضاد بين الوجوب والكراهة .

وقد ناقش الميرزا النائيني رحمته في الاستدلال بالعبادات المكروهة بأن النسبة بينها وبين متعلق النهي لما كانت عموماً مطلقاً فلا محالة يخصص الفرد المنهي عنه ويخرج عن أفراد الطبيعة المأمور بها ويضيقها بحزازه ، غاية الأمر أنه لما كان النهي تنزيهياً فلا تزاحم بين الأمر والنهي ومرجع هذا الكلام إلى عدم التنافي بين الوجوب والكراهة .

ولكن هذا الكلام من الميرزا النائيني رحمته ينافي ما أفاده في تقسيم العبادات المكروهة إلى ما يكون النسبة فيها عموماً مطلقاً كالصلاة في الحمام وإلى ما تكون

(١) أي حرمة ترك الواجب .

النسبة فيها عموماً من وجه كالصلاة في بيوت الظلمة، وإلى ما يكون الشخص مأموراً به ومنهياً عنه كصوم يوم عاشوراء.

وكيف كان فالأولى أن يقال: إن العبادات المكروهة ليست داخلية في باب التراحم ولا في باب التعارض، بيانه: أن متعلق الأمر هو الطبيعة لا الأفراد، ومطلوبية الفرد تكون من باب انطباق الطبيعة عليه الموجب لعقلية^(١) الأجزاء، فالفرد بما هو فرد ليس مأموراً به والمنهى عنه يكون من لوازم وجود المأمور به فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهي، ففي مرحلة الجعل لمانع من الجعل حتى تكون العبادات المكروهة من باب التعارض لمغايرة ما تعلق به الصلاح لما تعلق به الحزازة وليس أحدهما عين الآخر، وكذا لمانع في مقام الامتثال، ضرورة قدرة المكلف على الامتثال وعدم عجزه وتكثفه بشيء، حيث إن الأمر يدعو إلى الفعل والكراهة لا تكثفه عن الفعل حتى لا يقدر على الفعل كما في الوجوب والحرمة، بل مقتضى الكراهة جواز الفعل أيضاً كالوجوب، وبالجمله فالكراهة لا تعجز العبد عن الفعل الذي يقتضيه الوجوب ففي مرحلة الامتثال لامزاحمة، فالعبادات ليست من صغريات التعارض لعدم مانع في مقام الجعل لمغايرة متعلق المصلحة لمتعلق الحزازة ولا من صغريات التراحم لعدم مانع في مرحلة الامتثال، فجرد عدم المانع من الامتثال لا يوجب اندراجها في التعارض.

وأما توضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في الجواب عن الاستشهاد على تعدد المتعلق في مسألة اجتماع الأمر والنهي بالعبادات المكروهة بعد وضوح التضاد بين الوجوب والكراهة وبين غيرهما من الأحكام كوضوح التضاد بين الوجوب والحرمة فهو: أن الأمر في العبادات المكروهة تعلق بصرف الوجود على نحو المطلق

(١) أي كون الأجزاء عقلية.

البدي كقوله : « أكرم عالماً » والنهي التنزيهي تعلق بمطلق الوجود على نحو المطلق الشمولي كقوله : « لا تكرم الفاسق » والعقل يحكم بالتخير في تطبيق صرف الوجود على الأفراد والنهي التنزيهي لا يخرج الفرد المنهي عنه عن تساوي الأقدام ، فينطبق صرف الوجود المأمور به عليه قهراً فيحكم العقل حينئذٍ بالإجزاء قطعاً ، فصحة العبادات المكروهة في القسم الأول منها - وهو تعلق الأمر بطبيعة والنهي التنزيهي بأخرى ، وكون النسبة بين المتعلقين عموماً من وجه - تكون لأجل بقاء حكم العقل بالتخير بين الأفراد لا لأجل تعدد المتعلق ، بل العبادات المكروهة تكون من باب التعارض ووحدة المتعلق - حتى إذا كان متعلق الأمر والنهي عنواناً اشتقاقياً كأكرم عالماً ولا تكرم الفاسق - فإنه مع وحدة المتعلق لا مانع من تحقق الإطاعة بالفرد المنهي عنه ، للتخير العقلي في تطبيق صرف الوجود على الأفراد ، والحاصل أن صحة العبادات المكروهة لا تشهد بتعدد المتعلق في مسألة الاجتماع لأن صحتها تكون من جهة حكم العقل بالتخير المزبور .

وأنت خير بأن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في العبادات المكروهة وإن كان متيناً في نفسه لكنه يجري عينا في اجتماع الوجوب والحرمة ، بدعوى تعلق الوجوب بصرف الوجود والنهي التحريمي بمطلق الوجود ، غاية الأمر أن تساوي أقدام أفراد صرف الوجود الذي هو مناط حكم العقل بالتخير في تطبيق صرف الوجود قد ارتفع في الفرد المحرم بخلاف الفرد المكروه ، فإنه باق لبقاء تساوي أقدام الفرد المكروه في نظر العقل مع باقي الأفراد على إشكال فيه ، لا يمكن دعوى ارتفاع التساوي المزبور بالنسبة إلى الفرد المكروه أيضاً كالفرد المحرم .

وأما تصحيح العبادات المكروهة بحمل النهي على أقلية الثواب فيها لئلا يلزم محذور اجتماع الضدين - أعني الأمر المولوي والنهي التنزيهي المولوي - فلا أساس

له ، لأنه مبني على حمل النهي التنزيهي على الارشاد إلى الحزازة والمنقصة دون المولوي وهو خلاف ظاهر النهي من غير موجب ، فإنه لو فتح هذا الباب فليحمل كل أمر ونهي على الارشاد ، ولو أريد منه أن النهي كاشف عن منقصة فهو ثابت في جميع الأوامر والنواهي لكشفها بناء على مذهب العدلية عن المصالح والمفاسد .

والحاصل أن القسم الأول من العبادات المكروهة لا يشهد بكون مسألة اجتماع الأمر والنهي من التزام ، بل صحة تلك العبادات تكون لأجل التخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها على أفرادها ، فالفرد لم يتعلق به أمر حتى يتعدّد متعلّق الأمر والنهي ويصير من باب التزام ، فالقسم الأول من العبادات المكروهة خارجة عن باب التزام لعدم تنافي الأمر والنهي في مقام الامتثال ، وعن باب التعارض لعدم تعاندهما في مقام الجعل ، فلا يكون شاهداً على كون اجتماع الأمر والنهي من صغريات التزام ، هذا حال القسم الأول من أقسام العبادات المكروهة .

وكذا الحال في القسم الثاني منها ، وهو ما تكون النسبة فيه بين العبادات وبين ما يتعلق به النهي عموماً مطلقاً كقوله : (صل) و (لا تصل في الحمام) وذلك لأن الأمر تعلق بصرف الوجود الذي يحكم العقل فيه بالتخيير في تطبيقه على الأفراد التي منها الفرد المتحقق في الحمام ، والنهي تعلق بخصوص الفرد الواقع في الحمام ، ولما كان النهي تنزيهياً لا يرفع تساوي الأقدام في نظر العقل فحكم العقل بالتخيير المزبور باق على حاله ، فصحة القسم الثاني من أقسام العبادات المكروهة تكون لأجل التخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود على أفراد من دون أن يكون شيء من الأفراد متعلقاً للأمر لا تعييناً ولا تخييراً . ولذا لو فرض محالاً إيجاد صرف الوجود في غير زمان ومكان لكان صحيحاً ، وهذا كاشف عن عدم تعلق الأمر

بشيء من الأفراد فالفرد ليس مأموراً به حتى يكون متعلقاً للأمر والنهي ويكون شاهداً على تعدد المتعلق في مسألة الاجتماع .

وأما القسم الثالث - وهو ما يكون متعلق الأمر عين متعلق النهي كصوم يوم عاشوراء فوجه الاستشهاد به على المقام هو : أن جواز اجتماع الأمر والنهي في هذا القسم مع وحدة العنوان دليل على جوازه في الوجوب والحرمة بطريق أولى لتعدد العنوان فيها .

وقد أجيب عن هذا القسم بأمرين : الأول : حمل النهي فيه على أقلية الثواب . وفيه ما عرفت من أنه خلاف ظاهر النهي أولاً لظهوره في المولوية لا مجرد إخبار المولى عن الحزاة والمنقصة ، وخلاف القرض ثانياً لأن المفروض النقض باجتماع حكمين مولويين وهما الاستحباب والكراهة ، والحمل على أقلية الثواب يوجب الخروج عن اجتماع الحكمين ، بل ليس حينئذ إلا حكم واحد وهو الاستحباب .

الثاني : منع تعلق الأمر والنهي بشيء واحد بل المتعلق شيان فإن متعلق النهي التشبه بالاعداء لعنهم الله تعالى حيث إنهم صاموا يوم عاشوراء شكراً . أو يقال : باستحباب كل من الفعل والترك وعدم نهي أصلاً .

توضيحه : أن الصوم مستحب وتركه - لكونه سبباً لتولد عنوان راجح كمخالفة بني أمية أو غيرها مما لا نعلمه - مستحب أيضاً ، فكل من الفعل والترك مستحب ولا كراهة في البين أصلاً حتى يلزم اجتماع الندب والكراهة .

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني رحمته بأن الضدين اللذين لاثالث لهما لا يمكن جعل حكمين لهما بل يقع التعارض بينهما في مقام الجعل ، فيحصل بينهما الكسر والانكسار ويصير الحكم مطابقاً للمصلحة الغالبة ومع تساوي الملاكين يجعل الحكم

التخيري ، وهذا في النقيضين أوضح من الضدين ، فكيف يمكن جعل الندب لكل من الفعل والترك بل لابد من الكسر والانكسار ، والحاصل أن النقيضين كالتعاند الدائم يرجع الى التعارض ولا بد من ملاحظة المصلحة الغالبة في الجعل ، ومع التساوي وعدم الغلبة لابد من جعل الحكم التخيري فتأمل جيداً .

وأما الجواب الذي أفاده الميرزا النائيني رحمته في القسم الثالث من العبادات المكروهة وهو ما تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي كصوم يوم عاشوراء - بناء على استحباب صومه وكراهيته وعدم استفادة حرمة أو كراهته بدون استحبابه كما هو ظاهر جملة من أخباره ^(١) الدالة على أن من صام يوم عاشوراء يكون كالأعداء من بني أمية (لعنة الله عليهم) في النار ، ودفع معارضه ^(٢) الدال على أن النبي صلى الله عليه وآله صام يوم عاشوراء أو أنه يوم مبارك أنجي الله تعالى فيه يونس من بطن الحوت وسفينة نوح ، وغير ذلك وإن صومه يعدل صوم سنة بضعف السند وغيره - فملخصه أن متعلق الأمر في مثل صوم يوم عاشوراء غير متعلق النهي .

توضيحه : أن متعلق الأمر هو ذات الصوم ومتعلق النهي الصوم الذي تعلق به الأمر الندبي فيكون الأمر الندبي المتعلق بذات الصوم موضوعاً خارجياً للنهي كالحمر ، نظير الأمر الإجاري المتعلق بالعمل المستحب كالإجارة المتعلقة بالحج المندوب ، فإن متعلق الأمر الإجاري الحج المندوب لا ذات الحج ، وليس نظير الأمر النذري المتعلق بذات العمل لا العمل الذي تعلق به الأمر الاستحبابي ، فإذا نذر صلاة الليل مثلاً يكون متعلق الأمر نفس صلاة الليل ومتعلق الأمر الندبي أيضاً نفسها ، فيكتسب كل من الأمر النذري والندبي ما يكون كل منهما فاقداً له ، فالأمر

(١) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٦٣ ، الحديث ١٣٨٥٢ .

(٢) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٧ ، الحديث ١٣٨٣٨ .

النذري التوصللي يكتسب التعبدية من الأمر النذري وهو أيضاً يكتسب الوجوب من الأمر النذري ، فيتحصل منها أمر واحد عبادي وجوبي متعلق بذات العمل ، والمقام يكون من قبيل الأمر الإجاري لا النذري فلا يتحد متعلق الأمر والنهي في القسم الثالث من العبادات المكروهة ، وعليه فيكون المنهي عنه في صوم عاشوراء إتيان هذا المستحب بداعي أمره ، وبعبارة أخرى إتيان هذا المستحب مكروه * .

تفصيل :

أن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله في العبادات المكروهة للشهادة على تعدد المتعلق فيها وفي مسألة اجتماع الوجوب والحزمة مركب من دعويين :
إحديهما : تعلق الأمر بصرف الوجود دون الفرد فالفرد من الصلاة الموجود في الحمام مثلاً ليس مأموراً به حتى يجتمع فيه الأمر والنهي المتعلق بكل فرد لفرض كونه شمولياً ، بل المأمور به هو صرف الوجود فتعدد المتعلق ولم يتحد .
ثانيتها : بقاء التخيير العقلي في تطبيق صرف الوجود على الأفراد في

* (وليعلم أن ما ذكر في العبادات المكروهة لا ينافي شهادتها على جواز الاجتماع الذي رآه الخصم من بيان العبادات المكروهة في المقام فشهادتها باقية على حالها ، لأن ما أفيد في القسمين الأولين منها من كون الأمر متعلقاً بصرف الوجود لا الأفراد والنهي متعلقاً بالأفراد فتعدد متعلق الأمر والنهي جار بعينه في الأمر الوجوبي والنهي التحريمي ، بداهة تعلق الأمر الوجوبي بصرف الوجود أيضاً ، فحينئذ يتحد متعلق الأمر والنهي ، حيث إن المفروض كون نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراد كنسبة الآباء مع الأولاد لا الأب الواحد للأولاد فالفرد لو لم يكن وجوداً طبيعياً المأمور به لم يكن المأمور به منطبقاً عليه ومجزئاً وبعد تسليم كون الفرد وجوداً طبيعياً المأمور به يصير مأموراً به والمفروض أن النهي تعلق به أيضاً فاتحد المتعلقان فلا فرق بين العبادات المكروهة وبين المقام في اجتماع الحكمين في شيء واحد فتدبر . فتلخص مما ذكرنا أن العبادات المكروهة تشهد بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد فتدبر .

العبادات المكروهة لعدم ارتفاع تساوي الأقدام في نظر العقل بمجرد الكراهة ، بخلاف الوجوب والحرمة فإن الحرمة ترفع التساوي المزبور ، فلا يمكن الاجتزاء بالفرد المحرم في نظر العقل ، فالعبادات المكروهة أقوى شاهد على تعدد المتعلق فيها وفي الواجب والحرام ، وكون الفرق بينهما في مجرد وجود التخيير العقلي في العبادات المكروهة وعدمه في اجتماع الوجوب والحرمة .

وفي كلتا الدعويين ما لا يخفى أما الأولى : فلأن الموجود الخارجي إن لم يكن مأموراً به فلا معنى لحكم العقل بالإجزاء ، إذ يلزم حينئذ سقوط الأمر بغير الامتثال ، وبعد ان صارت مصداقاً للمأمور به ومتعلقاً للأمر والمفروض أنه متعلق النهي أيضاً فيتحد المتعلقان ويندرج المجمع في باب التعارض لوحدة المتعلق ، فيخرج عن الطبيعة المأمور بها بوصف كونها مأمور بها ، وإن لم يخرج عنها بوصف كونها صلاة مثلاً .

وأما الثانية : فلمنع بقاء التخيير العقلي مع كراهة بعض الأفراد لما سمعت كراراً من تضاد الأحكام في مقام الجعل سواء قلنا بكونها إنشاء النسبة ، أم إنشاء الطلب ، أم الترجحات النفسانية ، لأن الإنشاء بداعي الجد غير الإنشاء بداعي آخر وكذا مرجوحية الفعل ولو مع الترخيص في الفعل تضاد المحبوبة ورجحان الفعل ، فع تفاوت يسير في فرد من الأفراد يرتفع حكم العقل بالتساوي الذي هو مناط حكمه بالتخيير ، وبالجمله فمقتضى تضاد الندب والكراهة كالوجوب والحرمة هو عدم وحدة متعلق الندب والكراهة فلا تكون العبادات المكروهة دليلاً على تعدد المتعلق حتى يكون شاهداً على تعدد المجمع وجوداً في مسألة اجتماع الوجوب والحرمة .

فإن قلت : فما تقول في الموارد التي قيل بكراهة العبادة فيها كالصلاة في الحمام والأودية ومرابض الغنم ومع تقدم المرأة أو تساويها في الصلاة إلى غير ذلك .

قلت: استحالة اجتماع الضدين حكم عقلي ضروري لا يقبل التخصيص، فلو كان هناك ما يكون ظاهراً في كون العبادة مكروهة فلا يحصى عن التصرف فيه، لأنه مع تنافي النقل للعقل الضروري لا بد من التأويل وإلا يلزم طرح كل من العقل والنقل، وحاصل ذلك التصرف في ظاهر الدليل هو حمل النهي على الإرشاد إلى فقدان خصوصية الفرد الواقع في الحمام ونحوه توجب زياده الثواب فالفرد الفاقدها يكون أقل ثواباً من الفرد الواجد لها، وإلا فلو كان النهي مولوياً فلا بد من أن يكون مبغوضاً غير قابل لتعلق الأمر به وإن كان النهي تنزيهياً، لما عرفت من تضاد الكراهة والاستحباب كتضاد الوجوب والحرمه، فيستحيل اجتماع رجحان الفعل الذي يستدعيه الأمر الاستحبابي ومرجوحيته التي يستدعيها النهي التنزيهي، فلا بد من أن يكون النهي إرشاداً إما إلى الممانعة وإما إلى فقدان الخصوصية التي توجب ازدياد الثواب، فتلخص مما ذكرنا عدم شهادة العبادات المكروهة بتعدد المتعلق.

وأما ما أفاده الميرزا النائيني في الفرق بين مسألة الاجتماع وبين العنوانين اللذين تعلقا بموضوع خارجي، من كون مسألة الاجتماع من صغريات التزام وكون الثاني من صغريات التعارض - وإن كان العنوانين مبدئين كالإتفاق على واجبي النفقة وحرمة التصرف في مال الغير - بدعوى كون العنوانين في مسألة الاجتماع من مقولتين ومبائنة المقولات من الواضحات.

ففيه: - مضافاً إلى أن تغاير الإيجاد والوجود اعتباري لاحق فمع وحدة الإيجاد كما هو مدعى الميرزا النائيني في مسألة الاجتماع لا بد من وحدة الوجود لاتعدده كما هو مرامه - أن لازمه بطلان وضوء من توضع بماء مغصوب أو تميم بتراب كذلك جاهلاً بغصبيتها مع الاتفاق على صحتها فلو كان مجرد وجود

الموضوع الخارجي موجباً للاندراج في باب التعارض كان الوضوء والتيمم في الفرض المزبور باطلين ، لأنّ النهي حينئذ يكون إرشاداً إلى المانع الواقعية التي مقتضاها بطلان الوضوء والتيمم حال الجهل أيضاً ، فالفرق بين مسألة الاجتماع وبين ما إذا كان للعنوانين المتعلقين للأمر والنهي موضوع خارجي غير فارق بل كلاهما من واحد واحد وهو التعارض .

وأما ما أفاده رحمته من تعدّد المجمع في مسألة الاجتماع من حيث المقولة فالمجمع مركّب من وجودين لا وجود واحد فالمنشار العقلائي يحكم بتعدّد وجود المتعلّق الموجب لاندراجه في باب التراحم .

ففيه : أنّ التعدّد بالمنشار العقلائي يستلزم الالتزام بنجاسة الماء الكر الملاقى لقطرة من البول قد استهلكت فيه ثم صار الماء نصفين مع كون كلّ منهما قليلاً لكونه قليلاً لا قى البول المفروض وجوده بالدقة العقلية ، بداهة أنّه مع فرض عدم تداخل الاجسام تكون القطرة المزبورة موجودة وإن كانت غير محسوسة ، إلا أنّها تصير محسوسة بالآلات المخترعة في هذه الأعصار للتجزية ، والالتزام بنجاسة كلّ من نصفى الماء في غاية البعد بل خلاف الإجماع . وبالجمله فالالتزام بتعدّد الوجود في المجمع بالمنشار العقلائي يوجب الالتزام بنجاسة الماء في هذا المثال لوجود قطرة البول عقلاً ، ولا فرق بين مسألة الاجتماع وبين هذا المثال وسائر موارد الاستهلاك والاستحالة أصلاً ، والالتزام بتعدّد المجمع وجوداً في مسألة الاجتماع دون سائر الموارد بلا موجب .

فالتحقيق هو ما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته ^(١) من الامتناع ووحدة المتعلّق لوحده وجوداً ، والحكم بصحة الصلاة في المنصوب جهلاً بالموضوع يكون

للإجماع الكاشف عن اعتبار العلم بالنصب في الحكم بالمانعية وكون النصب المعلوم مانعاً لا مطلقاً، وأما الحكم بالصحة نسياناً فلاجل حديث «لا تعاد» وأما في صورة الجهل بالحكم والعلم بالموضوع فالحكم بالصحة فيها على القول بها يكون لأجل ما أفاده في الكفاية من كون المانعية مترتبة على الحكم الفعلي لا الإنشائي كما في القصر والإتمام.

بقي الكلام فيما أفيد من البناء على الصحة مع وجود المندوحة وعدمها مع عدمها، توضيحه: أنه مع وجود المندوحة كوجود المكان المباح للصلاة تكون الصلاة في المنصوب صحيحة لوجود الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة مع مقدورية بعض أفرادها، فإن الفرد بما هو فرد ليس مأموراً به ومتعلق الأمر هو الطبيعة ومقدورية بعض أفرادها توجب بقاء الأمر بها، وحينئذٍ فإذا أتى بالفرد المزاحم للنهي - كالصلاة في المنصوب - تنطبق الطبيعة على الفرد المأتي به في النصب قهراً والمفروض أن متعلق الأمر هو الطبيعة، فالطبيعة الملونة بلون الأمر لما انطبقت على الفرد المزاحم للنهي يكون الفرد المزاحم مأموراً به فيسقط الأمر، وقد تقدم كفاية مقدورية بعض أفراد الطبيعة في بقاء الطلب وسقوطه بالفرد المنهي عنه في مبحث الترتب من المحقق الثاني رحمته الله، وكلامه وإن كان في الأفراد الطولية إلا أن ملاكه جارٍ في الأفراد العرضية أيضاً كما في المقام. هذا مع وجود المندوحة.

وأما مع عدمها فالصلاة في المنصوب باطلة لعدم تعلق الأمر بها بعد عدم مقدورية شيء من أفراد الطبيعة، فالأمر بالطبيعة ساقط بقبح مطالبة العاجز عقلاً مضافاً إلى اقتضاء نفس الخطاب مقدورية متعلقه، فالإتيان بالفرد المزاحم لا يكون صحيحاً لعدم الأمر رأساً.

ونظير اعتبار المندوحة في مسألة الاجتماع ما قيل في الوضوء بالماء المباح في

إناء مغسوب ، من أنه إذا انحصر الماء المباح فيه لا يجب عليه الوضوء وينتقل فرضه إلى التيمم وإن أخذ غرفة لغسل وجهه وأخرى لغسل يديه وهكذا إلى أن يتم الوضوء وذلك لأن المانع الشرعي كالمانع العقلي ، فإنه بعد حرمة التصرف في الآنية المنصوبة يكون ممنوعاً عن الاغتراف منها فلا يكون قادراً شرعاً على الوضوء ، والمفروض عدم المندوحة فيسقط الأمر عن طبيعة الوضوء رأساً ، فلا يصح الوضوء بأخذ الماء تدريجاً من الآنية ، وأما مع عدم الانحصار فيكون الوضوء بالأخذ منها تدريجاً صحيحاً لوجود الأمر المتعلق بطبيعة الوضوء .

هذا وأنت خير بعدم ارتباط المندوحة بمسألة الاجتماع ، إذ الغرض من اعتبار المندوحة فيها هو تصحيح الفرد المزاحم من العبادة بوجود المندوحة وهذا الغرض لا يترتب على المندوحة ، بداهة أن الفرد المزاحم لقبه الفاعلي لا يصلح لأن يتحقق به الامتثال ، فيكون فاقداً للحسن الفاعلي المعتبر في صحة العبادة سواء كان الأمر بغيره من أفراد الطبيعة موجوداً أم لا فوجود المندوحة كعدمها .

هذا بناء على التزام وأما على التعارض ووحدة المتعلق فلا معنى لاعتبار المندوحة بعد كون المجمع منهيّاً عنه كما لا يخفى .

وأما مسألة الوضوء بالاغتراف من الآنية المنصوبة تدريجاً مع الانحصار ، فالحكم بالبطلان فيها غير مسلم بعد عزمه على العصيان وأخذ الغرف الوافية بالوضوء فإنه وإن كان الاغتراف ممنوعاً وحراماً إلا أنه لفرض وجود الاغترافات الوافية بالوضوء يكون قادراً على الوضوء فإذا توضأ والحال هذه يصح وضوءه ، نظير ما إذا وجد في حفيرة مقداراً من الماء وافياً بغسل الوجه فقط ، فغسل وجهه ثم اجتمع فيها مقدار آخر واف بغسل اليد اليمنى فغسلها وكذلك لليسرى فإن وضوءه حيثنّذ صحيح وبالجمله تكون هذه الغرف التدرجيه نظير أخذ الماء الوافي لتمام

الوضوء دفعة فإن وضوءه حيثئذ صحيح قطعاً وإن عصي، فوجود الماء المباح الآخر لا دخل له في صحة الوضوء أصلاً. هذا تمام الكلام في المندوحة.

بقي الكلام في حكم الصلاة في المكان المغصوب وهو يتوقف على بيان الصور المتصورة في كيفية الدخول في المغصوب، منها: ما إذا اضطر إلى الدخول والبقاء في مكان غصبي لا بسوء الاختيار كما إذا حبسه ظالم عدواناً في أرض مغصوبة، فعلى مبنى التراحم وتعدد المتعلق لا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة حيثئذ بعد وضوح عدم استلزام الصلاة للتصرف الزائد على إشغال جسمه، بداهة إن المانعة الناشئة من التراحم منوطة بتنجز الخطاب التحريمي، ومع وجوده وعدم تنجزه للجهل به أو عدم وجوده واقعاً لسقوطه بالاضطرار كالمقام فلا مانعة واقعاً فالصلاة جامعة للشرائط وفاقة للموانع، فلا ينبغي الإشكال حيثئذ في صحة الصلاة، وعلى مبنى التعارض ووحدة المتعلق فإن كان النهي غيرياً أي إرشاداً إلى المانعة فمقتضاه مانعة الغصب للصلاة، وقضيته إطلاق النهي كسائر النواهي الغيرية المانعة المطلقة غير المقيدة بحال القدرة، ومقتضاها سقوط الخطاب عن أصل الصلاة لأن الصلاة المقيدة بعدم الغصب التي هي المأمور بها غير مقدورة، والصلاة المقدورة هي غير المأمور بها إلا أن يدل من الخارج دليل على اختصاص القيد بحال التمكن، وقد قام الدليل على أهمية الوقت من سائر الأجزاء والشرائط إلا جامع الطهور، فإنه مع مزاحمته للوقت يسقط قيديته الوقت ويبقى اعتبار الطهور بحاله، وتكون النتيجة عدم كون الصلاة حيثئذ من الموقتات فليست الصلاة بعد الوقت مع الطهور قضاء بل أداء، وبالجمله فمقتضى عدم إطلاق دليل المانعة هو سقوط القيد العدمي أعني الغصب وبقاء أصل الخطاب^(١)، فتجب الصلاة في المغصوب مع ضيق الوقت إذ مع

(١) مع وجود دليل يدل على كون الباقي هو المأمور به من قبيل (الصلاة لا تسقط بحال) ←

سعته والعلم بارتفاع الاضطراب في اثناء الوقت لا اضطراب في البين ، لما قرّر في محله من أنّ الضرورة إلى صرف الوجود في الوقت لا تتحقق إلا باستيعاب الضرورة للوقت .

وإن كان النهي نفسياً فإن كانت المانعية منزعجة عن النهي النفسي ومعلولاً له فلا إشكال في سقوط المانعية لسقوط علته وهي النهي النفسي ، فلا يكون الغصب حينئذٍ مانعاً كصورة التزاحم كما عرفت فالصلاة صحيحة لخلوها عن الموانع ، وإن كانت المانعية والحرمة النفسية معلولتين لعلة ثالثة وهي المفسدة الداعية إلى جعل كل من الحرمة النفسية والمانعية - كمانعية الحرير وحرمة النفسية فإن كلا من المانعية والحرمة ناشئة من المفسدة - فالمانعية باقية على حالها ، لأن انتفاء أحد المعلولين لضرورة أو غيرها لا يستلزم ارتفاع المعلول الآخر ، ففي المقام لا يلزم من ارتفاع الحرمة التكليفية بالاضطرار ارتفاع الحكم الوضعي أعني المانعية ، نظير أكل مال الغير في الخمصة ، فإن ارتفاع حرمة التصرف في مال الغير لحفظ النفس مثلاً لا يستلزم ارتفاع الجهة الوضعية وهي الضمان ولذا حكموا بجواز الأكل مع الضمان فإن الضرورات تتقدر بقدرها ولم تتحقق ضرورة رافعة للضمان فيبقى على حاله ، ثم إن كون المانعية معلولة للحرمة أو المفسدة الداعية إلى جعل الحرمة لا بد من استفادتها من خصوصيات الموارد وليس لذلك ضابط مطرد .

فتلخص مما ذكرنا أنّ الاضطراب إلى المكث في المنصوب من غير الاختيار مع ضيق الوقت يوجب صحة الصلاة فيه بناء على التزاحم ، وكذا على التعارض بناء على نشوء المانعية عن النهي لسقوط منشأه بالاضطرار ، وأما بناء على كون المانعية معلولة للمفسدة فقد عرفت احتمال سقوط المانعية فقط وبقاء الخطاب بسائر

الأجزاء والقيود وسقوط أصل الخطاب بالصلاة بارتفاع قيد من قيود متعلّقه كما هو مقتضى الارتباطية، ولكن الحقّ سقوط المانع فيجب عليه الصلاة في المغصوب مع ضيق الوقت.

ومنها: ما إذا دخل المكان المغصوب اختياراً لحفظ نفسه من عدو أو سبع ونحوهما وكان الوقت مضيقاً فيلحق هذه الصورة في الحكم بالصورة الأولى، وهي ما إذا دخل المكان المغصوب قهراً وظلماً لا باختياره فيجزي فيه من الاحتمالات المتصورة ما تقدّم في تلك الصورة، وأما إذا أراد أن يدخل الأرض المغصوبة لأجل الصلاة كما إذا مشى في أرض مباحة وضاق الوقت، فإن أراد الصلاة في الأرض المباحة يلزم ارتفاع الاستقرار والانتصاب والاستقبال مثلاً لعدم تمكنه من الوقوف في تلك الأرض المباحة لثلج أو غيره بل لابد من المشي، فالحكم في هذه الصورة هو الصلاة ماشياً وسقوط وجوب الاستقرار والانتصاب وغير ذلك إلى أن يصل إلى حد الأيما.

ومنها: ما إذا دخل المكان المغصوب بسوء اختياره ويقع الكلام في مقامين الأول: في حكم الخروج عنه تكليفاً، والثاني: في حكم الصلاة فيه وضعاً صحة أو فساداً. [وقبل الدخول في البحث ينبغي التنبيه على أنه لا خصوصية للدخول في المكان المغصوب المعبر عنه بالتوسط في الأرض المغصوبة بل التصرف في كلّ ما للغير بدون إذنه مكاناً كان أو لباساً أو غيرها يكون كالدخول في الأرض المغصوبة، لكن التعبير بالمكان والأرض لأجل ذكر حكم الصلاة في حال الخروج عن المكان].

أما المقام الأول: فالأقوال فيه متشتتة:

الأول: أنه واجب وحرام فعلاً وهو المنسوب إلى أبي هاشم ^(١).
 الثاني: أنه واجب فعلاً مع جريان حكم العصيان عليه للنهي السابق الساقط بالاضطرار وهو المنسوب إلى صاحب الفصول ^(٢).
 الثالث: أنه غير محكوم بحكم من الأحكام الشرعية لكنه واجب عقلاً، لكونه أقل المحذورين مع جريان حكم المعصية عليه للنهي السابق وهو مختار صاحب الكفاية ^(٣).

الرابع: أنه واجب شرعاً ولا يجري عليه حكم المعصية لدخوله في قاعدة وجوب رد مال الغير إلى مسالكه، وهو المنسوب إلى شيخنا الأعظم الأنصاري ^(٤)، والعمدة من هذه الأقوال القولان الأخيران وبعد بيانها يظهر حال القولين الأولين.

أما مختار صاحب الكفاية ^(٥) من عدم كون الخروج محكوماً بحكم شرعي فهو مبني على صغرويته لقاعدة الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً لا عقاباً. والميرزا النائيني ^(٦) يناقش في صغورية الخروج المبحوث عنه في المقام لقاعدة الامتناع لوجوه منها: أن مورد قاعدة الامتناع هو ما يكون خارجاً عن حيز القدرة بأن لا يكون له مندوحة كحفظ النفس لمن القى نفسه من شاهق أو قطع حلقومه بسكين ونحوه فإنه بعد الإلقاء والقطع لا يقدر على حفظ النفس حتى يتوجه إليه (خطاب احفظ نفسك) وهذا بخلاف المقام، ضرورة أن الخروج لم يخرج عن قدرته تكويناً بل هو بعد باق على المقدورية لقدرته على الخروج وعدمه، نعم إعدام

(١) راجع شرح مختصر الأصول: ٩٤.

(٢) الفصول: ١٣٨.

(٣) كفاية الأصول: ١٦٨ إلى ١٧٤.

(٤) مطارح الأنظار / ١٥٦ - ١٦٠.

التصرف الجامع بين البقاء والخروج غير مقدور له ، لأنه لا محالة إما يبق أو إما يخرج فلا يقدر على أن لا يتصرف فيه لا بالبقاء ولا بالخروج ، فإعدام كلي التصرف المنطبق على البقاء والخروج ممتنع دون الفرد وهو الخروج ، والكلام في امتناع التصرف الخروجي الذي هو مورد البحث فقاعدة الامتناع بالاختيار لا تنطبق على الخروج .

ومنها : أن مورد القاعدة هو ما إذا امتنع الفعل الواجد للعلاك التام بترك مقدّمة من مقدّماته الاعدادية ، من دون أن يكون تلك المقدّمة المتروكة موضوعاً للشيء الممتنع كما في ترك المسير إلى الحج للمستطيع فإن الحج بالنسبة إليه واجد للعلاك ويكون المسير مقدّمة اعدادية له ، فإذا ترك المسير يمتنع الحج في يوم عرفة ، وهذا بخلاف المقام حيث أن الدخول يكون مقدّمة للقدرة على الخروج ، إذ لولا الدخول يكون الخروج خارجاً عن حيز القدرة فالدخول سبب ومقدّمة للقدرة على الخروج لا مقدّمة لامتناعه ، وبالجملّة فالخروج يصير مقدوراً بسبب الدخول بخلاف الحج ، فإنه يصير غير مقدور بسبب ترك المسير فما نحن فيه عكس مورد قاعدة الامتناع .

ومنها : أن مورد القاعدة إنما هو فيما إذا امتنع تعلّق الخطاب بالفعل لامتناعه وعدم القدرة عليه ، وليس المقام كذلك لوجوب الخروج وصيرورته مأموراً به ولو بحكم العقل لأجل ردّ مال الغير إلى صاحبه نظير ردّ الوديعة ، فوجوب الخروج لا يلائم صفرويته لقاعدة الامتناع الرافعة للخطاب ، فلا محالة يكون المورد أجنبياً عن قاعدة الامتناع ، لأنّ وجوب الخروج هنا ممكن لكون الخروج مقدوراً ، وهذا بخلاف مورد قاعدة الامتناع الذي يمتنع فيه الخطاب لكونه غير مقدور .

هذا ملخص ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله في تقريب عدم صفروية المقام لقاعدة

الامتناع بالاختيار فلا يكون الخروج غير محكوم شرعاً بحكم من الأحكام لامتناعه الموجب لعدم تعلق خطاب به .

ولكن لا يمكن مساعدة الميرزا النائيني رحمته على ما أفاده - من كون الدخول مقدّمة وجوبية للخروج وكونه موجبا لملاك الوجوب فيه فلا يكون مورداً لقاعدة الامتناع لعدم كون الدخول مقدّمة وجوبية للخروج - وذلك لأنّ كلّ تصرف في مال الغير بدون إذنه سواء كان تصرفاً دخولياً أم بقاءياً أم خروجياً حرام بمقتضى الانحلال ومجرد ترتّب بعض الأقدام على بعض في الوجود لا يوجب كون المقدّم موضوعاً للمؤخر ، بل النهي عن التصرف يشمل كلّ ما يكون مصداقاً للتصرف ، فنفع القاعدة المزبورة لأجل كون الدخول مقدّمة وجوبية للخروج ممنوع .

فالحق أن يقال : إنّ الخروج مأمور به لكونه من رد المال إلى الغير الواجب شرعاً وعقلاً ومنهياً عنه لكونه تصرفاً في مال الغير ، فيجتمع الوجوب والحُرمة كالصلاة والنصب غاية الأمر أنّه في ذلك المثال لا يمكن امتثال كلّ من الأمر والنهي لعبادية الصلاة التي لا يجامعها القبح الفاعلي ، بخلاف الخروج لردّ المال إلى صاحبه فإنّه توصلي يجمع مع الحرام ، هذا بناء على كون مسألة الاجتماع من صغريات التزام فيكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه ، وبناء على وحدة المتعلّق واندرج باب الاجتماع في التعارض كما هو الحقّ ، بدعوى : أنّ الحركات الخروجية شيء واحد شخصي وإن كان معنواً بعنوانين مبدئين وهي الصلاة والتصرف في مال الغير ، لكن تعدّد العنوان العرضي لا يوجب تعدّد المعنوي ولا ينشلم به وحدة المعنوي كما في العناوين الاشتقاقية ، فإنّ زيدا مثلاً واحد شخصي معنوي بالعالمية والهاشمية وغيرها من العناوين المتخالفة الصادقة على موجود واحد فإنّها هي محل البحث في مسألة الاجتماع دون العناوين المتضادة ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون المعنوي

محكوماً بحكمين فلا محالة يقع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة في مقام الجعل ويجعل الحكم على طبق الغالب وفي المقام يكون مصلحة رد المال إلى مالكه أقوى من مفسدة التصرف فيصير الخروج واجباً لا غير.

بل يمكن الالتزام بوجوب الخروج فقط وعدم كونه منهيّاً عنه حتى بناء على تعدّد المتعلّق واندراج الاجتماع في باب التزام بناء على كون تعدّد الجهة مجدياً. وحاصل تقريب وجه الالتزام المزبور هو: أنّ حرمة الخروج تكون لغواً لعدم فعليّته في آن من الآتات، أما قبل الدخول فواضح لعدم الموضوع، وأما بعده فلكونه مزاحماً لواجب أهمّ أعني ردّ مال الغير إلى مالكه فجعل الحرمة للخروج يكون لغواً فعلى هذا لا يتصور الحرمة الفعلية للخروج أصلاً، بل الحكم الفعلي للخروج هو الوجوب لا غير - كما أفاده شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله - مع كونه مبغوضاً للمولى، لأنّ المفروض كون الدخول بسوء الاختيار فيكون استيلائه على مال الغير حتى في حال الخروج مبغوضاً للمولى وإن لم يكن منهيّاً عنه فعلاً لمزاحمة النهي للواجب الأهمّ أعني ردّ المقتضى إلى مالكه، فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الخروج واجب فقط سواء قلنا بإجداً تعدّد الجهة أم لا أما على الثاني فواضح كما عرفت، وأما على الأوّل فللغوية جعل الحرمة للخروج لمزاحمته لوجوبه الذي هو أهمّ من الحرمة.

فإن قلت: إنّ ردّ مال الغير واجب لا بمعناه المصدري بل بالمعنى الاسم المصدري، فلو أمكن رده إلى مالكه بدون المشي الخروجي وجب ذلك وحينئذ فيكون المشي محصلاً لما هو المأمور به ومقدّمة له، ومن المعلوم تعدّد المقدّمة وذيها وجوداً فيكون الخروج حراماً والرد بمعناه الاسم المصدري واجباً.

قلت: أما أولاً: فالردّ عبارة عن نفس المشي الخروجي فيتحد متعلّق الأمر

والنهي وقد عرفت أن الوجوب أهم من الحرمة فيشرع الوجوب لا غير للخروج .
 وأما ثانياً : فلأن الرد لما كان أهم من حرمة التصرف فلا محالة ترتفع الحرمة
 عن مقدمته أعني المشي الخروجي ، نظير ما إذا كان التصرف في مال الغير مقدّمة
 لانقاذ النفس المحترمة فإن حرمة التصرف ترتفع لأهمية حفظ النفس ، فالمتحصل
 مما ذكرنا صحة ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته من كون الخروج مأموراً به وعدم كونه
 حراماً مطلقاً وإن بنينا على كون مسألة الاجتماع من التزاحم لا التعارض ، لما عرفت
 من التزاحم الدائم بين وجوب الخروج وبين حرمة الموجب لعدم فعلية الحرمة
 لأهمية الوجوب منها ، نعم يكون الخروج مبغوضاً للمولى لتحقيقه بسوء اختياره
 وإن لم يكن حراماً لما منع من الخطاب التحريمي .

وتوضيح ذلك : أن الخروج إما يكون ذا مصلحة محضة وحسناً عقلاً من دون
 أن تكون فيه مفسدة لكون الخروج رداً لمال الغير وهو التوبة فإن التوبة تختلف في
 الموارد لأن توبة كل شيء بحسبه والتوبة في أموال الغير هي ردها إلى مالكيها ، ومن
 البديهي وجوب التوبة بالخروج لما كان هو التوبة فليس فيه إلا الحسن الداعي إلى
 وجوبه فهو واجب عقلاً وشرعاً فقط وليس حراماً ولا مبغوضاً لفقدان جهة الفساد
 فيه ، وهو ما أفاده الشيخ رحمته من كون الخروج مأموراً به فقط . وإما يكون الخروج ذا
 مصلحة ومفسدة فعلى تقدير تعدّد المتعلّق يندرج في باب التزاحم ويكون الخروج
 مأموراً به ومنهياً عنه ، وحيث إن المكلف لا يقدر على امتثال الأمر بالخروج والنهي
 عنه فلا محالة يقدّم ما هو الأهم منها ، ومن المعلوم أن التصرف الخروجي لكونه
 مصداقاً للتوبة أهم من التصرف البقائي فيقدّم على النهي الخروجي ، فيسقط النهي
 للمزاحمة لا لأجل الامتناع حتى يندرج في قاعدة الامتناع بالاختيار ، بداهة أن
 مورد هذه القاعدة هو الامتناع التكويني بحيث لا يقدر المكلف تكويناً على إيجاده ،

كامتناع الوقوف بعرفة في يومها للنائي التارك للمسير فإن الوقوف بعرفة غير مقدور له تكويناً، وهذا بخلاف المقام لمقدورية كل من البقاء والخروج له تكويناً، نعم البقاء ممتنع شرعاً لكونه منهيّاً عنه ولكن الامتناع الشرعي غير الامتناع العقلي. وما قيل من أنّ الممتنع شرعاً كالمتنع عقلاً ممّا لا يمكن تصديقه وإلا يلزم أن يكون ماوجب فعله ضروري الوجود وما حرم فعله ضروري العدم، وهذه الضرورة تسلب القدرة التي لا بدّ أن تكون بالنسبة إلى الوجود والعدم على حد سواء حتى يصحّ التكليف.

وبالجملة فلا إشكال في مقدورية كل من البقاء والخروج تكويناً، وعليه فيكون حرمة الخروج ووجوبه متزاحمين ويقدم الوجوب لأهميته ويسقط حرمة الخروج مع بقاء مبغوضيته فيكون الخروج على هذا التقريب مأموراً به فقط مع اجراء حكم المعصية عليه كما عن صاحب الفصول، وأما كونه مأموراً به ومنهيّاً عنه فعلاً كما عن المحقق القمي (١) فلا سبيل إليه لعدم القدرة على كل من الخروج والبقاء ليمثل كلا الحكيم فيمتنع عقلاً توجه كلا الخطابين إليه، هذا كله بناء على تعدّد المتعلّق الموجب لاندراجهم في باب التزاحم.

وأما بناء على اتحاده وكون الخروج ذا مصلحة ومفسدة فلا بدّ من الكسر والانكسار وجعل الحكم على طبق الأقوى كما هو شأن التعارض وفي المقام لما ثبت أقوائية ملاك ردّ مال الغير ومصلحته من مفسدة الخروج فالحكم المجعول للخروج هو الوجوب، فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ الخروج على جميع المباني المزبورة، واجب إما بدون استحقاق العقوبة بناء على تمحض الخروج في المصلحة وإما مع استحقاقها بناء على التزاحم كما عرفت.

وأما جعل الخروج أخف المحذورين فهو مبني على سقوط الخطاب بسبب عدم القدرة وعدم كون الخروج ذا مصلحة وقد عرفت عدم صغرويته لقاعدة الامتناع بالاختيار، نعم يمكن أن يقال: إنه لما وقع التزاحم بين خطاب «لاتبق» وبين خطاب «لاتخرج» وكان الثاني أشد محذوراً ومفسدة من الأول فقدّم الأول عليه، فسقوط خطاب لاتخرج يكون لأجل أشديته من خطاب لاتبق.

فإن قلت: إن خطاب لاتخرج لاجل له أصلاً، أما قبل الدخول فلعدم الموضوع له إذ الخروج فرع الدخول ومع عدم تحقق الدخول لاموضوع للخروج حتى ينهي عنه، وأما بعده فلا امتناعه.

قلت: فساد غني عن البيان ضرورة أن التصرفات بأسرها من الدخول والخروج والبقاء حرام وليس الدخول موضوعاً ومحققاً لملاك الحرمة في الخروج بل الترتب بينها يكون في الوجود كسائر الأمور التدريجية، فإن شرب القطرة الأخيرة من إناء الخمر متوقف على شرب القطرات السابقة عليها، فهل يتوهم أحد أن القطرات السابقة على القطرة الأخيرة موضوع لها وموجبة لتولد ملاك الحرمة فيها؟ بل جميع القطرات حرام في عرض واحد، وبالجمله فالتعبير بالتزاحم أولى من التعبير بلزوم أخف المحذورين فتأمل جيّداً.

وأما المقام الثاني: وهو حكم الصلاة وضعاً فحصل الكلام فيه: أنه بناء على كون الخروج واجباً ومحبوياً فقط فلا إشكال في صحة الصلاة في حال الخروج مع مراعاة عدم استلزام الصلاة تصرفاً زائداً على الخروج كالركوع والسجود فيؤمي للركوع والسجود، ويسقط الاستقرار وكذا الاستقبال لو لم يمكن مراعاته حال الخروج وكذا مانعية الاستدبار لو استلزم المشي ذلك - بناء على استفادة الإطلاق

من رواية السفينة^(١) الدال على أن المصلي فيها يدور أينما دارت وشمولها لصورة الاستدبار أيضاً - فإنه حينئذ يدور الأمر بين مراعاة الوقت بترك الاستدبار وبين مراعاة مانعية الاستدبار بسقوط الوقت وخروج الصلاة عن الموقتات ، وبناء على تعدد المتعلق وكون الصلاة غير التصرف في مال الغير وهو غير الصلاة لاتصح صلاة المختار أيضاً ، لما عرفت من القبح الفاعلي المانع عن القرية .

وإن شئت فقل : إن الأمر يدور بين سقوط حرمة التصرف بمقدار صلاة المختار وبين سقوط الأمر بالركوع والسجود وغيرها مما يعتبر في صلاة المختار ، وقد ثبت أهمية حرمة التصرف في مال الغير من الصلاة ولذا لو انحصر الطهور في الماء والتراب المغصوبين سقط وجوب الصلاة في الوقت أو مطلقاً ، لصيرورته فاقداً للطهورين وهذا الحكم كاشف عن أهمية حرمة التصرف في مال الغير من الصلاة وتقدم سلطنة المالك على ماله على الصلاة . لا يقال : إن مقتضى لا تسقط الصلاة بحال هو عدم سقوط الصلاة .

فإنه يقال : أما أولاً : فبعدم ورود هذه العبارة في الروايات والوارد فيها هو : « خمس صلوات لا تترك »^(٢) ، ولم يعد من الخمس الفرائض الأدائية اليومية ، وأما ثانياً فلأن الصلاة هي الجامعة للأجزاء والشرائط وبدونها ليست صلاة .

فتلخص مما ذكرنا أن وظيفة من يخرج عن المغصوب في ضيق الوقت هي الصلاة ماشياً بنحو لا تستلزم تصرفاً زائداً على نفس الخروج المأمور به الذي لا يكون منهياً عنه فعلاً على جميع المباني التي تقدمت الإشارة إليها قريباً وإن كان

(١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٢٠ ، وباقي الروايات ممّا في الباب .

(٢) وسائل الشيعة ٤ / ٢٤١ ، الحديث ٥٠٣٣ : « عن معاوية بن عمار ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : خمس صلوات لا تترك على حال ، إذا طفت بالبيت ، وإذا أردت أن تحرم ، وصلاة الكسوف ، وإذا نسيت فصل إذا ذكرت ، وصلاة الجنازة . »

محكوماً بحكم العصيان .

ثم إنه هل يسقط قيدية الوقت للصلاة أو حرمة التصرف في مال الغير في مورد البحث ؟ - وهو دوران الأمر بين مراعاة الوقت والصلاة في المكان المنصوب وبين مراعاة حرمة التصرف وترك الصلاة في المنصوب والإتيان بها في المكان المباح بعد خروج الوقت .-

قد يقال بتقديم جانب الحرمة لأجل قاعدة أولوية رفع المفسدة من جلب المصلحة .

لكن فيه : أن هذه القاعدة المنسوبة إلى العقلاء لا اطراد لها لاختلاف المصالح والمفاسد وكذا الأشخاص ، إذ رب مصلحة تكون أهم من المفسدة فيجلبون المصلحة وإن وقعوا في المفسدة كما إذا احتمل أن في ثقب الدار مثلاً ألف « ليرة » واحتمل وجود عقرب فيه أيضاً ، فإنهم يجلبون الليرات وإن لدعهم العقرب بل الحريص على مال الدنيا وحطامها يقدم على ذلك وإن استلزم قطع يديه فهذه القاعدة ليست مطردة .

وقد يقال بتقديم النهي في المقام على الأمر من باب تقديم حق الناس على حق الله تبارك وتعالى فيسقط قيدية الوقت للصلاة ويأتي بها في خارج الوقت . وفيه أيضاً : عدم اطراد أهمية حق الناس من حق الله تعالى لاختلاف حقوق الناس في الأهمية ، فإن لازم إطلاق هذه القاعدة جواز اغتيال المؤمن إذا كان ترك الغيبة حرجاً عليه كما إذا عرضه وجع الرأس مثلاً من جهة ترك الغيبة وكان ارتفاع الوجع منوطاً باغتيال أخيه المؤمن ، فهل يلتزم أحد بارتفاع حرمة الغيبة - التي هي من حقوق الله تبارك وتعالى - بالعسر لوقوع تارك الغيبة في الحرج ، فيراعى حقه ويقدم على حق الله تعالى وهي حرمة الغيبة ، فقاعدة تقديم حق الناس على

حق الله تعالى ليست أيضاً من القواعد المطردة ، فلا بد في تقديم الحرمة أو وجوب الصلاة من أهمية الملاك وهي لا تحرز إلا ببيان الشارع ، لعدم احاطتنا بملاكات الأحكام ولم يحرز في المقام أهمية حرمة التصرف ولا وجوب الصلاة في الوقت ، ومع عدم إحراز أهمية أحدهما ولو احتمالاً يكون مقتضى القاعدة التخيير ، ولكن بناء الأصحاب ظاهراً على عدم التخيير هنا - بأن يكون المكلف مخيراً بين إتيان الصلاة في المنصوب وبين تركها وإتيانها في المباح بعد خروج الوقت - فإن كان نظرهم في عدم التخيير وتعيين الأخذ بحرمة التصرف المستلزم لسقوط اعتبار الوقت إلى إحدى القاعدتين المذكورتين ، فلا يمكننا مساعدتهم على ذلك .

وإن كان الوجه في ذلك كون النهي من قبيل الإطلاق الشمولي والأمر من قبيل الإطلاق البدلي ، ومن المعلوم تقدم الشمولي على البدلي كما تقدمت الإشارة إليه سابقاً .

ففيه : أن بحثنا ليس في مقام الجمع بين الدليلين حتى يقال بتقدم النهي لشموليته على الأمر لبدليته - لأن ذلك المبحث يكون في صورة إمكان الإتيان بصرف الوجود في الوقت في غير المكان المنصوب - بل محل البحث هو فرض الدوران وعدم إمكان صرف الوجود من المأمور به في الوقت ، وموضوع ذلك البحث هو إمكان إيجاد متعلق الأمر في الوقت في غير المحل المنصوب ، ومورد بحثنا فعلاً هو ما إذا لم يكن إيجاد صرف الوجود في الوقت إلا في المكان المنصوب وتقديم النهي لأجل الشمولية على الأمر للبدلية غير مرتبط بالمقام كما هو أوضح من أن يخفى (١) .

(١) أقول : لعل وجه تقديمهم النهي على الأمر هو كون الصلاة مثلاً له البذل وهو قضاؤها في خارج الوقت وعدم كون النهي مثاله البذل ، فإن حرمة التصرف تكليفاً لا بذل لها وقد قيل بترجيح مالا بذل له على ماله البذل . وفيه : أن من المحتمل كون التفاوت الحاصل ←

فلم يظهر إلى الآن دليل معتد به على 'تقدّم حرمة التصرف في مال الغير على وجوب الصلاة في الوقت ولا العكس في المقام وهو دوران الأمر بين الصلاة مع الاستقرار والاستقبال في المكان المنصوب بأن سقطت حرمة التصرف وبين سقوط الاستقرار والاستقبال وبقاء حرمة التصرف ووجوب الصلاة ماشياً من غير فرق بين كون دخوله باختياره وعدمه والموارد التي ثبتت تقدّم الحرمة على الوجوب فيها لا تكون دليلاً على 'تقدّم الحرمة في المقام:

منها: ترك العبادة في أيام الاستظهار للمرأة التي تشك في تجاوز الدم عن العشرة وعدمه، فإنه يدور الأمر حينئذ بين وجوب الصلاة عليها مع التجاوز وبين حرمتها مع عدم التجاوز، وقد قام النص^(١) على 'تقدّم جانب الحرمة بترك العبادة. وفيه: أنه للنص الخاص ولعلّ لمورده خصوصية ومع احتمال الخصوصية لا يمكن التعدي عنه إلى المقام. *مركزية كميّة علوم إسلاميّة*

ومنها: حرمة الوضوء بالإنائين المشتبهين، رعاية لحرمة الوضوء بالمتنجس وتقدّمها على وجوب الوضوء.

وفيه: مضافاً إلى دلالة النص^(٢) عليه أنه على طبق القاعدة ليكون الوضوء ممّا له البدل وحرمة الوضوء بالماء المتنجس ممّا لا بد له فيقدّم ما لا بد له على ماله البدل.

ومنها: ما اشتهر من النص^(٣) الدال على غلبة الحرام على الحلال إذا اجتمعا،

→ من الانتقال إلى البدل مساوياً - أو أكثر - لملاك النهي مثلاً المصلحة الفائتة بسبب الترك من الأداء إلى القضاء ٥٠ درجة من المصلحة ومفسدة الغصب أقل من ٥٠ درجة.

١) وسائل الشيعة ٢ / ٣٠٠، أحاديث الباب ١٣ من أبواب الحيض.

٢) وسائل الشيعة ١ / ١٦٩، الحديث ٤١٩.

٣) مستدرک الوسائل ١٣ / ٦٨، الحديث ١٤٧٦٨: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا ←

وتقريب الاستدلال به : أن المراد بالحلال ما لا مانع عن فعله وبالحرام ما يكون فعله ممنوعاً ومن المعلوم أن الواجب لا مانع من فعله وكذا الذنب والاباحة والكراهة فهذا النص يدل على تقدم الممنوع على غيره والتصرف في مكان الغير ممنوع فيقدم على غيره وهي الصلاة .

وفيه : أنه لم يثبت صحة سند هذا النص ولا بد من التتبع والتدبر في سنده ، بل ودلالته أيضاً لظهوره في الحلية المصطلحة لا ما يشمل الوجوب .

ومنها : موارد وجوب الدية دون القصاص ، كما إذا التقي إلى شخص ما يوجب انقطاع عظمه فإنه تجب الدية حينئذٍ دون القصاص ، لعدم إمكان القصاص بالمثل بحيث يؤمن من التفرير فإن حرمة التفرير مقدمة على القصاص . وفيه : أن حفظ النفس ثبتت أهميته من القصاص بل ومن حرمة ميته المؤمن ، فإذا توقف حفظ نفسه على أكل لحم المؤمن الميت يجوز ذلك وترفع حرمة أكله - بشرط عدم كون ذلك الميت معصوماً - .

إلى غير ذلك من الموارد التي لا تثبت تقدم حرمة التصرف في المقام على وجوب الصلاة في الوقت مع الاستقرار والاستقبال .

فتلخص مما ذكرنا أنه لم يظهر إلى الآن ما يمكن أن يكون دليلاً على تقدم حرمة التصرف في مال الغير على وجوب الصلاة في الوقت مع الاستقرار والاستقبال .

ثم إنه بناء على تقدم حرمة التصرف على الصلاة في الوقت إذا فرض أنه إذا ترك الصلاة حال الخروج عن المغصوب يدرك الوقت التنزيلي بمقتضى قاعدة من أدرك - كما إذا فرض أنه إذا خرج من المغصوب يدرك من الوقت مقدار خمس ركعات فيصلي الظهر ثم يدرك من الوقت العصر ركعة ويصلّيها ، فتقع العصر أيضاً

في الوقت الأدائي غاية الأمر أنه تنزيلي لا حقيقي - فهل تجري قاعدة من أدرك هنا حتى تجب عليه الصلاة في خارج المكان المغصوب مع الاستقرار والاستقبال أم لا تجري فتجب عليه الصلاة حال الخروج بدون الاستقبال والاستقرار؟

فيه وجهان ، من إمكان دعوى أن إطلاق «من أدرك» يشمل ضيق الوقت قهراً وب نفسه (وإن كان التأخير بسوء اختياره) ، كذلك يشمل ما إذا كان ضيق الوقت لمراعاة جزء أو شرط من أجزاء الصلاة أو شرائطها كالمقام فإن تضيق الوقت فيه يكون لأجل مراعاة الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود الحقيقيين وإلا فمع عدم مراعاة هذه الأمور يدرك تمام الصلاة في الوقت حال الخروج عن المغصوب ، ومن أن ظاهر القاعدة هو اختصاص موردها بما إذا تضيق الوقت بنفسه لا من جهة مراعاة شيء من أجزاء الصلاة أو شرائطها .

فالظاهر من أخبار «من أدرك» اختصاصها بضيق الوقت قهراً لا من جهة مراعاة جزء أو شرط كالمقام ، فإنه لو ترك الاستقبال والاستقرار وصلى في حال الخروج أدرك تمام الوقت ولو راعاها وصلى في خارج المكان المغصوب لم يدرك من الوقت إلا ركعة ، ففي الحقيقة تقع المزاخمة بين إدراك تمام الوقت مع فوت الاستقبال والاستقرار وبين إدراك بعض الوقت مع مراعاة الاستقبال والاستقرار ومن المعلوم تقدّم الوقت - لأهميته - عليهما ، فبناء على تقدّم حرمة التصرف في المغصوب على وجوب الصلاة التامة في الوقت تقع المزاخمة بين وجوب الاستقبال والاستقرار وبين وجوب مراعاة الوقت وتقدّم الوقت على الاستقرار وغيره من الشرائط إلا جامع الطهور مسلّم ، إنما الكلام في تقدّم حرمة التصرف على الصلاة في المغصوب تامة ، إذ مع عدم حرمة التصرف يصلي في المغصوب صلاة المختار الواجدة للاستقرار وغيره من الشرائط ، وقد عرفت أن تقدّم حرمة التصرف على

وجوب الصلاة التامة في المفصوب مما لم يدل عليه دليل تام وقد تمسك له بالاستقراء وقد مر من موارد الاستقراء موردان: أحدهما: تقدم حرمة استعمال المائتين المشتبهين على وجوب الوضوء. ثانيهما: ترك العبادة في أيام الاستظهار فإن حرمة العبادة على الحائض قد تقدمت على وجوبها على غير الحائض وقد عرفت في ما تقدم قريباً ما فيها من الإشكال ونزيد عليه فعلاً.

أما الأول: فلأن تقدم حرمة الوضوء من الإناثين المشتبهين لأجل عدم إحراز شرط الوضوء وهو طهارة الماء فالانتقال إلى التيمم من هذه الجهة والجمع بين الإناثين في الوضوء مستلزم للنجاسة الخبيثة، لأنه حين ملاقة الثاني للعضو يعلم بنجاسة ذلك العضو إما لنجاسة الماء الأول وإما للماء الثاني، وبعد انفصال الغسالة يشك في ارتفاع النجاسة إذ لو كان الماء الثاني طاهراً فانفصال الغسالة يوجب طهارة العضو، وإلا، فلا فالشك يكون في رافعة انفصال الغسالة للنجاسة ومقتضى الاستصحاب بقائها، وإن شئت فقل: إن الأمر يدور بين مراعاة الطهارة الحديثة وبين مراعاة الطهارة الخبيثة، ومن المعلوم عند غير واحد تقدم ما لا يدل له على ماله البطلان فالتثبت بهذا المورد للمقام لا وجه له.

وأما الثاني: فلأن النهي عن العبادة للحائض إن كان غيرياً أي إرشاداً إلى مانعية الحيض للصلاة كمانعية ما لا يؤكل لها فحينئذ يخرج هذا المورد عن محل الاستشهاد إذ ليس في البين حرمة وجوب حتى يقال بتقدم الحرمة على الوجوب، وإن كان نفسياً فالاستشهاد به في محله، إلا أن كلمات الأصحاب في بعض الموارد بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة تكشف عن عدم الحرمة النفسية للصلاة وكونها حرمة تشريعية فالاستشهاد بهذا المورد أيضاً في غير محله، فالمتحصل أنه لم يظهر دليل تام على تقدم الحرمة على الوجوب ولا بد من مزيد التأمل والتتبع. هذا تمام الكلام في مهمات مبحث اجتماع الأمر والنهي.

المبحث الثاني :

هل النهي في العبادة أو المعاملة يقتضي الفساد أم لا ؟

ولا بأس قبل الخوض في هذا البحث بالتنبيه على أمر وهو : أن النزاع في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد ممّا لا وجه له لعدم إمكانه ، وذلك لأنّ النهي يستدعي المفسدة والمبغوضية ، والأمر العبادي يستدعي المصلحة والمحبوبة ومن المعلوم تضاد المحبوبة والمبغوضية وعدم إمكان اجتماعهما ومع التضاد وعدم إمكان الاجتماع لا يبقى مجال للنزاع في أن النهي عن العبادة هل يوجب الفساد أم لا ؟ إذ لا معنى لتعلّق الأمر العبادي بما نهى عنه فحينئذ يكون الفساد من الواضحات ويكون هذا النزاع من الفرضيات ، بأن يقال : إنّ المنهى عنه مع الغض عن نهيه إذا فرض تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً ، وبالعجلة فهذا النزاع لا أساس ولا مجال ولا موضوع له أصلاً سواء كان النهي نفسياً أم غيرياً - أي إرشاداً إلى المانع - أم تنزيهياً ، فإن النهي المتعلّق بذات الشيء الكاشف عن المبغوضية والمفسدة يقتضي الفساد قطعاً وإن كان تنزيهياً لأنّه يقتضي مرجوحية الفعل المضادة لمحبيته التي لا بدّ منها في العبادة ، والحاصل أن النهي سواء كان نفسياً أم غيرياً أم تنزيهياً يوجب فساد ما يفرض عبادة بلا إشكال وليس ممّا يقبل النزاع في اقتضائه للفساد وعدمه (١) * .

(١) وسيجيء منه بيّان وجه لمعقوليّة النزاع ، راجع ص ١٩١ س ٣ .

* (لا إشكال في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد ، فينبغي عطف عنوان البحث إلى أن الحسن الفعلي كافٍ في الصحة أو لا بدّ من الحسن الفاعلي أيضاً ، بأن لا يكون مشرعاً إذ ←

وكيف كان فلا بأس بالتعرض له تجريباً على ديدن الأصحاب من تعرضهم لهذا المبحث .

وقبل الغوص في تحقيق ما هو الحق من الاقتضاء وعدمه لابد من بيان المراد من الالفاظ الواقعة في عنوان البحث ، أما النهي فالمراد به هو النهي النفسي دون الغيري ، إذ النهي الغيري هو الذي يكون إرشاداً إلى المانع وعدم صحة الفرد الواجد للمانع مسلم ولا مجال للنزاع في صحته وعدمها ، وكذا النهي التنزيهي بناء على كونه إرشاداً إلى نقصان في ثواب المنهي عنه تنزيهاً إذ على هذا التقدير لا إشكال في صحته أيضاً كالصلاة في الحمام ، وأما بناء على كونه نهياً مولوياً مقتضياً لرجوعية الفعل وحزازة فيه فلا يتصور فيه الصحة أيضاً .

والمراد بالعبادة ما يحتاج سقوط أمره إلى التقرب ، ويقابلها التوصل إلى الذي يسقط أمره بدونه فلو كان في شيء جهتان أعني التوصلية والتعبدية كفعل الثوب ونحوه فهو من جهة عباديته يكون كالعبادة المحضة ، فإذا تعلق به نهى وقلنا بدلالته على الفساد فلا يصح التعبد به كما إذا غسل ثوبه بالماء الذي علم بخصيئته ، فإن التعبد به مع النهي عنه غير صحيح ولكن من جهة توصليته كحصول الطهارة للثوب في المثال فلا يكون النهي دالاً على فساد من هذه الحيثية .

والمراد بالمعاملة ما يقابل العبادة وهو كل أمر إنشائي يتسبب به إلى أمر اعتباري شرعي كالملكيتة والزوجية وغيرها من الأمور الاعتبارية القابلة للإنشاء ، والمعاملة بهذا المعنى تشمل العقود والإيقاعات فلا يراد بالمعاملة هنا معنى

→ التشريع قبيح ويسري قبحه إلى الفعل أو لا يسري قبحه إليه ، فلا يكون المشرع فيه قبيحاً ، بل باقياً على ما كان عليه الحكم قبل عروض التشريع ، فلا يكون التشريع من العناوين الثانوية المغيرة للأحكام الأولية ، وهذا النزاع كالنزاع في سريّة قبح التجري إلى المتجري فيه وعدمها .

عام حتى يشمل الحيازة والتحجير، لعدم توهم أحد دلالة النهي على الفساد في مثلها كما لا يراد بها معناها الأخص وهو ما يتوقف على الإيجاب والقبول.

وأما الصحة والفساد فالمراد بهما في المقام ما يمكن الاكتفاء به وما لا يمكن ذلك، ومدار الاكتفاء وعدمه هو انطباق المأمور به على المأتي به وعدمه فإذا صار المأتي به مطابقاً للمأمور به يصح وإلا فلا.

وعليه فالتقابل بين الصحة والفساد ليس بالإيجاب والسلب، لأن مورد هو العدم والوجود المحموليان للذات لا يخلو منها شيء من الماهيات، ومن البديهي عدم كون الصحة والفساد كذلك لاحتياج صدقهما إلى موجود في الخارج، فإن كان الفساد عدمياً كان التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة وإن كان وجودياً كان تقابلها تقابل التضاد، وبالجملية الصحة تارة تطلق على ما يقابل المعيب فيراد بها حينئذٍ ترتب الأثر بالمرتبة المطلوبة منه، وأخرى على ما يقابل الفاسد الذي لا يترتب عليه الأثر أصلاً كالزقي الفاسد الذي ليس قابلاً للأكل، والمراد بالصحة والفساد ما عرفتته وهو ما ينتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به وعدمه فالصحة والفساد انتزاعيان ينتزعان عن الانطباق وعدمه اللذين هما قهريان، إذ الانطباق عبارة عن انطباق الطبيعة على مصاديقها الذي هو قهري والصحة تنتزع عن هذا الانطباق القهري، فليست الصحة والفساد بمحمولين شرعيين حتى في موارد جريان قاعدتي التجاوز والفراغ وحديث لاتعاد.

بداهة أن التصرف الشرعي بوجود المشكوك فيه كما في القاعدتين على ما هو ظاهر قوله ﷺ في بعض أخبارهما «بلى قد ركع»^(١) أو بسقوط المنسي عن

الجزئية أو الشرطية كما هو قضية حديث لا تعاد^(١) إنما هو في موضوع الصحة ، سواء قلنا بكون قاعدتي الفراغ والتجاوز من باب الترخيص في ترك الواقع ، أم من باب القناعة في مقام الامتثال ، أم من باب جعل البدل ، وقد ذكرنا في محله أن الأوجه هو الثالث ولا سبيل إلى الالتزام بشيء من الأولين لما فيهما من الإشكال ، فليس المجعول في مورد قاعدتي الفراغ والتجاوز^(٢) ولا تعاد الصحة أو الفساد ، لكون ذلك التصرف في موضوع الصحة وهو المأقي به الذي ينطبق عليه المأمور به ، فإذا صار المأقي به واجداً لجميع ما يعتبر في المأمور به شرطاً وشرطاً ، وجداناً أو تعيداً ببركة قاعدتي التجاوز والفراغ ينطبق عليه المأمور به .
فالمتحصل مما ذكرنا عدم كون الصحة والفساد في شيء من المقامات من المجعولات الشرعية .

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا كون الصحة والفساد عارضين على المركبات دون البسائط ، لما عرفت من كون الصحة منتزعة عن انطباق المأمور به على المأقي به ، والفساد منتزعا عن عدم الانطباق الناشيء عن فاقدية المأقي به لبعض ما يعتبر في المأمور به ، وإن شئت فقل : إن الصحة والفساد مما ينتزع عن كون المأقي به تاماً وناقصاً والتامة والنقصان لا يتصوران في غير المركبات ، إذ البسائط موجودة أو معدومة ولا تتصف بالصحة والفساد ، والحاصل أن البسائط لا تتصف إلا بالوجود والعدم وقد عرفت أن الصحة والفساد من عوارض الشيء الموجود ولذا قلنا بكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة دون السلب والإيجاب .

ومن هنا يظهر الإشكال في تصوير الصحة والفساد في المعاملات بناء على

(١) التهذيب ٢ / ٥٢ ، الباب ٩ ، الحديث ٥٥ .

(٢) بناء على اتحاد قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز .

كونها أسامي للمسببات والنتائج كالملكية في البيع والتسالم في الصلح إلى غير ذلك .
وجه الإشكال : أن النتائج إما موجودة وإما معدومة لكونها بسائط ولا
يتصور وجود الملكية تامة أو ناقصة حتى تتصف تارة بالصحة وأخرى بالفساد ، إلا
أن يقال بتصورهما في المعاملات بأن يكون البيع العرفي تارة ممضى شرعاً فيكون
صحيحاً ، وأخرى غير ممضى كذلك فيكون فاسداً ، وبهذا يندفع إشكال تصوير
الصحة والفساد في المعاملات بناء على كونها أسامي للمسببات .

لكن هذا التصوير لا يخلو من الإشكال المذكور في محله ، نعم لا بأس بتصوير
الصحة والفساد فيها بناء على كون المعاملات أسامي للأسباب ، ضرورة كونها
حينئذٍ من المركبات التي تتصف بالصحة والفساد وإن كان فيه إشكالات من كون
الأسباب محصلات للنتيجة ومع الشك في حصولها للشك في اعتبار شيء في سببيتها
لا تجري البراءة في المشكوك باعتباره لكون الشك في المحصل . ودليل الإمضاء كقوله
تعالى : ﴿ أَهْلَ اللَّهِ الْبَيْع ﴾ ^(١) مختص بالمسيبات ولا يشمل الأسباب حتى يصح
التمسك بإطلاقه لرفع الشك في اعتبار شيء في السبب إلى غير ذلك من الإشكالات
المذكورة في محلها مع ما ينبغي أن يقال في دفعها .

ثم إن المذكور في الكلمات اختصاص الصحة والفساد بمتعلقات التكاليف
كالصلاة والحج دون موضوعاتها ، لكن لم يظهر وجه ذلك بل لامانع من اتصاف
الموضوعات أيضاً بذلك ، فإن موضوع وجوب الحج - وهو الحر البالغ العاقل
المستطيع - متى وجد في الخارج واتصف شخص بهذه الاوصاف يكون صحيحاً
بمعنى أن الموضوع ينطبق عليه ، وإلا فيكون فاسداً بمعنى أن الموضوع لا ينطبق
عليه ، والحاصل أن الصحة والفساد أمران انتزاعيان في جميع الموارد من غير فرق

في ذلك بين العبادات بأقسامها من الواقعية والظاهرية والاضطرارية والمعاملات ،
وتوهم بمحوليتها شرعاً في المعاملات فاسد لأن التصرف الشرعي يقع في موضوع
الانطباق كما لا يخفى .

ولا يخفى أن التعبير عن الصحيح بالتام وعن الفاسد بالناقص أولى لانطباق
التام والناقص في جميع الموارد ، سواء كانت متعلقات التكاليف كالصلاة والحج
وغيرهما أم موضوعاتها كالبالغ العاقل الحر المستطيع ، إذ مع عدم أحد هذه القيود
لا يتم الموضوع فلا يترتب عليه أثره وهو وجوب الحج ، أم موضوعات الأحكام
الوضعية كالإيجاب والقبول والتنجيز وغيرها مما يعتبر في موضوع الملكية
والزوجية وغيرهما من الأحكام الوضعية بناء على كونها من محمولات الشارع ،
فإن تم ما يعتبر في الإيجاب والقبول مثلاً يكون تاماً ويترتب عليه أثره أعني الملكية
مثلاً ، فإن الإيجاب والقبول موضوع للحكم الوضعي أعني الملكية مثلاً كموضوعية
البالغ العاقل المدرك للوقت لوجوب الصلاة وليس الإيجاب والقبول سبباً للملكية
لاستحالة جعل السببية ، ضرورة أن الأمر الاعتباري كالملكية مثلاً لا بد من نشوئها
عن ملاك ومصلحة - بناء على مذهب العدلية - وتلك المصلحة سبب لجعل الملكية
فالمصلحة هي السبب لجعل الحكم على الموضوع ، ومن المعلوم أن المصلحة وهي
الخصوصية الداعية إلى الجعل أمر تكويني لأنها عبارة عن الخاصية المترتبة على
الشيء ، ومن المعلوم أن خاصية الشيء لا توجد بالتشريع الذي هو من وعاء
الاعتبار فالسببية وهي تلك الخاصية لا توجد بالتشريع ، فقد ظهر عدم إمكان
جعل السببية وعليه فالإيجاب والقبول والحيازة وغيرهما موضوعات للأحكام
الوضعية من الملكية والزوجية وحق الاختصاص على حد موضوعات الأحكام
التكليفية ، غاية الأمر أن موضوعات الأحكام الوضعية يعبر عنها بالأسباب

لمناسبة قد تعرضنا لها في بعض المقامات المناسبة له .

