

الأصول (١)

(مُبْنَاهُ عَلَى الْأَلْفَاظِ)

مِنْ تَقْدِيرِ آيَاتِهِ

الْعَلَمِينَ الْإِيْتِينَ الثَّانِيَيْنِ الْعِرَاقِيَيْنِ

لِلْعَلَمِ الْجَمِّ آيَاتِهِ الْهَرِيرَةُ أَبُو الْفَضْلِ الْجَمِّ آيَادِي

١٣١٧ - ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٨ م

إِعْدَادُ

مُؤَسَّسَةِ آيَاتِهِ الْهَرِيرَةِ الْهَرِيرَةِ

لِنَشْرِطِهِمْ أَعْلَى الْبَيْتِ





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأصول (۱)

(مُبَاحَثَةُ الْأَلْفَاظِ)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مِنْ تَقْرِیرَاتِ بَحْثِ

الْعُلَمَاءِ الْإِیْتَنِ الثَّانِیَنِ وَالْعِرَاقِیِّ

لِلْعَلَمِ الْمُجْتَزِ آيَةِ اللَّهِ الْحَاجِّ الْمِيرْزَا أَبُو الْفَضْلِ الْحَجْمِ آبَادِي

۱۳۱۷ - ۱۳۸۵ ق. هـ

جمع‌داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ع - اموال

إِعْدَادُ

مُؤَسَّسَةُ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى الْبُرْجُودِي

لِنَشْرِ مَعَالِمِ أَهْلِ الْبَيْتِ

۴۹۱۶۲

نجم آبادی، ابوالفضل، ۱۳۴۴/۱۲۸۷.
 الاصول: من تقریرات بحث العلمین الایمتین الشائنین والعراقی (ع) / امحرر ابوالفضل
 النجم آبادی، لعداد مؤسسه آیت الله العظمی البروجردی، نشر معالم اهل البيت (ع) -
 قم: مؤسسه آیت الله العظمی البروجردی، ۱۳۸۰.
 ۳ج. - (مجموعه آثار آیت الله الحاج الميرزا ابوالفضل النجم آبادی، ۴، ۵، ۶)
 (دوره) ISBN 964-06-0880-7
 (ج ۱) ISBN 964-06-0887-7
 فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها.
 عربی. -- مندرجات: ج. ۱. المباحث الالفاظ. -- ج. ۲. المباحث العقلیه. -- ج. ۳. الاستصحاب.
 ۱. اصول فقه شیعه. الف. مؤسسه آیت الله العظمی البروجردی. نشر معالم اهل البيت (ع).
 ب. عنوان.
 الف ۳/ن ۸/۱۵۹/۱۵۹
 کتابخانه ملی ایران
 ۲۹۷/۳۱۲
 ۸۰/۲۹۷۰۰



الكتاب : الأصول - ۱ -
 المؤلف : آية الله الحاج الميرزا أبو الفضل النجم آبادي (ع)
 تحقيق : مؤسسة آية الله العظمى البروجردي (ع)
 نشر معالم أهل البيت (ع)
 الطبعة : الأولى ۱۴۲۳ هـ
 المطبعة : البرهان - قم
 النشر : مؤسسة آية الله العظمى البروجردي (ع)
 الشباك : ۷ - ۸۸۷ - ۰۶ - ۹۶۴
 (دوره) ۷ - ۸۸۰ - ۰۶ - ۹۶۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين
محمد وعلى آله الطيّبين الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين ، واللعن الدائم على
أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين .

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشرعة ، وعرف أنّه مسؤول - بحكم
عبوديّته لله - عن امتثال أحكامه ، أصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف
مجالات الحياة ، والشرعة الإسلامية . وباتخاذ الموقف العمليّ الذي تفرضه
عليه تبعيّة للشرعة ، ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يعيّن هذا الموقف
العمليّ ، ويعرف كيف يتصرّف في كلّ واقعة .

كان الرسول الأكرم ﷺ مصدر جميع الأحكام الشرعيّة والمنبع الصافي
لكلّ ما يحتاجه المسلم من معارف في حياته ، فكان المسلمون لا يجدون مشقّة
فيما يواجههم من وقائع وأحداث ، فالنبيّ ﷺ بين أظهرهم يعلمهم ويرشدهم
ويبيّن لهم أحكام السّماء ، فكانت أحكام الشرعة في كلّ الوقائع واضحة
وضوحاً بديهيّاً ، وكان الموقف العمليّ المطلوب تجاه الشرعة في كلّ واقعة أمراً
ميسوراً لكلّ أحد بوجوده المبارك ﷺ .

انتقل النبي ﷺ إلى ربه راضياً مرضياً، وبوفاته ﷺ حرم المسلمون من المصدر الأول لتشريع السماء، ومن البديهي أن الحرمان من صاحب الشريعة وعدم إمكان الوصول إلى أحكامه، خصوصاً في الأزمنة التي تأخرت عن وفاته ﷺ وتلاعب أيدي المبتدعين والمفرضين، وأسباب كثيرة أخرى، توجب كثيراً من التعقيدات والالتواءات في تحصيل المراد، وعدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة، واكتنافها بالغموض. وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة بإقامة الدليل على تعيينه.

وهكذا كان، فقد أنشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمة فهو يشتمل على تحديد التكليف تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين التكليف في كل حدث من أحداث الحياة، وهذا ما يطلق عليه اسم (عملية استنباط الحكم الشرعي) ولأجل هذا يمكن تعريف الفقه بأنه علم استنباط الأحكام الشرعية، أو: علم عملية الاستنباط.

وعمليات الاستنباط التي يشتمل عليها علم الفقه تشترك في عناصر موحدة وقواعد عامة تدخل فيها. وقد تطلبت هذه العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وضع علم خاص بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه، فكان علم الأصول.

وعلى هذا الأساس يمكن تعريف علم الأصول بأنه: العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية.

أو: العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي.

أو: العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكمٌ فرعي كلي.

أو: علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي.

موضوعه: لكل علم - عادةً - موضوع أساسي ترتكز جميع بحوثه عليه وتدور حوله تستهدف الكشف عما يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالات وقوانين.

فالنحو - مثلاً - موضوعه «الكلمة» لأنه يبحث عن حالات إعرابها وبنائها ورفعها ونصبها، والفيزياء، موضوعها الطبيعة، وبحوثها ترتبط كلها بالطبيعة وتحاول الكشف عن حالاتها وقوانينها العامة، وكذا بقية العلوم. فما هو موضوع علم الأصول الذي تدور حوله بحوثه؟

من ملاحظتنا للتعاريف التي مرّت لعلم الأصول يمكن القول بأن علم الأصول يدرس في الحقيقة الأدلة المشتركة في علم الفقه لإثبات دلييلتها، وبهذا صحّ القول بأن موضوع علم الأصول: هو الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط، أو الحجة في الفقه، كما أصرّ عليه السيّد البروجرديّ^(١).

وأما فائدته وأهميته: فإن كلّ متشرّع يعلم أنه ما من فعلٍ من أفعال الإنسان الاختيارية إلا وله حكم في الشريعة الإسلامية، من وجوبٍ أو حرمةٍ أو نحوهما من الأحكام الخمسة، ويعلم أيضاً أن تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكلّ أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها - لإثباتها - إلى إعمال النظر وإقامة

(١) نهاية الأصول: ١١.

الدليل، أي أنها من العلوم النظرية، وعلم الأصول هو العلم الوحيد المدوّن للاستعانة به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعية، ففائدته إذن: الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أهمية علم الأصول وخطورة دوره في عملية الاستنباط، لأنّه مادام يقدم لها عناصرها المشتركة، ويضع لها نظامها العام، فهو عصب الحياة فيها، وبدونه يواجه الشخص في الفقه ركاباً متناثراً من النصوص والأدلة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط، كمن يواجه أدوات النجارة - مثلاً - ويُعطى منشاراً ومطرقة ومسامير وما إليها من أدوات دون أن يملك أفكاراً عامة عن عملية النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات، فكما أنّ العناصر المشتركة ضرورية لعملية الاستنباط، فكذلك العناصر الخاصة التي تختلف من مسألة إلى أخرى، كمفردات الآيات والروايات المتناثرة، فإنّها الجزء الضروري الآخر فيها، فلا يكفي مجرد الاطلاع على العناصر المشتركة التي يمثلها علم الأصول.

ومن يحاول الاستنباط على أساس الاطلاع الأصولي فحسب، نظير من يملك معلومات نظرية عامة عن عملية النجارة وليس لديه منشار ولا مطرقة وما إليهما من أدوات النجارة، فكما يعجز هذا عن صنع سرير خشبي مثلاً، كذلك يعجز الأصولي عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقّة العناصر الخاصة المتغيرة من مسألة إلى أخرى، فالعناصر المشتركة والعناصر الخاصة قطبان مندمجان في عملية الاستنباط، ولا غنى للعملية عنهما معاً.

نشأته

يرجع تأريخ علم الأصول إلى القرون الهجرية الأولى، فبعد وفاة رسول الله ﷺ - كما قدمنا - أحس المسلمون بالخلل الذي حصل لهم، حيث كانوا قبل وفاته ﷺ لا يواجهون مشكلة ولا حادثة إلا وسألوا عنها النبي ﷺ فكانت الأجوبة تأتيهم وافية شافية، لكنهم بعد أن فقدوه ﷺ أحسوا بعظم المصيبة وفداحتها، سيما وأن الإسلام بدأ ينتشر في الأصقاع، وأن مجتمعات وأممًا كثيرة بدأت تدخل في الدين الحنيف، وبمرور الزمان بدأت حاجة المسلمين تشتد إلى طريق يصلون به إلى معرفة الأحكام الإسلامية من نصوصها الأصلية، وإلى استنباط أحكام للقضايا الجديدة تتفق مع الكتاب والسنة.

تفيد الروايات التي وصلتنا عن أئمة أهل البيت  أن الأئمة  كانوا - في بعض الأحيان - يلقون إلى بعض أصحابهم كليات بعض الأمور ويوكلون إليهم تفريع الأحكام حسب هذه الكليات.

وأول من فتح باب هذا العلم هو الإمام الباقر  وبعده ابنه الصادق  وقد أمليا  على جماعة من تلامذتهما قواعد هذا العلم ومسائله، وقد جُمع بعض من تلك الأمالي في كتب مستقلة متصلة الإسناد إلى أهل البيت ، منها كتاب «أصول آل الرسول» وكتاب «الفصول المهمة في أصول الأئمة» وكتاب «الأصول الأصلية» وكتاب «الأصول الأصلية».

وقد أفرد بعض مباحث هذا العلم بالتصنيف تلميذ الإمام الصادق  هشام

ابن الحكم، فصنّف كتاب «الألفاظ» ومباحثها وهو أهمّ مباحث هذا العلم^(١).
وأما عند أهل السنّة؛ فإنّ أوّل من دوّن قواعد هذا العلم وبحوثه مجموعة
مستقلة ومرتبّة، ومؤيّدًا كلّ ضابط منها بالبرهان، هو محمّد بن إدريس الشافعي
(المتوفى سنة ٢٠٤ هـ).

يقول الفخر الرازي: «كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلّمون في مسائل أصول
الفقه ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلّ مرجوع إليه في معرفة
دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول
الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع»^(٢).

وقد تكلم بعض السابقين على الشافعي في علم الأصول، كأبي يوسف
القاضي ومحمّد بن الحسن الشيباني صاحبي أبي حنيفة، ولكنّ الحقّ أنّ ما
ذكروه كان من قبيل القواعد والمناهج التي كان يسير عليها الفقهاء، وهي قواعد
كانت موجودة حتّى في عصر الصحابة.

وعليه؛ فإنّ أوّل من ألف في الأصول كتاباً مستقلاً متكاملاً هو الشافعي في
«الرسالة»، كما هو المتفق عليه بين العلماء^(٣).

وقد ابتنى البحث في علم الأصول على طريقتين، هما:

١ - طريقة المتكلّمين: وهي طريقة الشافعي والجمهور، وتبنتي أصولهم
على مجرّد الأدلّة المقتضية لإثبات القاعدة الأصوليّة دون النظر إلى فروع الفقهاء

(١) الشيعة وفنون الإسلام: ٧٨.

(٢) الرسالة: ١٣ المقدمة، نقلاً عن مناقب الشافعي: ٥٧.

(٣) أنظر تاريخ بغداد: ٦٤/٢ و٦٥، معجم الأدباء: ٣٢٥/١٧، مناقب الشافعي: ٥٧.

وأقوالهم . وقد سار على هذه الطريقة أكثر الأصوليين من الشافعية والمالكية ، ومن أشهر المؤلفين فيها :

أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤ هـ) وله كتاب «الرسالة» . وشرحه جمع كبير من علماء الشافعية كأبي بكر الصيرفي (٣٣٠ هـ) وأبي الوليد النيسابوري (٣٤٩ هـ) والقفال الكبير (٣٦٥ هـ) وأبي بكر الجوزقي النيسابوري (٣٨٨ هـ) والإمام الجويني (٤٣٨ هـ) ، وأبو العباس أحمد بن عمر بن سريج (٣٠٦ هـ) له : «الرد على أبي داود في إبطال القياس» ، وغيرهما .

تطور علم الأصول في مدرسة أهل البيت عليه السلام

من المعلوم أن الشيعة الإمامية كانوا في غنى عن استعمال قواعد هذا العلم إلى بداية عصر الغيبة الكبرى عام ٣٢٩ هـ ، لسبب بسيط ، وهو اعتقادهم بأن عصر التشريع وإن انتهى بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ولكن الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا امتداداً له عليهم السلام في بيان الأحكام وتبليغها ، وتفسير القرآن والسنة وبيان المقصود من ظاهرهما ، لذا فقد كانوا مستغنين عن هذه القواعد مدة قرنين ونصف بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وذلك لوجود المرجع والمصدر الذي يمكن الركون إليه والاعتماد عليه في مواجهة المستجدات ، وهو الإمام المعصوم عليه السلام ، واستمر استغناء الإمامية إلى غيبة الإمام الثاني عشر الحجة بن الحسن - عجل الله تعالى فرجه الشريف - حيث بدأوا بعدها بتطبيق القواعد الأصولية التي كانوا أخذوها وتلقوها عن أئمتهم عليهم السلام . فبدأ العصر التمهيدي في علم الأصول عند الإمامية ، وهو عصر وضع البذور الأساسية وجمع شتات القواعد العامة الصادرة عن

الأئمة عليهم السلام والتي كانت متفرقة في أبواب الفقه المختلفة .

وقد ذكرنا أن الإمام الصادق عليه السلام ألقى على جماعة من خلص أصحابه قواعد وأسساً يستنبطون منها الأحكام ، وذكرنا تأليف هشام بن الحكم لكتاب في مباحث الألفاظ ، ولكن الظروف الطبيعية عند الشيعة ، ومنها طول زمان عصر النصوص إلى بداية القرن الرابع قد سببت تأخر تكامل علم الأصول .

ومن مصنفي الإمامية في علم الأصول بالإضافة إلى هشام بن الحكم ، يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين ، فقد صنف «كتاب علل الحديث» أو كتاب «اختلاف الحديث» ، والحسن بن موسى النوبختي وله كتاب «الخصوص والعموم» وكتاب «خبر الواحد والعمل به» ، وإسماعيل بن علي بن إسحاق النوبختي ، له كتاب «الخصوص والعموم والأسماء والأحكام» وكتاب «نقض رسالة الشافعي» و«إبطال القياس» و«النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد» ، والحسن بن علي بن أبي عقيل العُماني الحذاء ، وهو أول من أبدع نظام الاجتهاد في الفقه الإمامي وصنف كتاباً في الفقه باسم «التمسك بحبل آل الرسول» وهو كتاب اجتهادي أدرج فيه آراء الأصولية ، وأبو منصور الصرّام النيسابوري له كتاب «إبطال القياس» وغيرهم .

ومن الذين كتبوا في هذا العلم كتاباً متكاملاً؛ الشيخ المفيد في كتابه «التذكرة بأصول الفقه» الذي حفظ لنا الكراجكي في كتابه «كنز الفوائد» ملخصاً له .

ثم كتب تلميذه السيّد المرتضى رحمته الله كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة» وهو أقدم كتاب أصولي عندنا ، ناقش فيه آراء أصوليّة السّنة مناقشة جادة ومتينة وردّ

استدلالاتهم بأدلة أقوى، فقد ناقش الشافعي وأبا حنيفة والجبائين وأبا الحسين البصري، والنظام والقفال وغيرهم. وكتب تلميذه الشيخ الطوسي رحمه الله كتابه «عدة الأصول».

وهذان الكتابان يعتبران المرحلة الأولى التي قامت على ضوء منهجية خاصة في هذا الباب، وكانا يدرسان في الحوزات العلمية إلى عهد قريب. لم يحدث بعدهما تطوّر له أثره حتى جاء العلامة الحلي، حيث أبدع في هذا العلم وألف كتباً كثيرة، أهمّها: «نهاية الوصول في علم الأصول» و«تهذيب الوصول في علم الأصول» و«مبادئ الوصول في علم الأصول». ومن جاء بعده كان همّهم شرح كتبه، ولذا نجد في كتب الفهارس مجموعة كبيرة من شروح كتبه الأصولية ومن أشهرها «منية اللبيب» لضياء الدين الأعرجي و«شرح التهذيب» لعميد الدين الأعرجي، من أبناء أخت العلامة الحلي، وقد جمع الشهيد الأول بين هذين الكتابين وأضاف إليهما بعض تحقیقاته في كتاب سمّاه «جامع البين». وبعد مدرسة العلامة بدأ المدّ الأخباري في العقد الرابع من القرن الحادي عشر بالتوسّع، حيث انخرط في ذلك السلك جلّ علماء الشيعة وفقهائهم، وبذلك تمكّن الأخباريون من الهيمنة على الفقه الشيعي مدّة قرن من الزمان.

وفي أواسط القرن الثاني عشر ظهر علّم عظيم من أعلام التشيع تمكّن بفكره الثاقب ونزعتة الأصولية من القضاء على الفكر الأخباري وإعادة الطريقة الأصولية إلى مكانها الطبيعي في الدراسات الحوزوية.

وهذا العلّم هو أستاذ الكلّ محمّد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد البهبهاني (١٢٠٥ هـ).

كانت مدرسة الوحيد البهبهاني عليه السلام مباركة الإنتاج حميدة الأثر في تطوّر علم الأصول، فقد كتب تلاميذ هذه المدرسة عشرات الكتب المهمة في الأصول، وأهمّها:

١- القوانين لأبي القاسم بن الحسن الجيلاني، المعروف بالميرزا القمي (١٢٣١ هـ).