فتلخص مما ذكرنا أمران : أحدهما : كون الصحة والفساد من الأمور الانتزاعية في جميع الموارد . ثانيهما : أن مورد الصحة والفساد أعم من متعلقات التكاليف وموضوعاتها وموضوعات الأحكام الوضعية ، وقد ظهر أيضاً أن مورد هما هي المركبات دون البسائط لأن التمامية وعدمها لا يتصوران في البسائط بل هي تتصف بالوجود والعدم كما لا يخفى .

ثم إنه قد أورد على تصوير النزاع في دلالة النهي النفسي عن العبادة على الفساد وعدمها - دون النهي الغيري المقتضي للفساد بالضرورة - بما حاصله : أنه كيف يتصور عبادة شيء ومحبوبيته ومقربيته مع النهي عنه الكاشف عن المفسدة والمبعدية والمبغوضية ، فإن جعل متعلق النهي مغايراً لمتعلق النهي فيندرج في باب التزاحم ويصير أجنياً عن محل الكلام ، ولا يبعد صحته وعدم دلالة النهي على الفساد حينئذ لكونه فعلاً عبادياً مقرباً ، والقبح الصدوري الذي تقدم بيانه في مبحث اجتماع الأمر المانع عن القرية مما لا يمكن المصير إليه بعد كون قصد القرية خفيف المؤونة ، وإن جعل متعلق الأمر والنهي واحداً كما هو مفروض البحث فيجتمع الضدان أعني الأمر والمصلحة والنهي والمفسدة فالنزاع في دلالة النهي على الفساد في العبادات غير متصور .

وقد أجيب عنه بما حاصله : أن المراد بالعبادة في المقام هو ما يصلح أن يكون عبادة بأنه إن لم يتعلّق به نهى وكان فيه مصلحة وتعلّق به أمر كان أمره عبادياً ، فينزع حينئذ في أن النهي إذا تعلّق بما يكون قابلاً لأن يتعلّق به أمر عبادي هل يقتضي الفساد أم لا ؟

وفيه : أنه لا يدفع الإشكال بل يبين مقصود القوم من العبادة في المقام وأما

الإشكال الوارد على ظاهر العنوان فهو باق على حاله .

فالأولى في تصوير النزاع أن يقال : إن المراد بالنهاي المتعلق بالعبادة هو ما لم يكن ناشئاً عن مفسدة في متعلقه ولم يقم دليل على اشتغال كل فعل مأمور به أو منهي عنه على مصلحة أو مفسدة ، بل الدليل لا يدل إلا على بطلان الجزاف بحيث لم يكن في البين مرجع ، إذ يلزم الترجيح بلا مرجح والمرجع قد يكون راجعاً إلى العبد وقد يكون راجعاً إلى النظام الأكمل ، وعلى هذا فيمكن أن يكون النهي لأجل وجود مصلحة أقوى من المصلحة الموجودة في المنهي عنه فيكون النهي لحفظ تلك المصلحة القصوى ، مثلاً إذا نهى عن سقي الأوراد والأشجار بالماء المالح لا لأجل مفسدة في الماء المالح بل لأن السقي بماء الفرات مثلاً مصلحته أقوى وأهم وفائده أكمل وأتم بمراتب من مصلحة الماء المالح ، فلا مفسدة في المنهي عنه بل ليس فيه غير المصلحة غايته أن استيفاء المصلحة الأقوى أوجب النهي عن السقي بالماء المالح ، وعلى هذا التصوير يصح النزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمها ويكون النزاع معقولاً كما لا يخفى .

إذا عرفت ضجة النزاع ومعقوليته فلا بأس قبل بيان الأقوال وأدلتها بتأسيس الأصل في المسألة فنقول : يقع الكلام تارة في الأصل في المسألة الأصولية وهي اقتضاء النهي للفساد وعدمه ، وأخرى في الأصل في المسألة الفرعية فهنا مقامان الأول : في المسألة الأصولية ، والثاني : في الأصل في المسألة الفرعية .

أما المقام الأول : فلخص الكلام فيه أن الأصل تارة يلاحظ بالنسبة إلى الدلالة اللفظية وأخرى إلى الملازمة العقلية بين النهي والفساد .

أما الأول : فراجع الشك فيه في دلالة النهي على الفساد وعدمها إلى وضع صيغة النهي للفساد وعدمه ، والأصل عدم الوضع للفساد والاقتضار على المتيقن

وهو وضع صيغة النهي لانشاء النسبة أو طلب الترك على الخلاف المعروف، ومقتضى أصالة عدم الوضع للفساد عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد.

وأما الثاني: وهو اقتضاء النهي للفساد للملازمة العقلية بين النهي والفساد فلا أصل فيه لأن الملازمة إما موجودة في الأزل وإما معدومة ولا أصل فيها كما لا يخفى.

وأما المقام الثاني: فملخص الكلام فيه: أنه إذا كان للأمر المتعلق بالعبادة إطلاق فيؤخذ به في مورد الشك في دلالة النهي على الفساد، ضرورة أن مرجع الشك حينئذ إلى تقييد ذلك الإطلاق وعدمه فمقتضى القاعدة هو التمسك بالإطلاق، مثاله إذا قال المولى: (صم أول كل شهر) ثم قال: (لا تصم أول شوال) فإذا شككنا في اقتضاء النهي للفساد فيكون مرجع الشك إلى الشك في تقييد هذا الإطلاق فيتمسك به، وإن لم يكن هناك إطلاق فيرجع فيه إلى أصالة البراءة أو الاشتغال، لكون الشك راجعاً إلى المانع إذ لو كان النهي مقتضياً للفساد تكون العبادة مقيدة بعدمه فيكون وجوده مانعاً وتصير العبادة بالإضافة إليه بشرط لا، وإن لم يكن مقتضياً للفساد فلا يكون مانعاً فيرجع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلى الشك في المانعة وعدمها، فالمرجع حينئذ الأصل الذي يكون مرجعاً في الأقل والأكثر الارتباطين من البراءة أو الاشتغال.

نعم إذا تعلّق النهي بذات العبادة لا جزءها أو شرطها فلا يتصور المانعة حينئذ لعدم إمكان تقييد العبادة بعدم نفسها، إذ لا يتصور أن يكون عدم الشيء قيداً لوجوده، لكن الذي يسهّل الخطب أنه لم يوجد مورد تعلّق النهي بذات العبادة إذ النواهي المتعلقة بالعبادات تكون راجعة إلى خصوصية فيها والمنهي عنه حقيقة هي تلك الخصوصية لانفس العبادة، فقله: لا تصم أول شوال مثلاً يرجع إلى النهي عن طبيعة الصوم المتخصصة بهذه الخصوصية الزمانية - وهي كونها واقعة في أول

شوال - ومن المعلوم رجوع مثل هذا النهي إلى المانعية وأن عدم وقوع الصوم في أول شوال من القيود العدمية الدخيلة في عبادية الصوم ومطلوبيته على حد سائر الموانع ، فليس النهي عن صوم أول شوال راجعاً إلى النهي عن ذات الصوم حتى يقال بعدم معقولية المانعية حينئذ ليندرج النهي عن طبيعة العبادة في الأقل والأكثر . وبالجمله في جميع النواهي المتعلقة بالعبادات لا يكون النهي متعلقاً بذات العبادة حتى لا تتصور المانعية ، بل النهي فيها يرجع دائماً إلى خصوصية زائدة على الذات ، وعلى هذا فلا يتصور غير المانعية في تلك النواهي ، فما أفاده المحقق النائيني رحمته من رجوع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلى الشك في المانعية في غاية المتانة ، إذ النهي المتعلق بالخصوصية الزائدة على أصل الطبيعة إن اقتضى الفساد فلا محاله يكون عدم تلك الخصوصية قيداً للعبادة ومما يتوقف صحة العبادة على عدمها ، بل لا يتصور الفساد إلا على القيدية إذ مع عدم الرجوع إلى القيدية يكون متعلق النهي أجنبياً عن العبادة ومع كونه أجنبياً لا وجه للفساد ، إذ يتعدد متعلق الأمر والنهي ولا يرتبط أحدهما بالآخر ففساد العبادة بالنهي لا بد أن يكون لتقيّد العبادة بعدم متعلق النهي ، فصار المتحصل أن مرجع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلى الشك في المانعية كما أفاده الميرزا النائيني رحمته .

وقد ظهر مما ذكرنا عدم ورود إشكال على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من رجوع الشك في اقتضاء النهي للفساد إلى الشك في المانعية ، وحاصل الإشكال ما عرفته من عدم تعقل تقيّد العبادة بعدمها فيما إذا كان النهي بذات العبادة ، وجه الظهور هو ما تقدم من رجوع النهي عن العبادة إلى الخصوصية المكتنفة بالعبادات من الزمان أو المكان أو غيرها لا إلى ذات العبادة حتى لا يرجع إلى المانعية ، فلا يرد إشكال على كلام الميرزا النائيني رحمته أصلاً .

وبالجمله فإن كان هناك إطلاق لفظي يؤخذ به فيما إذا شك في دلالة النهي

على الفساد لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في تقييد الإطلاق ، ومن المعلوم أن المرجع فيه هو إطلاق الدليل لا الأصل العملي ، وإلا فالمرجع أصالة البراءة أو الاحتياط على الخلاف في الأقل والأكثر الارتباطيين ، لكون المقام من صغريات الأقل والأكثر بعد رجوع النهي إلى المانع .

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن الكلام يقع في مقامين ، الأول : في العبادات والثاني : في المعاملات .

أما المقام الأول : فنخبة الكلام فيه أن النهي النفسي سواء تعلّق بذات العبادة أم بجزئها كالنهي عن قراءة العزائم أم بوصفها المتحد معها كالجهر في القراءة للمأموم المسبوق يقتضي فساد متعلّقه ، فإن تعلّق بذات العبادة اقتضى فسادها ، والدليل على اقتضائه الفساد هو أن النهي النفسي يكشف عن مفسدة في متعلّقه ، ومن المعلوم أن المفسدة تضاد المصلحة التي لا بدّ منها في العبادة فالعبادة المنهي عنها إما لا مصلحة فيها وإما تكون مصلحتها مغلوبة بالمفسدة ومن المعلوم عدم إمكان التقرب بها ، أما على مبنى كون القربة قصد الأمر كما هو مذهب المشهور فواضح لعدم الأمر مع المفسدة ، وأما على مبنى كونها مطلق الداعي الإلهي فلأنّ المصلحة المغلوبة لا تصلح للمقربة بعد عدم داعيتها للأمر لقصورها .

وبالجملة ، فالنهي النفسي لمكان كشفه عن مفسدة مضادة للمصلحة العبادية يقتضي فساد العبادة فيكون النهي النفسي كالنهي الغيري في النتيجة وهي اقتضائه الفساد .

وإن تعلّق النهي بجزء العبادة كالسورة الفلانية فلا إشكال في فساد الجزء إذا أتى بتلك السورة عمداً مع العلم بالنهي ، وهل تفسد العبادة بفساد ذلك الجزء أم لا ؟ لا ينبغي الإشكال في فسادها ، لصدق الزيادة العمدية على ما أتى به من السورة المنهي عنها على المختار من صدق الزيادة عليها وعدم توقّف صدقها على إتيانها

ثانياً كما قيل من أنه إن لم يأت بها ثانياً تبطل صلوته لصدق النقيصة، وإن أتى بها ثانياً يصدق عليها الزيادة. والحق ما ذكرناه من صدق الزيادة على ما أتى به أولاً كما حررناه في محله من كتاب الصلاة.

وأما النهي عن الوصف المتحد مع الجزء كالنهي عن الجهر بالقراءة للمأموم بوصف كونه مأموماً - إذ مع الغدول إلى الانفراد تكون وظيفته الجهر بالقراءة - فيقتضي أيضاً فساد القراءة الجهرية المأتي بها جزء للصلاة فيرجع النهي على الوصف المتحد مع الجزء إلى النهي عن الجزء، ومع فساد هذه القراءة لا ينطبق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد من الصلاة، ومع عدم الانطباق لا يكتفى بهذا الفرد وهذا معنى الفساد، هذا إذا أتى بالقراءة الجهرية عاماً عامداً، وأما مع الجهل بوجوب الاخفات فتصح القراءة لما دل على صحة صلاة من أجهر جاهلاً فيما لا ينبغي الاجهار فيه أو أخفت كذلك، وأما مع نسيانه فإن تذكر قبل الركوع يجب الإتيان به ثانياً إخفاتاً وإن تذكر بعده تصح القراءة والصلاة لحديث لاتعاد الصلاة. وأما النهي عن الوصف المفارق غير المتحد مع الصلاة كالتستر بالمغصوب - لا كالنهي عن الصلاة في الحرير والذهب وما لا يؤكل لكونه نهياً عن نفس العبادة لا وصفها - فلا وجه لاقتضاء النهي فساده بعد كون الشرط وهو الستر أو المستورية توصلياً وغير متحد مع الصلاة ويكون كالنظر إلى الأجنبية.

فتلخص مما ذكرنا أن النهي يقتضي الفساد إن كان متعلقه نفس العبادة أو جزئها أو وصفها المتحد معها لمنافاة المفسدة التي هي ملاك النهي النفسي للعبادة. وأما النهي المتعلق بالوصف المفارق كالنهي عن التصرف في المغصوب أو النهي عن التوجه إلى القبلة للخوف فصلّي مسقبلاً فلا يدل على الفساد، نعم إذا كان الشرط المفارق عبادة كالوضوء فلا إشكال في اقتضاء النهي فيه للفساد لما عرفت من منافاة المفسدة للعبادة.

إيقاظ

إذا سقط النهي النفسي فهل تسقط المانعية أم لا ؟ فيه تفصيل؛ فإن كانت المانعية مترتبة على النهي النفسي الساقط بالاضطرار مثلاً، كما إذا اضطر إلى لبس الحرير وقلنا بترتب مانعيته على حرمة النفسية فلا ينبغي الإشكال في سقوط المانعية أيضاً لسقوط علتها، وإن كانت المانعية والحرمة النفسية معلولتين لعلّة ثالثة بأن تكون العلة مقتضية لكل من الحرمة النفسية والمانعية فسقوط المانعية حينئذٍ بسقوط النهي النفسي مشكل بل ممنوع.

ولا يخفى أنّ المشهور ذهبوا إلى سقوط المانعية في لبس الحرير بسقوط الحرمة النفسية للاضطرار أو أصالة الحل للشك في كونه حريراً كغيره من الشبهات الموضوعية التي تجري فيها أصالة الحل والبراءة، ووجه ذلك هو كون المانعية في الحرير - سواء أكان في الصلاة أم الإحرام - منزوعة عن الحرمة النفسية الواقعية الفعلية المنجزة، فإذا ارتفع أصل الحرمة كما في حال الاضطرار أو تنجزها كما في حال الشك يرتفع ما يترتب على الحرمة من المانعية، فحينئذٍ يكفي في ارتفاع المانعية أصل واحد كأصالة الحل المثبتة للحلية الظاهرية غير المنافية للحرمة الواقعية الاقتضائية بناء على صحة الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية بحمل الواقعية على الاقتضائية والظاهرية على الفعلية، لما عرفت من أنّ الحرمة الواقعية المنجزة سبب للمانعية فمع ارتفاع السبب وهو تنجز الحرمة يرتفع المسبب أعني المانعية، وهذا بخلاف مانعية مالا يؤكل لحمه فإن مانعيته تكون بالنهي الغيري المدلول عليه بمثل قوله: «لا تصل في الميتة وفيما لا يؤكل» لا بالنهي النفسي المدلول عليه بمثل قوله: «لا تأكل الميتة» فإذا ارتفعت الحرمة النفسية لأجل الضرورة أو لقاعدة الحل

الجارية في صورة الشك لا ترتفع المانعة لعدم تسببها عن الحرمة حتى ترتفع بارتفاعها حقيقة كما في الاضطرار أو ظاهراً كما في حال الشك، والحاصل أنه لا يكفي أصل واحد في ارتفاع النهي النفسي والمانعة، بل لابد من إجراء أصليين أحدهما في الحرمة النفسية والآخر في المانعة، هذا مانسب إلى المشهور.

ولكن الحق وحدة وزان المانعة في كل من الحرير وما لا يؤكل، لأن لسان الدليل فيها واحد حيث إن النهي عن الحرير وأكل الميتة موجود والنهي الغيري كقوله: لا تصل في الحرير ولا تصل فيما لا يؤكل أيضاً في كليهما موجود، فلا وجه للتفكيك بين الحرير وبين ما لا يؤكل في كيفية المانعة أصلاً، فالحق أن المانعة في كل من الحرير وما لا يؤكل غير منوطة بالحرمة النفسية بل منوطة بالنهي الغيري.

ويترتب على النعويين المزبورين من المانعة أن المانعة إذا كانت منتزعة عن الحرمة النفسية المنجزة تكون من مانعة باب التزاحم المتقومة بتنجز الخطاب ومع عدم تنجزه لا مانع واقعاً وإذا لم تكن منتزعة عن الحرمة النفسية تكون المانعة واقعية سواء علم بالنهي النفسي أم لا، وسواء ارتفعت الحرمة لضرورة أم لا، إذ المانعة لا تترتب على الحرمة حتى ترتفع بارتفاع الحرمة بل هي باقية على حالها وكذا إذا كانت المانعة مترتبة على الحرمة بوجودها الواقعي وإن لم يكن منجزاً فإن المانعة حينئذ واقعية أيضاً، فإذا أجرى الأصل في الحرمة يرتفع المانعة ظاهراً فقط بخلاف ما إذا كانت المانعة مترتبة على الحرمة الواقعية المنجزة فإن المانعة مفقودة واقعاً بعدم تنجز الحرمة وإن كانت موجودة واقعاً، فالفرق بين ترتب المانعة على الحرمة مطلقاً وإن لم تنجز وبين ترتبها على خصوص المنجزة منها واضح، فتدبر.

هذا تمام الكلام في النهي النفسي.

وأما النهي التشريعي المتعلق بالعبادة أو جزئها أو شرطها كما إذا شرع في ركعة واحدة ركوعين أو قراءتين أو نقص عن كل ركعة سجدة والتزم في كل ركعة بوجود سجدة واحدة أو زاد تشريعاً في الطواف أو السعي شوطاً والتزم بأن الطواف أو السعي ثمانية أشواط فهل يقتضي النهي التشريعي البطلان ؟

لا ينبغي الإشكال في البطلان بالنسبة إلى الصلاة والطواف والسعي لما دلّ على مبطلية الزيادة والنقيصة العمديتين فيها ، ولولا أدلة الزيادة لم يكن وجه للحكم بالبطلان فيها فإذا زاد تشريعاً ركوعاً أو قراءة بقصد الجزئية تبطل الصلاة لأجل الزيادة العمدية لا من جهة التشريع ، وكذا إذا نقص جزء من أجزاء الصلاة أو السعي أو الطواف تشريعاً ، فإن الصلاة وأخوها تبطل للنقص العمدي المانع عن انطباق المأمور به على الفاعل لجزء أو شرط ، وبالجمله فالبطلان في هذه الموارد يكون مستنداً إلى أدلة قاذية الزيادة والنقيصة العمديتين لا إلى التشريع ، وعليه فإذا لم يرجع التشريع إلى الزيادة القاذية لا يوجب البطلان كما إذا شرع في الصوم اعتبار ترك النظر إلى الأجنبية أو السماء مثلاً والتزم باعتبار تروك في الصوم منها ترك النظر إلى السماء مثلاً أو التزم تشريعاً بأن زمان الصوم من طلوع الفجر إلى ساعتين من الليل مثلاً ، فإن الصوم في هذه الموارد صحيح وإن كان آثماً في التشريع وإمساكه في الليل ليس بصوم ، نعم إن شرع من ناحية النقيصة فالتزم بكون زمان الصوم من طلوع الفجر إلى نصف النهار بطل الصوم لعدم انطباق الصوم المأمور به عليه لأن إمساك بعض النهار ليس بصوم . والحاصل أنه لا دليل على مبطلية التشريع للعبادة ما لم يكن هناك دليل خاص يقتضي بطلان العبادة من جهة الزيادة .

ويمكن أن يقال يبطلان العبادة المشرّعة فيها لقبح صدورهما ، وبعبارة أخرى قبح التشريع وإن لم يكن سارياً إلى نفس الفعل ولكن القبح الفاعلي يمنع التقرب بها كما مرّ نظيره في باب اجتماع الأمر والنهي ، بناء على كون المجمع من باب التراحم وكون

البطلان فيه في صورة العلم مستنداً إلى القبح الصدوري دون الفعلي، وقد مرّ في باب الاجتماع حكاية ذلك عن الميرزا النائيني رحمته لكنه لا يخلو من إشكال فتدبر.

ثم إن قبح التشريع في صورتَي العلم والشك يكون بمنأى واحد وهو عدم العلم بكون شيء صادراً من المولى، فإن إسناد ما لم يعلم صدوره من المولى إليه والالتزام بصدوره والتبدين به قبيح عقلاً سواء علم بعدم صدوره منه أم شك فيه، فقبح التشريع وكذا حرمة في صورتَي العلم والجهل حكم واقعي بخلاف حرمة التصرف في مال الغير مع العلم بكونه مال الغير، فإنه حكم واقعي وفي صورة الشك في كونه مال الغير حكم ظاهري.

وقد ظهر ممّا ذكرنا - من كون تمام الموضوع في قبح التشريع نفس الشك - عدم جريان أصالة عدم الحجية فيما شك في حجيته، لكون إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد من اردء وجوه تحصيل الحاصل المحال، فإن مجرى الأصل المزبور هو ما إذا لم يكن موضوع الحكم نفس الشك بل كان للواقع دخل، فالأصل حينئذٍ يجري لإثبات الحكم الظاهري وأما إذا كان الشك بنفسه موضوعاً للحكم واقعاً فلا مجال لمجرى الأصل فيه.

ومن هنا يظهر وجه تقدّم قاعدة الاشتغال على استصحابه لأن موضوع القاعدة نفس الشك في براءة الذمة بخلاف الاستصحاب فإن الموضوع فيه نفس الواقع والاستصحاب ناظر إلى الواقع وإحراز الموضوع إذا كان نفس الشك بالاستصحاب يكون من إحراز المحرز وجداناً بالتعبد وهو قبيح غايته بل محال لكونه من تحصيل الحاصل، فإذا كان الموضوع نفس الشك الموجود بالوجدان كما في قاعدة الاشتغال والتشريع فلا معنى لإحرازه بالتعبد، ولذا يكون نفس الشك في الحجية كافياً في عدم ترتب آثار الحجية من دون حاجة في ذلك إلى إجراء أصالة عدم الحجية، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني: وهو النهي في المعاملات فحاصل الكلام فيه أن النهي تارة يكون غيرياً، وأخرى نفسياً، ولما كان الأول مقتضياً للفساد بلا إشكال لكونه إرشاداً إلى المانعة طوينا الكلام عنه.

وأما الثاني فهو تارة يكون متعلقاً بالسبب أي إيجاد البيع، وأخرى بالمسبب وهو النقل والانتقال المعبر عنه بالمعنى الاسم المصدري، وثالثة بالآثر كالنهي عن الثمن، مثال الأول: النهي عن البيع وقت النداء، والثاني: النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر، فإن النهي فيها تعلق بعدم إدخالها تحت سلطنة الكافر وملكه فالمنهي عنه فيها هو التمليك، والثالث: النهي عن التصرف في الثمن كقوله ﷺ: «ثمن العذرة من السحت»^(١) و«ثمن الجارية المغنية سحت»^(٢).

وقبل الشروع في المقصود لأبأس بالتنبيه على حال ما اصطلع عليه من إطلاق الأسباب على المعاملات:

فنقول: الظاهر أن إطلاق الأسباب عليها مسامحة لأن الإيجاب والقبول ليسا علة لترتب الأثر حتى يكونا سبباً، إذ لا ينطبق عليه ضابط المسبب التوليدي الذي هو عبارة عن عدم توسط إرادة فاعل مختار بين الفعل وبين الأثر، سواء لم يتوسط فاعل أصلاً أم توسط ولكن كان غير ذي شعور كالنار المتوسطة بين الفعل أعني الإلقاء وبين الأثر وهو احتراق الجسم الملقى في النار، وذلك لأن الإيجاب والقبول ليسا غير استعمال لفظ (بعت) و(قبلت) ونظائرها في معانيها بقصد إيجاد النقل والانتقال مثلاً، ومن المعلوم أن هذا فعل مباشر له وليس غير النقل المنشأ بهذه الألفاظ شيئاً يترتب عليها قهراً حتى يكون من المسبب التوليدي، فلا علية ولا

١) وسائل الشيعة ١٧ / ١٧٥، الحديث ٢٢٢٨٤.

٢) وسائل الشيعة ١٧ / ١٢٤، الحديث ٢٢١٥٤ باختلاف.

معلوليّة في البين بل يكون فعل المكلف هو الموضوع لحكم الشارع كسائر موضوعاته الاختيارية للمكلف كما إيجاد الخمر أو القهريّة له كبلوغه إلى حد التكليف، فباب المعاملات كسائر الأبواب يكون من الموضوع والحكم وإطلاق الأسباب عليها مسامحة فالإيجاب والقبول مع سائر الشرائط موضوع، وإن شئت فقل: إن النقل والاعتبار العرفي - كالملكيّة وغيرها - موضوع لحكم الشرع بترتب الأثر بمعنى إمضاء الشارع لما اعتبره العقلاء من الملكية ونحوها فإن أمضاه كان صحيحاً وإلا فهو فاسد، فتصوير الصحة والفساد في المعاملات بناء على كونها أناسمي للمسيبات - التي هي بسائط وتدور بين الوجود والعدم ولا يتصور فيها الصحة والفساد لكونها في المركبات - إنّما هو بالنسبة إلى الإمضاء وعدمه فالملكيّة الاعتبارية مثلاً صحيحة أي ممضاه شرعاً وفاسدة أي غير ممضاه كذلك.

إذا عرفت هذا فاعلم أن النهي عن الأثر كالنهي عن الثمن يدل على الفساد عند الأصحاب بلا إشكال على ما قيل، لأنّ نفي إباحة التصرف في الثمن وسلب السلطة عنه تلائم فساد المعاملة وتشهد به، إذ لو كانت المعاملة صحيحة لم يكن وجه لنفي السلطة عنه، وأما النهي عن السبب وإيجاد المعاملة فالظاهر تسالمهم على عدم دلالة على الفساد، فإن مبغوضية التلفظ بألفاظ كـ (بعت) لا تلازم الفساد وعدم ترتّب المنشأ عليها فالنهي عن البيع وقت النداء لا يدل على الفساد، وأما النهي النفسي عن المسبب أعني نفس النقل والانتقال كالنهي عن بيع المصحف من الكافر ففيه: بحث سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ثم إنّ لا بأس بالإشارة إلى عدم كون العقود والإيقاعات طراً - من البيع والصلح والإجارة والهبة والعق والندى والطلاق والظهار وغير ذلك من العقود والإيقاعات - من باب المسيبات التوليدية وكونها من باب إيجاد الموضوع والحكم، توضيحه: أنّ فعل الفاعل المختار إن كان علة لترتب أثر قهري عليه من دون

دخل فعل فاعل مختار في ذلك كما في ترتب الخراب على إرسال الماء في ملك الغير فإنه لا يتوسط بين إرسال الماء وبين الخراب إرادة فاعل مختار فهو المسمى بالمسبب التوليدي ، وإن كان ترتب الأثر على الفعل الاختياري منوطاً بإرادة فاعل مختار لا يكون ذلك من المسبب التوليدي أصلاً ، بل من باب إيجاد الموضوع وجعل الحكم كطبع الكاغذ وصبغه بلون أخضر وغيره مثلاً ، فإن الكاغذ بنفس الطبع والصبغ لا يصير ما لا يل ماليتة منوطة بإمضاء السلطان أو غيره ممن بيده اعتبار الماليتة فصبغ الكاغذ وطبعه موضوع لاعتبار الماليتة ممن له اعتبار الماليتة لاعلة للماليتة ، بداهة عدم كون ماليتة أثراً قهرياً للطبع والصبغ ، وهذا من غير فرق في ذلك بين كون ذلك الأثر الاعتباري ممّا يكون اعتباره بيد الشارع - كالملكيّة والزوجيّة والعق - وغيرها أو العقلاء أو شخص خاص ، وعلى هذا المبنى أعني كون الأمر الاعتباري بيد فاعل مختار تكون العقود والإيقاعات أجنبيّة عن الأسباب والمسببات ، وإن كان الأثر حاصلًا بنفس إيجاد الفعل كالإيجاب والقبول مع اقترانها بالشرائط بأن كان الفاعل موجوداً لذلك الأثر كالملكيّة ونحوها بالألفاظ فتكون العقود والإيقاعات من الفعل المباشري ، لكون الألفاظ حينئذ آلة لإيجاد الأثر كآلية العصا واليد لكسر رأس الطلبة المظلومين مثلاً ، فإن الكسر فعل مباشري يوجد بآلة من عصا وغيرها ولا يكون من الأسباب التوليدية .

وبالجملة فباب العقود والإيقاعات أجنبي عن المسببات التوليدية على كلّ تقدير سواء كان الأثر المقصود منها من الملكية وغيرها فعلاً اختياريّاً للشارع أو غيره من العقلاء أو شخص خاص كالسلطان ونحوه أم فعلاً اختياريّاً له ينشأه بألفاظ خاصة ، إذ على الأول تندرج العقود والإيقاعات في إيجاد الموضوع والحكم وعلى الثاني تندرج في الفعل المباشري ، فعلى كلّ حال لا يربط لباب العقود والإيقاعات باب الأسباب والمسببات التوليدية أصلاً .

نعم إن قلنا بسببية تلك الألفاظ للآثار المقصودة من العقود والإيقاعات بأن نقول: إن الشارع جعل الألفاظ الفلانية سبباً لترتب الملكية والزوجية مثلاً، فلا محالة تكون العقود والإيقاعات من المسببات التوليدية لترتب تلك الآثار على الألفاظ الخاصة، لكن هذا المبنى في غاية الضعف لاستحالة جعل السببية والشرطية والمانعية على ما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى، فتوهم كون العقود والإيقاعات من المسببات التوليدية فاسد.

ثم إنه لا ريب في أن الألفاظ التي ينشأ بها الملكية أو الزوجية أو الطلاق وغيرها - بعد استعمالها في معانيها وقصد إيجاد المعاني المصدرية كالتبديل الذي هو معنى البيع في قوله: (بعت) - دخلاً وتأثيراً في المنشأ كدخل العصا في كسر رأس زيد مثلاً، وحينئذ فإن كان المؤثر بسيطاً كبعض الإيقاعات يترتب عليه وجود المنشأ بالفعل وإن كان مركباً كالبيع الملتزم من الإيجاب والقبول والقبض كبيع الصرف والسلم والوقف المترتب على الصيغة والقبض، فالمنشأ الذي ينشأه البائع حينئذ هو الأمر القويّ الاعدادي القابل لأن يصير فعلياً بتحقيق القبول ونحوه مما يترتب عليه وجود ذلك الأمر فعلاً، وإن شئت فقل: إن البائع مثلاً ينشأ التبديل بقوله بعت وهذا التبديل يكون موجوداً بالقوة وبالوجود الإنشائي، وإذا تحقق الجزء الآخر مما له الدخول في وجود المنشأ فعلاً يصير وجوده فعلياً، وهذا نظير أجزاء الصلاة فإن التكبير بقصد الجزئية تكون جزءاً بالقوة وجزئيتها الفعلية منوطة بوجود سائر الأجزاء فعلاً، وهذا التدرج في الوجود يتصور في الأمور الاعتبارية بخلاف الأمور التكوينية، فإنه لا يتصور فيها التدرج في الوجود بل هي إما موجودة فعلاً وإما غير موجودة أصلاً، وكيف كان فهل يكون فعلية الأمر الاعتباري أثراً قهرياً للألفاظ الصادرة بقصد الإنشاء أم اختياريّاً للشارع أو العقلاء، فعلى الأول تكون الألفاظ سبب لتولد ذلك الأمر الاعتباري، وعلى الثاني تكون موضوعاً

وذلك الأمر الاعتباري حكماً.

والحق أن الملكية ونحوها من الأمور الاعتبارية العقلانية التي أمضاها الشارع فيكون العقد موضوعاً والملكية حكماً لا سبباً توليدياً للأمر الاعتباري، فتلخص ممّا ذكرنا أن باب العقود والإيقاعات أجنبي عن باب الأسباب والمسببات التوليدية فالتعبير بالسبب والمسبب فيها مبني على المسامحة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أن ما نسب إلى أبي حنيفة من دلالة النهي النفسي على الصحة، - إذ لو لم يكن متعلق النهي صحيحاً لم يكن قادراً على مخالفته، ومن المعلوم اعتبار القدرة على متعلق التكليف نهياً كان أم أمراً فيلزم من وجوده عدمه - لا وجه له، ضرورة أن المنهي عنه هو إيجاد الأمر العرفي بالقوة والاستعداد لا بالفعل ومن المعلوم قدرته على ذلك والنهي يدل على عدم ذلك الأمر العرفي، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنه لا موضوع لكلام أبي حنيفة إذ لم نظفر بنهي نفسي في المعاملات بل النهي غيري.

وبالجملة فالنهي عن المعاملة نفسياً يتصور في المعاملات بالمعنى الأعم كالظهار والتزويج في حال الإحرام والعدة ولكنه في المعاملة بالمعنى الأخص غير موجود ظاهراً، فالبحث عن النهي النفسي في المعاملة بالمعنى الأخص فرض محض فنقول: إن النهي بحسب الثبوت تارة: يتعلق بإيجاد المعاملة والاشتغال بها كالنهي عن البيع وقت النداء. وأخرى: يتعلق بأثر المعاملة كالنهي عن التصرف في الثمن كالنهي عن التصرف في ثمن الجارية المغنية، وثالثة: يتعلق بالتسبب بسبب خاص كالنهي عن القمار وبيع المنابذة وغيرها، ورابعة: يتعلق بالمسبب وهو النقل والانتقال كالنهي عن بيع مال الغير والنهي عن بيع المصحف من الكافر وغير ذلك.

أما القسم الأول: فالظاهر عدم الإشكال في عدم اقتضائه الفساد إذ لا وجه

له ، ضرورة أن النهي عنه ليس نفس المعاملة بل هو خارج عن المعاملة وهو ترك السعي إلى ذكر ربه في النهي عن البيع وقت النداء .

وأما القسم الثاني : فلا إشكال في كشفه عن فساد المعاملة ، إذ لو كانت المعاملة صحيحة لكان تصرف البائع مثلاً في الثمن تصرفاً في ملكه فلا وجه للنهي عنه ، فيستكشف من النهي فساد المعاملة وبقاء الثمن على ملك المشتري وعدم انتقاله إلى البائع ، ولا وجه لاستناد جواز التصرف في الثمن للبائع والمثمن للمشتري إلى الرضا الموجود حين المعاملة ، بداهة أن الرضا بالتصرف كان بعنوان الوفاء والبدلية فإن المشتري يدفع الثمن إلى البائع عوضاً عن المثمن ووفاءً وبقصد كونه مال البائع ، فإذا ظهر عدم الوفاء لعدم كون المثمن ملكاً للبائع فينتفي الرضا المقيّد بالوفاء وقد قرّر في محله كون الوفاء من باب وحدة المطلوب .

وأما القسم الثالث : فالظاهر خروجه عن محل البحث وهو النهي النفسي ودخوله في النهي الغيري الذي يرشد إلى عدم كون ذلك السبب المنهي عنه ناقلاً شرعياً ، فالنهي عن التسبب إلى النقل والانتقال بالسبب الفلاني إرشاد إلى عدم كون ذلك السبب ناقلاً شرعياً ، فلا محالة تفسد المعاملة لعدم كونها من النواقل الشرعية ، وبالجملّة فهذا القسم خارج عن محل البحث وهو النهي النفسي ولا إشكال في إرشاده إلى الفساد .

وأما القسم الرابع : فهو الذي وقع فيه الخلاف ، فقيل : بعدم دلالة على الفساد ، إذ لا تنافي بين الحرمة التكليفية وبين بقاء السلطنة على التبديل والنقل والانتقال المقتضي لصحة المعاملة .

وقيل : بدلالته على الفساد ، وهذا القول يتوقف الالتزام به على بيان مقدّمة ، وهي : أن متعلّق الأمر والنهي هل يكون مملوكاً للأمر والنهي وخارجاً عن سلطنة الفاعل أم لا ؟

فإذا أمره الله سبحانه وتعالى بصلاة الظهر ونحوها من الواجبات العينية التعينية فتكون الصلاة مملوكة له تعالى ، ويصير عدمها ممتنعاً ، ولا يقدر على الترك شرعاً ، لذا قيل : المانع الشرعي كالمانع العقلي ، ولذا لا تصح الإجارة على إتيان واجبه العيني كصلاة الظهر ، إذ يشترط في صحة الإجارة أن يكون العمل المستأجر عليه مملوكاً للعامل حتى يصح نقله إلى الغير ، وإلا يلزم أكل المال بالباطل ، ولذا استشكل في عمل الحر بعدم صحة جعله ثمناً في البيع لعدم كونه مملوكاً ومالاً ، هذا في الأمر . وكذا النهي فإذا نذر التصديق بغنم خاص مثلاً فلا يجوز له بيع ذلك الغنم ، ونحوه من التصرفات المنافية للوفاء بالنذر ، فإن النهي عن بيعه يوجب امتناع إيجاد بيعه وعدم قدرته على بيعه ، ومن المعلوم عدم جواز البيع إلا مع السلطنة ، والنهي يوجب الحجر وعدم السلطنة على البيع .

والحاصل أن الأمر يوجب كون متعلقه ضروري الوجود ، والنهي يوجب كون متعلقه ممتنع الوجود وضروري الترك ، فلا يقدر في الصورة الأولى على الوجود وفي الثانية على الترك ، ومع عدم القدرة لا وجه لصحة الإجارة في الواجبات العينية ، ولصحة البيع فيما صار التبديل فيه منهيّاً عنه كمنذور التصديق . وفيه : أنه ظهر مما ذكرنا أن دلالة النهي النفسي على الفساد منوطة بكون النهي رافعاً للسلطنة والإمضاء الشرعي المعتبرين في صحة المعاملة ، إذ مع عدم رافعيته لهما لا وجه للفساد ولا سبيل إلى استكشاف ذلك لعدم الملازمة بين النهي النفسي وبين ارتفاع السلطنة والإمضاء الشرعي كالنهي عن الظهار ، فإنه مع حرمة يترتب عليه الأثر الوضعي فلا ملازمة بين النهي النفسي وبين الفساد - أعني عدم ترتب الجهة الوضعية - .

وبعبارة أخرى النهي النفسي إن أوجب قصور دليل السلطنة على المعاملة اقتضى فسادها وهذا أول الكلام ، بل يمكن أن يقال : بعدم المجال للنهي النفسي في

المعاملات لأن النهي النفسي لا يتعلّق بالتلفظ بالألفاظ ينشأ بها المعاملة كصيغة (بعت) ونحوها، وكذا لا يتعلّق بالنتيجة كالنقل والانتقال، فإن مرجع النهي إلى عدم ترتّب الأثر المقصود على الألفاظ التي أنشأها بقصد ترتّب ذلك الأثر، ومالم يرجع النهي إلى الإرشاد إلى عدم تحقق الأثر لا يدل على الفساد، والنهي التكليفي الصرف لا يوجب الفساد، فالنهي عن البيع الربوي لا يكون نفسياً، بل إرشاداً إلى مانعيّة الزيادة في بيع الموزون والمكيل مع اتحاد الجنس كمجهوليّة العوضين أو أحدهما المانعة عن صحة المعاملة، وكذا النهي عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر، فإنّه إرشاد إلى اشتراط إسلام المشتري في بيع المصحف والعبد المسلم. وعلى هذا في موارد النهي عن المعاملة لم يظهر كونه نفسياً، بل هو غيري، ومن المعلوم دلالة على الفساد، نعم لا بأس بالنهي التشريعي فإنّه بعد فرض كون النهي إرشاداً إلى المانعيّة التي مقتضاها عدم ترتّب الأثر المقصود على ما أنشأه، فإذا قصد التوصل إلى ذلك الأثر بالآلة التي أوجدها مقرونة بالمانع فيكون مشروعاً، ولكن الكلام في النهي النفسي دون التشريعي.

ثم إنّ هذا الذي ذكرنا من عدم دلالة النهي النفسي على الفساد إنّما هو على ما يقتضيه القواعد، ولكن قد ادّعى دلالة بعض الأخبار على اقتضاء النهي النفسي على الفساد كالروايات الدالة^(١) على عدم نفوذ تزويج العبد بدون إذن السيّد وتوقّف نفوذه على إجازة السيّد المعلّلة لذلك بأنّه لم يعص الله تعالى بل عصي سيّده، فإنّ الاستفادة منه أنّ عصيان الله تعالى يوجب الفساد ويرفع قابليّة المحلّ للنفوذ، وأمّا عصيان السيّد فلا يوجب ارتفاع قابليّة المحلّ له فينفذ بالاجازة، والمراد بالعصيان هو مخالفة التكاليف الإلزاميّة الإلهيّة، وحينئذٍ فالعصيان ملازم للفساد.

ولكن التحقيق عدم دلالة الروايات المشار إليها على اقتضاء النهي النفسي للفساد، إذ المراد بعصيان الله تعالى فيها بقرينة المقابلة هو عصيانه جلّت عظمته في الحكم الوضعي لا التكليفي، ضرورة أن عصيان السيّد ليس إلا في الحقّ المجعول له على العبد لأنّه تصرف في حق المولى بدون إذنه، إذ التزويج ممّا ينافي حق المولى فلا بدّ من إذنه فيه لينفذ التزويج، ولو كان المراد عصيان الحكم التكليفي فهو حاصل بالنسبة إليه سبحانه وتعالى، لأنّه جاعل الحقّ للمولى على العبد، فمن هذه الجهة يكون عصياناً له تعالى، وبعد فرض إناطة الفساد بعصيانه تعالى لا بدّ من الحكم بالفساد وعدم قابليّته للنفوذ ولو باجازه السيّد، فالعصيان في كلا المقامين يراد به النهي عن التصرف في الحقّ لانهي التكليفي الذي هو مورد البحث، فالمراد بعصيان الله تعالى هو التوسل إلى الأثر الذي لم يمضه الشارع، كتزويج ذات العدة والجمع بين الأختين وتزويج المحارم إلى غير ذلك، فإن النكاح في هذه الموارد مناف لحق الشارع، فلا ينفذ ولو بإذن المعقودة، بخلاف نكاح العبد لغير ذات العدة ممن ينفذ نكاحها شرعاً، فإنّ المانع عن النفوذ فيه منحصر في منافاته لحق المولى فإذا أجاز جاز ونفذ.

ودعوى أنّ المراد بالعصيان هو مخالفة التكليف لا الوضع، غاية الأمر ان العصيان الموجب لفساد المنهيّ عنه عصيان الله تعالى بلا واسطة وفي المقام يكون مع الواسطة، وهي عصيان السيّد، فعدم البطلان لأجل أنّه ليس عصياناً لله بلا واسطة، فتلك الروايات تدل على اقتضاء النهي النفسي للفساد ويتعدى بمقتضى التعليل بأنّه (لم يعص الله) إلى غير التزويج من العقود والإيقاعات، وجميع الأمور الاعتباريّة غير مسموعة لعدم شاهد لها بعد صدق عصيان الله تعالى على العصيان مع الواسطة أيضاً مضافاً إلى ما عرفت من أنّ عصيان السيّد لا يمكن أن يراد به غير الجهة الوضعيّة وهو التصرف في حق المولى، بداهة أنّ التلفظ بصيغة النكاح لا دليل على

حرمته إذ لم يدل دليل على حرمة التلطف والتصرف في لسانه بمثل هذه التصرفات غير المنافية لحق المولى، فلا يكون إجراء صيغة النكاح عصياناً للسيّد بلا واسطة ولا لله سبحانه وتعالى مع الواسطة، فلا سبيل إلى إرادة العصيان التكليفي في كلا الموضعين أصلاً.

فتلخص مما ذكرنا أنّ الروايات الواردة في عدم نفوذ نكاح العبد إلا بإذن سيّده لا تدل على اقتضاء النهي النفسي للفساد، بل قد عرفت أنّ تصوير النهي النفسي في المعاملات مشكل. نعم قد ورد النهي النفسي في بعض الموارد كالنهي عن التزويج في العدة على ما يدل عليه قوله في بعض الروايات «بأي الجهالتين يعذر»^(١) فما ورد فيه النهي النفسي بالخصوص نلتزم بالحرمة وأن لم نفهم متعلقه بالخصوص إذ لا اجتهاد في مقابل النص.

والحاصل أنّ أكثر النواهي المتعلقة بالمعاملات غيريّة لانفسية حتى يقع البحث في دلالتها على الفساد وفي بعض المقامات التي ورد النهي النفسي فيها قطعاً لا يدل على الفساد كالظهار فإنّه حرام ومع ذلك يترتب عليه الأثر الوضعي.

فصار محصل البحث عن النهي المتعلق بالمعاملات أنّ النهي إن كان غيرياً يدل على الفساد قطعاً لكونه إرشاداً إلى المانع، ومن الواضح أنّ المقيّد بقيد عديمي كالمقيّد بقيد وجودي لا يترتب عليه الأثر إلا بعد تحقق القيد وجودياً كان أو عديمياً، سواء كانت المعاملات من الأمور التوليدية أم من باب الموضوع والحكم، فإنّ الأثر كالملكية سواء كان عرفياً أم شرعياً لا يترتب إلا على ما اشتمل على جميع ما له دخل في ترتبه كمعلومية العوضين وشرائط المتعاقدين وشرائط الصيغة في البيع مثلاً. وإن كان نفسياً فإن تعلّق بالأثر كالنهي عن التصرف في الثمن فينبغي أن يُعدّ

دلالتة على الفساد من الواضحات لكشف النهي عن التصرفات في الثمن إناً عن عدم تحقق النقل والانتقال . وإن تعلّق بنفس المعاملة فالكلام في دلالتة على الفساد وعدمها يقع في مقامين :

الأول : فيما تقتضيه القواعد .

والثاني : فيما تقتضيه الأدلة الخاصة .

أما المقام الأول : فملخص الكلام فيه : أن دلالة النهي النفسي على فساد المعاملة مبنية على استلزامه للفساد ، وهذا الاستلزام متوقف على رادعية النهي عن المعاملة ومغصيته لعموم دليل النفوذ والإمضاء فيما يحتاج نفوذه إلى الإمضاء ، وهذا الاستلزام غير ثابت لعدم كون الفساد لازماً يتيماً بالمعنى الأخص للنهي ، إذ لو كان كذلك لم ينفك عن الفساد ، ومن الواضح انفكاكه عنه في كثير من الموارد ، فليس مرجوحية المعاملة منافية لصحتها ، كمرجوحية العبادة المنافسة لصحتها ، فإن الفرق بين المعاملة والعبادة مما لا يكاد يخفى .

ودلالة قوله تعالى : ﴿ وحرم الربوا ﴾ ^(١) على الفساد إما لكون الحرمة وضعيّة إن كان المراد بقوله تعالى ﴿ أحل الله البيع ﴾ الحلّية الوضعيّة . فحينئذ يكون أجنياً عن المقام إذ ليست الحرمة نفسيّة ، وإما لكون دلالتها على الفساد بقريئة المقابلة إن كان المراد بقوله تعالى ﴿ أحل الله البيع ﴾ الحلّ التكليفي الدال بالالتزام على الحلّية الوضعيّة ، فإن المراد حينئذ بتحريم الربوا هو التكليفي الملازم للفساد حفظاً للمعنى الذي تقتضيه المقابلة ، فإن المراد بتحريم الربا ما يقابل تحليل البيع ويضاده ، وعلى كلّ حال لا يدل على كون النهي بنفسه مستلزماً للفساد كالنهي المستلزم له إن كان متعلّقاً بالعبادة .

فتلخص مما ذكرنا أن النهي النفسي لا يستلزم للفساد بمقتضى القاعدة ، إذ لا تنافي بين النهي وبين الصحة ، حيث إن الثنا في بينهما موقوف على كون النهي رافعاً للإمضاء المعتبر في المعاملة ، ورافعيته له غير ثابتة بثبوت تكون من اللوازم البينة بالمعنى الأخص للنهي ، وعلى تقدير كونه كذلك يكون نهياً غيرياً إرشاداً إلى المانع ، والحاصل أن القاعدة الأولية لا تقتضي استلزام النهي للفساد .

وأما المقام الثاني : فنخبة الكلام فيه أن النصوص الخاصة الواردة في موارد معيئة الدالة على اقتضاء النهي النفسي للفساد فيها كتزويج ذات العدة والعقد في حال الإحرام ونحوهما ، لا يتعدى عنها إلى سائر الموارد ، لعدم المناط القطعي المجوز للتعدي بعد الالتفات إلى رواية أبان الناهية عن القياس ^(١) ، فلا يمكن استنباط ضابط كلي منها ليعتمد عليها في جميع موارد النهي النفسي . نعم يمكن استفادة ضابط كلي من الروايات الدالة على عدم نفوذ تزويج العبد إلا بإذن سيده المعللة له بأنه لم يعص الله بل عصى سيده وعصيان السيد يتدارك بأجازته ، وهذه العلة تدل على فساد ما فيه معصية الله تعالى ، وهذه العلة عامة للتزويج وغيره من الموارد لأنه من العلة المنصوصة دون القياس . ولكن فيه : أن هذا الاستدلال منوط بإرادة عصيان التكليف المولوي من قوله : (لم يعص الله) كما هو ظاهر العصيان ، وأما إذا كان المراد منه ما هو المراد من عصيان السيد فيكون أجنياً عن المقام لعدم كون النهي حينئذ نفسياً بل وضعياً أي تصرفاً في حق الغير كما لا يخفى .

ويمكن أن يقال : إن دلالة النهي النفسي المتعلق بالتبديل وهو المعنى الاسم المصدري على الفساد مبنية على جعل الإمضاء في الإنشائيات بمعنى الجعل لا تطابق النظرين ، توضيحه : أن الإمضاء في الإنشائيات إن كان عبارة عن مطابقة نظر

الشارع لنظر العرف فلا يدل النهي على الفساد ، لأن الأثر المترتب على المعاملة كالملكية إن كان أثراً قهرياً على ما ينشؤه المتعاقدان من الإيجاب والقبول مثلاً على ما يراه العرف كالحيازة التي يترتب عليها الملكية أو الاختصاص قهراً نظير اختصاص فريسة حيوان بمقتضاه ، فإن هذا الاختصاص أثر قهري فطري يترتب على افتراسه ولو زاحمه حيوان آخر في أكلها كان متعدداً في نظره وفي أنظار سائر الحيوانات . وعلى هذا تكون الأسباب من العقود والإيقاعات بالنسبة إلى آثارها كالعلل التكوينية المؤثرة في معلولاتها كالنار في الإحراق ، فالإيجاب والقبول مثلاً نظير النار في التأثير في الملكية التي هي أمر خارجي اعتباري ، إذ الوجود إما ذهني وإما خارجي ، والثاني إما عيني له ما يحاذيه في الخارج وإما اعتباري يدل على وجوده آثاره كالملكية فإنها أمر اعتباري لا يحاذيه شيء في الخارج .

وبالجملة ، فالأثر إن كان قهرياً فالإمضاء يكون بمعنى رؤيته لذلك الأثر كما يراه العرف بل وغيره كما عرفت في الحيوانات نظير إزالة النجاسة بالماء ، فإن زوال النجاسة بالماء أثر قهري تكويني كإنكسار رأس زيد بالعصا ، فإن نقاء المحل عن النجاسة بالماء وكذا إنكسار الرأس بالعصا لا يتوقفان على القصد والرضا ، فالنهي عن إزالة النجاسة بماء خاص كالمغصوب ، والنهي عن كسر رأس زيد بالعصا لا يدل على عدم ترتب النقاء والانكسار على الغسل بالماء المغصوب وضرب رأس زيد بالعصا ، فالنهي النفسي الدال على المغصوبة لا ينافي بالإمضاء بهذا المعنى وهو رؤية الشارع لما يراه العرف .

وإن كان الإمضاء في العقود والإيقاعات بمعنى جعل الشارع الآثار المطلوبة من المعاملات كالملكية في البيع التي هي عبارة عن تبديل طرف الإضافة من قبل البائع والمشتري مع بقاء كل من المضاف إليه وهو المتعاقدان والإضافة على حالهما ، وحينئذ فالمتعاقدان يوجدان الملكية الاستعدادية كالفضولي الذي ينشئ الملكية

القوية ، وبعد تحقق الاجازة الموجبة لارتباط المعاملة الفضولية بالمالك يحكم الشارع بالملكية الفعلية ، ولذا يكون صحة الفضولي على طبق القاعدة ، فيصير الملكية التي أنشأها المتعاقدان بمنزلة الهيولى والملكية التي جعلها الشارع بمنزلة الصورة ، فيدل النهي عن المعاملة على الفساد لمنافاة المبغوضية المستكشفة بالنهي لحكم الشارع بالملكية المفروض كونها مجعولاً شرعياً ، فإن جعل الملكية مع النهي عنها لا يجتمعان .

ولكن يمكن أن يقال : بعدم المنافاة هنا أيضاً لأن النهي لا محالة يرجع إلى فعل المكلف إذ لا معنى لتوجيه النهي إلى مجعول الشارع وهو الملكية مثلاً ، والنهي عن فعل المكلف وهو إيجاده وإنشاؤه لا ينافي حكم الشارع بترتب الأثر والمنافاة بين النهي وبين الصحة ثابتة في العبادات لتضاد المحبوبة المقومة للعبادة للمبغوضية المقومة للنهي عنه ، وأما المعاملة فلا تنافي بين النهي عنها وبين صحتها لعدم اعتبار المحبوبة والرجحان فيها حتى تنافي الصحة ، فالمنهي عنه هو الملكية الإنشائية التي ينشئها الفضولي مثلاً ويمكن ترتيب الأثر الشرعي عليها بعد تمامية موضوعها باجازة المالك ، ولو لم يكن عقد الفضولي سبباً للملكية الإنشائية لم يكن للإجازة وجه لعدم وجود شيء ينفذ بالإجازة .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن مقتضى القاعدة عدم دلالة النهي في المعاملة على الفساد ، وعلى تقدير الشك في الفساد يرجع إلى استصحاب الفساد المحكم في المعاملات .

فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من دلالة النهي النفسي على فساد المعاملة لكون النهي موجباً لقصر السلطنة والحجر فلا يتسلط على التصرف البيعي أو غيره ، ومن البديهي اعتبار السلطنة وعدم المحجورية في المعاملة ، ولذا بُني على فساد بيع منذور التصديق ، مما لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت مفصلاً من عدم المنافاة بين النهي

وبين الإمضاء بكلا شقيه ، وأما فساد بيع منذور التصديق فليس من جهة النهي النفسي بل لأجل صيرورته متعلقاً لحق الغير كحق الرهانة المانع عن جواز البيع وغيره بناء على ما هو الحق من كون النذر والشرط موجبين للحق على ما حررناه في محله .

« استدراك »

تقدم أنه قد استدل على دلالة النهي النفسي في المعاملة على الفساد بالأخبار^(١) الواردة في نكاح العبد بدون إذن سيده الدالة على نفوذه إذا أجاز السيد المعللة لنفوذه بعد اجازة السيد بأنه لم يعص الله بل عصي سيده ، والذي يضر بالصحة ولا يمكن تصحيحه بالإجازة هو عصيان الله تعالى ، فإن الاستفادة منه أن عصيان الله تعالى في كل شيء يوجب الفساد ، أعني عدم ترتب الأثر المقصود من ذلك الشيء على تقدير صحته .

وقبل توضيح وجه الاستدلال بالروايات الواردة في تزويج العبد بدون إذن سيده لا بأس بالإشارة إلى حكم تصرفات العبد ، فنقول وبه نستمد ونستعين وبولي أمره صلى الله عليه وعلى آبائه المعصومين نتوسل ونستغيث: أن ظاهر قوله تعالى: ﴿عبدًا مملوكًا لا يقدر على شيء﴾^(٢) هو عدم قدرته شرعاً على شيء ، وإن لم يكن منافياً لحق المولى كالاستغفار والصلوات والنظر إلى السماء والتنفس إلى غير ذلك من الأمور غير المنافية لحق المولى ، فيكون العبد على هذا المعنى مسلوب العبارة

١ (وسائل الشيعة ٢١ / ١١٤ ، الحديث ٢٦٦٦٦).

٢ (سورة النحل : ٧٥).

كالصبي غير المميز بحيث لا يترتب على عبارته أثر حتى مع إمضاء السيد، ولكن هذا الظاهر غير مراد قطعاً للروايات الواردة في الشيء نظير ما ورد في طلاق العبد بدون إذن سيده من قول الامام عليه السلام أفشيء الطلاق؟^(١) الذي هو استفهام تقريرى دال على أن الطلاق شيء ويدخل تحت الآية الشريفة، فالمراد إثبات أن الوجود الإنشائي للطلاق شيء غير مقدور للعبد وإلا فلا ريب في كون صيغة الطلاق شيئاً، فالمراد من قوله تعالى: ﴿شيء﴾ هو الشيء الذي يترتب عليه الآثار المنافية لحق المولى وسلطنته كالتزويج، فإن العبد المتزوج ليس مثل العزب في أداء حقوق المولى، فالتزويج الإنشائي والنكاح كذلك والبيع والهبة إن قلنا بمالكية العبد وكان له مال إلى غير ذلك من التصرفات الإنشائية تكون بوجوداتها الإنشائية مصاديق للشيء فلا يقدر عليها، أي لا يستقل بإيجادها حتى لا يحتاج نفوذها إلى إذن السيد. والحاصل أن الشيء في الآية الشريفة هو كل ما يعد تصرفاً في حق المولى وسلطانه وقد ظهر أن الوجودات الإنشائية منافية لحق المولى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن تقريب الاستدلال بروايات تزويج العبد بدون إذن سيده على فساد المنهي عنه بالنهي النفسي هو أن عدم محكومية تزويج العبد بالفساد وقابليته للنفوذ بإجازة المولى لأجل عدم عصيان الله تعالى، وإلّا فمع عصيانه تعالى لا ينفذ ولو بالإجازة، كما إذا أذن السيد لعبده في تزويج ذات العدة فإن العقد لا يصير صحيحاً بإذن سيده لأنه يكون عصياناً له تعالى ولا يتدارك بالإذن، فالمراد أن عصيان السيد - أي التصرف في حقه - يقبل التدارك بإذن السيد، بخلاف عصيان الله تعالى فإنه غير قابل للتدارك، فتزويج ذات العدة فاسد وإن لحقه إذن السيد لأنه معصية له تعالى أي مخالفة له، إذ لم يشرع تزويج ذات العدة، فتزويجها

حيثُذِّ مخالفة وعصيان له تعالى.

فتلخص مما ذكرنا أن روايات تزويج العبد تدل على كون عصيان الله تعالى ملازماً للفساد فالتشبت بها على دلالة النهي النفسي في المعاملات على الفساد وجيه ، وبالجمله فيمكن أن يستفاد من أخبار تزويج العبد أن عصيان الله تعالى يوجب الفساد وعصيان السيّد لا يوجب إذا أجاز وعصيان الله تعالى المترتب على الجهة الوضعيّة أعني تضييع حق الغير وغصبه لا يوجب الفساد ، فالعصيان الموجب للفساد وعدم قابليّة المحل للنفوذ بالإجازة هو عصيان الله تعالى بلا واسطة ، وأما العصيان بالواسطة المترتب على تضييع الحق فلا يوجب الفساد إلا بدون إجازة السيّد .

ثم إنّ التعدي عن مورد تلك الأخبار إنّما يكون في كلّ ما هو نظير المورد من جريان الفضوليّة فيه كسائر العقود من البيع والإجارة وغيرها ، وأما ما لا يجري فيه الفضوليّة فلا تدل تلك الروايات على صحته بإجازة السيّد ، وعليه فإذا سافر العبد بدون إذن سيّده وبعد الوصول إلى ثمانية فراسخ رضي السيّد بسفر عبده لا يجوز للعبد قصر الصلاة لصيرورة سفره ^(١) المحرّم جائزاً ومباحاً بإذن السيّد ، فالتعليل المذكور في تلك الروايات وإن كان من العلّة المنصوصة التي تكون عامّة إلا أنّه لا بدّ من جعل صغرياتها ما يكون نظير مورد تلك الأخبار ومن المعلوم أن نظيره هو كلّ ما يجري فيه الفضوليّه كما قيل مثل ذلك في قاعدة التجاوز من أنّ موردها هو التجاوز عمّا له عنوان كالركوع والسجود ونحوها دون المقدّمات كالهوي والنهوض كما لا يخفى .

تكملة : قد عرفت سابقاً أنّه لا أصل في المسألة الأصوليّة وهي الملازمة بين

(١) مادام يصدق عليه السفر الواحد.

النهي والفساد ، وأما المسألة الفقهية ففي المعاملات يكون الأصل فيها أصالة الفساد وعدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة ، وفي العبادات يكون الأصل فيها عدم المانع بناء على جريان أصالة البراءة في الأحكام الوضعية وعدم اختصاصها بالأحكام التكليفية ، هذه جملة من مهمات مباحث النواهي .



مركز تحقيقات علوم إسلامي

المقصد الثالث :

« المفاهيم »

وقبل الخوض في مباحثها ينبغي تقديم مقدمة ، وهي : أن المفهوم عبارة عن المدرك العقلائي الذي لا مادة ولا صورة ولا جنس ولا فصل له ، ويكون أبسط البسائط ، ولذا يكون تعريفه بآثاره لا بجنسه وفصله ، ويطلق على هذا المدرك العقلائي المفهوم تارة والمعنى أخرى والمقصود ثلاثة والمدلول أربعة ، والمراد بالجميع واحد والاختلاف يكون اعتبارياً . وبناء على كون المدرك العقلائي موضوعاً له اللفظ يسقط تقسيم الدلالة إلى الأقسام الثلاثة من المطابقة والتضمنية والالتزامية ، ضرورة أن المدرك العقلائي لا جزء له حتى تكون دلالة اللفظ على ذلك الجزء تضمنية فينحصر التقسيم في المطابقة والالتزامية .

ثم إن الخارج اللازم للمعنى الموضوع له تارة يكون لازماً بيئاً له بالمعنى الأخص كما إذا انتقل الذهن من المعنى الموضوع له بلا واسطة إلى لازمه بحيث يكون تصور الملزوم كافياً في تصوره ، وأخرى يكون لازماً بالمعنى الأعم كما إذا كان تصور اللازم منوطاً بتوسيط أمر بينه وبين الملزوم .

أما القسم الأول من اللازم فهو داخل في دلالة اللفظ ، إذ الموجب للانتقال إلى ذلك اللازم هو اللفظ فتكون الدلالة لفظية .

وأما القسم الثاني منه فلا يكون الدال عليه اللفظ حتى يكون من الدلالة اللفظية ، وكذا المدلول عليه بدلالة الاقتضاء كالأهل في قوله تعالى : ﴿ واسأل

القرية»^(١)، والآثار الشرعية كما في قوله ﷺ: «رفع النسيان» في حديث الرفع المعروف^(٢)، فإن الدال على الأهل هو السؤال، وعلى الآثار الشرعية هو الرفع بعد وضوح كون الرفع تشريعياً موجباً لكون المرفوع ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، ومن المعلوم أن القابل له هو الآثار الشرعية، وكذا دلالة الإشارة كدلالة الآيتين على أقل مدة الحمل فإن هذه الدلالات خارجة عن الدلالة اللفظية، فالدلالة اللفظية منحصرة في الدلالة المطابقة والالتزامية في اللازم البين بالمعنى الأخص فقط كما لا يخفى، ثم إن اللازم البين بالمعنى الأخص تارة يكون في المعاني الإفرادية بأن يكون اللازم لازماً للمعنى الإفرادي وأخرى يكون في المعاني التركيبية المتحصلة وهذا القسم هو المقصود بالبحث.

إذا عرفت المفهوم المرادف للمعنى والمقصود والمراد - وقد يطلق عليه الموضوع له - فاعلم أن المراد بالمفهوم في باب المفاهيم كمفهوم الشرط والوصف وغيرها هو انتفاء الحكم المعلق على موضوع بانتفاء المعلق عليه لا ما يطلق عليه المعنى والموضوع له ممّا عرفت المراد منه، وبعبارة أخرى إن كانت القضية دالة على خصوصية توجب الانتفاء عند الانتفاء تكون ذات مفهوم، وإلا فتكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع ومساوقة للقضية اللقبية في عدم الدلالة على انتفاء سنخ الحكم المعلق على شيء بانتفاء ذلك الشيء، والحاصل أن المفهوم في مبحث المفاهيم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المذكور في القضية بانتفاء ما علق عليه لدلالة القضية على الخصوصية الموجبة للانتفاء عند الانتفاء، فالشرط والوصف يدلان على تلك الخصوصية بناء على كون القضية الشرطية والوصفية من القضايا ذوات المفهوم،

(١) سورة يوسف: ٨٢.

(٢) الفقيه ٣٦/١، الباب ١٤، الحديث ٤.

فكونهما من ذوات المفاهيم منوط بدلالتهما على تلك الخصوصية، والمراد ببتلك الخصوصية هو انحصار الموضوع للحكم المذكور في القضية في الموضوع المصريح به في المنطوق، فقولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) يدل على انحصار موضوع وجوب الإكرام في زيد الجاني فينتفي وجوب الإكرام في غير زيد الجاني، فالموضوع المنحصر لوجوب الإكرام هو زيد الجاني، فلا يشب لغيره، ولا عدل لزيد الجاني بحيث يكون الحكم ثابتاً له ولعمرو مثلاً على التخيير وهذا هو المسمى بالإطلاق الأولي كما أن دلالة القضية على كون المذكور فيها تمام الموضوع لابعضه تسمى بالإطلاق الواسع، فدلالة القضية على انحصار الموضوع وتمايمته منوطة بهذين الإطلاقين، لأن المتكفل لكون الموضوع المذكور في القضية تمام الموضوع هو الإطلاق الواسع لدخل شيء جزءاً أو شرطاً في الموضوع، كما أن المتكفل لكون المذكور في القضية موضوعاً منحصراً هو الإطلاق العدلي النافي للعدل، إذ لو كان شيء آخر موضوعاً أيضاً لكان عليه البيان.

ولا يخفى أن التعبير بالموضوع المنحصر أولى من التعبير بالعلة المنحصرة ضرورة أن الموضوع ليس علة للحكم إلا بناء على جعل السببية، وقد قرّر في محله استحالته وعدم كون الحكم رشحاً للموضوع كما في العلل والمعلولات التكوينية التي يكون المعلول فيها رشحاً للعلة، فتعبير صاحب الكفاية ^(١) وغيره عن الموضوع المنحصر بالعلة المنحصرة مبني على ضرب من العناية.

وكيف كان فبعد أن عرفت المراد من المفهوم يقع الكلام في الجمل والقضايا التي صارت دلالتها على المفهوم، وهو المدلول الالتزامي مورداً للبحث والنزاع ونحن نذكرها في طي فصول:

فصل:

في القضية الشرطية

وليُعلم أن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المعبر عنه بالمفهوم مترتب ثبوتاً على أمور:

أحدها: دخل المقدم في ترتب التالي عليه .

ثانيها: كونه تمام الموضوع للجزاء وقد يعبر عنه بالعلة التامة .

ثالثها: كون الموضوع منحصراً به ليختص الجزاء بالشرط ويعبر عنه بالعلة المنحصرة ، فإن اجتمعت هذه الأمور يثبت المفهوم للقضية وإلا فلا ، هذا في مقام الثبوت .

وأما الإثبات : فقد ادّعي وضع أدوات الشرط لجميع الأمور الثلاثة من دخل الشرط في الجزاء وكونه علة تامة ومنحصرة ، لكن إثبات هذه الدعوى على مدّعيها ، نعم لا ينبغي الإشكال في دلالة القضية المتضمنة لأداة الشرط على دخل المقدم في التالي والربط بينها وعدم كون ثبوت الجزاء للشرط من الأمور التصادفية والمقارنات الاتفاقية ، فوجوب الشاة على من ملك أربعين غنماً ووجوب الكفارة على من أفطر متعمداً في شهر رمضان ليس من التصادف ، بل لدخل مالكية الأربعين غنماً والإفطار ، وهذه الدلالة اللفظية العرفية مما لا تقبل الإنكار .

وأما كون هذا الدخل بنحو العلية التامة فلا يدل عليه اللفظ أصلاً ، بل لابد في إحرازه من التشبث بالإطلاق ، بتقريب : أن المذكور في القضية لو لم يكن تمام الموضوع بل كان لشيء آخر دخل فيه أيضاً لكان على المولى بيانه ، إذ عدم بيانه مع فرض كون المولى في مقام البيان محل للغرض . مثلاً إذا كان الغرض الداعي إلى تشريع وجوب الزكاة مترتباً على مالكية الأربعين غنماً مع مضي حول عليها

والتمكن من التصرف فيها ولم يذكر من قيود الموضوع إلا مالكيّة الأربعين غنماً ، يلزم الإخلال المزبور .

وبالجملة فبالإطلاق المقامي يستكشف أن تمام الموضوع هو المذكور في القضية وعدم دخل قيد آخر في موضوعيّة ، نظير التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات عدم قيد للمتعلق ، فكما لا إشكال في صحة التشبث بالإطلاق المقامي لرفع الشك في قيديّة شيء فيه ، فكذلك لا إشكال في صحته لرفع الشك في قيديّة شيء للموضوع وهذا الإطلاق يسمّى في اصطلاح بعض بالإطلاق الواوي .

وكذا لا يدل اللفظ على انحصار الموضوع واختصاص الحكم به ليستفي بانتفائه ، بل لابدّ في إثبات انحصاره المعبر عنه بالعلّة المنحصرة من التشبث بالإطلاق أيضاً ، إذ لو لم يكن الحكم مختصاً بالموضوع وكان للموضوع المذكور في القضية عدل لكان على المولى بيانه ، بأن يقول : (إن أفطرت في شهر رمضان متعمداً أو ظاهرت فكفر) إذ لو كان للموضوع عدل فعدم بيانه يوجب الإخلال بالغرض ، ضرورة أنّه مع انتفاء الإفطار مثلاً ينتفي وجوب الكفارة ، والمفروض أن الظهار يوجبها أيضاً ، فعدم بيان العدل مغل بالغرض فببركة هذا الإطلاق - المسمّى بالإطلاق العدلي تارة والأويّ أخرى - يثبت الأمور الثلاثة المتقدمة المقومة للمفهوم . أمّا الأمر الأوّل : أعني دخل الشرط في الجزاء فبالدلالة اللفظيّة والظهور العرفي ، لكن لم يثبت كون هذه الدلالة بالوضع وإن لم يبعد دعواه لتبادر ذلك ، وأمّا الأمر الثاني : فبالإطلاق الواوي ، وأمّا الأمر الثالث : فبالإطلاق العدلي الجاري في ناحية الشرط نظير إطلاق الأمر المثبت للتعينيّة .

ولكن الميرزا النائيني رحمه الله ناقش في جريان هذا الإطلاق في ناحية الشرط تارة بعدم عليّة الشرط للجزاء لعدم القول بجعل السببيّة المستلزم لمحاذير عديدة ، وأخرى بأن الإطلاق لا يجدي ، لصحة التعبير بالقضيّة الشرطيّة مطلقاً سواء كان

الشرط علة منحصرة أم لا ، بداهة صحة قولنا : (إن كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً) من غير فرق بين كون طلوع الشمس علة منحصرة لوجود النهار وبين عدم كونه علة منحصرة ، ولذا أجرى الميرزا النائيني رحمته هذا الإطلاق العدلي في ناحية الجزاء .

ولكن المناقشة المزبورة مندفة ، لأن تلك المناقشة متوجهة بالنسبة إلى العلل الحقيقية دون الجعلية لأن العلة الحقيقية تتأدى بالقضية الشرطية ، وأما العلة الجعلية كال موضوع الذي جعله الشارع تعبداً موضوعاً لحكمه ، فإن لم يكن الموضوع منحصراً به بل كان له عدل فالافتقار به وعدم بيان عدله يفضي إلى الإخلال بالغرض لبناء المكلف حين عدم بيان العدل على انتفاء الحكم بانتفاء ذلك الموضوع وعدم ثبوته لموضوع آخر ، وهذا إخلال بالغرض ولا يصدر من الحكيم لقبحه ، فلا محالة يكون الإطلاق وعدم بيان العدل دليلاً على انحصار الموضوع فيه المقتضي لانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الموضوع وعدم ثبوته لموضوع آخر كما لا يخفى .

ثم إن القضية الشرطية تارة تكون مما سيقّت لبيان تحقق الموضوع وفرض وجوده ، كقوله : (إن رزقت ولداً فاختنه) و (إن ركب الأمير فخذ ركابه) وضابطه أن يكون توقّف الجزاء على الشرط عقلياً بحيث يكون انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط عقلياً فإن توقّف الختان على وجود الولد مثلاً تكويني قهري فلا مفهوم له ، إذ لا يتصور عدم وجوب الختان عند عدم الولد ، وهذا القسم مما لا إشكال ولا كلام في عدم المفهوم له .

وأخرى لا يكون التوقّف عقلياً بل جعلياً كقوله : (إن جاءك زيد فأكرمه) و «إذا بلغ الماء قدر كُرٍ لا يُنجسه شيء» ^(١) ونحوهما ، فإن توقّف وجوب الإكرام

وعدم التنجيس على مجيء زيد وبلوغ الماء كُراً لا يكون عقلياً بل شرعياً ،
لإمكان إكرام زيد بدون مجيئه وعدم تنجيس الماء مع عدم بلوغه إلى حد الكُرِّ .
وبالجملة ، ففي هذا القسم يمكن ترتب الجزاء على الموضوع في حال انتفاء الشرط ،
لعدم توقفه عقلاً على الشرط ، ومحل النزاع في القضية الشرطية في ثبوت المفهوم لها
وعدمه هو هذا القسم دون القسم الأول لما عرفت من أن انتفاء الشرط فيه يوجب
انتفاء الجزاء عقلاً فلا مجال لوقوع النزاع في ثبوت المفهوم لها .

إذا عرفت محل النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في القضية الشرطية فاعلم أن
حقيقة القضية الشرطية عبارة عن إناطة نسبة بأخرى .

توضيحه : إن قوله : إن ملك إنسان أربعين غنماً ومضى عليها الحول وتمكن
من التصرف فيها وكان عاقلاً وبالغاً فعليه شاة ، يدل على إناطة وجوب دفع شاة
على إنسان واجد للقيود المزبورة ، فكل قيد من القيود المأخوذة في المعلق عليه
يكون ملحوظاً بمعناه الإفرادي ، فإن التمكن من التصرف وكذا مضي الحول
وغيرهما بمعناه الإفرادي صار قيداً لما جعل شرطاً للجزاء ، وأما الجملة الجزائية
فهل المعلق والمنوط فيها هو المحمول فقط ، أعني الوجوب أم الموضوع وهو إعطاء
الشاة ، أم مجموع المحمول والموضوع المعبر عنهما بالمحمول المنتسب كالإكرام الواجب
في قوله : (إن جاءك زيد فأكرمه) ، فإن المعلق على الشرط كمجيء زيد هو المعنى
المتحصل من الجملة الجزائية وذلك المعنى المتحصل هو الإكرام الواجب أو وجوب
الإكرام لا المعنى الإفرادي وهو الوجوب فقط ، إذ لا معنى لإنشاء وجوب منوطاً
بمجيء زيد أو الإكرام إذ لا معنى لترتب الإكرام بدون الحكم على شيء ، فالمعلق هو
الإكرام الواجب وهو المعنى المتحصل من جملة الجزاء ، وهو الظاهر من القضية
أيضاً ، لأن الظاهر إناطة جملة الجزاء كقوله : (فأكرمه) على الشرط كقوله (إن
جاءك زيد) .

وبالجملة ظاهر الجملة الشرطية هو كون المنوط ، المعنى المتحصل من الجملة الجزائية لا المعاني الإفرادية كما كان الأمر كذلك في القيود المأخوذة في ناحية الشرط ، وعليه فحقيقة القضية الشرطية إنسطة المعنى التركيبي الثابت للجزء بالشرط ، فيكون المقيّد بما جعل شرطاً ذلك المعنى المتحصل وهو قابل للإطلاق والتقييد ، لأن الإكرام الواجب الذي هو معنى الجزء في قولنا : (إن جاءك زيد فأكرمه) قابل لكل من الإطلاق والتقييد .

ولا يخفى أنّ دلالة القضية الشرطية على إنسطة المعنى التركيبي المتحصل من الجزء بالشرط تكون من ناحية اللفظ ولكن لا تدل على كون الجزء مختصاً بهذا الشرط ومنحصراً به بحيث ينتفي بانتفاء الشرط ولا يثبت لغير ذلك الشرط إلا بمعونة الإطلاق المتوقّف على كون المتكلّم في مقام البيان وتطابق عالم الإثبات لعالم الثبوت ، إذ مقام الإثبات خال عن بيان العدل للموضوع مع كون المتكلّم في مقام البيان ، والمفروض احتياج العدل ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونه زائدة ، فقتضى التطابق بين العالمين هو خلو مقام الثبوت أيضاً عن العدل ، وقضية ذلك انحصار الموضوع بما ذكر في الشرط وعدم ترتّب الجزء على غير ذلك الشرط ، وعليه فيحكم بانتفاء الجزء كالإكرام الواجب لزيد المستفاد من قوله (فأكرمه) عقيب قوله : (إن جاءك زيد) عند انتفاء المجيء ، على ما عرفت آنفاً من كون المعلق على الشرط المعنى المتحصل من الجملة الجزائية فإنّ المعنى المتحصل في المثال هو إكرام زيد الواجب ، وهذا الإكرام الواجب المقيّد بمجيء زيد ينتفي بانتفاء المجيء ، وإن قام مقام المجيء حالة أخرى من حالات الموضوع ، - أعني زيداً - ككونه مصلياً لصلاة جعفر سلام الله عليه أو متصدقاً على الفقراء والمراد بالمفهوم هو انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط ، وقد عرفت أنّ المنشأ لهذا المفهوم هو انحصار الموضوع فيما ذكر في القضية وهذا الانحصار لا يستفاد إلا من الإطلاق العدلي .

فإن قلت: إن هذا الإطلاق كما يجري في القضية الشرطية كذلك يجري في القضية اللقبية، إذ لو كان لزيد في قولنا: (زيد واجب الإكرام) عدل يقوم مقامه في موضوعيته لوجوب الإكرام لكان على المتكلم الذي يكون في مقام البيان بيانه ولما لم يبين عدلاً له يستكشف من ذلك انحصار الموضوع وعدم عدل له فيكون الإكرام الواجب مختصاً بزيد، فينتفي وجوب الإكرام عند انتفاء زيد، وعلى هذا فاللقب كالجمله الشرطية في ثبوت المفهوم له.

قلت: لا مسرح للإطلاق في القضية اللقبية وشبهها كالقضية الوصفية التي لا يعتمد الوصف فيها على الموصوف، بداهة أن إطلاق الحكم بالنسبة إلى وجود الموضوع وعدمه محال.

توضيحه: أن الموضوع في قولنا: (زيد يجب إكرامه) هو زيد ومحموله وجوب إكرام زيد، ولا يمكن أن يكون ثبوت المحمول لزيد بنحو الإطلاق بأن يثبت وجوب الإكرام لزيد مطلقاً سواء كان موجوداً أم معدوماً، إذ لا يعقل وجوب الإكرام لزيد المعدوم، فيكون اللقب ونحوه من قبيل القضية الشرطية المسوقة لفرض وجود الموضوع، فلا يقال: إن القضية الحملية تنحل إلى الشرطية فلا بد أن يكون القضية اللقبية كالشرطية ذات مفهوم، ضرورة أن هذا الانحلال وإن كان مسلماً إلا أن القضية الشرطية يكون لها مفهوم إن لم تكن مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فالجمله اللقبية كالشرطية المسوقة لفرض وجود الموضوع في عدم إمكان جريان الإطلاق العدلي فيها حتى يتأق في المفهوم. وبالجمله فالإطلاق والتقيد اللذان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا يتصوران إلا في حالات الموضوع دون ذاته، لأن زيدا في المثال المذكور إما موجود وإما معدوم ولا يمكن إطلاق الحكم لوجود زيد وعدمه، وأما بالنسبة إلى حالاته كمجيئه وكتأبته وغيرهما فيمكن تقييد الحكم بها، فإذا انتفت تلك الحالة ينتفي الحكم لتقييد الحكم

بتلك الحالة ، ففي قولنا : (إن جاءك زيد فأكرمه) يكون الموضوع زيداً وقيد الحكم المجيء ، فإذا انتفى المجيء ينتفي وجوب إكرام زيد وإن قارن عدم المجيء صلوته أو قراءته للقرآن ، فتلخص أن الإطلاق العدلي الذي هو منشأ المفهوم لا يجري في اللقب ونحوه لاستحالة الإطلاق فيها كما عرفت .

ثم إنَّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه ، لأنَّ انتفاء شخص الحكم بارتفاع موضوعه عقلي ولا يكون الارتفاع لأجل انتفاء قيده حتى يكون ارتفاع الحكم من باب المفهوم الذي هو نفي الحكم عن الموضوع المذكور في القضية المنطوقية بانتفاء قيده كالمجيء في مثال (إن جاءك زيد فأكرمه) ، وبعد تحقق كون الحكم المنتفي بانتفاء القيد - أي الشرط - هو السنخ لا الشخص فيشكل ذلك أي ارتفاع السنخ .
وجه الإشكال : أنَّ المعلق وهو الحكم المنشأ في الجملة الجزائية كوجوب إكرام زيد في المثال هو الشخص لأنَّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فالإنشاء يوجب تشخص الوجوب ومن المعلوم أنَّ الوجود الشخصي ليس كلياً حتى يقبل الإطلاق والتقييد ، هذا بناء على كون المعنى الحرفي كلياً إخطارياً كما هو مذهب القدماء ، وأما بناء على مذهب الميرزا النائيني رحمته الله من كون المعنى الحرفي إيجادياً غير قابل للتصور بل ظرف تحصله وتحققه واحد وهو موطن الاستعمال ، وهو فإنَّ في المعنى الاسمي فعدم قابليته للإطلاق والتقييد أوضح ، وبالجملة فجعل المعلق على الشرط والمقيّد به سنخ الحكم لا يستقيم على كلا المبنيين في المعاني الحرفية .

ويمكن دفع الإشكال على كلا الوجهين ، أما على مبنى كلية المعاني الحرفية وقابليتها للإطلاق والتقييد ، فلأنَّ الإنشاء يتعلّق بالمفهوم كأنشاء مفهوم البيع وإن كان الموجود في الخارج هو المصداق ولكنه أحد مصاديق ذلك المفهوم الكلي الذي تعلّق به الإنشاء ، ففهوم الوجوب الكلي علّق على الشرط وينتفي بانتفائه ، وأما على إيجادية المعاني الحرفية فلأنَّ المعلق هو المادة المنتسبة التي تقدّم شرحها في

الواجب المشروط فلاحظ .

قد تلخص من المباحث السابقة أمران :

الأول : أن استفادة المفهوم من القضية الشرطية بانحصار العلة كما هو مذهب صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) منوطة بجعل السببية وكون الأحكام الشرعية آثاراً قهرية للأسباب وتسميتها بالشرعية حينئذ تكون لمجولية عللها - مثلاً يكون وجوب الصلاة أثرًا ورشحاً للدلوك - من دون أن تكون الأحكام مجعولة للشارع ، بل تكون ترجحات نفسانية قهرية لترتبها على أمور قهرية من الخطور بالبال وكونه راجحاً وملائماً للطبع ومحبوباً له ، ومن المعلوم أن هذه الأمور كلها قهرية فلا سبيل إلى الالتزام بهذا المبنى أصلاً مضافاً إلى ما تقرّر في محله من عدم إمكان جعل السببية من الأحكام الوضعية .

وقد أورد عليه الميرزا النائيني رحمته الله بوجهين ، أحدهما : استحالة جعل السببية كما عرفت ، ثانيها : أن العلة المنحصرة وغيرها تآدئ بالقضية الشرطية أيضاً ، ومع دلالتها على العلة مطلقاً من المنحصرة وغيرها ، فلا تدل الجملة الشرطية على المفهوم لعدم دلالتها على ما هو مناط المفهوم من انحصار العلة ، وبالجمله فلها لم يرتض الميرزا النائيني رحمته الله مبنى العلية واختار المذهب الصحيح من مجولية الأحكام الشرعية وعدم كونها ترجحات نفسانية ، وأن هناك موضوعات وأحكاماً لا عللاً ومعلولات ، بل الموضوع لما كان مشتملاً على ملاك يقتضي تشريع الوجوب فالمولى الحكيم بمقتضى حكمته يجيب دعوة الملاك ويشرّع الوجوب له ، فالملاك يكون داعياً للمولى إلى تشريع الحكم لأن الحكيم لا يعمل على خلاف الحكمة ، فلا محالة يشرّع الحكم على طبق الملاك ، وأما احتياج الحكم إلى الملاك فلاجل قبح

الترجيح بلا مرجح كقبح الترجيح بلا مرجح ، ولذا استقر مذهب العدلية على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وإلا يلزم الجفاف كما لا يخفى ، فاختر الله مسلكاً آخر في استفادة المفهوم من الجملة الشرطية وهو : أنه لما كانت أداة الشرط مخلوقة (١) للتقدير والفرض والإنابة فتدل على إنابة الجزاء وتقيدها بالشرط ، مثلاً وجوب إكرام زيد ليس مطلقاً بل هو مقيد لإنابته بالمجيء ، ولا يكون وجوب الإكرام لزيد ثابتاً لزيد مطلقاً بالنسبة إلى حالاته بل مقيداً بالمجيء ، فإذا شك في ثبوت الحكم لحالة أخرى بحيث كانت دخيلة في ذلك الحكم وعدلاً للمجيء فالإطلاق يدفعه ، إذ لو كان لحالة أخرى دخل في ترتب الحكم ، أعني الجزاء كان على المولى مع كونه في مقام البيان بيان تلك الحالة ، بأن يقول : إن جاءك زيد أو اشتغل بتحصيل العلم فأكرمه .

وبالجملة فبمعونة الإطلاق المثبت لانهصار الموضوع يستفاد المفهوم ولكن هذا الإطلاق لا يكون في كل قضية شرطية بل في خصوص الشرطية التي يكون المعلق عليه فيها حالاً من حالات الموضوع كالمجيء والاشتغال بالعلم وغيرها ليصح الإطلاق والتقييد ، لكون الإنابة حينئذٍ بالجعل لا التكوين وحكم العقل كما في إن رزقت ولداً فاختنه ، فإن الختان منوط عقلاً - لا بالجعل - بوجود الولد ، فلا يمكن إطلاق الجزاء بالنسبة إليه بأن يكون وجوب الختان ثابتاً للولد مطلقاً سواء كان موجوداً أم معدوماً ، ولذا تكون هذه القضية ونظائرها من القضايا التي سيقى بيان فرض وجود الموضوع لا مفهوم لها أصلاً ، فالمتحصل مما ذكرنا أنه على مبنى جمولية الأحكام وإنكار جعل السببية يمكن استفادة المفهوم من الجملة الشرطية بالإطلاق الجاري في ناحية الجزاء بالتقريب الذي عرفته ، وأما جريان الإطلاق في

(١) هذا التعبير منسوب إلى الميرزا النائيني رحمه الله .

ناحية الشرط فلا مسرح له ، إذ لا يكون للشرط مع الغض عن الجزاء معنى محصل قابل للإطلاق .

الأمر الثاني : أنَّ المعلق على الشرط هو سنخ الحكم أي طبيعته وجنسه لاشخصه المنشأ في الجزاء ، ضرورة أنَّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه قهري ، ولا فرق في استفادة سنخ الحكم في المنطوق بين قوله : إن جاءك فأكرمه ويجب إكرامه وأكرم زيدا إن جاءك ، فإنَّ الموضوع له في الهيئة - سواء أكانت هيئة إفعل أم المضارع - عام كما في الحروف على الأصح .

وينبغي هنا توضيح مرام الميرزا النائيني رحمته من الإيراد على جريان الإطلاق في ناحية الشرط وإنَّ أشرنا إليه فيما سبق وحصل ما أفاده الإيراد على ذلك بوجهين : أحدهما : أنَّ إثبات انحصار العلة في الشرط منوط بجعل السببية الذي قد ثبت في محله استحالة وتقدّمت الإشارة إلى تلك الاستحالة ، لأنَّ كون الشرط سبباً منحصرأ موقوف على جعل الشارع ذلك علة للحكم والمفروض امتناع جعل السببية فلا يمكن إجراء الإطلاق فيه لتوقفه على أمر محال كما لا يخفى .

ثانيهما : أنَّه بناءً على مبناه رحمته من رجوع كل شرط إلى الموضوع يكون الشرط موضوعاً ، فيكون زيد الجائي موضوعاً لوجوب الإكرام كالجمله الوصفية فتتحل الجملة الشرطية في قوله : إن جاءك زيد فأكرمه إلى قوله : زيد الجائي واجب الإكرام ، ومن المعلوم أنَّ وجود الموضوع غير قابل للإطلاق إذ مرجع إطلاقه إلى ثبوت الحكم لكلتا حالتين وجود الموضوع وعدمه وهذا ممّا لا معنى له ، فانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع يكون عقلياً كالقضايا الشرطية المسوقة لبيان فرض وجود الموضوع والقضايا اللقية ، ومن هنا يتضح وجه عدم المفهوم للوصف ، إذ الوصف سواء كان معتمداً على الموصوف أم لا ، يكون موضوعاً للحكم فانتفاء الحكم بانتفائه يكون قهرياً وليس من المفهوم في شيء .

وبالجملة فحصل الإشكال الثاني على جريان الإطلاق في ناحية الشرط هو
 صيرورة الشرط موضوعاً للحكم، ومن البديهي أنه غير قابل للإطلاق لأن معنى
 الإطلاق في الشرط هو ثبوت الحكم لكل من وجود الموضوع وعدمه وهو ممتنع كما
 لا يخفى، فالمتعين إجراء الإطلاق في ناحية الجزاء وجعل^(١) الشرط قيداً لترتب
 الجزاء على الشرط لا موضوعاً له، بل الموضوع هو ذات زيد مثلاً ووجوب الإكرام
 ليس ثابتاً له مطلقاً بل هو مقيد تبعداً بكونه جائياً، وحينئذٍ فإذا شككنا في تقييد
 الجزاء بغير المجيء أيضاً بنحو العدلية بأن يكون الحكم ثابتاً لزيد في حال صلوته أو
 تعلمه للفقهاء أيضاً كنبوته له في حال مجيئه فينتفي بالإطلاق، ويقال: إنه لو كان الجزاء
 مقيداً بغير المجيء لكان على المتكلم بيانه ولو بالدليل المنفصل مع كونه في مقام البيان
 إذ لا بد حينئذٍ من بيان جميع ماله دخل في حكمه، ومع عدم البيان يستكشف
 الإطلاق وعدم دخل لحالة أخرى من حالات الموضوع في ترتب الجزاء عليه،
 ومن الإطلاق في مقام الإثبات يثبت الإطلاق في ناحية الثبوت لما بينهما من التطابق
 والتوافق.

فصار المتحصل أن طريق استفادة المفهوم من الجملة الشرطية منحصر في
 إجراء الإطلاق في الجزاء وذلك موقوف على كون الشرط من الحالات والصفات،
 فإن كان الشرط نفس وجود الموضوع لا وصفاً من أوصافه فلا يتصور الإطلاق في
 ناحية الجزاء، لعدم تصور ثبوت الحكم للموضوع مطلقاً سواء كان موجوداً أم
 معدوماً كما لا يخفى.

(١) أقول: لا يخفى أن الشرط على هذا يكون شرطاً للحكم، وقد قرر في محله أن شرط
 الحكم يرجع إلى الموضوع، فعاد المحذور وهو الإشكال الثاني من إشكالي جريان الإطلاق في
 ناحية الشرط فتأمل.

ثم إنك قد عرفت أن المعلق على الشرط هو سنخ الحكم لا شخصه سواء كان إنشاء الحكم بمثل (يجب) أم بهيئة (افعل) أما الأول : فواضح لأن المعلق هو طبيعة الوجوب ، وأما الثاني : فلأنه بناء على كلية المعنى الحرفي بمعنى قابليته للصدق على كثيرين يكون قابلاً للإطلاق والتقييد ، فيكون المعلق ذلك الطبيعي الذي هو موجود بنفس وجود الفرد .

وبناء على إيجاديته كما هو مبني الميرزا النائيني رحمه الله وغيره كصاحب الحاشية^(١) في غير النسبية من المعاني الحرفية نقول : إن الحروف وإن لم يكن لها مفهوم وأنها إيجادية كإيجادية الملكية والزوجية وغيرها من منشآت العقود والإيقاعات ، غاية الأمر أنها معان إسمية قابلة للإطلاق والتقييد لتعلق اللحاظ والتصور بها ، بخلاف المعاني الحرفية ، فإنها غير قابلة للتصور فلا مفهوم لها حتى تقبل اللحاظ المنوط به الإطلاق والتقييد ، نعم للحرف معنى يوجد في موطن الاستعمال فتحصله وتحققه يكونان في موطن الاستعمال فقط ومعنى الحرف يوجد في الخارج فلا يوجد بالحرف إلا المصداق مثلاً يوجد بـ (من وإلى) في قوله : (سرت من البصرة إلى الكوفة) مصداق الربط والنسبة بعد أن لم يكن بين البصرة والكوفة ربط ، إذ الحروف توجد الربط بين المعاني الإسمية ولولا الحروف لم يمكن تفهيم ما في الضمائر أصلاً إذ لا يفهم من قوله : البصرة والكوفة النسبة والربط التي هي معان إسمية ، معنى أصلاً ، فمن وإلى توجدان الارتباط بين البصرة والكوفة بعد أن لم يكن بينهما ارتباط .

لكن لا مانع مع ذلك من انتفاء سنخ الحكم في المفهوم ، وذلك لأن المعلق في الجزاء حينئذ هو المحمول المنتسب ، أعني إكرام زيد الواجب الذي هو المعنى

المتحصل التركيبي من الجملة الجزائية المعلقة على الشرط ، ومن المعلوم أن طبيعة الإكرام الواجب قابلة للإطلاق والتقييد ، فيعلق طبيعة الإكرام المنتسب إلى فاعله وهو زيد في المثال كما هو مقتضى إنشاء النسبة في مثل هيئة افعّل - على مجيء زيد ، ومقتضى هذه الإناطة هو انتفاء طبيعة المحمول المنتسب إلى فاعله ، فعلى كل تقدير يمكن استفادة إناطة منخ الحكم وطبيعته بالشرط سواء كان المعنى الحر في إيجاباً أم إخطارياً .

هذا تمام الكلام في توضيح كلام الميرزا النائيني رحمه الله ، ولكن في نظرنا أن استفادة المفهوم من القضية الشرطية لا تحتاج إلى هذه التكاليف والاعتبارات بل يمكن أن يقال : إن أدوات الشرط وضعت للإناطة ، والدلالة على الانحصار تثبت بالإطلاق فيكون الانتفاء عند الانتفاء لازماً بيننا بالمعنى الأخص للإناطة المزبورة فتكون الجملة الشرطية دالة بالدلالة اللفظية على المفهوم ، وعليه فتسمية الانتفاء عند الانتفاء بالمفهوم مساعمة لدلالة المنطوق عليه ، فيكون كل من الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء مدلولاً عليه بالمنطوق (١) .

(١) أقول : لم يظهر لهذا الكلام معنى محصل إذ لو كان الغرض منه وضع اللفظ لكل من الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء ليكون دلالة القضية الشرطية على كل من المنطوق والمفهوم بوزان واحد فذلك غير ثابت ، إذ لم يظهر من اللغويين إدعاؤه ، ولو كان وضعه كذلك ثابتاً لم يكن وجه للنزاع في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية ، ولم يكن وجه لعدّ مفهوم الشرط من المدلولات الالتزامية حيث إنهم جعلوا المفهوم من لوازم المنطوق بل يكون المفهوم حينئذ مدلولاً تضمينياً للالتزامية كما هو واضح ، ولو كان الغرض منه أن أداة الشرط وإن وضعت لإناطة الثبوت بالثبوت إلا أن الإطلاق المنوط بالمقدمات العقلية اقتضى المفهوم ، لإثبات الإطلاق الانحصار المنوط به المفهوم ، فهذا عين ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله وأتعب نفسه الشريفة في إثبات كون مصب الإطلاق المزبور هو الجزاء دون الشرط وعليه لا يكون المفهوم مدلولاً

ثم إنَّ هنا أموراً ينبغي التنبيه عليها، الأول: أنَّ المفهوم لابدَّ أن يكون موافقاً للمنطوق في الكليَّة والجزئيَّة وغيرهما إلا في السلب والإيجاب، فإن كان المنطوق إيجابياً، يكون المفهوم سلبياً وبالعكس، ولا فرق في لزوم الموافقة بين المفهوم والمنطوق في الكليَّة والجزئيَّة بين استفادة الكليَّة من اللفظ بالدلالة الوضعيَّة وبين استفادتها من السياق كدلالة قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كُرٍ لم ينجسه شيء»^(١) على الكليَّة والعموم الاستغراقي، فإن سياق مثل هذا الكلام ممَّا وقع النكرة فيه في سياق النفي يدل على الكليَّة، وعليه فمفهوم قوله: (ثم إذا بلغ الماء...) هو إذا لم يبلغ الماء قدر كُرٍ ينجسه كلُّ شيء من النجاسات والمنتجسات، إذ المنطوق كليٌّ لأنَّه بمنزلة قوله: إذا بلغ الماء قدر كُرٍ لم ينجسه البول ولا الغائط ولا المني ولا غيرهما من الأشياء القابلة للتنجيس، والحكم ثابت في المنطوق بنحو العام الاستغراقي، فعدم تنجيس كلِّ واحدة من النجاسات للماء علق على الكريَّة فانتفاء الكريَّة يوجب انتفاء عدم تنجيس كلِّ واحدة من النجاسات والمنتجسات للماء غير الكرِّ، فيثبت تنجيس كلِّ نجاسة للماء القليل في المفهوم.

وعليه فلا يرد أن تقيض السالبة الكليَّة الموجبة الجزئيَّة فيكون المفهوم انفعال الماء القليل ببعض النجاسات لا كلِّ واحدة منها.

وجه عدم الورود أنَّ المفهوم يكون من شؤون الألفاظ والدلالات اللفظيَّة ولا ربط لها بباب القواعد والبراهين المنطقيَّة التي هي أجنبيَّة عن الألفاظ والظهورات، والبحث عن الألفاظ ودلالاتها في المنطق يكون بالعناية والاستطراد وقد عرفت اعتبار موافقة المفهوم للمنطوق في جميع الجهات إلا في السلب

→ عليه بالدلالة اللفظيَّة الوضعيَّة.

والإيجاب ، ومن المعلوم أن الحكم المنوط في المنطوق سواء كان عاماً أم خاصاً ينتفي في المفهوم ، فالمفهوم يكون عاماً أو خاصاً كالمنطوق لا أن يكون المنطوق عاماً والمفهوم خاصاً أو بالعكس ، فلا وجه لمقايضة المفهوم الذي هو من باب الظهورات اللفظية بمسألة التناقض التي هي من مباحث علم الميزان الذي هو أجنبي عن باب اللفظ ، هذا كله مضافاً إلى أنه على تقدير كون المفهوم في قوله ﷺ : «إذا بلغ الماء ...» جزئياً لاقتضاء الجمود على كون نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية لذلك يتمسك في تعميم الحكم لجميع النجاسات بالإجماع على عدم الفصل في الحكم بانفعال الماء القليل بالملاقاة بين النجاسات كما لا يخفى .

الأمر الثاني : إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء تقع المعارضة بينهما لدلالة كل منهما على الانحصار وعدم ترتب الجزاء على غيره فقوله ﷺ : «إذا خفي الأذان فقصر» ^(١) يدل على انحصار علة وجوب القصر في خفاء الأذان ، فإذا لم يخف الأذان لا يجب القصر وإن خفي الجدران ، وقوله ﷺ : «إذا خفي الجدران فقصر» ^(٢) يدل أيضاً على انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الجدران ، وإن خفي الأذان ، وبالجمله ففي خفاء أحدهما تقع المعارضة بين الشرطين لاقتضاء أحدهما وجوب القصر واقتضاء الآخر عدم وجوبه . فيحتمل في رفع التعارض رفع اليد عن الإطلاق الواوي لتكون النتيجة دخل كل من الشرطين في الجزاء وكون كل منهما جزء العلة

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧٢ ، الحديث ١١١٩٦ : «إذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر ...» .

(*) ونظير خفاء الأذان والجدران ما دلّ على عاصمية الجاري فإنهما متعارضان في الجاري غير الكرّ ، فلا بد من تقييد الإطلاق الواوي بأن يقال : إذا كان الماء كرّاً وجارياً لا ينجسه شيء ، أو الإطلاق العدلي بأن يقال : الماء إذا كان كرّاً أو جارياً ، فلاحظ وتأمل ، فإن البحث فقهي .

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٤٧١ ، الحديث ١١١٩٤ : «... إذا توارى البيوت » .

على حد تعبيرهم وجزء الموضوع على المختار . أو رفع اليد عن الإطلاق الأوي لتكون النتيجة ثبوت العدل وكون كل منها عدلاً للآخر في المثال المذكور كأنه قيل : إن خفي الأذان أو الجدران فقصر وهذا الاحتمالان أساسيان .

وأما غيرهما كاحتمال تقييد إطلاق كل من المفهومين بمنطوق الآخر فلا أساس له لترتب المفهوم على الإطلاق الواوي والعدلي ، والمفروض العلم الإجمالي بتقييد أحدهما ، ومع هذا العلم لا وجه لاحتمال تقييد كل من المفهومين بمنطوق الآخر إذ لا مفهوم حينئذٍ حتى يقيّد فالاحتمال الذي له أساس منحصر في الاحتمالين الأولين المبنيين على تقييد أحد الإطلاقين في دور الأمر بينهما .

وقد قيل بتقديم تقييد الإطلاق العدلي لوجوه :

أحدهما : أظهرية الإطلاق الواوي من العدلي فيقيّد الثاني ، توضيحه : أن استناد الجزء إلى الشرط ظاهر في كون الشرط علة تامة للجزء بخلاف الانحصار فإنه يثبت ببركة الإطلاق العدلي ولا يكون اللفظ ظاهراً فيه ، فيقيّد هذا الإطلاق دون الواوي لأقوائيته وأظهريته .

وفيه : أن كون الشرط علة تامة للجزء يثبت أيضاً بالإطلاق كما تقدّم آنفاً ، فكل من الانحصار وتامة العلة يثبت بالإطلاق فلا أقوائية ولا أظهرية في البين .
ثانيها : أن تقييد الإطلاق الواوي مستلزم لتقييدين وتقييد الإطلاق العدلي مستلزم لتقييد واحد وإذا دار الأمر بينهما فلا ينبغي الارتياح في تقديم التقييد الواحد على التقييدين ، توضيحه أنه مع تقييد الإطلاق الواوي يكون المناط المزبور في قوة قوله : إذا خفي الأذان والجدران فقصر وبعد صيرورة كل من الشرطين جزء العلة والمجموع علة واحدة لا يبقى إطلاق مثبت لكون كل منها علة تامة ولا إطلاق مثبت لكون كل منها علة منحصرة ، وأما مع تقييد الإطلاق العدلي فلا يلزم منه تقييد الإطلاق الواوي لأن مرجع تقييد الإطلاق العدلي في المثال إلى قوله : إذا خفي

الأذان أو الجدران فقصر، ومن المعلوم أن الإطلاق الواوي محفوظ وباق على حاله ولم ينشلم بتقييد أخيه وهو الإطلاق العدلي.

وفيه: أن تقييد الإطلاق الواوي يوجب ارتفاع مصب الإطلاق العدلي لا أنه يوجب تقييده، ضرورة أنه بعد أن قيد الإطلاق الواوي وصار مجموع الشرطين علة واحدة فلا يبقى مورد لجريان الإطلاق العدلي، لأن مورد كونه الشرط علة تامة وبعد ثبوت جزئية كل منهما للعلّة ينتفي مورد الإطلاق العدلي، وبالجمله فلا يلزم من تقييد الإطلاق الواوي تقييدان بل تقييد واحد، نعم يلزم بطلان محل الإطلاق العدلي وهذا غير التقييد المخالف للأصل كما لا يخفى نظير ما قيل في تقييد الهيئه من استلزامه لتقييدين بخلاف تقييد المادة فقد ذكرنا في الواجب المشروط نظير ما قلنا هنا من عدم الاستلزام المزبور، وإنما اللازم هو بطلان مصب الإطلاق في المادة لا تقييد إطلاقها، فهذا الوجه كسابقه لا يرجح تقييد الإطلاق العدلي على الواوي أيضاً.

ثالثها: أن رتبة الإطلاق الواوي متقدمة على رتبة الإطلاق العدلي، ضرورة أن الإطلاق العدلي منوط بالإطلاق الواوي المثبت لكون الشرط علة تامة فيكون الإطلاق الواوي حاكماً على الإطلاق العدلي، وذلك يوجب تقييد الإطلاق المحكوم وهو العدلي دون الحاكم وهو الواوي.

وفيه: أيضاً ما لا يخفى، فإن تعدد الرتبة لا يجدي في شيء من المقامات ما لم يرجع إلى تعدد الموضوع، فلا يوجب تعدد الرتبة انحلال العلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين، وبالجمله فشيء من هذه الوجوه الثلاثة لا يوجب رجحان أحد التقييدين فيبقى العلم الإجمالي على حاله ومقتضاه إجمال الكلام، نعم في صورة اجتماع الشرطين لا ريب في ترتب الحكم على كل حال، أما لجزئية كل من الشرطين للعلّة أو لكون كل منهما علة تامة للحكم، وإما مع وجود أحدهما دون الآخر

فيرجع فيها إلى الأصول العملية .

هذا بالنسبة إلى القاعدة الكلية في موارد تعدد الشرط ووحدة الجزاء ، وأما في خصوص المثال المزبور فيمكن رفع الإجمال فيه بأن يقال : إن خفاء الأذان ذو مراتب ولم يعلم المرتبة التي هي دخيلة في ترتب الحكم القصري عليها ، فقوله عليه السلام : «إذا خفي الجدران فقصر» يبين تلك المرتبة وأنها هي المرتبة الملازمة لخفاء الجدران ، وتفصيل الكلام موكول إلى محله من كتاب الصلاة .

والحاصل أن نتيجة تعدد الشرط هي الإجمال للعلم الإجمالي بارتفاع أحد الإطلاقين ، فلا يعلم أن مجموع الشرطين علة واحدة فارتفع الإطلاق الواوي أو كل منهما شرط مستقل وعدل للآخر فارتفع الإطلاق العدلي ، ومع هذا العلم الإجمالي يكون التكليف كوجوب القصر في المثال في صورة وجود أحد الشرطين مشكوكاً فيجري فيه استصحاب وجوب التمام ، وفي صورة وجودهما يعلم بثبوت الحكم لا محالة .

ولكن * في خصوص المثال يمكن الجمع بين الشرطين بجعل خفاء الأذان مجملًا لكونه ذا مراتب وجعل خفاء الجدران مبيّنًا له فيكون حاصل الجمع بينهما طريقيّة مرتبة من الخفاء الملازم لخفاء الجدران فيكون خفاء الأذان بتلك المرتبة طريقاً إلى خفاء البيوت الذي هو طريق إلى الحد الموجب للقصر . ولكن من المعلوم أن الطريق طريق في حال الجهل لا العلم ، وهذا الجمع موقوف على الشاهد ،

* (الأولى الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق الواوي ، بأن يقال : إن خفاء الأذان والجدران معاً موضوع لوجوب القصر ، وأما رفع اليد عن الإطلاق العدلي بأن يقال : إذا خفي الأذان أو الجدران فقصر فلا مجال له لاستلزامه التحديد بالزائد والناقص وهو محال فالأرجح تقييد الإطلاق الواوي .

وتفصيله في محله .

وكيف كان فيشكل الأمر في الشرط المتعدد كالقضايا الشرطية الواردة في نواقض الوضوء كقوله (إذا بليت فتوضاً) وقوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^(١) - بناء على تفسيره بالقيام من النوم لا إرادة الصلاة - لعدم سلامته من الإشكال والجمع بينها يحمل كل منها على جزء العلة وكون مجموع البول والنوم مثلاً علةً لوجوب الوضوء ، مستلزم لتأسيس فقه جديد يخالف لضروريات فقها .

ودعوى عدم المعارضة بين الشرطين مع قابلية الجزاء للتكرار كموارد وجوب سجدي السهو واستحباب الغسل الزماني والمكاني والفعلية بما حاصله : أن المعلق على الشرط هو طبيعة الجزاء كوجوب سجدة السهو المعلق على التكلم السهوي ونسيان شيء من غير أركان الصلاة مثلاً ، والاكتفاء بصرف الوجود من الطبيعة يكون بحكم العقل لا بدلالة اللفظ - حتى يقال : إن كلاً من الشرطين يدل على كون المعلق المرة ، فطلوبية فرد واحد من الطبيعة في إحدى القضيتين لا غير ، تنافي مثله في القضية الأخرى - وعليه فلا تنافي بين القضيتين ، لكون المطلوب في كل منهما نفس الطبيعة لا المرة ، فيسجد سجدي السهو للتكلم ونسيان جزء من أجزاء الصلاة ، وكذا يتوضأ تارة للبول وللنوم أخرى ولغيرهما ثالثة ، إلى غير ذلك من موارد تعدد الشرط مع قابلية الجزاء للتكرار .

غير مسموعة ، لأن المعلق هو الطبيعة مع انحصار علة ثبوتها في الشرط المقتضي لانتفاء الطبيعة بانتفاء الشرط وإن وجد هناك شرط آخر ، وكذلك الشرط الآخر فثبوت مطلوبية الطبيعة عند وجود شرط آخر ينافي المفهوم فلم يرتفع التعارض

والتنافي بين القضيتين أصلاً.

وكيفما كان ، فالمراد من المفهوم في القضية الشرطية هو انتفاء الجزء عن الموضوع المذكور في المنطوق بانتفاء الشرط كمجيء زيد ، لا عن موضوع آخر غير مذكور في المنطوق ، لأنه لا يرتبط بالقضية الشرطية ، ففهوم قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه هو انتفاء وجوب الإكرام عن زيد - لا عن عمرو وبكر - بسبب انتفاء الخصوصية التي صارت دخيلة في ثبوت الجزء وهو وجوب الإكرام للموضوع وهو زيد ، والمراد بتلك الخصوصية هو المجيء ، فما عن الشافعي من عدم وجوب الزكاة في الإبل غير السائمة تشبهاً بمفهوم قوله ﷺ : « في الغنم السائمة زكاة »^(١) ضعيف غايته ، لأن مفهومه بناء على مفهوم الوصف هو عدم وجوب الزكاة في خصوص الغنم غير السائمة لا في كل حيوان ليس بسائم ، لما عرفت من أن مقتضى القضية التي لها مفهوم هو دخل حالة خاصة من حالات الموضوع في الحكم الثابت له ، بحيث لا يكون لسائر حالاته وصفاته دخل في ثبوت الحكم لذلك الموضوع ، فالمفهوم حينئذٍ عبارة عن انتفاء ذلك الحكم عن الموضوع بانتفاء تلك الحالة ، وأما انتفاء مثل ذلك الحكم عن موضوع آخر كالإبل غير السائمة فلا ربط له بالمنطوق حتى ينفي الحكم فيه في المفهوم بالمعنى المزبور .

والحاصل أن البناء على مفهوم القضية الشرطية بالمعنى المزبور يوجب التعارض فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزء لنفي كل منها الآخر فيشكل الأمر حينئذٍ في كثير من الموارد كأخبار الكرّ والجاري والاتصال بالمادة ، فإن جمع بينها برفع اليد

١ (وسائل الشيعة ٩ / ٥٧ ، الحديث ١١٥١١ : « سألت أبا جعفر ﷺ عن صدقات الأموال ، فقال : في تسعة أشياء ... والغنم السائمة ... » .

مستدرك الوسائل ٧ / ٤٣ ، الحديث ٧٦٠٨ : « الزكاة في الإبل والبقر والغنم السائمة ... » .

عن الإطلاق الواوي بأن يكون اجتماعها موجباً للاعتصام حتى يكون المعتصم عبارة عن الماء الكر الجاري المتصل بالمادة ويحكم بالانفعال بفقدان أحد هذه القيود، فهذا مما لا يمكن الالتزام به أصلاً. وكالأخبار الواردة في وجوب سجدة السهو في موارد، والأخبار الواردة في موجبات الخيار كخيار المجلس والشرط والحيوان والتأخير وغيرها، والأخبار المحددة للرضاع من عشر رضعات ويوم وليلة وغيرها، والأخبار الواردة في موجبات الغسل والوضوء إلى غير ذلك من القضايا الشرطية مع وحدة الجزاء فيها وقابليته للتكرار.

فلا بد إما من إنكار مفهوم الشرط مطلقاً إلا فيما ورد فيه قرينة على المفهوم والالتزام بعدم المفهوم في غير مورد القرينة كما التزم الفقيه الهمداني (١) بعدم المفهوم في قوله «إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» بدعوى كونه مسبقاً بالسؤال عن ماء الغدير الذي ترد عليه الكلاب وغيرها، فيكون المورد خصوص الماء المحقون ويكون الجواب مختصاً به، فحاصل المعنى حينئذ أن الماء المحقون على قسمين قسم منه ينفع وقسم منه لا ينفع، أما القسم غير المنفع فهو الكر، وأما المنفع فهو غير الكر، فعاصية الكر حينئذ مختصة بالماء الراكد لا أن مطلق الماء علق عدم انفعاله على الكر بحيث يكون عدم الانفعال مختصاً بالكر ليعارضه ما دل على عاصية الجاري والاتصال بالمادة، وعليه فلا تعارض إذ مقتضى قوله «إذا بلغ الماء...» على هذا المعنى، هو أن الماء الراكد الكر لا ينفع ولا ينافي هذا عدم انفعال الماء الجاري او المتصل بالمادة أصلاً، فتكون هذه الجملة الشرطية بمنزلة اللقب فكأنما قيل: (الماء الراكد الكر لا ينفع) ومن المعلوم عدم منافاته لما دل على عدم انفعال الجاري والمتصل بالمادة.

(١) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه: في عدم اشتراط الكربة في اعتصام الماء الجاري.

ولكن في هذه الدعوى ما لا يخفى.

أما أولاً: فلعدم انحصار أخبار الكر بما ورد في الجواب عن حكم الماء الراكد حتى يقال باختصاصها بالماء الراكد، بل بعضها لم يرد في ذلك المورد فلا يتمشى توجيه الفقيه الهمداني رحمته الله في جميع أخبار الكر.

وأما ثانياً: - بعد تسليم ورود جميع أخبار الكر في المحقون - فلائنه قد ثبت في محله عدم مخصصية المورد فتلغى خصوصية المورد، وبناء على المفهوم للقضية الشرطية يقع التعارض بينه وبين ما دلّ على عاصمية الجاري والاتصال بالمادة كما لا يخفى.

وأما من علاج آخر: والظاهر أن ذلك بعد عدم إنكار المفهوم للقضية الشرطية منحصر في نظر العرف برفع اليد عن الإطلاق العدلي، لانسباق العدلية من كلّ واحدة من القضيتين الشرطيتين، فقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجسه شيء» وما دلّ على عاصمية الجاري والاتصال بالمادة بمنزلة قوله: «إذا بلغ الماء كراً أو كان جارياً أو ذا مادة لم ينجسه شيء» فإنّ ظاهر الشرط المتعدّد عند العرف هو العدلية ورفع اليد عن الانحصار دون التصرف في الإطلاق الواوي، وبهذا النحو يجمع بين الشروط المتعددة.

وضابط التنافي وعدمه هو أنه إذا جمع بين القضايا المتعددة في كلام واحد فإن كان بين الصدر والذيل تهافت وتناف تكون تلك القضايا متعارضة وإلا فهي متسامة، ومن المعلوم أن الجمع بهذا النهج لا يلزم منه تهافت كما عرفت في الجمع بين أخبار الكر والجاري والمادة، وبهذا المنهاج يسهل الخطب في جميع القضايا الشرطية المتحد جزاؤها مثل خفاء الجدران والأذان ومسألة الرضعات في الرضاع والاغسال وسجدة السهو إلى غير ذلك مما لا يخفى.

ولكن هذا الجمع يكون مع الغض عن الصناعة التي تقدّمت في استفادة المفهوم من القضية الشرطية وأساس هذا الجمع هو الظهور والانسباق العرفي، وإلا فمع النظر إلى الصناعة السابقة فالعلم الإجمالي بعدم أحد الإطلاقين المقتضي للإجمال باق على حاله، ولا يرتفع الإجمال بشيء لما عرفت من أن نسبة العلم الإجمالي إلى كلّ واحد من الإطلاق الواوي والعدلي على حد سواء.

الأمر الثالث: إذا عرفت بمقتضى الظهور العرفي سببية كلّ من الشرطين للجزاء ولزوم التصرف في الإطلاق العدلي وبقاء الإطلاق الواوي المقتضي لكون كلّ من الشرطين علة تامة للجزاء تصل النوبة إلى الأمر الثالث، وهو: أنه إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء بعد فرض كون كلّ شرط علة تامة للجزاء - فع قطع النظر عن الدليل الثانوي المقتضي للاكتفاء بالمرّة كما في الأغسال حيث أن النص قد دلّ على الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدّدة - هل يكون مقتضى القاعدة تعدّد الجزاء كما هو قضية ظهور كلّ شرط في الاستقلال المعبر عنه بعدم التداخل في الأسباب، أم وحدة الجزاء وتداخل الأسباب كما هو مقتضى ظهور متعلق الحكم المذكور في الجزاء في كون المطلوب منه صرف الوجود، ومن المعلوم عدم قابليّة صرف الشيء لحكمين، فراجع النزاع في تداخل الأسباب وعدمه إلى تقدّم أحد هذين الظهورين على الآخر.

وبالجملة، إذا تعدّد الشرط أو تكرر الشرط كوطيء الحائض في الثلث الأوّل من الحيض الموجب للكفارة - وهي دينار - كراراً ودفعات عديدة، فهل يتداخل الأسباب أم المسببات أم لا يتداخل شيء منها، بل يكون كلّ من الشروط سبباً مستقلاً لجزاء مستقلّ فيتكرر الجزاء فيه وجهان بل قولان.

وقبل الخوض في الاستدلال عليها لابدّ من تحرير محل النزاع وبيان معنى

التداخل في الأسباب والمسببات وما يقتضيه الأصل العملي على تقدير عدم ظهور الجملة الشرطية في شيء ثم التعرض للوجوه التي احتج بها على القولين .
فهنا أمور :

الأمر الأول : في تحرير محل النزاع وهو فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار كنزح خمس دلاء من البئر للأسباب الموجبة لنزح خمس دلاء من دخول ^(١) الجنب فيها مراراً أو دخول الجنب مرة وتحقق سائر أسبابه ، وكوجوب دينار في وطئ الحائض في الثلث الأول من الحيض إذا تكرر ذلك ثلاثاً فيحكم بوجوب ثلاثة دنائير أو دينار واحد ، وكوجوب الوضوء بحدوث أسبابه من البول والنوم وغيرها وغير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة الفقهية ، فإذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار كالقتل لا يندرج في محل النزاع ، بل السبب حينئذ هو الأول وكذا الخيار المفسر بملك فسخ الالتزام الذي التزم به ذو الخيار ، أو ملك إزالة العقد وإقراره ، أو جواز العقد فإن الخيار بأي معنى من هذه المعاني لا يقبل التكرار عند تعدد أسبابه كالمجلس والغبن والعيب وكون المبيع حيواناً إلى غير ذلك من موجبات ^(٢) الخيار ، وفي قوة تكرر الجزاء كون الجزاء ذا مراتب كما إذا قلنا بكون الحدث كالحبث ذا مراتب ، وارتفاع مرتبة منه بوضوء وأخرى منه بوضوء آخر وهكذا ، وبالجمله فلا بد في مورد النزاع في تداخل الأسباب أو المسببات من قابلية الجزاء للتكرار وتعدد وجوده أو كونه ذا مراتب .

الأمر الثاني : إن المراد بتداخل الأسباب هو كون مجموعها علة تامة لترتب الجزاء فيكون كل شرط جزء العلة ، وعليه فالواجب من كفارة الوطئ في الثلث

(١) المراد اغتسال الجنب وأما مجرد الدخول فلا نزح فيه .

(٢) لكن يجري فيه النزاع على ما سيبيح توضيحه .

الأول من الحيض وإن كان دفعات عديدة هو دينار واحد لا دنانير متعددة بتعدد الوطئ في الثلث الأول، إذ المفروض بناء على تداخل الأسباب كون مجموع ما تكرر من الوطئ في الثلث الأول سبباً واحداً للكفارة، وكذا في موجبات الوضوء، وكذا في اغتسال الجنب^(١) مراراً في البئر إلى غير ذلك من الأمثلة الفقهية التي لا تحصى.

الأمر الثالث: إن المراد بالتداخل في المسببات أنه هل يكتفى بصرف الوجود من الجزء مع فرض سببية كل شرط بالاستقلال لجزء، وحدث تكليف بكل شرط كوجوب وضوء عند تحقق النوم ووضوء آخر عند خروج البول وهكذا، وبعبارة أخرى هل يكتفى في امتثال تكليفين وسقوط خطابين بإيجاد فرد واحد من طبيعة الجزء كوضوء واحد لموجباته المتعددة أم لا؟

الأمر الرابع: فيما يقتضيه الأصل العملي بناء على عدم ظهور الجمل الشرطية في شيء من التداخل وعدمه فنقول: أما بالنسبة إلى الشك في تداخل الأسباب فالأصل فيه هو البراءة لأن التكليف بفرد واحد من الجزء معلوم، سواء كان كل شرط واقعاً سبباً مستقلاً أم جزء السبب فالتكليف الواحد معلوم لا محالة والزائد عليه مشكوك ينفي بالبراءة.

وأما بالنسبة إلى المسبب إذا شككنا في سقوط التكليفين الناشئين من الشرطين بعد فرض استقلالية كل منهما في السببية وحدث التكليف فالأصل فيه قاعدة الاشتغال لكون الشك في مقام الفراغ والامتنال وقضية الشغل اليقيني هو لزوم تحصيل الفراغ القطعي، والحاصل أن الشك في تداخل الأسباب وعدمه يرجع فيه إلى أصل البراءة لكون الشك فيه في التكليف والشك في تداخل المسببات

(١) بناء على تنجس البئر بذلك والحاجة إلى النزح.

يرجع فيه إلى قاعدة الاشتغال كما لا يخفى.

وبالجملة ففي مورد تعدّد الشرط ووحدة الجزاء القابل للتكرار كالوضوء والغسل أو الاستناد إلى سبب كالخيار ونحوه من حقوق الناس لإمكان سقوط الخيار المستند إلى المجلس بحصول الافتراق أو المستند إلى الغبن باسقاطه وهكذا، فإذا كان الجزاء كذلك أي قابلاً للتكرار أو الاستناد يجري فيه نزاع تداخل الأسباب والمسببات.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام يقع في مقامين: الأول: في تداخل الأسباب. والثاني: في تداخل المسببات، ولما كان تداخل المسببات مترتباً على عدم تداخل الأسباب لعدم مجال النزاع في تداخل المسببات بعد تداخل الأسباب، لأنّ تداخل الأسباب كما عرفت هو صيرورة الأسباب العديدة سبباً واحداً أو علة تامة واحدة ومعه فلا يتعدّد الجزاء حتى يقع الكلام في تداخله كما لا يخفى. فلنقدّم المقام الأول: وهو تداخل الأسباب، فنقول:

بناء على ما ذكرنا من العلم الإجمالي بارتفاع أحد الإطلاقين أعني الواوي والعدلي يكون الكلام مجعلاً ليس ظاهراً في تداخل الأسباب ولا في تداخل المسببات، وبناء على ما قلناه من ظهور الشرط المتعدّد عرفاً في رفع الانحصار وارتفاع الإطلاق العدلي لا يبقى مجال أيضاً للنزاع في تداخل الأسباب، نعم يبقى المجال للنزاع في المقام الثاني وهو تداخل المسببات كما هو واضح. وبالجملة فعلى التقديرين - وهما إجمال الكلام وظهور تعدّد الشرط عرفاً في رفع الانحصار وبقاء كلّ شرط على حاله من الاستقلال في التأثير والعلية - لا يبقى مجال للنزاع في تداخل الأسباب، أمّا على التقدير الأول وهو إجمال الكلام فواضح لعدم دلالة على شيء منها بعد إجماله، وأمّا على الثاني فلأنّ المفروض دلالة الجملتين بالانسباق العرفي

على استقلالية كلٍّ من الشرطين في السببية والتأثير فلا مجال للنزاع في تداخل الأسباب حينئذٍ.

لكن عن فخر المحققين رحمهم الله وغيره تصوير النزاع في تداخل الأسباب وعدمه

بطريقتين:

أحدهما: أن الشروط ملاكات غير مطردة ولا منعكسة، فيمكن تأثير ملاكات عديدة لرفع أرياح الآباط والطهارة من الذنوب في أسبوع وبقاء جسد المغتسل في القبر وغير ذلك في تشريع استحباب غسل الجمعة، كتأثير ملاك واحد في تشريع حكم من الأحكام فينازع في أن الشروط المتعددة التي هي ملاكات هل يكون مجموعها ملاكاً واحداً ومؤثراً فardاً أم يكون كلٌّ منها علّة تامة للحكم، فعلى الأول تتداخل الأسباب أي الملاكات ويصير مجموعها علّة تامة، وعلى الثاني لا تتداخل لاستقلال كلٍّ منها في التأثير والعلية.

ثانيهما: أن متعلق الحكم في الجزء في كلٍّ من القضايا الشرطية هو صرف الوجود، ومن المعلوم عدم تحمل صرف الوجود لحكمين سواء كانا ضدّين أم مثليين فصرف الوجود لا يتكرر وجوداً ولا حكماً، فلا يكون الجزء بالعرض قابلاً للتكرار كعدم قابلية الجزء ذاتاً للتكرار كالقتل، فلا يصحّ تقسيم الجزء الواحد إلى ما يقبل التكرار كالوضوء وسجدة السهو وغيرها وإلى ما لا يقبله كالقتل، بل الجزء واحد لا تكرر فيه سواء كان كالقتل أم كالوضوء ونحوه فتسقط المباحث المترتبة على قابلية الجزء الواحد للتكرار، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بتداخل الأسباب حتى لا يلزم ورود الحكم المتعدّد على صرف الوجود بل الوارد حينئذٍ أي حين تداخل الأسباب حكم واحد على صرف الوجود.

وعن بعض ابتناء تداخل الأسباب على كون المعلق على الشرط هو الحكم

كالوجوب لا متعلقه كالإكرام والوضوء والغسل لأنه موضوع للحكم ، والمفروض أن الشرط شرط للحكم لا الموضوع فالمعلق هو الحكم كالوجوب وهو لا يتكرر بل يتأكد ، وحينئذٍ فالحكم واحد فالشرط المتعدد لا يؤثر إلا في حكم واحد وهذا معنى التداخل في الأسباب .

فصارت وجوه التداخل في الأسباب ثلاثة :

أحدها : كون صرف الوجود من طبيعة الجزء غير قابل للتكرار فلا بد من كون الحكم واحداً .

ثانيها : عدم قابلية الوجوب مثلاً المعلق على الشرط المتعدد للتكرار فلا بد من وحدة الحكم والالتزام بتأكده .

ثالثها : ابتناء تداخل الأسباب على كون الشروط ملاكات للجعل والتشريع لعدم مانع من تعدد الملاكات ووحدة الحكم فحينئذٍ يتحد الحكم ، بخلاف ما إذا كانت الشروط علل المجعول أي موضوعات للحكم فإن كل موضوع يقتضي حكماً فلا يتداخل الأسباب .

وفي الجميع ما لا يخفى .

أما الأول : ففيه أولاً : أن صرف الوجود إما أن يكون بحكم العقل لأجل عدم دلالة اللفظ على مطلوية صرف الوجود كعدم دلالة على الفور والتراخي والتكرار والدفع والدفعات ، فالعقل يحكم بأن المطلوب لما كان نفس الطبيعة المنطبقة على أول وجوداتها الطارد للعدم وكان انطباق الطبيعة على أول وجوداتها قهرياً ، فلا محالة يتحقق الإجزاء والامتثال بالفرد الأول ويسقط الأمر ولو كان المطلوب سائر وجودات الطبيعة لكان على المولى بيانه ، والمفروض عدم البيان فيحكم العقل حينئذٍ بمطلوية صرف الوجود من الطبيعة ، وإما أن يكون صرف الوجود بالدلالة

اللفظية .

فإن كان بحكم العقل فلا إشكال في كون الشرطية الثانية رافعة لموضوع حكم العقل ، إذ المفروض إناطة حكم العقل بذلك بعدم بيان الشارع بالنسبة إلى مطلوبة فرد آخر ، فإذا بين شرطاً آخر يكون بياناً لمطلوبة فرد آخر لكون الشرط الثاني موضوعاً كالشرط الأول وكل موضوع يستدعي حكماً عليحدة ، بناء على ما ذكرنا من ظهور كل شرط عند العرف في الاستقلال ، وتعدد الشرط يرفع التعيينية لا الاستقلال حتى يكون كل من الشرطين جزء الموضوع ، وبالجمله فالشرط الثاني بيان لمطلوبة فرد آخر من طبيعة الجزء فيكون وارداً على حكم العقل بمطلوبة صرف الوجود كورود الحجة الشرعية على التكليف على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لارتفاع موضوع حكم العقل بصرف الوجود من عدم البيان .

وإن كان صرف الوجود بدلالة اللفظ ، ففيه أولاً عدم دلالة صيغة إفعال لا بادتها ولا بهيئتها على مطلوبة صرف الوجود كعدم دلالتها على التكرار والفور والتراخي وغيرها ، بل لا تدل الصيغة إلا على إنشاء النسبة بين الفعل والفاعل كما مر مراراً .

وثانياً : بعد تسليم الدلالة اللفظية تكون دلالة الشرط الثاني على مطلوبة فرد آخر أظهر من دلالة الشرط الأول على مطلوبة صرف الوجود لظهور الجملة الشرطية في كون الشرط موضوعاً يستدعي حكماً فتكون الشرطية الثانية حاکمة على الشرطية الأولى ، وبالجمله فالشرطية الثانية إما واردة على الشرطية الأولى وإما حاکمة عليها ، وعلى تقدير عدم الأظهرية تصير الجملتان الشرطيتان مجملتين من هذه الجهة فلا تدل الشرطية على شيء من تداخل السبب وعدمه فلا يثبت المدعى أيضاً وهو التداخل في الأسباب .

وأما الثاني : - وهو عدم قابلية الحكم المعلق على الشرط للتكرار والمفروض أنه المعلق لامتعلقه كالوضوء والغسل - ففيه أولاً : أن الحكم لا يمكن أن يعلق على الشرط لكون معنى الهيئة إيجابياً غير قابل للتقييد والتعليق بل المعلق هو المحمول الذي ثبت له النسبة المعبر عنه بالمحمول المنتسب كالإكرام الواجب ، ومن المعلوم قابلية المحمول المنتسب للتكرار .

وثانياً : أن وحدة الحكم المتعلق بالطبيعة تستلزم انسداد باب البراءة في الشبهات الموضوعية التي تكون البراءة فيها من الأمور المسلمة عند الأصحاب طراً من أصولهم ومحدثهم .

توضيحه : أن الحكم إذا كان واحداً فمقتضاه فيما إذا كان تحريماً ترك كل ما يعلم ويحتمل فرديته للطبيعة ، ضرورة أن ترك الطبيعة منوط بترك معلوم الفردية ومحتملها ، ولا مجال للبراءة في مشكوك الفردية لأن مطلوبيته ترك الأفراد تكون مقدّمة لتحصيل ترك الطبيعة ، فالحكم وهو التحريم معلوم ولا معنى للبراءة فيه ، لأن قوام البراءة بالشك في الحكم ولا شك هنا في الحكم أصلاً ففي مشكوك الفردية لا تجري البراءة ، وهذا خلاف ماتسالموا عليه من جريان البراءة في الشبهات الموضوعية .

وأما الثالث : - وهو كون الشرط ملاكاً أي علّة للجعل والتشريع ، ومن المعلوم أن الملاكات العديدة تصلح لأن تكون داعية للمولى إلى جعل حكم واحد إذ ليس الملاك مؤثراً في الحكم حتى يكون سبباً مستقلاً ، بل الملاكات العديدة تصير داعية إلى تشريع حكم واحد ، وهذا هو المراد بتداخل الأسباب فليست الشروط في القضايا الشرطية من الأسباب الحقيقية بل معرفة للملاكات الداعية إلى الجعل ، فالشروط كواشف عن وجود الملاكات وليست الشروط موضوعات حتى

يستدعي كلّ موضوع حكماً عليحدة - ففيه : أنّ حمل الشرط على 'علة' الجعل وهو ملاك الحكم يستلزم محله عليها في جميع القضايا الشرطيّة ، كقوله : من ملك أربعين غنماً تجب عليه شاة ومن استطاع يحج إلى غير ذلك ، فلا بدّ حينئذٍ من حمل ملكيّة الأربعين غنماً والاستطاعة على الملاك دون الموضوع ، بل لا بدّ من حمل القضايا الحملية أيضاً على الملاك لما تقرّر في محله من أنّ القضايا الحملية تنحل إلى الشرطيّة لاشتراط كلّ حكم بموضوعه فتكون القضية الحملية متضمنة للشرط الضمني .

وبالجملة يلزم ^(١) من حمل الشرط على الملاك كون القضايا الشرعيّة من القضايا الخارجيّة وقد ثبت في محله عدم صحة جعلها من القضايا الخارجيّة ، وكونها من القضايا الحقيقة ، وما ذكره فخر المحققين رحمهم الله مبني على إنكار ظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط موضوعاً ، وقد قرّر في محله أنّ كلّ شرط موضوع وكلّ موضوع شرط ، فإنكار ظهور الشرط في 'علة' المجهول أعني كونه موضوع الحكم وحمله على 'علة' الجعل وهو الملاك الداعي إلى التشريع في غير محله إذ لا مجال لإنكار

(١) أقول : يمكن دعوى الأصل العقلاني في إثبات كون الشروط في القضايا الشرعيّة ظاهرة في الموضوعيّة لا الملاكية بأن يقال : إنّ الشارع تارة يتكلّم من حيث أنّه شارع ومبيّن للأحكام ، وأخرى من حيث أنّه من أهل العرف ، فعلى الأول تكون الشروط الواقعة في كلامه ظاهرة في موضوعيّتها للأحكام إذ لو كانت ملاكات يلزم كونها إخباراً عن أمور خارجيّة ، إذ الملاكات من الأمور الخارجيّة وبيانها خارج عن مقام الشارعيّة وتفضل منه واستظهار هذا من كلامه منوط بقيام قرينة كقوله ﷺ في أخبار الاستنجاء * (أو تدري لم صار لا بأس به قال : قلت : لا والله . فقال ﷺ : إنّ الماء أكثر من القدر . قال : قلت : لا والله ، فقال ﷺ : إنّ الماء أكثر من القدر) فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه مع الشك في الملاكية والموضوعيّة يحمل على الموضوعيّة بمقتضى الأصل المزبور ، فتأمل جيّداً .

ظهور الشرط في ترتب الجزاء وهو الحكم على الشرط ، وما يترتب عليه الحكم هو الموضوع لا الملاك بل الملاك يدعو المولى الحكيم إلى تشريع الحكم على طبقه لما فيه الملاك أعني الموضوع ولذا قيل : إن الموضوع أم الملاك لقيام الملاك بالموضوع ، فالحكم مترتب على الموضوع والداعي إلى تشريع الحكم للموضوع هو ما فيه من الملاك .

فتلخص مما ذكرنا أن الشرط يكون ظاهراً في علة المفعول أعني الموضوع ، ومن المعلوم أن كل موضوع يقتضي حكماً عليه ، فإذا تعدد الشرط يتعدد الموضوع ويتعدد به الحكم لا محالة .

ثم إن العلة المنصوصة تكون في علة المفعول وتتقيد المناط في علة المفعول ، والخطاب تارة يكون ظاهراً في أحدهما وقد لا يكون ظاهراً في شيء منها ، مثلاً قوله ﷺ في تعليل طهارة ماء الاستنجاء وعدم تنجس ملاقيه « لأن الماء أكثر » ظاهر في كون أكثرية الماء من النجاسة علة ولما لتشريع وجعل الحكم ، لقوله ﷺ : « أو تدري لم صار لا بأس به » ، فالملاك في الطهارة هو الأكثرية ولو كانت الأكثرية علة للمفعول كان مقتضاها عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة لكونه أكثر من النجاسة وغالباً عليها ، وهذا يعارض أدلة الكر التي تدل على انفعال غير الكر بالملاقاة فيتساقطان ويرجع إلى عموم قوله ﷺ : « خلق الله الماء طهوراً ... » (١) ، وأما إذا كانت الأكثرية علة للمفعول كما هو ظاهر قوله ﷺ « أو تدري لم صار لا بأس به » لظهوره في بيان اللّم والعلة للحكم كما لا يخفى فلا يلزم تعارض الاختصاص الحكم بماء الاستنجاء .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن شيئاً من الوجوه الثلاثة المذكورة لإثبات

تداخل الأسباب ليس في محله ، فبعد أن ثبت ظهور الشرط في علة المجهول - وكون الشرط موضوعاً وأن كل موضوع يستدعي حكماً مستقلاً ، وأن تعدد الشرط لم يتصرف إلا في الانحصار الذي ثبت بالإطلاق العدلي مع بقاء ظهور كل شرط في كونه تمام الموضوع للجزاء - لا يبقى مجال لدعوى تداخل الأسباب أصلاً كما هو واضح .

ثم إنه قد تقدم أن محل النزاع في تداخل الأسباب وعدمه إنما يكون فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ، أما مع عدمه كالقتل الواجب بالارتداد والزنا مع الإحصان فلا مسرح فيه للنزاع المذكور أصلاً ، نعم ، إذا كان القتل حقاً للناس لاله تعالى فيجري فيه النزاع المزبور لإمكان عفو بعض الأولياء وقصاص بعضهم بعد رد باقي الدية .

وأما نواقض الوضوء من البول والنوم وغيرها فعلى تقدير كون الموجب للوضوء هو هذه الأمور فيندرج في محل النزاع ، وعلى تقدير كون الموجب له هو عنوان الحدث الذي هو ظلمة نفسانية فلا تكون هذه الأمور أسباباً حتى ينازع في كونها أسباباً عديدة أو سبباً واحداً ، ضرورة أن الموجب للحدث هو ما صدر أولاً من البول أو النوم أو غيرها بل الأول إذا كان هو البول فالموجب للحدث منه هو القطرة الأولى والقطرات الأخرى لا سببية فيها للحدث أصلاً .

إلا أن يقال : إن الحدث كالحبث ذو مراتب كما ربما يشهد به قوله ﷺ : «التراب أحد الطهورين» ،^(١) مع حكمهم بوجوب الغسل أو الوضوء عند التمكن من استعمال الماء فإن التيمم لا محالة يؤثر في الحدث ويرفع بعض مراتبه في حال

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٣٨١ ، الحديث ٣٩٢٣ . و ص ٣٨٦ ، الحديث ٣٩٣٨ : «... فإن التيمم أحد الطهورين» .

معذوريته من استعمال الماء .

والحاصل أن موجبات الوضوء إن كانت بأنفسها مؤثرة في وجوب الوضوء فيبقى للنزاع في تداخل الأسباب فيها مجال ، وإن كانت محصلة لما هو المؤثر أعني الحدث فلا يبقى للنزاع المذكور مجال أصلاً ، لكون نواقض الوضوء حينئذٍ محصلات لما هو الناقض حقيقة وهو الحدث وهو غير قابل للتكرار ، هذا بحسب الثبوت مع قطع النظر عن الدليل وإلا فلا إشكال نصاً ولا فتوى في كفاية وضوء واحد عقيب موجبات عديدة للوضوء ، وكذا الحال في الأغسال ، فإنها وإن كانت قابلة للتكرار بتعدد أسبابها إلا أن الدليل الخاص قام على كفاية واحد منها عن الجميع ، فقتضى قاعدة عدم تداخل الأسباب هو تعدد التكليف ، وقاعدة الاشتغال بتكاليف عديدة تقتضي عدم تداخل المسببات بمعنى عدم الاكتفاء بغسل واحد إلا أن النص^(١) قام على الاكتفاء بواحد وسقوط الجميع .

المقام الثاني : في تداخل المسببات .

لا يخفى أن مقتضى ما تقدم من ظهور كل شرط في كونه موضوعاً لحكم عليحدة هو تعدد الحكم بتعدد موضوعه كما هو قضية الانحلال ، فإذا شككنا في كفاية عمل واحد عن متعدد فقتضى قاعدة الاشتغال عدم الاكتفاء بواحد عن متعدد كما تقدم ، فإذا اشتغلت ذمة زيد بعشرة دنانير لعمره مثلاً لا يسقط جميع ما في ذمته بدفع دينار واحد لعمره كما هو واضح ، لكن قام الدليل على الاجتزاء بغسل واحد عن أغسال عديدة ، فإذا مسّ بدن ميت وأحدث بالجنابة وأراد الاغتسال للزيارة والجمعة أيضاً أجزأه غسل واحد على اختلاف النصوص

(١) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦١ ، أحاديث الباب ٤٣ من أبواب الجنابة : باب أجزاء الغسل الواحد عن الأسباب المتعددة .

الواردة في ذلك ، فبعضها يدل على الاجتزاء بغسل واحد لما لزمه من الأغسال في يومه مطلقاً سواء كانت واجبة أم مستحبة أم مختلفة وسواء نوى الجميع أم لا وسواء التفت إلى الجميع أم لا^(١) ، وبعضها يدل على أن من لم يلتفت إلى جنباته وصام أياماً في حال الجنابة وبعد أيام التفت إلى ذلك فإن اغتسل للجمعة في خلال تلك الأيام يقضي ما صامه قبل غسل الجمعة ولا يقضي ما صامه بعد غسل الجمعة مع عدم التفاته إلى جنباته حين غسل الجمعة حتى ينوي غسل الجنابة^(٢) ، والميرزا النائيني رحمه الله يشترط في الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال عديدة ، الالتفات إلى سائر الأغسال وإلى كون الواحد كافياً عن المتعدد ولكنه لم يظهر له وجه معتد به بعد إطلاق ما دل على كفاية الواحد عن المتعدد ، من دون اعتبار الالتفات والنية .

وبالجملة فكفاية الغسل الواحد عن الأغسال العديدة في الجملة مما لا إشكال فيه ، والاختلاف يكون في بعض الخصوصيات وتفصيل الكلام في تداخل الأغسال في محله .

إنما الكلام في تصوير التداخل في المسببات ، إذ بعد فرض مطلوبة الأغسال العديدة كيف يمكن رفع اليد عن امتثال أوامرها ، فإن الأمر بعد فرض بقاءه وعدم سقوطه يقتضي الامتثال ، وبقاؤه ينافي عدم إرادة الشارع امتثاله كما ذكرنا في قاعدة التجاوز ، فإن المشكوك فيه إن لم يوث به واقعاً يصير محكوماً بالإتيان بقاعدة التجاوز ، وكيف يمكن رفع اليد عن امتثاله مع بقاءه في الواقع على حاله ، والقناعة في مقام الامتثال لا معنى لها إلا بالالتزام بجعل البدل بشرط بقاء الشك وعدم تبين عدم الإتيان بالمشكوك فيه إلى آخر العمر ، وإلا فلو ارتفع الشك وظهر

(١) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦١ .

(٢) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٣٨ ، الحديث ١٣٣١٢ .

عدم الإتيان بالمشكوك فيه يجب عليه الإعادة أو القضاء إن كان المشكوك فيه من الأركان.

والحاصل أنه في المقام لا يتصور كفاية الغسل الواحد عن الأغسال العديدة مع بقاء أوامره على حالها ، فيكون قولهم «يجزى الغسل الواحد» ظاهراً في تداخل الأسباب وأن الأسباب العديدة عند اجتماعها تكون سبباً واحداً وموضوعاً فardاً للحكم لا موضوعات عديدة فتداخل المسببات لا يتصور ، والإجزاء المدلول عليه بقولهم «يجزى غسل واحد» يدل على أن المجزى وهو الغسل الواحد هو المأمور به والمطلوب لا المتعدد (١).

(١) هذا محصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ (مد ظله) ، ولكن قد يختلج بالبال في حل الإشكال أنه لاتنافي بين تداخل المسبب وبين بقاء الواقع أعني مطلوبة كل غسل على حاله ، توضيحه : أن كل غسل ينشأ من مصلحة داعية إلى الأمر به ولذا يختلف آثارها ، فبعضها يرفع الحدث الأصغر أيضاً كغسل الجنابة بحيث لا يحتاج معه إلى الوضوء ، وبعضها لا يرفعه كغير غسل الجنابة من الأغسال ، واختلاف الآثار يكشف عن اختلاف حقائق الأغسال وملاكاتهما ، لكن إذا أتى بواحد منها مع الالتفات إليها مع نيتها أو بدون نيتها يكون ذلك الواحد في ظرف الالتفات إلى غيره مفوتاً لما في سائر الأغسال من المصالح بحيث لا يبقى مصلحة لها أصلاً أو يبقى مقدار منها غير ممكن الاستيفاء ، ومن المعلوم أن فوات المصلحة يوجب سقوط الأمر لتبعية الأمر للمصلحة فيسقط الأمر بفوات ملاكه ، نعم إن كان سقوط سائر الأغسال بغسل واحد مع عدم الالتفات إليها أصلاً أو قلنا بعدم مشروعية الإتيان بكل واحد من الأغسال عليها كما حكي عن بعض لم يندفع الإشكال أصلاً ، لأن الأغسال تكون مطلوبة واقعاً مع عدم إرادة المولى امتثالها في زمان أصلاً ، ومن المعلوم منافاة عدم إرادة امتثال حكم في شيء من الازمنة لوجوده واقعاً وكون وجود هذا الحكم لغواً لعدم قابليته لتحريك العبد نحو امتثاله ، إلا أن يقال : إن اللغوية تلزم إن لم يقتض أوامر تلك الأغسال امتثالاً أصلاً لا في ظرف اجتماعها ولا في حال انفرادها وأمّا إذا اختص عدم اقتضاها للامتثال بحال اجتماعها فلا يلزم محذور اللغوية أصلاً فتدبر.

والحاصل أن تداخل المسببات في باب الوضوء إنما يتجه إذا لم يكن موجبات الوضوء المذكورة في محلها - من البول وأخيه الأكبر والنوم وغيرها - محصلة لما هو الموجب حقيقة وهو الحدث ، وإلا فيصير باب تداخل الوضوء أجنبياً عن تداخل المسببات ومندرجاً في تداخل الأسباب إن وجدت دفعة في زمان واحد وإلا فلا يندرج في شيء من تداخل الأسباب والمسببات ، لكون السبب مع تدريجيتها هو الأول وصيرورة الباقي لغواً غير مؤثر في الوضوء أصلاً كما أن تأثير كل واحد من موجبات الوضوء في وجوب الوضوء منوط بعدم الجنابة ضرورة ، ولذا يكون عدم الجنابة موضوعاً للحدث الأصغر الموجب للوضوء ، ففي مسألة العلم الإجمالي يكون الرطوبة الخارجية بولاً أو منياً مع عدم سبق العلم بالحدث الأصغر لا يقع التعارض بين أصالتي عدم المني وعدم البول لعدم اتحادهما مرتبة ، حيث إن عدم الجنابة كما عرفت موضوع لتأثير البول ونحوه في الوضوء ، فلا يؤثر البول مثلاً في الوضوء إلا في ظرف عدم الجنابة ، فاستصحاب عدم الجنابة مقوم لتأثير البول في الوضوء ولا يعارض استصحاب عدم البول ما يقومه فيجري استصحاب عدم المني بلا معارض .