٢- مفاتيح الأصول للسيد المجاهد السيّد محمد الطباطبائي (١٢٤٢ هـ).

٣- هداية المسترشدين لمحمد تقي بن محمد رحيم الأصفهاني (١٢٤٨ هـ).

٤- الفصول الغروية، لمحمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني (١٢٥٤ هـ).

٥- الضوابط للسيد إبراهيم القزويني (١٢٦٢ هـ).

ثمّ جاءت مدرسة الشيخ الأنصاري (١٢٨١ هـ) لتتوّج تطوّر علم الأصول عند الشيعة ولترفعه إلى القمّة التي لا تدانيها فيها مدرسة أخرى، فقد أسّس مدرسته الأصوليّة على أسس راسخة، وبذلك فتح آفاقاً واسعة جديدة أمام الباحثين في هذا العلم، وألّف كتابه «فرائد الأصول» الذي يعدّ من خيرة كتب الأصول، واستمرّت مدرسته في العطاء العلمي فخرّجت المئات من فطاحل العلماء، ومن هؤلاء العلماء الملا محمد كاظم الخراساني (١٣٢٥ هـ) صاحب «كفاية الأصول» وبعده الميرزا النائيني (١٣٥٣ هـ) و آقا ضياء الدين العراقي (١٣٦١ هـ) اللذين كانا علمين بارزين من أعلام الشيعة، حيث كانت دروسهما في الفقه والأصول تكتظّ بطلّاب العلم الذين أصبحوا فيما بعد من العلماء الذين يشار إليهم بالبنان أمثال آية الله الميرزا أبو الفضل النجم آبادي عليه السلام الذي تقدّم كتابه هذا بين أيدي العلماء والطلّاب.

هذا الكتاب :

الكتاب الذي بين يديك هو ما سطره يراع العالم الفاضل والعلم الكامل المرحوم آية الله الميرزا أبو الفضل النجم آبادي رحمه الله من تقارير دروس أستاذه العلمين آية الله الميرزا النائيني وآية الله ضياء الدين العراقي (قدس الله روحيهما) في علم الأصول، ويقع في ثلاثة مجلدات : المجلد الأول منها وهو الكتاب الرابع من آثاره رحمه الله يتضمّن أربع رسائل، وهي كما يلي :

١ - المعاني الحرفيّة، من مباحث الألفاظ، وهذه الرسالة مخروم الأول والآخر، وبعد الفحص في متنها وثنايا عباراتها، وبمراجعة تقارير العلمين النائيني والعراقي رحمهما الله والتدقيق في طريقتيهما في البحث نفسه، لم يتبيّن لنا انتساب هذه الرسالة إلى المؤلف مع ما اكتسبنا من خبرة في تشخيص آثاره وعباراته وأسلوبه في تأليفاته حيث لم نر تشابهاً بين أسلوب هذه الرسالة ورسائله وتقاريراته الأخر.

على أيّة حال؛ فإنّها من جملة الرسائل التي زوّدنا بها ولد المرحوم، الدكتور محمّد عليّ النجم آبادي حفظه الله، والتي تعدّ من ذخائر بيت المؤلف رحمه الله ونزولاً عند رغبة نجل المؤلف المذكور فقد دخلت هذه الرسالة حيّز التحقيق مع مشيلاتها وأخواتها.

٢ - رسالة في مباحث الألفاظ : مشتملة على بحث قسم في الأوامر، وبحث مفصّل وشامل في النواهي، والمطلق والمقيّد، والعام والخاصّ والمفاهيم. وهي تقارير أستاذه الميرزا النائيني رحمهما الله.

٣ - رسالة في النواهي : مشتملة على بحث قسم من النواهي، وهي تقارير أستاذه العراقي رحمهما الله.

٤ - رسالة في المفاهيم والمطلق والمقيّد: وهي تقارير أستاذة العراقي رحمته.

ويليه - إن شاء الله تعالى - المجلّد الثاني (وهو الكتاب الخامس من آثاره رحمته) ويتضمّن تقارير درس أستاذة العراقي رحمته في مباحث القطع، والظن، والبراءة. ثمّ يليه - إن شاء الله تعالى - المجلّد الثالث (وهو الكتاب السادس من آثاره رحمته) ويتضمّن تقارير درس أستاذة العراقي رحمته أيضاً، في مباحث الاستصحاب، وقاعدة الجمع، تضعها مؤسسة آية الله العظمى البروجردي رحمته بين يدي العلماء والمحقّقين وطلّاب علوم أهل البيت عليهم السلام متقدّمة بجزيل الشكر والامتنان لجميع الإخوة الذين بذلوا جهدهم ولم يدخروا وسعاً في إخراجها بهذه الحلّة القشبيّة تحقيقاً وتدقيقاً ومراجعة، وهم حجج الإسلام والمسلمين:

السيد محمّد الحسيني، والشيخ محمّد الرسولي، والشيخ علي آية الله، والشيخ علي طاهر پور، والإخوة الأفاضل: السيد محمّد اليوسفي ومحمّد حسين الرحيميان والحاج عبدالحسين التبريزيان وكريم راضي الواسطي، وقد كان العمل بجميع مراحلها تحت إشراف وتوجيه حجة الإسلام والمسلمين الشيخ عبدالله المحمّدي، فلله درّهم جميعاً وعليه أجرهم، وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين.

مؤسسة آية الله العظمى البروجردي رحمته

لنشر معالم أهل البيت عليهم السلام

١٣ رجب المرجّب ١٤٢١ هـ. ق

مولد إمام المتّقين، باب مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله

أمير المؤمنين علي عليه السلام

نماذج

من النسخ الخطية

مركز بحوث ودراسات إسلامية

في ان الدم ليس بعقصة انتهى عن الفقد اولاديه كقوله وكفى بالاحمال شيعة
 رسم امر الاول ان المسئلة امرلية ووجود جهات اخرى فيها لكونها من باري الله حكما
 او كونها من المثل الكونية لا يعقصة عليها سلك لانه مع وجود الجهة امرلية فيها وهي كونها
 كبرى كلية اذا انقسمت فيها صغرها شئ كما فرغنا كذا لا يجب كذا حجة بوجه اخرى ثم ان الظاهر
 انها من ثمر العقيدة لا تقول غاية الدم انها من باب المذونات العقيدة كالمسئلة كذا
 في طي بحت الا اننا انما نرد جبراق في الدنوال قول بالنعني او اللدغم بالمعنى الشخص
 وهما من الدلالات اللغوية ولولا ذلك لوجه بحت عنها في اللفظ لعلنا نعلم ان
 الزايع لنعني بالدم اثبت بالنعني بالنعني بالجمع او بالعقد ان في ان
 الدم نفس في بكون اعم من العينة والنسب والاثرام بالمعنى الشخص والدم الثالث
 بالفقد مطلقا ما يعاند الشئ لا يخص الفقد الدم بطريق وهو الدم الوجودي الذي لا يقع
 مع الوجود الاخر في محله واحد فبشر العقيدة والافعال الوجودية الخاصة منها كنعني
 بالنسبة للصورة والافعال الوجودية العامة ايجاد الافعال الخاصة لا يعجزها انما يقول ان
 بوجودها على البديل من جهة كرك المحرم الذي واجب على احد افرادها في الجملة والمراد بالافعال
 مطلقا ما يعاند الشئ فيعني ما يكون تقابله كذا مبدء من ثمر تقابل كذا كذا واجب
 والعدم او من غير تقابل كذا كذا الفقد النفس بمقتضى بل ثمر ما يكون من ثمره بالبيع كالمبدء
 الملائمة للفقد فان احد الدنوال هو الفقد الدم انتهى عن مدغم الفقد ايضا فبقية

الحكم فهذا يدخل في باب الراجح وانما ان يكون العارض من جهة موضوع الخفيف فهذا يكون
 في الاول وانما ان يكون النسبة بينهما غموضا مطلقا بان يكون معنى النهى عين ما يتعلق به الامر والعارض
 من جهة الجهة فهذا داخل في الثالث وهذا لا فرق بين ان يكونا احتمالا كعنفين او اضعافين
 فعلى كل حال لابد من احتمال راعه احد الابواب الله واما في المبين فلا محل في اليقين اذ لا
 عرفت انه يوقف على اليقين وعلوم انه لا يشك في انه يكون حكم باننا نلحقه ونلحقه به او
 الا اذا كان لتفصيل مفهومه بان اجزائه المحل في ذلك القضية موقفة في موضوع الحكم
 لا انه لغرض وجو الموضوع كما في قوله في اللغة الموقفة بانها لا بد من تحمل نظرا في المقوم لئلا
 يخلط والمقيد به لا يخلط في المحل انما لا يجوز قاعدة من المطلق على المقيد في المطلق شيئا
 وانما مجراه هو المطلق الباطن مع وجود شرط محلي فيه وقد اوضح ان جامعها مسئلة ثبوت
 وذو القرينة وتحقق اليقين الذي لا يوقف على احوال وحده الوجوب او وحده العوارض
 وقد عرفت انها في صورته ما اثير اليها في الحاشية بان يكون كلاما مسببا عن شيء او
 كليلها مسئلة بلا سبب او يكون احدها مسببا وكثيرا او واجب يكون مطلقا في طبعها في الكلام
 في شيء بالنسبة الى الامر الاول وهو مسئلة القرينة المقيدة والمنقضة للاحتمال ان القرينة
 منطقيا يوجب قلب الظهور ولكنها تختلف في جهة ان القرينة المقيدة قلب الظهور المقيد في
 الاول وهو الذي يعبر عنه في مقام المحذور والمقيد بالمعنى بخلاف الثانية فهي يوجب قلب
 المقيد بالمعنى الثاني ان الذي يعبر عنه في مقام المحذور او عموم المعنى الاول ان لا يراو
 من القضية اما الاول فوجهه واضح فليكن كون القرينة المعبر عنه بعمود قضية محطه معناه

لا الكلام في النواهي
 بسم الله الرحمن الرحيم
 فنقول ينبغي التمسك في التمسك في معنى الأول هو المراد من التمسك في المطالب من جهة
 التركيب أو كلف غيره الفعل يكون حتى جأ الى مؤنة زائدة والذات سبب لذهاب جماعه
 هو ان التركيب المظم عدم انزل في صرف وهو سبب في على المصنف فلا يكون تحت قدره فيكون
 فني وهو هذه الشبهة بان ما هو مضمون التمسك ليس صرف عدم بل ماله ثبوت الوجود ولو لم يكن كونه
 الطيب لانه يصير بمقتضى الى الوجود الى من من باب عدم الملكة ومع التمسك لم يكن في تحت
 يكون واستمراره تحت الله في الوجود الما كان وجود التمسك عند كماله لان الشاهدان مثلا
 في نفي لا يرد وما ذكره من انشأ على القول به مثل ان الكلف من تحت على المثل أو لا فليكن
 هكذا يرد ان يكون الكلف حاصلا لو كان التمسك ولو كان الطيب مقتضا لكان الكلف من
 جميع النواهي من جهة في التمسك هو الاول انما التمسك هو ان معنى الطيب من غير التمسك
 انما هو ان الطيب في ذاته الى كونه الوجود في ما هو مضمون الوجود في كونه لا يرى التمسك
 والتساوي في هذا المثل في غير التمسك من الوجود يكون مقتضا للتمسك ان ان هذه التمسك في التمسك
 ايده وفي التمسك يرد على ايده في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك
 على ذلك ان الله فيهما واحد كل ان الذر جأ في التمسك او لا في التمسك في التمسك في التمسك
 انما هو يقول لا يرد كذا اذا يعبرون عن معنى التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك
 في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك
 التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك
 او على صرف الوجود وهو يمسك في الوجود في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك
 وانما ذلك القطع العصيان فيه باول التمسك فلا يمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك
 في ان الطيب في التمسك هو سبب الطيب في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك
 التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك
 بعد ذلك ان التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك في التمسك

انما هو كونه في التمسك

السبب وعدم الكلام في المفهوم والمنطوق قد عرفنا سببا رغب لا يمكن كونه غير السبب والطار
 والجميع والانع ولكن من الواضح أنها ليست بمقدور ولا رغب حقيقة كما صرح ببعض الحكماء
 في تعريف العدل في الجواهر كما صرح الجواهر في أول السبع وخبره بمرجع الأمر المقول بأن المفهوم
 الحقيق في حق الشيء المنوع من كونه له رسوم أو رسوم للآسام فلا بد من حل التعريف
 قال رحمه الله ولكن تعريف المفهوم بأنه الحكم الغير المذكور البصر كسبب شام من غير الخسار
 فإنه يستلزم مطلق المدعي لا أثر له التبدل وغير التبدل منها مع أنه يمكن أن يثبت البصر كونه
 العوض بالمعروف يكون المردوم فيها من العيين بالمعنى الخاص الزمان من غير المفهوم المردوم
 من الجور والعام هذا يختلف في أنه يمكن أن يكون للعوض بالمعروف مفهوم أو لم لا وهو كونه
 بسبب عزم مفهوماً في أنه إذا وجد الحكم موضوع الحكم فلا بد أن يكون له حقيقة بمعنى أن
 الكلام يعرض لذلك لأن العوض حكم بالبدل بانضمام في مقام الاضافة فينبغي كلاً إلى
 غيره فحيز شيئاً موضوعاً للحكم يكون له الموضوع حقيقة كونه في هذا الحكم المحمول ولكن
 يعني لا أن يكون عامراً للمحمل لطبيعة العطف لهذا الموضوع من حقيقة المحمول من أن
 رتبة فاعلمه فان طبيعة العطف كحكي الكرام وطبيعة هذه تطلب على الوجه الصحيح
 على ما حكم العوض بمقتضى الحكم بان لا يكون الموضوع أعم ولا أضيق ولا مابناً كونه كونه
 محكم هو بالنسبة إلى الثاني وهو الوجه ركن هذا الحكم كونه في هذه الطبيعة فالظاهر أن هذا
 من العطف فالحاشي لواحد الطرفين بالبدل العطفية ولذا إنهم يمكن أن يعارضوا بين قوله
 رتبة مع قوله الآخر أحسن رتبة مؤمنة إذا ثبتت من الخارج حكمه أحسن رتبة واحدة

العذب الاول مما عليه فما يقول انه ينفقه الملاك والمصلحة بالضرورة وفرا بين الراس
 المنفعة والشرعية فالشرع ينفقه الملاك في الثاني خلاف الاول في ينفقه العبد
 بها نفس ولكن الامتياز في باب النفقات الشرعية بالنفقة مظهر في علمها
 وانظر الظاهر في الحجة فلو ان يدل على نفقة واحتمال من الملاك المظهر من العبد
 مع ان المستفاد منه كسر الاخر منه ولا يمكن ان لا ينفقه عدم الوجوب فبما ان
 مدلول المطلق في الجمع لهذه الملائمة العقلية وهو عدم اجتماع الوجوب مع المدحوب
 من جهة من حكم العقول بحيث لو لم يكن من هذه الملائمة لا يمكن القول بعدم الاجتماع ولا يجوز
 التخليف المبني بالبراهين من جهة ان النفقة الراسية العقلية وقد عرفت ان شعبة
 الراسية العقلية هي نفس الزوجة المستفاد من النفقة الملاك فكيف يمكن الجمع بين
 نفقته لو كان ان الله لم يحرر المهر فيكون ان النفقة من الزوج او من غيره ان في
 المستفاد عدم الوجوب من نفس الزوج لا ربح لا من الملائمة العقلية لا يمكن الاكراه
 بهدم الشهادة ولكن معانهم مطلق مع ان كبر النفقة ان لا يكون حتى
 ان ينفق ولكن دفع هذه الشهادة بالبراهين كونها هي النفقة ومصادرها غير واجبة
 المفعول بالحرمة الركون القسط على نفسها والارادة الى المانعة الراسية من حكم العقل
 بالضرورة المذكورة بمعنى ان يكون المفعول في سائر الالزام للعقد بذلك بحيث يكون
 ان الشرع والحق ان نفقة زوجة ذلك بحكم العقول لعدم اجتماع المانعة بغيرها
 من التمر بمعنى ان يكون المانع سبباً في عدم الاجتماع والارادة من المانع

المعاني الحرفية

مركز بحوث وتطوير علوم إندونيسيا

المعاني الحرفية

[وقع الكلام في أن الحروف وضعت لمعانٍ مغايرة ومباينة لمعاني الأسماء بحيث يكون التباين بينها ذاتياً وجوهرياً لا من قبل الاعتبار واللحاظ، كما هو مختار صاحب «الفصول» وصاحب «الكفاية»^(١)، أو أن الحروف وضعت لمعانٍ آلية اعتبارية، وفي الواقع لا معنى للحروف، وإنما المعنى هو المعنى الاسمي لا غير، لكن إذا لوحظ ذلك المعنى الاسمي في مقام الاستعمال باللحاظ الآلي يصير معنى حرفياً، وإن لوحظ باللحاظ الاستقلالي يصير معنى اسمياً. فالمعنى في الحالتين واحد لا تعدد فيه ولا تكثر، وإنما الفرق نشأ من جهة كيفية اللحاظ من حيث الاستقلالية والآلية لمعنى آخر.

ومن هذه الجهة أيضاً التزموا بعموم الوضع والموضوع له في الحروف، نظراً إلى كون ذات المعنى والملحوظ حينئذ معنى كلياً وعدم كون اللحاظ الآلي كاللحاظ الاستقلالي موجباً لجزئيته.

وذهب جماعة إلى أن الحروف وضعت للجزئيات والمصاديق، فالوضع فيها عام، لأن الواضع في مقام الوضع تصوّر معنى كلياً، كالاتداء لوضع «من»

(١) الفصول الغروية: ١٦، كفاية الأصول: ١١.

والظرفيّة لوضع «في» والانتها لوضع «إلى» وهكذا.

ولكن بعد تصوّر ذلك المعنى الكلّي وضع اللفظ لجزئيات ذلك المعنى الكلّي كالابتداء من المدرسة مثلاً، والانتها إلى الحرم الشريف وهكذا بالنسبة إلى المصاديق التي تُستعمل فيها الحروف، وكالظرفيّة الحاصلة بكون زيد في الدار، أو كون الكتاب في الخزانة، فالمعنى الموضوع له للحرف جزئي كما أنّ المعنى الموضوع له للاسم كلي، ولكن الصحيح هو أنّ الحروف لم توضع لمعنى من المعاني، بل هي علامة صرفة لتعيين جهة من جهات استعمال اللفظ كالإعراب، فهي وضعت لتعيين جهة من جهات استعمال الاسم.

فمعنى الحرف ليس بشيء متقوم في نفسه كمعنى الاسم، وحيث أنّ اللفظ حينما يراد منه المعنى ويستعمل فيه، فإن فيه، ولا يلاحظ في قبال المعنى لأنّ الملحوظ هو المعنى لا غير ~~فمعنى الحرف الذي هو شأن من شؤون استعمال~~ اللفظ الموضوع للمعنى لا يكون ملحوظاً بطريق أولى.

وعليه فمعناه لا يمكن أن يتّصف بالكلّيّة أو الجزئيّة، لأنّ الاتّصاف بهما فرع كون المعنى شيئاً ومفهوماً كمفهوم الاسم، فلا وجه لدعوى أنّ معنى الحرف كلي كمعنى الاسم، وأنّ الحروف وضعت للمعاني التي وضعت لها الأسماء وأنّه لا فرق بين الحروف والأسماء من حيث المعنى الموضوع له، وإنّما الفرق في ناحية الاستعمال فقط، أو دعوى أنّ الحروف وضعت للجزئيات والمصاديق، وأنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، فإنّ الموضوع له للفظ «من» و «إلى»

و«في» على ما بيّنه العلماء كشارح «الكافية» وغيره^(١) هو الابتداء والظرفية والانتهاء وهكذا. ولكن من حيث كون الابتداء والظرفية والانتهاء حالة لتعرف متعلقه ومبيته لحال المتعلق والمدخول، «فمن» وضعت للابتداء لكن لا لمطلق الابتداء، بل للابتداء الذي يكون معرفاً لحال المتعلق، وأنه وقع مبدأ السير وصار مبتدأً منه، فمعنى «من» يتحقق في غيره، وهي البصرة التي تكون مدخولها؛ ومعنى «في» يتحقق في مدخوله وهي الدار، ومعنى «إلى» يكون في مدخولها وهو الحرم الشريف في قول القائل: سرت من المدرسة إلى الحرم، أو في لفظ الكوفة في قول القائل: سرت من البصرة إلى الكوفة وهكذا.

وهذا هو واقع المعنى الحرفي فأين الكلية أو الجزئية التي أخذوها في معناه، وأن الحرف وضع للمعنى الكلي أو للمعنى الجزئي، أليس هذا تغييراً للمعنى وتفسيراً للشيء على خلاف الواقع؟

فالذي يظهر من عبارة شارح «الكافية» أن الحرف وضع لمعنى لا يتحقق ولا يوجد ذلك المعنى إلا في غيره^(٢)، فمعنى لفظ «من» و«إلى» و«في» هو الابتداء والانتهاء والظرفية التي توجد في مدخول هذه الحروف وغيرها من الحروف أيضاً مثلها، فمعناها يتحقق دائماً في غيرها في قبال الاسم، حيث إن معناه يكون في نفسه لا في غيره، فما هو الدافع لهم إلى هذا التفسير؟^(٣)، وأي

(١) شرح الكافية: ١٠، لاحظ! أجود التقريرات: ٣٩/١.

(٢) مرّ آنفاً.

(٣) لا يخفى أن هذه الرسالة مخروم الأول والآخر، كما أشرنا في المقدمة. وما بين المعقوفين أمتهناه لتكميل البحث.

داع لهم ولغيرهم على جعل اصطلاح على خلاف نفس الأمر والواقع ؟ أكان ذلك الاتّصاف خلافاً للشرع ؟

وبالجملة ؛ ليس الأمر كذلك ، بل بسبب عدم إقدام الطباع المستقيمة على توصيف الفعل والحرف بالكلّية والجزئية ، وعدم توصيف العلماء لعدم إمكان جريان القسمين في الواقع فهما لعدم قابليتهما للاتّصاف ، ولا يلزم ارتفاع النقيضين .

توضيحه : أن المقسم للكلية والجزئية والمتّصف بهما إنّما هو المعاني والمدركات والمفاهيم ، وأما الألفاظ فلها لحاظان ، فقد تلاحظ من حيث أنفسها وتنظر إلى هويّتها مع قطع النظر عمّا يكشف عنها وعن جهة كشفها عمّا وضعت بإزائه ، فهي بهذا الاعتبار طبيعة من الطبائع ، وماهية من الماهيات ، ومفهوم من المفاهيم .

مركز تحقيق مكتبة نور

مثلاً : إذا لاحظنا لفظ « زيد » من حيث أنّه لفظ وصوت مركّب من « الزاء » و « الياء » و « الدال » فهو مفهوم من المفاهيم متّصف بالكلية والجزئية حقيقة ، ولذا هذا اللفظ مع قطع النظر عن صدوره عن شخص في زمان خاصّ نوع وكلّي ، وبملاحظة صدوره عن زيد مثلاً مطلقاً صنف ، وبملاحظة صدوره عنه في زمان خاصّ جزئيّ حقيقيّ .

وقد تلاحظ من حيث كونها كاشفة عمّا وضعت له وبقطع النظر عن طبيعتها وماهيّتها ، كما إذا نظرت إلى المرأة بملاحظة حال الوجه ، فالملحوظ بالملحوظ التام الاستقلالي هو الوجه لا غير ، وأمّا المرأة فهو غير ملحوظ الوجود ، ولم

يكن شيئاً يصلح للحكم عليه وبه ، بل بهذا الاعتبار فناء محض وعدم صرف .
وكذا الحال في النور الذي ينظر به الأشياء ، وكذا الحال في العلم الذي قد يلاحظ من حيث نفسه ، فهو حينئذٍ كيف من الكيفيات ، وقد يلاحظ من حيث كونه مرآة للمعلوم ، فهو حينئذٍ ليس شيئاً غير المعلوم ، ونحو وجود للمعلوم الذي يعبر عنه بالوجود الذهني ، وقس على ما ذكر حال اللفظ ، فإذا قطع النظر عن هويته وانحصر النظر في جهة كشفه ، يكون حينئذٍ فانياً صرفاً وعدمياً في جنب المعنى ، ويكون الملحوظ والمقصود هو المعنى لا غير .

ألا ترى أنك إذا قلت : زيد قائم ، لا يخطر ببالك غير الذات المعين والقيام الثابت له ؟ وأما الألفاظ والحروف وصفاتها من الحركة والسكون وغيرهما فلا ، فتلفظ بزيد وليس المقصود والملحوظ « الزاء » و « الياء » و « الدال » بل الذات الكاشفة عنه ، فكان هذا اللفظ بمنزلة الوجود الخارجي وإتيانه بمنزلة إتيانه ، فكأنه هو ، ولذا يطلقون على الألفاظ بأنها وجودات لفظية للمعاني ، كما يقولون بأن الخط والنقش وجود كسبي للفظ والمعنى ، ولذا تترتب عليه جميع الأحكام المترتبة على اللفظ [و] المعنى .

ألا ترى أن جميع أحكام القرآن والاحترامات الثابتة له بحسب الشرع ثابتة للمخطوط والنقوش الحاكية عنه من جهة أنها عينه من جهة الحكاية ، وإلا فلا احترام لنفس المخطوط والنقوش بالنظر إلى أنفسها من حيث كونها مداداً على هيئة مخصوصة ، وكذلك الحال في جميع التوابع إلى متبوعاتها ، فإنها من جهة تبعيتها عين المتبوع تنزيلاً وليس المقام مقتضياً لبسط الكلام ، فلنرجع إلى ما كنا فيه .

ومما تقدم ظهر لك بحول الله - أن اتّصاف زيد بالجزئية والإنسان بالكلية ليس تبعاً ومجازاً ، فإنه من جهة الإغماض عن مغايرة اللفظ مع المعنى وإلغاء مغايرته ، وقطع النظر عن لفظيته وهو حينئذٍ عين المعنى ، فيتّصف بما يتّصف به المعنى من الجزئية والكلية ، وأما إذا لوحظت جهة اللفظية فلا يتّصف بما يتّصف به المعنى ولو مجازاً ، لعدم المصحح لذلك الإطلاق ، بل يتّصف بصفته الثابتة لنفسه .

فلا فرق بين الأسماء والأفعال والحروف حينئذٍ فإنه كما يحكم بأن لفظ «زيد» كلي كذلك يحكم بأن لفظ «ضرب» و«من» أيضاً كلي ، لأنها حينئذٍ مفهوم من المفاهيم المتّصفة بالكلية والجزئية ، وإنما الفرق بين الاسم والفعل والحرف إنما هو فيما إذا أريد منها المعنى ، فحينئذٍ الاسم يتّصف حقيقةً دون الفعل والحرف .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

أما الحرف فلما تقدم مفصلاً من أول الكتاب إلى هنا من أنه ليس قالباً لمعنى ، ولا يستعمل في معنى ، بل هو علامة صرفة وضعت لتعيين جهة من جهات استعمال اللفظ كالإعراب ، فمعنى الحرف ليس بشيءٍ لأنه جهة من جهات اللفظ ، واللفظ حينما يكشف عن المعنى عدم صرف وفناء محض بالنسبة إلى الملاحظة ، وما هو الملحوظ والمقصود هو المعنى لا غير ، فشأنه وجهاته أولى بعدم اللحاظ ، فلا محل للكلية والجزئية ، واتّصاف الشيء بهما فرع كونه شيئاً ومفهوماً ، والمعنى الحرفي ليس كذلك ، فلا تتّصف الحروف بالكلية والجزئية .

وأما الفعل - فعلى ما هو الحق كما سيأتي إنشاء الله تعالى - فله معنى حرفي من حيث هيئاته الطارئة على مادته ، ومعنى اسمي من حيث المادة ، فإنها موضوعة للمعنى المستقل ، وهو الحدث والهيئة موضوعة للكشف عن جهات استعمالها .

وقد عرفت أن جهات الاستعمال لا تتصف بشيء من الكلية والجزئية ، فلا يجري التقسيم بالنسبة إلى الهيئة ، وأما بالنسبة إلى المادة فلا مانع من جريانه ، وكذلك الحال في الأسماء المتضمنة لمعاني الحروف ، فإن فيها جهة اسمية وجهة حرفية ، ويجري التقسيم في الجهة الأولى دون الثانية .



الفرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية

المقام الرابع في تحقيق أنه ، هل يمكن أن يجعل الافتراق بين المعاني الاسمية والحرفية بالكلية والجزئية والعموم والخصوص ، كما التزم بذلك عامة المتأخرين بعد السيّد الشريف ، أم لا ؟

أقول : كلمات المتأخرين من جهة عدم اهتدائهم إلى حقيقة المطلب وعدم إزعانهم بالقلب بالحق وإن جرى على لسانهم في أثناء كلماتهم ، مضطربة .
فنحن نكشف السرّ عن المطلب أولاً ، ثمّ نتعرّض لبيان المطلب ببعض الكلمات - بعون الله تعالى - فنقول : إنّ كون شيء اسماً ، وكون شيء فعلاً ، وكون شيء حرفاً ليس محض الاعتبار والتسمية ، بل له موازين واقعية ، لأنّ المعاني

الواقعية - على ما أشرنا إليه في أوّل الرسالة - مختلفة ، ونصّ عليه أمير المؤمنين عليه السلام ^(١) .

فبعض الألفاظ وضعت للإنباء عن المسمّى ، وبعضها للإنباء عن حركته ، وبعضها لإيجاد معنى في غيره ، فتفاوت الاسم إنما هو لأجل تفاوت المعنى الذي يكشف عنه اللفظ ، فيستحيل أن يؤثر في المعنى كيفية وضع الواضع اللفظ له ، فإنّ الوضع تابع للمعنى ومؤخّر عن وجوده ، فكيف يمكن أن يكون سبب وجوده أو سبب تغييره ؟

فلا يمكن أن يتفاوت الأمر بعد كون المعنى الذي قصد وضع اللفظ له من المعاني الحرفيّة بين وضع اللفظ بطريق العموم ، أو لكلّ فردٍ من أفرادهِ ، وإذا لم يكن المعنى من المعاني الحرفيّة يستحيل أن يصير من المعاني الحرفيّة بسبب وضع اللفظ لكلّ فردٍ من أفرادهِ .

فإن كان الابتداء مثلاً من المعاني الحرفيّة فلا يتفاوت في جعل اللفظ ووضعهُ لنفسه أو لأفراده ، وإن لم يكن من المعاني فكيف يمكن أن يصير حرفاً بمجرد وضع اللفظ لأفراده ؟

وثانياً : الوضع - كما ذكرنا - أمر ربطيّ نسبيّ ملحوظ بين اللفظ والمعنى واختلاف الأمر الربطيّ منحصر باختلاف طرف المرتبطين دون غيره .
فإذا كان اللفظ الموضوع لفظاً خاصّاً والموضوع له أيضاً خاصّاً يمتنع أن تختلف العلاقة من جهة حالة الوضع وكيفية وضعه وجعله ، ولا يمكن أن يختلف أخذ الثمرة أيضاً .

(١) بحار الأنوار : ١٦٢/٤٠ ضمن الحديث ٥٤ .

فإذا كان الموضوع مثلاً لفظ « زيد » والموضوع له الأشخاص مثلاً، فلا يتفاوت بين أن يوضع اللفظ لكل منها أو يجمع بين الأفراد المحصورة فيوضع اللفظ لتمامهم لفظ « زيد » مثلاً مرةً فقط، أو كان الأفراد غير محصورة ولاحظ عنواناً جامعاً لها، مثل كونهم ابن فلان مثلاً ثم وضع لهم لفظ « زيد ».

نعم؛ يفرق ذلك بحسب الاصطلاح، ولكن بحسب ترتب ثمرة عليها فلا، كما ترى أنه تحصل العلة بين الشيء وعوضه، سواء كان منفرداً أو منضماً بالغير في الإنشاء العقدي، بأن يقول: بعث هذا بهذا، أو جمع أموراً متعددة وقال: بعث هذه الأشياء بتلك الأعواض، فإنه ينحل أيضاً إلى عقود كثيرة.

فلو كان المناط في الحرف خصوصية الموضوع له لكان جميع الأعلام الشخصية حروفاً، لأنها موضوعة لمعان خاصة، وكيفية الوضع لا تغير الشيء عما هو عليه، كما علمت.

وثالثاً: أرباب هذه التفرقة - وهو الفرق بين الجزئية والكلية - لا يلتزمون بذلك، كما عرفت في ما سبق من كلام السيد الشريف، حيث قال: (ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلاً: ابتداء السير البصرة، ولا يخرج ذلك عن الاستقلال وصلاحيّة الحكم عليه وبه)^(١) انتهى.

فترى يُعرّف بأنّ الابتداء الجزئي أيضاً من المعاني الاسمية ومعنى مستقل، فالتفاوت بين الابتداء الاسمي والحرفي إنما هو بحسب اللحاظ، كما صرح بذلك، فإنه قد يكون ملحوظاً في ذاته، وقد يكون ملحوظاً من حيث كونه آلة لتعيين حالة اللفظ الآخر، وهو السير والبصرة مثلاً، فتمام المناط هذا لا الجزئية والكلية.

(١) أنظر! أجود التفريعات: ٣٩/١، تعليقة الشريف على المطول: ٣٧٤.

ولا يخفى أنَّ صيرورة المعنى الحرفي جزئياً قهريّ لا بدّ منه ، لأنّه مبين لجهة الاستعمال ، والاستعمال لا يمكن أن يكون كلياً ، فكلّ معنى حرفي لا محالة يصير جزئياً ولو كان الموضوع له كلياً ، كما سيّضح إنشاء الله تعالى لا أن كلّ معنى جزئيّ يكون من المعاني الحرفيّة .

ويشهد على ما ذكرنا - من عدم التزامهم في التفرقة بمجرد الكلية والجزئية - عبارة شارح « الكافية » حيث يقول : والحاصل أن لفظ الابتداء موضوع لمعنى كليّ ولفظة « من » موضوعه لكل واحد من جزئياته المخصوصة المتعلقة من حيث إنها حالات لها ، وآلات لتعرف أحوالها^(١) ، انتهى .

فترى أنّه لم يكتف بكون معنى « من » الابتداء الجزئيّ ، بل قيّده بقوله : المتعلقة من حيث إنها حالات متعلقاتها ، ولا يخفى أن هذا القيد يغنيها في التفرقة بينهما ، ولا نحتاج إلى الجزئية والكلية .

فنقول - كما قال جميع العلماء والأساطين من المتقدمين - : إن معنى « من » هو الابتداء ، و « في » هو الظرفيّة ، ولكن من حيث كونهما حالتين لتعرف حال متعلقاتهما ، والجزئية في معناها إنّما يجيء من قيد الحيثيّة ، ومن خصوصيّة هذا السنخ من المعنى لا من اعتبار الواضع الجزئية في الموضوع له ، فالتفرقة بالكلية والجزئية مع أنّها باطلة لا يلتزم بها القائلون به .

والحاصل : أن المعاني على قسمين :

قسم منها ما لا يمكن لحاظه إلّا باللحاظ الاستقلاليّ الذاتيّ ، كالضرب والمنع والقتل والنصر وغيرها من أسماء المعاني ، وكذلك تمام أسماء الأعيان .

(١) شرح الكافية : ١٠ مع اختلاف .

ولكن طائفة من أسماء المعاني يمكن أن تلاحظ باللحاظين : الاستقلالي والتبعي ، وهي ما كان صفةً للألفاظ تارةً ، وكاشفةً عن معانيها تارةً أخرى ، كالفاعلية والمفعولية ، والظرفية والابتدائية والانتهاية والاستعلائية ، وهكذا من الخبرية والإنشائية والاستفهامية والمشار اليهية ، والمخاطبية والأمرية والنهيية والدرائية وغيرها ممّا لا يتناهى من المعاني الحرفية .

فهذه المعاني إن قصدت من ألفاظها الموضوع لها تكون من المعاني الاسمية لا محالة ، ولكن إن قصدت وجعلت صفةً للألفاظ وكشف عنها الحروف أو ما ينوب منابها من الإعراب وغيره ، تكون من المعاني الحرفية وتكون غير ملحوظة باللحاظ الاستقلالي .

وهذا تمام الفرق الذي نبّه عليه الأساطين من القدماء ، وصرّح به نجم الأئمة عليه السلام كما نقلنا عنه مراراً ، حيث قال : (إن معنى « من » ولفظ الابتداء سواء ، إلا أن معنى الابتداء في لفظه ، ومعنى « من » في لفظ غيره ، وهذا هو الفرق الذي لا بدّ منه أن يلاحظ بينهما ، لا الفرق بالجزئية والكلية والعموم والخصوص)^(١) .

والسيد الشريف لمّا [لم] يهتد إلى حقيقة الحال ولم يتفطن بالمقصود من المعاني فكلامه في غاية الاضطراب ، كأنّه أخذ الكلام الحقّ من غيره تقليداً من دون تأمل ، فإنّه قد يقرّر المقصود على أحسن البيان ، وقد يعترض على الشارح الرضي عليه السلام وغيره من الأعلام الكاشف عن عدم تعقّله للمقام ، ثمّ تابعه على ذلك من تأخر عنه ، فبقي المطلب في الحجاب إلى زمان بعض المحقّقين - قدّست أسرارهم - فنّبّه عليه في الجملة .