وأما تداخل المسببات في الأغسال فهو في الجملة ثابت بلا إشكال للنص الخاص الدال على ذلك كما مرت الإشارة إليه ، إلا أن الإشكال فيه من حيث إن أجزاء غسل واحد عن أغسال عديدة قيل باشتراط ذلك بالالتفات إلى تلك الأغسال وقصدها ، والعلم بمسقطية ذلك الغسل عن سائر الأغسال ، وقيل باشتراطه بالالتفات إليها وإن لم ينوها فضلاً عن علمه بسقوطها به ، وقد وقع الخلاف أيضاً في أنه إذا نوى غسل الجمعة ولم ينو الجنابة فهل يسقط غسل الجنابة أم لا بد من نيتها أو لا بد من قصد غسل الجنابة مستقلاً وقصد غسل الجمعة تبعاً ، فإذا قصد الجنابة أصالة والجمعة تبعاً يسقط كلاهما ، ثم إن سقوط الجميع بواحد إذا قلنا

باعتبار الالتفات إلى سائر الأغسال هل يكون اعتبار هذا الالتفات منوطاً بتعدد الأغسال حقيقة وماهية وكون تميزها بالقصد، كما أن أصل الغسل من العناوين القصدية كذلك خصوصيته من الجمعية والجنائية والحيفية وغيرها أم لا يكون منوطاً بذلك؟، وبالجملية مسألة تداخل الأغسال مما وقع الخلاف في كثير من جهاتها ولما كانت المسألة فقهية فالتعرض لها موكول إلى محله.

ولكن مقتضى الجمود على ظاهر ما دلّ على كفاية غسل واحد عن اغسال عديدة هو الاجتزاء به مطلقاً من غير فرق بين الأغسال واجبها ومستحبها، ومن دون تفاوت بين قصد غسل بعنوان خاص كقصد غسل الجنابة وبين قصد غسل عنوان مطلق الغسل لا بعنوان خاص من غسل الجنابة أو الجمعة.

إلا أن يقال: إن قوله ﷺ «يجزئك غسل واحد» ظاهر بقريضة كلام الراوي وقوله ﷺ: «إذا اجتمع عليك حقوق أجزئك غسل واحد»^(١) في قصد غسل من تلك الأغسال التي ثبتت في ذمته لا قصد عنوان الغسل بدون خصوصية كما لا يخفى. هذه جملة من مهمات مباحث مفهوم الشرط وقد عرفت أن الحق ثبوت مفهوم الشرط وكون تداخل الأسباب والمسببات على خلاف الأصل وأن الجملة الشرطية ليست ظاهرة في شيء منها بل ظاهرة في خلافه وأن التداخل في السبب أو المسبب على خلاف ظاهر الكلام ومحتاج إلى دليل، وقد تقدّم أيضاً أن المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المنوط تبعداً بحال خاص من حالات الموضوع (كمجيء زيد مثلاً) عن ذلك الموضوع الشخصي عند انتفاء الحال التي أنيط بها الحكم تبعداً لا انتفاؤه عن موضوع آخر عند عدم الحال المعلق عليها الحكم، والغرض من هذا التوضيح رفع توهم يأتي في المبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

(١) وسائل الشيعة ٢/ ٢٦٢، الحديث ٢١٠٧. و ٣/ ٣٣٩، الحديث ٣٨١٣ باختلاف يسير.

فصل:

« في مفهوم الوصف »

اعلم أنّ الوصف تارة لا يعتمد على الموصوف كقوله : العادل يجوز إمامته والمجتهد يجوز تقليده ، وأخرى يعتمد على الموصوف كقوله : زيد العالم تجوز شهادته مثلاً .

فإن لم يعتمد على الموصوف فالظاهر عدم الإشكال والخلاف في عدم دلالة على المفهوم لأنك قد عرفت في مفهوم الشرط أن المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع بانتفاء الحالة التي أنيط الحكم بها تعبداً ، وأما إذا كانت الإناطة المزبورة بحكم العقل لا التعبد فانتفاء الحكم - الذي يكون شخصياً - به عقلي ولا ربط له بالمفهوم ، فيشترط في المفهوم أن لا تكون الإناطة بحكم العقل وإلا فلا يكون من باب المفهوم ، والمقام أعني الوصف غير المعتمد على الموصوف يكون من قسم الإناطة العقلية لا التعبدية ، لأن بقاء الحكم على موضوعه وارتفاعه عنه عقلي كقوله : (العالم يجب تقليده) وقوله : (الكلب نجس ، والبول وكذا أخوه نجس) فإن وجوب التقليد منوط ببقاء موضوعه والنجاسة منوطة ببقاء الكلبية والبولية ، فإذا ارتفع وصار الكلب ملحاً مثلاً والبول بخاراً والغائط دوداً فارتفع الحكم عقلاً لتقوم الحكم عقلاً بالموضوع ، فالوصف غير المعتمد على الموصوف كاللقب بل هو ولا يتصور له مفهوم كاللقب .

وإن اعتمد على الموصوف كقوله : (في الغنم السائمة زكاة والعصير العنبي المغلي

نحس) فقد وقع النزاع في وجود المفهوم له أم لا؟ لكن في المثالين ليس الوصف معتمداً على الموصوف في لسان الدليل لورودهما في الروايات بلسان القضية الشرطية.

أما الأوصاف المذكورة في الأقارير والوصايا والأوقاف وكلمات الفقهاء في كتبهم الفقهية وأجوبة الاستفتاءات فتدل على المفهوم بلا إشكال، ولكن هذه الدلالة تكون بمعونة القرائن الحالية والمقامية، فلو فرض عدم القرينة على المفهوم وعدمه فهو محل البحث في أن له المفهوم أو لا.

قد يقال في وجه دلالة على المفهوم: بأن الوصف مشعر بالعلية للحكم، ولازم العلية انتفاء المعلول وهو الحكم بانتفاء علته وهي الوصف. وفيه أولاً: عدم الإشعار بعد عدم انحصار فائدة ذكر الوصف في عليته للحكم.

وثانياً: عدم حجية الإشعار ما لم يقص إلى حد الدلالة والظهور.

وثالثاً: عدم دلالة على المفهوم حتى بعد تسليم دلالة على العلية لعدم دلالة على العلية التامة.

ورابعاً: عدم دلالة على المفهوم ولو بنينا على دلالة على العلية التامة، لأن المفهوم كما عرفت في مفهوم الشرط منوط بانحصار العلة كالجمي لوجوب إكرام زيد، فإن الجمي إن لم يكن علة منحصرة للحكم لا يترتب عليه المفهوم وإثبات كون الوصف علة تامة منحصرة محتاج إلى مؤنة زائدة مفقودة.

وقد يقال في وجه عدم المفهوم للوصف بما أفاده الميرزا النائيني رحمته وهو: أن الوصف يكون قيداً للموضوع وهو المعنى الإفرادي، فإن العالم في قولنا: زيد العالم يجب إكرامه يكون قيداً لزيد لا الحكم، فالموضوع يصير مركباً من جزئين أحدهما

زيد والآخر العلم ، فكأنه قيل : زيد العالم واجب الإكرام ، فالوجوب غير مقيد بخصوصية وقيد كما خصص بالمجيء في قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، لتقيد وجوب الإكرام بالمجيء تعبداً فلا محالة ينتفي بانتفاء المجيء ، فسنسخ وجوب إكرام زيد منوط تعبداً بالمجيء دون سائر حالاته ، فع انتفاء قيده أعني المجيء لا يجب إكرام زيد أصلاً في حال من حالاته ، وليس الأمر كذلك في الوصف لكون الوصف قيداً للموضوع دون الحكم ، فالمنوط بالوصف هو الموضوع دون الحكم وقد عرفت أن المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم بانتفاء قيده الذي علّق الحكم عليه ، والحاصل أن دلالة الوصف على المفهوم منوطة بقيدية الوصف للحكم والمفروض عدم كونه كذلك لما عرفت من كونه قيداً للموضوع .

فإن قلت : لم لا يكون الوصف قيداً للحكم حتى يدل على المفهوم ، ولا دليل على كونه قيداً للموضوع حتى لا يدل على المفهوم ، فوزان الوصف وزان الشرط في تقيد الحكم به فكما أن الشرط يكون قيداً للحكم فكذلك الوصف ، فالقضية الوصفية كالشرطية تكون ذات مفهوم .

قلت : إن رجوع الوصف إلى الحكم أو الموضوع ليس بأيدينا بل المستبع في ذلك هو الظهور اللفظي الناشئ عن الصناعة العربية ، ولا ريب في كون الوصف نعتاً لموصوفه والنعتية توجب تقيد المنعوت به لاتقيد غير منعوته ، ومن المعلوم أن الحكم أجنبي عنه فلا يوجب الوصف تقيد الحكم به ، فالوصف يكون قيداً لموصوفه الذي جعل موضوعاً للحكم .

والحاصل أن الموضوع يصير مقيداً به ، فزيد مثلاً لا يكون تمام الموضوع لوجوب الإكرام بل جزؤه وجزؤه الآخر عالميته مثلاً والحكم كما يثبت لموضوع بسيط كزيد المجرد عن تقيده بشيء من الأوصاف كذلك يثبت لموضوع مركّب كزيد

المقيّد ببعض أوصافه ، ومن المعلوم أنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه بسيطاً كان أو مركباً عقلي وهذا غير مرتبط بالمفهوم ، فإن المفهوم منوط يجعل الوصف قيداً للحكم إذ مقتضاه حينئذٍ انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف وعدم ثبوته للموضوع المذكور وإن اتصف بصفات أخر غير الوصف المذكور في القضية الوصفية ، فإذا دلّ دليل على ثبوت وجوب الإكرام مثلاً لزيد في حال تهجده أو قراءته القرآن يعارض قوله : زيد العالم يجب إكرامه ، إذ مقتضى مفهومه هو نفي وجوب الإكرام عن زيد غير العالم وعدم موضوعية زيد في غير حال عالميته لوجوب الإكرام أصلاً ، فتلخص ممّا ذكرنا أنّ البناء على مفهوم الوصف منوط بقيدية الوصف للحكم دون الموضوع وقد عرفت عدم صحته .

وقد يقال في تقريب المفهوم : أنّ البناء على كون الأصل في القيود الاحترازية يستلزم ثبوت المفهوم للوصف ، إذ معنى الاحترازية هو دخل الوصف في موضوع الحكم ومن المعلوم أنّ الحكم ينتفي بانتفائه وهذا هو المفهوم .

ولكن فيه ما لا يخفى ، ضرورة أنّ معنى الاحترازية هو كون موضوع الحكم مقيّداً بالوصف بحيث يكون الموضوع مركباً لا بسيطاً ، ومن البديهي أنّ الحكم متقوم بموضوعه كتقوم العرض بمعرضه ، فانتفاء شخص الحكم القائم بموضوعه عقلي وليس هذا من المفهوم في شيء ، فإنّ هذا الانتفاء ثابت في القضية اللقيّة أيضاً ، فإذا قال : زيد يجب إكرامه أو الولد يجب ختانه فلا إشكال في انتفاء وجوب الإكرام والختان عند انتفاء زيد والولد ، ولو كان هذا هو المفهوم فيلزم البناء على كون القضايا اللقيّة ذات مفهوم وهو كما ترى ، إذ شأن المفهوم نفي الحكم عن غير الموضوع لاسكوته عنه ، فالمفهوم في قوله زيد العالم يجب إكرامه - على القول به - هو عدم وجوب إكرامه في شيء من حالاته وصفاته غير عالميته ، فإنّ دلّ دليل على

وجوب إكرامه في حال عدالته مثلاً يعارض المفهوم وهذا المعنى لا يتحصل من احترازية القيد إذ مقتضاها هو دخل القيد في موضوع الحكم ، وقد عرفت أنّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلي وهذا الانتفاء ساكت عن إمكان ثبوت الحكم لموضوع آخر ، فقوله عليه السلام : « صلّ خلف من تثق بدينه وأمانته » ^(١) لا يعارض ما دلّ على جواز الاقتداء خلف من تثق سيفه وسوطه .

وبعبارة أخرى : الاحترازية تدلّ على كون العلة التامة الرافعة للإطلاق الواوي هو الموصوف بالوصف ، ولكن لا تدلّ على كون الموصوف بذلك الوصف علة منحصرة بحيث ينفي الحكم عن فاقد الوصف مطلقاً وقد عرفت توقّف المفهوم على العلة المنحصرة * .

فإن قلت : إنّ إنكار مفهوم الوصف يتنافى ما بنوا عليه من حمل المطلق على المقيّد في المثبتين - إذا كان بنحو صرف الوجود - كقوله : اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ، وجه التنافي أنّه بناء على عدم المفهوم للوصف لا مجال لحمل المطلق على المقيّد إذ الحمل المزبور فرع المعارضة بينهما والمعارضة لا تتصور إلا بثبوت المفهوم للوصف ، فقوله : (اعتق رقبة مؤمنة) يكون مفهومه لا تعتق رقبة غير مؤمنة وقوله : (اعتق رقبة) يقتضي جواز عتق أية رقبة وإن كانت غير مؤمنة ، فيقع التهاافت بينهما ، فهذا التنافي متوقّف على ثبوت المفهوم للوصف ، وأما إن لم يكن للوصف مفهوم فلا منافاة أصلاً لطلوبية عتق كلّ رقبة وأفضلية خصوص المؤمنة منها .

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٠٩ ، الحديث ١٠٧٥٠ باختلاف يسير .

* (قد جرى هذا التعبير تبعاً للكفاية والا فحق التعبير أن يقال : (الموضوع المنحصر) وهذا مرادنا في كلّ مقام نعبر بالعلة المنحصرة إذ لا نقول بجعل السببية حتى يصحّ التعبير بالعلة المنحصرة .

قلت: إنَّ الحمل المزبور ليس مبنياً على ثبوت المفهوم للوصف ولا ينحصر وجهه في ثبوت المفهوم للوصف بل البناء على المفهوم يناهض الحمل المزبور، ضرورة وقوع التعارض بين مفهوم دليل التقييد وبين الإطلاق حيث، أنَّ مقتضى دليل الإطلاق أجزاء مطلق الرقبة وقضيّة دليل التقييد عدم إجزائه، بل المجزي منحصر بعقبة المؤمنة فعتق غير المؤمنة يجزي بمقتضى أعتق رقبة ولا يجزي بمقتضى أعتق رقبة مؤمنة، وليس هذا إلاّ التعارض والقاعدة الأولى في المتعارضين تقتضي التساقط والرجوع إلى الأصول العمليّة من البراءة أو الاشتغال، وحينئذٍ فحمل المطلق على المقيّد يناهض التعارض إذ التعارض منوط بعدم الجمع العرفي وتحير العرف في الجمع الدلالي بين الدليلين، ومن المعلوم كون حمل المطلق على المقيّد من أوضح المجموع العرفيّة المانعة عن تحقق التعارض والتنافي بين الدليلين.

وبالجملة، فالالتزام بوجود المفهوم للوصف يناهض حمل المطلق على المقيّد لا أنّه يوجب الحمل، بل الحمل منوط بعدم المفهوم للوصف وبمجرد كون القيد احترازياً، حيث إنَّ دليل الإطلاق يقتضي بالظهور الإطلاقي كون طبيعة الرقبة تمام الموضوع للحكم ودليل القيد يكون قرينة على عدم إرادة الإطلاق، وأنَّ الرقبة جزء موضوع الحكم لاتمامه كسائر موارد القرينة وذو القرينة في حكومة القرينة على ذمها وعدم التعارض بينهما، وفي المقام يكون دليل القيد لأظهرية قرينة على إرادة الإطلاق من المطلق وأنَّ المراد من المطلق هو المقيّد.

ولكن الحمل لأجل أظهرية القيد من الإطلاق منوط بأمرين، أحدهما: ظهور الأمر في دليل التقييد في الوجوب، بدعوى ظهور إنشاء النسبة في كونه بداعي الجد لا لسائر دواعي الإنشاء إذ لو كان الأمر ظاهراً في الاستحباب فلا وجه للحمل أصلاً بل يكون دالاً على الأفضليّة وكون عتق المؤمنة أفضل من غيرها.

ثانيهما: أن يكون المطلوب صرف الوجود إذ لو كان المطلوب مطلق الوجود فلا وجه للحمل لعدم التنافي الموجب له بعد انحلال الحكم إلى أحكام عديدة، بل لابدّ في تحقق التنافي من مطلوبيّة صرف الوجود ليكون قضية الإطلاق أجزاء غير المؤمنة وقضية القيد عدم أجزاءه، وبقيّة الكلام في توضيح وجه حمل المطلق على المقيّد وسببيّة مطلوبيّة صرف الوجود وظهور الأمر في الوجوب للحمل المزبور تأتي في مبحث المطلق والمقيّد إن شاء الله، فتلخص ممّا ذكرنا أنّ حمل المطلق على المقيّد ليس مبنياً على مفهوم الوصف وأنّ الوصف لا مفهوم له.

وما ذكرناه غير مرة في بحث الواجب المشروط وغيره من رجوع كلّ قضية حمليّة إلى شرطيّة، لا يوجب كون الوصف ذا مفهوم، باعتبار أنّه قد ثبت في البحث السابق أنّ للشرط مفهوماً فالقضية الوصفية تكون ذات مفهوم لانحلالها إلى القضية الشرطية، ضرورة أنّ الوصف كما عرفت قيد للموضوع لا الحكم، وبعد انحلاله إلى الشرطية يكون أيضاً قيداً للموضوع ولا يصير قيداً للحكم فتكون هذه الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وقد تقدّم أنّ كلّ قضية شرطية ليس لها مفهوم بل بعضها لها مفهوم، فإرجاع القضية الوصفية إلى الشرطية لا يوجب الالتزام بثبوت المفهوم للوصف، فالحق أنّ الوصف لا مفهوم له أصلاً بمقتضى الظهور المستند إلى نفسه، وأمّا بالنسبة إلى القرينة الخارجية فلا مانع من الالتزام بثبوت المفهوم له لأجلها كما لا يخفى.

ولا يتوهم أنّ القيود والأوصاف في موضوعات الأحكام ومتعلقاتها وكذا في الأقارير والوصايا والأوقاف تدل على المفهوم وهو ينافي ما بنيت عليه في الوصف من عدم المفهوم.

وذلك لأنّ الأمر قد التبس واشتبهت التوضيحية بالمفهوم، وقد عرفت أنّ

ضابط المفهوم أنه لو ثبت مثل الحكم الثابت للقضية الوصفية لموضوع آخر لوقع التعارض بين القضية الوصفية وبين القضية الأخرى وليس الأمر كذلك هنا ، مثلاً إذا قال الشارع : يجب الحج على البالغ العاقل ثم اعتبر الحرية ثم اعتبر الاستطاعة فهل يقع التعارض بين ما اعتبره أولاً من البلوغ والعقل وبين ما اعتبره ثانياً وثالثاً ؟ لا يظن من أحد توهم المعارضة ، وكذا إذا قال الواقف : وقفت المدرسة على الطلبة المحصلين للفقهِ والأصول وقبل تمامية الوقف بالقبض مثلاً قال بشرط أن يبيتوا في المدرسة ويقرأوا كل يوم حزباً من القرآن ، فهل يتوهم أحد التنافي بين الكلامين ، وعدم التنافي أصدق شاهد على عدم المفهوم للوصف .

نعم الأوصاف الواقعة في مقام التحديد يمكن الالتزام بثبوت المفهوم لها على إشكال فيها بعد كون الأوصاف خواص الشيء لعدم إمكان التحديد لها إلا بالخواص والصفات ، وعلى كل حال فلو قلنا في التحديد بثبوت المفهوم للوصف فذاك يكون لأجل القرينة ، والله العالم .

فصل:

« في مفهوم الغاية »

والكلام في الغاية يقع تارة في دلالة الكلمة الدالة على الغاية على دخول الغاية في المعنى ، وأخرى في دلالة على انتفاء الحكم عما بعد الغاية وانحصار الحكم بما قبل الغاية بحيث إذا قام دليل على ثبوت الحكم لما بعد الغاية يعارض مدلول الغاية وهذا هو معنى المفهوم ، فالكلام في مقامين ، الأول : في دلالة الغاية منطوقاً على دخولها في المعنى ، والثاني : في دلالتها على انحصار الحكم لما قبل الغاية وانتفائه عما بعدها .

أما المقام الأول : فلخص الكلام فيه أن دلالة الغاية على كونها جزء للمعنى بما لا ينبغي الإشكال فيه ، بدهة أن انتهاء الشيء كابتدائه ، فكما لا إشكال في كون أول الشيء من الشيء فكذلك لا إشكال في كون آخره منه ، فدلالة الكلمة الموضوعة للغاية على جزئية الغاية للمعنى ينبغي أن تكون من الواضحات ، وأما دلالتها منطوقاً على انتفاء الحكم عما بعد الغاية وانحصاره بما قبل الغاية فلا .

وأما المقام الثاني : وهو دلالة الغاية على انتفاء الحكم عما بعد الغاية ، فضابط دلالة الغاية على المفهوم هو كون الغاية قيداً للحكم كقيديّة الشرط في الجملة الشرطيّة للحكم ، فإذا صارت الغاية قيداً للحكم يصير الحكم مقيداً بها وبانتفاء القيد ينتفي المقيد قطعاً ، وبعبارة واضحة إذا صارت الغاية قيداً للحكم فينتهي عمر الحكم وأمدّه بوجود الغاية ، وإذا صارت الغاية قيداً للمتعلق نظير قيديّة الوصف للموضوع لا الحكم فانتفاء الحكم حينئذٍ بانتفاء الغاية يكون عقلياً لا بالمفهوم لتقوم

الحكم عقلاً بوجود موضوعه ، ففي قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ ^(١) إن كانت الغاية قيداً للمتعلق أعني الصوم فيكون حاصله أن الصيام من الطلوع إلى الغروب واجب ، والحكم مطلق لا قيد له والغاية قيد حيثئذٍ لمتعلق الحكم ، فمجموع الآيات من الطلوع إلى الغروب لوحظ شيئاً واحداً وحكم عليه بحكم غير مقيد ، وعلى هذا المعنى لا يكون إمساك بعض النهار صوماً كما هو المشهور ، ومقتضاه عدم حرمة المفطرات على من أفطر عامداً في شهر رمضان ، وإن كانت قيداً للحكم فيكون مقتضاها الانحلال وكون إمساك كل آن من النهار صوماً ومحكوماً بالوجوب ، ولازمه كون إمساك بعض النهار صوماً ووجوب نية الصوم في الليل على من يعلم مسافرتة في الغد لأنه ما دام في وطنه يجب عليه الصوم .

وادّعى الميرزا النائيني رحمه الله الظهور في كون الغاية قيداً للحكم فتدل على المفهوم واستشهد بمثل قوله رحمه الله : « كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » ^(٢) من أن كلمة حتى تكون قيداً للحكم وهو الحلية الظاهرية ، وأن أمد هذا الحكم الظاهري إلى زمان حصول العلم بالحرمة ، وبالجملته فمثل هذا التركيب ظاهر في رجوع الغاية إلى الحكم فتكون الغاية قيداً للحكم كالشرط في الجملة الشرطية ، فلا محالة ينتفي الحكم بانتفاء الغاية وينحصر بما قبل الغاية وينبغي عما بعدها .

ولكن فيما أفاده رحمه الله ما لا يخفى ، حيث إن الغاية في قوله رحمه الله « حتى تعرف أنه حرام » إن كانت قيداً للحكم وهو الحلية دون الموضوع فيكون المراد بالشيء عنوانه الأولي كعنوان الحنطة ، فحصل المعنى حيثئذٍ أن الحنطة بعنوانها الأولي حلال حتى

(١) سورة البقرة : ١٨٧ .

(٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٨ ، الحديث ٢٢٠٥٠ و ٢٤ / ٢٣٦ ، الحديث ٣٠٤٢٥ .

و ٢٥ / ١١٨ ، الحديث ٣١٣٧٦ باختلاف يسير .

تعرف حرمة ، والمفروض أن الحرمة لما تعلّق بها العلم فلا محالة تكون سابقة على العلم إذ لا يعقل كون العلم بالحرمة دخيلاً في موضوعه ، فقبل العلم تكون الحنطة بعنوانها الأولي حراماً أيضاً مع أن حكم الحنطة بعنوانها الذاتي كان هو الحلية ، فيلزم أن يكون الحنطة بعنوانها الأولي حلالاً وحراماً وهذا تهافت واضح ، فلا محيص عن رجوع (حق تعرف) إلى الموضوع فيكون المعنى حينئذٍ أن مشكوك الحلية والحرمة حلال ، ومن المعلوم أن هذه الحلية منوطة عقلاً ببقاء موضوعها وهو الشك ، فإذا ارتفع الشك يرتفع الحلية المترتبة عليه بحكم العقل لما عرفت من تقوم الحكم بموضوعه ، وعلى هذه الاستفادة تكون هذه الرواية دليلاً على قاعدة الحل لا على حلية الأشياء واقعاً ، ولا على الاستصحاب كما ذكره في الكفاية ^(١) من إمكان الاستفادة هذه القواعد الثلاث من هذه الرواية ، وتفصيل الكلام موكول إلى محله .

والحاصل أن الكبرى التي أفادها الميرزا النائيني رحمته - من أن الغاية إن كانت قيداً للحكم فتكون للقضية الغائية مفهوم وإن كانت قيداً للمتعلّق فلا مفهوم لها - مسلمة ولا ينبغي الارتياح فيها ، لكن الكلام في تشخيص الصغريات وأنها تكون من قبيل القسم الأول أو الثاني ،

وما أفاده رحمته من رجوع (حتى تعلم أنه حرام) في الرواية المزبورة إلى الحكم وهو الحلية الظاهرية بتقريب أن الحلية الظاهرية مغيّة بالعلم بالحرمة ، وإن كان يساعده ظاهر الكلام ومقتضى هذا الظهور هو ثبوت المفهوم ونفي الحلية عما بعد العلم بالحرمة ، إلا أنه يرد عليه إشكال وهو : أن الحلية الظاهرية لما كان موضوعها الجهل بالحرمة الواقعية فبعد العلم بالحرمة ينتفي موضوع الحكم الظاهري عقلاً ، وبانتفاء الموضوع ينتفي الحكم قهراً فيكون وزانه وزان (إن رزقت ولداً فاختنه)

﴿ولا تكرموا أقيانكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾^(١) في عدم المفهوم لكون توقف الحكم على موضوعه قهرياً ، وبيان أوضاع : إن كانت إناطة الحكم بقيد وخصوصية تعبدية شرعية يكون انتفاء ذلك القيد موجباً لثبوت المفهوم ، وإن كانت عقلية لا يكون انتفاؤه دالاً على المفهوم بل انتفاء الحكم حيثئذٍ عقلي ، وفي المقام كذلك إذ لو كان (حتى تعلم) قيداً للحكم يكون قيديته له بحكم العقل إذ لا يعقل الحكم الظاهري مع العلم بالخلاف .

ويمكن توجيه ما أفادوه من جعل (حتى تعلم) قيداً للحكم بأنه كان من الممكن جعل الغاية حالة أخرى من حالات المكلف وصفاته غير العلم بأن يجعل القيد للحكم غناء المكلف أو صومه أو مسافرتة أو غير ذلك ، فالتقييد بخصوص العلم دون سائر الصفات يكون بغاية التعبد ، فيصدق حيثئذٍ أن الغاية تكون قيداً للحكم تعبداً لا عقلاً فيثبت المفهوم .

وأنت خير بعدم كون هذا التوجيه مجدياً في دفع إشكال المفهوم في الرواية المذكورة ، حيث إن ارتفاع الحكم الظاهري بالعلم بالخلاف كما عرفت لا يعقل أن يكون شرعياً لتقوم موضوع الحكم الظاهري بعدم العلم بخلافه ، نعم إن كانت الغاية غير العلم كالغنى ونحوها كان التقييد شرعياً ، فالأولى أن يقال : إن قوله ﷺ : (حتى تعلم) قيد للموضوع ، ويكون حاصل المعنى أن غير معلوم الحرمة حلال أو المشكوك حلال .

وكيف كان فبعد البناء على ظهور الجملة الغائية في رجوع الغاية إلى الحكم حتى تدل على المفهوم إذا تعددت الغاية فهل يجري هنا ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في تعدد الشرط من العلم الإجمالي بتقييد الإطلاق الواوي أو العدلي أم لا ؟

الظاهر الجريان ، لوجود ذلك المناط هنا أيضاً ، فإذا قال : كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام ثم قال : كل شيء لك حلال حتى تقوم البيّنة على جرمته ، فيمكن أن يقيّد الإطلاق الواوي ، فيكون مجموع العلم والبيّنة - بعد الغض عن عدم إمكان حجّية البيّنة مع العلم - موضوعاً واحداً للحكم بالحرمة ، ويمكن أن يقيّد الإطلاق العدلي ويقال : الغاية أحد الأمرين من العلم أو البيّنة ، وكذا في قوله : (صم إلى الليل وصم إلى الزوال) ، فيمكن الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق الواوي ويقال بأنّ المجموع متعلّق الوجوب وأنّ الصوم إلى الزوال يكون جزء من الصوم إلى الليل و برفع اليد عن الإطلاق العدلي ويقال : (صم إلى الزوال أو الليل) ^(١) . هذا تمام الكلام في مفهوم الغاية .



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

١) أقول : يشكل التردد بين رفع اليد عن الإطلاق العدلي والواوي في مثال الصوم ونحوه من الأقل والأكثر ، بل المتعيّن رفع اليد عن الإطلاق العدلي نعم لو لم تكن الغايتان أو الغايات من قبيل الأقل والأكثر كما إذا قال : اجلس في المسجد إلى أن تمطر السماء أو يجيء زيد فلتتطرق العلم الإجمالي فيه مجال لإمكان رفع اليد عن كلّ من الإطلاقين فيه وكلام الأستاذ مد ظله من تعيّن رفع اليد عن الإطلاق العدلي يجري هنا أيضاً . (المقرّر ٢٢٢)

بل يشكل رفع اليد عن الإطلاق العدلي للزوم التخيير بين الأقل والأكثر وهو غير صحيح ولا معنى لأن يقول أنت مخيّر بين الصوم إلى الليل أو إلى الزوال ، وأمّا رفع اليد عن الإطلاق الواوي فلا مانع منه إذ غايته وجوب الصوم في مجموع النهار وبيان الشارع لوجوب الصوم إلى الزوال تأكيد منه على هذا الجزء . (لجنة التحقيق)

فصل :

« في مفهوم الحصر »

وقد وقع فيه الخلاف لكن ينبغي أن يكون محل النزاع في غير الكلمات التي تدل بأنفسها على عقدين إيجابي وسلبى مثل لفظة (إنما) فإنها تدل على ثبوت شيء لموضوع ونفي غيره عنه كقوله : (إنما زيد شاعر) فإن كلمة إنما حينئذ تدل على ثبوت الشاعر لزيد ونفي غير الشاعر عنه ، لأن مثل كلمة إنما تدل على المعنى المقصود من المفهوم باللفظ فتكون الدلالة عليه منطوقية لا مفهومية .

وأما كلمة «إلا» الاستثنائية ففيل بوصفيتها دائماً وعدم كونها استثنائية ، وملخص وجه إنكار الاستثنائية هو التناقض ، لأن قوله : (جاء القوم إلا زيدا) ينحل إلى قوله ، جاء زيد وجاء عمرو إلى غير ذلك من أفراد القوم ، فقوله إلا زيدا يناقض قوله جاء زيد المستفاد من جاء القوم ، فكأنه قال : جاء زيد ولم يجيء زيد وهذا تناقض ، ولأجل هذا التناقض لابد من حمل كلمة إلا على الوصفية وإذا حملت على الوصفية فتكون الجملة المشتملة على كلمة إلا وصفية كسائر الجمل الوصفية وقد تقدم أن الوصف لا مفهوم له ، وعليه فإذا قال : (ليس لزيد علي عشرة إلا درهم) لا يكون إقراراً بشيء لأنه بمنزلة قوله : (ليس لزيد علي عشرة التي لا تكون بدرهم) ، ومحصله أن ذمتي لم تشتغل بعشرة دراهم موصوفة بهذا الوصف العدمي ، فلم يعترف بالعشرة الكذائية ، وهذه العبارة لا تنفي اشتغال ذمته بغير العشرة الكذائية فيمكن أن لا تكون ذمته مشغولة بشيء لزيد أصلاً ، ويمكن أن تكون مشغولة به فلا مفهوم لكلمة إلا الوصفية .

ثم اعترضوا على أنفسهم بما حاصله : أن هذا الوجه أعني التناقض يوجب انهدام أساس التخصيصات والتقييدات حيث إن قوله : (أكرم العلماء) ظاهر في وجوب أكرام العادل والفاسق ، فإذا قال : لا تكرم الفاسق يكون ذلك في قوة أن يقال : (أكرم العالم الفاسق ولا تكرمه) ، وكذا إذا قال : (أعق رقبة) ثم قال : (لا تعق رقبة كافرة) فكأنه قيل : أعق رقبة كافرة بمقتضى الإطلاق ، ولا تعق رقبة كافرة خصوصاً في التخصيصات والتقييدات المنفصلة لعدم انعقاد الظهور في المتصلة ، إذ للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القيود ، وأما في المنفصلة فالتناقض واضح .

وملخص ما أجابوا به عن هذا الاعتراض هو أن مراد المتكلم واقعاً والذي هو موضوع حكمه في نفس الأمر هو المقيّد والمخصّص ، والعام والمطلق خارجان عن الموضوع واقعاً لأنها داخلان أولاً ثم يخرجان حتى يلزم التناقض ، والدخول يكون صورياً يقتضيه ظاهر اللفظ العام أو المطلق وإلا فالموضوع النفس الأمري وهو المقيّد كالرقبة المؤمنة والخاص كالعالم غير الفاسق خارج عن المطلق والعام بالتخصّص .

هذا ملخص مرام المنكرين للاستثناء ، ونحن نقول : إن ما ذكره في التخصيصات والتقييدات من كون الدخول صورياً ومستنداً إلى ظاهر اللفظ لا واقعياً جار بعينه في الاستثناء ، ضرورة أن مراد القائل (جاء القوم إلا زيدا) هو الإخبار عن مجيء غير زيد من أفراد القوم ، فزيد خارج واقعاً خروجاً تخصصياً عن موضوع المجيء ، والعجب تفكيكهم بين الاستثناء وبين التخصيصات والتقييدات مع وحدة المناط والوزان في الجميع ، وعلى هذا فدخول المستثنى في المستثنى منه لفظي صوري كدخول الخاص والمقيّد في العام والمطلق ، فصار

المتحصل مما ذكرنا عدم الإشكال في وجود الاستثناء وعدم الوجه في إنكاره ، فبعد أن ثبت وجود الاستثناء في المحاورات نقول : إن استعمال (إلا) في التوصيف وجعلها بمعنى الغير أيضاً واقع في كلام العرب إلا أن الأصل فيها لما كان هو الاستثناء - ولذا يكون الظاهر هو هذا المعنى - فيحمل عليه حتى تقوم قرينة على وصفيتها .

فإذا عرفت ظهور (إلا) عرفاً في الاستثناء ، فاعلم أنه إذا كان الاستثناء قيداً للمتعلق قبل رتبة النسبة أي الحكم فلا مفهوم له ، وإن كان في رتبة النسبة فله مفهوم ، وإن شئت فقل : إن الاستثناء تارة يكون قيداً للمتعلق ، وأخرى يكون قيداً للحكم ، فعلى الأول لا مفهوم له وعلى الثاني يكون له المفهوم ، وعليه فإذا قال : ليس لزيد على عشرة إلا درهماً فبناء على كون الاستثناء قبل الحكم لا يكون إقراراً بشيء بل يكون نفياً محضاً ، لأنه بمنزلة قوله : العشرة الخارجة عنها درهم ليست في ذمتي لزيد ، يعني ذمتي لم تشغل بتسعة دراهم لزيد ، وهذا المعنى لا ينفي احتمال اشتغال ذمته لزيد بشيء آخر من دينار أو غير ذلك .

وبناء على كون الاستثناء بعد الحكم يكون إقراراً بدرهم ، لأنه بمنزلة قوله لم تشغل ذمتي لزيد بعشرة دراهم بل بدرهم ، وحيث إن الاستثناء من المعنى الفرادي لا يحصل له إلا إذا لوحظ مع الحكم فلا محالة يكون الاستثناء بعد الحكم ففي المثال لا محالة يكون إقراراً بدرهم في ذمته لأنه بعد أن نفى الاشتغال بالعشرة استثنى درهماً من العشرة المنفية ومقتضى كون الاستثناء من النفي إثباتاً هو ثبوت درهم عليه لزيد ، وفي هذا المثال قد حكى عن بعض نسبة عدم وجوب شيء على المتكلم بهذا الكلام إلى المشهور ، لكن عن الجواهر^(١) أن هذه النسبة غير متحققة ،

وعن المسالك^(١) توجيه فتوى الشرائع وغيره بعدم وجوب درهم عليه بما يرجع محصله إلى ما ذكرنا فلاحظ وتأمل .

ولا يغنى أنه قد حكى عن أبي حنيفة دعوى وضع «إلا» للوصفية كوضعه للاستثنائية بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، فلا تنحصر إلا في الاستثنائية واستشهد على ذلك بأمثلة مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، ولا صلاة إلا بطهور» .

بتقريب : أن المعنى فيها بناء على الاستثنائية غير مستقيم ، إذ المعنى هو أن الأجزاء بدون الطهور ليست بصلاة وإنما الصلاة هو الطهور ، وكذا لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، وهذا معنى غير صحيح فلا بد من كون «إلا» وصفية والمعنى حينئذ هو أن الأجزاء على قسمين فاقدة للطهور والفاخرة وواجدة لها ، فالفاخرة لها ليست بصلاة والواجدة لها صلاة . وبعبارة أخرى الصلاة هي الأجزاء المتصفة بالطهارة والفاخرة والأجزاء غير المتصفة بها ليست بصلاة ، هذا محصل ما ينسب إلى أبي حنيفة .

لكنك خير بأن الاستثناء في هذه الأمثلة صحيح جداً ، لأن المعنى هو أن الأجزاء ليست بصلاة إلا إذا كانت مع الفاتحة والطهارة ، والمتحصل أن الأصل في إلا الاستثنائية وأما الوصفية فهي محتاجة إلى قرينة .

وربما يستدل على دلالة الاستثناء على المفهوم بكلمة «لا إله إلا الله» باتفاق الكلمة على كون التكلم بالكلمة إقراراً بالوحدانية وكون المتلفظ بها مسلماً ، فلو لم يكن لها مفهوم ولم تدل على نفي وجود الآلهة بل تثبت وجوده سبحانه وتعالى فقط لم يكن المتلفظ بها مقراً بالوحدانية فلا محالة لا بد أن يكون لها مفهوم . ولكن وقع الإشكال في دلالتها على ذلك بحسب الصناعة ، وذلك لأن كلمة (لا) في لا إله لنفي

(١) مسالك الأفهام ، كتاب الإقرار ، المقصد الرابع : في صيغ الاستثناء ، تفريع : «... قوله : ولو

قال ما له عندي ...»

الجنس وهي من نواسخ المبتدأ والخبر، فلا بد من وجود الخبر لكلمة لا وذلك الخبر غير مذكور في الكلام، فإن كان ذلك الخبر (موجود) يكون معناه لا إله موجود إلا الله فإنه موجود ونفي وجود ماهية أعم من امتناعه الذاتي ومن إمكانه، وأن عدمه يكون لعدم علة وجوده فلا يدل نفي وجود الآلهة على امتناعها كما لا يدل على أن الموجود من الآلهة واجب أو ممكن، نعم يدل على وجوده إما إمكانه أو وجوبه فلا، مع أن المقصود إثبات انحصار واجب الوجود فيه تبارك وتعالى. وإن كان ذلك الخبر المحذوف (ممكن) فحاصل معناه حينئذ انحصار الإله الممكن فيه تعالى، ولا يدل ذلك على وجوده فعلاً إذ لا يستلزم الإمكان فعلية الوجود، وهو خلاف المقصود لأنه على ما عرفت إثبات انحصار واجب الوجود فيه تعالى لا إثبات انحصار الإله الممكن فيه، فإنه لا يدل على فعلية وجوده فضلاً عن وجوب وجوده.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجهين، أحدهما: أن المراد بالإله واجب الوجود، فكأنه قيل: (ليس واجب الوجود موجوداً إلا الله تعالى) وهو الواجب الوجود الموجود في الخارج وليس غيره بواجب، فواجب الوجود منحصر فيه جلّ وعلا.

ثانيهما: أن (لا) في (لا إله إلا الله) تامة لا خبر لها نظير كان التامة وليس التامة عند بعض - إذ الجمل أنكروا ليس التامة - فإذا كانت لا في المقام تامة فيكون المعنى أن ذات المعبود الواجب وجوده معدوم إلا الله تعالى، ويدل على انحصار الواجب فيه سبحانه وتعالى، إذ لو كان الفرد الآخر واجباً فلا محالة كان موجوداً، والحاصل أن كلمة لا حينئذ ترد على نفس الماهية المعراة عن الوجود والعدم، فالمراد أنه لا تقرّر لواجب الوجود مطلقاً ولو إمكاناً إلا الله، فكلمة التوحيد تدل حينئذ على نفي كل من الوجود والإمكان عن غيره جلّ شأنه.

هذا تمام الكلام في الاستثناء ودلالته على مغايرة الحكم الثابت لما قبله عديمياً كان أم وجودياً لما بعده - واضحة وليس بالمفهوم بل بالمنطوق والدلالة اللفظية ، وكذا الحال فيما وضع للحصر من الألفاظ كللفظة (إنما) فإنها تدل بالدلالة اللفظية على عقد إيجابي وعقد سلبي إلا إذا قامت قرينة على عدم إفادتها الحصر كما في بعض أخبار مفطرات الصوم . وأما إفادة تقديم ماحقه التأخير للحصر فليس فيها لفظ حتى يقال : أن دلالته على الحصر منطوقية أو مفهومية بل يكون التقديم المزبور من القرائن الدالة على الحصر .

هذه مهمات مباحث المفاهيم .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

المقصد الرابع :

« في العموم والخصوص »

ومعنى العموم هو الشمول وهو من الواضحات والتصدي لتعريف الواضح لا
يوجب إلا غموضه وإشكاله ، فايكاله إلى العرف أولى .

ثم إن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام ، العموم الاستغراقي ، والمجموعي ، والبدلي
لا يوجب اختلافاً في حقيقته ومعناه بل العموم بماله من المعنى ينقسم إلى هذه
الأقسام الثلاثة ، وهذا التقسيم يكون بالنظر إلى الحكم الطارئ عليه ، لأن الحاكم في
مقام تشريع الحكم تارة يلاحظ جميع أفراد العام شيئاً واحداً وموضوعاً فardاً
بحيث يجعل لمجموع الأفراد حكماً واحداً ويصير كل فرد جزء للموضوع ، وأخرى
يلاحظ كل فرد من أفراد العام موضوعاً مستقلاً ويجعل له حكماً ، وثالثة يلاحظ
كل فرد في مقام تشريع الحكم له بدلاً عن الآخر ، فكأنه يقال : إن هذا الفرد محكوم
بالحكم الكذائي إن لم يؤت بفرد آخر .

ثم إن التخصيص الوارد على العام تارة : يكون أنواعياً ، وأخرى : يكون
أفرادياً ، والضابط في تشخيص القسمين هو أن الحكم الوارد على العام إن كان على
نحو القضية الحقيقية فلا محالة يكون التخصيص أنواعياً ، فإذا قال : (أكرم كل
عالم) ثم قال : (لا تكرم عالماً فاسقاً) يكون التخصيص في هذا المثال من
التخصيصات الأنواعية ، وإذا قال : (أكرم من في الصحن) بحيث يكون عنوان من
في الصحن عنواناً مشيراً إلى الذات الموجودة في الصحن لا عنواناً موضوعياً ،
فإذا قال : بعد ذلك (لا تكرم زيداً وعمراً ممن في الصحن) يكون هذا التخصيص

أفرادياً .

ولما انتهى الكلام إلى كون اختلاف التخصيصات من حيث النوعية والفردية ناشئاً من كون الحكم في العموم ملحوظاً بنحو القضية الحقيقية أو الخارجية فلا بأس بالإشارة إلى القضايا المتعارفة .

فنقول : إن القضية إما طبيعية كـ (الإنسان نوع) و (الحيوان جنس) ، وغيرهما مما لا يكون لمحموله وجود خارجي ، وإن شئت فقل : إن الموضوع في القضية إن كان هو الطبيعة بشرط لا بالنسبة إلى صدقها الخارجي فتكون القضية طبيعية ، والمحمول في هذه القضية لا يكون إلا المعقولات الثانوية وهذه القضية ، لاتستعمل في الأقيسة أصلاً .

وإما خارجية وهي ما حكم فيها على نفس الأفراد الخارجية بحيث يكون كل فرد بخصوصيته الفردية موضوعاً للحكم ، وكل عنوان في هذا القضية من العناوين الذاتية والعرضية يكون ملاكاً للحكم لا موضوعاً له ، ولا يكون موضوعية الأفراد في هذه القضية بانطباق عنوان عليها بل بخصوصياتها المشخصة .

وإما حقيقية وهي التي حكم فيها على الأفراد بتوسط عنوان منطبق عليها بحيث يكون الموضوع حقيقة هو ذاك العنوان ، وسريان الحكم إلى الأفراد يكون لأجل انطباق ذلك العنوان عليها لا لخصوصيتها بحيث لو فرض محالاً وجود ذلك العنوان بدون تشخصه باحدى تلك الخصوصيات لكان ذلك موضوعاً للحكم ، فالعنوان المأخوذ في هذه القضية موضوع لافراده ، وموضوعية الفرد حينئذ لأجل الانطباق نظير مالكية الطلبة الساكنين في المدرسة لعوائد الوقف ومالكية السادة والفقراء للخمس والزكاة ، ولذا تعطى عوائد الوقف للطلبة الساكنين حال قبض عوائد الوقف وإن كان مجيئهم إلى المدرسة في يوم قبض عائدات الوقف دون الطلبة

الذين كانوا ساكنين فيها قبل ذلك وخرجوا عن المدرسة .

والثمرات المترتبة على هذين القسمين مما لا يكاد يخفى ، منها صحة تشكيل القياس من القضايا الحقيقية دون الخارجية ، لأنّ العنوان في القضايا الحقيقية لما كان دخيلاً في ثبوت الحكم للأفراد صحّ جعله وسطاً لثبوت الأكبر للأصغر الذي هو من أفراد ذلك العنوان إذ المفروض أنّ الحكم لا يثبت للأفراد بمشخصاتها الفردية بل بانطباق ذلك العنوان الذي هو الموضوع حقيقة عليها ، مثلاً قولنا : (العالم متغير وكلّ متغير حادث) لا ينتج حدوث العالم إلّا لأجل انطباق عنوان المتغير على العالم ، لأنّ موضوع الحدوث هو المتغير ، ولما كان العالم من أفراد ما يثبت له الحدوث للانطباق ، وهذا بخلاف العنوان في القضية الخارجية ، فإنه لما لم يكن له دخل في الحكم أصلاً لما عرفت من كون الموضوع فيها نفس الأفراد ، وكلّ عنوان فرض في القضية الخارجية يكون ملاكاً لا موضوعاً ، فلا يصلح أن يكون واسطة لثبوت الأكبر للأصغر - ومن المعلوم أنّ الجزئي لا يكون معرفاً لمثله لمباينة كلّ جزئي للآخر ، والمباين لا يكون معرفاً للمباين كما قيل إنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ، أي لا يقع معرفاً ولا معرفاً - ففي قولنا : (كلّ من في العسكر قتل) أو (كلّ ما في الدار نهب) ، لا يصحّ أن يكون كبرى حتى يقال : إنّ زيدا من العسكر وكلّ من في العسكر قتل فزيد قتل ، أو أنّ الصندوق ممّا في الدار وكلّ ما في الدار نهب فالصندوق نهب ، وذلك لأنّ عنوان ما في الدار لا يكون حقيقة موضوعاً للحكم حتى يكون واسطة لثبوت الحكم لبعض أفراد بل كلّ واحد من أفراد ما يكون بملاك يخصّه ، فإنّ الصندوق والفلوس والدنانير وغيرها نهب لا لأجل انطباق عنوان ما في الدار عليها بل لأجل فرصة الناهب وقدرته وعدم مانع يمنعه ، نعم تلك الأشياء المنهوبة من باب التصادف كانت في الدار لا أنّ علّة النهب هو عنوان ما في الدار ،

نعم لا بأس بجعل ما في الدار واسطة في مقام الإثبات .
فتلخص مما ذكرنا أنه لا مانع من تشكيل القياس من القضية الحقيقية حقيقة
بخلاف القضية الخارجية .

وقد ظهر أيضاً اندفاع الدور المتوهم في الشكل الأول من أن كلية الكبرى
منوطة بالعلم بالنتيجة وبالعكس ، وذلك لعدم توقّف العلم بكلية الكبرى على العلم
بالنتيجة بل على البرهان المثبت لكلية الكبرى ، فالبرهان العقلي القائم على حدوث
كل متغير هو المنشأ لكلية الكبرى لا العلم بالأفراد التي منها الأصغر كالعالم في
المثال المذكور ، نعم هذا التوقّف له مجال بناء على القضية الخارجية وكون العنوان
أجنبياً عن موضوع الحكم ، فإنه لا شبهة حينئذ في أن استفادة حدوث كل متغير
منوطة باستقصاء أفراد المتغير التي منها العالم ، فنشأ إشكال الدور في الشكل الأول
هو الخلط بين القضية الخارجية والحقيقية

ثم إنه قد ثبت في محله كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية دون
الخارجية ، وحينئذ فإذا ورد خاص بعد عام يكون التخصيص أنواعياً لا أفرادياً
ولا يكون من التخصيص حقيقة بل من التقييد ، فإذا قال : (أكرم كل عالم عادل)
تكون العدالة قيداً لمدخول لفظة كل لا نفس كل فإن لفظة كل تدل على العموم لا
محالة ولكن مصبها تارة يكون مطلقاً وأخرى يكون مقيداً ، فالتخصيص يكون
تقييداً حقيقة وليس في الشريعة تخصيص أفرادى إلا خصائص النبي ﷺ ، وعليه
فيكون البحث في المباحث الآتية من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية
وعدمه ، والتفصيل في ذلك بين المخصص المجمل المفهومي الدائر بين المتباينين وبين
الأقل والأكثر مجرد فرض لا واقع له ، وليكن هذا على ذكر منك لعله ينتفع به في
بعض المباحث الآتية إن شاء الله .

ثم إنك قد عرفت انقسام العام بحسب الحكم إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي ، فإذا دار الأمر بين الاستغراقي والمجموعي فهل الأصل يقتضي الأول أم الثاني ؟ .

وبعد وضوح لحاظ الأفراد على كل حال سواء كان العام مجموعياً أم أفرادياً وسواء كانت القضية حقيقية أم خارجية - غاية الأمر أن الأفراد ملحوظة بأنفسها بتوسيط عنوان مشير إليها في الخارجية وملحوظة بالعنوان الموضوع للحكم المنطبق عليها في القضية الحقيقية - فنقول : إن كان هناك قرينة حالية أو مقالية تدل على أحد القسمين من المجموعي والاستغراقي فلا كلام ، وإلا فقتضى إطلاق الخطاب عدم لحاظ المجموعية ، توضيحه أن عنوان الاجتماع والارتباط محتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤنة زائدة ، ضرورة أن الاجتماع عبارة عن جعل كل واحد من الأفراد قيداً للآخر بحيث يصير كل واحد منها بشروط شيء نظير أجزاء الصلاة ، فيكون اللاحق شرطاً للسابق بنحو الشرط المتأخر ، وهذا المعنى يحتاج في مقام الثبوت إلى لحاظ زائد على لحاظ نفس الأفراد وكذلك في مقام الإثبات إلى بيان زائد ، ومقتضى إطلاق الخطاب وعدم بيان قيد الاجتماع عدم المجموعية ، وليست الانحلائية أمراً وجودياً زائداً على لحاظ نفس الأفراد حتى يحتاج إلى مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً فيسقط أصالة الإطلاق من الطرفين ، وذلك لأن الاستغراقية ليست إلا عدم لحاظ المجموعية والارتباطية نظير التعيينية فإنها ليست أمراً وجودياً ، ولذا قلنا في الأوامر أن إطلاق الخطاب يقتضي التعيينية ، لأن التخيرية - وهي جعل العدل - أمر وجودي يحتاج إلى مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً بخلاف التعيينية فإنها أمر عديمي ، لأنها عبارة عن عدم جعل العدل نظير صلاة الفرادي فإن عنوان الفرادي عديمي وليس وجودياً بخلاف الجماعة فإنها خصوصية زائدة تحتاج إلى القصد .

وبالجملة فأصالة الإطلاق تقتضي الانحلالية في المقام دون المجموعية، ولا مجال لاستصحاب عدم المجموعية هنا؛ ضرورة أنه إن أريد العدم المحمولي فيكون مثبتاً إذ لا يثبت عدم لحاظ المجموعية حين تشريع الحكم إلا بالأصل المثبت، وإن أريد به النعني فليس له حالة سابقة كما لا يخفى، ولا فرق فيما ذكرنا من مقتضى الأصل بين العموم المستفاد من كلمة كل وأشباهاها من الألفاظ الدالة على العموم وبين العموم المستفاد من سياق الكلام كالنكرة الواقعة في سياق النفي كقوله ﷺ: «لم ينجسه شيء»^(١) في بعض روايات الكثر، توضيح وجه عدم الفرق: هو أن معنى (كل) ونحوه من الألفاظ التي يستفاد منها العموم لا يفرق فيه بين أن يراد بنحو الاجتماع وبين أن لا يراد كذلك، فإن الدال على العموم أي شيء كان معناه الشمول والكثرة في مصبه، أما كون هذا الشمول ملحوظاً بنحو الارتباط أو غير ملحوظ كذلك فلا دلالة في ذلك الدال عليه أصلاً بل لا بد في إحرازه من الخارج.

ثم إن العموم في قوله ﷺ: «لم ينجسه شيء» إن كان ملحوظاً بنحو العام المجموعي يصير المعنى غير صحيح، لأنه حينئذ بمنزلة قوله: الكثر لا يفعل بمجموع النجاسات بحيث إذا اجتمعت النجاسات وباهيئة الاجتماعية لاقت الكر لا يفعل بها الكر، وأما إذا انفرد ولاقت بعضها في حال الانفراد عن الآخر يفعل وهذا فاسد جداً.

فإن قلت: لا يحيص عن الالتزام بالمجموعية في الجمع المحلى باللام، حيث إن الجمع يدل على أقل مراتبه وهي الثلث، والالف واللام تدل على استغراق الجماعة، فيكون المعنى ثبوت الحكم لكل جماعة جماعة ولا بد من الأخذ بالمرتبة العليا لاشتغالها على كل مرتبة، فيكون مدخول الاستغراق المستفاد من الألف واللام هو

الجماعة ، فافراد كل مرتبة من مراتب الجمع ملحوظة بنحو الاجتماع والارتباط ،
 في مثل قوله : أكرم العلماء إذا أكرم شخصين من العلماء لم يطع أصلاً .
 قلت : هذا متجه إذا كان دخول الألف واللام في الجمع المحلى باللام بعد صوغ
 هيئة الجمع بأن تجمع العالم أولاً بلفظة علماء ثم عرفت باللام ، لكنه ليس كذلك بل
 اللواحق كلها في رتبة واحدة تعرض الطبيعة فهذه الجمع والألف واللام تعرض
 المادة - كالعالم - في رتبة واحدة .

فصل

قد اختلفوا في كون العام المخصص حقيقة في الباقي أو مجازاً على أقوال ثلثها :
 التفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل . رابعها : التفصيل بين الاستثناء وغيره .
 ومنشأ الاختلاف في حجة العام المخصص في الباقي هو هذه الأقوال ، فإن
 كان حقيقة في الباقي فلا إشكال في حجته فيه وإن كان مجازاً فلما كانت المعاني
 المجازية متعددة وتعين أحدها منوط بقريئة عليه فلا يكون حجة في الباقي وكون
 الباقي أقرب المجازات الى الحقيقة لا يوجب تعينه وظهور اللفظ فيه .

وقبل بيان ما هو الحق من الأقوال لا بأس بالتنبيه على الفرق بين التخصيص
 والتقيد حتى يظهر وجه تعنون المطلق بالمقيد الموجب لعدم جواز التمسك به في غير
 مورد القيد ، ووجه جواز التمسك بالعام بعد التخصيص ، فنقول وبه نستعين : أن
 بعض الأساطين رحمته قال في الفرق بينهما بما حاصله أن التخصيص عبارة عن إعدام
 بعض أفراد العام نظير موت بعض أفرادهم ، فكما أن موت بعض أفرادهم لا يوجب

تغنون العام به فكذلك التخصيص ، مثلاً قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ ^(١) إذا فرض موت بعض الفقراء لا يكون الفقراء معنوين بالميت منهم ، فلا يقال : الفقراء الذين ليسوا بزيد وعمر الميتين ، فإذا قال : (أكرم العلماء) وكان عيدهم عشرة مثلاً ثم قال : (لا تكرم زيد العالم) لا يكون العلماء معنوين بغير زيد ، والسر في ذلك أن الخارج في العام المخصص هو الفرد الذي هو من الجواهر ، ولا يوصف جوهر بجوهر فلا يكون زيد الذي هو مبائن لعمر ونعتاً لعمره ، فلذا لا يمكن تغنون العام بالخاص .

وهذا بخلاف التقييد فإنه يوجب تغنون المطلق بالمقيّد ، ووجهه : أن التقييد يكون في حالات الفرد وأعراضه كالعلم والإيمان والفسق والعدالة وغير ذلك ومن المعلوم أن الجوهر يوصف بعرضه وينعت به ، وعلى هذا فالمطلق يغنون بالمقيّد بخلاف العام فإنه لا يغنون بالخاص ، هذا يحصل الوجه المائز بين التخصيص والتقييد على طبق ما أفاده بعض مشايخنا رحمهم الله ، لكنه متين في التخصيصات الأفرادية دون الأنواعية كقوله : (لا تكرم الفساق من العلماء) بعد قوله : (أكرم العلماء) ضرورة كون الخاص وهو الفساق من حالات أفراد العام فيكون نظير المؤمنة بعد قوله اعتق رقبة ، فيرجع التخصيص الأنواعي إلى التقييد ، بل هو هو فيقيّد العام به ومن المعلوم كون التخصيصات في الشريعة أنواعية ^(٢) لا أفرادية إلا خصائص النبي ﷺ فيرجع جميع المخصصات إلى المقيّدات ، فلا بد حينئذٍ من عقد بحث واحد

(١) سورة التوبة : ٥٨ .

(٢) يمكن فرض التخصيص غير الأنواعي في المحرمات كقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ ﴾ ، (المائدة : ٣) فإنّ الدّم والخنزير مثلاً لا يوصف أحدهما بالآخر إلا أن يقال : إنهما ليسا من قبيل الأفراد بل كلّ منهما طبيعة ونوع .

متكفل لتقييد المطلق ويسقط البحث عن العام المخصص رأساً.

وتوجيه رجوع المخصصات الأنواعية إلى الأفرادية بأن الخاص يكون عنواناً اشتقاقياً - كالفاسق والعادل وغيرهما - متحداً مع الذات فيكون الموضوع للحكم هو الذات والمشتق يكون ملاكاً وجهة تعليليه للحكم ، فالموضوع هو ذات الفرد الذي خرج بالتخصيص فيكون التخصيص أفرادياً ، مثلاً إذا قال : (أكرم العلماء) وفرض عددهم عشرة فكأنه قال : أكرم زيداً وعمرواً وبكراً وغيرهم ولا تكرم زيداً ولا عمرواً لفسقهما ، فينحل قوله : (لا تكرم فساق العلماء) إلى قوله : (لا تكرم زيداً وغيره لأجل الفسق) ، غير وجهه ، لأنه يوجب رجوع التقييد إلى التخصيص ، لأنّ المقيد يكون من العناوين الاشتقاقية أيضاً كالخاص فلا بد حينئذ من كون التقييد مخرجاً فردياً عن المطلق وليس الأمر كذلك قطعاً ، لأنّ عنوان المقيد يصير موضوعاً للحكم بلا إشكال وليس من الجهات التعليلية بل من الجهات التقييدية .

إذا عرفت محصل الفرق بين التخصيص والتقييد فلنرجع إلى محل البحث ، فنقول : - قبل بيان الحق من الأقوال - إنّ ثمة كون العام المخصص حقيقة أو مجازاً هي حجّية العام في الباقي على الأوّل لكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له ، وعدم حجّيته فيه على الثاني ، فالنزاع في كون العام المخصص حقيقة في الباقي أو مجازاً فيه يكون من الأبحاث التي تترتب عليها الثمرة .

وكيف كان فالحق من الأقوال هو القول بكونه حقيقة مطلقاً سواء كان الخاص متصلاً أم منفصلاً ، والفرق بين اتصاله وانفصاله هو انعقاد الظهور في الثاني وانكسار سورة حجّيته ، وعدم انعقاد الظهور في الأوّل ، وحاصل وجه كونه حقيقة : هو أنّ اللفظ الدال على العموم مثل (كلّ) في قوله : (أكرم كلّ عالم عادل) قد استعمل في معناه الموضوع له وهو الشمول ولفظة عالم كذلك استعمل في معناه ، وكذا لفظة عادل

فإن الألفاظ الواقعة في هذه الجملة قد استعمل كل واحد منها في معناه الموضوع له ، غاية الأمر أن معنى العام كالعالم في المثال لم يرد ، ولذا قامت قرينة لفظية وهو (عادل) على إرادة المعنى الذي أريد منه ، فالخاص قرينة على المراد لا على استعمال العام في المعنى المجازي ، وكذا الخاص المنفصل فإنه قرينة على المراد ويقدم بأقوايته على ظهور العام .

فإن قلت : ما وجه تأخير بيان الخاص عن العام وعدم ذكره معه متصلاً به بعد كون المراد هو الخاص لا العام .

قلت : يمكن أن يكون هناك غرض في تأخيره كامتحان الخاطب في أنه هل يهين نفسه للامتنال وإكرام جميع العلماء أو غاية أخرى من الغايات المسوغة لتأخير الخاص عن العام فيذكر العام بنحو ضرب القاعدة بأن يكون مرجعاً للسامع إلى أن يظفر بالخاص ، فالمراد بالخاص يعمل بالعام ويكون معذوراً في ترك المراد الواقعي وهو إكرام العالم العادل مثلاً .

وهذا الذي ذكرناه موافق لما في الكفاية ، فرجع ما أفاده ﷺ في الكفاية إلى دعويين ^(١) إحداهما : كون العام المخصص حقيقة في الباقي . والثانية : استعمال العام في معناه الموضوع له مع عدم كونه مراداً للمتكلم ، وأن تأخير الخاص في المخصصات المنفصلة يكون من باب ضرب القاعدة ليكون العام مرجعاً للسامع حتى يرد عليه المخصص ، ثم نقل صاحب الكفاية ﷺ عن الشيخ الأنصاري ﷺ أنه وجه بهذا الوجه - وهو كون العام وارداً بنحو القاعدة مع كون المراد المجدي هو الخاص - التخصيصات الواردة في الشريعة المقدسة المتأخرة عن أوان صدور العمومات بمدة مديدة حتى بعد زمان الحاجة وانقضاء أعمار من ظفروا بالعام

وعملوا به ولم يظفروا بالخاص حتى ماتوا، فإنه يلزم حينئذ تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح على الحكيم، فإن الشيخ رحمه الله وجه تأخير تلك المخصصات عن عموماتها بأن التأخير يكون لمصلحة فيه، ولكن المراد بالنسبة إلى جميع المكلفين ممن يظفر بالخاص ومن لم يظفر به في الأزمنة السابقة واحد وهو الخاص، إلا أن من لم يظفر بالخاص معذور في ترك الواقع عن ترخيص المولى الثابت بالعام نظير سائر الترخيصات الشرعية في مخالفة الأحكام الواقعية، هذا توضيح ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله.

ويمكن أن يقال: إن مراد الشيخ رحمه الله هو تعدد مراد المولى بأن يكون مراده العموم بالنسبة إلى من لم يظفر بالخاص فإن تكليفهم واقعاً هو العمل بالعام ومراده الخصوص بالنسبة إلى من يظفر بالخاص، فللمولى مرادان الخاص لمن علم به والعام لمن جهل الخاص. ويتضح فيما بعد إن شاء الله تعالى دفع الإشكال عن تأخير المخصصات الشرعية عن عموماتها حتى بعد زمان الحاجة والعمل بها، وكيف كان فافاده صاحب الكفاية من الدعوى الأولى لا إشكال فيه.

ثم إن الكلام في كون العام المخصص حقيقة في الباقي أو مجازاً فيه مبني على المجاز في الكلمة، إذ لو لم نقل به كما هو الحق لما تقدم في بحث الوضع من كون الاستعمال عبارة عن إلقاء المعنى باللفظ وكون اللفظ فانياً فيه، فلا يعقل المجاز في الكلمة، والمفروض أن المراد بالمجاز في هذا البحث هو المجاز في الكلمة لكون المقصود في المقام استعمال العام في معناه الفرادي بناء على كونه حقيقة واستعماله في غير معناه الفرادي الموضوع له بناء على كونه مجازاً فيه.

وبالجملة فافاده صاحب الكفاية في دعواه الأولى من كون العام المخصص حقيقة في الباقي مما لا إشكال فيه عند الميرزا النائيني رحمه الله وغيره ممن يقول بكونه

حقيقة في الباقي ، وإشكال الميرزا النائيني رحمته إنما يكون بالنسبة إلى دعواه الثانية وهي كون العام مستعملاً في معناه الموضوع له مع عدم إرادة العموم واقعاً لكون مراده المجدي هو الخاص فالعموم حكم ظاهري في حق من لم يظهر بالخاص .

ومحصل الإشكال هو : أن القاعدة عبارة عن الحكم الظاهري المجعول في ظرف الشك كالأصول العملية المجعولة في ظرف الشك ، بحيث يكون موضوعها مشكوك الحكم ، وليس العام كذلك ^(١) بداهة أن قوله : (أكرم العلماء) مثلاً يفيد الحكم الواقعي بعد ثبوت كون العلماء مستعملاً في معناه الموضوع له ، كما هو المفروض في الدعوى الأولى من دعوى صاحب الكفاية رحمته ، وأن الظواهر حجة إما لكشفها عن المرادات ، وإما للتعبد وعلى كل حال تكون الظواهر حجة على المرادات فلا يكون الدليل العام إلا كالخاص حاكياً عن الحكم الواقعي دون الظاهري ، فلا يتصور هنا حكم ظاهري حتى يكون العام مسوقاً لبيانه .

وعلى هذا لا يمكن توجيه تأخير المخصصات الصادرة في أزمنة الأئمة اللاحقين - صلوات الله تعالى عليهم أجمعين - عن العمومات الصادرة في أزمنة الأئمة السابقين - على جميعهم أفضل صلوات المصلين - بما أفاده صاحب الكفاية رحمته ناسباً له إلى الشيخ الأنصاري رحمته من كون العام حكماً ظاهرياً وكون المراد المجدي هو الخاص ، وذلك لاستلزام هذا التوجيه لغوية الحكم الواقعي المجعول للخاص

(١) أقول : الظاهر أن مراد صاحب الكفاية رحمته ليس الحكم الظاهري المصطلح وهو ما يكون موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، بل مراده حجية الإمارة في ظرف الشك فالعام كسائر الأمارات حجة على الواقع مالم يظهر خطؤها ، فإذا ظهر ذلك فيكشف أنه كان مكلفاً بالعام ظاهراً لا واقعاً فيكون معذوراً في ترك الخاص ، ولا بد من تدارك ما فاتته من مصلحة الخاص بالالتزام بمصلحة سلوكية مثلاً فلا يرد عليه إشكال الميرزا رحمته فتدبر .

بالنسبة إلى المكلفين الذين لم يظفروا بالخاص ، إذ المفروض تأخر الخاص عن العام بأزمنة متتالية كمائة سنة (١) .

فالأولى أن يقال : إن كلاً من العام والخاص مراد جدي للمولى ، غاية الأمر أن كلاً منها لطائفة خاصة ، فالعام حكم واقعي لمن لم يعلم بالدليل المتكفل للخاص والخاص حكم كذلك لمن علم به ، فكأن الخاص يكون ناسخاً للعام ويكون موجباً لانتهاه أمد العام فإن النسخ قد يكون زمانياً إلا أن الغالب كونه زمانياً .

ولكن بناء الأصحاب على عدم كون التخصيصات المنفصلة المتأخرة زماناً عن العمومات من النسخ وعدم معاملة النسخ معها بل التعامل معها معاملة التخصيص كما سيأتي إن شاء الله تعالى (٢) .

فالعق أن يقال : إن هذا البحث لا موضوع له أصلاً ، لأن تكليف المسلمين السابقين كان كتكليفنا من حيث كونهم مكلفين بالخاص وأن عملهم كان بالخاص ، غاية الأمر أنه لما لم يكن ضبط الأخبار وكتبها متداولاً في عصر النبي ﷺ إلى زمان الصادقين صلوات الله عليهم أجمعين فاندurst التخصيصات وانمحت ، وفي عصر الصادقين ﷺ ضبطوا الروايات وجدّوا في ذلك فوق الحد صار هذا منشأ

(١) أقول : اللغوية إنما تضر بتشريع الحكم إذا لم يكن محرّكاً للعبد ولا قابلاً للامثال أصلاً ، وأما مع كونه قابلاً لذلك ولو في بعض الأزمنة فلا يلزم اللغوية أصلاً ، ولذا ورد في بعض الروايات أن بعض الأحكام لم يظهر للعباد ولا يظهر إلا بعد ظهور خاتم الأوصياء ﷺ عجل الله تعالى فرجه .

(٢) أقول : مضافاً إلى كونه تصويباً باطلاً إذ العلم بالدليل المتكفل للخاص ليس إلا عبارة أخرى عن العلم بحكمه والمفروض أن الجاهل به لا حكم له إلا ما تكفله العام ، فتعبير الأستاذ (مد ظله) عن العلم بحكم الخاص بالعلم بقول المولى وهو لا تكرم فساق العلماء مثلاً لا يخرجهم عن التصويب .

لتخيل أنّ الخصوصات صدرت في زمان الصادقين عليهم السلام ولم تصدر في عصر النبي و
أوصيائه السابقين عليهم الصلوات الزاكية ، ولكن هذا الخيال توهم محض فإنّ
العمومات والخصوصات صدرت في عصر النبي وأوصيائه السابقين صلوات الله
عليهم أجمعين كصدورها في أعصار الأئمة اللاحقين على جميعهم أفضل الصلوات
والتحيات ، وعلى هذا فالبحث عن الخصوصات المتأخرة عن زمان صدور
العمومات لا موضوع له حتى يوجه تأخير الخصوصات عن عموماتها بوجوه غير
صافية عن الإشكال ، والله العالم بحقيقة الحال .

ثم إنّ الحق الخراساني رحمته الله عبّر في الكفاية ^(١) بالإرادة الاستعمالية ، والميرزا
النائيني رحمته الله أعترض عليه بعدم تصور إرادتين ، ونحن نقول : إن كان غرض صاحب
الكفاية رحمته الله من الإرادة الاستعمالية استعمال اللفظ في المعنى ومن الإرادة المجديّة المراد
الواقعي المتحصل من المعاني الإفراديّة ، وإن شئت فقل : إنّ المراد قد يخالف الظواهر
وتكون المعاني الإفراديّة غير مرادة للمتكلّم واقعاً فلا إشكال في صحته ، ولا يرد
عليه إشكال الميرزا النائيني رحمته الله ، وإن كان غرضه وجود إرادتين إحداهما : متعلّقة
بالاستعمال بحيث تكون الألفاظ ملحوظة بالاستقلال نظير لحاظها كذلك في مقام
الوضع ، ثانيتهما : متعلّقة بالمعاني الملقاة بالألفاظ ، فإشكال الميرزا النائيني رحمته الله وارد
عليه ولكن إرادة هذا المعنى من كلام الكفاية في غاية البعد .

ولا يبعد أن يكون مراد الكفاية من الإرادة الاستعمالية ضرب القاعدة كما هو
صريح عبارته ، وملخص مراده حينئذٍ هو أنّ الخاص المتأخر عن العام بزمان ممتد
لا يستقيم بناء على كونه مخصّصاً لا ناسخاً إلّا بدعوى كون الخاص مراداً جدياً
وحكماً واقعياً للكل ، من تقدّم على زمان بيان الخاص وعمل بالعام حتى مات ،

ومن أدرك زمان بيان الخاص وكون العام حكماً ظاهرياً بالنسبة إلى من تقدّم على زمان بيان الخاص ، فالعام حينئذٍ يكون في مقام جعل الحكم الظاهري ، فكل من العام والخاص مراد ، أما الخاص فراد جدي للكل وأما العام فراد ظاهري لمن لم يظفر بالخاص .

وإشكال لغويّة جعل الحكم للخاص بالنسبة إلى من لا يظفر بالخاص في شيء من أزمنة عمره ، مدفوع بأنّ اللغويّة تلزم لو لم يتدارك مصلحته الفائته وأما مع تداركها بالحكم الظاهري فليس في البين لغويّة أصلاً ، فإن كان هذا مراد الكفاية فإشكال الميرزا النائيني رحمه الله وارد عليه وليس هنا إرادتان : إحداهما متعلّقة بالحكم الواقعي وهو حكم الخاص والثانية متعلّقة بالحكم الظاهري وهو حكم العام ، لأنّ العام بمقتضى أصالة الظهور التي هي من الأصول العقلانيّة حاك عن الواقع وليس حاكياً عن الحكم الظاهري الذي موضوعه الشك ، ومع عدم تعدّد الإرادة وعدم الحكمين الواقعي والظاهري ، فلا محيص عن الالتزام بكون العام حكماً واقعياً لمن لم يظفر بالخاص ، ومن ظفر بالخاص يكون الخاص حكماً واقعياً له بمعنى أنّ حكم العام ينسخ بمجيء الخاص لاختلاف الموضوع ، فإنّ من لم يظفر بالخاص يكون مغايراً لمن يظفر به نظير مغايرة الغني للفقير موضوعاً فإنّ خصوصيات الأشخاص واستعداداتهم للتكاليف مختلفة .

ولكن قد أشرنا آنفاً إلى أنّ هذا البحث لا موضوع له لبيان الخصوصيات مع العمومات في عصر النبي وأوصيائه السابقين أيضاً كمصر أوصيائه اللاحقين عليهم صلوات الله الملك المتعال ، وإن ادّعى صاحب الكفاية رحمه الله أنّ الأغلب ورود الخصوصيات بعد أزمنة العمومات بكثير كمائة سنة لكن سماع هذه الدعوى مشكل جداً ولا بدّ من الملاحظة حتّى يظهر الحال فلا حظ .