(١) شرح الكافية : ١٠ .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الواضع لم يضع لفظة « من » مثلاً للابتداء الجزئيّ ، ولم يعتبر الجزئية في الموضوع له ، بل وضعها للابتداء الذي كان مرآةً لحال متعلّقها مطلقاً ، أيّ متعلّق « كان » ، ولكن تحقّق مرآتيته للمتعلّق لا يمكن إلّا في ضمن متعلّق خاصّ .

فالخصوصيّة ليست باعتبار الواضع ، بل لخصوصيّة في هذا السنخ من المعنى ، وكذلك الحال في أسماء الإشارة ، ومحصله ما قدّمناه لك من أنّ الواضع لاحظ مطلق الذات المفرد والمذكر ، ووضع لفظ « ذا » ولكن تصرّف في مورد استعمال لفظ « ذا » فيه ، واعتبر أن يكون في محلّ الإشارة بهذا اللفظ حين استعماله في معناه ، كما هو شأن المعاني الحرفيّة ، فإنّك قد عرفت أنّها طبعاً وذاتاً مؤخّرة عن معاني الأسماء ، فإنّها حالات وجهات لاستعمال ألفاظها فيها ، فلا بدّ أن يكون معنى الأسماء أولاً ، ووضع اللفظ له ثانياً ، وكان استعمال اللفظ فيه متصوّراً على وجوه ثمّ توضع الحروف لتعيين تلك الوجوه .

وكذلك إذا اعتبر الواضع المعنى الحرفيّ في الأسماء ، فإنّه محال أن يجعله جزء الموضوع له لتلك الأسماء ، بل لا بدّ أن يعتبره بغير اعتبار الموضوع له في مقام استعمال اللفظ في الموضوع له وكشفه عنه .

فالقول بأنّ الواضع تصوّر المفهوم المشار إليه المفرد المذكر ووضع « ذا » لأفراده ناشئ عن الغفلة في كيفيّة اعتبار الإشارة في هذه الأسماء ، فإنّها معنويّ حرفيّ محال أن يعتبر في الموضوع له وتعلّق به القصد في مقام وضع الألفاظ الاسميّة ، بل الموضوع له هو الذات .

وكذلك المتصوّر حين الوضع والإشارة اعتبار في مقام استعمال كاشفها

ولفظها فيها ، لا أنّها ملحوظة مستقلة ، أو أنّها الموضوع له ، أو أفرادها موضوعة لها ، ثمّ ضايقتهم بعدما لم يطلعوا على حقيقة الحال على كلام المتقدمين بعض الشبهات ، فلم يجدوا مفرّاً من ذلك إلا القول بأنّ الموضوع له خصوصيات ذلك المعنى وجزئياته ، ونحن نذكر شبهاتهم واستدلالاتهم على ذلك حتّى يتّضح المرام .

منها : أنّه إذا وضعت تلك الأسماء للمعاني الكلية فلا بدّ أن يكون جائزاً استعمالها فيها ، والثاني باطل ، بيان الملازمة ظاهر ، فإنّ الوضع أقوى سبب للاستعمال ، ولا يكون الغرض منه إلا ذلك ، فكيف يمكن أن يكون المعنى الكلي موضوعاً له مع عدم إمكان الاستعمال فيه ؟ وبيان بطلان اللازم إطباقهم على عدم جواز ذلك .

ومنها : استلزام ذلك كون المجاز بلا حقيقة ، وهو باطل ، ولو سلّم فلا داعي إلى الالتزام بذلك في تلك الألفاظ ، مع أنّ مثبت ذلك التجأ واضطرّ إلى التمثيل له بالأمثلة النادرة ، فإن كانت تلك المذكورات من هذا القبيل فكان هو أقوى شاهدٍ عليهم ، ولم يكن وجه لتكلفاتهم والتجائهم في الاستشهاد .

ومنها : تبادر المعاني الخاصة منها عند الإطلاق ، وعدم تبادر المعاني الكلية ، وهما من علائم الحقيقة والمجاز .

ومنها : أنّ مقتضى ذلك أن تفهم المعاني الكلية منها عند الإطلاق ثمّ بواسطة القرينة الصارفة عنها بعد الالتفات إليها تفهم الجزئيات كما هو الحال في جميع المجازات ، ومن المعلوم بطلان ذلك .

ومنها : أنّ البناء على ذلك موجب لاتّحاد معاني الحروف والأسماء ، إذ

حينئذٍ معنى « من » هو الابتداء المطلق مثل المعنى الاسمي ، وهو ظاهر الفساد ، ضرورة تغاير معانيها بحسب المفهوم .

ومنها : أنهم صرّحوا بأنّ للحروف وغيرها معاني حقيقية ومجازية ، وذلك حسن إذا قلنا بوضعها للمعاني الجزئية ، وإلا لكانت جميع الاستعمالات مجازاً فلا وجه للتفصيل .

والجواب أمّا عن الأوّل فبأنّ هذا الاستدلال من أقوى الشواهد على غفلتهم من المرام من معاني الحروف وكيفية اعتبارها في الأسماء ، فإنّ الابتداء الكلّي الذي يفهم من الحرف هو صفة اللفظ ، وجهة الاستعمال وداعيه ، ويحدث ذلك في اللفظ بسبب الحرف ، كما صرّحوا به .

فلفظ « من » وضع لإفضاء الحدث إلى مبدئه ، فهو معنى يحصل بإيراده في الكلام والتلفظ به ، ويحدث ذلك في المدخول معنى إذا لوحظ باللاحظ الاستقلالي يعبر عنه بالابتدائية ، مع أنّ المدخول في نفسه خالٍ عنه .

ولذا لا يدلّ المدخول على هذا إلا إذا انضمّ بلفظ الحروف ، وليس المراد بالابتداء هو الابتداء الاسمي الذي هو معنى لفظ الابتداء ، فإنّه مطلقاً أعمّ من أن يكون كلياً أو جزئياً معنى اسمي ملحوظ بالاستقلال . ولا يمكن أن يكون معنى للحروف ، بل لا يتوهم ذو مسكة أنّه إذا قيل : ابتداء داري أحسن من انتهائها أنّ الابتداء والانتهاء بواسطة تعيينها وتشخصها معنى حرفي .

إذا عرفت ذلك تعرف حال هذا الاستدلال ؛ لأنّه إن أراد بالمعنى الكلّي هو المعنى الاسمي فهو ليس بجميع أفراد له « من » ولا يتوهمه أحد إلا نفسه ، وإن أراد المعنى الحرفي وهو الابتدائية التي هي آلة ليعرف حال السير والبصرة ،

فالامتناع لأجل خصوصية فيه ؛ لأنه معنى حرفي وجه استعمال واللفظ ، ويمتنع أن يكون الاستعمال واللفظ كلياً إلا أن يكون المعنى الحرفي مبنياً لجهاتهما ، ولأجل خفاء ذلك عليهم قد أعرب سيّد محققهم حيث تعرّض على نجم الأئمة الرضويّ عليه السلام بقوله : اعلم ! أن الشارح تبع في هذا المقام ما وقع في عبارات المتقدمين من النحاة ، ولم يدقق النظر فيها ليطلع على مقاصدها^(١) ، انتهى .

وليته احتمال ذلك في حق نفسه ويدقّ النظر في ما أحكم بيانه وشيّد بنيانه ، لعله يصل إلى حقيقة المراد ، ويكفّ لسانه عن التشنيع والإيراد ، وبظني أن [ما قاله] الشارح الرضويّ عليه السلام لم يخطر بباله ولا طيف خياله .

وكم من عائب قولاً صحيحاً [فأفته من الطبع السقيم] هذا حال الحروف وكذلك حال المبهمات ، فإن الإشارة فيها مثلاً وكذلك التكلم والخطاب ليس معانٍ اسمية ، بل هي معانٍ حرفية مبيّنة كيفية حال الذات حين كونها مرادة من لفظ الاسم واستعماله فيها ، وذلك خاصّ ومعين لا محالة . فلفظ « ذا » مثلاً وإن وضع لمطلق الذات مع كونها في محلّ الإشارة حين الإرادة من لفظها أعمّ من أن يكون زيداً أو عمراً أو غيرهما ، ولكن تحقق الإشارة ووجودها لا يمكن إلا إلى مشار إليه خاصّ معين ، فالخصوصية معتبرة لأجل خصوصية المعنى ، لا أنها معتبرة في الموضوع .

ولذا قالوا بأن الموضوع له عامّ والمستعمل فيه خاصّ ، وكذلك غيرها ، وقد تقدّم بيانه في السابق مفصلاً ، فارجع إليه .

(١) شرح الكافية : ١٠/١ (الهامش) .

ومما ذكرنا يتضح الجواب عن الثاني أيضاً ، لأنه مبني على ما توهموه من المعنى الحرفي ، وأما على ما هو الواقع والصواب في معاني الحروف فقد عرفت . وكذا عن الثالث ؛ لأن التبادر مسلم ولكن هو من جهة خصوصية في المعنى الحرفي ؛ لعدم تصوّر وجوده مطلقاً بل يتوقف تحققه على الاستعمال ؛ لأنه مبين لجهاته ، وهو لا يمكن أن يكون جزئياً فكذلك أيضاً المعنى الحرفي ، وذلك لا ينافي عموم الموضوع له ، مثلاً وضع « من » لإفضاء الحدث إلى مبدئه مطلقاً أي حدث كان ، وأي مبدء كان من البصرة والكوفة ومكة وغيرها ولكن إفادته لإفضاء لا يمكن حتى يفضي الحدث الخاص إلى المبدء الخاص .

وكذلك أيضاً يظهر الجواب عن الرابع ، لأن ما ذكرناه شبهة منشأها تخيل أن الموضوع له هو المعاني الكلية الاسمية ، مثلاً تخيلوا أن الموضوع له لاسم الإشارة هو المشار إليه ، وقد عرفت أنه خيال فاسد ناشئ عن عدم التأمل والتعمق في كلمات أهل التحقيق من القدماء ، بل الموضوع له هو الذات المبهمة ولكن مع كونها مشاراً إليها بذلك اللفظ الموجب لإحضارها حين الكشف عنها . وكذلك الجواب عن الخامس ؛ لأنهم لم يفرّقوا بين الابتداء الذي يلاحظ بالاستقلال الموضوع له لفظ الابتداء وبين الابتداء الذي هو جهة في اللفظ وصفة حادثة فيه وملحوظ باللحاظ الآلي ، كما مرّ بيانه .

ويظهر أيضاً الجواب عن السادس ؛ لأننا قد ذكرنا أن الاستعمال في المعاني الجزئية ليس مجازاً بل حقيقة ، مع أن التصريح بثبوت المجازية غلط واشتباه من المصرّح به من أهل العربية ، وأما الأساطين وأهل التحقيق فلا يرون المجازية فيها ، بل في مدخولها ، كما عرفت من السكاكي .

وقد تقدّم في السابق بيان معاني بعض الحروف وأنه ليس لها إلا معنى واحد، وليس فيها معنى المجازية.

ثمّ اعلم! أن بعض التابعين للقدماء كالتفتازاني وغيره لم يلتفتوا إلى حقيقة المعنى الحرفي كما هو هو، فتوهّموا أن استلزام المعنى الحرفي للخصوصية والجزئية من جهة اشتراط من الواضع في وضع الحروف والمبهمات، فإنه وضعها لأمر كليّة يشترط أن لا يستعمل إلا في جزئياتها^(١).

والسيد الشريف لما اطّلع على ذلك حكم بركاكته واستصوب القول الآخر^(٢).

وأنت خبير بأنّ هذا الاشتراط إنّما وقع في كلام من لم يتفطن بالمعنى الحرفي، والمتقدّمون من الأساطين منزهون عن مثل هذا الغلط، وقد علمت كراراً أن الجزئية والخصوصية من لوازم تحقق هذا السنخ من المعنى وهو المعنى الحرفي، فإنه مرآة ملاحظة حال لفظ غيره، فما لم يتحقّق لفظ مخصوص لم يتحقّق مرآتيته التي وضع الحرف لها، وليس ذلك من جهة اشتراط الواضع، بل من جهة طبيعته وحقيقته من دون توقّفه على الاشتراط.

(١) أنظر! أجود التقريرات: ٢٢/١.

(٢) شرح الكافية: ١٠/١.

تقسيم اللفظ باعتبار الموضوع

وقد يقسم اللفظ باعتبار الموضوع إلى ثلاثة أقسام، فإنه إما وضع شخصي، وهو أن يلاحظ الواضع شخصاً من اللفظ معيناً بمادته وهيئته ويضعه بإزاء المعنى.

ووجه التسمية أنه وضع يتعلق بشخص خاص غير صادق على ألفاظ مختلفة.

وإما وضع نوعي، وهو أن لا يلاحظ شخصاً من اللفظ من حيث المادة ولا من حيث الهيئة، مثل وضع المجازات على القول به، فإنه رخص الواضع استعمال لفظ كل ما شابهه شيء في مشابهه على النحو المعتبر.

ووجه التسمية ظاهر؛ لأن الموضوع أمر كلي شامل لألفاظ متعددة مختلفة، نظير شمول النوع لأفراد.

وإما وضع قانوني، وهو أن لا يكون ملحوظاً شيء من اللفظ بحسب المادة، ولكن كان ملحوظاً باعتبار الهيئة هيئة خاصة سارية في الموارد، مثل ما إذا جعل قانوناً وقاعدة كلية، مثل أن اسم الفاعل من الثلاثي يكون على وزن فاعل، ثم وضع كل لفظ على هذا الوزن لمن قام به مبدؤه، وهذا القسم يسمى بالوضع القانوني عند أهل العربية لا النوعي.

فعلى هذا فالهيئة العارضة للأفعال والمشتقات وإن كانت في المعنى مثل الحروف - كما ذكرنا في السابق - ولكن مفترقة عنها في جهتين:

الأولى؛ في الوضع؛ لأن وضع الحروف وضع شخصي بخلاف الهيئة، فإن وضعها قانوني.

الثانية : إن الحروف كلمات مستقلة ، والهيئات ليست بكلمة ، وإنما هي عوارض للكلمة .

ثم إن هنا فائدة نافعة متوقفة عليها كثير من المطالب لا ضير في الإشارة إليها وإن كانت خارجة عن المرام ، لئلا تخلو رسالتنا عنها ، وهي : إن الجمهور من العلماء - أي علماء العربية والأصول - ذكروا أن المجاز أيضاً لابد فيه من الوضع والترخيص ، ولكن نوعاً لا آحاده ، كما نسب إلى قول لم يعرف قائله .

واستدل الجمهور بأن الأمر في باب الألفاظ توقيفي فلا يجوز التعدي عن مقتضى ما ثبت من الواضع ، فاللازم الرجوع إليه في استعمال الألفاظ والمعاني . ولكن ما يشاهد بالعيان ويعلم بالبرهان أن المجاز لا يحتاج إلى الترخيص والوضع لا نوعاً ولا شخصاً ، بل هو - أي استعمال اللفظ في غير ما وضع له من جهة مناسبة ذاتية واقعية - لا يحتاج إلى وضع الواضع وترخيص الجاعل ، بل إذا كانت تلك المناسبة موجودة يجوز الاستعمال ولو منع عنه الواضع ولم يرخص الاستعمال ، رغماً لأنفه ، ولو لم تكن موجودة لا يجوز الاستعمال ولو رخص فيه وأذن صريحاً .

فهذا يكشف كشافاً قطعياً عن أن ذلك ليس دائراً مدار إرادته وترخيصه وميله ، بل مداره واقعه وعلاقته ، كما ترى بالعيان أن والد «حاتم» وواضع لفظ «رستم» - مثلاً - وكذلك الحال بالنسبة إلى الواضع الأول ، فإنه لم يخطر ببالهما ولا طيف خيالهما حين الوضع صيرورة الولد ، والموسوم برستم جواداً وشجاعاً حتى يلتفت إلى الترخيص في استعمالهما في مطلق الجواد والشجاع ، بل لو التفت ومنع من ذلك لا يثمر منعه .

وكذلك إذا لم يكن كلّ مائع متّصفاً بصفاته الذاتية يجد كلّ أحد من الصبيان والنسوان من نفسه صحّة إطلاق الماء عليه ، ويطلقونه بلا تأمل في أنّه هل فيه الترخيص أم لا ؟ وأنّ واضعه وصاحبه راضٍ بذلك أو لا ، ولا يلتفتون أصلاً إلى أنّه لا بدّ أن نعلم أنّه هل ورد الترخيص من الواضع أو استعمل على هذا النحو أهل اللسان أم لا ؟

بل يطلقون الألفاظ المجازيّة بلا التفات إلى هذه المزخرفات بمقتضى طبعهم وجبلتهم ، كما ترى بالعيان عمل الصبيان والنسوان مع عدم كونهم من أهل العلم حتّى يطلعوا على هذه الشبهات والوساوس في الضروريّات .

ولعمري إنّ ذلك من أجلّ البدهيّات ، والسرّ فيه أنّ ذلك ليس أمراً راجعاً ابتداءً إلى اللفظ حتّى يمكن أن يرجع إلى الواضع ، بل هذا أمر معنويّ واقعيّ ، فإنّه إذا ناسب شيء مع شيء مناسبة تامّة في أظهر صفاته نرى أنّه يصحّ حمله عليه ادّعاءً وتشبيهاً به ، مثل هذا أسد أو كالأسد ، وهذان لا يتوقّفان على اللفظ كما في حمل الأخرس وتشبيهاً .

وعلى فرض التوقّف لم يتفوّه أحد ولم يتخيّل متخيّل في أنّ هذين أيضاً لا بدّ فيهما من الإذن والترخيص ، بل عدم توقّفهما عليه إجماعيّ ، وعدم مدخليّته اتّفاقيّ ، فإذا صحّ وجاز حمل شيء على شيء بسبب المناسبة بينهما فإتيان كاشفه وقالبه ولباسه عاريةً لمناسبة ومشابهة أولى بالجواز ، ولا يتوقّف ذلك على شيء غير المشابهة والمناسبة بالمعنى الذي هو صاحب اللباس .

وأما توقّف الإعارة على إذن من ملكه أولاً فمقطوع العدم ، لعدم ارتباطه الآن به ، وعدم رجوعه إليه ، فاللفظ وإن صار قالباً لمعناه بوضع الواضع ولكن

إتيانه عاريةً في محلّ إفادة معنى مشابه لمعناه لغرض ونكتة لا يتوقّف على أزيد من وجود الشباهة والمناسبة في أظهر الصفات بين المعنيين .
وأما على ترخيص واضعه وإذنه فلا ، بل كما عرفت قد لا يخطر ببال الواضع حصول تلك الصفة للموضوع له ، فضلاً عن خطور ترخيصه لاستعمال اللفظ في ما حصل له مثل هذه الصفة .

ويحتمل إرجاع ما نقل عن العلماء - من احتياج المجاز إلى الترخيص بأن يستعمل نوعه لأهل اللسان وأهل العرف الذين يتخاطبون بذلك الكلام - إلى ما ذكرنا ، لأنّهم لم يشترطوا حصول الإذن من شخص معيّن ، بل يعنون أنّ المراد بالترخيص هو أن يستعمل نوعه أهل اللسان ، وهذا عبارة أخرى من أنّه لا بدّ في المجاز من المناسبة التامة الذاتية ، بحيث يفهمها طبعاً أهل العرف وأهل اللسان .
وأهل اللسان أيضاً لا خصوصيّة لهم في فهم تلك المناسبة ، بل هو من باب المثل ، فإنّ جميع أفراد نوع الإنسان يدركون ذلك ، ولذا لا يختصّ المجاز لمشابهة بلغةٍ دون أخرى ، بل يجري في الجميع من العربيّة والفارسيّة والتركيّة والروميّة والهنديّة وغيرها إلى ما شاء الله .

نعم ؛ القدرة على استعمال المجاز في كلّ لغةٍ تتوقّف على كون الشخص من أهل اللسان وعارفاً به .

والحاصل ؛ أنّ مرادهم بتوقّف صحّة التجوّز على استعمال أهل اللسان هو التوقّف على المناسبة الذاتية التي يدركها أهل اللسان ، فهو من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم ، وأمّا مدخليّة استعمالهم في التجوّز ففسادها أوضح من أن يبيّن ، ولم يلتزم به أحد .

ولكن ما ذكرناه من التوجيه منافي لما سبق إلى بعض الأوهام من أن مرادهم من استعمال أهل اللسان أن استعمال أهل اللسان يكشف عن ترخيص الواضع ذلك النوع ، ويكشف لهم أخذهم وسماعهم من الواضع ، والواضع قد اعتبر هذه العلاقات بخصوصها ونص عليها كما نسبة التفتازاني إليهم مدعياً عليه الوفاق^(١) . على أنه لو فرضنا أن مرادهم ذلك ، فهذه دعوى مقطوع الفساد ، خصوصاً على رأي من يزعم أن الواضع ليس الناس ، بل هو الله تعالى ؛ للقطع بأن ليس هناك نقل ينتهي إلى الواضع ولا ادّعاء أحد ، وإنما القوم تصفّحوا كلمات العرب فوجدوها يطلقون بعض الألفاظ على ما يناسب معانيها الأصلية فعمدوا إلى تلك المناسبة فوجدوها في موضع مناسبة المشابهة ، وفي آخر السببية ، إلى غير ذلك ، فعبروا عن كل باسم يخصّه ، وليس لهم إلا مجرد استعمالهم ، وهو لا يستلزم ما ادّعوه ، بل هو أقرب إلى ما ذكرنا وليس لهم مستند سواه .

مع أنه لو كان الأمر كما ذكروا لما كان وجه للاختلاف في أنواع العلائق ؛ لأنّ هذا الاختلاف ليس اختلافاً في الرواية عن الواضع ، بل من جهة التفات ببعض العلائق الذي لم يلتفت إليه الآخر ، ولنقل اللغويون أقلّ في مقام من المقامات أن الأمر الفلاني علاقة للتجوّز لأنّه أيضاً راجع إلى الواضع ، ولكن مطّرداً استعمال النوع الذي تثبت الرخصة فيه في جميع جزئياته ، مع أنه لم يطرد من أنواع العلاقة إلا المشابهة على الوجه المعتبر ، لأنّه بعدما اعتبر إطلاق اسم السبب على المسبّب مثلاً فغير معقول مدخلة الموارد والجزئيات في ذلك وتأثيرها في امتناعه .

(١) لاحظ! مختصر المعاني: ٢١٨-٢٢٢ .

فإن قلت : إنك كما تقول : إن مطلق المشابهة لا يكفي في إطلاق اسم المشبه به على المشبه فذلك نقول : إن مطلق السببية مثلاً أيضاً لا يكفي .

قلت : صدقت ، ولكن نحن نطالب بالميزان الذي باعتباره يصح إطلاق اسم السبب على المسبب كما نحن جعلنا الميزان في المشابهة أن يكون في أظهر الصفات ، ومحال أن يجعل ميزاناً كلياً بين غير المشابهة من العلائق على وجه يطرّد في جميع الجزئيات ولو اعتبر فيها جميع الخصوصيات .

فإن قلت : على ما ذكرت أيضاً من أن المجاز في الكلمة موقوف على المناسبة بين المعنيين ، ولا يحتاج إلى الترخيص بردّ السؤال من وجه عدم الاطراد في العلائق التي ضبطوها إلى نيف وعشرين غير المشابهة ، فإنه مطرّد في جميع جزئياته .

قلت : ما يقتضيه التأمل في أساليب الكلام والتدبر في خصوصيات المقام أن ما هو المشهور من العلائق اشتباه ظاهر وخلط واضح ، وليس مجاز في الكلمة إلا الاستعارة ، ولا علاقة إلا علاقة التشبيه ، وأما غيرها من المجاز المرسل فليس مجازاً في الكلمة ، فهو إما مجاز عقلي أو حقيقة استعمل اللفظ في معناه مع خصوصيات تجدها الأذهان المستقيمة بعد التنبيه عليها ، لا أنه استعمل في غير معناه واعتمد على العلائق المذكورة ، حتى يرد سؤال عدم الاطراد .

وتوضيح هذا الاحتمال يتوقف على أن نسوق الكلام إلى بيان حال العلائق التي ضبطوها .

الكلام في علاقة العموم والخصوص

فنقول - ومنه الاستعانة - : من العلائق المذكورة عندهم علاقة العموم والخصوص ، ولم يذكرها البيانون ، بل الأصوليون قالوا : هي مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع لمعنى عام في الخاص ، وعليها بنوا كلامهم في مجازية العام المخصوص ، ولم يصرح أحد منهم بجواز العكس إلا بعضهم في بعض الموارد الغير المعلوم الحال واللازم ذلك كعلاقة الكلّ والجزء ؛ لأنّ هذه مناسبة واحدة متساوية بين الطرفين ، وليس لها أصل وفرع حتّى يجوز أحدهما بدون الآخر .

أمّا حال العام المخصّص واستعماله في بعض أفراده فقد أوضحناها في ما سبق ، فليراجع ، ونزيد البيان في هذا المقام بعون الملك العلّام ونقول : تخصيص العام سواء كان بالمتّصل أو بالمنفصل لا يخلو عن أمور :

الأوّل ؛ أن يكون مسوقاً لبيان المانع ، نحو : أكرم العلماء إلا الفساق ، فإنّ التخصيص مبين أنّ الفسق مانع من تحقّق الحكم ، ومعلوم عدم اقتضاء انتفاء نفس المقتضي حال وجود المانع ، فإنّ علم الفاسق مقتضى لإكرامه قطعاً .

وحينئذٍ فالعلماء مستعمل في ما وضع له من المعنى العام ، وبيان المانع غير موجب لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له .

فإذا قيل : كلّ علم مقتضى للإكرام ، فلا ريب في عمومه وعدم تخصيصه ، فكذلك هذه القضية فإنّها بمنزلة ، وهذا في غاية الظهور ، وكذلك حال غير هذا المثال ممّا تكفل بذلك .

الثاني ؛ أن يكون مسوقاً لبيان الشرط ، نحو : أكرم العلماء إن كانوا عدولاً ،

فإنه يفيد شرطية العدالة لوجوب الإكرام ، وهو كسابقه في عدم استلزامه قصر المقتضي في الاستعمال على من وجد فيه الشرط من المعنى العام ؛ لأن العلم في غير العادل مقتضى لوجوب الإكرام وإن انتفى شرطه ، فاللفظ مستعمل في ما وضع له .

الثالث ؛ أن يكون مساقه قصر الإفادة وتحديد موضوع الحكم ، نحو أكرم العلماء إلا النحويين ، فإنه بيان لقصر وجوب الإكرام على ما عدا النحويين ، وهنا يمكن توهم استعمال العام في الخاص مجازاً ، ويكون المخصص قرينة هذا التجوز ، كما قالوا في دفع التناقض ، ولكننا بينا فسادَه في ما سبق .

وأما حال استعمال الخاص في العام فأوضح أن يبين ، لأن التبع والوجدان شاهداً صدق على عدم ثبوت هذا النحو من الاستعمال في لغة العرب وعدم صحته ، فإن الطبع قاضٍ باستهجان استعمال لفظ « زيد » في مطلق الإنسان مثلاً ، أو غيره ممّا هو أعمّ منه ، ولو مع وجود القرينة الظاهرة فيه ، فلا يقال : زيد خير من المرأة ، أي الإنسان خير منها ، أو جاءني زيد ، أي جاءني العلماء ، إلا بالادعاء ، مع أنه مرجعها - أي تلك العلاقة - إلى علاقة الكلّ والجزء ، فلا وجه بعدها مستقلاً ؛ لأن العموم إمّا أفرادي ، فيكون الاستعمال من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء ، كالإنسان في الكلّ وهو الأفراد ، وإمّا مجموعي يكون من قبيل استعمال ما وضع للكلّ كالعشرة في [الواحد] والقوم والجماعة في الجزء ، أو بالعكس وهو أبعاضها .

ومنها : علاقة الكلّ والجزء ، ولها طرفان ، لأنه إمّا أن يكون استعمال لفظ الكلّ في الجزء أو بالعكس .

أما الأول : فقد علم ممّا قدّمناه في الاستثناء أنّه ليس مورد استعمال الكلّ في الجزء وكلّ مورد يتوهم فيه ذلك ليس مستعملاً لفظ الكلّ في الجزء ، بل استعمل في معناه ، وذكر توطئة لتعليق الحكم على أبعاضه ، نحو اشتريت الدار إلا نصفها ، أو العبد إلا ثلثه ، أو الخبز إلا ربعه .

وكذلك إذا لم يكن قرينة في اللفظ وعلم من الخارج ذلك .

وأما الثاني : فقد اشترطوا فيه شرطاً لم يشترطوه في عكسه ، وهو كون الجزء بحيث إذا انتفى انتفى الكلّ بانتفائه ، ومثّلوا له بالرقبة في الشخص في مثل أعتق رقبة ، واليمين فيه ، كملك اليمين ، واللسان في الترجمان ، كلسان السلطان ، والعين في الربيثة ، كعين القوم ، ونظائر ذلك .

أقول : - قبل توضيح المقام - : أنّه غير مستقيم .

أما أولاً : فمن جهة هذا الاشتراط ، فإنّه مؤذن بأنّ التعويل ليس على مجرد المناسبة والعلاقة وإلا لم يكن وجه لتخصيص ذلك الاشتراط فيه دون عكسه ، لأنّه لا يكون لو كان تحقق المناسبة بين الكلّ والجزء موقوفاً على هذا الاشتراط ، بحيث إذا لم يكن لا يصحّ الاستعمال المجازي ، فلا وجه لإلقائه في العكس ، لأنّه بدونه لا يتحقّق المناسبة المصحّحة للاستعمال ولو لم يكن متوقّفة عليها ، فلا وجه لاعتبارها .

والحاصل : أنّ التفكيك بين طرفي العلاقة الواحدة غير معقول .

وأما ثانياً : فلعدم الاطراد لا بالنسبة إلى أفرادها ، ولا بالنسبة إلى موارد الفرد الواحد ، ولا بالنسبة إلى ألفاظه ؛ إذ لا يجوز ذلك في الرأس والقلب ، والصدر والكبد ، والأمعاء والبطن ، ولا فيما إذا بدّل الحكم المخصوص بحكم

آخر، كالضرب والقتل والمجيء والذهاب وغير ذلك في الرقبة، ضرورة انحصار ذلك في موارد أربعة، وهي العتق والرق والملك والفك وما يجري مجراها، كانحصار الاستعمال في اليمين بالنسبة إلى الملك وما يجري مجراه.

وكذا القول في اللسان والعين، إذ لا يجوز: جاءني لسان وعين، وهكذا، ولو مع قيام القرينة المعينة والصارفة إلا على وجه الاستعارة، ولا فيما إذا بدّل اللفظ المتجوز فيه بما يرادفه كالجيد والعتق بدل الرقبة.

وأما ثالثاً؛ فلأنّ في جملة من الموارد المستعملة في الروايات وكلمات الفصحاء ليست ممّا ينتفي الكل بانتفائها، كما في قوله عليه السلام «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»^(١) وكذلك في نحو ملك اليمين فلا يكون وجه لإطلاق اشتراط انتفاء الكل بانتفاء الجزء.

وأما رابعاً؛ فليس في نحو عين القوم ولسان السلطان وعضد الدولة ويد الله استعمال لفظ الجزء في كلّ؛ لأنّه استعمل في هذه الموارد، وهذه الألفاظ مع الإضافة إلى مضاف إليها في الشخص، فلم يستعمل العين فيه، بل عين القوم بتمامه استعمل في الشخص، وليس هو كلاً لعين القوم، وكذلك البواقي.

نعم؛ إنّما يصحّ ذلك في نحو الرقبة.

وأما خامساً؛ فلأنّ استعمال الجزء في الكل مانع من إضافته إليه بالضرورة، لأنّ الشيء لا يعقل إضافته إلى نفسه، مع أمثال قولنا: أعتق رقبة العبد وملك يمينه وملك رقابهم، وفي الدعاء: «أعتق رقبتني من النار»^(٢) و«فكّ

(١) مستدرک الوسائل: ٧/١٤ الحديث ١٥٩٤٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٣٤/١٣ الحديث ١٧٨٧٨.

رقابنا»^(١) إلى غير ذلك شائع ذائع .

وأما سادساً ؛ فلأن الشخص المستعمل فيه لفظة العين واللسان ونحوهما جزئي حقيقي ، فلا يمكن إضافته إلى القوم والسلطان ونحوهما ممّا لا يمكن ذلك إذا عبّر بلفظه الموضوع له ، فلا يقال : زيد القوم ، وعمر السلطان ، وعليّ اليد ، وما أشبه ذلك .

وأما توضيح المقام ؛ فالحقّ فيه أنّه لم يرد لفظ وضع للجزء واستعمل في الكلّ مجازاً بسبب علاقة الجزء والكلّ ، كما في عكسه أيضاً كان كذلك ، ويعلم ذلك ببيان حال الأمثلة المذكورة واحداً بعد واحد .

فنقول - وله الحمد وهو وليّ التوفيق - : أمّا الرقبة فهي مستعملة في ما وضعت له من الجارحة المخصوصة بلا ريب فيه ، بدليل ما أشرنا إليه من صحّة إضافتها إلى ذیها ، لكن لما كان للعبد جهة استقلال في عين كونه مملوكاً وغير مستقلّ ، وليس هو كسائر المملوكات كالحيوانات والأسباب والآلات والأعراض .

ولهذا تصحّ معاملة المولى معه ، ومكاتبته وتزويجه أمته ، وتزويجها إن كانت أنثى ، وجعل عتقها مهرها ، وغيرها من الأحكام التي لا يعقل جمعها مع المملوك الذي لا يكون له جهة استقلال أصلاً ، فعبر عن مملوكيته بتعبير كاشف لحقيقة العبوديّة ومتكفّل لبيان جهة افتراقه عن سائر المملوكات ، وهي مملوكيّة رقبته ، فكانت العبوديّة عبارة عن كون حبل مشدود على رقبة العبد ، ورأسه بيد مولاه يجرّ إلى أين يشاء ، كما يقال بالفارسي : «طوق بندگی او را به گردن دارد» ،

(١) بحار الأنوار : ٣٤/٩٨ ، مع اختلاف يسير .

إذ ليست حقيقة العبودية إلا سلطنة المولى واقتداره وألويته على عبده ، لا أنه مالك لحمة وشحمه ودمه وجلده حقيقة كالبهيمة وعبر عن عتقه بعتق رقبتة .
 ألا ترى في العرف يعبرون عمّن له سلطنة على الناس بأنه مالك رقابهم ، أو آخذ بناصيتهم أو بزمامهم ؟ فالرقبة في هذه الموارد كالناصية والزمّام مستعمل في معناها ، لا أنه مستعمل في الشخص .

نعم ؛ استناد العتق إليها مجاز عقليّ ، لأنّ المسند إليه الحقيقي للعتق هو الشخص ، ولكن لما كان تحقّق عتقه بعتق رقبتة وفكّها ، أسند إليها ، وأمّا إسناد الفكّ إليها حقيقة .

ومن هذا تعلم السرّ في عدم جواز إسناد غير هذه الأفعال الأربعة إليها ، فلا يقال : رأيت الرقبة أي الشخص المعهود ، أو ضربت رقبةً ، أو داويت رقبةً أي إنساناً .

هذا ؛ ويمكن توجيه آخر لهذا التعبير - أي تعبير المملوكية بتقييد رقبتة - وهو أنّ الملكية لما كانت قيداً للمملوك وبسببها يستعمله في كلّ ما يريده ويجرّه إلى أيّ نحو يشاء ، فهو بالنسبة إليه كالزمّام بالنسبة إلى الناقة ، وهو إنّما يتعلّق برقبته ، صحّ فيما كان بمنزلة تعلّقه برقبة المملوك ، ومثل الملكية الرقبة .

وأمّا الفكّ والعتق فلاّتهما عبارتان عن إطلاق المقيّد عن قيده .

ومن هنا تعلم الوجه في نسبة الملك إلى اليد واليمين مع عدم استعمالهما في الشخص ، بل استعمالهما في ما وضعنا له قطعاً ، لعدم شرط العلاقة على ما زعموه ، وكون الجزء ممّا ينتفي الكلّ بانتفائه ، فإنّ الزمّام إنّما يكون غالباً بيد قائد الناقة ويمينه .

ويؤيد هذا بل يدل عليه صحّة قولنا : زمام هذا المال أو العبد بيدي ، أو يد فلان ، أو يمينه .

هذا تمام الكلام في الرقبة واليمين واليد ، وأمّا إطلاق اللسان على الترجمان ، والعين على الربيثة ، فإن كان مجرداً عن التقييد فهو استعارة ، ووجه الشبه كونه ترجماناً أو ربيثةً ، وليس من المجاز المرسل في شيء ، وإن كان مقيداً كلسان السلطان ، وعين القوم ، ويد الله وأمثال ذلك ، فليست هذه من المجاز أصلاً بل حقيقة .