ثم إنّه قد اختار كلام الميرزا النائيني رحمته أن العام المخصّص مطلقاً - سواء كان مخصّصه متصلاً أم منفصلاً وسواء كان التخصيص أنواعياً أم أفرادياً وسواء كانت القضية حقيقية أم خارجية - يكون حقيقة لاستعماله في معناه الموضوع له كالكنائيات ، فإنّ الألفاظ في باب الكنائيات بأقسامها مستعملة في معانيها البسيطة الافرادية التي وضعت لها فتكون حقيقة لا مجازاً ، لما مرت الإشارة إليه من أنّ مناط الحقيقة والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الافرادي الموضوع له ، فقولنا : (زيد كثير الرماد) لم يستعمل كلّ واحد من ألفاظ هذه الجملة إلّا في معناه الموضوع له ، غاية الأمر أنّ المراد غير ظاهره وليس المدار في الحقيقة والمجاز على المرادات النفس الأمرية ، إذ ليس اللفظ مستعملاً في المرادات حتى تكون هي مناطات الحقيقة والمجاز ، فالألفاظ في باب الكنائيات تستعمل في معانيها الافرادية التي وضعت لها ، والغرض من هذا الاستعمال الانتقال منها إلى لازمها أو ملزومها ، ففي زيد كثير الرماد يكون الانتقال إلى اللازم وهو الجود .

وكيف كان فلنرجع إلى محل البحث ، أما عدم لزوم المجازية إذا كانت القضية حقيقية مع كون التخصيص أنواعياً فواضح فإنّ الألفاظ في قولنا : (أكرم كلّ عالم عادل) استعملت في معانيها الحقيقية فإنّ لفظ (كلّ) وضع للعموم وشمول ما يراد من مدخوله ، و(العالم) وضع لمن اتصف بالعلم ، وكذا (العادل) لمن اتصف بالعدالة ولم يستعمل شيء من هذه الألفاظ في غير معانيها الحقيقية فيكون إرادة العالم العادل من باب تعدّد الدال والمدلول ، ومع كون التخصيص أفرادياً كما إذا قال : (أكرم العلماء إلّا زيداً) فكذلك ، لأنّ (العلماء) قد استعمل في معناه الموضوع له و(إلّا) في معناه كذلك و(زيد) أيضاً في معناه الحقيقي (وإلّا زيداً) يكون قرينة على المراد ، وأنّ المراد بالعلماء من عدا زيد ، وأما الاستعمال الذي هو إلقاء المعنى باللفظ فيكون حقيقياً وقد عرفت أنّ الاستعمال أجنبي عن المرادات .

وإذا كانت القضية خارجية فكذا، والتخصيص فيها لا يكون إلا أفرادياً فإذا قال: كل ما في الدار نهب إلا بعض أثاث البيت كآلات الشاي فإن موضوع النهب ليس عنوان ما في الدار بل كل ما فيها من الأثاث بخصوصيته وتشخصه، ولم ينهب عنوان ما في الدار بحيث لا يكون كل فرد من أفراد الأثاث بخصوصيته موضوعاً للحكم، بل يكون كل فرد ملحوظاً عند الحاكم بالاستقلال موضوعاً للحكم بخلاف القضية الحقيقية التي لم يلحظ فيها خصوصيات الأفراد، ولذا لو فرض محالاً وجود العنوان في الخارج بدون الأفراد يكون هو موضوعاً كما في الغني والفقير والمجتهد والعاقل وغير ذلك من العناوين التي يكون الحكم ثابتاً لأفرادها من باب الانطباق، فالحكم ثابت للأفراد في القضايا الحقيقية بملاك واحد وهو العنوان المنطبق عليها بخلاف الأفراد في القضية الخارجية فإن الحكم ثابت لها بملاكات عديدة، ولكن لحاظ كل فرد بخصوصيته كما في القضية الخارجية أو بانطباق عنوان كلي جعل موضوعاً للحكم عليه كما في القضية الحقيقية أجنبي عن باب استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، فإن باب استعمال اللفظ غير باب المرادات واللاحظات، فاللفظ مستعمل في معناه الموضوع له على كل حال سواء لوحظت الأفراد في مقام تشريع الحكم بخصوصياتها الشخصية أو بانطباق العنوان الكلي عليها، فتلخص مما ذكرنا أن العام المخصص حقيقة مطلقاً من غير فرق في ذلك بين القضايا الحقيقية والخارجية وبين التخصيصات الأنواعية والأفرادية وبين المخصصات المتصلة والمنفصلة لكون كل واحد من الألفاظ مستعملاً في معناه الأفرادي الموضوع له، وإن كان المراد والمعنى المتحصل من الجملة مغايراً للمعاني الأفرادية لما عرفت من أن المدار في الحقيقة والمجاز على المعاني الأفرادية دون تركيبيّة.

تنبيه:

اعلم أنه نسب إلى الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) ما حاصله: أنه بناء على كون العام المخصص مجازاً في الباقي يصح التمسك به أيضاً في الباقي ولا يسقط عن الحجية فيه، لبقاء المقتضي وهو دلالة العام وظهوره في الباقي، لأن دلالة على جميع أفرادها قبل التخصيص ثابتة وبعده سقطت عن الحجية في خصوص الخاص وأما في غيره فنشك في ارتفاع حجتيه عنه لاحتمال وجود مخصص آخر، وقضية أصالة عدم التخصيص عدمه فنتمسك بأصالة العموم لرفع المانع.

وفيه: أن ظهوره في الجميع قبل التخصيص كان لأجل استعماله في معناه الموضوع له وأما بعده فلما كان المفروض استعماله في غير ما وضع له فلم يثبت أن المستعمل فيه تمام الباقي أو بعض منه، فوجود المقتضي وهو الظهور في تمام الباقي مشكوك وأصالة عدم المانع إنما تجدي في ظرف إحراز وجود المقتضي وأما مع الشك فيه فليست بمجدية أصلاً، وبالجمله فإن ثبت الظهور في الباقي يكون المقتضي موجوداً ولا مانع حينئذ من التمسك بأصالة عدم التخصيص لدفع المانع وإلا فلا فائدة في أصالة عدم المانع كما لا يخفى، ولكن قد عرفت أن الحق عدم المجازية لاستعمال كل واحد من الألفاظ الواقعة في الجملة مستعملاً في معناه الموضوع له فلا يلزم مجاز أصلاً.

فصل

المقام الأول : في المخصص اللفظي

وهو قد يكون مبيناً مفهوماً وقد يكون مجملاً كذلك ، والإجمال تارة يكون من أجل التردد بين المتبائنين ، وأخرى يكون مجملاً لأجل التردد بين الأقل والأكثر ، وثالثة يكون للشبهة المصداقية .

أما الخاص اللفظي فيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ، وأما الخاص اللفظي فإن كان مبيناً فقد تقدّم في البحث السابق تفصيله .

وإن كان مجملاً فله أقسام ، أحدها : أن يكون لتردده بين شيئين يكون على أحدهما مخصصاً للعام وعلى الآخر غير مخصص له فيكون منشأ للشك في تخصيص العام ، كما إذا قال : (أكرم العلماء) ثم قال : (لا تكرم زيدا) والمفروض تردد زيد بين زيد العالم وبين زيد الجاهل فعلى الأول يكون مخصصاً للعام وعلى الثاني يكون أجنبياً عنه ، فأصالة العموم حينئذٍ محكمة ويرفع بها الإجمال ويستعين كون المراد بالخاص زيدا الجاهل لأنّ مثبتات الأصول اللفظية حجة كما قرّر في محله ، والحاصل أنّه في هذا القسم يكون العام رافعاً لإجمال الخاص ولا يسري إجمال الخاص إلى العام وينحل بركة أصالة عدم التخصيص العلم الإجمالي .

ثانيها : أن يكون الخاص مردداً بين المتبائنين الذين يكونان من أفراد العام كما إذا كان زيد في المثال المزبور مردداً بين ابن عمرو وبين ابن بكر مع كون كليهما من العلماء ، فحينئذٍ نعلم إجمالاً بخروج أحدهما عن العام فيصير العام بالنسبة إليهما مجملاً ولا يجوز التمسك به بالنسبة إلى واحد منهما .

ثالثها : أن يكون إجمال الخاص لتردد مفهومه بين الأقل والأكثر

الاستقلايين بحيث لو كان مفهومه هو الأكثر لكان التخصيص أزيد ولو كان هو الأقل لكان التخصيص أقل ، كالمثال المعروف وهو لا تكرم فساق العلماء فإنه على تقدير كون الفاسق مرتكب مطلق المعصية صغيرة كانت أو كبيرة بناء على ثبوت المعصية الصغيرة وعدم كون كل معصية كبيرة ينحل التخصيص إلى تخصيصين ، لأنه حينئذ بمنزلة قوله : لا تكرم العالم المرتكب للكبيرة ولا تكرم العالم المرتكب للصغيرة فقيّد العالم من حيث إطلاقه الأحوال بتقييدين ، وعلى تقدير كون الفاسق خصوص مرتكب الكبيرة فلم يقيّد العالم إلا بتقييد واحد ، وبعبارة أخرى للعالم إطلاقات على حسب حالاته ، لأنه بمنزلة أن يقال : أكرم العالم سواء كان مرتكباً للكبيرة أم لا وسواء كان مرتكباً للصغيرة أم لا وسواء كان غنياً أم لا إلى غير ذلك من حالاته وصفاته ، فإذا ورد مخصص يخرج أحد الإطلاقات عن إطلاقه فإن كان مفهوم الخاص هو الأقل يلزم انهدام إطلاق واحد ، وإن كان هو الأكثر يلزم انهدام إطلاقين مثلاً ولما علم من الخارج إرادة الأقل قطعاً فيعلم بانهدام إطلاق واحد ، ولكن بالنسبة إلى غيره يكون التخصيص مشكوكاً فيه فيتمسك بأصالة العموم* من غير فرق بين اتصال الخاص بالعام وانفصاله عنه .

رابعها : أن يكون الخاص مبيّناً من حيث المفهوم ولكن كان هناك ما يشك في فرديته للخاص فهل يتمسك بالعام لأجراء حكمه عليه أم لا ؟ وهذا هو المسمى بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية كالتمسك بعمومات أنفعال الماء القليل لنجاسة

* (لا يخفى أن صحة التمسك بالعام في المخصص المجمل المفهومي لتردده بين الأقل والأكثر منوطة بالانحلال إلى إطلاقات علم بتقييد بعضها وشك في تقييد الآخر ليصح التمسك بالإطلاق المشكوك تقييده ، وأما مع عدم الانحلال فلا سبيل إلى التمسك لأن المخصص بماله من المعنى المجمل خصص العام فصار العام معنونا بمجمل ولا يصح التمسك به .

الماء القليل المشكوك اتصاله بالمادة ، وقد ينسب هذا القول أعني التمسك به إلى سيدنا الأستاذ الكبير الاصفهاني رحمه الله ^(١) في رسالته وسيلة النجاة ، حيث إنه حكم بانفعال الماء القليل المذكور فتأمل .

وكيف كان فالحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً سواء كان التخصيص أنواعياً أم أفرادياً وسواء كان في القضية الحقيقية أم الخارجية ، فالكلام يقع في مقامات :

الأول : في التخصيص الأنواعي .

الثاني : في التخصيص الأفرادي في القضية الحقيقية .

الثالث : في القضية الخارجية .

أما المقام الأول : فحاصل الكلام فيه أنه قد ظهر من مطاوي المباحث المتقدمة آنفاً أن التخصيص مرجعه إلى تقييد حال من حالات مدخول العام ومصبه لا إلى التصرف في نفس العام الدال على الشمول كالكل ونحوه من ألفاظ العموم ، ففي قولنا : (أكرم كل عالم) يشمل العالم بإطلاقه الأحوالي جميع حالاته ، والتخصيص يتصرف في الإطلاق الأحوالي فيقيّد مصب العام كالعالم ببعض حالاته ويصير مصب العام الذي كان بمقتضى الإطلاق الأحوالي تمام الموضوع للحكم بوجوب الإكرام مثلاً - بعد ورود الخاص مثل لا تكرم الفاسق من العلماء - جزء الموضوع ، لصيرورته مركباً من جزئين أحدهما العالم والآخر غير الفاسق فلا محالة يكون

التخصيص موجباً لتعنون العام بعنوان غير الخاص ، فيكون الموضوع في المثال

(١) وسيلة النجاة ١ / فصل في المياه ، المسألة ١٥ : « إذا كان الماء قليلاً وشك في أن له مادة أم لا يحكم بنجاسته بملاقاة النجاسة » .

المتقدم العالم غير الفاسق ، فكما لا شبهة في عدم جواز التمسك بهذا الدليل لإحراز الجزء الأول من موضوعه وهو العالم فكذلك في الجزء الثاني منه وهو غير الفاسق . ومن هنا يظهر وجه عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، فما يقال : من أن الشك يكون في خروج المصداق المشتبه عن العام وتخصيص العام به فلا مانع من التمسك بالعام حينئذ ، فيظهر ضعفه مما ذكرنا ، وذلك لأن التخصيص على ما عرفت أنواعه لا أفرادي وذلك التخصيص لا إجمال فيه ، لأن الخاص وهو الفاسق مثلاً مبيّن مفهوماً ، فالاشتباه يكون في انطباق الخاص المعلوم المفهوم عليه ولا ينبغي الارتياح في عدم جواز التمسك بالدليل لإحراز موضوعه ، إذ المفروض كما عرفت أن التخصيص يوجب تغنون العام بغير الخاص ، ففي المثال المزبور ينحل مجموع الكلام من العام والخاص إلى أن العالم غير الفاسق يجب إكرامه والعالم الفاسق يحرم إكرامه ، ففي الشخص الذي تردد بين كونه عالماً غير فاسق وعالماً فاسقاً لا مسوغ للتمسك به (أكرم العلماء غير الفاسق) ، لوجوب إكرامه إذ لا معنى لإحراز الصغرى بالكبرى .

وقد يقال في وجه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بما حاصله : أن العام في التخصيص المنفصل ينعقد له ظهور في العموم والخاص المنفصل لا يصادم ظهور العام بل يصادم حجتيه ، ولا يرفع اليد عن حجتيه إلا فيما علم خروجه وأما بالنسبة إلى المشكوك فيه فيكون ظهور العام حجة فيه .

ولكن فيه ما لا يخفى ، لأن هذا الوجه مبني على عدم تغنون العام بغير الخاص وقد عرفت تغنونه لا محالة سواء كان الخاص متصلاً أم منفصلاً لرجوع التخصيص إلى تقييد مصب العام ببعض حالاته .

وبالجملة فالوجه التي يستدل أو يمكن الاستدلال بها على جواز التمسك

بالعام في الشبهة المصداقية في التخصيصات الأنواعية ثلاثة :

أحدها : أن عنوان العام يكون مقتضياً للحكم والخاص مانعاً له ، ومع الشك في وجود المانع بعد إحراز وجود المقتضي يبنى على عدمه فيترتب عليه وجود المقتضي (بالفتح) ، ففيما نحن فيه إذا أحرز عالمية زيد مثلاً وشك في فسقه يبنى على عدمه لا من جهة استصحاب عدم فسقه لأنه يندرج حينئذ في الموضوع المركب المحرز بعض أجزائه بالوجدان والآخر بالأصل ، - وإلا فلا إشكال عند الكل حتى من لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في التمسك بالعام حينئذ ، لأنه ليس من التمسك به في الشبهة المصداقية أصلاً كما لا يخفى - ، بل من جهة بناء العقلاء على عدم وجود المانع عند الشك في وجوده ، وعليه فإذا أحرز عنوان عالمية شخص وشك في وجود فسق له يبنى على عدم فسقه لا من جهة الاستصحاب كما عرفت ويحكم بوجوب إكرامه ، وبالجمله فوجه صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية هو قاعدة المقتضي والمانع التي هي حجة عند مجوزي التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية كما لا يخفى .

وفيه منع صغرى وكبرى ، أما الصغرى فلأنه لم يحرز كون الخاص مانعاً للحكم بل هو جزء لمقتضيه ، لما عرفت من أن الخاص بعد تقييده للعام يصير جزء للموضوع والموضوع مقتضى للحكم ، وأما الكبرى فلعدم حجية قاعدة المقتضي والمانع ولا دليل عليها عقلاً ولا شرعاً .

ثانيها : أن دليل العام يكون حجة بالنسبة إلى الفرد المشكوك قطعاً إذ المفروض إحراز فرديته للعام ، وأما الخاص فلم تثبت حجتيته بالنسبة إلى الفرد المشكوك ، إذ المفروض الشك في فرديته للخاص فلا يكون حجة عليه فيكون دليل العام حجة عليه ويصح التمسك به بخلاف الخاص فإنه ليس بحجة عليه .

وفيه أيضاً ما لا يخفى، ضرورة أنه مبني على عدم تعنون العام بغير الخاص، فإنه على هذا المبني يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لعدم العلم بفردية المشكوك للخاص حتى يكون دليل التخصيص حجة عليه، فحجيته بالنسبة إلى المشكوك مشكوكة وحجية دليل العام عليه معلومة فيتمسك به، وأما بناء على تعنون العام بغير الخاص كما هو شأن التخصيصات الأنواعية التي هي مورد البحث فعلاً فلا وجه للتمسك المزبور، لما عرفت من ضرورة الخاص جزء للموضوع وليس العام تمام الموضوع حتى يصح التمسك به لإثبات الحكم للفرد المشكوك فيه، غاية الأمر أن الجزء الآخر قد تعرض له المولى ببيان آخر منفصل عن العام ولا فرق في كون الخاص جزء للموضوع بين اتصال بيانه ببيان العام وبين انفصاله عنه، إذ ليس التخصيص الأنواعي إلا التقيد ولا فرق في التقيد بين الاتصال والانفصال فلا محالة يكون الخاص المنفصل كالم متصل موجباً لتعنون العام كما لا يخفى.

ثالثها: جملة من القواعد المسلمة الفقهية التي تنحصر مدركها في التمسك بالعام في الشبهات المصداقية نظير أصالة الضمان في اليد، فإنها لا تستقيم إلا بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، حيث إن قاعدة اليد المستفادة من قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»^(١) قد خصصت باليد الأمانة فإذا شك في مورد في كون اليد أمانة حتى لا يكون ضمان على الآخذ أو عدوانية حتى توجب الضمان فلا يمكن الحكم بالضمان إلا إذا أمكن التشبث بعموم على اليد، فحكمهم بالضمان كاشف عن جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إذ بعد البناء على مخدوشية قاعدة المقتضي والممانع - لعدم دليل على اعتبارها وعدم اعتبار قاعدة التعليق على أمر وجودي، مضافاً إلى عدم جريانها في قاعدة الضمان لكون كل من

الضمان وعدمه مترتباً على أمر وجودي وهو أمانية اليد وعدوانيتها - فلا مناص من أن يكون الحكم بالضمان على أساس صحة التمسك بالعام في الشبهات المصدقية . وفيه أيضاً : عدم توقف شيء مما ذكره في الفقه على التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، ولم يظهر من المشهور استنادهم في تلك الموارد إلى التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، فإن من جملة تلك الموارد أصالة الضمان في اليد فإنها غير مبتنية على التمسك بالعام في الشبهات المصدقية ، ضرورة أن موضوع الضمان ليس اليد المعنونة بكونها عادية بل الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه ورضاه ، ومع تحقق الاستيلاء والشك في الإذن يحكم بالضمان لتحقيق موضوعه المركب من جزئين : أحدهما الاستيلاء وهو محرز وجداناً والآخر عدم الإذن وهو محرز بالأصل . أعني الاستصحاب ، فالحكم بالضمان مترتب على هذين الأمرين وليس مترتباً على اليد العادية ، إذ لو كان كذلك لا يمكن إحراز العدوانية في صورة الشك أصلاً لكون الأمانية والعدوانية كليهما أمرين وجوديين لا يمكن إحرازهما .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه لا يصح التمسك بالعام في الشبهات المصدقية في شيء من التخصيصات الأنواعية من غير فرق فيه بين اتصالها وانفصالها لرجوع هذه التخصيصات إلى التقييدات ، ولا إشكال في عدم جواز التمسك بالمطلق مع الشك في المقيّد فتدبر جيّداً .

وأما المقام الثاني : - وهو كون التخصيصات في القضية الحقيقية أفرادية - فيقال في وجه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيها بأن العام حينئذٍ لم يعنون بغير الخاص حتى يقيّد به . لئلا يجوز التمسك به في المصدق المشتبه فيكون ظهور العام حجة فيه ، إذ المفروض كونه فرداً للعام يقينا ولم يثبت شمول الخاص له حتى يكون حجة فيه فيصير الخاص مشكوك الحجية فيه والعام معلوم الحجية ، ومن المعلوم عدم العبرة بمشكوك الحجية فيتمسك بالعام بلا محذور .

وفيه: أن العام بعد فرضه من القضايا الحقيقية لا يتكفل لإثبات الحكم لكل فرد بخصوصيته وتشخصه بل يتكفل للحكم كل وجود من وجودات العنوان الذي جعل موضوعاً للحكم من دون نظر إلى خصوصية زيد وعمرو ونحوهما، بحيث لو فرض محالاً وجود العنوان بدون خصوصية الزيدية مثلاً لكان هو الموضوع للحكم كسائر العناوين الكلية الموضوعة للأحكام كالفقراء والسادة بالنسبة إلى حكم الخمس والزكاة، فالحكم يثبت لخصوصية زيد ونحوه بعد انطباق عنوان موضوع الحكم عليه وبعد تأليف قياس ينتج ثبوت الحكم للفرد الخاص، مثلاً يقال: زيد عالم وكل عالم يجب إكرامه فزيد يجب إكرامه، فدليل العام لا يتكفل النتائج أعني ثبوت الحكم لخصوصيات وجودات العنوان الموضوع للحكم من الزيدية ونحوها - حتى لا يقيّد العام بغير الخاص لعدم تقيّد جوهر بمثله - فلا محالة يكون التخصيص الفردي مضيقاً لدائرة انطباق عنوان الموضوع، إذ العام لا يثبت الحكم لكل فرد بالخصوص حتى يكون بمنزلة قوله: أكرم زيداً أو عمراً أو بكراً إلى غير ذلك من الأفراد، حتى لا يقيّد العام حينئذ بالفرد لعدم كون فرد نعتاً للآخر، فإذا قال: (لا تكرم زيداً) بعد قوله: (أكرم العلماء) يقيّد العام بغير الخاص ويتضيق به، ومعنى التضيق هو عدم سعة دائرة انطباق العام فيكون المتحصل وجوب إكرام العالم الذي لا ينطبق على زيد فيقيّد العام ويعنون به، وبعد التعنون لا مجال للتمسك بالعام ويصير حال التخصيص الفردي في القضية الحقيقية حال التخصيص الأنواعي فيها، فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في التخصيص الفرادي في القضية الحقيقية أيضاً.

وأما المقام الثالث: وهو التخصيص الفرادي في القضية الخارجية فمحصل وجه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيه: أن الملحوظ في العام لما كان هو كل فرد بخصوصيته وتشخصه والعنوان ليس إلا مشيراً إلى الأفراد من دون دخل له في

الحكم أصلاً ، فالعام يكون ظاهراً في جميع الأفراد والشك في كون فرد داخلياً في الخاص يرجع إلى الشك في خروجه عن العام بعد دخوله فيه قطعاً ، فيكون العام حجة في الفرد المشتبه بخلاف الخاص فإنه مشكوك الحجية فيه لعدم إحراز فرديته للخاص فيتمسك في الفرد المشتبه بالحجة وهي العام للعلم بفردية المشتبه له والشك يكون في خروجه ، مثلاً إذا قال : (أكرم كل من في مسجد الشيخ ﷺ) في فرض كون من في المسجد عنواناً مشيراً إلى الذوات والأشخاص لا عنواناً موضوعاً للحكم ثم قال : (لا تكرم زيدا الذي هو في المسجد أيضاً) ، ثم اشتبه زيد ودار بين كون شخص زيداً أو غيره فلا إشكال في كون العام شاملاً له لكون زيد ممن في المسجد قطعاً ولكن يشك في انطباق الخاص وهو زيد عليه ، فالعام حجة بالنسبة إلى الفرد المشتبه بخلاف الخاص ولا ريب في تقدم الحجة على اللاحقة .

وفيه : أنه بعد ورود الخاص يظهر أن العام ليس بمراد جدي للمتكلم ومع العلم بعدم إرادته له لا يصح التمسك بالعام في الفرد المشتبه ، وإن شئت فقل : إن التخصيص يكشف عن أن للمتكلم مرادين أحدهما إكرام أشخاص معينين والآخر حرمة إكرام زيد ، ولا يعلم أن الفرد المشتبه ممن يجب إكرامه أو ممن يحرم إكرامه وليس هنا دليل اجتهادي يتكفل حال الفرد المشتبه ، وبعبارة أخرى : بعد أن ظهر بسبب الخاص عدم إرادة ظاهر العام فلا يبقى للعام ظهور معتبر حتى يصح التمسك به في الفرد المشتبه ، نظير ما إذا أشار إلى جماعة وقال : أكرم هؤلاء وإلى جماعة أخرى وقال : لا تكرم هؤلاء واشتبه فرد بين كونه من هؤلاء الذين يجب إكرامهم أو من هؤلاء الذين يحرم إكرامهم ، فإنه من المعلوم أن حجة إحدى الإشارتين على الفرد المشتبه أول الكلام ، نعم يصح التمسك بقوله : أكرم هؤلاء إذا تردد المشار إليه في الخاص بين الأقل والأكثر كما إذا دار عدد هؤلاء في قوله لا تكرم هؤلاء بين خمسة وأزيد ، فإنه لا ينبغي الإشكال في جواز التمسك بالعام في الزائد المشكوك

فيه ، لكون الخاص حينئذٍ مجملاً مفهوماً لتردده بين الأقل والأكثر ، وهو خارج عن محل البحث الذي هو تردد الفرد بين كونه فرداً للخاص أو العام مع وضوح مفهوم الخاص .

فتلخص مما ذكرنا عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المخصص اللفظي مطلقاً من غير فرق بين المخصص المتصل والمنفصل ، وبين القضية الحقيقية والخارجية وبين المخصص النوعي والفردى ، فلا بد في حكم الفرد المشتبه من الرجوع إلى الأصل العملي وهو في المقام التخيير العقلي كما في سائر موارد دوران الأمر بين المحدثين .

وأما المخصص اللبّي فسيأتي الكلام فيه بعد نقل ما تعرض له صاحب الكفاية ^(١) من أنه في الغالب يوجد أصل موضوعي في البين غالباً يغني عن الرجوع إلى الأصل الحكمي ؛ فنقول في مورد الأصل الموضوعي :

أنّ الموضوع الذي رتب عليه الحكم في لسان دليله تارة : يكون مركباً ، وأخرى : يكون مقيداً ، والمراد بالمركب أن يكون الموضوع أمرين أو أزيد وكانا جوهرين أو عرضين لمحلين أو جوهرأ و عرضاً لغيره ، نظير استيلاء الفاصب على مال الغير وعدم إذن المالك ، فإن الاستيلاء عرض للمستولي والإذن عرض قائم بالمالك فع الشك في إذن المالك يستصحب عدمه فيحكم بالضمان بلا إشكال ، والمراد بالمقيد أن يكون الموضوع جوهرأ ووصفاً من أوصافه و عرضاً من اعراضه كالعلم والعدالة والفقر والغنى وغير ذلك من الأعراض المتحدة مع معروضاتها .

فإن كان مركباً يجري فيه الأصل إن لم يقيم دليل على دخل عنوان انتزاعي

من التقدّم أو التأخر أو التقارن أو الاجتماع في الحكم ، ومع قيامه لا يجري فيه الأصل لاستلزامه ثبوت العنوان الانتزاعي الذي لا يثبت إلا على القول بالأصل المثبت .

وإن كان الموضوع مقيداً فتارة يكون القيد بنفسه ممّا له حالة سابقة وجوداً أو عدماً كما إذا كان زيد عادلاً وشك في بقاء عدالته ، فإن اتصاف زيد بالعدالة ممّا علم بوجوده سابقاً فإذا شك في بقاءه فلا إشكال في استصحابه ، وأخرى لا يكون كذلك بل المعروض حين وجوده أمّا وجد متصفاً بالوصف المشكوك فيه وإمّا وجد بغير ذلك الوصف ، وعلى التقديرين لا يتغير عما وجد عليه ، فإن وجد بذلك الوصف لا يزول عنه وإن وجد فاقداً لذلك النعت لا يتصف بوجود ذلك النعت بعده كالانتساب ، فإن المرأة حين وجودها إمّا وجدت متصفة بالانتساب إلى قريش وإمّا وجدت فاقدة له ، ولو وجدت مع هذا الوصف لا يزول عنها هذا النعت ولو وجدت بدونه لا تتصف بالقرشية بعد ذلك ، وحينئذٍ فإذا شك في امرأة أنها وجدت مع هذه النسبة أي الانتساب إلى قريش أو وجدت فاقدة لها ، فإن أريد استصحاب عدم الانتساب محمولاً بأن يقال : إن الانتساب إلى قريش معدوم ويستصحب هذا العدم إلى زمان وجود المرأة فلا يثبت بهذا الاستصحاب كون المرأة غير قرشية إلا على القول بالأصل المثبت ، وإن أريد استصحاب العدم النعتي فليس له حالة سابقة حتى يجري ، لما عرفت من أن المرأة حين وجودها إمّا وجدت واجدة للقرشية وإمّا وجدت فاقدة لها فليس عدم قرشيتها معلوماً سابقاً حتى يستصحب ، ولو كان عدم القرشية لها معلوماً سابقاً فلا يشك فيه لاحقاً لما عرفت من أن الانتساب من الأوصاف التي إذا ثبتت لشخص لا ترتفع وكذا عدم الانتساب لكونه مقارناً لوجود الشخص .

إذا عرفت ما ذكرناه فلا بأس بتوضيح ما أفاده ﴿١﴾ في الكفاية فيما يتعلق بالمقام فنقول: إنَّ صاحب الكفاية ﴿٢﴾ يفصل بين المخصَّص المتصل والمنفصل، بصيرورة العام معنوياً في المتصل إذا لم يكن بلسان الاستثناء، وعدم تعنونه في المنفصل والمتصل إذا كان بلسان الاستثناء، فالعام لا يقيّد بالخاص ولا يعنون بشيء كما لم يكن معنوياً بعنوان غير عنوان نفسه، فقوله: (أكرم العلماء) يكون ظاهراً في كون الموضوع لوجوب الإكرام نفس عنوان العلماء من دون دخل شيء في موضوعيته غير العالمية، فلم يكن بعنوان خاص من الهاشمية والنجفية وغيرها موضوعاً للحكم، بل العام بأي عنوان فرض فيه يكون تمام الموضوع ولا يصير بعد التخصيص معنوياً بعنوان ضد الخاص، فلا يوجب المخصَّص المنفصل وكذا الاستثناء من المتصل تقيده بقيد وجودي أو عدمي، فيكون تقدّم دليل الخاص على العام من باب الأقوائية من حيث الدلالة، ومع عدم تقيّد العام بالخاص، يمكن إحراز عدم الخاص في الفرد المشتبه بالأصل لكون المقام حينئذٍ من قبيل الموضوع المركّب المحرز بعض أجزائه بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، إذ بعد عدم تقيّد العام بالخاص وعدم صيرورة الخاص نعتاً له يكون عدم الخاص محمولاً دخیلاً في الحكم المترتب على العام، ولذا يمكن إحراز عدم الخاص محمولاً بالأصل.

وعليه فلا مانع من إحراز عدم قرشية المرأة المشكوك قرشيّتها بأصالة عدم انتسابها إلى قریش بنحو عدم الانتساب المحمولي لا النعتي، إذ المفروض عدم تقيّد العام بعنوان أصلاً، فيقال: إنَّ الموضوع لأحكام الحيض هي المرأة وعدم انتسابها إلى قریش والجزء الأوّل محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، لأنّها حين عدها لم يكن بينها وبين قریش انتساب ويستصحب ذلك العدم بعد وجود المرأة والشك

في انتقاض عدم قرشيتها بالوجود ، والحاصل أن عدم القرشية يكون نظير عدم إذن المالك في مالٍ قد استولت عليه يد الغير وشك في إذن المالك ، فإن عدم إذن المالك محمولاً يستصحب والاستيلاء محرز بالوجدان فيلتزم موضوع الضمان ، هذا توضيح ما في الكفاية .

فدعوى صاحب الكفاية رحمته ترجع إلى عدم تعنون العام بعنوان الخاص أصلاً وأن عدم الخاص لا يكون قيداً للعام بل عدمه المحمولى دخيل في الحكم ، ولذا يمكن إحرازه بالأصل ، بخلاف ما إذا كان قيداً فإنه لا يمكن إحرازه بالعدم المحمولى أصلاً إلا على القول بالأصل المثبت .

وفيه ما لا يخفى ، فإن مقتضى ما ذكرنا من ضابط التقييد والتركيب يستقيد العام لا محالة بالخاص في مثل القرشية والعدالة والعلم وغيرها من الصفات والاعراض ، لما عرفت من اتصاف كل محل بعرضه وتقيده به سواء كان القيد وجودياً أم عدمياً ^(١) وحيث إن اتصاف كل محل بعرضه عدمياً كان أو وجودياً يكون في ظرف وجوده فلا بد في صحة الاتصاف بالعرض من وجود المعروض ولا يمكن إثبات الوصف في حال عدم الموصوف فاستصحاب عدم القرشية الثابت في حال عدم المرأة لا يثبت اتصاف المرأة بعد وجودها به ، والحاصل أنه لا يحيص عن الالتزام بتقييد العام كالمرأة في المثال بعدم القرشية ، فإن ما دلّ على تحيُّص كل امرأة إلى خمسين لم يبق على حاله بل قيد بعدم كونها قرشية ، حيث إن إطلاقها من حيث التسوية بين قرشيتها ونبطيتها قد ارتفع قطعاً ، فإن للمرأة بحسب ما يتصور لها من

(١) أقول : هذا مبني على إمكان اتصاف شيء بالعدم وصيرورة عدم نعتاً وعلى كون عدم القرشية للمرأة من باب ربط السلب الذي هو لازم القضية المعدولة لاسلب الربط الذي هو لازم القضية المحصلة .

الحالات والصفات الطارئة عليها - كغناها وفقرها وسوادها وبياضها وعريتها وعجميتها إلى غير ذلك من الأوصاف - إطلاقات ، ولا إشكال في ارتفاع إطلاق القرشية وعدمها وليس هذا إلا التقييد .

وبالجملة فإشكال الميرزا النائيني عليه السلام على صاحب الكفاية هو أن التخصيص مطلقاً متصلاً كان أو منفصلاً يوجب تقييد مصب العام بأحدى صفاته وحالاته ، ومع التقييد لا مجال لإحراز الموضوع بالأصل إلا خصوص ما إذا كان التقييد ممّا له حالة سابقة كعلم زيد وعدالته مثلاً إذا شك في بقاءها بعد العلم بوجودها ، فإفاده في الكفاية من عدم عنوان العام بعنوان أصلاً وبقائه على ما كان عليه قبل التخصيص من عدم تلوّنه بلون وعدم تقييده بقيد ممّا لا يمكن المساعدة عليه (١) .

لا يخفى أن صاحب الكفاية عليه السلام تعرض لهذا المطلب - في الإيقاظ - بعد المخصص اللبي وكان الأنسب أن يتعرض لذلك عقيب المخصص اللفظي وقبل المخصص اللبي ، لأنّه بعد أن ذكر المخصص اللفظي وأقسامه وبنى فيه على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية كان المناسب أن يقول : إنّه بعد هذا البناء فيرجع في حكم الفرد المشتبه إلى الأصول العملية من البراءة والاشتغال أو القرعة أو الموافقة الاحتمالية أو الرجوع إلى الأصل الموضوعي .

(١) أقول : بناء على ما أفاده صاحب الكفاية عليه السلام لا حاجة إلى إجراء الأصل الموضوعي لإحراز موضوع العام ، إذ المفروض أن الخاص لم يتصرف في موضوعية العام للحكم أصلاً وعنوان العام في الفرد المشتبه محرز وجداناً فيكون العام حجة فيه ، وحجية الخاص بالنسبة إليه مشكوك فيتمسك حينئذٍ بالعام فلا تصل النوبة إلى إحراز عنوان العام بالتعبد أعنى الأصل الموضوعي كما ذهب إليه في الكفاية .

وكيف كان فلا بأس بمزيد توضيح لما أفاده في الإيقاظ فنقول وبه نستعين : أن مراده ليس هو التقييد ، لتصريحه بعدم تعنون العام بشيء من العناوين أصلاً بل العام باق على حاله من كونه تمام الموضوع للحكم وعدم خروجه عن ذلك إلى جزء الموضوع كما هو شأن تقييد الموضوع بحال من حالاته ، وليس هو التركيب أيضاً إذ التركيب يكون في غير العرض ومحلّه كجوهرين أو عرضين لمحلين أو جوهر وعرض لجوهر آخر بخلاف المقام ، فإن الخاص يكون من أعراض العام وقائماً به كقوله : إنما الصدقات للفقراء ثم قال : لا تعطوا الصدقات للمتجاهر بالفسق مثلاً ، فيكون نعتاً وقيداً له لا أجنبياً عنه حتى يكون هو والعام مركباً نظير تركيب موضوع الحكم بالضمان من الاستيلاء القائم بشخص وعدم الإذن القائم بالمالك ، بل مراده رفع الحكم عن الموضوع مع عدم تصرف في الموضوع بتقييده بشيء أو إخراجه عن كونه تمام الموضوع إلى جزئه كما في الاستثناء ، فإنه يرفع الحكم الثابت عن فرد مع كونه موضوعاً لا أنه يخرجّه عن الموضوع نظير قوله : جائي القوم إلا زيدا ، فإن كلمة إلا الاستثنائية رفعت الحكم عن زيد مع كونه من القوم لا أنها أخرجه عن القوم موضوعاً ، كما أنها لا توجب تقييد موضوعيّة غير زيد الخارج عن حكم القوم بخروج زيد بل الحكم وهو المجيء ثبت لعمر وبكر وغيرهما من أفراد القوم من دون تقييد موضوعيتها للمجيء بخروج زيد ، ولذا جعل صاحب الكفاية ﷺ الاستثناء مع كونه من المخصص المتصل كالمخصص المنفصل في عدم تعنون العام به ، وبالجمله ففرض صاحب الكفاية ﷺ هو عدم تقييد العام بالخاص وعدم تركبه بسبب الخاص .

فإن قلت : إنه على هذا المبنى لا حاجة في إحراز عنوان العام إلى التمسك بالأصل الموضوعي ، إذ المفروض فردية المشتبه للعام قطعاً فيكون دليل العام حجة عليه فيتمسك به ، والخاص لما لم يكن فردية المشتبه له محرزة فيكون مشكوك الحجة

بالنسبة إليه .

قلتُ : نعم لكن لما كان المفروض عدم محكومية الخاص واقعاً بحكم العام وعدم كونه مراداً للمتكلّم في نفس الأمر فيدور أمر الفرد المشتبه بين حكيم لا يمكن اجتماعهما ، وبعبارة أخرى لما علم بخروج زيد مثلاً عن دائرة أكرم العلماء وصار فرداً مزدداً بينه وبين عمرو المعلوم وجوب إكرامه ، فلا يمكن التمسك بالعام فيه بل لابدّ من اجراء الأصل الموضوعي فيه إن كان وإلاّ فالأصل الحكمي أو القرعة أو غير ذلك ، ولا يغني أنّه ذكر أنّ الغالب وجود الأصل الموضوعي ، وغرضه به (الغالب) أنّ الشبهة المصداقية تارة تكون لتردد الفرد بين شخصين وأخرى تكون لتردده بين الحالين ، فعلى الأول كما إذا تردد الفرد بين كونه زيداً أو عمراً فلا أصل في البين يحرز أنّه زيد أو عمرو ، وعلى الثاني يمكن إحرازه بالأصل الموضوعي كما إذا لم يعلم أنّ زيداً صار فاسقاً أو لا ، إذ على تقدير فسقه يشمله الخاص وعلى تقدير عدمه يشمله العام ، فحينئذٍ إذا كانت حالته السابقة الفسق أو غيره تستصحب تلك الحالة كما لا يخفى .

وبالجملة ففرض صاحب الكفاية أمور ، أحدها : أنّ نكتة العدول عن استصحاب عدم القرشية إلى عدم الانتساب إلى قريش أنّ القرشية تصير عنواناً للمرأة ، والمفروض أنّ المخصّص المنفصل والاستثناء من المتصل لا يوجبان تقييد العام وتعنونه بعنوان أصلاً حتى عنوان عدم الخاص بخلاف الانتساب إلى قريش ، فإنّه ممّا له حالة سابقة لكونه من عدم المحمولى الذي هو الموضوع في الخاص ، فالموضوع لحكم العام هي المرأة وعدم الانتساب إلى قريش نظير موضوع الضمان المركّب من الاستيلاء وعدم إذن المالك .

ثانيها : أنّ مراده من قوله في الإيقاظ : « لا يخفى أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو الاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص ، بل

بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شذ ممكنا فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام....»، هو أن العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو الاستثناء من المتصل يلاق على ما كان عليه قبل التخصيص من عدم تعونه بعنوان، فاللاعنوانية الثابتة للعام قبل التخصيص باقية على حالها بعد التخصيص، والتخصيص لم يؤثر فيه ولم يوجب عنواناً فيه ولو عنوان غير الخاص، فغير الخاص لم يصير عنواناً للعام بل وجد معه بنحو التركيب لا التقييد، وعلى هذا ففي قوله: أكرم العلماء ولا تكرم فسادهم، لا يكون الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالفساق معنوياً بعنوان خاص حتى بعنوان غير الفساق.

ثالثها: أن إحراز الموضوع بالأصل الموضوعي يكون في غالب الموارد ممكناً كعدم فسق زيد مع العلم به سابقاً، فإذا شك في فسقه مع سبق عدمه يشك في كونه مشمولاً لدليل العام حتى يجب إكرامه أو مشمولاً لدليل الخاص فيستصحب عدم فسقه فيندرج في دليل العام، وأما في بعض الموارد فقد لا يكون فيه أصل موضوعي كما إذا تردد شخص بين كونه زيداً وعمراً فعلى تقدير كونه زيداً يحرم إكرامه وعلى تقدير كونه عمراً يجب إكرامه، فإن الزيدية والعمرية مما ليس له حالة سابقة حتى تستصحب، والحاصل أن مراد صاحب الكفاية رحمته عدم تعنون العام بالخاص المنفصل والاستثناء، وإمكان إحراز فردية المشكوك للخاص بالأصل الموضوعي. ثم إن الميرزا النائيني رحمته أورد على قوله: «بل بكل عنوان.....» بإيرادين أحدهما: أن العام لا يمكن أن يكون معنوياً بكل عنوان إذ لازمه صحة تعونه بكل عنوان ونقيضه، فالعلماء في المثال المذكور يقيّد بالهاشمي وعدمه وبالنجفي وعدمه وهذا لا محصل له.

ثانيهما: أن هذا الكلام الدال على تعنون العام بكل عنوان، مناقض لما ذكره

في صدر كلامه من أن العام بعد التخصيص لا يعنون بعنوان خاص .
وقد أورد الميرزا عليه السلام أيضاً على صاحب الكفاية عليه السلام بما حاصله : أن الخاص إن كان من قبيل الحالات والأوصاف الطارئة على العام فمقتضى ما حقق في محله من ضابط التقييد هو تقييد العام بالخاص وإن كان من مقارناته سواء كان جوهرًا أم عرضاً كما إذا قال : أكرم زيداً إن وجد عمرو أو أكرم زيداً إن كان عمرو عالماً أو جائعاً ، فمقتضى ما قرّر في محله من ضابط التركيب يكون الموضوع مركباً من العام والخاص ، ومن المعلوم أن القرشية تكون من الأوصاف والأعراض لا من المقارنات فلا محالة تكون عنواناً للمرأة ، فتكون المرأة على نوعين القرشية وغيرها وإثبات عدم قرشيتها باستصحاب عدم الانتساب المحمولي موقوف على حجية الأصل المثبت واستصحاب عدمها النعني لا معنى له إلا بعد وجود المنعوت إذ النعنية والوصفية تكون في حال وجود المفروض ، فلا وجه لأن يقال : إن المرأة حين عدم وجودها لم تكن قرشية أيضاً وبعد وجودها يشك في انتقاض عدم وصفها أعني القرشية فيستصحب عدم قرشيتها ، لما عرفت من أن عدم النعني إنما يكون نعتيته في ظرف وجود المنعوت والمفروض أن المرأة كانت معدومة وفي حال عدمها لم يكن الوصف العدمي كالوصف الوجودي ثابتاً لها ، فتلخص بما ذكرنا أن ما أفاده في الكفاية من عدم تعنون العام بالخاص المنفصل والاستثناء ضعيف ، وعليه فيكون العام معنواً بالخاص مقيّداً به ولا يجوز إحراز عدم الخاص بالأصل الموضوعي إلا فيما له حالة سابقة كعدم الفسق بالنسبة إلى من شك في بقاء عدالته .

وينبغي توضيح كلام الآخوند عليه السلام في هذا المقام أكثر مما تقدّم وإن كان فيه تكرار ، فنقول إن مراده بقوله : « بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص ... » (١)

هو أن العام لم يطرء على ما كان له من العنوان عنوان حتى عنوان غير الخاص ، بل العام باق على عنوانه الثابت له قبل التخصيص وكونه تمام الموضوع ، مثلاً المرأة تمام الموضوع في الحكم بتحريضها إلى خمسين سنة ، ولم يوجب الخاص المنفصل أو الاستثناء من المتصل قيداً للمرأة بل الخاص دل على كون التحريض إلى ستين للمرأة التي كان بينها وبين قريش انتساب ، فإذا شك في انتساب المرأة إلى قريش يمكن استصحاب عدم نسبة بينها وبين قريش لاجتماع أركان الاستصحاب من الحالة السابقة وهي عدم النسبة حال عدم المرأة واتصال زمان اليقين بزمان الشك وترتب الأثر الشرعي على عدم هذه النسبة محمولياً .

لا يقال : إن استصحاب عدم النسبة إلى قريش معارض باستصحاب عدم انتسابها إلى غير قريش .

فإنه يقال : إن استصحاب عدم الانتساب إلى غير قريش لا أثر له ، إذ الحكم بالتحريض إلى خمسين لم يعلق إلا على المرأة بلا قيد وعنوان كما هو المفروض ، فبعد إحراز وجود المرأة لا حاجة في إثبات حكم تحريضها إلى خمسين إلى إحراز عدم انتسابها إلى قريش بل إثبات التحريض إلى ستين منوط بإحراز انتسابها إلى قريش وينفي هذا الأثر - أعني التحريض إلى ستين - بأصالة عدم الانتساب ، هذا ملخص مراد الكفاية .

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني رحمه الله بأن عدم الانتساب المحمولى وإن كانت أركان الاستصحاب فيه موجودة إلا أنه لا أثر له في المقام ، إذ الأثر الشرعي هنا مترتب على عدم النعتي - أعني ما يكون بمفاد ليس الناقصة - لا العدم المحمولى - أعني ما يكون بمفاد ليس التامة - واستصحاب العدم المحمولى لا يثبت العدم النعتي إلا على القول بالأصل المثبت ، فصار هنا خلط بين العدم المحمولى وبين العدم النعتي ، ولذا تصدى الميرزا النائيني رحمه الله لتوضيح المطلب وإثبات أن عدم الانتساب

في المقام ليس من العدم المحمولى بل من النعتي الذي لا يجري فيه الاستصحاب .
وقد ذكر ههنا مقدمات :

المقدمة الأولى : أن كل شيء لوحظ مع ما جعل في لسان الدليل موضوعاً للحكم - بحيث صاراً اثنين - لا يخلو إما أن يكونا جوهرين كقوله : إن وجد زيد وعمرو فتصدق فإن موضوع وجوب التصديق جوهران ، وإما أن يكون كلاهما عرضين لمحلين كقوله : إن صار زيد عالماً وعمرو غنياً فتصدق ، وإما أن يكونا عرضين لمحل واحد كقوله : إن كان زيد عالماً وغنياً فأكرمه ، وإما أن يكون أحدهما جوهرأ والآخر عرضاً لجوهر آخر كقوله : إن وجد زيد وصار عمرو عالماً فتصدق ، وإما أن يكون أحدهما جوهرأ والآخر عرضاً له لا لجوهر آخر كما إذا قال : إن جاءك زيد العالم فأكرمه ، والمحصر في هذه الأقسام عقلي كما لا يخفى .

إذا عرفت أقسام غير الموضوع البسيط الوجداني ، فاعلم أن الموضوع إذا كان جوهرين ، أو عرضين لمحلين ، أو لمحل واحد ، أو جوهرأ وعرضاً لجوهر آخر ، يكون مركباً لا مقيداً ، لأن ضابط التركيب يكون في مورد امتناع التوصيف ومن المعلوم عدم اتصاف أحد الجوهرين بالآخر ، وكذا العرضان لمحل أو محلين ، وجوهر وعرض لجوهر آخر ، فالموضوع في هذه الأقسام الأربعة مركب لا مقيد . وأما العرض ومحله فلا مجال فيها إلا للتقييد لاتصاف المحل بالعرض وتقيد به واتحاده معه ، فضابط التقييد يكون في العرض ومحله ، والتركيب في سائر الأقسام الأربعة .

ويرد على الميرزا النائيني - في جعل العرضين لمحل واحد من الموضوع المركب لا المقيد - أن كلاً من العرضين متحد وجوداً مع المعروض فيكون وجود المعروض متحداً مع عرضيه ، ومع عدم تعدد الوجود يكون الموضوع الملتئم من عرضين لمحل واحد مقيداً لا مركباً ، وعلى هذا فيكون قسماً من الأقسام الخمسة المذكورة وهما عرضان لمحل وعرض لمحل مما ينطبق عليه ضابط التقييد ، خلافاً

للميرزا رحمه الله حيث إنه جعل للتقييد قسماً واحداً وهو العرض ومحلّه ، فتدبر .
 المقدمة الثانية : أنّ التقابل بين وجود العرض وعدمه المحمولين هو السلب والإيجاب كوجود السواد وعدمه ، والفسق وعدمه ، والقرشية وعدمها ، إلى غير ذلك من الأعراض بما أنّها ماهيات في قبال الماهيات الجوهرية ، وأمّا التقابل بين وجود العرض وعدمه النعتيين أعني ما يكونان بمفاد (ليس) و (كان) الناقصتين فهو العدم والملكة ، لأنّ نعتيّة العرض لمحلّه وإتصاف المعروض به منوطة بوجود المحل ، إذ لو لم يكن المحل موجوداً كان العرض معدوماً وغير نعت للمحل بل هو ملحوظ حينئذٍ بنفسه وبما أنّه ماهية من الماهيات ، فالنعتيّة منوطة بوجود المحل والموضوع ، إذ المحل بعد وجوده إمّا أن يتصف بوجود العرض وإمّا أن يتصف بعدمه ، وأمّا قبل وجوده فليس له شأنية الاتصاف بوجود العرض أو عدمه .

فالفرض من هذه المقدمة هو أنّ المحل لا يقبل الاتصاف بالعرض وجوداً أو عدماً إلّا بعد وجوده ، لأنّ الوجود هو منشأ الارتباط أو الاتحاد ، فالمراد بالعرض هنا هو العرضي الذي يحمل على معروضه لا ماهية العرض ، وعرضي الشيء غير العرض - ذا كالبياض وذاك مثل الأبيض - ، فلا يصحّ استصحاب العدم النعتي بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بأن يقال : إنّ المرأة حين عدمها كانت أعراضها وصفاتها من القرشية وغيرها ، معدومة وبعد وجودها يشك في انتقاض عدم قرشيتها بالوجود فيستصحب ذلك العدم النعتي الذي كان لها قبل وجودها ، وذلك لما عرفت من أنّ منشأ الاتصاف والنعتيّة هو الوجود ، وقبل وجود المعروض لا يتصف هو بكونه موصوفاً بوصف القرشية أو غيرها من الأوصاف حتى يستصحب ، فعدم القرشية حينئذٍ للمرأة ليس وصفاً عدمياً للمرأة المعدومة بل يكون عدماً محمولياً ، والحاصل أنّ الموضوع قبل وجوده ليس له شيء من الأوصاف لا الوجودية ولا العدمية .

وقد تلخص مما ذكرنا أمور، الأول: إن صاحب الكفاية رحمته لا يرى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المخصص اللفظي المنفصل مع أنه لا يلتزم بتعنون العام بعنوان الخاص، ولكن لما كان إحراز موضوع العام بالأصل الموضوعي في غالب الموارد ممكناً فلذا يحرز ذلك بالأصل ثم يتمسك بالعام، ولا تصل النوبة إلى الرجوع إلى الأصول العملية في حكم المصداق المشتبه، ولا فرق في جواز التمسك بالعام بين إحراز موضوعه بالوجدان وبين إحرازه بالتعبد وليس إحراز موضوع العام بالأصل تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية كما لا يخفى.

الثاني: إشكال الميرزا رحمته على الكفاية بما حاصله: أنه ليس في البين أصل موضوعي يحرز به عنوان العام بناءً منه على تعنون العام بحالات الموضوع وإن كانت عدمية، لصيرورة الموضوع بالنسبة إلى ذلك العدم بشرط لا، كالصلاة المشروطة بأمور وجودية من الطهارة والستر وغيرها، وبالعجلة فموضوع الحكم أو متعلقه يصير مقيداً إما بأمور عدمية أو بأمور وجودية، ومع التقييد لا مجال للأصل الموضوعي، لأن الموضوع بوصف تقيده ليس له حالة سابقة حتى يستصحب، والعدم المحمولى وإن كان له حالة سابقة لكن استصحابه لا يجدي، ولا يثبت المقيد إلا على القول بالأصل المثبت ضرورة أن عدم الفسق والقرشية والعلم محمولاً لا يثبت عدم فسق زيد وعدم قرشية المرأة المشكوك قرشيته وعدم علم عمرو مثلاً، فإفاده في الكفاية من وجود الأصل الموضوعي في الفرد المشتبه مبني على عدم تعنون العام بعنوان الخاص وكفاية إحراز موضوع العام بأصالة عدم الخاص محمولاً، وما أفاده الميرزا رحمته من الإشكال عليه من عدم الأصل الموضوعي مبني على تعنون العام بعد ورود الخاص عليه.

الثالث: يرد على الميرزا الثاني رحمته - في جعل العرضين محل من صغريات التركيب - أنه غير صحيح بل هو من صغريات التقييد لا التركيب لما تقدم من

برهانه فلاحظ .

الرابع : أنَّ في عدَّ الجوهرين وعرضين محلين وغيرهما من أقسام التركيب إشكالاً ، بل لابدَّ من عدَّ تمام ما تقدَّم من الأقسام من التقييد ، إذ لا تركيب في البين أصلاً .

توضيحه : أنَّ الانقسامات الراجعة إلى موضوع الحكم إما متقدِّمة على الحكم بمعنى إمكان لحاظها في الموضوع وجعلها قيداً له قبل عروض الحكم عليه كالبلوغ والاستطاعة والعقل وغير ذلك من الشرائط العامة والخاصة ، وإما متأخرة عنه ككونه عالماً بالحكم أو جاهلاً به . وكذا الانقسامات المتعلقة بمتعلِّق الحكم إما متقدِّمة عليه كالطهارة والستر والاستقبال ونظائرها مما يمكن لحاظها مع الصلاة مثلاً قبل عروض الحكم على الصلاة ، وإما متأخرة عن الحكم الثابت للمتعلِّق كقيدية القرية للصلاة فإنها مترتبة على الصلاة بعد عروض الحكم عليها . وتسمَّى الانقسامات المتقدِّمة على الحكم في كلِّ من الموضوع والمتعلِّق بالانقسامات الأوليّة ، والانقسامات المتأخرة عنه بالانقسامات الثانويّة ، والانقسامات الأوليّة الملحوظة مع الموضوع أو الحكم لا تخلو عن ثلاثة أقسام ، لأنَّ إمَّا لها دخل في الحكم وإمَّا لا دخل لها في الحكم ، وعلى الأوّل إمَّا يكون لوجودها دخل فيكون الموضوع والمتعلِّق بشرط شيء ، وإمَّا لعدمها دخل فيكون مشروطاً بعدمه ويعبَّر عنه بشرط لا .

إذا عرفت هذا فنقول : إنَّ ملخَّص الإشكال على التركيب بجميع أقسامه المذكورة من الجوهرين والعرضين محلين وجوهر وعرض لغيره هو أنَّ اجتماع الجوهرين في الزمان إمَّا له دخل في الحكم وإمَّا ليس له دخل فيه ، فعلى الأوّل يكون عنوان الاجتماع في الزمان كعنوان التقارن والسبق واللاحق قيداً للموضوع ، فلا يمكن إحراز عنوان الاجتماع في الزمان باستصحاب أحد الجوهرين أو العرضين

بعد إحراز الجزء الآخر بالوجدان ، لكون الأصل حينئذٍ مثبتاً .

وعلى الثاني يلزم ترتب الحكم على وجود الجزئين في الخارج وإن لم يتقارنا في الزمان فإذا فرضنا ترتب وجوب التصديق على مجيء زيد وفقر عمرو يلزم ترتيب وجوب التصديق على ما إذا جاء زيد فعلاً وصار عمرو فقيراً قبل مجيء زيد بعشرين سنة مع زوال فقره حين مجيء زيد ولا يلتزم به أحد بل ذلك خلاف مقتضى التركيب .

والعاصل أن الاجتماع في الزمان من الانقسامات المتقدمة على الحكم ، فإن كان دخيلاً في الموضوع يصير الموضوع مقيداً بعنوان الاجتماع ، وإن لم يكن دخيلاً يلزم الالتزام بما لا يلتزم به أحد من ترتب الحكم على وجود الجزئين وإن لم يجتمعا في زمان بل وجد أحدهما وانعدم ثم وجد الآخر ، فمع الدخول لا يمكن إحراز أحد جزئي الموضوع المركب بالأصل ، لأن ثبوت عنوان الاجتماع باستصحاب أحد الجزئين مبني على الأصل المثبت فيسقط ، البحث عن إحراز أحد أجزاء الموضوع المركب بالأصل ، فما فرعه الميرزا النائيني رحمه الله على الموضوع المركب من كون الأصل في اليد الضمان في غايه الإشكال .

وبالجملة ، فالدخل وعدمه مما لا يجتمعان ، فإن الإطلاق والتقييد وإن كان التقابل بينهما العدم والملكية ، ولكن في المحل القابل لهما يكون التقابل بينهما السلب والإيجاب ، فإن الإنسان لا يمكن أن يكون أعمى وغيره ، وعلى هذا فاجتماع الجزئين في الزمان إما له دخل وإما لا دخل له ، ولا يمكن أن يكون الموضوع المركب منها مطلقاً بالنسبة إلى اجتماعهما في الزمان ومقيداً بالنسبة إليه ، لأنه يؤول إلى اجتماع النقيضين وهما دخل الاجتماع في الموضوع وعدم دخله .

وربما يجاب عن هذا الإشكال - أعني دخل الاجتماع وعدمه في الموضوع المركب - تارة : بأن عنوان الاجتماع غير ملحوظ قيداً في الموضوع ، فإذا فرض

اجتماع الجزئين في الوجود مع عدم فرض زمان كان الجزءان هما موضوع الحكم .
وأخرى : بأن الزمان لا دخل له في الحكم بل هو ظرف من جهة كون جزئي
الموضوع المركب زمانيين لابد من وقوعهما في الزمان .

وكلاهما مدفوع ، أما الأول : فلما عرفت من أن لازم عدم دخل الاجتماع في
موضوع الحكم هو ترتب الحكم على وجود الجزئين ولو مع تفرقهما في الزمان وعدم
اجتماعهما فيه ، ولم يقل أحد بذلك .

وأما الثاني ففيه - مضافاً إلى عدم تعقل ظرفية الزمان صرفاً بحيث لم يكن
للزمان دخل أصلاً إذ مع عدم الدخول وكونه ظرفاً محضاً لا وجه لتخصيص الحكم به
وعدم ثبوت الحكم إلا في حال اجتماعهما في الزمان - أن مرجعه إلى الوجه الأول
أعني عدم لحاظ الاجتماع في الزمان قيداً .

فتلخص مما ذكرنا أن الموضوع المركب المحرز بعض أجزائه بالأصل وبعضها
بالوجدان لا أساس له ، لكون اجتماع الجزئين في الزمان دخيلاً ، فلا يجري الأصل في
إحراز أحد جزئي الموضوع لكونه مثبتاً ، لأن ترتب عنوان الاجتماع على ثبوت
جزء الموضوع من اللوازم العقلية .

وعليه فيهدم أساس الموضوع المركب الذي أفاده الميرزا الثاني رحمته وفرع
عليه أموراً منها كون الأصل في اليد الضمان ، ومنها قاعدة ما يضمن بصحيحه
يضمن بفاسده ، إلى غير ذلك .

فإن قلت : إن هدم الموضوع المركب مستلزم لرفع اليد عما بنيتم عليه من
جريان الأصل في موارد :

منها : قاعدة التجاوز والفراغ في الصلاة ، فإن بعض أجزائها محرز بإحدى
هاتين القاعدتين في حال الشك والبعض الآخر بالوجدان ، فتكون الصلاة ملتزمة

من الأجزاء المحرزة بالتعبد والأجزاء المحرزة بالوجدان .
ومنها : استصحاب الطهارة للصلاة ، فإن الطهارة محرزة تعبدًا وأجزاء
الصلاة محرزة وجدانًا إلى غير ذلك مما هو من هذا القبيل ، فهذه النقوض تلزمنا
بالالتزام بصحة الموضوع المركب المحرز بعضه بالأصل والآخر بالوجدان .
قلت : لا يرد شيء من هذه النقوض ، أما موارد قاعدتي التجاوز والفراغ فلما
قلنا في محله من كون العمل المركب الذي تجري فيه إحدى القاعدتين ، بدلاً عما هو
المأمور به في حال الشك مع عدم انكشاف الخلاف ، ولا يكون من المركب المحرز
بعض أجزائه بالوجدان والآخر بالتعبد .

وأما استصحاب الطهارة فهو أجنبي عن الموضوع المركب لأن الموضوع
لجواز الدخول في الصلاة هو المتطهر ، وهذا الموضوع يحرز بالاستصحاب ، فإذا
أحرز به يترتب عليه الحكم وهو جواز الدخول في الصلاة وليس الموضوع (الصلاة
عن طهارة) حتى يلزم ترتب الصلاة عن طهارة على استصحاب الطهارة ، وكذا
استصحاب كرية ماء غسل فيه متنجس فإن الكر له أثر شرعي وهو طهارة ملاقيه
والكرية تارة تثبت بالوجدان وأخرى بالتعبد .

وأما كون الأصل في اليد الضمان الذي فرعه الميرزا النائيني رحمته على الموضوع
المركب ، فيمكن إثباته بقاعدة المقتضي والمانع ، أو بقاعدة التعليق على الأمر
الوجودي ، ومع عدم إمكانه كما هو الحق فلا نسلم كون الأصل في اليد الضمان كما
قال به غير واحد ، بل نقول : إن اليد على قسمين أمانية وعدوانية ، ومع الشك
فيها يتمسك بالأصل العملي وهو أصالة البراءة عن الضمان ، ومن هنا يظهر
الإشكال في حاشية بعض أجلة العصر على العروة حيث علل ما في المتن بأصالة
عدم الضمان ، وحاصل الإشكال أنه لا مجال لهذا الأصل بل يعلل بأنه لا دليل على

الضمان والأصل البراءة عن الضمان .

وتلخص مما ذكرناه أمور :

الأول : أن صاحب الكفاية ﷺ مع عدم ذهابه إلى تعنون العام في الخاص اللفظي المنفصل والاستثناء من المتصل لا يسوغ التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لأن الخاص لأقوائيته يحكم على العام في الفرد المشتبه لا يحرز حجية العام فيه وإن كان ظهوره موجوداً لأن الخاص يزاحم حجية العام لا ظهوره ، فظهور العام لا يكون حجة في تمام ما ينطبق عليه ، فلذا لا يجوز التمسك به فيه ، ونحتاج في إحراز العام إلى الأصل الموضوعي ، فلا يكون شيء من العام والخاص حجة في الفرد المشتبه ، أما الخاص فللشك في موضوعه ، وأما العام فلارتفاع حجية ظهوره في العموم ، فعلى مسلك صاحب الكفاية ﷺ من عدم تعنون العام بالخاص لا يكون اجتماع العام والخاص في المصداق المشتبه من اجتماع الحجة - أعني العام - وغيرها - وهو الخاص - حتى يقال بحجية العام في المشتبه وعدم وصول النوبة إلى الأصل .

والمرزا النائيني ﷺ لا يسوغ التمسك به في المصداق المشتبه لتعنون العام به ، ومن الواضح عدم تكفل الكبرى لحال الصغرى .

فهذان العلمان متفقان في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، إلا أن وجه عدم جواز التمسك عند صاحب الكفاية ﷺ عدم حجية ظاهر العام لحكومة الخاص عليه ، وعند المرزا النائيني ﷺ تعنون العام بضد الخاص كما عرفته مفصلاً .

الثاني : أنه لا يحيص عن الرجوع في حكم المصداق المشتبه إلى قاعدة الاشتغال أو البراءة إذ لم يكن فيه أصل موضوعي محرز للعام .

الثالث : أن الموضوع المركب الذي يصع إحراز بعضه بالأصل والآخر

بالوجدان لأساس له .

هذا تمام الكلام في المخصص اللفظي بأقسامه ، وقد عرفت عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في شيء من تلك الأقسام .

والحاصل ، أن جريان الأصل في الموضوعات المركبة في غاية الإشكال لما عرفت من دخل الاجتماع في الزمان ، وعنوان الاجتماع لازم عقلي لإثبات أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان ، ولا يترتب ذلك عليه إلا على القول بالأصل المثبت .

والميرزا النائيني رحمه الله يصرح بهذا ، أعني عدم جريان الأصل في الموضوع المركب من جوهرين أو عرضين لمحلين ، وغير ذلك من أقسام الموضوعات المركبة إذا أخذ فيها عنوان الاجتماع والسبق واللاحق ، والنقض التي ذكر بعضها لا بد لنا وللميرزا النائيني رحمه الله من علاجها ، إذ تلك النقوض وإن كانت من الموضوعات المركبة إلا أن لعنوان السبق ونحوه دخلاً في الموضوع المركب - ككون الصلاة في الوقت - فإن استصحاب الوقت وإتيان الصلاة فيه لا يثبت وقوع الصلاة في الوقت ، وكذا استصحاب الطهارة وإتيان الصلاة مع الطهارة المستصحبة ، فإن استصحاب الطهارة لا يحرز وقوع الصلاة عن طهارة .

ولا بد من دفع الإشكال عن جريان الأصل في الموضوعات المركبة إما بدعوى خفاء الواسطة إن تمت ، وإما بوجه آخر ، وإلا فيلزم انسداد باب الاستصحاب في غالب الموارد التي منها الوضوء ، مع أن استصحابه مما لا ينبغي الإشكال فيه لكونه منصوباً في صحاح زرارة^(١) كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في المخصص اللفظي وقد عرفت اتفاق صاحب الكفاية رحمه الله

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء .

ومن تبعه والميرزا النائيني رحمته وتابعيه على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، غاية الأمر أن المحقق الخراساني رحمته يدّعي عدم تعنون العام بضد الخاص أو نقيضه ، والميرزا النائيني رحمته يدّعي التعنون ، وكذا صاحب الكفاية رحمته والميرزا متفقان على أنه لو كان في البين أصل موضوعي منقح لعنوان العام فلا إشكال في جواز التمسك وإحراز موضوع العام به ، غاية الأمر أنها مختلفان في وجود الأصل الموضوعي ، فالمحقق الخراساني رحمته يدّعي وجوده والميرزا النائيني رحمته يدّعي عدمه ، لأنّ عدم المحمولى لا يثبت باستصحابه عدم النعتي ، والعدم النعتي ليس له حالة سابقة ليستصحب إلا بناء على السالبة بانتفاء الموضوع وهو ممّا لا أساس له ، لما عرفت من كون النعتية في رتبة وجود المنعوت ، وفي رتبة عدمه لا ينعت ولا يوصف بوصف من الأوصاف ، فلامعنى لاستصحاب عدم النعتي بنحو السالبة بانتفاء الموضوع .

المقام الثاني :

في المختصر اللبي

وهو تارة يكون من قبيل حكم العقل الضروري ، وأخرى يكون من قبيل العقل النظري .

فإن كان من قبيل الأول لا يجوز التمسك فيه بالعام في المصداق المشتبه ، لكن حكم العقل الضروري من قبيل المختصر اللفظي المتصل بالعام في عدم انعقاد ظهور للعام في العموم .

وإن كان من قبيل الثاني - ومنه الإجماع - فهو يتصور على وجوه :
أحدها : أن يكون ما يدركه العقل قيداً لا ملاكاً كما في قوله ﷺ في مقبولة ابن حنظلة ^(١) « انظروا إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا وعرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا » إلى قوله ﷺ « فإني قد جعلته حاكماً » فالموضوع لولاية القضاء هو الراوي للحديث العارف بالأحكام - لا الظان بها بالاجتهاد ، المستفاد من قوله ﷺ « ونظر في حلالنا » بالتقريب المحرر في محله ، لعدم حجية الظنون الاجتهادية على ما ثبت في محله - والعقل يحكم بأن منصب القضاء من المناصب العالية التي لا يليق بها كل أحد ، بل لابد أن يكون عادلاً فيقتد العقل بإطلاق راوي الحديث العارف بالأحكام بالعدالة ويصير الموضوع لمنصب القضاء مقتداً بالعدالة .
ومن المعلوم أن العدالة من الموضوعات العرفية التي لا تحتاج إلى بيان الشارع ، فلا بد في ترتب الحكم بوجود منصب القضاء على الفرد من إحراز العدالة ، فلا يجوز التمسك بالعام في الفرد المشتبه لعدم إرادة جميع ما ينطبق عليه العام .

ثانيها: أن يكون قابلاً للقيدية والملاكية، كما إذا قال: أكرم جيراني، وعلم بحكم العقل خروج عدوّه من الجيران عن موضوع وجوب الإكرام، ولكن لم يعلم أن العداوة ملاك لعدم وجوب الإكرام أو قيد له.

ثالثها: أن لا يكون قابلاً لغير الملاكية، كما إذا قال: (العنوا بني أمية قاطبة) فإنّ العقل يستكشف أن جواز اللعن يكون لملاك مفقود في المؤمن فيكون الإيمان ملاكاً لخروج بعض بني أمية عن دائرة جواز اللعن، فإذا علم بهذا الملاك فلا يجوز اللعن، وإذا شكّ في ذلك فلا مانع من التمسك بالعام ويحرز أنه غير مؤمن فيجوز لعنه، وذلك لأنّ بيان الملاكات بيد الشارع فجعل الحكم بنحو العموم لجماعة كقوله: العنوا بني أمية قاطبة، وعدم بيان عدم واجدية بعض الأفراد لملاك حكم العام لكونه مؤمناً مع كون بيانه من وظيفة المولى يكشف عن كون الفرد المشكوك داخلاً في العام وأنه ليس في بني أمية مؤمن مثلاً.

ولا بأس ببيان محصل ما في الكفاية وما عند الميرزا النائيني رحمته الله في المخصّص اللبي، فنقول وبه نستعين:

إنّ ملخص ما في الكفاية ^(١) هو جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص اللبي كالإجماع وحكم العقل النظري، ببيان أن ظهور العام في العموم لم تتنل حجّيته في المخصّص اللبي - الذي هو من قبيل الإجماع وحكم العقل النظري - كما انتلمت حجّيته في المخصّص اللفظي المنفصل لوضوح الفرق بينهما، ضرورة أن ظهور العام في المخصّص اللفظي المنفصل محكوم بحجّية الخاص اللفظي المنفصل، وبعد العلم بعدم حجّية ظهور العام في جميع ما ينطبق عليه كيف يمكن الحكم بحجّيته في المصداق المشتبه، بخلاف الخاص اللبي فإنّ ظهور العام سليم عن المحاكم فيكون

حجة في الفرد المشتبه بعد وضوح فرديته للعام .
وبالجملة ، ففي المخصص اللبي يكون للعام ظهور معتبر ، فيشمل الفرد
المشكوك بما هو حجة ، ولكن شمول العام للفرد المشتبه في المخصص اللفظي المنفصل
يكون بما هو عام لا بما هو حجة .

والحاصل أن العقل لما كان حاكماً بالتخصيص فلا يحكم إلا بعد إحراز
موضوع حكمه ومع الشك فيه يتوقف عن الحكم ، والمفروض أن ظهور العام يشمل
ويكون هذا الظهور حجة لما عرفت من عدم ظهور خاص حجة حاكم على ظهور
العام فيتمسك بالعام ويرتفع به اشتباه الفرد وإجماله .

وجعل صاحب الكفاية رحمته الدليل على التمسك بالعام حينئذ هو العرف ، حيث
إن المولى إذا قال لعبده : أكرم جيراني ، وعلم بحكم العقل بخروج عدوه عن هذا
الحكم ، فإذا اشتبه فرد من الجيران ولم يعلم حاله من حيث صداقته وعداوته
ولم يكرمه العبد لرعاية هذا الاحتمال عد عند العرف عاصياً ولا عباً بأمر المولى
ويستحقّ الذم واللوم .

وأما ما أفاده الميرزا النائيني رحمته فلخصه : التفصيل في جواز التشبث بالعام في
الشبهة المصداقية في المخصص اللبي بين أقسام الخاص اللبي ، بخلاف صاحب
الكفاية رحمته حيث إنه جوز ذلك مطلقاً .

وتوضيح كلام الميرزا النائيني رحمته هو أن الخاص اللبي تارة يكون قيماً ،
وأخرى يكون ملاكاً ، وثالثة يصلح لكليةا فهنا صور ثلاث :

الأولى : أن يكون الخاص اللبي قيماً وموضوعاً ، وفي هذا القسم لا يجوز
التمسك بالعام في المصداق المشتبه ، لأن بيان الموضوع ليس وظيفة الشارع بل
العرف ، فلا بد في معرفة الموضوع من الرجوع إلى العرف لا إلى دليل الحكم فلا يجوز
التمسك بالعام .

الثانية: أن يكون الخاص اللبي ملاكاً لا موضوعاً، وحيث إن بيان الملاكات وظيفة الشارع فلا يمكن معرفتها إلا ببيان الشارع، ولو كان الملاك في الفرد المشتبه موجوداً لوجب على المولى بيانه لعدم طريق إلى معرفته إلا ببيان الشارع، وعدم بيانه مع بيان عام شامل للفرد المشتبه دليل على عدم وجود ملاك الخاص في الفرد المشتبه، فيجوز حينئذ التمسك بالعام في الفرد المشتبه، إذ المفروض عدم تقييد العام بعنوان الخاص لأن الخاص يكون من قبيل الملاك لا القيد.

الثالثة: أن يتردد الخاص اللبي بين الملاكية والقيدية وفي هذه الصورة لا يجوز التمسك بالعام في الفرد المشتبه أيضاً، للشك في حجية العام، إذ لو كان الخاص اللبي قيداً لا يجوز التمسك بالعام، وإن كان ملاكاً يجوز ذلك ومع الشك في الحجية يحكم العقل بعدم الجواز.

فتلخص أن الميرزا النائيني رحمته الله يقول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المخصص اللبي في الجملة، وهي ما إذا كان الخاص من قبيل الملاك.

وأما في صورتين الآخرين فلا يجوز التمسك فيهما بالعام أصلاً.

هذا محصل ما أفاده العلمان صاحب الكفاية والميرزا النائيني رحمته الله في مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المخصص اللبي.

ولكن الحق أن هذه المباحث الطويلة في مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لا موضوع لها أصلاً، لأن المخصص اللفظي واللبي من الإجماع والعقل كله كاشف عن تقييد مصب العام بقيد، فيكون المصوب جزء الموضوع بعد أن كان بالنظر إلى الظاهر تمام الموضوع على ما هو قضية الإطلاق، فيكون العام والخاص من المطلق والمقيّد، وهل يتوهم أحد جواز التمسك بالمقيّد لإحراز القيد، فترجع مباحث العام والخاص إلى مباحث المطلق والمقيّد فينهدم أساس كثير من أبحاث العام والخاص.

فما أفاده المحقق الخراساني رحمته من عدم تعنون العام بضد الخاص أو نقيضه ضعيف ، كضعف ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من كون الخاص اللبّي متصوراً بصورة ثلاث ، وجعل بعض الأمثلة كعدالة القاضي من قبيل الموضوع والقيّد ، والآخر كقوله : (العنوا بني أميّة) من قبيل الملاك ، والثالث كقوله : أكرم جيرانى من قبيل ما يقبل كلاً من الملاكية والقيديّة لأنّ جميعها دعاوى بلا بينة ولا برهان .

وبالجملة ، فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من الكبرى - وهي جواز التمسك بالعام في الخاص اللبّي إن كان بنحو الملاك - في غاية الوجاهة ، لأنّ الملاك يختص ببيانه بالشارع ، إذ لا سبيل إلى معرفته إلاّ به ، فلو كان في الفرد المشكوك ملاك الخاص كالسعادة لبعض بني أميّة ولم يبيّنه الشارع مع شمول حكم العام له كان إخلالاً بالغرض ، لكون العام الشامل للمشكوك مفوّتاً لملاك الخاص ، مثلاً قوله عليه السلام : «لعن الله بني أميّة قاطبة» ^(١) يشمل من شك في إيمانهم ، فإن كان ملاك حرمة اللعن موجوداً فيه ولم يبيّنه المولى مع شمول عموم لعن بني أميّة له كان ذلك مفوّتاً لملاك حرمة اللعن ، وتفويت الملاكات قبيح على الحكيم ، فيكون ظهور العام في الفرد المشكوك رافعاً للشكّ ، إذ مقتضى الحكمة بيان ملاك حرمة اللعن في المشكوك لو كان ، فعدم بيانه مع شمول العام له بيان للعدم .

لكن ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من كون العدالة في قوله عليه السلام : «انظروا إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا...» قيّداً لا ملاكاً ، ومن كون الإيمان في عدم جواز اللعن ملاكاً لا قيّداً ، ومن كون العداوة في قوله أكرم جيرانى ممّا له صلاحية كلّ من القيديّة والملاكية ، فيه إشكال ، وذلك لأنّه لا فرق بين العدالة والعداوة والإيمان في كون الجميع قيوداً لكونها من الحالات ، وقد تقدّم أنّ كلّ ما هو من قبيل الحالات

والصفات يكون قيوداً لما عرفت من ضابط التقييد ولا ربط له بالملاك، وأي فرق بين الإيمان في عدم جواز لعن من كان من بني أمية مؤمناً وبين الإيمان المأخوذ في الرقبة في قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» فهل يتوهم أحد كون الإيمان في الرقبة من قبيل الملاك، والحاصل أنه لا فرق بين العدالة والإيمان والعداوة في كون جميعها قيوداً لمصب العام ومقيّدة له كسائر المطلقات والمقيّدات.

نعم إن كان الخاص مخرجاً لبعض الأفراد عن دائرة العام كقوله: (لا تكرم زيدا العالم)، فإن إخراج زيد كإعدام فرد من أفراد العام لا يكون مقيّداً لسائر أفراد العام، ضرورة أن موت فرد من العلماء لا يوجب تقيّد الباقيين، بخلاف التقييد الأحوالي فإنه تقييد حقيقة، فملخص الإشكال على الميرزا النائيني رحمته الله هو المناقشة الصغرى.

وأما الإشكال على ما في الكفاية فحاصله: عدم الفرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بين المخصّص اللفظي وبين اللبي بعد كون كل من المخصّص اللفظي واللبي كاشفاً عن المخصّص الواقعي، وبعبارة أخرى لا فرق في الكاشف عما هو المخصّص بين اللفظ والعقل والعلم والأمانة المعتبرة، فإن جميعها كاشفة عن الخاص الواقعي المفروض تقييده لمصب العام وصيرورة المصب مقيّداً ومعنواً به، وعدم جواز التمسك بالكبرى لإحراز الصغرى من الواضحات.

وكان نظر صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) في الفرق بين المخصّص اللفظي واللبي إلى أن ظهور العام في اللبي لما لم يزاحمه ظهور الخاص الذي هو أقوى من ظهور العام في العموم، فلا محالة يكون ظهور العام حجة فيتسمك به في الفرد المشتبه بالخروج، ويكون نظير قوله: (لا تكرم زيدا) في تردد زيد بين زيد العالم الخارج عن دائرة

العلماء وبين زيد الجاهل ، حتى لا يخرج من العلماء فرد من أفرادهم ، فيتمسك حينئذٍ بالعام ويحزبه أن زيدا العالم لم يخرج ، ولكن قد عرفت تعنون العام بالخاص مطلقاً لفظياً كان أولياً وحجية كل من الخاص اللفظي والعقلي ، كما لا يخفى .

إيقاظ :

لا يخفى أن ما ذكرناه من المباحث المتعلقة بالعام والخاص لاموضوع له ظاهراً وإنما هو من الخلط بالطلق والمقيد ، إذ لم نظفر إلى الآن في الشريعة المقدسة بالعام والخاص بل الجميع يكون من المطلق والمقيد .
أما في التكاليف الوجوبية فلا ينبغي الارتياح في كونها من المطلقات والمقيدات .

وأما التكاليف التحريمية فلم نظفر فيها بالعام والخاص ، بل هي دائرة بين المطلق والمقيد وبين ثبوت الحكم فيها على الأنواع المتباينة ، كما في الحيوان البحري فإن الروايات تقسمها إلى محلل ومحرم ، وليس فيها عام وخاص مثل « كل حيوان بحري حرام إلا كذا » ، وإنما يكون مثل ذلك في كلام الفقهاء ، نعم إن كانت الآية الشريفة : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ ^(١) أحل لكم بدل « خلق » كان ذلك من العام والخاص ، إذ الخاص حينئذٍ هو ما دلّ على حرمة جملة من الحيوانات .

وعلى تقدير العام والخاص لا يعنون العام بالخاص ، إذ عنوان ما في الأرض يشير إلى ما فيها من الحيوان والجماد والنبات ، والخارج عنه هو عنوان الكلب والخنزير مثلاً ، ومن المعلوم عدم كونها من أوصاف ما يدخل في عنوان ما في الأرض ، فالغنم وغيره مما يبقى تحت عنوان ما في الأرض لا يقيد بعدم الكلب

والخنزير كسائر الجواهر التي لا يكون بعضها وصفاً للآخر ، فعلى فرض العموم والخصوص لا يكون الخاص موجباً لتعنون العام به وإن كان الخاص أنواعياً ، فإن كل خاص نوعي لا يعنون العام ، بل لابد في إيجابه ذلك من كونه من حالات مصب العام وأعراضه كالفساق للعلماء والمؤمنة للرقبة ، وعلى هذا الفرض يخرج عن التخصيص إلى التقييد .

ويمكن أن يكون قوله تعالى : ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ ^(١) من العام والخاص بناء على شمول بهيمة الأنعام للكلب والخنزير وغيرها مما عدا الأنعام الأربعة ، ولكن لا يكون الخاص سبباً لتعنون العام لما عرفت من عدم كون الكلب ونحوه من الحيوانات المحرمة من حالات الأنعام حتى تقيد بها ، فلا يقال : الغنم المقيّد بعدم كونه كلباً أو خنزيراً حلال كما لا يخفى .

وأما بناء على عدم شمول بهيمة الأنعام لغير الأربعة فيكون الاستثناء منقطعاً ولا يكون من العام والخاص ، بل من تشريع الحرمة والحلية لموضوعين متباينين كتحریم الخمر وتحليل الماء .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن التخصيصات الواردة في الشريعة ترجع إلى التقييدات ، وعليه فلا ينبغي الإشكال في عدم جواز التمسك بدليل الإطلاق ، كقوله : (أعتق رقبة) لإثبات حال الفرد المشكوك الحرية ، ولا بدليل التقييد كقوله : (لا تعتق رقبة كافرة) لإثبات حال المملوك المشكوك كفره .

وبالجملة ، فلا وجه لعقد باين أحدهما للعام والخاص والآخر للمطلق والمقيّد ، بل لابد من عقد باب واحد للمطلق والمقيّد ، ولا داعي إلى اتعاب النفس والتعرض للمباحث التي لا موضوع لها في الكتاب والسنة ، لأن

التخصيصات الأنواعية لما كانت غالباً من حالات المطلق وعوارضه فلا محالة تقيده، نعم إذا لم تكن التخصيصات الأنواعية من صفات المطلق وأحواله فلا تقيده بل تكون من التخصيص المصطلح ولكنه في غاية الندرة، وعلى فرض وجودها لا ينبغي الإشكال في عدم تعنون العام بها، هذا ما يرجع إلى العام والخاص.

وأما ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من جريان الأصل في الموضوع المركب دون المقيّد، ففيه: أن الظاهر عدم موضوع مركب في الشريعة، لما عرفت من دخل عنوان من الاجتماع أو غيره لا محالة في الموضوع، فيصير من المقيّد ويخرج عن المركب، فإن اليد على مال الغير وعدم إذن المالك محمولاً بحيث لم يرتبط باليد ليست موضوعاً للضمان، بل اليد المرتبطة بعدم إذن المالك والمقارنة لعدم إذنه موضوع للضمان، فتصير اليد الضامنة معنونة بعنوان العارية وغير الضامنة معنونة بالأمانة، وفي صورة الشك في الأمانة والعدوانية لا مجال لإثبات الضمان باستصحاب عدم إذن المالك وضمه إلى ما هو محرز وجداناً وهو الاستيلاء، لعدم إثبات استصحاب عدم المحمولى عنوان عدوانية اليد.

وعلى هذا يشكل الأمر أيضاً في استصحاب الوقت للصلاة واستصحاب الطهارة لها، فإن الاستصحاب لا يثبت عنوان الصلاة في الوقت والصلاة عن طهارة.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: أنه لا موضوع للمباحث المتعلقة بأقسام الخاص والتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لرجوع التخصيصات في الشريعة إلى التقييدات.

الثاني: أن التخصيصات الأنواعية إن كانت من حالات مصب العام فلا محالة

تعنون العام ، وإن كانت من الأمور المتباعدة والمهايات المتخالفة كخروج الكلب والخنزير مما أحلت ، فلا توجب تعنون العام بها .

الثالث : أن الأصل الذي ذكره الميرزا النائيني رحمته في إحراز أحد جزئي الموضوع المركب لا أصل له ، لعدم موضوع مركب في الأحكام الشرعية كما عرفت . ثم لا يخفى أن صاحب الكفاية رحمته ^(١) بعد الفراغ عن مباحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية تبّه على أمرين :

أحدهما : جواز التمسك بالعام عند بعض فيما إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أخرى ، كما إذا شك في صحة الوضوء والغسل بمائع مضاف . ثانيهما : أن الأصول اللفظية ليست كالأصول العملية في عدم حجية مثبتاتها ، بل مثبتات اللفظية التي هي من الأمارات حجة .

أمّا الأمر الأول : فنحبه الكلام فيه أنه ذهب بعض إلى جواز التمسك بالعمومات لإحراز صحة الفرد المشكوك صحة وفساداً ، كما إذا فرض الشك في صحة الوضوء بالمضاف فلو نذر هذا الوضوء يجب الوفاء به للنذر ، وكلما يجب الوفاء به للنذر يكون صحيحاً لا محالة ، فيحرز بكبرى وجوب الوفاء بالنذر صحة العمل الذي يشك في صحته إذا وقع مورداً للنذر ، ثم أيد هذا بما ورد في صحة الإحرام قبل الميقات وصحة الصوم المستحب في السفر إذا وقعا موردين للنذر ، حيث إن النذر أوجب مشروعيتها بعد أن لم يكونا مشروعين قبله كما لا يخفى .

لكن صاحب الكفاية رحمته بنى على عدم جواز التمسك بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية التي أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية ، كما في النذر ووجوب إطاعة الوالد ، فإنه أخذ في موضوعها

الإباحة والرجحان للفعل بعنوانه الأولي، إذ النذر لا يتعلق إلا بما يكون راجحاً بعنوانه الأولي، فلا يمكن إثبات رجحان متعلقه بذلك العنوان بدليل وجوب الوفاء بالنذر الذي هو مترتب على رجحان متعلقه قبل عروض النذر عليه، وإن شئت فقل: إن رجحان الفعل موضوع لوجوب الوفاء، فكيف يعقل ترتبه على وجوب الوفاء وهو واضح.

وأما النقض بالصوم في السفر والإحرام قبل الميقات، فقد ذكر في جوابه صاحب الكفاية رحمه الله ما يرجع حاصله إلى وجوه ثلاثة:

أحدها: أن صحتها تستكشف من الدليل الخاص القائم على صحة نذرهما والصحة تكشف عن رجحان في ذاتهما إلا أن هناك مانعاً عن جعل الاستحباب أو الوجوب لهما ويكون النذر رافعاً لذلك المانع، فيجعل لهما الوجوب بعد النذر، وعلى هذا لم يتصرف في أدلة اعتبار الرجحان في متعلق النذر. ويجمع بهذا الوجه بين ما دلّ على اعتبار الرجحان في متعلق النذر، وبين ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر، وبين ما دلّ على عدم مشروعية الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات.

وبالجملة، فاشتغال الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات على الملاك والرجحان أمر ممكن، ويكفي إمكانه لوجود الدليل على صحة نذرهما ولا استحالة عقلاً في واجديتهما للمصلحة والرجحان مع وجود المانع عن جعل الندب أو الوجوب وارتفاع ذلك المانع بسبب النذر، ولا يكون العقل الضروري ولا النظري مخالفاً له حتى يوجب ذلك طرح النقل الدال على صحة نذر الإحرام والصوم في هذين الموردين كما لا يخفى.

ثانيها: تخصيص ما دلّ على اعتبار الرجحان في متعلق النذر، فإنه قابل للتخصيص فيقال: إن الرجحان معتبر في صحة النذر إلا في هذين الموردين، وليس

اعتبار رجحان متعلق النذر من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص .

ثالثها: أن رجحان المتعلق أعم من رجحانه الثابت له مع الغض عن النذر والعارض له بطر والنذر ، فدليل صحة نذر الإحرام والصوم كاشف عن أعمية الرجحان .

ولكن الحق عدم إمكان المساعدة على هذا الوجه لاستلزامه الدور ، إذ صحة النذر منوطة بالرجحان قبل النذر والمفروض نشؤ الرجحان عن النذر وتأخره عنه ، فلاك الاستحالة وهو تقدم الشيء على نفسه موجود هنا ، نعم لا بأس بالوجهين الأولين ، فالحق في الجواب هو الوجهان الأولان ، والله العالم .

فتلخص أنه لا يكون نذر الصوم والإحرام مؤيداً لما ذهب إليه البعض من جواز التمسك بالعمومات إذا شك في صحة فرد .

فإن قلت : بناء على الوجه الثاني وهو عدم اعتبار الرجحان في الصوم والإحرام يلزم صحة نذر ترك الواجب وفعل المحرام أيضاً ، لعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر وهو كما ترى .

قلت أولاً : أن الالتزام بعدم اعتبار الرجحان في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إنما هو لأجل الدليل على صحته فيها ، ولم يقد دليل على صحة نذر ترك الواجب وفعل المحرام حتى يلتزم بعدم اعتبار الرجحان فيها أيضاً .

وثانياً : أن قياس نذر ترك الواجب وفعل المحرام بالصيام والإحرام فاسد ، فإن الصيام والإحرام لا أمر بهما قبل النذر فيكون فسادهما لأجل التشريع ، وهذا بخلاف ترك الواجب وفعل المحرام فإن في الأول الأمر بالفعل وفي الثاني النهي عنه موجود ويكون النذر على خلافهما ومغيراً للحكم الشرعي كما لا يخفى .

نعم ، هنا بعض الإشكالات من جهات أخر ، إحديها : أن الأمر النذري

توصلني لا عبادي ، ومقتضاه سقوط وجوب الوفاء ولو بإتيان المندور بغير القرية ، مع أنه ليس الأمر كذلك في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات .

ثانيتهما : أن نية الإحرام كيف تتمشى مع علم المحرم بابتلائه ببعض محرمات الإحرام كالنظليل ، كما في هذه الأعصار لغالب المحجاج الأبرار ، إلى غير ذلك من الإشكالات الطوال والقصار ، ولكنها مندفعة في محلها ببيانات علمائنا الأخيار رضوان الله عليهم إلى يوم القرار .

وأما الأمر الثاني : فهو أن المقرر في محله عدم حجية مثبتات الأصول العملية مطلقاً ، من غير فرق في ذلك بين التنزيلية كاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ وبين غيرها ، فإذا جرى الاستصحاب في حياة زيد مثلاً يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على نفس الحياة ، لأن مفاد الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في الآثار الشرعية ، وأما الآثار العادية والعقلية فليست موردأ للتنزيل حتى تثبت آثارها الشرعية ، ومن المعلوم أن وجود الأثر فرع وجود موضوعه ولو تعبدأ ، وهذا بخلاف الأمارات فإن مثبتاتها حجة ، ضرورة كونها كاشفة عن الواقع وليس فيها تنزيل حتى يقتصر على خصوص الآثار الشرعية ، فالأمارات تكشف عن اللوازم والملزومات والملازمات وتكون حجة فيها من جهة الكشف ، ولذا يحكم بآثار نبات لحية من قامت البيئة على حيوته فيما إذا مضى من عمره ما يلزمه عادة نبات لحيته ، وكذا بلوغه وغيره من الآثار العادية المترتبة على حيوته ، بخلاف استصحاب الحياة كما عرفت ، فإنه لا يترتب على الحياة المستصحة إلا آثارها الشرعية .

وبالجملة ، فالفرق بين الأصول اللفظية وبين الأصول العملية في حجة مثبتات اللفظية وعدم حجة مثبتات العملية مما لا إشكال فيه .

إنما الكلام في المقدار الثابت حجتيه من اللوازم في الأصول اللفظية ، فتكون الأمانة حجة في كل لازم من لوازمها وإن كان بعيداً جداً ، أو يختص ذلك باللوازم التي تكون الإمانة كاشفة عنها كشفاً اطمئنانياً ٩ .

الحق هو الثاني ، لأن حجتيه الظواهر لما كانت ببناء العقلاء ، ومن المعلوم أن بناءهم في حجتيه الظواهر لأجل كشفها عن الواقع لا لأجل التعبد ، فلا بد في الحكم بحجتيه الأمانة في اللوازم من متابعة العقلاء ، وإحراز بنائهم على الحجتيه فيها الثابتة عندهم بعد كشف الأمانة عن تلك اللوازم بالكشف الاطمئنان ، ولذا لا يحكم على زيد الذي حرّم إكرامه وتردد بين كونه عالماً وجاهلاً بجهله ليرتب عليه آثار عدم عالميته .

توضيحه : أنه إذا قال : (أكرم العلماء) ثم قال : (لا تكرم زيداً) ولم يعلم كون زيد عالماً حتى يخصص به أكرم العلماء ، أو جاهلاً حتى لم يخصص وكان باقياً على عمومته ، فلا يحرز بأصالة عدم التخصيص كون زيد جاهلاً ، ولا يحكم بترتب الآثار الشرعية الثابتة للجاهلين عليه ، وإن كان جهله من لوازم عدم تخصيص العام بزيد ، إلا أن بناء العقلاء لم يثبت تحققه على كشف أصالة عدم التخصيص عن مثل هذا اللازم ، والشك في البناء كافٍ في عدم حجتيه ، والحاصل أن المتبع في مقدار حجتيه الأمارات في اللوازم هو بناء العقلاء .

وإن فرض هنا مثال آخر وهو ما إذا قال : (لا تكرم زيداً) وكان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل ، وتردد زيد بين زيد العالم والجاهل ، فأصالة عدم التخصيص تثبت وجوب إكرام زيد العالم ، وعدم خروجه عن عموم وجوب إكرام العلماء ، ولكن لا تثبت أن موضوع حرمة الإكرام هو زيد الجاهل ، فحينئذ يشك في حرمة إكرامه فتجري فيها أصالة البراءة ، لانحلال العلم الإجمالي بحرمة

إكرام أحد الزيدين بأصالة عدم التخصيص المستبثة لوجوب إكرام زيد العالم وصيرورة حرمة زيد الجاهل مشكوكة تجري فيها البراءة^(١).

وتوضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله هو: أن لأصالة عدم التخصيص صورتين تكون في إحداهما حجة في لازمها وفي الأخرى لا تكون حجة فيه.

أما الصورة الأولى: فيما إذا جرت أصالة عدم التخصيص في الفرد المعلوم فرديته للعام وكان الشك متمحضاً في حكمه، كما إذا كان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل وقال المولى: لا تكرم زيداً ولم يعلم أنه أراد زيداً العالم حتى يختص العام، أو أراد زيداً الجاهل حتى لا يختص العام لخروج زيد الجاهل عن دائرة العام بالتخصيص، وإن شئت فقل: إن قوله: لا تكرم زيداً يدور بين التخصيص والتخصيص، فحينئذ يحكم بسبب أصالة عدم التخصيص بعدم خروج زيد العالم من دائرة أكرم العلماء وأن موضوع لا تكرم زيداً هو زيد الجاهل، لأن بناء العقلاء على حجية لوازم أصالة عدم التخصيص ثابت.

وأما الصورة الثانية: فهي فيما إذا جرت أصالة عدم التخصيص فيما شك في فرديته للعام، كما إذا قال: لا تكرم زيداً ولم يعلم علمه ولا جهله، فإن كان عالماً فقد خرج عن دائرة أكرم العلماء تخصيصاً، وإن كان جاهلاً فهو خارج تخصيصاً.

(١) أقول: الذي يختلج بالبال عاجلاً هو عدم سلامة هذا الانحلال عن الإشكال، حيث إن الأصل المثبت لا بد وأن يكون مثبتاً للتكليف المعلوم بالإجمال في أحد الأطراف بعينه، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإثنائين ثم قامت البيئـة على نجاسة أحدهما بعينه، وأما إذا قامت البيئـة على غصبيـة أحدهما المعين فهل توجب هذه البيئـة انحلال العلم بالنجاسة، والمقام من هذا القبيل، لأن المعلوم إجمالاً هو حرمة إكرام أحد الشخصين فقيام دليل على وجوب إكرام أحدهما لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحدهما وهذا الانحلال يستلزم المخالفة القطعية للحرمة المعلومـة إجمالاً.

وبالجملة ، ليس هناك إلا زيد معين حكم عليه بحرمة الإكرام على كل حال سواء كان عالماً أم جاهلاً ، غاية الأمر أنه على تقدير عالميته قد خصص به العام . وعلى تقدير عدم علمه لم يخصص به العام فسيؤول الشك إلى الشك في تخصيص العام ، ويحكم بعدم التخصيص لأصالة العموم ، ولا يترتب على أصل عدم التخصيص هنا كون زيد جاهلاً - لما عرفت من عدم وجوب إكرام زيد على كل تقدير عالماً كان أو جاهلاً - فلا يحكم حينئذٍ بجهله ليرتب عليه آثار الجاهل حتى لا يعطى من موقوفات أهل العلم مثلاً .

والحاصل أن أصالة عدم التخصيص حجة في لازمه العقلي وهو كون موضوع حرمة الإكرام زيداً الجاهل في الصورة الأولى ، وهي ما إذا أحرز فردية شيء للعام واحتمل خروجه عن حكم العام ، دون الصورة الثانية ، وهي ما إذا لم يحرز الفردية للعام ، وأصالة عدم التخصيص تحرز في الصورة الأولى محكومة زيد العالم بحكم العام ، وأن موضوع حرمة الإكرام هو زيد الجاهل وبناء العقلاء على حجيتها في هذا اللازم ثابت .

وأما في الصورة الثانية فلم يثبت بناء العقلاء على حجيتها في إثبات كون زيد - المحكوم بعدم وجوب الإكرام على كل حال - جاهلاً حتى يترتب عليه جميع آثار الجاهل .

ويرد عليه : أن الفرق بين الصورتين - بدعوى بناء العقلاء على حجية أصالة عدم التخصيص في اللوازم في الصورة الأولى ، وعدم بنائهم عليها في الصورة الثانية - مجرد دعوى لاشاهد لها ، فالحق أن يقال : إن بناء العقلاء قد استقر على حجية الظواهر ما لم تقم حجة أقوى على خلافها ، فإذا شك في قيام حجة أقوى على خلافها لا يعتنون بهذا الشك ، ويسبون على حجية الظاهر ، ففي الصورتين

المذكورتين يبنى على حجية ظهور العام في العموم لعدم إحراز حجة أقوى على خلافه كما هو الحال في المخصص المعلوم .

وعلى هذا فيبنى على حجية ظهور العام في جميع الأفراد وعدم الاعتناء باحتمال خروج فرد منه ، وبالجملية فقضية حجية أصالة عدم التخصيص - التي هي عبارة أخرى عن أصالة الظهور التي هي أصل وجودي لا عدمي - هي حجية الألفاظ في ظواهرها ، ولم تثبت حجيتها في غير ظواهرها ، والعام يكون ظاهراً في معناه فهو حجة فيه ما لم يقم على خلافه حجة أقوى من العام كالمخصص ، ومن المعلوم أن كون موضوع عدم الإكرام زيداً الجاهل ليس مما يكون العام ظاهراً فيه حتى يكون حجة فيه ، من غير فرق بين صورتين .

نعم ، إن كانت حجية أصالة عدم التخصيص من باب أصالة العدم - بمعنى أن التخصيص يكون من الأمور الوجودية ومع الشك فيه يكون مقتضى الأصل عدمه كأصالة عدم النسخ ونحوها - كان لحجية أصل عدم التخصيص في إثبات كون موضوع حرمة الإكرام زيداً الجاهل كما في الصورة الأولى وإثبات جهل زيد في الصورة الثانية وجه ، لأنه يشك في كون (لا تكرم زيداً) مخصصاً ، ونفي مخصصيته بالأصل يستلزم كون موضوع حرمة الإكرام جاهلاً .

لكن التحقيق هو : كون أصالة عدم التخصيص من الأصول الوجودية كما عرفت ، فما أفاده في الكفاية لم يظهر له وجه وجيه . فتلخص أن مدار بناء العقلاء في حجية الظواهر على الظهور ، فيكون العام حجة في معناه الظاهر لا في شيء آخر . ثم إنه يمثل للمقام بفرع فقهي^(١) وهو أنه : ورد في بعض الروايات عدم البأس

(١) توضيح تطبيق المقام على المثال على ما يخطر ببالي عاجلاً قبل المراجعة هو أنه إن بنيينا على طهارة ماء الاستنجاء ، فيكون الثوب الملاقي لماء الاستنجاء خارجاً موضوعاً عن ←

ثوب لاقى ماء الاستنجاء ، فعدم البأس إن كان لتخصيص أدلة انفعال الماء القليل فيكون ماء الاستنجاء طاهراً ، وإن كان للعفو مع نجاسته فهو باق تحت عموم ما دلّ على انفعال الماء القليل.

ولنرجع إلى كلام المحقق الخراساني رحمته الله ، وحاصله أن هنا مثالين لا تكون أصالة العموم في أحدهما رافعة لإجمال الخاص وتكون في أحدهما رافعة لإجماله .
أما المثال الأول : فهو ما إذا كان فردية موضوع الخاص للعام مشكوكة كما إذا قال : (لا تكرم زيدا) ولم يعلم أنه عالم حتى يخص به العام ، أو جاهل حتى يكون متخصصاً لخروجه موضوعاً عن دائرة موضوع العام ، ولم يكن هناك أصل موضوعي ينقح عالميته أو جاهليته ، فبأصالة العموم لا يحرز لازمها العقلي وهو كون زيد جاهلاً ليرتب عليه سائر آثار الجهل ، وأما خصوص حرمة الإكرام فهو مترتب عليه لا محالة ، سواء كان عالماً أم جاهلاً ، إذ المفروض أن زيدا محرم الإكرام على كل حال تخصيصاً أو تخصصاً . والحاصل أن أصالة العموم لا تثبت كون زيد جاهلاً لعدم بناء العقلاء على إثبات مثل هذا اللازم بأصالة عدم التخصيص ، والمفروض أن مدار حجية الظواهر على بناء العقلاء .

وأما المثال الثاني : فهو ما إذا كان الفردية للعام معلومة وكان الشك متمحضاً

→ ملاقي المتنجس وإن بنينا على العفو عن نجاسة ماء الاستنجاء لا على طهارته فيكون الثوب خارجاً عن حكم ما دلّ على انفعال ملاقي المتنجس لا عن موضوعه ، إذ المفروض ملاقة الثوب للمتنجس وهو ماء الاستنجاء ، غايته أنه معفو عنه ، وبعبارة واضحة : إن الثوب ليس محكوماً بحكم ما يلاقى المتنجس قطعاً ، لكنه لم يعلم أنه لأجل الخروج الموضوعي أو الحكمي مثل زيد المحكوم بعدم وجوب الإكرام على كل حال لكنه لم يعلم أنه لأجل الخروج الموضوعي إن كان جاهلاً أو الحكمي إن كان عالماً وقد خصص به العام .

في الحكم ، كما إذا كان هناك زيدان أحدهما عالم والآخر جاهل وشك في أن موضوع لا تكرم زيدا هو العالم أو الجاهل ، فإن أصالة العموم تحرز عدم خروج زيد العالم عن موضوع إكرام العلماء فيجب إكرامه ، وأن الخارج هو زيد الجاهل لبناء العقلاء في هذه الصورة - أعني بها ما إذا جرت أصالة العموم فيما أحرزت فرديته للعام - على إثبات اللازم العقلي ، وهو كون زيد الجاهل محرم الإكرام . هذا محصل مرام الكفاية .

لكن الإنصاف عدم الفرق بين صورتين في عدم إثبات أصالة العموم للازمه العقلي ، فإن حجّة الظهورات تكون لكشفها عن المرادات فإن العام كاشف عن كونه بتمامه مراداً للمولى وأما كشفه عن مطلب آخر - بحيث كان للعام دلالتان ، أحدهما : مطابقة ، وهي كون العام بجميع أفرادها مراداً وثانيها : التزامية ، وهي كون موضوع حرمة الإكرام هو الجاهل - فغير ثابت ، فحجّة أصالة العموم في إثبات اللازم في كلتا صورتين غير معلومة .

وعلى هذا فيعلم إجمالاً بحرمة فعلية منجزة متعلقة إما بزيد العالم وإما بزيد الجاهل ، ومقتضى هذا العلم هو عدم إكرام واحد منها ، لعدم حصول القطع بالفراغ إلا بذلك ، إلا أن هناك مؤمناً في أحد الطرفين وهو أصالة العموم المثبتة لوجوب إكرام زيد العالم ، وأصالة العموم حجة لعدم قيام حجة أقوى على خلافها ، إذ المفروض عدم العلم بشمول لا تكرم زيدا لزيد العالم ، حتى يعارض العام ويقدم عليه للأخصية والأقوائية ، فيكون أصالة العموم حينئذ سليمة عن المعارض ومقتضاها وجوب إكرام زيد العالم ، وعلى تقدير حرمة إكرامه واقعاً يكون أصل العموم مرخصاً في الفعل كما لا يخفى .

ويمكن أن يقال : إنه إن قلنا بعدم حجّة أصالة الظهور في العام للشك في

حجيتها لأجل الشك في شمول لا تكرم زيدا لزيد العالم - إذ مع شموله له لا تكون أصالة العموم حجة فيه ، ومع عدم شموله له تكون حجة - فحجية أصل العموم حينئذ مشكوكة ومن المعلوم محكومة مشكوك الحجية بعدم الحجية ، وعلى هذا فتصل التوبة إلى الأصل العملي وهو أصل البراءة ، ويتعارض أصل البراءة في زيد العالم مع أصل البراءة في زيد الجاهل ويتساقطان ، فبناء على منجزية العلم الإجمالي لتعارض الأصول تسقط الأصول عن الاعتبار ، لأن رتبة الأصول العملية من حيث الشك المأخوذ في موضوعها وإن كانت محفوظة ، إلا أن رتبة امتثالها غير محفوظة ، لاستلزامها المخالفة القطعية للمعلوم إجمالاً ، فلا محالة يستنجز المعلوم بالإجمال وهو حرمة إكرام زيد العالم والجاهل ، فلا يجوز عقلاً إكرام واحد منها ليحصل العلم بفراغ الذمة عما اشتغلت قطعاً كما لا يخفى .

وإن قلنا بحجية أصالة الظهور ما لم يعلم بمخصص للعام فلا مجال لأصالة البراءة عن حرمة إكرام زيد العالم ، لورود أو حكومة أصالة الظهور على أصل البراءة ، ويعارض أصالة العموم في زيد العالم أصل البراءة عن حرمة إكرام زيد الجاهل فيتساقطان عن الحجية ، للعلم بكذب أحدهما إجمالاً ، وحديث الحكومة والورود أجنبي عن المقام ، إذ مورده هو وحدة الموضوع كما إذا قامت بينة مثلاً على نجاسة إناء وكانت قاعدة الطهارة مقتضية لطهارته ، فحينئذ لا إشكال في تقدم البينة على قاعدة الطهارة وروداً أو حكومة ، وأما مع اختلاف الموضوع والمورد فكل واحد منهما يكون مورداً ومصدقاً للدليل ، ففي المقام يكون زيد العالم مورداً لإصالة العموم للشك في تخصيصه ، وزيد الجاهل يكون مورداً لأصالة البراءة للشك في حرمة إكرامه . وبالجمل ، فبناء على حجية أصل الظهور - أي العموم - في المقام كما هو الحق يقع التعارض بين أصل الظهور وأصل البراءة .

فتكون النتيجة تنجز المعلوم بالإجمال فيحرم إكرام واحد منها لتحقيق الامتثال ، سواء قلنا بحجية أصالة العموم في المقام أم لا ، لأنه بناء على حجيتها تتعارض مع أصل البراءة عن حرمة زيد الجاهل ، وبناء على عدم حجيتها تتعارض أصالة البراءة في كليهما ، وعلى كل التقديرين يكون العلم الإجمالي منجزاً فيترك إكرام كل من زيد الجاهل والعالم ، وعلى هذا فلا حاجة في إثبات تنجز العلم الإجمالي إلى التثبت بأن أصل البراءة في حرمة الإكرام لما تساقط صار العلم الإجمالي منجزاً ، وجريان أصالة العموم بعد تعارض أصلي البراءة المثبتة لوجوب إكرام زيد العالم لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بأن يقال : إن الأصل المثبت للتكليف في أحد الطرفين ثابت ويكون التكليف في الطرف الآخر مشكوكاً فتجري فيه أصالة البراءة ، وذلك لأن أصل البراءة في كل من الطرفين بعد سقوطه بالمعارضة لا يعود إلى دار الدنيا لعدم ما يوجب ولوج الروح فيه ، وعلى هذا فأصالة العموم وإن أثبتت وجوب إكرام زيد العالم لكن ليس في زيد الجاهل أصل البراءة لسقوطه بالمعارضة ، فزيد الجاهل يكون نظير الإناء الموجود من الإنائين المشتبهين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما ، وبعد العلم وتنجز التكليف فقد واحد منها أو شرب ماء أحدهما ، فإنه لا ينبغي الإشكال في وجوب الاجتناب عن الإناء الموجود ، لعدم أصل يقتضى طهارته ، إذ المفروض سقوط أصل طهارته بالمعارضة لمثله في الآخر ولا موجب لعوده .

توضيح وجه عدم الحاجة : أنه بناء على حجية أصالة العموم لا تجري أصالة البراءة في زيد العالم حتى تسقط بالمعارضة ، لحكومة أصالة العموم على أصل البراءة ، بل المعارضة تقع بين أصالة العموم والبراءة من أول الأمر .

هذا كله بناء على عدم حجية أصل العموم في اللوازم وإلا فينحل العلم

الإجمالي من أصله ، بداهة أن أصالة العموم تثبت كون موضوع الحرمة المعلومة إجمالاً هو زيد الجاهل ، فيكون حرمة ثابتة بالأمانة ، فترك إكرامه حينئذٍ يكون من الامتثال التفصيلي كسائر موارد الأمارات ، بخلاف عدم إكرامه في صورة عدم إثبات أصالة عدم التخصيص للازمها العقلي ، حيث إن ترك إكرام زيد الجاهل حينئذٍ يكون من باب الاحتياط كما لا يخفى .



مركز تحقيقات علوم إسلامي

فصل:

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص

الظاهر الإجماع على عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص ، كاتفاق الأصحاب من المحدثين والأصوليين على عدم جواز الرجوع في الشبهات البدويّة إلى أصل البراءة قبل الفحص ، وإنّما الخلاف بينهما يكون في جريان البراءة فيها بعد الفحص ، فالمحدثون يقولون بكون حكم الشبهة بعد الفحص كحكمها قبله في وجوب الاحتياط ، اعتماداً على أخبار الاحتياط ، والأصوليون يقولون بمخالفة حكم الشبهة بعد الفحص لحكمها قبله ، وأنّ حكمها بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل الاجتهادي هو البراءة ، استناداً إلى أدلة البراءة ، وكيف كان فلا إشكال عند كلّ من الأصولي والأخباري في عدم جواز الرجوع إلى أصل البراءة قبل الفحص في الشبهات البدويّة على التفصيل المقرّر في محله .

وأما عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص مع انعقاد ظهور للعام في العموم فقد ذكر في وجهه أمور عديدة عمدتها أمران :

الأوّل : أنّ ديدن المتكلّم إذا جرى في كلامه على الاعتماد على القرائن المنفصلة يمنع ذلك عن التمسك بظواهر ألفاظه ، لعدم كشفها بعد الاطلاع على ديدنه وعاداته عن مراداته إلّا بعد العلم بعدم المخصّص ، والمفروض أنّ حجّيّة الظواهر عند العقلاء إنّما تكون ببناء العقلاء ، ومن المعلوم أنّ بناءهم على حجّيّتها ليس إلّا لأجل كشفها عن المرادات ، وبعد الاطلاع على ديدن المولى في محاوراته وأنّه يعتمد في بيان مقاصده على القرائن المنفصلة لا يكون العام كاشفاً عن مراد المتكلّم ، فلا يحرز حينئذٍ بناء العقلاء على حجّيّته كما لا يخفى .

الأمر الثاني : العلم الإجمالي بوجود مخصصات كثيرة في الشريعة غاية الكثرة حتى قيل : ما من عام إلا وقد خصّ ، وهذا العلم يمنع عن حجّة العمومات ، إذ البناء على حجّيتها وعدم الفحص عن المخصصات يوجب مخالفة التكاليف بالضرورة ، نظير جريان البراءة في الشبهات البدوية قبل الفحص المستلزم للخروج عن الدين .

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى ، إذ في الأول : أن لازمه عدم إجداء الفحص عن المخصص إلا إذا أفاد القطع بعدم المخصص ، وأما مع عدم إفادته له فعدم جواز التمسك بالعام باق على حاله ، والغالب بل الدائم عدم إفادة الفحص للعلم بعدم المخصص لاحتمال كونه في كتاب لم يظفر به الفاحص .

وفي الثاني : أخصّيته من المدعى وعدم وفائه بتمام المدعى ، وهو عدم جواز التشبث بكل فرد من أفراد العام .
توضيحه : أن المعلوم بالإجمال إذا كان ألف مخصص مثلاً بحيث كان الزائد عليه مشكوكاً فيه ، فإذا ظفرنا بهذا المقدار من المخصصات فلاحالة ينحل العلم الإجمالي ويصير الزائد مشكوكاً فيه فينفي بأصالة عدم التخصيص ، إذ لا يلزم حينئذٍ محذور من الرجوع إلى هذا الأصل بعد فرض انحلال العلم الإجمالي ، فهذا الوجه يختص بما إذا لم ينحل العلم الإجمالي ، والمدعى كما عرفت أعمّ من ذلك كما هو واضح ، فتلخص ممّا ذكرنا أن شيئاً من هذين الوجهين لا يصلح لإثبات عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص .

والحاصل : أن البحث في هذا الفصل يقع في مقامين ، الأول : في أصل وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام ، والثاني : في مقدار الفحص بعد إثبات وجوبه ، وأنه لا بدّ من كونه بمثابة يوجب العلم بعدم المخصص واقعاً أو بعدم إمكان

وصوله إلينا على تقدير وجوده ، أو يكفي الاطمئنان أو الظن ولو لم يكن اطمئنانياً .
 أمّا المقام الأوّل : فنخبة الكلام فيه أنّه قد ادّعي الإجماع على اشتراط جواز العمل بالعام وحجية ظهور العام بالفحص عن المخصص ، ولكن لم يظهر كونه إجماعاً تعديداً كاشفاً قطعياً عن حجة معتبرة عند الكل قد اختفيت علينا أو عن عمل الأصحاب الكاشف عن قولهم عليه السلام بعدم جواز العمل بعمومات الكتاب والسنة قبل الفحص عن المخصص ، فيحتمل أن يكون الإجماع مدركياً ، لأنّه قد ذكر في وجه وجوب الفحص عن المخصص وجوه عمدتها وجهان :

أحدهما : ديدن المتكلّم على عدم بيان المخصص والمقيّد متصلاً بالعام والمطلق .
 وقد تقدّم تفصيله وأنّه واف بتمام المدعى وهو لزوم الفحص عن المخصص عند الظفر بكل فرد من العام كما لا يخفى .

ثانيهما : العلم الإجمالي بوجود مخصصات في الشريعة لعمومات الكتاب والسنة ، وهذا العلم يمنع عن جريان أصالة العموم في العمومات ، كمنع العلم الإجمالي عن الأصول العملية .

وفيه أولاً : أنّ هذا العلم بالمخصصات يحدث منحلّاً وبلا أثر ، بمعنى أنّه يوجد العلم تفصيلاً ، إذ لا علم لنا بالمخصص إلّا بعد الظفر به ومن المعلوم أنّ العلم بالمخصص يحدث تفصيلاً لا إجمالاً .

وثانياً : أنّه على تقدير وجود العلم الإجمالي وعدم حدوثه منحلّاً لا يفي بإثبات تمام المطلوب وهو اشتراط العمل بكل عام بالفحص عن المخصص .

وجه عدم وفائه به هو : أنّه يقتضي لزوم الفحص ما لم ينحل للمعلم الإجمالي بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال ، وبعد الانحلال تجري أصالة العموم في العمومات التي يشك في تخصيصها ، لكون الشك في تخصيصها بدوياً يجري فيه أصل العموم ، كسائر موارد دوران المعلوم بالإجمال بين الأقل والأكثر ، فإنّ الأقل يكون معلوماً

تفصيلاً والأكثر مشكوكاً بدوياً يجري فيه الأصل، كما إذا تردد الدين بين ثمانية دنانير وعشرة، فإن الثمانية معلومة تفصيلاً والاثني عشر مشكوكاً يجري فيها أصل البراءة، وكذلك المقام، فإن المخصصات المعلومة إجمالاً إذا كانت مائة مثلاً وظفرنا بمائة مخصص في الروايات، فينحل العلم الإجمالي لعدم العلم فيما زاد على المائة، فيجري فيه أصالة عدم التخصيص.

إلا أن يقال بمقالة الميرزا النائيني رحمته وهي النكته التي أفادها في المقام، وحاصلها: أن المعلوم إن كان دائراً بين الأقل والأكثر ينحل العلم بالظفر بمقدار الأقل، وأما إذا كان معنوياً بعنوان ومعلماً بعلامة، بحيث كان العلم الإجمالي متعلقاً بعنوان، فدوران المتعلق بين الأقل والأكثر في هذه الصورة لا يوجب الانحلال، كما إذا فرض أنه مديون لزيد وكان ذلك مكتوباً في الدفتر فإذا علم حينئذٍ باشتغال ذمته لزيد بثمانية دنانير وشك في اشتغالها له بأزيد منها، فهل يجوز أحد جريان البراءة في الزائد عن الثمانية أو يراجع الدفتر؟ لا ينبغي الإشكال في أنه يرجع إلى الدفتر ولا تجري البراءة في الزائد وما نحن فيه من هذا القبيل، ضرورة أن العلم الإجمالي يتعلق بمخصصات مضبوطة فيما بأيدينا من الكتب نظير الدين المكتوب في الدفتر، ولا ينحل العلم الكذائي بالمخصصات إلا بمراجعة تمام الكتب بجميع ما لها من الأجزاء والصفحات، فلا يكفي في انحلال هذا العلم مراجعة بعض الكتب أو بعض صفحاتها، وعلى هذا التقريب يكون العلم الإجمالي وافياً بتمام المقصود، إذ لا ينحل إلا بمراجعة جميع ما في الكتب المتضمنة للأخبار.

والحاصل: أن العلم الإجمالي يتعلق بعنوان ما في الكتب وهذا العنوان معلوم تفصيلاً لا إجمالاً، نعم يكون الإجمال فيما ينطبق عليه هذا العنوان لتردده بين الأقل والأكثر، نظير تردد الفقهاء بين الأقل والأكثر وتردد عنوان (من في المدرسة) بين الأقل والأكثر، إلى غير ذلك من العناوين التي يتردد أفرادها بين الأقل والأكثر.

ودعوى انحلال العلم المتعلق بما في الكتب بالعلم الإجمالي المحاصل بين أفراد ما في الكتب لدوران متعلق هذا العلم الثاني بين الأقل والأكثر، كما إذا ظفرنا بمادة مخصص مثلاً وشككنا في الزائد منها، فينحل العلم الإجمالي وتجري أصالة العموم في سائر العمومات التي يشك في تخصيصها لعدم العلم بوجود حجة أقوى على خلافها حتى يرفع اليد عنها.

غير مسموعة، ضرورة أن هذا العلم الإجمالي الصغير يكون في عدد ما ينطبق عليه عنوان ما في الكتب لا في العنوان الذي تعلق به العلم أولاً وهو عنوان ما في الكتب، والعلم الأول المتعلق بعنوان ما في الكتب يقتضي وجوب الاحتياط في كل من الأقل والأكثر، لتنجز الحكم في كل منها بمناط واحد وهو انطباق عنوان ما في الكتب عليها، فيكون الأقل والأكثر حينئذ كالمبتائين، نظير العلم الإجمالي بوجوب إكرام زيد أو عمرو في منجزية العلم الإجمالي ووجوب الاحتياط في جميع أطرافه.

وعلى هذا فالعلم الإجمالي المتعلق بما في الكتب يقتضي تنجز الحكم المعلوم بالإجمال في جميع الأطراف من الأقل والأكثر، والعلم الإجمالي الصغير المتعلق بعدد ما ينطبق عليه العنوان الذي تعلق به العلم الأول لا يقتضي تنجز التكليف بالأكثر المشكوك، ومن المقرر في محله عدم المعارضة بين المقتضي واللامقتضي، فالعلم الأول يؤثر وينجز الحكم في جميع الأطراف ولا ينحل إلا بمراجعة جميع ما في الكتب، فالإنصاف أن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من كون العلم الإجمالي بمخصصات في الشريعة وافياً بتمام المدعى وهو وجوب الفحص عن المخصص في كل عام ولو بعد الظفر بمخصصات كثيرة، متين جداً.

نعم يقع الكلام في أن العلم بالمخصصات يتعلق من أول الأمر بعنوان ما في الكتب، أو يحصل العلم بالمخصص بعد الظفر به فيحدث العلم منحلاً، فعلى الأول

لا ينحل العلم بالظفر بمخصصات كثيرة ، وعلى الثاني ينحل كما لا يخفى .
 ثم إن تخصيص كل عام إن أريد به التقييد كما أسلفنا الكلام فيه ، وقلنا إن
 التخصيصات الشرعية ترجع إلى التقييدات ، لأولها إلى تقييد إطلاق مصب العام ،
 فلا ينبغي الارتباب في صحته لعدم دليل مطلق من جميع الجهات في الشرعيات ،
 وإن أريد به ما يعم العنوان الثانوي فكذلك أيضاً لكون أدلة الأحكام الأولية
 مخصصة بالعناوين الثانوية كالعسر والمخرج ، وإن أريد به التخصيص المصطلح في
 مقابل التقييد فالكلية المدعاة وهي ما من عام إلا وقد خص غير ثابتة كما لا يخفى .
 والأصح في وجه وجوب الفحص عن العام بمعنى اشتراط حجتيه بالفحص
 هو استقرار ديدن الشارع الأقدس في عمومات الكتاب والسنة على تأخير بيان
 المخصصات عن العمومات بمقدار لا يلزم منه القبح ، وهو الإخلال بالغرض إن كان
 التأخير عن زمان الحاجة وهو زمان العمل بالعام ، فإذا أحرز ديدن متكلم على
 عدم ذكر تمام مرامه في كلام واحد ومجلس واحد بل يذكره في مجالس عديدة فلا
 يبنى العقلاء على حجية ظاهر كلامه إلا بعد الفحص ، ضرورة أن العقلاء لا يبنون
 على حجية مثل هذه الظواهر بعد وضوح عدم بنائهم على حجية الظواهر إلا لأجل
 كشفها عن مراداته ، ومع بناء المتكلم على عدم بيان تمام مقصوده بكلام واحد
 لا يكون ذلك الكلام كاشفاً عن مراده ، فلا يكون حجة عند العقلاء ، كما أنه لا ريب
 في بناء العقلاء على حجية الظواهر فيما إذا كان دأب المتكلم على بيان جميع مقصوده
 بكلام واحد .

والحاصل : أنه لما أحرز كون الشارع الأقدس ممن يعتمد في بيان جميع مرامه
 على المخصصات والقرائن المنفصلة ، لا تكون عمومات الكتاب والسنة قبل فحص
 حجة .

لا يقال : إن وجوب الفحص عن المخصص لا بد أن يكون عن الخاص بما هو

حجة لا بما هو خاص وكلام ، ومن المعلوم أن الحجية ليست من لوازم الكلام بوجوده الواقعي بل من لوازم وجوده العلمي فما لم يصل إلى درجة العلم لا يكون حجة فوضوح وجوب الفحص وهو الحجة مفقود قبل الفحص فلا وجه لوجوبه .

فإنه يقال : إن مرجع ديدن الشارع المقدس على الاعتماد على القرائن المنفصلة إلى عدم حجية العام وإناطة حجيته بالفحص عن المخصص ، وبعبارة أخرى أن الفحص في المقام مقدّمة لحجية ظهور العام لما عرفت من عدم بناء العقلاء على حجية ظاهر كلام من استقرت عاداته على عدم ذكر تمام غرضه بكلام واحد ، وأن حجيته منوطة بالفحص ، ومن هنا يظهر عدم اختصاص وجوب الفحص بالمخصص بل الأمر كذلك بالنسبة إلى المقيّد وإلى المعارض في التعارض التباثني ، لوحدة الملاك وهو إصرار ديدن الشارع على بيان القيود والمعارضات منفصلة عن المطلقات والمباثنات ، فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم اعتبار ظهور عموم الكتاب والسنة قبل الفحص عن المخصص ، هذا تمام الكلام في المقام الأول أعني عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص .

وأما المقام الثاني : - وهو مقدار وجوب الفحص - فقليل : إنه يختلف باختلاف المباني في وجوب الفحص ، فإن كان مبناه ما تقدّم من العلم الإجمالي بالمخصصات فوجوب الفحص ثابت إلى زمان انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال ، بحيث صار الزائد عليه مشكوك التخصيص . وإن كان مبناه ديدن الشارع على تأخير بيان المخصصات عن وقت الخطاب - كما هو الحق - فوجوب الفحص حينئذ يكون إلى اليأس عن الظفر بالخاص والاطمئنان بعدم صدوره واقعاً أو عدم حجيته على تقدير صدوره ، وهذا الاطمئنان لا يتحقق إلا بتتبع جميع ما بأيدينا من كتب الأخبار ، وعدم الاكتفاء بالكتب أو بما تضمنها من الوسائل والوافي ، لأن جميع الأصول لم تكن موجودة عند المحمدين الثلاثة الأول

وكذا عند الثلاثة الأواخر ، أو كان بعض الأصول حاضراً عند بعضهم كصاحب الوسائل عليه السلام لكنه لم ينقل عنه لعدم اعتباره عنده . ومن المحتمل أن هذا الشخص إذا تفحص عن ذلك الأصل ونظر فيه كان حجة في نظره ، فإذا لم يتفحص عنه كان فحصه ناقصاً .

وإشكال الميرزا النائيني عليه السلام على ذلك بأن اعتبار اليأس عن الظفر بالمخصص يوجب انسداد باب الاجتهاد المستلزم للهرج والمرج واختلال النظم .

مندفع أولاً : بعدم استلزام الاطمئنان بعدم المخصص انسداد باب الاجتهاد ، وذلك لأن فحص ما في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب التي طبعت كالدعائم والأشعشيات لا يوجب حرجاً ولا هرجاً ولا انسداد باب الاجتهاد ، وإنما لزم ذلك في الأزمنة السالفة التي لم تكن الكتب مطبوعة فيه ، بل اضطر بعض لأجل أخذ روايتين إلى المسافرة إلى مصر مثلاً ، وأما في أعصارنا فلا يلزم شيء من التوالي الفاسدة فيها أصلاً كما لا يخفى .

وثانياً : أنه لا يلزم من انسداد باب الاجتهاد محذور إلا انسداد باب الظن الخاص ، كما كان بناء بعض المحققين من الأصوليين على ذلك ، والوظيفة حينئذ هي التبويض في الاحتياط كما حقق في محله ، فلا يلزم أيضاً محذور اختلال نظام الدين كما لا يخفى .

وأما الإشكال على وجوب الفحص بمقدار يعلم عادة بعدم المخصص بما حاصله : أن بعض الكتب لم يصل إلينا كأصل ابن أبي عمير الذي أحرقه بعض الأشقياء ، فإن رواياته قد انمحت ولم تصل إلينا ، فلعل الخاص كان فيها ، وعلى هذا فالفحص عما في الكتب التي بأيدينا لا يوجب الاطمئنان بعدم .

فمدفوع أيضاً أولاً : بأن كتاب ابن أبي عمير وإن حرق إلا أنه لم ينمح إلا أسانيد رواياته ، وأما نفس رواياته فهي كانت محفوظة عند ابن أبي عمير فصارت

تلك الأخبار مراسيل ، ولذا قيل : إن مراسيله مسانيد .
 وثانياً : بعد تسليم انحاء ما في كتابه من الروايات لا يضر ذلك أيضاً بحصول
 الاطمئنان من الفحص ، لأن ابن أبي عمير أحد حفاظ الأخبار وكتّابها ،
 فالروايات التي تضمنها كتاب ابن أبي عمير كانت موجودة في كتب سائر أصحاب
 الحديث أيضاً كما لا يخفى .

وكذا لا يصغى إلى إشكال آخر مختص بالوسائل وهو أن ما وقع في الوسائل
 من التقطيعات يمنع عن حصول العلم بعدم المخصص بعد الفحص عن الوسائل
 لاحتمال كون الدليل الذي لم يذكره صاحب الوسائل قرينة على الصدر ، فالظفر
 بالصدر لا يوجب الاطمئنان بخلوه عن قرينة صارفة له عن ظاهره ، وذلك أولاً
 فلأن صاحب الوسائل لم يقطع القرينة عن ذمها بمعنى أن الدليل إن كان قرينة على
 الصدر لم يقطعه عن الصدر ، بل وقع التقطيع منه في رواية مشتملة على جمل عديدة
 أجنبية كل منها عن أخرى . وأما ثانياً : فلأن صاحب الوسائل أشار في كل باب إلى
 هذا التقطيع ومحلله بقوله : وتقدم أو يأتي ما يدل على ذلك ، فلا بد من الفحص عما
 تقدم وما يأتي وبعد الفحص يحصل الاطمئنان .

وأما دعوى كفاية الظن بعدم المخصص في جواز العمل بالعام فهي خالية عن
 البينة ، فالحق عدم وجوب تحصيل أزيد من الاطمئنان بالعدم ، كما أنه لا يجوز له
 العمل بالخاص قبل الفحص عن أقوال الأعلام وكيفية معاملتهم مع ذلك الخاص
 حتى لا يعتمد على رواية أعرض عنها الأصحاب كما هو واضح .

فصل

في الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية تشمل الغائبين بل المدومين أم تختص بالحاضرين في مجلس التخاطب؟ فيه خلاف بين الأعلام.

وتنقيح الكلام في المقام على وجه يتضح به محل النزاع هو: أن القضية المشتملة على أدوات الخطاب أو الإشارة، تارة تكون خارجية، كقوله: (يا زيد افعل كذا) أو (يا سكنة المدرسة الكبرى أكرموا ضيوفكم) بنحو القضية الخارجية، بأن يكون عنوان ساكن المدرسة مشيراً إلى من فيه من الطلبة، وأخرى تكون حقيقية كقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾^(١).

لا ينبغي الإشكال في خروج القضايا الخارجية عن حريم النزاع لعدم شمول الخطاب المتوجه إلى المخاطب الخاص لغيره فإن قوله: (يا زيد) أجنبي عن عمرو وبكر فلا يشملها قطعاً، كما لا ينبغي الإشكال في شمول القضية الحقيقية الخالية عن أداة الخطاب والإشارة لكل من الحاضرين وغيرهم من الغائبين والمدومين وخروجها عن حريم النزاع أيضاً، فالذي هو محل البحث في المقام هو القضية الحقيقية الحاوية لأداة الخطاب والإشارة فقليل: بشمولها للغائبين عن مجلس التخاطب بل المدومين أيضاً وقليل بعده.

والحق هو الثاني، لتوقف صحة المخاطبة عرفاً على وجود مخاطب في البين ومع عدمه لا يصلح التخاطب على ما هو ظاهر معنى الخطاب عرفاً، فع عدم القرينة على شمول الخطاب للمدومين يحكم باختصاصه بالحاضرين وعدم شموله

للعائنين فضلاً عن المدومين ، ولو فرض شك في الشمول فقتضى الأصل عدمه ، ضرورة إناطة صحة مخاطبة المدوم بتنزيله منزلة الموجود الحاضر ، وقضية الأصل عدم التنزيل .

وتوهم كفاية التنزيل الذي تتكفله القضية الحقيقية المبنيّة على الفرض والتقدير في شمول الخطاب للمعدومين فاسد ، ضرورة أن مجرد الفرض المقوم للقضية الحقيقية لا يثبت شمول الخطاب للمعدومين ، لما عرفت من ظهور المخاطبة عرفاً في وجود المتخاطبين وحضورهما ، فالتنزيل المصحح لشمول الخطاب للمعدومين هو المتكفل لتنزيل المدوم منزلة الموجود ومنزلة الحاضر ، ولادليل على مثل هذا التنزيل ولا يكفي فيه التنزيل المقوم للقضية الحقيقية .

نعم ، إن قامت قرينة خارجية على شمول الخطاب للمعدومين تكون كاشفة عن التنزيل المزبور ، وبالجملّة فالظاهر اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين .

والثمرة بين عموم الخطابات للمعدومين وبين اختصاصها بالحاضرين هي أنّه بناء على الأول لا حاجة في تسوية الحكم للمعدومين إلى دليل خارجي يثبت اشتراك المعدومين مع الغائبين في الحكم ، وعلى الثاني : نحتاج في إثبات الحكم للمعدومين إلى قاعدة الاشتراك غير الجارية مع الاختلاف في الصنف ، إذ المتيقن من قاعدة الاشتراك هو اتحاد الحاضرين مع الغائبين في الصنف ، وأما على الأول فلا يشترط فيه الاتحاد المزبور إذ المفروض كون المدوم بنفسه كالحاضر مخاطباً فاخصاص الخطاب بالحاضر خلاف الأصل .

فصل:

حكم تعقب الضمير للعام

إذا ورد عام وتعقبه ضمير يرجع إلى بعض أفراد ذلك العام فهل يخص ذلك العام بالضمير أم لا؟ كقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾^(١) إلى قوله تعالى: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ فإن المراد بالمطلقات التي يتربصن أي يجب عليهن العدة هو كل امرأة مطلقة إلا ما خرج كالصغيرة وغير المدخول بها. والمراد بضمير ﴿هن﴾ خصوص الرجعيات، فإن المطلقات قد حمل عليها محمولان، أحدهما: قوله تعالى ﴿يتربصن﴾ والآخر قوله تعالى: ﴿أحق بردهن﴾ والمراد بالمطلقات في المحمول الأول معناه العام، وفي المحمول الثاني خصوص الرجعيات، فيدور الأمر بين التخصيص والاستخدام، بأن يقال: إن المراد بالمطلقات هي الرجعيات، فكأنه قيل: المطلقات الرجعيات يتربصن وبعولتهن أحق بردهن، فيكون موضوع كل من المحمولين هو المطلقات الرجعيات، هذا هو التخصيص، وأما الاستخدام فهو أن يراد بالمطلقات أولاً تمام المطلقات من الرجعيات والبائنات، وبعد إرجاع الضمير إليها يراد بها خصوص الرجعيات فقد يقال: بالتخصيص ورفع اليد عن أصالة العموم بإرادة الرجعيات من المطلقات. وقد يقال: بالاستخدام والالتزام ببقاء المطلقات على العموم، وتقدم الاستخدام على أصالة العموم.

لكن الحق عدم المجال لدوران الأمر بين التخصيص والاستخدام، لأن الاستخدام عبارة عن إرادة معنى من مرجع الضمير يغائر ما يراد من الضمير كما

يقال : يستحب قراءة سورة الجمعة في يومها ، فإن المراد بالضمير غير ما أريد من المرجع ، وتصوير الاستخدام في المقام مشكل حتى يدور الأمر بينه وبين التخصيص ، إلا إذا قلنا بكون العام المخصص مجازاً ليكون مغايراً لمعناه الحقيقي ، فيكون المراد حينئذٍ بالضمير بعض أفراد العام ، والمفروض مجازية العام في بعض أفرادها .

لكن المبنى فاسد لما تقدّمت الإشارة إليه وسيجيء إن شاء الله تعالى من أنّ الموضوع له هو اللابشرط المقسمي لا القسمي ، فيكون العام المخصص والمقيّد حقيقة لا مجازاً ، وعلى هذا المبنى لا يتعدّد المعنى حتى يتصور الاستخدام في محل الكلام ، وإن نسب إلى المشهور كون المطلق عبارة عن الماهية اللابشرط القسمي وهي كون الشيوخ والسريان جزء للمعنى الموضوع له ، فعنى عالماً في قوله : (أكرم عالماً) أكرم أيّ عالم ، فإذا استعمل في العالم بدون الشيوخ فقد استعمل في غير معناه الموضوع له ، ويكون مجازاً ومغايراً لمعناه الحقيقي ، وحينئذٍ يصحّ الاستخدام بأن يراد بالمطلقات المعنى الحقيقي وهو جميع المطلقات ، وحين إرجاع الضمير إليها يراد بها خصوص الرجعيات ، والمفروض أنّ استعمال المطلق في المقيّد العام في الخاص يكون مجازاً فيصحّ الاستخدام .

ولكن قد عرفت عدم صحة هذا المبنى وأنّ الحقّ ما ذهب إليه سلطان العلماء رضي الله عنه من كون الموضوع له نفس الطبيعة غير المقيّدة بقيد أصلاً المعبر عنها باللابشرط المقسمي ونسبة كون المطلق هو الشائع في جنسه إلى المشهور غير ثابتة بل الثابت خلافه ، إذ لازمه عدم جواز التمسك بالمطلق المقيّد بقيد إذا شك في تقيّده بقيد آخر ، إذ المفروض صيرورة المطلق مجازاً في المقيّد فلا إطلاق له حتى يتمسك به في موارد الشك في التقييد بقيد آخر ، مع أنّه لا إشكال في بناء الأصحاب على التمسك بالمطلقات المقيّدة بقيود فضلاً عن المقيّدة بقيد في موارد الشك في التقييد .

فالمستعمل أن المطلق والعام يكونان حقيقة في المقيّد والخاص ، فالمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه فيها هو الماهية المهمة فيها دائماً قبل التقييد وبعده فكما لم يكن استعمال المطلقات في المطلقات التي لا حمل لها حتى يحمل عليها قوله تعالى: ﴿... ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن﴾^(١) ، كالصغيرة وغير المدخول بها على وجه المجاز ، فكذلك استعمالها في الرجعيات التي لأزواجهن الرجوع إليهن في العدة ، بل المطلقات قد استعمل في الطبيعة المهمة الصالحة للانطباق على كل مطلقة ، وقد حمل عليها في الآية المباركة أحكام ثلاثة :

أحدها : وجوب العدة .

ثانيها : حرمة كتمان ما في أرحامهن .

ثالثها : حق الرجوع عليهن لأزواجهن ، والمطلقات قد استعمل في جميع هذه الموارد على نسق واحد ، بمعنى أن المعنى في الكل هو طبيعة المطلقة كما لا يخفى فتلخص أن الآية المباركة المذكورة ليست مورداً للاستخدام ، لتوقفه على تعدّد المعنى في المرجع ليراد به أحد المعنيين قبل إرجاع الضمير إليه والآخر بعد إرجاعه إليه ، فهذا يتصور في المشترك لتعدّد معناه وأما في المقام فلا يتصور الاستخدام فيه لوحدة المعنى وعدم تعدّده فيه ، بل لم نظفر في الفقه بمورد يجري فيه الاستخدام حتى يكون أصالة عدم الاستخدام معارضة لأصالة عدم التخصيص فتأمل جيّداً .

بقي الكلام فيما تعرض له الميرزا النائيني رحمه الله وهو أنه قد توهم عدم جريان أصالة العموم في المطلقات ، لاحتفافه بما يصلح للقرينية ، وهو قوله تعالى: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ لأنه صالح لصرف المطلقات عن عمومها إلى خصوص الرجعيات في المحمولين المتقدمين عليه - وهما وجوب العدة وحرمة الكتمان - فتكون

المحمولات الثلاثة ثابتة لخصوص الرجعيات . ولكن هذا التوهم فاسد لانفصال كل من تلك المحمولات عن الآخر ، فلا يكون قوله : ﴿وبعولتھن﴾ مما يصلح للقرينية على التصرف في المطلقات بالنسبة الى محموليها الآخرين ، نظير الأحكام المتعددة المجتمعة في رواية واحدة ، كحديث الأربعمئة المشتمل على أربعمئة حكم فإذا قيد أحد أحكامها بقيد ، فهل يتوهم تقيد سائر الأحكام بذلك القيد بجعله صالحاً لتقييد سائر أحكامه (١) .



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

(١) أقول : هذا الكلام لا بأس به بالنسبة الى الموضوعات المتعددة كما في حديث أحمد بن حنبل الجامع لأقضية النبي ﷺ فإنه لا مجال لتوهم تقيد جميع أحكامها بما قيد به حكم واحد منها . وأما بالنسبة الى أحكام متعددة لموضوع واحد كما في آية : ﴿والمطلقات يتربصن...﴾ فالحق صلاحية قوله تعالى : ﴿وبعولتھن...﴾ لتخصيص المطلقات في المحمولين الأولين أيضاً بالرجعيات ، فتكون الأحكام الثلاثة ثابتة للرجعيات فقط ، هذا لكن الذي يسهل الخطب وضوح الأحكام ببركة الأخبار فلا حاجة الى التمسك بأصالة العموم في المطلقات كما ...

فصل:

في الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة

اختلفوا في رجوع الاستثناء المتعقب لجمل عديدة الى خصوص الأخيرة، أو الجميع، أو التوقف والاحتياج في رجوعه الى واحدة منها حتى الأخيرة الى قرينة خارجية . فنخبة الكلام فيه أنه يتصور على وجوه :

أحدها : أن يتحد الحكم ويتعدّد الموضوع ، مثل أن يقول المتكلم : أكرم العلماء والشعراء والزعماء والأمراء والغرماء والفصحاء والغرباء والعتقاء الى غير ذلك ممن شئت إلا فساقهم أو الفساق منهم .

ثانيها : أن يتحد الموضوع في تلك الجمل ويتعدّد الحكم ، كأن يقول أكرم العلماء وأعطهم الفلوس وقبل أيديهم وأضفهم إلا الفساق منهم .

ثالثها : أن يتعدّد كل من الحكم والموضوع كأن يقول : أكرم العلماء وأضف الشعراء وأعط الدنانير للفقراء إلا الفساق .

وعلى هذه الوجوه تارة تكون كلمة إلا استثنائية ، وأخرى وصفية ، فتنتهي الصور بعد ضرب الثلاثة في الاثنين الى ست .

أما إذا كان (إلا) وصفية فالظاهر بحسب ما ينسب الى اذهان العرف هو كون إلا الوصفية قيداً لخصوص الجملة الأخيرة في ما عدا الصورة الثانية ، إذ قوله : أكرم العلماء والشعراء والفقراء إلا الفساق بمنزلة الذين ليسوا بفساق ، ولا ينبغي الارتباب في ظهور الذين في كونه صفة لخصوص الجملة الواقعة تلوها ، وإرجاعه الى الجميع بجعله صفة لكل في غاية البعد ومحتاج الى مؤنة وقرينة ، وحيث إن الصفة قيد للموضوع قبل رتبة الحكم فإرجاعها الى الجمل السابقة التي تمت من حيث الحكم والموضوع خلاف القاعدة ، مضافاً الى استلزامه الفصل بين الصفة والموصوف على تقدير رجوع (إلا) الوصفية الى الجمل السابقة . وأما في الصورة الثانية فيرجع الى

الجميع لأن الضمير لا يوصف ولا يوصف به فلا بد أن تكون (إلا) صفة للعنوان المتقدم فتتقيد وتتضيق دائرته ، فجميع الضمائر الراجعة إليه قهراً تصير دائرتها ضيقة .
وأما إذا كانت (إلا) استثنائية ، فع وحدة الحكم كقوله : (أكرم العلماء والشعراء والفقراء إلا فساقهم) فالظاهر الرجوع إلى الجميع ، وكذا مع تعدد الحكم ووحدة الموضوع ، كما إذا قال : (أكرم العلماء وضيقتهم وقبّل أيديهم ولا تتقدم عليهم إلا الفساق منهم) فإن الظاهر في هذه الصور أيضاً رجوع الاستثناء إلى الكل ، وأن الفساق خرجوا عن جميع الأحكام المزبورة لا عن خصوص الحكم الأخير .
وأما مع تعدد كل من الحكم والموضوع مثل قوله : (أكرم العلماء وضيقت الشعراء وأخرج الأمراء إلا الفساق) ، فلا يبعد دعوى ظهور الكلام عرفاً في رجوع الاستثناء فيه إلى خصوص الأخيرة ، وعلى تقدير عدم ظهوره فيه فلا بد من الالتزام بتخصيص الأخيرة من باب القدر المتيقن ، كما هو كذلك في سائر الصور المزبورة على تقدير عدم الظهور العرفي في الرجوع إلى الأخيرة ، فإن الأخيرة قد خصّصت قطعاً إما في ضمن الكل وإما لأجل رجوع الاستثناء إليها بالخصوص .
ثم إنّه على تقدير ظهوره في الرجوع إلى الأخيرة إذا شك في رجوعه إلى سائر الجمل فقد يقال : بالرجوع إلى أصالة العموم لرجوع الشك فيه إلى الشك في التخصيص ، لكنه لا يخلو من تأمل ، لأنّه قبل تمامية الكلام لا ينعقد الإطلاق وبعدها يكون الاستثناء صالحاً للقرينية ، ومع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية لا ينعقد له ظهور في الإطلاق ، فتنتهي النوبة إلى الأصل العملي وهو في المقام البراءة للشك في الوجوب بالنسبة إلى الفساق .

وبالجملة فالمدار في جواز التمسك بالإطلاق هو ظهور الكلام في الإطلاق ومع الشك فيه لا مجال للتمسك به ، والظهورات ليست برهانية بل وجدانية فربما يكون لفظ بنظر شخص ظاهراً في معنى ولا يكون بنظر غيره ظاهراً فيه ، فالأنظار في مقام الاستظهار من الألفاظ في غاية الاختلاف كما لا يخفى .

فصل:

تعارض العموم مع المفهوم

إذا تعارض العموم مع المفهوم ، فتارة يكون المفهوم موافقاً ، أي موافقاً للمنطوق في السلب والإيجاب ، من غير فرق بين كون اللزوم بينه وبين المنطوق من البين بالمعنى الأخص بحيث ينتقل إليه الذهن من المنطوق بدون توسط مقدمة عقلية كانتقال الذهن من آية التأفيف بدون مقدمة خارجية إلى حرمة الضرب والشم وغيرهما من أنحاء الإيذاء - فكان حرمة هذه الأمور مذكورة في الآية المباركة ، يعني أن الانتقال إليها ليس بتوسط مقدمة خارجية ، بل نفس حرمة التأفيف يستفاد منها ذلك من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى - ، وبين كون اللزوم من البين بالمعنى الأعم كقوله : أكرم خدام العلماء ، فإن دلالة على وجوب إكرام العلماء تكون بتوسط مقدمة عقلية ، وإلا فنفس القضية لا تدل على ذلك .

وأخرى يكون المفهوم مخالفاً بمعنى أن يكون المفهوم مخالفاً للمنطوق في السلب والإيجاب .

فالكلام يقع في مقامين ، الأول في المفهوم الموافق ، والثاني في المخالف .