وتوضيحه : أنّه قد يحصر الشخص بالنسبة إلى الآخر من جهة ارتباطه به نسبة وإضافة خاصّة ، مثل كونه بمنزلة لسانه ، فكما ينتفع باللسان باعتبار صدور الكلام الكاشف عن المراد وكذلك ينتفع به باعتبار كونه مترجماً لكلامه وسبباً لإفهامه ، ومثل كونه بمنزلة يده في جلب المنافع بها ودفع المضار عنه بسببها ، فكذلك هذا الشخص بالنسبة إليه .

فإذا قصدنا إثبات هذه النسبة للشخص وتوصيفه بها فقد نعبر بأن زيداً من عمرو بمنزلة اللسان من الشخص ، أو بمنزلة اليد من الإنسان ، كما قال ﷺ : «عليّ منّي بمنزلة هارون من موسى»^(١) أي نسبته إليّ مثل هذه النسبة ، ولا شك أنّه ليس تجوّزاً في شيء لا في هذه الألفاظ ولا في الإسناد .

وقد نختصره بأن اكتفينا من هذا الكلام بطرفين من أطرافه ، ونحذف كلمة المنزلة ونعوّض عنها إضافة أحدهما إلى الآخر حتّى يفهم التنزيل من الإضافة فنقول : عليّ هارون محمّد ، وزيد يد السلطان ولسانه .

(١) بحار الأنوار : ٣٢ / ٣١٠ الحديث ٢٧٥ .

فليس المقصود إثبات اللسانية لزيد للسلطان ولا اليدوية، بل المقصود بهذه العبارة إثبات وصف له منتزع من نسبة اليد واللسان إلى الشخص .
ولهذا تصحّ هذه الإضافة وإن لم يكن لما أُضيف إليه لسان، كلسان الدولة وعضد الدولة، أي هو من الدولة بمنزلة اللسان والعضد للشخص، فلم يستعمل اللسان واليد هاهنا إلا في معناهما، كما في صورة ذكر الأطراف والمنزلة، وكما يقال: «عليّ أسد الله وأسد رسوله»^(١)، مع أنّه ليس لهما أسد، ولا يتصوّر نسبة الأسد إليهما، ولكن صحّ باعتبار ما قلنا من التنزيل، أي أنّه من الله بمنزلة أسد للشخص .

وهذه الأمثلة نظير أن يقال: حاتم القوم، وفرعونهم، فلا شك أنّه تنزيل من كان من القوم بمنزلة حاتم من قومه أو فرعون من قومه، فليس من استعمال لفظ الجزء في الكلّ ولا الاستعارة ولا مجاز آخر .
والسرّ في فهم التنزيل من الإضافة عدم صحّة الحكم على شخص بكونه لسان آخر أو يده أو عينه حقيقةً، فلا بدّ أن يكون ذلك الشخص بالنسبة إليه بمنزلة هذه الأجزاء بالنسبة إليه .

ومن هذه يتّضح الحال في نظائرها كماء الوجه مع أنّه ليس للوجه ماء، أي شيء من الوجه بمنزلة الماء من العناصر، وهو الرونق والبهجة له .
وماء الرجل جزء مائع من الرجل بمنزلة الماء، وكذلك ماء الرمان وماء العنب وماء الورد أي جزء سائل منها بمنزلة الماء من الأجسام، لأنّ كلّاً منها مشتمل على سفلى وقشر وحبّة، ولكن هذا ماؤها كماء الوجه .

(١) بحار الأنوار: ٢٥/٣٦ الحديث ٨، مع اختلاف يسير .

وليس استعمال الماء في الماء المضاف مجازاً ، والمضاف إليه قرينة للتجاوز كما زعمه الأكثر بدليل أنه ليس دأب الفقهاء ببيان المعاني الحقيقية والمجازية لموضوعات الأحكام بالتقييد ، فلا يقولون : الصلاة المطلقة والزكاة المطلقة .

ولأنه ليس مورد لنا من المجاز أن يكون القرينة مصححاً للإطلاق ، غايتها أن وجودها لازمة للإفادة والاستفادة ، لا أن بدونها يكون غلطاً ، وكذلك لا مدخلية في المجاز للقرينة الخاصة ، بل كل ما يدل على المقصود من العقل والنقل والحال والمقال .

وفي هذه الأمثلة ليست كذلك ، بل لابد فيها من الإضافة خاصة ، وبدون الإضافة غلط ، فلا يطلق الماء المطلق عليه ، بأن أشير بماء العنب وقيل : جثني بهذا الماء ، مع وجود القرينة الدالة على المقصود ، وكذلك لا يطلق اليد وحده ، ولا اللسان على الشخص مع وجود القرينة .

فلا يقال : السلام عليك يا يد ، ويا عين ، ويا لسان ، لأنهم يد أو لسان وعين بالنسبة إلى المضاف إليه ، أي نسبتهم إليه نسبة اليد ، فالإضافة مقومة للفظ وجزء منه ، لا أنها قرينة .

فماء الرمان ماء بالنسبة إلى الرمان ، فمائيته إنما تكون بالنسبة إليه لا مطلقاً ، وهذا أشبه بالوصف بحال المتعلق ، كقائم الأب ، فكما لا يراد زيد إلا من قائم أو الأب أو المجموع ، فكذلك لا يراد من اليد ولا من اللسان ولا من العين ولا من السلطان أمير المؤمنين ، بل إنما المراد من الحمل في نحو زيد قائم الأب إثبات وصف له حاصل بثبوت القيام لأبيه ، فيحصل له من قيام أبيه نسبة وإضافة قصدت إثباتها له .

كما يحصل من ارتباطه عليه السلام بالله نسبة وإضافة ، وهو كونه بمنزلة يده
ولسانه ، فقصد إثباتها له ، فيحمل عليه يد الله .

فالمقصود من الكلام إثبات النسبة ، فالإضافة مقومة له وجزء منه .

ومن العلائق علاقة الحلول ، قالوا : يستعمل اللفظ الموضوع للمحل في
الحال مجازاً بسبب تلك العلاقة ، ومثّلوا لذلك بمثل قوله تعالى : ﴿ وَاسْأَلِ
الْقَرْيَةَ ﴾ ^(١) أي أهلها ، وبنحو « جرى النهر والميزاب » أي مأوها .

والحقّ عدم صحّة ما قالوا ، أمّا أولاً ؛ فلأنّ العلاقة في المجاز المرسل من
الطرفين على نسق واحد ، وليس لها أصل وفرع ، فهلاّ جاز استعمال ما وضع
للمحل في المحلّ فيقال : انكسر الماء أي الميزاب ، وانخسف الماء يعني النهر ،
وخربت الجماعة يعني بلدهم ، وانهدم زيد يعني داره ، وقبح ذلك من الوضوح
بمكان .

وأما ثانياً ؛ فلعدم الاطراد ، مع أنّ العلاقة في جميع جزئياتها على حدّ
واحد ، ولا يتعلّق اختلافهما فيها باختلاف الفعل المتعلّق باللفظ المجازي ، لأنّها
شيء يعتبر بين المستعمل فيه والموضوع له ، ولا دخل للفعل المسند إليه فيها ،
فلا يقال : جاءني الدار يعني صاحبها ، وهكذا ، وذلك ظاهر .

وأما ثالثاً ؛ فلصحّة إضافة المستعمل إلى ما ادّعي استعماله فيه ، كقولنا :
جرى نهر الماء وميزاب المطر ، مع أنّه لا يعقل ذلك في صورة استعمال النهر
والميزاب في الماء ، وكذا يجوز أن يقال : اسأل عن قرية هؤلاء أو من دار زيد ،
فكما يصحّح به تعلّق جرى وسأل بنفس النهر والقرية في هذه الأمثلة يصحّح به

(١) يوسف (١٢) : ٨٢ .

في أمثال جرى النهر والميزاب واسأل القرية .

وأما رابعاً ؛ فلقضاء الضرورة والوجدان بأنه ليس المراد من القائل : اسأل الدار والقرية الأهل مجازاً بأن يستعمل الدار والقرية فيه ، كما استعمل الأسد في الرجل الشجاع في نحو : جاءني أسد يرمي ، بل المراد نفسيهما كما ترى في المعنى .

وأما خامساً ؛ فلصحة تقسيم نفس النهر والميزاب إلى جارٍ وغير جارٍ ، وهذا يكشف عن أن الجريان صفة لنفس الأمر ويصحّ تعلّقه به ولو بتصرّف في الإسناد .

إن قيل : ذكروا من جملة العلائق صورة العكس ومثلوا له بقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾ ^(١) أي في الجنة التي تحلّ فيها الرحمة ، فتبطل دعوى عدم جواز العكس . قلنا : هذا أيضاً باطل ؛ لعدم الأطراد ، والمثال المذكور ليس من هذا القبيل ؛ لأن الرحمة ممّا يتصوّر كونها ظرفاً للأرواح كالرضوان ، بل ليست جنّة المتّقين في الدنيا والآخرة إلّا ذلك ، وممّا يتصوّر كونه ظرفاً أيضاً للنعمة ، ولذا يقال : فلان في نعمة من الله ، وكذا العافية والمنة والأمن والأمان ونحوها .

فإن قلت : فما تقول في الأمثلة المذكورة ؟

قلت : أمّا نحو : واسأل القرية واسأل الدار ونحوها ، فيمكن توجيهها بوجوه من دون أن يكون مجازاً في الكلمة .

منها : أن السؤال [كما] يمكن تعلّقه بمن يعقل كذلك يمكن تعلّقه بمن لا

(١) آل عمران (٣) : ١٠٧ .

يعقل ، تنزيلاً له منزلة من يعقل ، فهو نظير تعلق النداء والاستفهام بغير ذوي العقول ، مثل قوله : أيا شجر الخابور مالك مورقاً وكقول الآخر : أيا جبلي نعمان بالله خلّيا ، إلى غير ذلك .

ومنها : أن السؤال لم يرد منه المعنى المتعارف ، بل مطلق استعمال الحال ، فيمكن تعلقه بكائن ما كان ، حيث يتحقق معه ذلك بلا تجوّز ، ولذا يطرد من غير قبح .

ومنها : أن في هذه الموارد اكتفاء عن الشيء بما يحصل منه الغرض ويؤدّي به المطلوب لوضوح المقصود وظهوره على وجه لا يمكن أن يخفى على ذي شعور .

وهذا - أي باب الاكتفاء - باب وسيع في الألفاظ وفي طريق أداء المرادات غير باب المجاز في الكلمة [و] غير باب الحذف .
وأما : جرى النهر ، ونحوه ؛ فهو مجاز في الإسناد بدليل جواز جرى نهر الماء ، كما مرّ ، فهو نظير نهاره صائم .

الكلام في علاقة السببية

ومن العلائق علاقة السببية ؛ فيستعمل اللفظ الموضوع للسبب في المسبّب ، نحو : رعيّنا الغيث ، أي النبات المسبّب عنه ، ونحو : فلان أكل الدم ، أي الدية المسبّبة عنه ، وبالعكس نحو : أمطرت السماء نباتاً ، أي غيثاً تسبّب عنه النبات .

وفيه ؛ مع ظهور عدم الاطراد - وإلاّ فهلاً - جاز استعمال كلّ لفظ وضع بإزاء

العلّة في معلولها وبالعكس؟! وفساده بيّن جدّاً أنّ قولهم : رعيننا الغيث وأمطرت السماء نباتاً من قبيل أجريت النهر والميزاب وما أشبه ذلك ممّا أوقع فيه الفعل على غير ما حقّه أن يقع عليه ، فيكون مجازاً في الإسناد .

نعم ؛ يصحّ أن يطلق اللفظ الموضوع للسبب على المسبّب بشرطين :
الأوّل : أن لا يكون السبب من الموجودات الخارجيّة كالضرب والأكل والبناء وغير ذلك من الأفعال الدالّة على الأحداث الخارجيّة التي يتسبّب عنها آثار ومسبّبات مخصوصة .

والثاني : أن يكون المسبّب له ظهور في الخارج فوق ظهور السبب .
وحينئذٍ فيطلق اللفظ الموضوع للسبب على المسبّب ، وتخيّلوا أنّه من إطلاق المصدر على المفعول ، وقد مرّ بيانه في ما سبق ، فليراجع .
ولو لم يكن للأثر ظهور في الخارج كذلك - كالطهارة فإنّها موضوعة بإزاء الحالة الخاصّة الطارئة على الإنسان بتوسّط الوضوء والغسل أو التيمّم في وجهه - لم يكن وجه حينئذٍ لإطلاق اسم ذيه عليه ، بل الوجه أن يعكس الأمر فيطلق اللفظ الموضوع بإزاء المسبّب على السبب ، ولذا صحّ إطلاق لفظ الطهارة على كلّ واحد من تلك الأفعال ، ولم يصحّ أن يطلق شيء ممّا وضع بإزائه عليها .

وكيف كان ؛ فلا ريب في كون هذا النحو من الإطلاق مجازاً في الموضعين إلّا أنّه ليس من المرسل في شيء ؛ إذ ليس ما يصحّح الإطلاق مجازاً في ذلك علاقة السببيّة والمسببيّة ، وإنّما المصحّح له تنزيل ما أطلق عليه اللفظ مجازاً بمنزلة ما وضع له لغرض خاصّ ، وهو إفادة أنّه لو كان للموضوع له لذلك اللفظ ظهور وبروز في الخارج فإنّما هو هذا أعني ما أطلق عليه اللفظ مجازاً ، وهذا هو

الضابط في تمام موارد هذا النحو من الإطلاق، ومنه يظهر أن بناء الاستعارة ليس على التشبيه دائماً وإنما هو كذلك في الغالب.

والضابط في الاستعارة تنزيل ما أُطلق عليه اللفظ مجازاً منزلة ما يطلق عليه اللفظ حقيقة من أفراد الموضوع له غرض من الأغراض التي منها المبالغة في التشبيه، ومنها ما ذكر، ومنها غير ذلك أيضاً فما ذكرنا ممّا لا يخفى على المتأمل في موارد الإطلاق.

هذا؛ ومن العلائق عندهم علاقة الأول، فيطلق اللفظ الموضوع لمعنى على ما يؤول إلى ذلك المعنى في مستقبل الزمان وبإزائه إطلاقه على معنى قد زال عنه وصف يوجب صحة الإطلاق حقيقة، فيطلق عليه حينئذ مجازاً وبعد زواله.

مثال الأول قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعَصِرُ خَمْراً﴾^(١) فإن المراد عصر يؤول أمره إلى أن يصير خمراً.

والثاني قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾^(٢) أي الذين كانوا يتامى، فإنه لا يتم بعد البلوغ.

وفيه: أن الإطلاق وإن كان مجازاً إلا أنه ليس من المرسل أيضاً، لأن المقصود تنزيل الشيء في حال منزلته في حال أخرى، فأطلق عليه مجازاً ما كان إطلاقه عليه باعتبار تلك الحال حقيقة.

وكيف كان؛ فهذا البحث طويل الذيل يظهر حاله ممّا سيأتي في المشتق

(١) يوسف (١٢): ٣٦.

(٢) النساء (٤): ٢.

إن شاء الله على أنه يمكن المناقشة في المثال الثاني ، حيث إن الآية الشريفة لم تتضمن بيان زمان الإعطاء ، وإنما هي على حدّ قوله عزّ من قائل : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ﴾ ^(١) فالغرض - والله العالم - أنه يجب ردّ مال اليتيم ولا يجوز أكله ، فأما أن الردّ بعد البلوغ أو قبله فممّا لا دلالة فيها عليه ، وإنما علم كونه بعده من دليل خارج .

اللهمّ إلا أن يلتزم بدلالة الأمر على الفور ، فيكون زمان الإطلاق مطابقاً للزمان الذي يجب على الوليّ فيه الردّ ، وهو كما ترى لا يلتزم به الأكثرون .
ومنها : المجاورة ، ومن عدم الاطراد ينكشف بطلانها ، كما ترى .

ومنها : تسمية الشيء باسم الله نحو قوله تعالى : ﴿ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ﴾ ^(٢) فإن المراد باللسان الذكر الحسن ، وعدم الاطراد فيه بين ، والحقّ أنّه كناية عن الذكر الحسن لا أنّه مجاز .

هذا مجمل ما قصدناه من البيان في هذا المقام فافهم واغتنم وتبصّر ! فإنّه من مزالّ الأقدام ، ولم نر أحداً من السلف والخلف متعرّضاً لذلك ، ونحن أوّل من استبق هذا المضمار في ذلك الميدان بتوفيق الملك العلام .

فإذا أحطت خبراً بما ذكرنا من المقدّمة فحان أوان أن أشرع في المقصود بتوفيق الله تعالى فإنّه وليّ التوفيق .

فأقول : أمّا المشتقّ فقد عرفوه بأنّه لفظ وافق أصلاً بأصول حروفه ولو حكماً ، والاشتقاق عبارة عن أن يمكن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب ،

(١) النساء (٤) : ١٠ .

(٢) الشعراء (٢٦) : ٨٤ .

فتجعله دالاً على معنى يناسب معناه أو عن أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر، وليس الغرض بيان طرد التعريف وعكسه، ولا بيان أقسام الاشتقاق، لعدم كثرة نفع فيه، وقد ذكروها مفصلاً في مظانّه، ولكن المقصود المهمّ التنبيه على أنّ الاشتقاق على قسمين - وكثير من الناس غافلون عن ذلك على ما نشاهده -:

اشتقاق لفظي، وهو أن يكون الشيء مترتباً على شيء آخر لفظاً ومعنى وكان الفرع مشتملاً على لفظه ومعناه مع زيادة كالتثنية والجمع بالنسبة إلى المفرد، وكالمصغر بالنسبة إلى مكبره، وكالمشتقات من الفعل والأسماء المشتقة بالنسبة إلى اسم المصدر، فإنّ جميعها في عرض واحد في مرحلة الاشتقاق اللفظي من المبدأ.

ومعنوي؛ وهو أن يترتب شيء على آخر طبعاً، ويتفرّع عليه رتبة، ويكون معناه ملحوظاً بعد لحاظ معنى الأصل كتأخر اسم الفاعل واشتقاقه عن المضارع، والمضارع عن الماضي كما ذكر أهل الصناعة، فإنّه لا معنى لكون اسم الفاعل مشتقاً ومتأخراً عن المضارع، ولا المضارع عن الماضي بالنسبة إلى المبدأ، بل كلّها - كما ذكرنا - متساوية في مرحلة الاشتقاق عن المبدأ لفظاً، وتأخر بعضها عن بعض إنّما هو بالتأخر المعنوي الذاتي لا اللفظي، كما يتوهم من لا تأمل له، ولا وجه لهذا التفصيل، لأنّ هذه الهيئات عروضها وطريانها على المادة في مرتبة واحدة، فلا معنى لتأخر هيئة عن الأخرى.