أما المقام الأول : فلخص الكلام فيه أن المفهوم الموافق هو ما لا يكون اللفظ بنفسه دالاً عليه كمنصوص العلة مثل قولهم : (لأنه مسكر) تعليلاً لحرمة الخمر ، فإن حرمة كل مسكر تكون حينئذٍ من المداليل اللفظية فيكون من المنطوق دون المفهوم . وبناء على ذلك قد يقال بسلامة المنطوق عن المعارضة وكون المبتلى بالمعارضة هو المفهوم فقط فقوله : (أكرم خدام العلماء) الذي يكون مفهومه الموافق أكرم العلماء لا يعارض قوله : (لا تكرم الفساق) بل المتعارضان حقيقة هو أكرم

العلماء المستفاد من قوله : (أكرم خدام العلماء ولا تكرم الفساق) فكان المتكلم قال ابتداءً : أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، وعلى هذا القول يكون المنطوق سليماً عن المعارض .

ولكن الحق عدم صحة هذا الكلام لما تقرّر في محله من تبعيّة المفهوم للمنطوق ، وليس المفهوم بنفسه كلاماً مستقلاً يلاحظ التعارض بينه وبين غيره فاللازم جعل المعارضة بين المنطوق وبين الدليل الخارجي ، ففي المثال يكون التعارض بين المنطوق وهو أكرم خدام العلماء وبين قوله : لا تكرم الفساق ، فإن خصّص وجوب إكرام خدام العلماء بالفساق وصار وجوب إكرامهم مختصاً بعدولهم يخصّص أيضاً مفهومه وهو أكرم العلماء بـ (لا تكرم الفساق) ، فيختص وجوب إكرامهم بعدولهم .

ثم إنّ المفهوم الموافق - سواء قلنا أنّه على قسمين ، وهما : عدم توقّف المفهوم على مقدّمة عقلية بحيث كان من باب حكم العقل الضروري وتوقّفه عليها بحيث كان المفهوم من باب حكم العقل النظري ، أم كان قسماً واحداً وهو كونه من حكم العقل النظري - لا يعارض العام مطلقاً ، لا بنحو العموم من وجه ، ولا العموم المطلق على ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله بل المعارضة دائماً تكون بين العام وبين المنطوق الذي يستفاد منه المفهوم مع سلامة المفهوم عن المعارضة ، فإذا فرض في المثال المزبور تقديم وجوب إكرام خدام العلماء على العام وهو قوله : (لا تكرم الفساق) فيكون مفهومه وهو وجوب إكرام العلماء سليماً عن المعارضة ، وإذا فرض فيه تقديم (لا تكرم الفساق) على وجوب إكرام خدام العلماء ، بأن صار الخادم الفاسق محكوماً بجرمة الإكرام ، فلا يكون العالم الفاسق محكوماً بوجوب الإكرام ، بل محكوماً بعدمه . والحاصل أنّ المعارضة تقع دائماً بين المنطوقين ويخرج المفهوم الموافق عن حريم النزاع رأساً ، هذا ملخص ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله .

ولكن يرد عليه : أن إطلاق ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من خروج المفهوم دائماً عن حريم المعارضة لا يخلو من تأمل ، لأن ذلك متين فيما إذا كان المنطوق طرفاً للعام في المعارضة ، وأما إذا كان خارجاً عن ذلك فلا محالة يكون التعارض بين العام والمفهوم ، كما إذا قال : (لا تكرم الأحرار من الفساق) و (أكرم عبيد العلماء) ، فإنه لا معارضة بين هذين الدليلين أصلاً لا اختلافهما موضوعاً ، فإن موضوع الأول الحرّ الفاسق وموضوع الثاني عبد العالم ، ولكن تقع المعارضة بين العام وبين المفهوم ، وهو أكرم العلماء المستفاد من قوله : أكرم عبيد العلماء ، فإن النسبة بين الحرّ الفاسق وبين العالم تكون بالعموم من وجه لتصادقهما على العالم الفاسق ، لأنه حرّ فاسق فيحرم إكرامه وعالم فيجب إكرامه .

فصار المتحصل في المقام الأول : أن المفهوم قد يعارض العام كما إذا لم يكن بين المنطوق وبين العام معارضة ، وقد لا يعارضه كما إذا كانت المعارضة بين المنطوق وبين العام ، والمثال الفقهي لما إذا كان المفهوم مخصصاً للعام - على ما حكى عن المحقق الثاني رحمته - هو ما إذا قام الدليل على اعتبار الماضوية في البيع مثلاً ، فإنه يدل بالأولوية على اعتبار العربية ، حيث إن قوله : أبيع بصيغة المستقبل - مع كونه في مقام الإنشاء منسلخاً عن الإخبار ومساوقاً لقوله (بعت) المستعمل لإنشاء ، ومع كونه كلفظ « بعت » في اشتماله على مادة بعت - إذا كان لا يكتفى به ، لفاقدتيته لهيئة الماضي ، فقوله : بالفارسية (فروختم) قاصداً به الإنشاء لا الإخبار لا يكتفى به بطريق أولى لفاقدتيته لحيتيتين ، أحدهما : المادة . والأخرى : الهيئة ، فقوله (فروختم) مبائن لقوله (بعت) هيئة ومادة ، فدلّ على اعتبار الماضوية يدل بالأولوية على اعتبار العربية ويكون كلّ من المنطوق وهو دليل اعتبار الماضوية والمفهوم وهو اعتبار

العريّة مخصّصاً للعام وهو ﴿أحل الله البيع﴾^(١)، و﴿أوفوا بالعقود﴾^(٢). هذا حصل ما حكى عن المحقق الثاني عليه السلام من تخصيص العام بالمفهوم الموافق .
وأما المقام الثاني: وهو المفهوم المخالف للمنطوق في السلب والإيجاب، فقد حكى عن الشيخ عليه السلام البناء على التخصيص كالعمومات الناهية عن العمل بالظن مع مفهوم آية النّبأ بناء على ثبوت المفهوم للآية، فإنّ مفهومها وهو اعتبار خبر العادل يختصّ عمومات حرمة العمل بالظن، فإنّ تلك العمومات لا تأتي عن التخصيص فتخصّص بالمفهوم، وأما عموم التعليل في الآية المباركة وهي إصابة القوم بالجهالة فهو آي عن التخصيص فلا يختصّ بالمفهوم، ولذا يكون عموم العلة قرينة على عدم المفهوم لآية النّبأ.

هذا وقد اعترض عليه الميرزا النائيني عليه السلام بما حاصله: أنّ عمومات الآيات الناهية كقوله تعالى: ﴿إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾^(٣) غير قابلة للتخصيص، وعموم قوله تعالى: ﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾^(٤) من قبيل تلك العمومات، فجميعها آية عن التخصيص، فالذي ينبغي أن يقال: هو أنّ المفهوم حاكم على تلك العمومات وخبر العادل يكون خارجاً عن تلك العمومات بالتخصيص، فلا معارضة بين المفهوم وبين عموم التعليل، وإن شئت فقل: إنّ خبر العادل حاكم على عموم التعليل لا أنّه يعارض بعموم التعليل، هذا ملخص ما أفاده الميرزا النائيني عليه السلام.

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) النجم: ٢٨.

(٤) الحجرات: ٦.

ويرد عليه : أن الحكومة إنما تصح إذا كانت حجية خبر الثقة والعاقل لا فادته العلم العادي ، لأنه حينئذ يكون رافعاً لموضوع عموم التعليل وهو إصابة القوم بجهالة ، وأما بناء على عدم حجية خبر الثقة ببناء العقلاء ، بل كونها حجة من باب التعبد فلا يتم حديث الحكومة ، وعليه فيكون عموم التعليل قرينة على عدم المفهوم لآية النبا .

ويمكن أن يمثل بالمثال الفقهي للمفهوم المخالف المعارض للعموم بمفهوم مادل على عدم انفعال الكر بملاقاة النجاسة ، فإن مقتضاه انفعال الماء القليل بالملاقاة مطلقاً ، سواء كان ذا مادة أم لا ، وهو يعارض إطلاق قوله عليه السلام في رواية ابن بزيع من روايات البر : ^(١) (فإن له مادة) فإن إطلاقه يقتضي عدم انفعال الماء القليل الذي له مادة سواء كان قليلاً أم كثيراً فيتعارضان في الماء القليل الذي له مادة ، فهل يقيد المطلق بالمفهوم فيحكم بالانفعال أم يقدم المطلق على المفهوم ويحكم بعدم الانفعال . قد يقال : بتقديم المطلق على المفهوم لاعتضاده بعموم «خلق الله الماء طهوراً...» ^(٢) فيرجع إلى هذا العموم مرجعاً أو مرجحاً .

وقد يقال : والقائل صاحب مصباح الفقيه ^(٣) : بكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها ، بدعوى أن القضية سبقت لبيان عدم انفعال الكر من الماء المحقون فلا معارضة إذ لا مفهوم .

هذا ، ولكن الحق عدم صحة كلا الوجهين .

أما الأول : فلأن المفهوم يعارض كلاً من عموم «خلق الله الماء طهوراً» ،

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٧٢ ، الحديث ٤٢٧ - ٤٢٨ و ص ١٤١ ، الحديث ٣٤٧ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٣٥ ، الحديث ٣٣٠ .

(٣) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه ، في عدم اشتراط الكرية في اعتصام الماء الجاري .

وقوله : « فَإِنَّ لَهُ مَادَّةً » ، لعدم إمكان اجتماعها في الجعل فالمفهوم يعارضها في رتبة واحدة ، لا أَنَّ المفهوم يعارض دليل عدم انفعال ذي المادة ويكون عموم خلق الله الماء طهوراً بدون معارض ، وبعد تساقط المفهوم ودليل المادة يصير عموم « خلق الله » مرجعاً ، بل المفهوم من أول الأمر يعارض كل ما يكون بخلافه ، ومن المعلوم أَنَّ عموم خلق الله ... يقتضي بخلافه فيعارضه المفهوم ، فدليل الاعتبار لا يشمل واحداً منها ، وهذا معنى التعارض كما قرّر في محله .

وأما الثاني : فلأنّ ضابط القضية الشرطية ذات المفهوم ينطبق عليه ، ويكون مفهوم أدلة الكرّ ثابتاً بلا إشكال فيعارض المفهوم إطلاق دليل المادة ، فلا بدّ من علاج التعارض ^(١) ، وعلى تقدير استقرار التعارض وعدم العلاج تصل النوبة إلى الاستصحاب إن كان الماء مسبوقاً بالطهارة ، وإلا فإلى قاعدة الطهارة ، وهنا وجوه آخر من التمسك بقاعدة المقتضي والمانع ومن التمسك بالعام ومن قاعدة التمسك بـ

مركزية تفكير علوم إسلامي

(١) أقول : لا يخفى أَنَّ المفهوم منوط بانحصار الموضوع الموقوف على الإطلاق العدلي الذي يرتفع بأدنى شيء وفي المقام يكون إطلاق المادة وكذا الجاري صالحين لمنع الإطلاق العدلي ومثبتين لموضوع الاعتصام كالكرية ، فيكون محصل الجمع العرفي بين الأدلة أَنَّ الماء إذا كان كُراً أو جارياً أو ذا مادة لا ينفعل إلا بالتغيير ، ولا فرق في رافع الإطلاق العدلي بين الاتصال والانفصال فلا تعارض حتى يحتاج إلى العلاج ، ولو كان فرق بين الاتصال والانفصال بأن كان الانفصال محكوماً بالتعارض لانسدّ باب حمل المطلق على المقيّد المنفصل ، ولجئ عليهما حكم التعارض لتعارض إطلاق رقبة في قولنا : (أعتق رقبة) المقتضي للتخيير في عتق الرقبة بين المؤمنة والكافرة ، مع إطلاق رقبة مؤمنة في اعتق رقبة مؤمنة ، الظاهر في التعيّن وعدم كفاية الرقبة الكافرة فيتعارض الإطلاقان في الكافرة ولا يمكن الجمع بينهما في مقام الجعل ويرجع إلى الأصل العملي ، ومن المعلوم عدم بنائهم على تعارض الإطلاقين واستقرار سيرتهم على حمل المطلق على المقيّد بعدم التنافي بين المطلق والمقيّد مع الاتصال وكذا مع الانفصال .

الحكم المترتب على أمر وجودي إلى أن يحرز ذلك الأمر الوجودي ، لكن قد ثبت في محله أن شيئاً منها لا يجدي في المقام .

وقد قيل في المقام بالتفصيل في المفهوم المخالف بين اتصال العام بماله المفهوم وبين انفصاله عنه لكون العام مانعاً عن انعقاد الظهور في المفهوم ، فلا مفهوم حتى يعارض العام في صورة الاتصال ، وتخصيص المفهوم للعام في صورة الانفصال لأخصيته منه كسائر المخصصات .

وقد أورد عليه الميرزا النائيني رحمه الله بما حاصله : أن احتفاف ماله المفهوم بالعام لا يصلح أن يكون قرينة على عدم الظهور في المفهوم . وتقريبه : أن المفهوم يكون من شؤون رجوع القيد كالفسق في آية النبا إلى الحكم وهو وجوب التبيين ، وحاصله أن وجوب التبيين مقيد بفسق المخبر ولا قيد له غيره فينتفي وجوب التبيين عند انتفاء قيده ، وقد قرّر في محله أن رجوع القيد إلى نفس الحكم في القضايا التي لها مفهوم لا بد من استناده إلى الوضع ، ومن المعلوم أن الظهور الوضعي مانع عن جريان مقدمات الإطلاق في مصب العموم .

وبالجملة فقرينة العموم على عدم المفهوم لا بد وأن تكون بأحد وجهين :

الأول : أن يكون العموم كاشفاً عن رجوع القيد إلى الموضوع كما في القضايا اللقبية حتى لا يكون للشرط مفهوم .

الثاني : أن يكون العام مانعاً عن انحصار الموضوع وكاشفاً عن وجود عدل للشرط . وفي كليهما ما لا يخفى .

أما الأول : فلما عرفت من الظهور الوضعي الحاكم على العموم .

وأما الثاني : فلعدم نظر العام إلا إلى إثبات الحكم لأفراده ولا نظر له إلى جعل العدل أصلاً .

فتلخص مما ذكرنا : أن المفهوم المخالف إن كان خاصاً فهو يخص العام و

لا يصلح أن يكون العام قرينة على عدم المفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، وإن كان عاماً فيلاحظ فيه أحكام تعارض العامين من وجه كسائر الموارد فتقدم أحدهما على الآخر منوط بالأظهرية والأقوائية.

فصل:

تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

الحق جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، بل لا ينبغي الإشكال فيه بناء على المبنى المختار من كون حجية خبر الواحد ببناء العقلاء، إذ من المعلوم عدم بناء العقلاء على العمل بأخبار الآحاد لأجل التعبد والتنزيل بل لأجل إفادتها العلم العادي والوثوق بالمخبر به فيعلمون ثم يعملون. فعلى هذا المبنى يصير خبر الواحد قطعي الصدور كقطعية صدور الآية، ولا إشكال في تخصيص القطعي بمثله، وتوهم عدم جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد نشأ من أحد وجهين:

الأول: أن خبر الواحد ظني السند والدلالة، والعام الكتابي قطعي السند، ولا يقاوم الظني القطعي فلا يخصه.

الثاني: أن خبر الواحد يكون مخالفاً للعام الكتابي فيشمله ما دل من الروايات على كون ما خالف الكتاب باطلاً وزخرفاً وغيرهما، فيكون خبر الواحد المخالف للكتاب باطلاً، ومعه كيف يخص الكتاب مع توقف التخصصية على الحجية، كما لا يخفى.

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى، إذ في الأول: أن خبر الواحد بعد أن صار حجة تعبداً - بناء على حجيته كذلك لا ببناء العقلاء - يكون قطعي الحجية وإن كان المخبر به ظنياً، وبعد العلم بحجيته ليس ظنياً حتى يلزم معارضة الظني للقطعي، بل يكون من معارضة القطعيين كما لا يخفى.

وفي الثاني: أن المراد بالمخالفة في تلك الأخبار هي المخالفة التباشيرية لا مطلق المخالفة ولو بنحو الأخص المطلق، وذلك لأن المتبادر من المخالفة هي المخالفة الموجبة لتحير العرف في الجمع بين المتخالفين، وأما مع عدم تحيرهم في ذلك فلا مخالفة في البين، وقد حقق في باب التعارض أن القيد المقوم للتعارض هو تنافي الدليلين بحيث يتحير العرف في الجمع والتوفيق بينهما. وأما مع كون أحدهما شارحاً ومفسراً للمراد من الآخر كما إذا كان مقيداً أو مخصصاً له فلا تنافي بينهما أصلاً، وبالعجلة فالمخالفة بالأعم والأخص لا تعد مخالفة عرفاً فلا تشملها روايات طرح مخالف الكتاب.

إن قلت: إنه لا يكفي عدم المخالفة بل نحتاج إلى كونها موافقة للكتاب، لدلالة عدة من الأخبار على المنع مما لم يوجد له شاهد أو شاهدان من كتاب الله. قلت: مضافاً إلى ضعف سندها محمولة على مورد التعارض، وإلا يلزم من وجودها عدمها، فإنها أيضاً ليس لها شاهد من كتاب الله. هذا كله مضافاً إلى دعوى الإجماع واستقرار سيرة العلماء قديماً وحديثاً على الأخذ بأخبار الآحاد وجعلها مبيّنة وشارحة للعمومات الكتابية، لوضوح عدم ذكر ما للماهيات المخترعة من الأجزاء والشرائط في الكتاب العزيز، وإنما المتكفل لبيانها أخبار الآحاد، فلا ينبغي الإشكال في شريحة خبر الواحد للكتاب بمعنى مخصصيته أو مقيديته لعمومات الكتاب وإطلاقاته.

فصل :

دوران الامر بين النسخ والتخصيص

إذا ورد عام وخاص قبل وقت العمل بالعام فلا إشكال في كونه مخصصاً له ، سواء كان ورود الخاص مقدماً زماناً على العام أم مؤخراً عنه ، ولكن قبل وقت العمل بالعام ، لأنّ مناط بيّانية الخاص ومخصصيته للعام هو الأقوائية من حيث الظهور والدلالة ، ومن المعلوم تقدّم الأقوى على غيره مقدماً كان أو مؤخراً ، وبالجملّة فيحكم بكون الخاص مخصصاً في جميع الصور إلّا في صورتين وقعتا مورداً للبحث والإشكال :

إحديهما : ما إذا عمل بالعام ثم ورد خاص ، فقول : بكونه ناسخاً للحكم الظاهري المستفاد من العموم ومخصصاً بالنسبة إلى الحكم الواقعي .

وفيه : أنّه مبنيّ على تصوير الحكم الظاهري والواقعي ، وقد بيّنا في محله استحالة ، لثبوت الحكم الواقعي بمقتضى إطلاقه لحال الشك فيلزم اجتماع حكيمين على موضوع واحد وهو محال ، ولا ترتفع الاستحالة إلّا بتعدد الموضوع كما حقق في محله ، نعم يكون العام حينئذٍ كأصل البراءة في الترخيص في ترك الواقع لمصلحة اقتضت ترك بيان الواقع وعدم تنجيذه بحجة ، وأما جعل حكم ظاهري في قبال الواقع فن المستحيل . وعليه فيكون الخاص المتأخر وإن كان بعد العمل بالعام مخصصاً له ، وقد ذكرنا سابقاً أنّ عدم عمل السابقين إلّا بالعام لعدم ظفرهم بالخاص ليس بمحذور مانع عن جعل الخاص المتأخر مخصصاً ، لما قلنا من نفي البأس عن ترك الواقع لمصلحة جابرة للمصلحة الواقعية الفاتية ، فالحكم الواقعي بالنسبة إلى جميع المكلفين واحد ، غاية الأمر أنّ المصلحة دعت إلى عدم بيان الخاص للسلف وعدم تنجيذه لهم بمنجّز ، وإلّا فالحكم في حق الجميع واحد .

هذا بناء على المماثلة مع القوم والالتزام بتأخير بيان الخاص عن العام ، وإلا فبناء على ما أشرنا إليه سابقاً - من أن الخاص قد بين في زمان السابقين كالعام غاية الأمر أن بناءهم لما لم يكن على الضبط والكتب فاضمحل وتجدد بيانه في عصر الصادقين (صلوات الله عليها) فصارا لبعض الجهات الرافعة لشدة التقية في مقام النشر وبث الأحكام وأمر الأصحاب بالضبط والكتب ، لتكون الروايات مرجعاً لمن يأتي بعد تلك الأعصار حتى لا يضيع من في أصلاب الرجال من الشيعة - لا يتوجه إشكال أصلاً لانتفاء موضوعه ولعدم تأخر الخاص عن العام ، بل الخاص مقارن للعام .

فتلخص مما ذكرنا أنه في صورة تأخر الخاص عن زمان العمل بالعام يحكم بمخصوصية الخاص دون النسخ .

ثانيتها : ما إذا ورد خاص وعمل به ثم ورد عام كما إذا قال : (أكرم زيدا) وبعد العمل به ورد قوله : (لا تكرم المشركين) والمفروض كون زيد منهم ، فعينئذ يدور الأمر بين مخصصية الخاص وبين ناسخية العام للخاص ، وذكروا في الكتب المبسطة وجوهاً لترجيح التخصيص على النسخ مثل كثرة التخصيص - حتى قيل ما من عام إلا وقد خص - وندرة النسخ ، ولكن الترجيح منوط باعتبار المرجح ولا دليل على اعتبار تلك الوجوه فلا مجال للترجيح بها .

فإن قلت : إن الشهرة الفتوائية مع عدم حجيتها تكون جابرة وكاسرة للرواية ، فلتكن تلك الوجوه المذكورة لترجيح التخصيص على النسخ كذلك أيضاً . قلت : إن المبنى في حجة خبر الواحد لما كان على الوثوق والاطمئنان بالصدور ، والشهرة الفتوائية توجب الوثوق التكويني بصدور الخبر الضعيف ، كما أنها ترفع تكويناً الوثوق بالخبر الصحيح الذي يكون مؤداه مخالفاً لفتوى المشهور ، فالجبرية والكاسرية تكونان تكوينيتين كما لا يخفى ، هذا كله مضافاً إلى عدم تعدد

النسخ والتخصيص حتى يدور الأمر بينهما لرجوعهما إلى معنى واحد وهو التخصيص والتقيد، غاية الأمر أن المتعلق في التخصيص المصطلح هو غير الزمان، كما إذا قال: (يا أيها الذين آمنوا حجوا) ثم قيد ذلك بالأغنياء، والمتعلق في النسخ هو الزمان فالنسخ تخصيص في الزمان ومبين لأمد الحكم وكاشف عن كون الحكم مؤقتاً، مع كون ظاهر دليله بمقتضى إطلاقه عدم التوقيت فليس النسخ غير التخصيص بل هو هو، والاختلاف يكون في متعلقهما كما عرفت.

والثمرة بين النسخ والتخصيص واضحة، فإنه بناء على النسخ يكون حكم الخاص ثابتاً إلى زمان ورود العام، فوجوب إكرام زيد المشرك في المثال المذكور ثابت إلى زمان ورود قوله لا تكرم المشركين وليس ثابتاً بعده، وبناء على التخصيص يكون وجوب إكرام زيد ثابتاً إلى الأبد إذ المفروض كونه مخصصاً ومبيّناً للعام وشارحاً للمراد من العام وأن المراد به هو إكرام غير زيد من المشركين، ولا ينبغي الارتياح في تقدم التخصيص على النسخ، إذ الخاص يكون نصاً في جواز إكرام زيد، والعام ظاهر في عدم جواز إكرامه لأن شموله لزيد يكون بالعموم، ولا إشكال في تقدم النص على الظاهر فيقدم التقيد غير الزماني المستثنى بالتخصيص على التقيد الزماني المعبر عنه بالنسخ.

وقد يرجع التخصيص على النسخ باستصحاب عدم النسخ الذي خصّه المحدثون من أقسام الاستصحاب بالحجة، بتقريب أنه يشك في منسوخية جواز إكرام زيد بقوله: (لا تكرم المشركين) ومقتضى استصحاب عدم النسخ بقاءه على حاله، ولازمه التخصيص دون النسخ.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة كفاية إطلاق أدلة تشريع الأحكام في إثبات استمرار الأحكام، ومع الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الاستصحاب. فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الحق مخصصية الخاص للعام في جميع الصور

حتى في صورة تأخر صدور الخاص عن زمان العمل بالعام ، ولا وجه لتقديم النسخ ولا لدوران الأمر بينهما وإلقاء المعارضة والخصومة بين أصالة عدم التخصيص وعدم النسخ ، لما عرفت من وحدة حقيقة التخصيص والنسخ ، وكون تقدّم التخصيص على التخصيص الزماني المسمّى بالنسخ لأجل الأقوائية .

ثم إنه لا يخفى أن بعض القدماء من أصحابنا الأصوليين ذكر صوراً عديدة للعام والخاص ، باعتبار تقدّم تاريخ أحدهما على الآخر وتقارنهما وكون التأخر والتقدّم تارة باعتبار الصدور ، وأخرى باعتبار وقت الحاجة ، وذكروا من صور دوران الأمر فيها بين النسخ والتخصيص ما إذا كان هناك عام ثم صدر فعل من النبي ﷺ على خلاف ذلك العام ، فيدور الأمر بين تخصيص العام بذلك الفعل وبين نسخه به ، كما إذا كان مضمون دليل العام إباحة فعل ثم رأينا أن النبي ﷺ أتى بذلك الفعل على نحو الوجوب ، فحينئذ يشك في أن العام خصص به ﷺ وصار ذلك الفعل واجباً عليه ﷺ فقط ، وحكم العام بالنسبة إلى الأمة باق على حاله ، أو نسخ الحكم فصار ذلك الفعل واجباً على الكل فيعارض العام بوجوب التأسّي بالنبي ﷺ فيجب على الأمة الإتيان بذلك الفعل ، فقتضى العام عدم النسخ وبقاء حكم العام على حاله من الإباحة ، ومقتضى دليل وجوب التأسّي هو النسخ وارتفاع حكم العام .

وفيه : أنه لا وجه للمعارضة بين دليل وجوب الثاني وبين ذلك العام ، لعدم دليل يدل على وجوب التأسّي في كل فعل يصدر عن النبي ﷺ حتى المباح بل وجوب التأسّي تابع لوجوب مورد التأسّي ، والمفروض عدم ثبوت وجوب الفعل حتى يثبت وجوب التأسّي فيه ، نعم يقع التعارض بين تقييد العموم الزماني وبين تقييد العموم الأفرادي لما تقدّم من أن مرجع النسخ إلى التخصيص أيضاً ، غاية الأمر أنه تخصيص زماني ، والتخصيص المصطلح تخصيص أنواعه أو أفراديه ،

ولامرجح لأحدهما على الآخر لأنّ كلاً من الإطلاق الأحوالي والأزمانى يكون في رتبة الآخر وبمعونة مقدّمات الحكمة ، إذ الحكم يثبت لموضوعه ثم يثبت إطلاقه من حيث الأفراد والأزمان وبعد عدم ثبوت ترجيح للنسخ ولا للتخصيص تنتهي التوبة إلى الأصول العملية ، أما بالنسبة إلى النبي ﷺ فلخروجه ﷺ عن حكم العام على كلّ حال من غير فرق في ذلك بين النسخ والتخصيص ، وأما بالنسبة إلى الأمة فيكون خروجهم عن حكم العام مشكوكاً فيه ويرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في خروجهم عن حكم العام ، ومقتضى أصالة العموم بقاءهم تحت حكم العام ، وبالجمله فالعام بالنسبة إلى غيره ﷺ باق على حاله .

بقي هنا شيء ، وهو أنّهم جعلوا استصحاب عدم النسخ معارضاً لأصالة العموم في صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ، وكذا ذكروا جريان استصحاب عدم النسخ في بعض أحكام الشرائع السابقة إذا شك في نسخه في الشريعة اللاحقة ، ثم ذكروا إشكالاً على أنفسهم وهو اختلاف الموضوع المانع عن الاستصحاب حيث إنّ أحكام كلّ شريعة ثابتة لأهل تلك الشريعة وإثباتها لغيرهم من تسرية الحكم من موضوع إلى آخر . وأجابوا عنه بما حاصله : فرض ذلك في من أدرك الشريعتين كحضرة سلمان رضوان الله وتحياته عليه ، فإذا فرض شكه في بقاء حكم من أحكام شريعة عيسى عليه السلام يستصحب ذلك .

وأنت خير بعدم استقامة شيء مما ذكر ، أما استصحاب عدم النسخ فلا حاجة إليه بعد وجود إطلاق الدليل المثبت لذلك الحكم ، ومع الدليل الاجتهادي لاتصل التوبة إلى الأصل العملي ، وأما جريانه في أحكام الشرائع السابقة أيضاً بعد كون الأحكام الشرعية في جميع الشرائع بنحو القضية الحقيقية بأن يكون البالغ العاقل حكمه كذا فلا مجال له أيضاً لكفاية نفس الدليل ، وأما فرض شخص واحد مدركاً للشريعتين حتى يصحّ جريان الاستصحاب في الحكم الذي شك في بقاءه ، فهو مبنيّ

على كون القضايا الشرعية من القضايا الخارجية دون الحقيقية ، وقد عرفت في محله كون القضايا الشرعية من قبيل الحقيقية لالخارجية ، فالشاك في بقاء حكم من الشريعة السابقة إذا كان بصفة أهل تلك الشريعة يكون نفس إطلاق الدليل من حيث الزمان وافياً بإثبات الحكم في حقه ، وإن لم يكن بصفتهم الدخيلة في الحكم فلا مجال للدليل ولا الاستصحاب ، وإن كان من أهل نفس تلك الشريعة هذا بعض الكلام في المقام وتفصيله موكول إلى محله .
هذه مهمات مباحث العام والخاص .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

المقصد الخامس :

في المطلق والمقيّد والمجمل والمبين

وقد عرّف المطلق بتعريفات أخصرها وأسدها ما قاله صاحب الكفاية رحمه الله في مجلس درسه الشريف على ما حكى وهو :

(نه بدم قيوذ قيد شدم نه بإطلاق نيز صيد شدم)^(١) .
ولا يخفى أنّ المطلق يكون تارة في المفاهيم الإفرادية، وأخرى في المفاهيم الجمليّة التركيبيّة، كقولهم : إنّ إطلاق العقد يقتضي تعيين نقد البلد أو يقتضي سلامة العوضين إلى غير ذلك، ومورد البحث في المقام هو الأول والمراد به هو المعنى الذي وضع له اللفظ لغة وعرفاً، إذ ليس للمطلق حقيقة شرعيّة حتى يبحث عن معناه الشرعي وكذا لم يرد في الكتاب والسنة حتى يتوهم ثبوت حقيقة شرعيّة له، فالبحث يكون في معناه عرفاً ولغة .

فنتقول : إنّ قد عرّف تارة بما دلّ على شائع في جنسه، وأخرى بالخاصة الشائعة، إلى غير ذلك، لكن الجميع ليس على ما ينبغي إذ التعريف الأوّل ينطبق على بعض أقسام المطلق وهو المطلق الشمولي ولا يشمل النكرة كالرجل في قوله تعالى : ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾^(٢) ، وكذا الثاني إذ لا معنى للخاصة

(١) والشعر إشارة إلى الإطلاق المقسمي الذي ينطبق على تعريف سلطان العلماء رحمه الله للمطلق وهي الماهية من دون أيّ لحاظ حتى لحاظ تجردها عن القيد .

الشائعة بعد البناء على كون الطبيعي مع الأفراد كالأباء مع الأولاد لا الأب الواحد بالنسبة إلى الأولاد كما قرّر في محله . وبالجملّة فالمطلق عبارة عن المعنى الذي اختص به اللفظ بسبب الوضع أو المناسبة الذاتية أو غيرها على ما تقدّم في بحث الوضع ، وذلك المعنى محفوظ في جميع القضايا والمحولات العارضة عليه ، سواء كانت المحولات من المعقولات الثانوية كـ (الإنسان نوع) و (الحيوان جنس) أم الأمور الخارجيّة كـ (الإنسان ضاحك أو كاتب بالفعل) فالمطلق على هذا عبارة عن ذات المعنى من دون لحاظ خصوصيّة حتى لحاظ وجوده الذهني وهذا المعنى في مقام حمل شيء عليه يصير ملحوظاً بشيء من أنحاء اللحاظ ومتخصصاً بخصوصيّة من الخصوصيات ، لكن هذه الخصوصيات ناشئة من دوالٍ آخر غير نفس اللفظ الموضوع لذات المعنى ، فيكون المعنى الموضوع له والخصوصيّة مدلولين بدالّين ، ولذا يكون إرادة المقيّد من المطلق على نحو الحقيقة بخلاف ما إذا كان الإطلاق قيّداً للمعنى الموضوع له فيكون إرادة المقيّد من المطلق مجازاً لا محالة كما نسب إلى المشهور حيث أنّه نسب إليهم أنّ اللفظ بنفسه يدل على الإطلاق من دون حاجة إلى دالٍّ آخر من قرينة لفظيّة أو حالة أو عقلية كمقدمات الحكمة .

والحاصل أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ المعنى الموضوع له يراد في جميع الطوارئ والمحولات المترتبة عليه بنسق واحد من دون تجريد ، فإنّ الإنسان في قوله : (الإنسان نوع والإنسان ضاحك والإنسان دابة أو سبع من سباع الأرض) قد استعمل في معناه الموضوع له بنهج واحد ، غاية الأمر أنّ المراد منه في تلك القضايا مختلف وقد علم المراد من القرائن ، وإلا فالإنسان قد استعمل في الجميع بمعنى واحد وهو الموضوع له ، والاختلاف يكون في المراد لا الموضوع له ، فالمستعمل فيه اللفظ دائماً هو المعنى الموضوع له والمراد قد استفيد من القرينة ، والإطلاق بهذا المعنى هو المنسوب إلى سلطان العلماء ، وعلى هذا فالمطلق عبارة عن

الماهية المهمة التي لم تلاحظ ولم تقيد بخصوصية حتى خصوصية الوجود الذهني وحتى لحاظ ابهامها وعرائها عن القيد .

والإطلاق المنسوب إلى المشهور هو السريان والشيوع بحيث يكون نفس اللفظ دالاً على كل من المعنى والإطلاق ، لا أن يستفاد الإطلاق من الخارج كمقدمات الحكمة وغيرها ، والثمره بين الإطلاقين واضحة كما تقدم التنبيه عليها فإن إطلاق المطلق وإرادة المقيّد منه يكون على نحو الحقيقة في الأول لتعدد الدال وعلى نحو المجاز في الثاني ، ومن هنا نسب إليهم كون العام المخصّص مجازاً في الباقي وكذا إرادة المقيّد من المطلق .

ويمكن التصالح بين المشهور وبين السلطان بنحو يصير النزاع لفظياً ، وهو أن الإطلاق يكون في المعنى المراد المستفاد من القرائن التي منها مناسبات الموضوعات والمحمولات ، فقول المشهور يكون الإطلاق داخلاً في المعنى يراد به المعنى المراد لا المعنى الموضوع له الذي استعمل فيه اللفظ ، فينطبق على مذهب السلطان ولا يظن من المشهور بناءهم على كون اللفظ الموضوع للجنس دالاً على الإطلاق والشمول ، وإلا فلا يبقى فرق بين المطلق والعام لدلالة كليهما حيثنذ على الشمول بالوضع ، ولا يبقى مجال لتقديم العموم على المطلق الشمولي بعد تساويهما في الوضع .

وعلى كل حال فالمطلق هو الماهية المهمة التي وضع لها اللفظ وتكون منسبة للماهية بشرط لا عن الخصوصيات والطواري ولا بشرط وبشرط شيء ، ولا يمكن أن تكون مقسماً لهذه الأقسام الثلاثة إلا إذا جعلت ذات المعنى من دون لحاظ خصوصية فيها ، فعلى مذهب السلطان من كون الموضوع له نفس الماهية المهمة المعرأة عن كل خصوصية حتى لحاظ عرائها عن اللحاظ والخصوصية يكون الإطلاق مستفاداً من الخارج ، وعلى مذهب المشهور على ما نسب إليهم يكون اللفظ بنفسه دالاً على الإطلاق - أي الإرسال - كدلالته على نفس المعنى .

ثم إنّ المطلق عبارة عن ذات المعنى الذي يعرضه الوجود تارة والعدم أخرى، ولا يكون موجوداً ولا معدوماً وإلا يلزم أن تكون الماهية الموجودة معدومة، أو المعدومة موجودة أو الموجودة موجودة، ولا ملحوظاً مع خصوصيّة أصلاً حتى لحاظ الابهام فإنّ كلّ لحاظ متأخر عن ذات الماهية والمفروض أنّ المعنى ذات الماهية.

وقد جعل لهذه الماهية المعبر عنها بالماهية اللا بشرط المقسمي أقسام ثلاثة، أحدها: الماهية بشرط شيء، ثانيها: الماهية بشرط لا، ثالثها: الماهية لا بشرط. وقد أشكل في تثليث الأقسام بما حاصله: أنّ اللا بشرط الذي جعل قسماً للماهية بشرط لا وبشرط شيء هو عين الماهية اللا بشرط المقسمي، وذلك لأنّ اللا بشرط المقسمي هو ما لم يلاحظ فيه شيء - من وجود الخصوصية وعدمها - قيّداً للماهية، والمفروض أنّ الماهية اللا بشرط المقسمي أيضاً هي ما لم يلاحظ فيها قيد لا وجوداً ولا عدماً، فالماهية اللا بشرط منحصرة في واحدة لا أنّها متعدّدة تسبّي إحديها بالمقسمي والأخرى بالمقسمي، فيلزم من تثليث الأقسام كون اللا بشرط المقسمي الذي هو قسم للماهية بشرط شيء وبشرط لا مقسماً لهما، وصيرورة القسمين قسمين لكون الماهية بشرط شيء وبشرط لا حينئذٍ قسمين للماهية اللا بشرط مع أنّها كانا قسمين لها.

ولكن الإشكال مندفع بما ملخصه: أنّ الماهية اللا بشرط المقسمي كما عرفت هي الذات غير الملحوظ معها شيء من الوجود والعدم والعوارض والطواري، وتلك الماهية في مقام جعلها موضوعاً لحمول أولى أو ثانوي لا بدّ أن تلاحظ موجودة بوجود يناسب المحمول، فإن كان المحمول من المعقولات الثانوية فتلاحظ الماهية مقيّدة بعدم وجودها الخارجي، وإن كان من الموجودات الخارجية فلا بدّ من لحاظها مقيّدة بالوجود الخارجي كقوله: (أكرم كلّ إنسان) وقد تلاحظ

الماهية مقيدة بحال من الحالات كقوله : (اعتق رقبة مؤمنة) ، وقد لا تلاحظ معها خصوصية من الخصوصيات العارضة لها ، وقد تلاحظ مقيدة بعدم خصوصية معها فتسمى الماهية الملحوظة معها أمر وجودي بشرط شيء ، والملاحظة مع أمر عديم بشرط لا ، والماهية غير الملحوظة معها أمر لا وجودياً ولا عديمياً بالابشرط القسيمي الذي قيل بكونه هو الكلي الطبيعي الذي وقع البحث في كونه موجوداً في الخارج أو لا ، كما قيل : بأن الكلي الطبيعي هو الماهية اللابشرط القسيمي .

وكيف كان فهذه الأقسام الثلاثة تعرض الماهية المقسيمية بعد تنزلها عن مقام الذات لجعلها موضوعاً لمحمول من المحمولات ، ففي الرتبة المتأخرة عن الذات وهي رتبة إرادة جعل الماهية المبهمة موضوعاً لحكم إما تلاحظ مقيدة بحال من الحالات كالرقبة التي لوحظ معها الأيمان ، وإما تلاحظ مقيدة بقيد عديمي كأن لا تكون زنجية ، وإما لا تلاحظ معها خصوصية من الخصوصيات كالزنجية والحبيشة وغيرهما ، فاللابشرط القسيمي حينئذٍ عبارة عن الماهية النازلة عن مقام الذات ، ولا بشرطيتها إنما هي بلحاظ الطواري والحالات ، وأما الماهية اللابشرط القسيمي فهي عبارة عن الذات التي لم تصل إليها يد اللحاظ ، ولم تمسها كرامة الاعتبار .

فاتضح مما ذكرنا صحة التقسيم الثلاثي ومغايرة اللابشرط القسيمي للماهية اللابشرط القسيمي وعدم إشكال فيه أصلاً ، فلا يلزم أن يصير قسم الشيء أعني بشرط شيء وبشرط لا قسماً من اللابشرط القسيمي ، وكذا لا يلزم أن يكون اللابشرط الذي هو قسم بشرط لا وبشرط شيء قسماً من بشرط شيء على تقدير كون اللابشرطية قيداً ، فترجع اللابشرط إلى الماهية بشرط شيء فتأمل جيداً .

وقد يتوهم أنه لا فائدة في الماهية اللابشرط القسيمي لأنها لا وجود لها أصلاً ولا يوجد في الخارج إلا أحد تلك الأقسام .

وفساده غني عن البيان ، ضرورة أن جميع الماهيات المقسيمية كذلك كانتقسام

الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف ، والماء إلى الجاري والمحقون وغيرها وهكذا ، ولا إشكال في وجود المقسم في جميع الأقسام .

ثم إنّ المراد باللابشرط وبشرط لا في بحث المطلق والمقيّد كما عرفت هو لحاظها بالنسبة إلى الطواري والعوارض كالغنى والفقر والإيمان وغيرها ، فإذا لوحظت الماهية ولم يلاحظ معها شيء من العوارض كالحاظ الرقبة وعدم لحاظ الإيمان والكفر والزنجية وغيرها من طوارئها معها تسمّى باللابشرط ، وإذا لوحظت مقيّدة ببعض عوارضها كالحاظ الرقبة مقيّدة بالإيمان مثلاً تسمّى بالماهية بشرط شيء .

وهذا بخلاف اللابشرط وبشرط لا في باب المشتق ومبدئه ، فإنّ المراد من كون المبدء بشرط لا هو لحاظ المبدء بما أنّه عرض غير محمول لا بما أنّه متحد مع المحل ، والمراد من كون المشتق لابشرط هو لحاظ المبدء بما أنّه متحد مع المحل ، ومن المعلوم أنّ المبدء وهو العرض الموجود قابل للحمل على محله فيصحّ أن يقال : زيد عالم أو مفترس أو تقي أو شقي .

فتحصّل ممّا ذكرنا مطالب :

الأوّل : أنّ محل النزاع في المطلق هو المعنى الذي وضع له اللفظ ، فقليل : إنّ أسماء الأجناس وضعت للطبائع المقيّدة بالسريان ، فقولنا : توضاً بالماء أو تيمم بالصعيد بمنزلة قولنا توضاً بأي فرد من أفراد الماء وتيمم بأي فرد من أفراد الصعيد ، فيكون السريان والشيوع جزءاً لمدلول اللفظ بحيث يكون اللفظ دالاً عليه بالوضع كدلالة ألفاظ العموم مثل (كلّ) (جميع) وشبههما على الشمول والاستيعاب ، فلا حاجة حينئذٍ في استفادة الإطلاق أي السريان إلى إجراء مقدّمات الحكمة .

وقيل : إنّ أسماء الأجناس وضعت لنفس الطبائع المهمة المبهمة - وهو

المنسوب إلى سلطان العلماء رحمته الله وجلّ من تأخر عنه - والسريان وغيره من القيود يستفاد من الخارج كمقدمات الحكمة ولا يكون جزء للمعنى الموضوع له ، واللفظ دائماً يستعمل في نفس الطبيعة المبهمة ، وتقيدها بعدم الوجود الخارجي كما إذا كان محمولها من المعقولات الثانوية كالنوع المحمول على الإنسان أو بالوجود الخارجي مثل كل إنسان متحرك الأصابع ما دام كاتباً يستفاد من دالّ آخر وإلا فاللفظ قد استعمل في نفس معناه الموضوع له والخصوصيات المرادة مدلول عليها بدوالّ آخر أعني بها نفس المحمولات ، فإنّ المحمول إذا كان هو النوع كقوله : (الإنسان نوع) لا يصير محمولاً إلا على الطبيعة المشروطة بعدم وجودها الخارجي ، وإذا كان ما لا يلائم إلا الوجود الخارجي مثل تحرك الأصابع بصير الموضوع مشروطاً بالوجود الخارجي .

وبالجملة فاللفظ لم يستعمل في جميع القضايا المختلفة من حيث المحمول إلا في نفس المعنى الموضوع له والخصوصيات تستفاد من الدوالّ الأخر ، فقولنا : أعتق رقبة مؤمنة كقولنا : أعتق رقبة مجردة عن المؤمنة في كون المستعمل فيه نفس طبيعة الرقبة في المثالين .

ومن هنا يظهر عدم الموضوع للنزاع في كون العام المخصص مجازاً في الباقي أو حقيقة ، وكذا في كون استعمال المطلق في المقيّد حقيقة أو مجازاً ، وذلك لما عرفت من كون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له في جميع المحمولات الطارئة على الطبيعة بدون عناية تجريد ، فلا ينبغي الإشكال في كون العام المخصص وكذا المطلق حقيقة في الباقي والمقيّد ، فليس الاختلاف إلا في المرادات فإنّ الطبيعة قد تراد بشرط لا وقد تراد لابشرط ولكن هذا الاختلاف يكون مدلولاً عليه بدوالّ آخر كما عرفت . وبالجملة ، فالحق هو مذهب السلطان من كون الموضوع له في أسماء الأجناس ذات الطبيعة من دون تقيدها بالسريان والإرسال ، والسريان يفهم من

الخارج كمقدمات الحكمة أو غيرها ، ولو كان جزء للمدلول بحيث يدل عليه نفس اللفظ يلزم عدم الوجه في تقدّم العام على المطلق الشمولي ، لكون الشمول في كلّ منها مستنداً إلى نفس اللفظ مع أنّ من المسلّم ظاهراً تقدّم الأوّل على الثاني لكون الشمول في العام مستنداً إلى نفس اللفظ ، كقوله : (أكرم كلّ عالم) فإنّ دلالة كلّ على استيعاب الأفراد تستند إلى اللفظ ، وكون الشمول في المطلق الشمولي بمقدمات الحكمة التي من مقدماتها عدم ما يصلح للبيانّة والعام صالح لها فلا تجري مقدمات الحكمة في المطلق ، فالعموم في العام يستفاد من نفس لفظ العام ، وفي المطلق يستفاد من مقدمات الحكمة ، فالعام والمطلق يفرقان من هذه الجهة ، وإن كانا يشتركان في جهة أخرى وهي أنّ استفادة العموم الأحوالي في مصب العام منوطة بمقدمات الحكمة كإناطة استفادة الإطلاق الأحوالي في المطلق ، غاية الأمر أنّ المطلق محتاج إلى مقدمات الحكمة في جهتين معاً وهما الإطلاق الأفرادي والإطلاق الأحوالي ، والعموم محتاج إلى مقدمات الحكمة في جهة واحدة وهي إطلاق المصّب من حيث الحالات ، ففي قوله : (أكرم كلّ عالم) يستفاد استيعاب الأفراد من زيد وعمرو وغيرهما من أفراد طبيعة العالم من لفظة (كلّ) ، وأمّا الإطلاق الأحوالي للأفراد ككونهم عادلين أو متمولين وهكذا فيستفاد من مقدمات الحكمة كما لا يخفى .

ويؤيد كون المعنى الموضوع له في أسماء الأجناس نفس الطبيعة المهمة ، وخروج الإرسال عن خيّر الموضوع له ، كقيّة وضع الأعلام الشخصية ، فإنّه لا ريب في أنّ واضع لفظ زيد لشخص معين لم يضع لفظ زيد إلّا للذات المستشخصة بكونه ابن عمرو مثلاً من دون جعل الإرسال من حيث الحالات كغناه وفقره وعدله وفسقه وغيرها قيّداً للمعنى الموضوع له ، بحيث يكون الإرسال جزءاً للمعنى ومدلولاً عليه بنفس اللفظ ، ولا فرق في هذه الجهة بين اسم الجنس وبين علم الشخص وإن كان بينهما فرق من حيث كون الإرسال في اسم الجنس في كلّ من

الأفراد والحالات ، وكون الارسال في علم الشخص بالنسبة إلى الحالات فقط ، إذ لا يتصور الإطلاق الأفرادي في الأعلام الشخصية ، ولكنه ليس بفارق في الجهة المبحوث عنها في المقام كما لا يخفى .

المطلب الثاني : أنه قد ظهر مما ذكرنا أن الإطلاق من صفات المعنى والمدلول دون اللفظ ، فاتصاف اللفظ به يكون بالتبع والعناية .

المطلب الثالث : أن المراد بالإطلاق - الذي يقال تارة : إن اللفظ إطلاقاً ، وأخرى : أنه ليس له إطلاق - هو الماهية ^(١) اللابشرط القسمي دون المقسمي ، ضرورة أن مصب الإطلاق سواء كان موضوع التكليف كالمستطيع أم متعلقه كالصلاة وغيرها لا يترتب عليه الأثر إلا في ظرف وجوده من غير فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية والوضعية ، فتكون اللابشرطية بالإضافة إلى الصفات الخارجية ، فإطلاق العالم في قولنا : (أكرم عالماً) عبارة عن عدم اشتراط وجوب الإكرام بشيء من صفاته الوجودية ، فيجب إكرام العالم سواء كان عادلاً أم لا ، وسواء كان هاشمياً أم لا وسواء كان غنياً أم لا ، إلى غير ذلك من أوصافه ومقارناته ، كبرودة الهواء وحرارتها والليل والنهار وقدم الحاج والزوار وغير ذلك ، كما أن المراد بالكلي الطبيعي الذي يكون جامعاً بين الأفراد الخارجية هو هذه الماهية اللابشرط القسمي لا الماهية اللابشرط المقسمي كما نسب إلى المحقق السبزواري ضرورة أن الكلي الطبيعي وهو الجامع بين الأفراد المشتركة في حقيقة واحدة يستحيل أن يكون جامعاً بين المفهوم وبين المصداق ، فعلى تقدير كون الكلي

(١) وقد رجع رحمه الله عما اختاره سابقاً من أن المطلق هو نفس الماهية لا بشرط المقسمي راجع صفحة ٢٨١ ، ويمكن أن يكون مراده أن الموضوع له هو الماهية لا بشرط المقسمي لا الإطلاق فإنه لا بشرط القسمي الذي يستفاد من دال آخر فلا ينافي ما ذكره هنا (لجنة التحقيق) .

الطبيعي الماهية اللا بشرط المقسمي يلزم صدقه على الموجودات الخارجية وعلى الماهية المشروطة بعدم الوجود الخارجي، كما هيّة الإنسان التي يحمل عليها المعقول الثانوي كالنوع، فلا بدّ من أن يكون الجامع بين الماهية بشرط الوجود وبينها بشرط لا عن الوجود نفس الماهية المبهمة المسماة باللا بشرط المقسمي .

وبالجملة فالموضوع له في أسماء الاجناس هو ذات الماهية التي ليست إلا هي ولا تكون متعلّقة لحكم من الأحكام، ولا يترتب عليها أثر من الآثار، وهذا المعنى هو المسمّى باللا بشرط المقسمي، وأمّا الذي يترتب عليه الأثر ويتعلّق به الحكم الشرعي من التكليفي والوضعي سواء كان موضوعاً للحكم أم متعلّقا له فهو الماهية الموجودة بحيث يكون وجودها دخيلاً في الحكم وجزءاً لموضوعه، إذ الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب لا تترتب إلا على الموجود الخارجي، فالماهية الموجودة في الخارج إن لوحظت لا بشرط عن الخصوصيات والعوارض - كجعل المكلف موضوعاً لوجوب الصلاة بلا قيد من فقره وغناه وعدالته وفسقه وغيرها - ممّا يعبر عنها بالمحمولات المترتبة في مقابل وجود الماهية المعبر عنها بالمحمول الأول - تسمّى باللا بشرط القسمي وهو المراد بالمطلق، وإن لوحظت في مقام معروضيتها للحكم مشروطة بحال من حالاتها ككون المكلف مستطيعاً وحرّاً في وجوب الحج تسمّى بالماهية بشرط شيء، والحاصل أنّ الإطلاق والتقييد لا يلاحظان إلا في الماهية الموجودة وهي اللا بشرط القسمي دون الماهية اللا بشرط المقسمي كما عرفت .

المطلب الرابع: أنّ المراد بالإطلاق في جميع الموارد معنى واحد وهو الإرسال غايته أنّ متعلّقه تارة يكون صرف الوجود كما في مثل (رقبة) في قوله: (أعشق رقبة) ممّا يدل بتعدّد الدال على الوحدة وكون المطلوب فرداً واحداً من الطبيعة، كما لو قلنا: إنّ لفظ رقبة مثلاً وضع لنفس الماهية والتنوين للوحدة، كدلالة علامة

التثنية على فردين من الطبيعة ، وعلامة الجمع على أفراد من تلك الطبيعة ، أو قلنا :
 يكون مجموع اللفظ والتنوين موضوعاً لفرد واحد من الطبيعة فيكون الدال على
 الوحدة واحداً ، وعلى كل حال فتعلق الإرسال إن كان حرف الوجود تكون
 نتيجة الإطلاق الإطلاق البدلي نظير ما دلّ على الرجوع إلى الفقيه والتيمم بالتراب ،
 فإن المطلوب هو الرجوع إلى أحد الفقهاء تخييراً في صورة التساوي دون
 اعلمية أحدهم ، فالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين في الفضيلة والمختلفين في
 الفتوى مستند إلى نفس دليل التقليد ، فلا يرد أن مقتضى طريقة الفتوى هي سقوط
 فتوى كل منهما عن الاعتبار ودليل التخيير مختص بالخبرين المتعارضين .

وأخرى يكون وجود الماهية لا فرداً واحداً ، فإن كان متعلق الإرسال صرف
 الوجود يستفاد منه الإطلاق البدلي ، وإن كان متعلقه وجود الماهية كقوله أكرم
 العالم يكون نتيجة الإطلاق الشمولي ، فالإطلاق في كل من البدلي والشمولي بمعنى
 واحد وهو الإرسال والاختلاف يكون في المتعلق ، وهذا لا يوجب اختلافاً في
 نفس معنى الإطلاق ، نظير ما تقدّم في العام البدلي والاستغراقي من كون الفرق بينهما
 في الحكم العارض عليهما ، وإلا فالعموم وهو الشمول في كليهما بمعنى واحد .

المطلب الخامس : أن الإطلاق كما يتطرق في المعاني الفردية من الأجناس
 والأعلام على ما عرفت وغيرهما كالأوامر التي يقتضي إطلاقها العينية والتعينية
 والنفسية كذلك يتطرق في المعاني التركيبية ، كربط جملة بجملة أخرى مثل ربط
 الجملة الجزائية بالجملة الشرطية ، كما إذا قال : (إن جاءك زيد فأكرمه أو يجب
 إكرامه) فإن الإطلاق يلاحظ في مقام الربط ، فإن لم يقيد الربط المزبور بقيد يكون
 قضية الإطلاق انحصار الموضوع الموجب للانتفاء عند الانتفاء المسمى بالمفهوم ،
 وأن الإطلاق هنا نتيجة التضييق لانحصار الموضوع فيما ذكر في القضية ، كما أن
 نتيجة الإطلاق في العقود هي التضييق ، كقولهم : إن إطلاق العقد يقتضي نقد البلد ،

فإذا كان الدرهم مشتركاً بين نقدي مملكتين وقال البائع بعثك هذا الكتاب مثلاً بدرهم، فإن الإطلاق يضيق دائرة انطباق الدرهم ويختص بالدرهم الراجح في بلده، إذ لو كان غرضه أحدهما المخير كان عليه البيان بجعل العدل، بأن يقول: بدرهم مملكتنا أو درهم المملكة الكذائية، نظير التعيينية المستفادة من إطلاق الأمر كما تقدم في الأوامر فإن التعيينية لا تحتاج إلى مزيد بيان بل التخييره محتاجة إلى جعل العدل.

فالمحصل مما ذكرنا أن الإطلاق في المعاني الإفرادية والتركيبية من الجمل الخبرية والإنشائية بمعنى واحد وهو السريان، غايته أن نتيجه تختلف تضيقاً وتوسعة كما عرفت.

وأما تطرق الإطلاق في المعاني الحرفية فعلى مبنى الميرزا النائيني رحمه الله من كونها إيجادية - وأنها لا وجود لها إلا في موطن الاستعمال، وأنه يحصل الربط تكويناً بسببها بين المعاني الاسمية - لإشكال في عدم اتصافها بالإطلاق، ضرورة أن الاتصاف بالإطلاق والتقيد فرع لحاظ موردهما، ومع عدم إمكان اللحاظ لا يمكن تطرق الإطلاق والتقيد إليها.

المطلب السادس: قد ظهر مما ذكرنا أن اللا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا في المقام يغير اللا بشرط وبشرط لا في المشتق والمبدأ والجنس والمادة والهيولي والصورة، لأن المراد بها هناك هو اللا بشرط عن الاتحاد وبشرط لا عنه، بخلاف المقام، فإن المراد بها هنا، هو اللا بشرطية بالنسبة إلى العوارض الخارجية المعبر عنها بالمحمولات المترتبة والملاحظ في المشتق ومبدئه هو اللا بشرط وبشرط اللاتية بالنسبة إلى الاتحاد مع المعروض المساوق للوجود الذي هو من المحمولات الأولية فراد الأصولي بالإطلاق والتقيد هو اللا بشرط عن الحالات والعوارض والزمان وبشرط شيء، فإن لوحظ موضوع الحكم كالفقيه بالنسبة إلى جواز التقليد أو

متعلقه كالصلاة مطلقاً ومرسلاً عن الزمان والزمان بمعنى عدم دخل زمان وزماني فيه يكون مطلقاً بالنسبة إلى الزمان والزمان ، وإن لوحظ مقيّداً بالزمان والزمان ككونه في يوم كذا وحالة خاصة من كونه حراً أو غنياً أو غير ذلك يكون مقيّداً وبشرط شيء .

ثم ما يكون دخيلاً تارة يكون وجوده دخيلاً فيكون قيداً وجودياً ، وأخرى يكون عدمه دخيلاً فيكون قيداً عدمياً ، فالتقسيم حينئذٍ يكون ثنائياً ، لأن كل ما يلاحظ من الزمان والزمان إما له دخل وإما لا دخل له ، فإن كان له دخل سواء كان لعدمه دخل أم لوجوده دخل يكون الموضوع أو المتعلق بشرط شيء ، وإن لم يكن له دخل لا وجوداً ولا عدماً فيكون لا بشرط ، فالماهية المتعلقة للحكم الشرعي إما لا بشرط وإما بشرط شيء ولا ثالث لهما ، وإن كانت باعتبارات أخر منقسمة إلى ثلاثة أقسام كما قسمها إليها الفلاسفة ، ولكنها أجنبية عن مراد الأصولي كما عرفت .

وعلى كل حال فقد ظهر مما ذكرنا أن الإطلاق أمر عدمي لكونه عدم الدخل وعدم التقيد بالزمان أو الزماني ، والتقيد أمر وجودي فلا يكون التقابل بين الإطلاق والتقيد تقابل التضاد لعدم كونها وجوديين ، فيدور الأمر بين كون التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب وبين كونه العدم والملكية .

في التقابل بين الإطلاق والتقيد :

ولما كانت فائدة مهمة أصولية وهي جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين مترتبة على كون التقابل بين الإطلاق والتقيد هو العدم والملكية - إذ على تقدير كون التقابل بينهما الإيجاب والسلب يلزم كون البراءة في الأقل والأكثر مثبتاً ، لأن ارتفاع أحد النقيضين يستلزم وجود الآخر لاستحالة ارتفاعهما ، وأصل البراءة الذي هو أضعف الأصول لا يكون مثبتاً حجة - اقتضت تنقيح الكلام في أن

التقابل بينهما هل هو الإيجاب والسلب أم العدم والملكة ، فعلى التقدير الأول لا تجري البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين فيما إذا كانت الشبهة موضوعيّة كدوران اللباس بين كونه ممّا يؤكل وممّا لا يؤكل ، لأنّ البراءة ترفع أحد النقيضين وهو التقييد فيثبت النقيض الآخر وهو الإطلاق عقلاً لاستحالة ارتفاع النقيضين ، فيكون أصل البراءة مثبتاً فلا يجري ، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بعدم جواز الصلاة في المشكوك كونه ممّا يؤكل وممّا لا يؤكل ، إذ لا يحرز سلامة الصلاة بالمأمور بها المقيّدة بخلوها عن غير المأكول إلّا بالاجتناب عما علم كونه ممّا لا يؤكل وعما شك في كونه منه .

وإنّما قلنا بانسداد البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين إذا كان منشأ الشك الأمور الخارجيّة ، دون ما إذا كان الشك في الشرطيّة أو الشرطيّة لأجل فقد النص أو تعارضه أو إجماله ، لأنّ الإطلاقات المقاميّة المبيّنة لأجزاء الماهية بالمأمور بها وشرائطها تنفي الشك في الجزئيّة أو الشرطيّة ، ومع الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي ، فالاحتياج إلى البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين إنّما يكون في الشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة ، وשיخنا الأعظم رحمته أطال الكلام في جريان البراءة في الشبهات الحكميّة وأجمله في الشبهات الموضوعيّة ، مع أنّ الجدير بالتعرض والبحث تفصيلاً هو جريان البراءة في الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعيّة .

وكيف كان فجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين منوط بعدم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد ولا الإيجاب والسلب ، لصيرورة أصل البراءة مثبتاً ، بناء على كون تقابلها أحد هذين الأمرين ، لأنّ نفي التقييد بالبراءة يستلزم عقلاً وجود الإطلاق . أمّا بناءً على كون الإطلاق أمراً وجودياً ، ليكون التقابل بينهما التضاد ، فلأنّ الإطلاق والتقييد ضدان لا ثالث لهما ، لما عرفت من كون

التقسيم عند الأصولي ثنائياً - أي اللابشرط والبشرط شيء - وارتفاع أحد الضدين اللذين لا ثالث لهما يقتضي وجود الآخر عقلاً فيكون مثبتاً، وأما بناءً على كون الإطلاق عديمياً، فعلى تقدير كون التقابل بينهما الإيجاب والسلب يلزم من نفي أحد النقيضين وهو التقييد بسبب أصل البراءة ثبوت النقيض الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين.

وبالجملة، فلا إشكال في انسداد باب البراءة في الأقل والأكثر على تقدير كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد أو الإيجاب والسلب، فجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين منوط بكون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة كما سيتضح وجهه إن شاء الله تعالى.

وليعلم قبل الخوض في إثبات كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة أنه لا وجه للتفكيك في جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين بين كون الشبهة حكمية وبين كونها موضوعية، بالجريان في الصورة الأولى وعدمه في الثانية.

وذلك لأن قوام البراءة بكون المشكوك فيه ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعيين، وفي الشبهات الموضوعية التي اتفقت كلمة الأصوليين والمحدثين على جريان البراءة فيها لا يمكن إجراء البراءة فيها إلا بعد البناء على الانحلال وتعدد الحكم بتعدد أفراد الموضوع، بأن يكون كل فرد من أفراد ما لا يؤكل موضوعاً للحكم بالمانعية، وكانت الصلاة مقيّدة بعدمه وحينئذٍ فقد علم بتقيد الصلاة بالأفراد المعلومه، ويشك في تقيد الصلاة بعدم وقوعها في اللباس المشكوك كونه من المأكول، فيرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في مانعية هذا اللباس المشكوك فيه، ويصير الشك في الحكم الشرعي فتجري فيه البراءة. وبالجملة فلا وجه للاحتياط في اللباس المشكوك فيه بعد البناء على جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين

بالنسبة إلى الشبهات الحكميّة لما عرفت من تقوم البراءة بالشك في الحكم ، وتسلم جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة عند كلّ من المجتهدين والمحدثين .

وكيف كان فلنرجع إلى تنقيح البحث في كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة أو التضاد أو السلب والإيجاب ، فنقول :

إنّه قد ينسب إلى الميرزا النائيني رحمته الاستدلال على كون التقابل بينهما العدم والملكة باستحالة تقييد الصلاة ونحوها من العبادات بقصد القرية بمعنى قصد الأمر ، لكونها كقصد الوجه والتمييز متأخرة عن الأمر ، فكيف يجوز أخذ ما هو متأخر عن الأمر ومعلول له فيما هو كالعلة للأمر ، وبعين هذه الاستحالة يستحيل إطلاق الصلاة بالنسبة إلى قصد القرية ، فلذا يرتفع كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى القرية وغيرها ممّا يتولد عن الخطاب ، ولو لم يكن التقابل بينهما العدم والملكة كان ارتفاعهما مستحيلاً لاستحالة ارتفاع النقيضين .

ولكننا ننكر صحة هذه النسبة ، لأنّ إثبات كون التقابل هو العدم والملكة بارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد عن الانقسامات المتأخرة عن الخطابات دوري ، لأنّ ارتفاع الإطلاق والتقييد فيهما موقوف على كون التقابل بينهما العدم والملكة ، إذ لو لم يكن التقابل بينهما العدم والملكة لايثبت ارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى الانقسامات المتأخرة عن الخطابات ، بل يمكن إثبات الإطلاق بالإضافة إليها والمفروض توقّف كون التقابل بينهما العدم والملكة على ارتفاع كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى الانقسامات الثانويّة ، وهذا دور .

فغرض الميرزا النائيني رحمته جعل الانقسامات الثانويّة ممّا لا يمكن إطلاق الخطاب ولا تقييده بالنسبة إليها بعد ثبوت كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة ، لا أنّه قد استدل على كون التقابل بينهما العدم والملكة بارتفاع كلّ منهما في الانقسامات الثانويّة .

نعم يمكن أن يستدل على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة بأنه لا شبهة في ارتفاع كليهما بالنسبة إلى وجود متعلق الخطاب، ضرورة أن الخطاب يستحيل أن يقيّد بوجود متعلقه حيث إن وجوده ظرف سقوط الخطاب لا ثبوته، فلا يمكن تقييد الخطاب بما يقتضي سقوطه، وكذا يستحيل أن يقيّد بعدم متعلقه لكونه منافياً لمقتضى الطلب الذي يبعث على الفعل وإيجاد المتعلق، وكذا يستحيل إطلاق الخطاب بالإضافة إلى كل من وجود متعلقه وعدمه إذ لا معنى لمطلوبية الصلاة مطلقاً سواء كانت موجودة أم معدومة، وبالجمله فارتفاع كل من الإطلاق والتقييد حتى نتيجتهما في الإطاعة والمعصية وكذا العلم والجهل بالنسبة إلى الخطاب كاشف عن كون التقابل بينهما العدم والملكة، إذ لو كان تقابلها تقابل السلب والإيجاب لكان ارتفاعهما من ارتفاع النقيضين المستحيل.

ثم إن التقابل لما كان من الأبحاث المهمة التي يترتب عليها الثمرات والفروع فلا بأس بأشباع الكلام في ذلك، فنقول: إن ضابط تقابل التضاد هو كون المتقابلين أمرين وجوديين لا يجتمعان كالسواد والبياض، فإن كان من الضدين اللذين ليس لهما ثالث لا يرتفعان أيضاً كالحركة والسكون، وإلا فيرتفعان كالسواد والبياض، وضابط تقابل السلب والإيجاب هو كون المتقابلين وجود شيء وعدمه المحمولين، سواء كان ذلك الشيء جوهرأ كوجود زيد وعدمه، أم عرضاً كوجود السواد وعدمه، والمتقابلان في هذا التقابل لا يجتمعان ولا يرتفعان، لعدم إمكان وجود زيد وعدمه في آن واحد، وعدم إمكان ارتفاعهما أيضاً، وبالجمله النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. وضابط تقابل العدم والملكة هو كون العدم في أحد المتقابلين مأخوذاً فيه قابلية الاتصاف بالوجود، كأن يقال: (زيد ليس بعالم) فإن زيدا قابل لأن يتصف بالعالمية، فبين عالمية زيد وعدمها والعمى والبصر نسبة العدم والملكة، والمتقابلان في هذا القسم كالقسمين الأولين لا يجتمعان ويرتفعان بارتفاع

موضوعها ، فإنّ زيد المعدوم لا يتصف بالعالمية وعدمها ويرتفع كلّ منها عنه ،
فالموضوع القابل للاتصاف بوجود الوصف وعدمه شرط في هذا التقابل .
إذا عرفت أقسام التقابل الثلاثة المزبورة فلا بدّ من بيان حقيقة الإطلاق
والتقييد حتى يظهر التقابل بينهما .

وجـ فنقول وبه نستعين : إنّ الإطلاق والإرسال عبارة عن عدم الدخّل لما عرفت
من أنّ كلّ حاكم يتصور حين الجعل كلّ زمان وزماني ، فإن وجد دخله في حكمه
بأن كان وجود ذلك الزمان أو الزماني دخیلاً فيه جعله مقيّداً بوجود ذلك ، أو كان
عدم ذلك الزمان أو الزماني دخیلاً في حكمه جعل حكمه مقيّداً بعدمه ، وإن لم يجده
دخیلاً في حكمه لا وجوداً ولا عدماً لا يجعله قيداً فيكون وجود ذلك وعدمه في
الحكم على حد سواء ، فلا يكون شيء من وجود ذلك الزمان أو الزماني ولا عدمه
قيداً للحكم ، فالحكم ثابت سواء كان ذلك موجوداً أم معدوماً ، فالإطلاق حينئذٍ
عبارة عن عدم الدخّل لا أنّه عبارة عن الشمول كما نسب إلى المشهور بحيث كان
قوله : (أكرم رجلاً) بمنزلة قوله : (أكرم أيّ رجل) حتى يكون الإطلاق أمراً ودياً
وهو جعل السريان والشمول كي يكون التقابل بينهما تقابل التضاد ، وإذا ثبت كون
الإطلاق أمراً عدماً وكون التقييد - وهو توصيف الموضوع بوصف ككونه
مستطيعاً ، أو المتعلّق ككون الصلاة مقيّدة وموصوفة بالطهارة أمراً وجودياً ظهر
عدم كون التقابل بينهما تقابل التضاد ويدور بين تقابل الإيجاب والسلب وبين العدم
والمملكة ، ولا يكون تقابلها تقابل السلب والإيجاب لارتفاعها أحياناً ، وقد عرفت
عدم إمكان ارتفاع النقيضين كاستحالة اجتماعها ، فلا محالة يكون تقابل الإطلاق
والتقييد تقابل العدم والمملكة .

فالمطلق بناء على مذهب السلطان من كونه الماهية اللابشرط المقسمي هو
ما من شأنه أن يقيد ولا يقيد - وشأنية الماهية المقسميّة للتقييد من القضايا التي

قياساتها معها - فإن انتفى الموضوع الصالح للاتصاف فيرتفع كل من الإطلاق والتقييد، فارتفاعها دليل على كون التقابل بينهما هو العدم والملكية، إذ لو كان تقابل السلب والإيجاب كان ارتفاعها من ارتفاع النقيضين المحال.

تذنيب :

مقدمات الحكمة

قد عرفت أن الحق كون الألفاظ موضوعة لذات الماهية فقط، وعدم دلالة نفس الألفاظ على الإطلاق وأن استفادة الإطلاق لا بد أن تكون من المقدمات العقلية المسماة بمقدمات الحكمة، واختلف في تعدادها فقل: بكونها أربعاً :

الأولى: كون المتكلم في مقام البيان.

الثانية: عدم وجود ما يصلح للقرينة.

الثالثة: عدم قدر متيقن في مقام التخاطب.

الرابعة: عدم الانصراف.

وقيل: بأنها ثلاثة، وهي الأولى والأخيرتان، وعدّ القدر المتيقن في مقام التخاطب منشاء للانصراف ولم يجعله بنفسه من المقدمات.

والميرزا النائيني قد جعل المقدمات ثلاثاً، إحداهما: كون المتكلم في مقام البيان، ثانيتهما: عدم ذكر القيد صريحاً أو ضمناً كالانصراف، ثالثتهما: كون المتعلق أو الموضوع قابلياً للتقييد، إذ مع عدم القابلية لا معنى لاستكشاف الإطلاق من عدم بيان القيد، بداهة أن منشأ عدم التقييد حينئذ هو استحالة التقييد لا عدم ذكر القيد، فجرد عدم بيان القيد لا يكشف عن الإطلاق وكون الحكم مطلقاً غير مقيد بشيء، بل لا بد في هذا الكشف من قابلية المحل للتقييد، وعليه فلا وجه لاستكشاف إطلاق الحكم بالنسبة إلى العلم والجهل من الخطابات، بدعوى أن العلم لو كان قيداً للأحكام لكان على المولى بيانه وعدم إهماله، إذ مع دخله يكون عدم بيانه مغلاً

بالغرض وهو قبيح على الحكيم تعالى شأنه .

وذلك لعدم صلاحية الحكم لتقيده بالعلم فلا يصلح للإطلاق والتقييد بالنسبة إلى العلم والجهل فما ينسب إلى الشيخ عليه السلام من التمسك بإطلاقات الخطابات على عدم تقييد الأحكام بالعلم والجهل بها مما لا يمكن المساعدة عليه .

وقد يرد على جعل إحدى مقدمات الحكمة قابلية المحل للإطلاق والتقييد ما حاصله : أن قابلية المحل لهما من قبيل الموضوع لمقدمات الحكمة لا أنها من إحدى المقدمات ، فإن مورد جريان هذه المقدمات هو المحل القابل لهما ، إذ مع عدم القابلية لا تجري ، فالقابلية من قبيل الموضوع لتلك المقدمات لا من نفسها ، فالحق حينئذٍ انحصار المقدمات في اثنتين ، إحداهما : كون المتكلم في مقام البيان ، ثانيتهما : عدم ذكر القيد ^(١) . وأما غيرهما كعدم الانصراف وعدم القدر المتيقن في مقام التخاطب فيندرج في المقدمة الثانية ، لكون الانصراف المعتقد به بمنزلة القيد المذكور في الكلام دون الانصراف غير المعتقد به كالتأني . ومن غلبة الوجود ، وكذا القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فإنه على تقدير وجوده صالح لكونه بياناً للقيد والمفروض في المقدمة الثانية عدم ذكر القيد صريحاً في الكلام أو ما هو بمنزلة كالقدر المتيقن والانصراف فالمقدمة الثانية تنحل إليهما .

وكيف كان ، فأحراز المقدمة الثانية ممكن إذ بعد الفحص التام عن القيد في مظان وجوده وعدم الظفر به يحصل القطع بعدم قيام حجة على القيد وإن كان موجوداً واقعاً ، فإن مجرد ثبوته واقعاً مع عدم قيام حجة عليه عند العبد ولو ببيان خفي لا يلزم العبد برعايته بل العبد حينئذٍ معذور وليس للمولى حجة عليه ، وبالجمله فتحصيل القطع بعدم الحجة على القيد بسبب الفحص ممكن جداً .