وتفصيل الكلام في هذا المقام على وجه يكشف الحجاب عن المرام هو أنّ المبدأ وهو الحدث الساذج الخالي من كلّ نسبة إذا اعتبر انتسابه إلى ذات،

ولابدّ من أن يكون من جهة كونه متحقّقاً به من جهة صدوره عنه أو قيامه به، وإلاّ فليس بين الحدث وبين الذات جهة مناسبة سوى ذلك، فما يحصل أولاً وابتداءً من انتساب الحدث إلى الذات إنّما هو تحقّقه من ذلك الذات صدوراً [عنه] أو قياماً [به]، وهذا هو الذي تكشفه هيئة فعل الماضي فإنّها موضوعة لكشف عن انتساب الحدث إلى ذات باعتبار تحقّقه به صدوراً [عنه] أو قياماً [به] كما سيجيء تفصيله بحول الله وقوّته في محله، فهو مقدّم في الرتبة على جميع المشتقات لحصول مفاده أولاً بانتساب الحدث من الذات - ولذا جعلوه أهل الصناعة أول المشتقات - ثمّ يلاحظ بعد ذلك ويحصل معنى آخر وهو اتّصاف الذات بتجدّد الحدث منه، فيكون ذلك مؤخّراً عن لحاظ السابق رتبة، لأنّ اتّصاف شيء بشيء فرع تحقّق ذلك الشيء له.

وهذا هو الذي يكشف عنه هيئة فعل المضارع، فإنّها على ما سيجيء موضوعة لكشف عن انتساب الحدث إلى ذات باعتبار اتّصافه بذلك صدوراً أو قياماً، ولذا جعلوا المضارع بعد الماضي ومشتقاً منه لأجل هذا التأخر الطبيعي ثمّ ينتزع من اتّصاف الذات بالمبدأ الذي هو معنى الهيئة في فعل المضارع عنواناً للذات ووصفاً مساوياً للذات (لها) فيعبّر عنه باسم الفاعل وهو متأخر عن المضارع، لأنّ حصول ذلك العنوان والوصف للذات فرع ثبوت اتّصافها بالمبدأ، فما لم يتحقّق الحدث عن ذلك الذات ولم يتحقّق اتّصافها به صدوراً أو قياماً لم يتحقّق لها ذلك العنوان والوصف، وهذا معنى قول النحويين: إنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف^(١).

(١) شرح ابن عقيل: ٢٢٧/١، فوائد الأصول: ١٠٧.

وهكذا الحال في اسم المفعول بالنسبة إلى اشتقاقه من المضارع المجهول ثم ينتزع من اتّصاف الذات بالحدث عنوان لمحلّ الحدث ومكانه فيعتبر عنه باسم المكان، وعنواناً لزمانه وعنواناً للآلة التي يتحقّق بها الحدث ويصدر من الفاعل فيعتبر عنه باسم الآلة.

ثمّ العنوان للذات؛ قد يكون دالّاً على كثرة اتّصافها بالحدث فهو أسماء المبالغة مثل: «صَبَّار»، وقد يكون مفيداً لكونها حاملاً للحدث نحو «دليل وجريح وقتيل»، وقد يكون دالّاً على كونها معدناً ومحلّاً للحدث: «كطهور ووقود وشكور» وهكذا حال سائر المشتقات، فإنّها عناوين منتزعة من اتّصاف الذات بالحدث، ومشتقة من المضارع بالاشتقاق المعنوي لتأخرها عنه رتبة وطبعاً.

وأما المصدر فهو أيضاً مثل سائر المشتقات مشتمل على مادة وهيئة كاشفة عن نسبة الحدث إلى الفاعل نسبة ناقصة غير تامة، فهو مشتق من الفعل الماضي وليس هو مبدأ للاشتقاق كما سيأتي توضيحه إن شاء الله.

فإذا أحطت خبراً بهذا الإجمال فلا بدّ لنا من توضيح الحال وكشف الحجاب عنه برسم أبواب متكفّلة لبيان حال جميع المشتقات، وتفصيل حقيقة حالها.

فنقول - وعلى الله التوكّل وبأوليائه التوسّل -:

الباب الأوّل: في المصدر، وهو يطلق في ألسنتهم على معنيين:

الأوّل على الاسم المشتمل على مادة تدلّ على الحدث الساذج، وهيئته كاشفة عن كونه منسوباً إلى فاعل بالنسبة التقييدية الناقصة وهو ليس مبدأ

للمشتقات، بل هو داخل في المشتقات وفي عرضها ليستق من الفعل الماضي بالمعنى الذي ذكرنا، كما صرح به الكوفيون، وسيجيء إن شاء الله بيانه، لأن له هيئة في مقابل هيئة الماضي وغيرها مضادة معها تدل على نسبة الحدث إلى فاعل ما؛ نسبة ناقصة، فإما أن تبقى هذه الهيئة مع طريان هيئة الماضي، وهو غير ممكن؛ لعدم إمكان عروض هئتين دالتين على النسبة التامة والناقصة على شيء واحد، وإما أن ترتفع تلك الهيئة أولاً ثم تعرض هيئة الفعلية، وهو ينافي الاشتقاق.

الثاني: يطلق على الاسم الدال على الحدث الساذج فقط من دون أن يكون مشتملاً على هيئة كاشفة عن النسبة بأن كانت الهيئة متعلقة عن الدلالة، وكان اعتبارها في الاسم مثل اعتبارها في سائر الأسماء الجوامد كزيد وعمر وبكر، إلى غير ذلك.

وتوضيح الحال: أن العرض القائم بالغير من حيث هو [هو] مع قطع النظر عن جهة النسبة، معنى يقتضي التعبير عنه بلفظ عند مسيس الحاجة إلى الكشف عنه في مقام الحكم عليه بنفي أو إثبات، ومن حيث إن فيه جهة الانتساب معنى آخر ينبغي التعبير عنه بلفظ في مقام الحاجة إلى بيانه، والحكم عليه، ومن حيث نسبته إلى الفاعل على وجه التحقق يحتاج إلى لفظ آخر وهكذا على حسب اختلاف الجهات والأحوال، فلا بد لكل منها من لفظ كاشف عنها، وقد وضع الواضع للحدث في الوجه الأول أعني المجرد عن النسبة مطلقاً اسم المصدر كما هو الحال في بعض المصادر التي لها أسماء كالغسل والوضوء والعطاء وغيرها، ولعله لذلك سمى باسم المصدر على تقدير أن يكون معناه مصدراً هو اسم خالص

عن مشابهة الفعل ، لخلوّه عن النسبة ووضع للحدث باعتبار جهة الانتساب في الجملة المصدر .

فعلى هذا ، فالفرق بين المصدر واسم المصدر أنّ الأوّل موضوع للدلالة على الحدث المنسوب بالنسبة الناقصة ، والثاني لنفس الحدث فقط ، وهذا هو الذي يمكن استظهاره من كلام المحققين من النحاة وغيرهم ، وينبغي أن يعتمد عليه في مقام التحقيق في الفرق بين المصدر واسم المصدر دون ما ذكره ، فإنّه غير خال عن الإشكال بل الفساد في بعضها .

ومن هنا يظهر أنّ الحق ، اشتقاق المصدر ، وأنّ الأصل والمبدأ للمشتقات هو اسم المصدر لظهور أنّه لا بدّ في الفرع أن يشتمل على ما في الأصل وزيادة ، وهذا إنّما يمكن بالنسبة إلى اسم المصدر المشتمل على معنى سارٍ في جميع المشتقات ولفظه أيضاً كذلك لعدم اعتبار هيئته فيه فيصلح لأن يعرض عليه الهيئات المختلفة .

ومما يدلّ على ما ذكرنا قول النحاة : إسناد المصادر جائز وإسناد الصفات واجب ولو لا أنّ المصدر قد يجرد عن هيئته الدالة على النسبة ويبقى دالّاً على الحدث فقط لما كان لهذا الكلام معنى لأنّ المصدر كالوصف يشتمل على النسبة فيجب إسناده .

ومن هذا ينكشف أنّ المصدر يطلق في كلامهم ويراد منه اسم المصدر ، ومنه تعداد أهل الصرف هيئات المصادر وذكرها كهيئات الأفعال وغيرها من المشتقات ، ولم يتعرّضوا لهيئات أسماء المصادر ، فلولا أنّ في هيئات المصادر جهة الوضع المبحوث عنه في ذلك الفنّ لما كان وجه لذكرها في عداد سائر

هيئات المشتقات، ومنه وضع أسماء للحدث المجرد عن النسبة وآخر له مقروناً بها كما هو الحال في بعض المواد في لغة العرب وفي لغة الفرس، فإن قولهم: «كتك، غير كتك زدن، وكفتار، غير كفتن، وكشتار و مردار، غير كشتن و مردن، و خواب، غير خوابیدن، و خورد و خوراك، غير خوردن، و كار، غير كار كردن، و آفریده غير آفریدن» إلى غير ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

ومنها: إطباق أهل العربية على أن للمشتقات مادةً وهيئة، ولذا يقال: إنَّ ضرب - مثلاً - باعتبار المادة موضوع لكذا، وباعتبار الهيئة لكذا، وإجماعهم على أن المادة موضوعة للحدث المجرد عن كلّ شيء، كما يساعده الوجدان والاعتبار أيضاً، مع أن المصدر لا يدلّ على الحدث الساذج كما ترى في التعبير عنه بالفارسيّة، فلا يكون مادةً لها. ثم إن وضع للحدث المجرد لفظ فذاك، كما في بعض المقامات وإلا أمكن استعمال نفس المصدر في الحدث المجرد بإلغاء الهيئة، وهل هذا الاستعمال حقيقة أو مجاز؟ الحقّ هو الأوّل.

وتحقيق ذلك يظهر ببيان كيفيّة وضع المصادر فنقول: للمصدر وضعان عند التحقيق - كما هو ثابت في جميع المشتقات -: وضع خاصّ مادّي، ووضع نوعي هيئتي، على نسق وضع الحروف للإشارة إلى جهة صدور ذلك الحدث عن فاعل، كما هو الحال في سائر الماهيات، ولم يعتبر الواضع الهيئة المصدرية على وجه تكشف عن جهة من جهات المادة في الوضع المادّي، وإلا لم تتحقّق الدلالة بدونها، وهو ظاهر البطلان، وإن اعتبرها فيها على نحو اعتبار الهيئة في الجوامد، ولذا لا يدلّ الضرب بالضمّ والكسر وبالفتحين على المعنى المقصود وهو

الحدث، فالواضع وضع مادة كل فعل بخصوصها للحدث الساذج، ثم وضع بعد ذلك قواعد كلية سارية في جميع المواد للكشف عن جهات الحدث، فالمستعمل قد يستعمل المادة مع ملاحظة هيئتها الخاصة، فيكون مدلوله الحدث من حيث الانتساب، وقد يلاحظ وضعه المادي خاصة ويلغى وضع الهيئة كما في سائر الأسماء الجامدة الموضوعة لمعانيها ابتداءً، فيكون مساوفاً لاسم المصدر ومدلوله الحدث الساذج، فهيئته المصدرية لم تتمحض للدلالة على النسبة، ولذا يكون لحاظ وضع الهيئة وعدمه بيد المستعمل، ولذا يكون إسنادها جائزاً لا واجباً، وهذا بخلاف هيئات الأفعال وسائر المشتقات، فإنها متمحضة للدلالة على جهات الصدور، ولم يوجد لها نظير غالباً في الأسماء وإن يوجد لها نظير ندره، فحينئذ أيضاً لحاظ وضع الهيئة بيد المستعمل كضرب بالنسبة إلى العسل الأبيض والماضي.

فظهر أن استعمال المصدر في الحدث المطلق بسبب إلغاء دلالة الهيئة ليس مشتركاً لفظياً بينه وبين الحدث مع اعتبار تلك الدلالة بسبب اعتبار الهيئة، ولا حقيقة في الثاني ومجازاً في الأول، بل إن قصدت تلك الجهة التي بسبب وجود الهيئة ولحاظها فهناك دالان ومدلولان حصلاً بوضعين وضع المادة مخصوصاً، ووضع الهيئة بالوضع النوعي، وإلا فدال واحد ومدلول واحد حصل بوضع واحد وهو وضع المادة خاصة.

ومن العجيب إنكار بعض المحققين على جميع أساطين العربية في قولهم بتعدد الوضع في المشتقات، فزعم عدم كون المادة موضوعة بالوضع الخاص^(١)

(١) بدائع الأفكار: ١٧٣.

بسبب عروض الشبهة، يأتي إن شاء الله بيانه وجوابه مفصلاً عن قريب .
وبالجملة؛ من جهة أنّ اللفظ المختصّ بالاسم قليل في لغة العرب وقع
الاشتباه من كثير، فيطلقون المصدر على الاسم في صورة دلالة على نفس
الحدث فقط، مثل قولنا: الضرب موجود مع أنّه لم يلاحظ فيه النسبة، وكذا قوله
تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(١) و ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢) وافعلوا
الحجّ، فإنّها كلّها أسماء للمصادر لا أنّها مصادر، لأنّ الحكم يتعلّق بالماهية
المطلقة والحدث المجرّد لا بالهيئة المنسوبة إلى فاعل ما، فهي بعينها نظائر
قولنا: صوموا وصلّوا وحجّوا، فكما أنّ المادّة فيها تدلّ على الحدث المجرّد
والماهية المطلقة من حيث هي هي من غير اعتبار النسبة فكذلك هذه
المذكورات، وكذلك يطلقون المصدر على المفعول المطلق مع أنّه اسم مصدر
لدلالته على الحدث فقط، ولذا لا يعمل عمل فعله بالاتّفاق، وليس ذلك لأجل
التعبّد، بل له سرّ، وهو أنّ المفعول المطلق لم يعتبر فيه النسبة إلى فاعل، فلا
يحتاج إلى الفاعل، فلا تكون له شبهة بالفعل فلا يعمل عمل فعله .
فما نقل عن البصريين من أنّ المصدر أصل للفعل وسائر المشتقات^(٣)،
أرادوا بذلك اسم المصدر لأنّه المصدر في الحقيقة؛ لأنّه الذي يشتقّ منه
المشتقات، وأمّا إطلاق المصدر على ما هو المشهور بينهم مجرّد الاصطلاح،
والأفهم ليس بمصدر في الحقيقة، بل هو واحد من المشتقات الذي يشتقّ

(١) البقرة (٢): ١٨٣.

(٢) البقرة (٢): ٤٣، ٨٣، و ١١٠.

(٣) بدائع الأفكار: ١٧٢.

بالاشتقاق اللفظي من اسم المصدر، وبالاشتقاق المعنوي من الفعل لأنه اعتبار في الحدث بعد اعتبار الفعل طبعاً ورتبة.

والظاهر بل المتيقن أن مراد الكوفيّين باشتقاق المصدر من الفعل هذا النحو من الاشتقاق^(١) كما في اشتقاق اسم الفاعل من المضارع؛ لأنه غير مخفي على أحد ولا يتفوه ذو مسكة بأن المصدر مشتق من الفعل بالاشتقاق اللفظي، لأنهم يبتغون أن المشتق لا بد أن يكون مشتملاً على الأصل وزيادة، فكيف يخفى على جاهل فضلاً عن عالم أن المصدر أنقص من الفعل؟ فكيف بالمساواة والزيادة، فمرادهم من المصدر، المصدر بالمعنى المعروف المشتمل على هيئة دالة على النسبة الناقصة، وهو لا محالة مشتق من الفعل بالاشتقاق المعنوي^(٢).

بيانه: أن النسبة إلى الفاعل أمر واحد، وإنما يختلف باختلاف الاعتبار وهي في الفعل أتم منها في المصدر، وذلك لدلالة هيئة الفعل على وجود الحدث وتحققه ويتعلق غرض المتكلم بإفادة النسبة تعلقاً تاماً في نحو قوله: ضرب زيد، ثم بعد اعتبار وجود الحدث من الفاعل يصير الحدث منسوباً إليه ويصح إضافته إلى الفاعل، فيصح الحكم على ضرب زيد بعد اعتبار النسبة إليه وتحققه منه، فإذا أفاد النسبة بالهيئة الفعلية تصير معلومة للمخاطب، وبعد العلم بها تسقط عن مرتبة الاعتبار، وتعلق الغرض بها فتصير النسبة بعد العلم بها وكونها نسبة خبريته نسبة تقييدية، نظير ما يقال: إن الأخبار بعد العلم بها أوصاف والأوصاف قبل العلم بها أخبار.

(١) بدائع الأفكار: ١٧٢.

(٢) ولا يخفى أن في اللغة الفارسية مصدرها مؤخر عن الماضي ومشتق منه لفظاً أيضاً، كما ترى أن المعنى المصدري إذ حذفنا منه النون يصير فعلاً ماضياً، مثل: «زدن و زد، وكشتن و كشت»، «منه».

فظهر أن كلا القولين في المقامين حقّ متين ، وتوهم النزاع بينهما ناشئ عن الغفلة عن المرام وعدم التأمل في كلام الأعلام ؛ لأن كليهما (كلاً منهما) غير وارد على دعوى واحدة حتى يتحقق نزاع وجدال بينهم فتأمل ولا تغفل واغتنم !

ومما ذكرنا من أن الأصل في المشتقات هو الاسم الدالّ على الحدث الساذج من حيث هو هو ظهر فساد ما هو في السنة المتقدمين المبتدئين من المتعلمين من أن «ضرب» كان في الأصل «الضرب» فحذف منه الألف واللام المصدرية ، فإن المبدأ إنما هو مجرد عن جميع الاعتبارات من اللام والتنوين وغيرهما .

وما يقال من أن الاسم لابدّ من تماميته بأحد الأشياء الثلاثة وهي اللام والتنوين والإضافة ، فاسد ، لأن الاسم إنما يحتاج إليها في مقام الاستعمال وليس هنا مقام استعمال الضرب في معناه ، بل مقام بيان ما هو مبدأ لضرب وغيره من الأفعال .

ثم اعلم ! أن المصادر إما أن تكون سماعيّة تتوقّف على السماع ، أو تكون قياسيّة جعلت الوسعة في الاستعمال لكلّ مستعمل ، ولا يتوقّف على السماع من أهل اللسان .

والأول : أيضاً على قسمين ؛ لأنها إما أن تكون مصادر أصليّة أو تكون انتزاعيّة ، أمّا الأصليّة فهي التي كانت مأخوذة من المواد الدالّة على الأحداث المتأصّلة بملاحظة صدورها عن فاعل ، كما في مثل «الضرب ، والقتل ، والنصر» وغيرها من الأحداث المتعدّية ، أو بملاحظة قيامها بمحلّ «كالعلم والنوم والحسن والقيام» وأمثالها .