(١) أقول : لعل التعبير بعدم ما يصلح للقرينة أولى لأنه كافٍ في منع الإطلاق .

وأما المقدمة الأولى فأحرازها في غاية الصعوبة ، خصوصاً بالنسبة إلى بيان تمام مراده ، إذ المتكلم تارة يكون في مقام التشريع فقط من دون نظر له إلى بيان الجهات والخصوصيات كبعض أدلة تشريع الجماعة في الصلاة ، وأخرى يكون في مقام بيان حكم آخر كما في قوله تعالى : ﴿ فكلوا مما أمسكن ﴾ ^(١) فإن هذه الآية وردت في مقام بيان عدم كون ما اصطاده الكلب المعلم ميتة ، وليس في مقام البيان من جهة أخرى كطهارة موضع العض حتى يكون له إطلاق بالنسبة إليها ، وفي هاتين الصورتين لا يمكن التمسك بإطلاق كلام المتكلم لإثبات مراده ، ضرورة أن كونه في مقام التشريع فقط قرينة على عدم كونه في مقام بيان تمام مراده ، ومع هذه القرينة كيف يجوز التمسك بإطلاق كلامه لإثبات مراده . وثالثة يكون في مقام بيان تمام مراده الواقعي فلا إشكال حينئذ في صحة التمسك بالإطلاق .

والحاصل أن الإشكال كله في إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده نعم إذا كان دأب المتكلم وبنائه على عدم الاعتماد إلا على القرائن المتصلة ولم نظفر بقيد في كلامه مثل « أعتق رقبة أو أطعم ستين مسكيناً » من تقييد الرقبة بالإيمان والإطعام بطعام خاص ، فبناء العقلاء على الأخذ بإطلاق الكلام إذا شك في التقييد ، إذ عدم بيان القيد مع دخله في المراد يوجب الإخلال بالغرض وهو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى شأنه . وبالجمله فلا ريب في استقرار بناء العقلاء على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بحيث يكون بطبعه مجبولاً على البيان ولا يمتنع عن اظهار مراده إلا بزاجر يزجره عن مقتضى طبعه ، وأما إذا جرت عادة متكلم على الركون إلى القرائن المنفصلة فلا يمكن الأخذ بظاهر كلامه ، والحكم بإطلاقه إلا بعد الفحص عن المقيّد ، سواء كان الحكم الذي تكفله دليل الإطلاق الزامياً أم غيره ،

فإنه كما يكون في الواجبات والمحرمات مقيدات كذلك في المسندوبات والمباحات والمكروهات، ولا بد أن يكون الفحص بمقدار يوجب الاطمئنان بعدم القيد، بحيث لو كان لبان، وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة كما تقدم في الفحص عن المخصص، ولكن هذا يتم في الأخبار المعتبرة النبوية لخلوها عن احتمال التقيّة، وأما مع احتمال عدم بيان القيد لمصلحة كالتقيّة فلا يكون الفحص موجباً للاطمئنان بعدم دخل القيد، إذ عدم بيانه حينئذٍ مستند إلى مصلحة فلا ينعقد ظهور في الإطلاق، ففي هذه الصورة لا إطلاق حتى يتمسك به لرفع الشك في القيدية، بل لابد من الرجوع إلى البراءة إن عَمَمنا مورد البراءة لمثل المقام ممّا إذا كان عدم ذكر القيد لأجل مصلحة كما هو الحق لتامة قيود البراءة فيه من كون القيد مجهولاً مجمولاً في رفعه منة كما لا يخفى.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الأصل العقلائي وهو بناؤهم على كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، إنّما يستقيم في صورتين وهما عدم اعتماد المتكلّم على القرائن المنفصلة أو اعتماده على المنفصلة مع عدم احتمال التقيّة كالأخبار النبوية الموثوقة صدوراً بعد الفحص وعدم وجدان القيد، وأما مع احتمالها كما في أخبار الأئمة صلوات الله عليهم اجمعين فلا يمكن إحراز الإطلاق، بل لا يحيص عن الرجوع إلى البراءة كما لا يخفى.

إلا أن يقال: إنّ التقيّة لما كانت من خصوص الفتوى التي أجراها سلطان الوقت - إذ غيرها لا خوف في مخالفتها - ومن المعلوم أنّ الفتوى الراجعة عند السلطان لم تكن إلا فتوى ابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأضرابهما من مشاهير علماء العامة وتحصيل العلم بفتواهم بالفحص عنها كان سهلاً، فلذا يسهل إحراز التقيّة وعدمها.

وبالجملة، فالمتحصل ممّا ذكرنا أنّ مقدّمات الحكمة منحصرة في اثنتين

إحديهما : كون المتكلم في مقام البيان ثانيتهما : عدم ذكر القيد .

وقد جعل المحقق صاحب الكفاية ^(١) من المقدمات انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ، كما إذا كان فرد خاص متيقناً من المطلق لكونه مورداً للسؤال مثلاً كما في بئر خاصة سئل المعصوم صلوات الله عليه عن حكمها فأجاب عليه السلام بأن «ماء البئر واسع لا يفسده شيء...» ^(٢) . فإن تيقن تلك البئر من الآبار في المذكور في الرواية فإنما هو لأجل وقوعها في السؤال ، والكلام يكون بياناً بالنسبة إليه فإن أراد المتكلم بيان حكم الفرد المشكوك يكون ذلك التيقن محلاً بالفرض ، وقبح الإخلال به على العاقل فضلاً عن الحكيم ضروري ، ولا فرق في كون هذه المقدمة من مقدمات الحكمة بين أن يكون المراد بالبيان بيان تمام المراد الواقعي ، وبين أن يكون بيان تمام ما أراد المتكلم بيانه ولو من باب ضرب القاعدة والقانون لا ما هو مراده الواقعي ، فإن المتيقن الذي يفهمه المخاطب من اللفظ ويكون غرض المتكلم افهام المخاطب باللفظ يصلح أن يكون بياناً لإرادة ذلك المتيقن دون غيره ، وإرادة غير المتيقن المزبور مع عدم إقامة قرينة عليه وإبقاء اللفظ على ظاهره توجب الإخلال بالفرض .

وأما المتيقن الخارجي فلا يكون مضراً بالإطلاق ، وإرادة الإطلاق مع هذا التيقن لا بأس بها ، والمراد بالمتيقن الخارجي أن يكون فرد خاص مجزئاً في مقام الامتثال قطعاً ، ولكن لم يكن هذا العلم حاصلاً من التخاطب وغير متحقق بالانفهام من الألفاظ ، ووجه عدم مؤثرية هذا المتيقن في رفع الإخلال بالفرض كما كان المتيقن في مقام التخاطب رافعاً له هو : أن المتكلم يكون في مقام البيان بحسب

(١) كفاية الأصول / ٢٤٧ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٤٠ ، الحديث ٣٤٥ و ٣٤٧ . وص ١٧٠ ، الحديث ٤٢٢ .

مقام التخاطب فلا يرفع الإخلال بالفرض إلّا ما يكون متيقناً بحسب مقام التخاطب دون مقام آخر والمفروض أنّ المتيقن لا يكون بحسبه بل بحسب الخارج ، فتلخص ممّا ذكرنا أنّ مراد صاحب الكفاية رحمته - المعدود من خصائصه - هو كون المتيقن في مقام التخاطب مضراً بالإطلاق ومانعاً عنه لكونه رافعاً للإخلال بالفرض إن أراد المتكلّم ذلك المتيقن بخلاف المتيقن الخارجي ، فإنه ليس بمانع عن الإطلاق ولا يكون رافعاً للإخلال بالفرض على تقدير إرادته .

ولكن الحقّ عدم كون القدر المتيقن مطلقاً وإن كان في مقام التخاطب مانعاً عن الإطلاق إلّا إذا أوجب انصراف اللفظ إليه بحيث يكون غير القدر المتيقن في نظر العرف خارجاً عن أفراد الماهية ، كما إذا قال : (توضاً بالماء) فإنّ المتيقن منه غير ماء النفط والكبريت ، وينصرف لفظ الماء عنها إلى غيرها ، وهذا الانصراف يكون بمثابة لو ذكر في الكلام المعنى المنصرف إليه أو عنه لكان ذلك تأكيداً لا تأسيساً ، فإن تحقق هذا الانصراف من أي سبب ولو من غير ناحية القدر المتيقن في مقام التخاطب كما إذا كان منشؤه المتيقن الخارجي أو غيره يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق فالمتيقن في مقام التخاطب لا يجدي شيئاً إلّا إذا صار سبباً للانصراف المزبور لا كلّ انصراف .

ولو بني على مانعيّة القدر المتيقن في مقام التخاطب عن الإطلاق لانسد باب التمسك بالإطلاقات ، بداهة كون المورد في كلّ مطلق متيقناً في مقام التخاطب فلا يجوز التشبث بذلك الدليل في غير مورده ، وهو كما ترى خلاف ديدن الاصحاب من التمسك بالإطلاقات في غير مواردّها فتدبّر .

تنبيه :

قد ظهر ممّا تقدّم سقوط البحث المعروف وهو أنّ تقييد المطلق هل يستلزم المجازية أم لا ؟ .

وجه الظهور ما عرفته من كون الإطلاق المنسوب إلى المشهور قبل سلطان العلناء ﷺ - وهو الشيوخ والسريان - خارجاً عن الموضوع له كخروج القيد عنه ، وأنّ كلاً من الإطلاق والتقييد يستفاد من دالّ آخر ، ففي قوله : (أعتق رقبة مؤمنة) لم يستعمل الرقبة إلّا في معناه الموضوع له وهي نفس الطبيعة ، والإيمان يستفاد من قوله (مؤمنة) ، فاللفظ يستعمل دائماً في الموضوع له دون غيره حتى يكون مجازاً نظير العام ، فإنّه يستعمل دائماً في معناه الموضوع له والتخصيص يستفاد من دالّ آخر كما تقدّم تفصيله .

تكملة في حمل المطلق على المقيّد

قد عرفت سابقاً أنّ التمسك بالإطلاق كالتشبث بالعام منوط بالفحص والاطمئنان بعدم دليل على التقييد ، وحينئذٍ فإذا تفحصنا وظفرنا بدليل القيد ، فهل يحمل المطلق على المقيّد ويجعل دليل التقييد مفسراً وشارحاً لدليل الإطلاق ، كما هو المتداول عند الأصحاب والمسئى عندهم بالجمع الموضوعي ، أم يجمع بينها بالجمع الحكمي بأن يجعل نص كلّ من الخطابين رافعاً لظهور الآخر فيستفاد حكم مخالف لظاهر كليهما ، كما إذا قال : (أعتق رقبة) ثم قال : (لا تعتق رقبة كافرة) فإنّ الأمر نص في الجواز وظاهر في الوجوب كما أنّ النهي نص في الحزاة وظاهر في الحرمة ، فترفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنص الآخر فيصير عتق الرقبة الكافرة مكروهاً ، أم يجمع بينها بحمل القيد على كونه واجباً في واجب نظير ذكر السجود ، فإنّه واجب في واجب ولا يكون المطلق مقيّداً ومشروطاً به ، فعتق الرقبة المؤمنة واجب في واجب .

الظاهر أنّ بناء جلّ الأصحاب على الأوّل وهو الجمع الموضوعي وجعل الدليل المقيّد مفسراً وبياناً للمطلق ، كما يظهر منهم في الجمع بين أدلة العسر والحرج

وبين أدلة الأحكام الأوليّة، فإنّ النسبة بينهما مع كونها عموماً من وجه لا تلتفت إليها، ويحكمون بتقدّم دليل الحرج وغيره من أدلة أحكام العناوين الثانويّة على أدلة الأحكام الأوليّة، وتقيد موضوع الحكم الأولي بعدم طرو العنوان الثانوي. وكما في حديث لاتعاد مع أدلة الأجزاء والشرائط، فإنّ بناءهم على تقييد الأجزاء والشرائط - ما عدا الخمسة المستثناة بحديث لاتعاد - وجعل الجزئيّة والشرطيّة مقيّدتين بغير حال النسيان وما يجري مجراه، إلى غير ذلك من الموارد التي قد ثبت بناء الأصحاب فيها على حمل المطلق والمقيّد، ولا وجه لهذا الحمل إلّا حكومة المقيّد على المطلق بأن ينطبق عليه ضابط القرينة التي تتقدّم على ذي القرينة وإن كان ذو القرينة أظهر من القرينة كما هو شأن الحاكم، فإنه يتقدّم على المحكوم وإن كان أقوى ظهوراً من الحاكم، ومن جملة الحكومات حكومة القرينة على ذبيها، وبالجملة فناط حمل المطلق على المقيّد هو قرينيّة المقيّد عليه.

فلا بدّ حينئذٍ من عطف عنان الكلام إلى بيان ضابط القرينة حتى يظهر انطباقه على المقيّد وعدمه :

فنقول وبه نستعين وبولي أمره نستجير : إنّ الكلام تارة يكون متكفلاً لثبوت عرض لمحل كالفاعل والفاعل (قام زيد) والمبتدأ والخبر (زيد قائم)، وأخرى يكون متكفلاً لكيفيّة عروض ذلك العرض وزمان عروضه ومكان عروضه إلى غير ذلك من الملابسات، فإن كان متعرضاً لأصل وجود العرض لمعرضه فيكون ذا القرينة، وإن كان متعرضاً لملايساته وكيفيات عروضه كالحال والتمييز والمفعول المطلق ونحوها يكون قرينة، ويظهر ممّا ذكرنا وجه كون الأصل في الكلام المبتدأ أو الفاعل الذي مرجعه إلى المبتدأ - لانحلال الجملة الفعلية (قام زيد) إلى الحملية (زيد قائم) -، وجه الظهور أنّ الحاكم عن أصل وجود العرض هو المبتدأ والفاعل، كما ظهر وجه كون غير المبتدأ والفاعل فضلة في الكلام، وذلك لتماهيّة

الكلام بدون ذكر ما يعد من الملابس ، ووجه تقدّم القرينة على ذمها وإن كانت أضعف ظهوراً من ذي القرينة هو حكومتها على ذي القرينة لتكفلها لما لا يتكفله ذو القرينة ، فإنّ قوله : (جاء زيد) لا يتكفل إلاّ بثبوت المجيء ولا نظره إلى كيفية المجيء وسائر ملابساته ، فقوله : (راكباً) يتعرض لما لا يتعرض له جاء زيد ولما كان تقدّم القرينة على ذمها لأجل الحكومة يحكم بتقدّم ظهور يرمي في قولنا : (رأيت أسداً يرمي) على ظهور أسد مع كونه بالوضع .

توضيحه : أنّ الشك في إرادة الحيوان المفترس من الأسد مسبب عن الشك فيما يراد من يرمي ، إذ لو أريد ظاهر يرمي ، وهو الرمي بالنبال ، يكون ذلك بنفسه رافعاً للشك عن ذي القرينة وهو الأسد ، إذ يتعيّن أن يكون المراد حينئذٍ الرجل الشجاع بخلاف ما إذا أريد ظاهر الأسد وهو الحيوان المفترس ، فإنه بلازمه يرفع الشك عن القرينة ، ضرورة أنّ أصالة الحقيقة في الأسد تستلزم عقلاً إرادة الرمي بالتراب والأصول اللفظية وإن كانت مثبتاتها حجة ، إلاّ أنّ حجيتها في لوازمها فرع جريانها في أنفسها وجريانها موقوف على عدم جريان أصالة الظهور في ناحية القرينة لما عرفت من أنّ جريانها يرفع الشك عن ذي القرينة ، فلو توقّف جريانها في ناحية القرينة على جريانها في ذي القرينة لدار .

وبالجملة : أصالة الظهور في القرينة بنفسها رافعة للشك في ذي القرينة بخلاف أصالة الظهور في ذي القرينة ، فإنّ رافعيتهما للشك في القرينة تكون بلازمها لابنفسها ، وهذا وإن كان ثابتاً في الأصول اللفظية إلاّ أنّ إثباتها للوازم فرع جريانها في أنفسها ، والقرينة ترفع ظهور ذي القرينة في معناه ، وبعد ارتفاع الظهور لا يجري لأصالة الظهور فتدبر . وبالجملة فالأسد وإن كان ظاهراً في معناه الموضوع له وموجباً لخطوره في الذهن لكن بعد مجيء يرمي ينهدم ذلك الظهور في مقام الإرادة ويصير المراد غير المعنى الموضوع له .

ولكن الإنصاف أن قرينة (يرمي) على 'صرف الأسد عن معناه الحقيقي تكون لأجل المقام، فإن المخبر بقوله: رأيت أسداً يرمي، لما كان من أهل البلد لا من أهل البوادي والجبال الذي يرون السباع كثيراً ما، يستفاد من كلامه أن مراده الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس.

والحاصل أنه لم يظهر كون كلّ فضلة في الكلام قرينة نعم لا بأس بذلك في الحال والتمييز والمفعول المطلق النوعي والعددي، وأما المفعول به فلم يظهر قرينته، ولذا يشكل الأمر في قرينة الأحد في قوله: (لا تضرب أحداً)، وقرينة اليقين والشك في قوله: (ولا تنقض اليقين بالشك) فإنّ كلاً من (لا تضرب) و(أحد) يصلح للقرينة على الآخر، فإنّ الظاهر من الضرب هو الضرب المؤلم وهو صالح لصرف الأحد عن عمومته للأموات إلى خصوص الأحياء، كما أن عموم الأحد للأموات صالح لصرف الضرب عن المؤلم إلى ما هو أعمّ من المؤلم وغيره، وكذا لا تنقض فإنه صالح لصرف اليقين والشك عن عمومهما لليقين والشك في المقتضي والرافع إلى خصوص الشك في الرافع، كما أن عموم اليقين والشك لكل من المقتضي والرافع صالح للتصرف في معنى النقص وجعله عبارة عن معنى عام يلائم عموم اليقين والشك، ولذا صارت حجة الاستصحاب في الشك في المقتضي مورداً للبحث والكلام بين المحققين الاعلام، فقد ذهب الشيخ رحمته ^(١) إلى عدم حجّيته فيه تبعاً للمحقق الخونساري رحمته بناءً منه على جعل لا تنقض قرينة على تخصيص عموم اليقين والشك بالشك في المقتضي، وصاحب الكفاية رحمته ^(٢) ذهب إلى حجّيته مطلقاً حتى عند الشك في المقتضي. فتحصل أنه ليس كلّ فضلة قرينة، فلا بدّ في كلّ مورد

(١) فرائد الأصول / ٣٢٨

(٢) كفاية الأصول / ٣٨٧

من مراعاة الخصوصيات وليس للقرينة ضابط كلي يرجع إليه ، نعم لا بأس بقرينة خصوص الحال والتمييز من الملابس والله تعالى هو العالم بالحقائق .

والحاصل أن في حمل المطلق على المقيّد مبنيين :

أحدهما : أظهرية دليل التقييد في التقييد من دليل الإطلاق في الإطلاق ، وذلك لأن التقييد كالنص في عدم الاجتزاء بفاقد القيد ، ودليل الإطلاق ظاهر في الاجتزاء بفاقد القيد ، فيكون المقيّد أظهر من المطلق في الإطلاق ، فوجه تقدّم المقيّد على المطلق هو الأظهرية المانعة عن التعارض والتهافت ، وهذا الوجه هو المنسوب إلى صاحب الكفاية (١) .

ثانيهما : حكومة دليل التقييد على دليل المطلق لكون المقيّد قرينة على المطلق فيقدّم عليه ، كتقدّم كل قرينة على ذبيها وهو المنسوب إلى الميرزا النائيني (٢) . وكيف كان فحمل المطلق على المقيّد بل مطلق التصرف فيها والجمع بينها موقوف على التنافي والتهافت وصلاحيّة القيد للقرينة ، ومع انتفاء أحدهما بأن لا يكون بينهما تناف كما إذا اختلف موضوع الدليلين أو لم يصلح القيد للقرينة فلا وجه لحمل أحد الدليلين على الآخر ، فالعمدة في حمل المطلق على المقيّد هي تحقق المنافاة بينهما ، والتنافي يتحقق في الدليلين المختلفين إثباتاً ونفيّاً سواء كان المطلوب

(١) كفاية الأصول / ٢٥٠ : « ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق » .

ص ٢٥١ : « ... فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله من دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ... » .

ص ٤٣٨ : « هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر ، كما في الظاهر مع النص أو الاظهر ، مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد أو مثلهما ممّا كان أحدهما نصّاً أو أظهر ... » .

في المطلق صرف الوجود كقوله : (أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كاسرة) ، أم مطلق الوجود كقوله : (أكرم العلماء ، ولا تكرم فساقهم) فإنّ التنافي بين النفي والإثبات موجود بلا إشكال ، وبناء الأصحاب قدس الله أرواحهم الطاهرة في هذا القسم على حمل المطلق على المقيّد وعدم ظهور خلاف منهم في ذلك إلّا في بعض الموارد كبعض موارد صلاة الجماعة ، فإنهم حملوا النهي في جملة من موارد الكراهة ، وقد عرفت أنّه جمع حكمي لا موضوعي ، ولكن هذا الجمع الحكمي منهم في بعض الموارد يكون لقرينة مانعة عن الجمع الموضوعي ، فلا بدّ في الموارد التي يحمل النهي فيها على الكراهة ولا يحمل المطلق على المقيّد من التدبّر في النكتة الداعية إلى العدول عن الجمع الموضوعي إلى الحكمي .

وبالجملة فلا إشكال في تحقق التنافي بين المختلفين في النفي والإثبات ، والبناء على الجمع الموضوعي بينهما من غير فرق في ذلك بين صرف الوجود ومطلقه ، ولذا يحمل قوله : أكرم العلماء على قوله : لا تكرم فساق العلماء ، ويقيّد موضوع وجوب إكرام العلماء بعدم فسقهم .

وأما إذا كان الدليلان مثبتين ، فإن كان دليل القيد بلسان الشرط كما إذا قال : (أعتق رقبة) بدون تقيدها بقيد الإيمان ، وقال : (إن كانت الرقبة مؤمنة فأعتقها) فيكونان كالمختلفين في النفي والإثبات ، لأنّ قضية مفهوم دليل التقييد عدم عتق الرقبة غير المؤمنة ففي هذا القسم من صور المثبتين لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد كالمختلفين ، وإن لم يكن دليل التقييد بلسان الشرط كقوله : (أعتق رقبة مؤمنة) ، أو كان بلسانه ولكن سيقى الشرطيّة لبيان تحقق الموضوع لا للدلالة على المفهوم ، فوحدة التكليف المحققة للتنافي في المثبتين الموجب لحمل المطلق على المقيّد موقوفة على كون المطلوب صرف الوجود وهو محرز فيما إذا كان السبب للتكليف في كلّ من الدليلين واحداً ، كما إذا قال : (إن ظهرت فاعتق رقبة ، وإن ظهرت فاعتق رقبة

مؤمنة) ، فإن وحدة السبب تكشف عن كون المطلوب واحداً وأن الدليلين سيقا لبيان تكليف واحد لا تكليفين ، وأما إذا لم يذكر السبب أصلاً كما إذا قال : (أعتق رقبة) و (أعتق رقبة مؤمنة) أو ذكر السبب في المطلق فقط ، كما إذا قال : (إن ظهرت فأعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة) أو في المقيّد فقط كما إذا قال : (إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة) فلا يحرز التنافي بينهما أصلاً ، لجواز كون كل منهما متكفلاً لحكم ، وحينئذ لا طريق إلى إحراز وحدة الحكم المحققة للتنافي .

والحاصل أن التنافي بين المطلق والمقيّد إذا كانا مختلفين في النفي والإثبات موجود من غير فرق بين كون المطلوب فيها صرف الوجود ومطلقه كما عرفت . وأما إذا كانا مثبتين ، فإن كان دليل التقييد بلسان الشرط فهو ملحق بالمختلفين في تحقق التنافي .

وإن لم يكن دليل التقييد بالقضية الشرطية فالصور المتصورة فيها ثبوتاً أربع :

أحديها : ذكر السبب فيها وهو لا يخلو من وجهين ، أحدهما ، وحدة السبب كالظهار ، والآخر : تعدّده ككون السبب في المطلق افطار الصوم ، وفي المقيّد الظهار مثلاً ، ففي الأوّل يحرز التنافي بين الدليلين لأن وحدة السبب كاشفة عن وحدة التكليف بالنسبة إلى المتعلّق ، أعني العتق وإلى متعلّقه وهو الرقبة .

ثانيتهما : عدم ذكر السبب في شيء منها .

ثالثتها : ذكره في المطلق دون المقيّد .

رابعتها : عكس ذلك .

وقد عرفت أن التنافي من نفس الدليلين لا يحرز إلّا في الوجه الأوّل من وجهي الصورة الأولى وهو وحدة السبب فيها ، نعم إذا ثبت التنافي بين الدليلين في سائر الصور من قرينة خارجيّة فتكون كالوجه الأوّل من وجهي الصورة الأولى .

ثم إنّه ثبت التنافي بين الدليلين سواء كان المطلق مطلوباً تعييناً كما في العتق الواجب في الكفارات المرتبة ، أم تخيراً كما في العتق الواجب في الكفارات المخيرة ، فيدور الأمر في رفع التنافي الناشيء عن وحدة التكليف بين وجوه ثلاثة :
أحدها : الجمع بينهما بأن يكون المقيّد من قبيل الواجب في الواجب لظهور أمر المقيّد في الوجوب النفسي .

ثانيها : حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب فيكون عتق الرقبة المؤمنة أفضل الأفراد لا أنّه واجب تعييناً ، وهذا الوجه هو الجمع الحكمي .

ثالثها : حمل المطلق على المقيّد بأن يجعل القيد من قيود الموضوع مع حفظ ظهور الأمرين في الدليلين في الوجوب ، فكأنّه قيل : أعتق رقبة مؤمنة ، فهل يتوهم أحد في هذا المثال عدم قيدية الايمان للمتعلّق ، وبالعجالة فرغ التنافي يتحقق بأحد هذين الوجهين ، والكلام كله في تعيين أحدهما ورجحانه على الآخر .

ولما لم يكن فرق بين انفصال القيد عن المطلق وبين اتصاله به إلّا في مجرد انعقاد الظهور التصديقي في الأوّل وعدم انعقاده في الثاني - وأمّا بالنسبة الى المراد منها فلا يتفاوت الاتصال والانفصال ، ولم يكن إشكال في حمل المطلق على المقيّد في صورة الاتصال وجعل القيد قيداً لموضوع الحكم ، من غير فرق بين كون القيد حاكماً كما عليه الميرزا النائيني رحمته ، وبين كونه أظهر كما عليه صاحب الكفاية ، فلا بدّ في صورة انفصال القيد عن دليل المطلق من فرض المقيّد والمطلق واردين في كلام واحد ، ومع هذا الفرض فإن رفع التنافي فلا كلام وإلّا فلا بدّ من علاجه ، وقد عرفت أنّه في صورة الاتصال لا إشكال في الحمل وعدم التصرف في الأمر ، وفي الانفصال إذا فرض الاتصال لا تبقى منافاة أيضاً بين الدليلين أصلاً ، لصيرورة القيد قيداً لموضوع دليل المطلق ، غاية الأمر أنّه مع الانفصال تخيلنا الإطلاق وأنّ مراد المولى عتق الرقبة من دون قيد - بحيث تكون طبيعة الرقبة تمام الموضوع للحكم -

وبعد ورود دليل التقييد انكشف عدم الإطلاق وكون الطبيعة جزء الموضوع لعدم
تامة مقدّمات الحكمة المقتضية للإطلاق التي منها عدم الظفر بما يصلح للقرينة،
والمفروض صلاحية القيد لها.

وبالجملة لا فرق بين اتصال القيد وانفصاله إلا في عدم انعقاد الظهور
التصديقي في الإطلاق في الأول وانعقاده في الثاني، والقرينة المنفصلة مانعة عن
الظهور التصديقي الواقع في المرتبة الثانية الكاشف عن المراد الواقعي، والحاصل أن
اتصال القرينة مانع عن انعقاد الظهور التصديقي بمرتبته في المطلق وانفصالها مانع
عن خصوص الظهور التصديقي الحاكي عن المراد الواقعي، وهذا المقدار من الفرق
ليس بفارق فيما هو المهم وهو التقييد في المراد الواقعي لحصوله في كليهما.

ولا بأس ببيان مثال نافع محل للابتلاء وهو: أنهم حكموا بتخير العامي في
التقليد بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة المختلفين في الفتوى مع أن مقتضى قاعدة
تعارض الطرق هو التسايط وعدم حجية واحدة منها، والتخير في الخبرين
المتعارضين يكون لأجل النص الخاص.

نعم بناء على السببية يكون مقتضى القاعدة التخير ولكنه ليس كذلك،
فيشكل في الحكم بالتخير في تقليد أحد المجتهدين المتساويين، بل مقتضى بناء
العقلاء - إن كانت الحجية بنائهم - ومقتضى الأدلة التي أقيمت على حجية الطرق -
إن كانت الحجية بالتعبد - هو سقوط كل من الطريقتين المتعارضتين ووجوب
الاحتياط على العامي فيما أمكن فيه الاحتياط كطهارة الفسالة ونجاستها، فإن
الاحتياط فيها ممكن، والتخير العقلي فيما لم يمكن فيه الاحتياط كوجوب صلاة
الجمعة وحرمتها، فمستند الحكم بالتخير في تقليد المتساويين من حيث الفضيلة هو
أن أدلة التقليد كقوله عجل الله تعالى فرجه الشريف وصلى عليه، «وأما من كان من

الفقهاء صائناً لنفسه...»^(١) لا تدل على مطلوبيّة أزيد من صرف الوجود من التقليد ومتعلّقه وهو الفقيه ، وليس المراد تقليد كلّ واحد من الفقهاء في مسألة واحدة ، بل تقليد الفقيه نظير التوضؤ بالماء والتميم بالتراب ، فكما أنّ المطلوب هو صرف الوجود من الوضوء والتميم بصرف الوجود من الماء والتراب فكذلك التقليد ، فإنّ المسألة الواحدة لا تتحمل إلّا تقليداً واحداً ، ففاد أدلة التقليد من أوّل الأمر التخيير كمفاد أخبار التخيير في الخبرين المتعارضين ، وليس مفاد أدلة التقليد كمفاد أدلة حجّيّة خبر الواحد ، فإنّ مقتضاها حجّيّة بنحو الانحلال والاستغراق دون الإطلاق البدلي الذي هو قضيّة أدلة التقليد ، فادلة التقليد تدل على مطلوبيّة صرف الوجود بنحو الإطلاق ، سواء كان الفقيه الذي يرجع إليه أعلم من غيره أم غيره أعلم منه وسواء كان هاشمياً أم غيره ، فادلّ على الرجوع إلى الأعلى كمقبولة عمر بن حنظله^(٢) ، بناء على اعتبارها يقيّد إطلاق رواية الاحتجاج ويكون المطلوب تقليد خصوص الأفضل لا غيره ، ولا يحمل على الأفضليّة والاستحباب وكون تقليد الأفضل مستحباً .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيّد منوط بوحدة التكليف وكونه إلزامياً وكون متعلّقه صرف الوجوب الطارد للعدم ، فإن لم يكن التكليف في المقيّد إلزامياً وكان نديباً فلا يتحقق التنافي ، ضرورة أنّ الاستحباب يقتضي الترخيص في الترك وهو لا ينافي الإطلاق إذ مقتضى دليل التقييد حينئذٍ أفضليّة تطبيق صرف الوجود على الفرد الواحد للقيّد . ومن هنا يظهر وجه عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات إذ لا تنافي بين استحباب المطلق

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣١ ، الحديث ٣٣٤٠١ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦ ، الحديث ٣٣٣٣٤ .

كزيارة المولى المظلوم أرواحنا فداء، وبين استحباب المقيّد كزيارته عليه الصلاة والسلام في الاوقات الخاصة كليلتي عرفة والأضحى، ويوميهما وليلة النصف من شعبان وليلة الجمعة رزقنا الله تعالى في الدنيا زيارة قبره وفي القبر زيارة وجهه.

فحاصل وجه عدم حمل المطلق في المستحبات هو عدم التنافي بين الدليلين لاقتضاء دليل المقيّد الترخيص في الترك كدليل المطلق، وهذا بخلاف الإلزاميين فإن الأمر بالمطلق يقتضي الإلزام بصرف الوجود بأي وجه اتفق ولو في ضمن الرقبة الكافرة، فعق الكافرة مجزٍ بمقتضى الأمر بالمطلق، بخلاف الأمر بالمقيّد فإنه يلزم عتق خصوص المؤمنة وعدم أجزاء الكافرة، فاقتضاء الدليلين في عتق الكافرة يختلف من حيث الأجزاء وعدمه، فالمنافاة بينهما في الأجزاء وعدمه نشأت من التكليف الإلزامي المتعلق بصرف الوجود فإذا انتفى الإلزام في المقيّد واقتضى الترخيص في ترك المقيّد يرتفع التنافي الموجب للحمل.

ثم إن المطلق والمقيّد لا يخلو إما أن يكونا مختلفين في النفي والإثبات بأن يكون دليل المطلق مشتملاً على الأمر والمقيّد على النهي، وإما أن يكونا متوافقين في الإثبات أو النفي فالصور ثلاث.

الصورة الأولى: أن يكونا مختلفين في النفي والإثبات كما إذا قال: (استر عورتك في الصلاة) فإنّ الستر يشمل بإطلاقه الحرير وغير المأكول بل الوحل والحشيش وغيرها، فإذا قال: (لا تستر في الصلاة بالحرير أو بغير ما يؤكل) يكون هذا النهي منافياً لإطلاق الستر الشامل لما لا يؤكل والذهب والحرير، فيمكن الجمع بينهما بحمل النهي على الكراهة وإبقاء الستر على إطلاقه، وهذا هو الجمع الحكمي.

ويمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد وجعل المراد من المطلق هو المقيّد، وأنّ الستر لا بد أن لا يكون بالحرير ونحوه، والظاهر عدم الخلاف والإشكال في

تعيّن الثاني والالتزام بالجمع الموضوعي بل هو من المرتكزات العرفيّة التي لا يخطر خلافها في أذهانهم ، وإن كان هذا الجمع الموضوعي في صورة كون المطلق والمقيّد مثبتين محلاً للبحث والكلام كما ستعرف .

ومنشأ الارتكاز وعدم الخلاف في تعيّن الجمع الموضوعي في المختلفين في النفي والإثبات هو ورود المقيّد على إطلاق المتعلّق في دليل المطلق لكونه بياناً ، توضيحه : أن إطلاق المتعلّق في دليل الإطلاق كإطلاق الساتر في المثال المزبور للحرير وغيره يكون بمعونة مقدّمات الحكمة التي قوامها عدم البيان والنهي الوارد في دليل المقيّد صالح للبيان ، لأنّ ظهوره في الحرمة ليس مستنداً إلى مقدّمات الحكمة حتى يقع التعارض بينهما ، بل إلى الأصل العقلائي الحاكم بكون ظاهر الكلام مراداً جديداً للمتكلّم ، وأنّ إنشاء النسبة يكون بداعي الجدل لا بداع آخر ، ولا يكون ظهور النهي في الحرمة مستنداً إلى مقدّمات الحكمة حتى لا يصلح لأن يصير بياناً للمطلق الوارد في دليل المطلق كما هو كذلك في المثبتين ، لما عرفت من أنّ إطلاق المتعلّق في دليل المطلق وكذا تعيينيّة الأمر يستندان إلى مقدّمات الحكمة فلا يصلح الأمر في المقيّد لأن يكون بياناً ، وهذا بخلاف المختلفين إثباتاً ونفيّاً فإنّ ظهور النهي في دليل المقيّد في الحرمة لما لم يكن بمقدّمات الحكمة - بل بالأصل العقلائي - فهو صالح لأن يكون بياناً للمتعلّق في دليل المطلق ، ومعه لا مجال لجريان مقدّمات الحكمة فيه ، فالنكته الفارقة بين المثبتين وبين المختلفين هي صلاحية النهي في دليل التقييد للبيان وعدمها في المثبتين كما سيأتي .

ثم إنّّه لا فرق في حمل المطلق على المقيّد في المختلفين إثباتاً ونفيّاً بين التكليفات كما تقدّم في مثال الساتر ، وبين الوضعيات كقوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ

البيع»^(١) وما ورد في شرائط العوضين والمتعاقدين والأمثلة الفقهية كثيرة جداً، ثم إن هذا إنما يكون فيما إذا كانت النسبة بينها العموم والخصوص المطلق وأما إذا كانت العموم من وجه فقد اختلف في ذلك، فذهب بعضهم إلى معاملة اجتماع الأمر والنهي في الجمع، وبعضهم إلى معاملة التعارض معه، ولكن تقدم منا في مبحث الاجتماع أن الضابط في اندراج الجمع في باب الاجتماع كون متعلق الأمر والنهي عنوانين مبدئين كالصلاة والغصب، لا اشتقائين كالعالم والفساق لاندراجهما في باب التعارض كما عرفت هناك، وكيف كان فلا كلام بينهم في حمل المطلق على المقيّد في المختلفين إثباتاً ونفيّاً لتحقيق التنافي بينهما بنفس النفي والإثبات، ووجه هذا الحمل هو أظهرية دليل القيد من المطلق.

والصورة الثانية: أن يكونا مثبتين بأن يكون كلّ منهما مشتملاً على الأمر كما إذا قال: (أكرم العالم) و (أكرم العالم النجفي) فإن الحمل فيها منوط بالتنافي بينهما وهو موقوف على كون المطلوب فيها صرف الوجود، إذ لو كان المطلوب فيها مطلق الوجود لم يتحقق التنافي بينهما كما إذا تعدّد السبب، بأن قال: (إن ظهرت فأعتق رقبة) و (إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة) فإنه لا تنافي بين مطلوبيّة عتق مطلق الرقبة وبين مطلوبيّة عتق خصوص المؤمنة.

وبالجملة، فالتنافي في المثبتين منوط بمطلوبيّة صرف الوجود، فلا بدّ في إحراز التنافي فيها من إحراز مطلوبيّة صرف الوجود، إما من نفس الدليلين كما إذا قال: أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، فإن التنوين يدل على الوحدة وكون المطلوب عتقه وجوداً واحداً، وكما إذا قال: إن ظهرت فأعتق رقبة وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، فإن وحدة السبب تكشف عن وحدة الحكم. وإما من الخارج، كما إذا

أحرز من الخارج أنّ صرف الوجود من المتعلّق رافع لما شرع المتعلّق لرفعه كالوضوء والتيمم، فإنّه علم من الخارج أنّ صرف الوجود منها جعل رافعاً للحدث الذي شرع الوضوء والغسل والتيمم لرفعه، ولو لم يكن ذلك العلم الحاصل من الخارج لكان مقتضى تعلّق المتعلّق بموضوع خارجي انحلال التكليف كما هو الحال في كلّ تكليف يكون لمتعلّقه موضوع خارجي - كقوله: لا تشرب الخمر ولا تسغّب مؤمناً - إلّا إذا تضمن نفس الدليل مطلوبيّة صرف الوجود كما عرفت في قوله: (أكرم عالماً)، أو علم من الخارج مطلوبيّة صرف الوجود كما عرفت في الوضوء والغسل والتيمم وإن كان لمتعلّقه موضوع خارجي وهو الماء والتراب، وكستقيد المجتهد فإنّ المطلوب صرف الوجود من التقليد المتعلّق بصرف الوجود من طبيعة المجتهد، ولذا لا يحكم بتساقط قولي المجتهدين المتساويين في الفضيلة المختلفين في الفتوى مع أنّ مقتضى طريقة الفتوى هو التساقط وعدم حجّية شيء من القولين . وبالجمله فالمدار في تنافي المطلق والمقيّد على كون المطلوب صرف الوجود من الطبيعة المتعلّقة للخطاب في المطلق والمقيّد، فلا بدّ من إحراز مطلوبيّة صرف الوجود من نفس الدليلين أو الخارج وبعد إحرازها يجمع بين الدليلين جمعاً موضوعياً بحمل المطلق على المقيّد، لا بحمل الأمر في المقيّد على الاستحباب وكون المقيّد أفضل الأفراد .

ومحصل وجه هذا الجمع الموضوعي هو كون دليل القيد هادماً لإطلاق المطلق، ضرورة أنّ إطلاق الرقبة مثلاً من حيث الإيمان والكفر منوط بتماميّة مقدّمات الحكمة التي منها - بل قوامها - عدم بيان القيد مع قابليّة المحل للتقييد، ومع بيانه متصلاً أو منفصلاً قبل حضور وقت العمل ينكشف عدم الإطلاق وعدم كون الإطلاق مراداً للمتكلّم، غاية الأمر أنّه مع الاتصال لا يتوهم إطلاق للكلام كما إذا قال: أعتق رقبة مؤمنة، فهل يتوهم أحد إطلاق الرقبة للمؤمنة والكافرة؟ ومع

الانفصال يتخيل إرادة الإطلاق، وبعد مجيء القيد يستكشف أن الإطلاق كان مجرد التوهم والخيال.

وبالجملة فوجه التقييد وعدم الذهاب إلى الجمع المحكي هو هادمية دليل المقيّد لإطلاق المطلق لا أقوائية دليل المقيّد من المطلق، إذ لازمه عدم حمل المطلق إذا كان أقوى ظهوراً من المقيّد، وأما بناء على ما ذكرنا من هادمية المقيّد للمطلق فيتقدّم عليه مطلقاً وإن كان المطلق أقوى ظهوراً من المقيّد وذلك واضح لمن يراجع الأمثلة العرفية، فإذا قال: المولى لعبده (أسقني ماء) وقبل وقت العمل قال: (جئني بالماء من الكوز الذي كان بالليل على السطح) فلا إشكال في عدم فهم العرف من هذين الكلامين إلا وحدة المراد وأن المراد هو الماء من ذلك الكوز، لأن الواجب هو الإتيان بأي ماء كان، غاية الأمر أن ماء ذلك الكوز أفضل من سائر أفراد الماء كما لا يخفى.

وأما توهم أن وجه حمل المطلق على المقيّد - بعد الاعتراف بكون المطلوب صرف الوجود الموجب للتنافي - هو أن الإتيان بالمقيّد يكون صرف الوجود لكل من المطلق والمقيّد ويوجب امتثال كليهما لصدقهما على الجمع، ففساده غني عن البيان لنقل الكلام فيما إذا أتى أولاً بالمطلق العاري عن القيد كما إذا اعتق الرقبة غير المؤمنة فإنه يكون صرف وجود المطلق فقط دون المقيّد.

والحاصل أن حمل المطلق على المقيّد في المثبتين موقوف على التنافي المتحقق فيها بأمرين:

أحدهما: كون المطلوب فيها صرف الوجود، والآخر: ظهور الأمر المقيّد في التعيينية كما ثبت في محله كون إطلاق الأمر مقتضياً للتعينية والعينية والنفسية، ضرورة أنه لو لم يكن ظاهراً في التعيينية لم يكن بين المطلق والمقيّد منافاة وإن كان المطلوب فيها صرف الوجود، حيث إن مطلوبية عتق الرقبة المؤمنة مثلاً تخيراً

وعدلاً للمطلق - أعني الرقبة - لاتنافي مطلوبيّة عتق الرقبة غير المؤمنة ، فعتق الرقبة المؤمنة أفضل الأفراد ، بل المنافاة منوطة بظهور أمر المقيّد في التعيينيّة ، لأن مقتضى تعيينيّة هو عدم إجزاء غير المقيّد ، ومقتضى إطلاق المتعلّق هو مساواة المطلق والمقيّد في الإجزاء ، فقله : (أعتق رقبة) يقتضي بمقتضى مقدّمات الحكمة إجزاء كلّ من الرقبة المؤمنة والكافرة ، وعدم الفرق في الإجزاء بينهما ، ومقتضى دليل المقيّد هو عدم إجزاء عتق الرقبة غير المؤمنة وعدم التساوي في الإجزاء بين المؤمنة والكافرة ، ففي عتق الرقبة الكافرة يتعارضان ، وحيث إنّ التعيينيّة في الأمر تكون بمعونة مقدّمات الحكمة كإطلاق المتعلّق في دليل المطلق ، ونعلم إجمالاً بعدم إرادة أحد الإطلاقين فيقع التعارض بينهما ، ومقتضى العلم الإجمالي عدم جريان واحد منها فتصل النوبة إلى التعيين والتخير ، والأصل يقتضي التعيينيّة ، لكون جعل العدل على خلاف الأصل .

مركز تحقيق مكتبة علوم إسلامي

وتوهم جريان أصل البراءة في القيد ، بتقريب: أنّ وجوب عتق أصل الرقبة مثلاً معلوم وتقيدها يقيد الإيمان مشكوك ، ومقتضى البراءة عدم تقيدها بقيد كسائر موارد الأقل والأكثر التي تجري البراءة فيما شك في دخله فيها شرطاً أو شرطاً فاسد ، لوضوح الفرق بين المقام وبين الأقل والأكثر ، وذلك لأنّ فقد القيد هنا يكون ملازماً لما هو المانع فإنّ المطلق وهو عدم القيد ملازم للكفر مثلاً الذي هو مانع على ما يقتضيه ظاهر دليل المقيّد^(١) .

(١) ولكن الذي يختلج بالبال هو عدم الفرق بين المقام وبين سائر موارد الأقل والأكثر ، إذ المفروض عدم استفادة شيء من الأدلة الاجتهادية من كون القيد دخيلاً في المطلوب أو غير دخيل فيه وانتهاء الأمر إلى الأصول العملية ، وحيث إنّ الشك يكون في التكليف الزائد فيكون المرجع فيه أصالة البراءة . والحاصل أنّ مانعيّة الكفر في عتق الرقبة منوطة بجريان ←

والمثال الفقهي لحمل المطلق على المقيّد هو أنّ المسح المأمور به في الوضوء مطلق في الكتاب العزيز ، ولكن قيّد بما في الروايات من كون المسح مع النداء وكون الماسح اليد اليمنى ، ففهوم المسح واضح لا إجمال فيه ، لكنه مطلق وجعل ما في الروايات مقيّداً له ولم يحمل ما في الروايات على الفضل والاستحباب ، يعني أنّه لم يجمع بين الروايات وبين المسح المأمور به في الكتاب المجيد بالجمع الحكمي وهو حمل الروايات على الاستحباب وكون المسح الواجب هو المسمّى كما جمع بذلك - أي الجمع الحكمي وحمل أمر المقيّد على الأفضليّة والاستحباب - في مسح الرجلين بتمام الكف ، فإن مقتضى ما عرفت من حمل المطلق على المقيّد هو الجمع الموضوعي بين إطلاق ما دلّ على مسح الرجلين وبين ما دلّ على كون مسحها بتمام الكف كمسح الرأس ، لكنه لم يجمع بينهما بالجمع الموضوعي بل بالجمع الحكمي لما ذكر في محله فلاحظ .

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

ثم إنّ الوجه في حمل المطلق على المقيّد في المشتبين على ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله هو إحراز التنافي بين الدليلين المستكشف ذلك من نفس الدليلين كوحدة السبب فيها ، أو من الخارج وسبب التنافي هو مطلوبيّة صرف الوجود فيها ، فإنّ لازم مطلوبيّة صرف الوجود فيها هو سقوط الخطاب بامتنال أمر المطلق ، كما إذا اعتق رقبة كافرة ، ولازم لزوم امتثال أمر المقيّد الظاهر في الوجوب كما هو

→ أصالة الإطلاق في أمر المقيّد المقتضية لتعينيّة وجوب عتق الرقبة المؤمنة ، والمفروض عدم جريان أصالة الإطلاق لمعارضتها لأصالة الإطلاق في متعلّق أمر المطلق أعني الرقبة في قوله : أعتق رقبة ، المقتضية لتساوي الرقبة المؤمنة والكافرة في الأجزاء وبعد تعارض الإطلاقين يصير تقيّد الرقبة بالإيمان مشكوكاً فيه ، فيرجع فيه إلى أصل البراءة ، فالظاهر عدم الفرق في جريان البراءة بين المقام وبين غيره من موارد الأقل والأكثر .

المفروض عدم سقوط خطاب المقيّد وبقاؤه على حاله ، مع أنّ الفرض مطلوبيّة صرف الوجود من الطبيعة المقتضية لسقوط الأمر بإيجاده ، وبالجمله فصرف الوجود ينافي بقاء أمر المقيّد ، إذ مطوليّته تقتضي الاكتفاء بإتيان الطبيعة المطلقة فاقدة للقيد ، ومقتضى مطلوبيّة الطبيعة واجدة للقيد هو عدم الاكتفاء بالفرد الفاقد للقيد وهذا تناف واضح بين الدليلين .

وأما صاحب الكفاية رحمته ^(١) فلم يكتف في حصول التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيّد في المثبتين بصرف ظهور أمر المقيّد في الوجوب ، بل زاد قيد آخر في تحقق التنافي بين المثبتين وهو كون الوجوب تعيينياً ، إذ لو كان تخييرياً لا يتحقق التنافي بين المثبتين وإن كان المطلوب فيها صرف الوجود ، غاية الأمر أنّه مخير في إيجاد صرف الوجود بين واجد القيد وفاقده ، فيكون وجوب المقيّد عدلياً ويصير المقيّد أفضل الأفراد ، وما ذكره المحقق صاحب الكفاية رحمته هو الحقّ الذي لا محيص عنه كما هو واضح لا غبار عليه ، وقد عرفت أنّ ظهور الأمر في التعيينيّة إنّما هو بالإطلاق ، كما أنّ ظهور طبيعة المطلق كالرقبة في الإطلاق ، إنّما هو بمقدّمات الحكمة فيقع التعارض بين الإطلاقين ، ولا مرجح لأحدهما على الآخر ، فلا يشمل دليل الاعتبار واحداً منها ، وهذا هو معنى التعارض - لما عرفت مراراً من أنّه عبارة عن التنافي في مقام الجعل وعدم إمكان الجمع بينهما في الجعل والتشريع - فيتساقط الإطلاقان ، ويدور الأمر حينئذ بين التعيين والتخير للعلم إجمالاً بوجوب المقيّد كعتق الرقبة المؤمنة ، إمّا تعييناً إن كان ظهور أمر المقيّد في التعيينيّة مراداً ، وإمّا تخيراً إن كان ظهور المتعلّق في دليل المطلق مراداً ، وقضيّة قاعدة الاشتغال التعيينيّة ، إذ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ القطعي المتوقف على امتثال أمر المقيّد

كما لا يخفى.

فإن قلت: إنه لا مانع من جريان البراءة في قيديّة المقيّد بعد العلم بمطلوبيّة أصل الطبيعة وكون الشك في أمر زائد هو مطلوبيّة القيد كسائر موارد الأقل و الأكثر.

قلت: لا مجال للبراءة هنا، إذ التعيينيّة ليست مجعولاً شرعياً، فأحد أركان البراءة - وهو مجعوليّة مجرى البراءة - مفقود، كما لا تجري في نفي التخييريّة وإن كانت التخييريّة مجعولاً شرعياً، لكونها عبارة عن جعل العدل، إلا أنّ البراءة عنها تنافي الامتتان الملحوظ ركناً في أصل البراءة، فعلى كلّ حال لا مجال للبراءة هنا بل الأصل الجاري في المقام هو قاعدة الاشتغال لا غير.

فالمحصل ممّا ذكرنا توقف إحراز الفراغ القطعي على امتثال أمر المقيّد وهو موافق في النتيجة لحمل المطلق على المقيّد.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكره الميرزا النائيني رحمه الله وجه عدم حمل المطلق على المقيّد في المشتبين المستحبين، لأنّ التنافي بناء على ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله ناشيء من ظهور أمر المقيّد في الوجوب والمفروض انتفاؤه في المستحبين، فنشأ التنافي وهو الوجوب لما كان مفقوداً في المستحبين فلا مجال للحمل المزبور، وأمّا بناء على ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فيشكل الفرق بين المستحبين وبين الواجبين بعد فرض مطلوبيّة صرف الوجود وكون المقيّد المستحب مطلوباً على وجه التعيين، بل كلّ ما يجري في المشتبين الواجبين يجري في المستحبين حرفاً بحرف.

وقد ذكر صاحب الكفاية رحمه الله (١) أنّ ذهاب المشهور إلى عدم الحمل في المستحبات، لعلّه لأحد وجهين؛

الأول: أنّ الغالب في المستحبات هو إحراز تعدّد المطلوب فيها، فيكون المطلق مطلوباً والمقيّد أفضل منه فيكون كلّ من المطلق والمقيّد مطلوباً.

الثاني: أنّ الحكم باستحباب المطلق يكون بعد الظفر بالمقيّد من باب التسامح في أدلة السنن لصدق بلوغ الثواب على المطلق.

ولا بأس بالوجه الأوّل، لكنه خروج عن مفروض البحث، وأمّا الثاني فهو أجنبي عن المقام، إذ مورد قاعدة التسامح بعد البناء على تماميتها هو ضعف السند لا الدلالة كما في المقام، لأنّ مطلوبيّة المطلق منوطة بإطلاق متعلّق أمر المطلق، وقد عرفت أنّ هذا الإطلاق معارض بإطلاق أمر المقيّد الظاهر في التعيينيّة، وقاعدة التسامح لا تجبر ضعف الدلالة فلا توجب جريان أصالة الإطلاق في متعلّق أمر المطلق.

وبالجملة فالمطلق والمقيّد المثنان سواء كانا واجبين أم مستحبين لا بدّ من حمل المطلق فيها على المقيّد مع فرض كون المطلوب فيها صرف الوجود، ولا وجه للالتزام بحمل المقيّد في المستحبات على الأفضليّة وكون المطلق مستحباً كالمقيّد، لما عرفت من تحقق التنافي الموجب للحمل في المثبتين المطلوب فيها صرف الوجود من دون فرق بين كونها واجبين ومستحبين، فالصناعة في المثبتين الواجبين كما تقتضي حمل المطلق على المقيّد كذلك تقتضي ذلك في المثبتين المستحبين، ومخالفة هذه الصناعة في المثبتين المستحبين، وحمل المقيّد فيها على الأفضليّة وجعل المطلق أيضاً مستحباً إنّما تكون لأجل عدم إحراز مطلوبيّة صرف الوجود في المثبتين المستحبين حتى يتحقق التنافي بينهما الموجب لحمل المطلق على المقيّد.

بل ظاهر مطلقات المستحبات ومقيّداتها هو تعدّد المطلوب وكون المطلق مستحباً والمقيّد أفضل منه، فإذا ورد في صلاة جعفر «اقرأ في كلّ ركعة الفاتحة وسورة»، ثم قال: «اقرأ فيها سورتي الزلزلة والعاديات»، فإن كان المطلوب فيها

صرف وجود السورة فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد، وكون المطلوب سورة خاصة، فإن قرأ غيرها فلم يأت بتلك الصلاة الخاصة وإن أتى بصلاة مستحبة أخرى، ولكن عرفت عدم استظهار صرف الوجود في المستحبات فلا مجال لحمل المطلق على المقيد، وإلا فع فرض إحراز صرف الوجود في المثبتين المستحيين لا يحيص عن حمل المطلق فيهما على المقيد.

و مما ذكرنا في المثبتين يظهر حال الصورة الثالثة وهو أن يكون المطلق والمقيد متوافقين في النفي. هذه مهمات مباحث المطلق والمقيد.



مركز تحقيقات علوم إسلامي

فصل:

في المجمل والمبين

قد عرف المجمل لغة بالجمع والخطاط كالفلوس المتجمعة في البنوك المتداولة في الممالك، فإنّ الفلوس حراماً كانت أم حلالاً تجتمع فيها وتصير مخلوطة فهي جملة بالمعنى اللغوي.

واصطلاحاً بما لا يكون له ظاهر معتد به حجة عند العقلاء، والمناسبة بين هذا المعنى وبين المعنى اللغوي واضحة لاجتماع الاحتمالات في الكلام المجمل. ثم إنّ الإجمال واقع في الألفاظ، لمصالح تدعو المتكلم إلى إنشاء الكلام مجملاً، كما إذا أراد المتكلم امتحان المخاطب فيلقي إليه كلاماً مجملاً حتى يرى أنّه هل يكون بصدد مراعاة محتملات الكلام أم لا، وغير ذلك من المصالح الداعية إلى إجمال الكلام كما لا يخفى.

ثم إنّ الإجمال قد يتعلّق بالمعاني الافرادية كما إذا قال: (جئني بعين) ولم يعلم المراد من العين، وقد يتعلّق بالمعاني التركيبية الجمليّة، والإجمال في هذا القسم تارة ينشأ من إجمال اللفظ وعدم العلم بوضعه للمعنى الافرادي، وقد ينشأ من عدم العلم بمرجع ضمير مذكور في المقام فإنّ اختلاف مرجعه ربما يوجب الاختلاف في المعنى المقصود، وقد ينشأ الإجمال من إجمال كلمة الموصول كالذي في قوله تعالى: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾^(١) إلى غير ذلك من مناشيء الإجمال، وقد يمثل

للمجمل بقوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(١) بدعوى إجمال اليد، ولكن الحق خلافه إذ لا إجمال في مفهوم اليد وإطلاقها على أعضائها لا يوجب إجمالها، وكيف كان فالمبين خلاف المجمل وهو ماله ظاهر معتد به عند العقلاء، ولما لم يترتب على المجمل والمبين ثمرة فقهية طوينا الكلام عن مباحثهما.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ من كتاب نتائج الأفكار.

والحمد لله رب العالمين
وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين



مركز تحقيقات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

«الفهرس»

مقدمة الواجب:

- ٥..... بيان كونها مسألة أصولية أو قاعدة فقهية
- ٧..... ماهية الوجوب المتنازع فيه في مقدمة الواجب
- ٨..... تصوير المقدمات الداخلية
- ٩..... الإشكال في تصوير المقدمات الداخلية
- ١٠..... المقدمة الخارجية
- ١١..... المراد من السببية
- ١٣..... المقدمة السابقة والمقارنة واللاحقة
- ١٤..... الاستدلال على إمكان الشرط المتأخر
- ١٥..... النقض بالشرط المتأخر
- ١٧..... رد الإشكال على الشرط المتأخر
- ١٧..... ذكر بعض المطالب المتعلقة بالشرط المتأخر
- ٢٢..... الاستدلال على جواز الشرط المتأخر بوقوعه خارجاً
- ٢٧..... مقتضى الأصل العملي من وجوب المقدمة
- ٢٨..... مقالة الميرزا النائيني ؓ في إمكان تعلق الأمر المولوي بالمقدمة
- ٢٩..... الرد على مقالة الميرزا النائيني ؓ
- ٣١..... المقدمة الموصلة
- ٣٢..... رد الإشكال على المقدمة الموصلة
- ٣٦..... ترتب الثمرة على وجوب المقدمة شرعاً
- ٤١..... مقدمة الحرام

النهى عن الضد :

- ٤٤ شرح بعض الألفاظ الواقعة في عنوان البحث
 في القول بكون الاقتضاء من باب العينية أو التضمن
 ٤٥ أو الالتزام أو المقدمية والردّ عليه
 في تفصيل المحقق الخونساري بين الضد الموجود
 وال ضد المعدوم والردّ عليه ٥٠
 ٥٢ شبهة الكعبي وردّها
 ٥٣ ثمرة اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ

باب التزام :

- ٥٧ ضابط الفرق بين التعارض و التزام
 ٦١ مرجّحات باب التزام
 ٦٤ الاشكال على المرجّحات
 ٦٦ في ما يتعلّق بالنذر
 ٧٣ مرجّحية الاهمية في الواجبات
 ٧٥ في كون التخيير في المتزاممين المتساويين عقلياً أو شرعياً
 ٧٦ ما يظهر من كلام الميرزا النائيني ؑ من كون التخيير عقلياً
 ٨٠ في القول برجوع التزام الى التعارض
 ٨١ ملخص الكلام في باب التزام
 ٨١ التزام في الخطابات الضمنية

مبحث الترتب :

- ٩٣ الاشكال على الترتب
 ٩٦ في الفروع الفقهية التي ابتتت على الترتب

- ١٠٠ عدم كون إرادة ترك إرادة الأهم شرطاً لخطاب المهم
- ١٠١ في أن مورد الترتب هو ما كان كل من المتزاحمين واجداً للملاك
- ١٠٢ في ترتب الجهر والاختفات
- ١٠٥ في دفع إشكال استلزام الترتب لطلب الجمع
- ١٠٨ الإشكال على الترتب بعدم إمكان اجتماع خطابين فعليين
- ١٠٨ في ما يتوهم من الإشكال على الترتب
- ١١٢ جريان الترتب وعدمه في سائر أقسام التزاحم
- ١١٤ تصوير الترتب في المقدمة المحرمة
- ١١٨ المقدمة المحرمة المقارنة زماناً
- ١١٩ فذلكة البحث
- ١٢١ الترتب في الخبرين المتعارضين
- المقصد الثاني :

(النواهي)

- ١٢٥ تصوير تعلق الطلب باستمرار العدم في النواهي
- ١٢٦ دلالة النهي على مطلوبة الأفراد الطولية والعرضية
- ١٢٧ في كون الموضوع له هو نفس الماهية المهمة
- المبحث الأول :
- ١٣١ اجتماع الأمر والنهي
- ١٣١ وقوع التضاد بين الأحكام
- ١٣٣ المقدمات التي ذكرها الميرزا النائيني في المقام
- ١٣٥ فيما لو كان للمتعلق موضوع خارجي

- في واجدية مثال الغصب والصلاة للقيود المعتبرة في محل النزاع..... ١٣٧
- عدم اختصاص النسبة بالغامين من وجه..... ١٤٠
- في ابتناء مسألة الاجتماع على تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد..... ١٤١
- الاستدلال على اندراج المجمع في التزام..... ١٤٤
- في وجه تقدم جانب النهي بناء على التعارض..... ١٤٧
- الفرق بين صحة الصلاة في المغصوب مع الجهل وفسادها مع العلم به..... ١٤٨
- تصحيح صاحب الكفاية ؓ للصلاة في حال الجهل بالغصب بناء على التعارض..... ١٤٩
- الاستدلال الإتي في المقام..... ١٥١
- الاستدلال بصحة العبادات المكروهة على كون المجمع من التزام..... ١٥٣
- الرد على الاستدلال بكون المجمع من باب التزام..... ١٥٣
- عدم دخول العبادات المكروهة في باب التزام والتعارض..... ١٥٤
- إذا كان متعلق الأمر عين متعلق النهي في العبادات المكروهة..... ١٥٩
- توضيح كلام الميرزا النائيني ؓ في العبادات المكروهة والرد عليه..... ١٦١
- كلام الميرزا النائيني ؓ في كون العنوانين اللذين تعلقا بموضوع خارجي من صغريات التعارض لا التزام..... ١٦٣
- ما أفيد من البناء على الصحة مع وجود المندوحة وعدمها مع عدمها والرد عليه..... ١٦٥
- الكلام في حكم الصلاة في المغصوب..... ١٦٧
- الاضطرار إلى الغصب لابسوء الاختيار..... ١٦٧
- إذا دخل المكان المغصوب لحفظ نفسه..... ١٦٩

- إذا دخل المكان المغصوب بسوء الاختيار..... ١٦٩
- الخروج عن الأرض المغصوبة والأقوال في المسألة..... ١٦٩
- في صفروية المقام لقاعدة الامتناع وكلام الميرزا النائيني ﷺ فيه ١٧٠
- الرد على مقولة الميرزا النائيني..... ١٧١
- حكم الصلاة وضعا في حال الخروج من الأرض المغصوبة..... ١٧٦
- في سقوط قيديّة الوقت أو حرمة التصرف في مال الغير في مورد
البحث..... ١٧٧
- في وجوه تقديم جانب النهي..... ١٧٨
- في الإشارة إلى مورد قاعدة من أدرك..... ١٨١
- المبحث الثاني :
- في اقتضاء النهي في العبادة أو المعاملة الفساد..... ١٨٤
- المراد من الالفاظ الواقعة في عنوان البحث..... ١٨٥
- في تصوير الصحة والفساد في المعاملات..... ١٨٧
- عدم اختصاص الصحة والفساد بمتعلقات التكاليف دون
موضوعاتها..... ١٨٨
- تصوير النهي في العبادة..... ١٩٠
- تأسيس الأصل في المسألة..... ١٩١
- النهي عن العبادة..... ١٩٤
- النهي عن الضد المتحد والمفارق..... ١٩٥
- سقوط المانع المترتبة على النهي النفسي..... ١٩٦
- في النهي التشريعي المتعلق بالعبادة..... ١٩٨
- النهي في المعاملات..... ٢٠٠

- ٢٠١ عدم كون العقود والإيقاعات من المسببات
- ٢٠٤ في تصوير النهي النفسي في المعاملات
- في الاستدلال بالروايات على اقتضاء النهي النفسي عن المعاملة
- ٢٠٧ للفساد
- ٢١٠ مقتضى القواعد في النهي عن المعاملات
- ٢١١ مقتضى الأدلة الخاصة في النهي عن المعاملات
- الاستدلال بالأخبار الواردة على دلالة النهي على الفساد في
- ٢١٤ المعاملات

المقصد الثالث :



- ٢١٨ المراد من المفاهيم
- ٢٢١ مفهوم الشرط
- ٢٢٢ جريان الإطلاق في ناحية الشرط ورد الميرزا النائيني عليه
- ٢٢٣ في القضية التي يمكن أن يكون لها مفهوم
- ٢٢٤ تعريف القضية الشرطية
- ٢٢٥ وجه عدم جريان الإطلاق العدلي
- ٢٢٧ الإشكال على انتفاء سنخ الحكم وردّه
- ٢٢٨ تقريب استفادة المفهوم من الجملة بعد إنكار جعل السببية
- ٢٣٠ تقريب جريان الإطلاق في ناحية الشرط
- ٢٣٢ في أنّ المناط هو سنخ الحكم حتى على مبنى الإيجادية في الحروف
- ٢٣٤ لزوم مطابقة المفهوم للمنطوق في الكلية والجزئية
- ٢٣٥ إذا تعدد الشرط و اتحد الجزء

- ٢٣٦..... وجوه تقديم الإطلاق العدلي على الواوي
- ٢٤١..... الجمع بين القضايا الشرطية المتحدة الجزاء
- ٢٤٣..... تداخل الاسباب والمسببات
- ٢٤٥..... في مقتضى الأصل العدلي بناء على عدم التداخل
- ٢٤٦..... تداخل الأسباب
- ٢٤٧..... كلام فخر المحققين § في تداخل الأسباب وعدمه
- ٢٤٨..... الرد على ما ذكر من وجوه تداخل الاسباب
- في أن العلة المنصوصة تكون في علة المجهول و
- ٢٥٢..... تنقيح المناط في علة الجعل
- ٢٥٢..... في ما لو لم يمكن تكرار الجزاء
- ٢٥٤..... تداخل المسببات
- ٢٥٤..... تداخل الاغسال
- ٢٥٩..... مفهوم الوصف
- ٢٦٠..... الاستدلال على مفهوم الوصف بأن الوصف مشعر بالعلية
- ٢٦٠..... قول الميرزا النائيني § في وجه عدم المفهوم للوصف
- ٢٦٢..... الاستدلال على مفهوم الوصف بكون الأصل في القيود الاحترازية
- ٢٦٢..... عدم التنافي بين إنكار المفهوم وبين حمل المطلق على المقيد
- في أن رجوع القضية الحيلية الى الشرطية لا يوجب كون الوصف
- ٢٦٥..... ذا مفهوم
- ٢٦٧..... مفهوم الغاية
- ٢٦٧..... دلالة الغاية على انتفاء الحكم بعد الغاية
- ٢٦٨..... كلام الميرزا النائيني § في كون الغاية قيداً للحكم والرد عليه

مفهوم الحصر

- ٢٧٢ ظهور «إلا» في الاستثناء
- ٢٧٥ دعوى أبي حنيفة في وضع إلا للوصفية والرد عليه
- ٢٧٤ كون الاستثناء قيداً للمتعلق قبل النسبة و بعد النسبة
- ٢٧٥ الاستدلال بكلمة (لا اله إلا الله) على دلالة استثناء على المفهوم
- المقصد الرابع:

في العموم والخصوص

- ٢٧٨ في تقسيمات العام
- ٢٧٩ الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية
- ٢٨٠ ظهور الثمرة على كلا القسمين
- ٢٨١ في كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية دون الخارجية
- ٢٨٢ في أن الأصل هل هو العموم الاستغراقي أو المجموعي
- ٢٨٤ في كون العام المخصص حقيقة في الباقي
- ٢٨٤ الفرق بين التخصيص والتقيد
- ٢٨٦ المختار في المسألة
- ٢٨٧ توضيح كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٢٨٨ كلام الميرزا النائيني في المقام
- ٢٩٠ في كون المخصصات مذكورة في زمن النبي ﷺ
- كلام المحقق الخراساني في الإرادة الاستعمالية ورد الميرزا النائيني عليه
- ٢٩١
- ٢٩٣ عدم لزوم المجازية إذا كانت القضية حقيقية أو خارجية
- كلام الشيخ الأنصاري في جواز التمسك بالعام مع كونه مجازاً
- ٢٩٥ في الباقي

المخصص اللفظي

- ٢٩٦..... في التشبيه المفهومية
- ٢٩٧..... في التشبيه المصادقية
- ٢٩٨..... في التخصيص الأتواعي
- ٢٩٩..... الاستدلال على جواز التمسك بالعام في المقام والرد عليه
- ٣٠٢..... في التخصيص الأفرادي في القضية الحقيقية
- ٣٠٣..... في التخصيص الأفرادي في القضية الفارجية
- الكلام في الاصل الموضوعي
- ٣٠٥..... ضابط الموضوع المركب والموضوع المقيد
- ٣٠٦..... تفصيل الكفاية بين المخصص المتصل والمنفصل
- ٣٠٩..... توضيح مراد صاحب الكفاية
- ٣١٢..... إشكال الميرزا النائيني على صاحب الكفاية
- إشكال الميرزا النائيني على صاحب الكفاية بعدم الاثر
- ٣١٤..... لاستصحاب عدم الانتساب المحمولي
- ٣١٥..... كون عدم الانتساب من عدم النعتي لا المحمولي
- ٣١٨..... ملخص الاشكالات الواردة على الموضوع المركب ودفعها
- ٣١٩..... مافزع الميرزا النائيني على الموضوع المركب
- ٣٢٢..... ملخص المباحث السابقة

المخصص اللبي

- ٣٢٥..... لو كان المخصص اللبي من قبيل العقل النظري
- ٣٢٦..... كلام صاحب الكفاية في المخصص اللبي
- ٣٢٧..... كلام الميرزا النائيني في المخصص اللبي
- ٣٢٨..... الحق في المسألة

في بعض ما يتعلق بمبحث العام والخاص :

- ٣٣١ عدم كون الموضوع لمباحث العام والخاص
- ٣٣٢ عدم وجود الموضوع المركب في الشريعة
- ٣٣٣ التمسك بالعام عند البعض فيما إذا شك في فرد لامن جهة احتمال
- ٣٣٤ التخصيص
- ٣٣٧ حجية مثبتات الأصول اللفظية
- ٣٣٨ مدى حجية اللوازم في الأصول اللفظية
- ٣٣٩ في حجية أصالة عدم التخصيص
- ٣٤٢ عدم إثبات أصالة العموم اللازم العقلي
- ٣٤٧ التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص
- ٣٤٧ وجوب الفحص عن المخصص
- مانعية العلم الاجمالي بوجود مخصصات في الشريعة عن جريان
- ٣٤٨ أصالة العموم
- ٣٤٩ وجه وجوب الفحص عن المخصص
- ٣٥٣ مقدار وجوب الفحص
- ٣٥٦ في الخطابات الشفاهية
- ٣٥٨ في حكم تعقب الضمير للعام
- ٣٥٩ القول بدوران الأمر بين التخصيص والاستخدام ورتبه
- ٣٦٢ الاستثناء الواقع عقيب جمل متعددة
- ٣٦٤ تعارض العموم مع المفهوم
- ٣٦٥ عدم معارضة المفهوم الموافق للعام
- ٣٦٧ المفهوم المخالف للمنطوق في السلب والإيجاب
- ٣٦٩ في التفصيل في المفهوم المخالف ورتبه

- جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ٣٧١
- النسخ والتخصيص**
- إذا ورد عام وخاص قبل وقت العمل بالعام ٣٧٢
- إذا عمل بالعام ثم ورد خاص ٣٧٣
- ورود العام بعد العمل بالخاص ٣٧٤
- الثمرة بين النسخ والتخصيص ٣٧٥
- القول بمعارضة استصحاب عدم النسخ مع أصالة العموم ٣٧٧
- المقصد الخامس:**

في المطلق والمقيد

- في تعريف المطلق ٣٧٩
- تثليث أقسام الماهية ٣٨٢
- الإشكال على تقسيمات الماهية وردّها ٣٨٢
- تحرير محل النزاع في المطلق ٣٨٤
- مذهب سلطان العلماء من وضع الأسماء الاجناس لذات الطبيعة ٣٨٥
- في أن المراد بالإطلاق هو الماهية اللابشرط القسمي ٣٨٧
- الفرق بين الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي ٣٨٨
- الإطلاق في المعاني التركيبية والمعاني الحرفية ٣٨٩
- الفرق بين اللابشرط في هذا المبحث واللابشرط في المشتق ٣٩٠
- التقابل بين الإطلاق والتقييد ٣٩١
- جريان البراءة بناء على كون النسبة التقابل بين الملكة والعدم ٣٩١
- كون نسبة التقابل بين الإطلاق والتقييد هو نسبة الملكة والعدم ٣٩٤

٣٩٧	مقدمات الحكمة
٣٩٨	الإشكال على المقدمات
٤٠١	عدم كون المتيقن الخارجي مضرراً بالإطلاق
٤٠٣	سقوط البحث حول أن تقييد المطلق هل يستلزم المجازية أم لا ؟
٤٠٣	وجه حمل المطلق على المقيّد
٤٠٤	بناء الاصحاب على الجمع الموضوعي
٤٠٤	بيان ضابط القرينة
٤٠٨	إذا كان الدليلان مثبتين
٤٠٩	لو لم يكن دليل التقييد بالقضية الشرطية والوجه المتصورة فيها
٤١٠	إناطة حمل المطلق على المقيّد بالتنافي
	تثليث الصور في النفي والإثبات :
٤١٤	الصورة الأولى : أن يكونا مختلفين في النفي والإثبات
٤١٦	الصورة الثانية : أن يكونا مثبتين
٤٢٠	نقل كلام الميرزا النائيني ؓ وصاحب الكفاية ؓ في المقام
٤٢٣	فهم حال الصورة الثالثة من الصورة الثانية
٤٢٤	فصل في المجمل والمبين
٤٢٧	الفهرس