وأما المصادر الانتزاعية باعتبار جهة من الجهات « كالتذهيب والتمويه والإدماء والإسراج والبول والحيض » وغيرها فإن أمثال هذه المصادر ليس لها معنى حديث متأصل يلاحظ فيه جهة صدوره عن فاعل أو قيامه به حتى يستكشف عن نسبة إلى فاعل بالهيئة الموضوعية لذلك بل مبادي اشتقاقها أسماء الأعيان الخارجية وهي (الذهب والماء والدم والسراج والبول والحيض والغائط) ، وغيرها وليس فيها نسبة ، فهذه المصادر ليست لمعان أصلية ، بل إنما هي معان انتزاعية اعتبارية منتزعة من تحقق المادة المدلول عليها بالفعل .

توضيح هذا الإجمال أن بعض الأسماء الذوات والأعراض ، ولو لم تكن حدثاً يمكن منها اشتقاق المشتقات لما فيها من اعتبار النسبة كالذهب والبول مثلاً في أسماء الذوات ، فإنهما ينسبان إلى الشخص باعتبار جعله شيئاً ذا ذهب ، وباعتبار كونه سبباً لخروجه ووجوده في نحو البول وأمثاله ، وكالسواد والبياض في الأعراض ونحوهما ، فإنهما وإن لم يكونا من الأحداث ولكن مع ذلك يمكن الاشتقاق منهما لما فيهما من جهة الانتساب إما من جهة عروضهما على شيء أو من جهة جعل شيء متصفاً بهما (كأسود وأبيض وأحمر) فما يشتق من هذه الجوامد أولاً إنما هو الأفعال ، ثم يشتق من الأفعال المصادر وأسمائها ، فاسم المصدر وهو الدال على الحدث الساذج في نظائر هذه الأفعال متأخر عنها أيضاً بخلاف المصادر الأصلية فإن أسماءها مقدمة عليها ومبدأ لاشتقاقها ، وإن كانت نفسها مؤخرة فيها كما علمت .

والسر في ذلك ما علمت من أن مبدأ اشتقاق هذه الأفعال الأسماء الجامدة التي لا يصلح الاشتقاق عنها إلا بعد ملاحظة انتسابها إلى فاعلها من جهة سببية

لوجودها أو سببها لا تصاف شيء بها وهذه الملاحظة هي الملاحظة الفعلية واشتقاقه من المبدأ، فجعله ذا ذهب وماء معنى ذهبية وموهيته وكونه سبباً لوجود معنى أسرج وأدمى وبال وحاض، ثم بعد هذه النسبة يحصل معنى حدثي منتسب، بلا انتساب، فإن هذه الأحوال كالحالة الحاصلة للحائض مثلاً من حيث قذف طبيعتها الدم في مقابل الطهر إنما يكون لها بعد الاتصاف بخروج الدم وعرضه عليها، فلا بد من هذه الملاحظة حتى يتحقق حدث وحالة للمرأة ومن هذا القبيل من المصادر البيع الذي هو مصدر لباع يبيع، وليس هو مشتركاً بين المعاملة المعينة والعلاقة المرادة في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وبين عمل البائع كما ذكره كثير من الفحول.

توضيح الحال: أن البيع الذي في قوله تعالى عبارة عن معاملة خاصة مقابلة للصالح والإجارة والهبه وغيرها، وهو كما حقق في محله عبارة عن علاقة بدلية مال عن عين معلولة للإيجاب والقبول، فهو من الجوامد لا يشتق منها، ولكن لما كان فيه جهة الانتساب إلى الموجد فيمكن الاشتقاق منه كسائر الأسماء الجامدة لأنها فعل توليدي للمتبايعين لحصولها بإنشائهما، ولذا يشتق منه على صيغة المفاعلة أو التفاعل، فيقال: بايعه وتبايعا، كما هو الأصل في كل معنى قائم بشخصين كالمحاورة والمقابلة والمخاطبة والمواجهة وغيرها.

ولكن كثيراً ما يخرج هذا الأصل في خصوص بعض الموارد، كما في مادة البيع، لنكتة داعية إليه فيسند المبدأ للاشتقاق إلى أحدهما دون الآخر مع اشتراكهما فيه وعدم اختصاصه بأحدهما، فيقال لمالك العين: باع وباع،

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

وهكذا، وذلك إنما هو من جهة كونه هو العمدة في إيجاد هذه المعاملة، لأن المال الراجع إليه هو الملحوظ باللاحاظ التام لكل من البائع والمشتري، ضرورة أن غرض الموجب بيع السلطنة وإخراجها عن يده وتمليكها للمشتري، ولكن لا مجاناً، بل بعوض، وغرض القابل أخذها لا دفع الثمن، وليس الثمن إلا ملحوظاً باللاحاظ الثانوي التوضلي، فالقصد الأولي للبائع أن يبيع المال لأحد، ولذا يقال: يباع التمر، ولا يقال له: آخذ الفلوس.

وكذا المشتري قصده الأولي أخذ المال لا إعطاء الفلوس، ولذا يقال له: مشتري التمر وآخذه، لا معطي الفلوس، وإعطاء الفلوس إنما هو من جهة التوصل إلى المال المقصود بالذات، فالمبيع هو الذي يملكه البائع ويأخذه المشتري، وتعلق غرضهما به، وهو ملك للبائع، وبهذه الملاحظة كان البائع هو العمدة في إيجاد العمل وهو الموجد للبيع، وليس المشتري إلا مطاوفاً لعمله، فيختص البائع بنسبة البيع إليه، ويقال للمشتري لكونه مطاوفاً له: المبتاع والمشتري، لأن الشراء في اللغة مرادف للبيع^(١).

فاتضح بما ذكرنا أن المشتق منه لـ: «باع» هو البيع بمعنى المعاملة الخاصة التي هي ماهية عرفية، وإنما يشتق منها الفعل، مع كونها من الجوامد بالملاحظة التي سبقت الإشارة إليها، وليس المشتق منه هو البيع بمعنى العمل الذي يعبر عنه بالفارسية بـ «فروش» أو «فروختن» لأنه ليس من المعاني المتأصلة التي تعتورها الجهات المختلفة من جهات الانتساب، بل إنما هو معنى منتزع من نسبة البيع بمعنى العلة إلى موجد العمدة، وهو البائع المدلول عليها بهيئة الفعل.

(١) مجمع البحرين: ٢٤٥/١.

فيحصل من تلك النسبة معنى يكون عملاً للبائع ويعبر عنه بـ «فروش» في مقابل عمل المشتري وهو الاشتراء و «خريدن» فهذا المعنى متفرع على الفعل ومتأخر عنه .

والفعل إنما هو يشتق من البيع بمعنى العلة باعتبار كونه فعلاً توليدياً للبائع ، كما عرفت ، فتفطن !

وكذلك الحال في الحيض فإنه بمعناه المصدري ، وهو كون المرأة ذات الدم متأخر عن الفعل ومنتزع من نسبة معناه الأصلي وهو الدم الخاص المعروف من النسوان إلى المرأة المدلول عليها بهيئة الفعل ، وإلا فهو بمعناه الأصلي من الجوامد التي لا يمكن الاشتقاق منها إلا باعتبار من الاعتبارات .

مثلاً إنما يشتق الفعل من الحيض بهذا المعنى باعتبار سببية المرأة له بحسب الطبيعة ، مع قيام الدم بها ، فيقال : حاظت المرأة ، يعني : أوجدت الدم في نفسها ، فالحيض بمعناه الحديث متأخر عن الفعل ولو مع قطع النظر عن الهيئة المصدريّة .

وبالجملة : فاشتقاق المصدر من الفعل - كما نقل عن الكوفيّين - ^(١) مسلم ومطرّد في جميع المصادر مع ملاحظة الهيئة المصدريّة ، لما مرّ من تأخر النسبة الناقصة عن التامة طبعاً ، ومع قطع النظر عنها .

فالأمر كذلك أيضاً في المصادر الانتزاعية المذكورة ، كما اتضح بما سبق من البيان فتأمل في المقام غاية التأمل ، كي لا تزلّ قدمك كما زلت الأقدام ، وفيه كثير فائدة في المسائل الفرعية مخفية على كثير من الفحول ، والله العالم بالصواب .

(١) بدائع الأفكار : ١٧٢ .

وأما أن تكون المصادر الانتزاعية مأخوذة من الأسماء المشتقة كالضاربة والمضروبة والعالمية والمعلومية، والقاتلية والمقتولية وهكذا، أو الجامدة كالإنسانية والحيوانية والحجرية والمدرية، أو من الحروف كالبائية والتائية، أو من الكلام كالكيفية والماهية وغير ذلك، فهذه مصادر قياسية تنتزع من كل شيء بإدخال الياء المشددة والهاء المصدرية في آخرها، لأن كون كل شيء عين نفسه حتى العدميات كالليل؛ من الضروريات، وبهذا الاعتبار ينتزع منه المعنى المصدري.

ومما ذكرنا يظهر أن ما اشتهر بين المبتدئين من المحصلين تقليداً لشارح «الكافية» من أن المصدر قد يكون مصدراً مبنياً للفاعل، وقد يكون مبنياً للمفعول، بمعنى أنه قد يكون بمعنى المصدر المنتزع من اسم الفاعل كأن يكون الضرب بمعنى الضاربة، وقد يكون بمعنى المصدر المنتزع من اسم المفعول كأن يستعمل الضرب وأريد منه المضروبة، من الأغلاط، كما ذكر شارح «الكافية» أن العدل مصدر مبنٍ للمفعول، أي كون الشيء معدولاً^(١).

ولا يخفى أنه رأى في الأمثلة أن المصدر قد يكون مبنياً للفاعل، وقد يكون مبنياً للمفعول وما يعقل معناه ولم ينظر إلى تفسيره، وبيان المراد منه في ما بعده، فوقع في هذا الاشتباه.

وجه الغلطية أنه بون بعيد بين معنى المصدر كالضرب مثلاً، وبين معنى المصدر المنتزع منه كالضربة، وبين معنى المصدر المنتزع من اسم الفاعل والمفعول كالضاربة والمضروبة، فنرى أنه لا يجوز استعمال الضرب في

(١) شرح الكافية: ١٩٢/٢.

الضريّة وغير ممكن ، وما جاء مثله في كلمات العرب فضلاً عن استعماله ، بمعنى المصدر المنتزع من الفاعل أو المفعول أَيْصَحُّ أن يقال : ضرب ويراد منه كون الشخص ضارباً ؟

وبالجملة ؛ هذا من أعجب الأمور وكأنّ هذا القائل لم ينظر إلى تفسير هذا الكلام في ما بعده حيث قالوا : المصدر المبني للفاعل ، ما ينوب عنه فعل المضارع المعلوم ، مع «أن» المصدرية ، والمبني للمفعول ما ينوب عنه المضارع المجهول ، مع «أن» .

وبعبارة أوضح : مصدر الفعل المعلوم ومصدر الفعل المجهول ، كما يقولون : الفعل المبني للفاعل أي المعلوم والفعل المبني للمفعول أي المجهول . وقد ظهر لك أنّ المصدر المبدء للاشتقاق في كلماتهم هو اسم المصدر المجرد عن النسبة ، وهو قد يكون في ضمن اسم الفاعل وتلاحظ نسبته إلى الفاعل ، وقد يكون في ضمن اسم المفعول وتلاحظ نسبته إلى المفعول .

ومن ذلك يظهر لك أنّ ما هو المشهور من أنّ المصدر له خمس معان^(١) ، أيضاً لا أصل له ، أمّا هذان المعنيان ، فقد عرفت حالهما ، وأمّا كونه بمعنى اسم الفاعل فليس وارداً ، فإنّ المصدر في قولنا : زيد عدل ليس بمعنى اسم الفاعل وإلا لا يفيد المبالغة ، بل المبالغة إنّما تتصوّر إذا ادّعي أنّه عين تلك الماهيّة .

وكذلك إتيانه بمعنى اسم المفعول ؛ فقد ظهر لك بطلانه فيما سبق ، فلا يستعمل المصدر إلا في معناه ، ولا يطلق إلا على معناه ، وليست المصدرية بشيء مصحّح للإطلاق والاستعمال مجازاً ، كما عرفت .

(١) شرح ابن عقيل : ٩٣/٣ و ٩٤ .

وكذلك أيضاً ما اشتهر من أنّ الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل ، وقد يكون بمعنى المفعول فإنّه إن كان المراد أنّ وزن الفعيل وضعه الواضع مرّتين ، فمرّة وضعه مرادفاً للوزن الفاعلي ، ومرّة مرادفاً للوزن المفعولي ، فهو من الضعف بمكان ، لأنّا قد أثبتنا في محلّه أنّ الاشتراك وكذلك الترادف لم يقع في كلمات العرب ، بل الحقّ والصواب أنّ هذا الوزن كسائر الأوزان له معنى مختصّ به لا يشترك فيه غيره .

نعم ؛ قد ينطبق ذلك المعنى على الفاعل وقد ينطبق على المفعول ، وهو عنوان كون الذات حاملاً للمبدأ ومشتماً عليه الذي يعبر عنه بالفارسيّة «دارای فلان» وهذا قد ينطبق على الفاعل كالعليم والدليل ، فإنّ حامل العلم هو العالم وحامل الدلالة هو الدالّ لا بأن يكون العليم بمعنى العالم والدليل بمعنى الدالّ وكذلك الشريف والخبير والعزیز والشيرير وغير ذلك ، وليس الفعيل بمعنى المبالغة .

وقد ينطبق على المفعول ، لا بمعنى كونه معنى له كالجريح والقتيل ، فإنّ حامل الجرح والقتل هو المقتول والمجروح .

وكذلك وزن الفعول أيضاً لا يكون له إلّا معنى واحد ، ولكن ينطبق على المعاني المختلفة المتكثّرة ، والشخص يقع في خياله في النظرة الأولى أنّه مشترك بين هذه المعاني ، لعدم تعقّله الجامع بينها وتوهمه البينونة التامة فيها ، ولكن بعد التأمل وتعقّل الجامع يقطع ببطلان الاشتراك ، لكونه مخالفاً للأصل ، ولا يكون لنا داعٍ لارتكابه ، ولا دليل يساعدنا على التزامه .

وهذا المعنى هو عنوان كون الشيء محلاً وموطناً ومعدناً للحدث ، وهذا

المعنى يختلف باختلاف الموارد، وينطبق في كل مورد على المعنى المناسب له، ففي مثل الصبور والوقور والغفور والرؤوف والودود والعفو والظلوم وغيرها يفيد معنى يلزم المبالغة وينطبق عليها، لأنّه لا معنى لكون الشخص معدناً للصبر والوقار والغفران وغيرها إلّا دوام قيامها به واستمرار اتّصافه بها، وذلك نحو مبالغة وليس معناها الكثرة التي هي حقيقة المبالغة، لأنّها مستفادة من هيئة الفعل كالصّبار والغفار وغيرهما، وفرق واضح بينهما وبين الصبور والغفور.

وفي مثل وقود يفيد مفاد اسم الآلة، لأنّ كون شيء معدناً لهذا الحدث لا معنى له إلّا بأن يوقد به.

وفي نحو طهور يفيد مفاد التعدي ويكون بمعنى المطهّر، لأنّ كون شيء معدناً للطهارة لا معنى له إلّا أنّه المرجع في التطهّر والمأخذ لحصول الطهارة وهو عبارة عن كونه مطهراً.

فمن هنا تعلم أنّه يفيد مفاد التعدي، مع أنّه مأخوذ من اللازم، وظهر معنى قولهم: إنّ طهور بمعنى المطهّر أو ما يتطهّر به، فإنّه بيان لحاصل المعنى والمراد، وليس الأمر كما اشتهر من أنّ الطهور لما كان من صيغ المبالغة، والطهارة لا تقبل المبالغة والشدة والضعف، فلا بدّ أن نحمله على معنى المطهريّة.

فإنّه يرد عليه أولاً: أنّ الطهارة في الآية^(١) ليست عبارة عن خصوص الشرعيّة، بل المصطلح عليها من الطهارات الثلاث وغيرها، ومن المعلوم صلوح النظافة للشدة والضعف.

وثانياً: أنّ الشرعيّة أيضاً قابلة لذلك، أمّا عن الخبث، فلأنّ النجاسة حيث

(١) الفرقان (٢٥): ٤٨.

لا تزول إلا بتعدد الغسل تخفّ الغسلة الأولى فتحصل بها الطهارة الضعيفة وتزول بها بعض مراتب النجاسة .

وأما عن الحدث ؛ فلأنّ التيمّم تحصل أيضاً به طهارة ضعيفة لا يترتب عليها الأثر إلا مع عدم وجدان الماء ، ولذا قال عليه السلام : « جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً »^(١) وعدم ترتّب الآثار على الغسلة الأولى الذي باعتباره لا يطلق على ما يترتب عليها الطهارة لا ينافي ما رمناه ، حيث إنّ الطهارة الشرعيّة ليست إلا للغويّة في قبول الشدّة والضعف وترتب الأثر في مقام آخر .

والتحقيق أنّ وضوء الجنب والحائض أيضاً يحدث طهارة ضعيفة لا يترتب عليها إلا أثر يسير ، ونفي الطهارة عن المراتب الضعيفة ، لعدم الاعتداد بها أوقعهم في توهم عدم صلوح الطهارة الشرعيّة للشدّة والضعف .

وتفصيل الكلام وتحقيق المقام في كلّ واحد من هذه الأوزان ، لعله يأتي بتوفيق الله المنان ، وهذا كلام وقع في البين ، فلنرجع إلى ما كنّا فيه .

وأما المصادر الجعليّة القياسية فهي التي تنزع من كلام خاصّ باعتبار تلفظ الفاعل نحو بسمل ، وحوقل إلى غير ذلك .

في بيان الفعل الماضي

الباب الثاني : في بيان معنى الفعل الماضي .

وتوضيح المرام ، وتنقيح المقام فيه يتوقّف على رسم أمور :

الأوّل : في بيان ما اعتقد علماء العربيّة والأصول في الأفعال على ما

يستظهر من كلماتهم .

(١) وسائل الشيعة : ٣/٣٥٠ الحديث ٣٨٣٩ .

أقول: اتفقت كلمتهم - على ما رأيناه - على أن تميّز الفعل عن الاسم إنما هو باقترانه بأحد الأزمنة الثلاثة دونه، بمعنى أن الهيئة الفعلية وضعت للدلالة على أحد الأزمنة الثلاثة، فهئة الماضي وضعت للزمان الماضي، والمضارع للزمان المستقبل خاصة أو له وللحال أيضاً، والأمر وضعت هيئته للدلالة على زمان الحال خاصة، كما صرح به نجم الأئمة رضي الله عنهم حيث يقول في حدّ الفعل: هو ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، أي على معنى واقع في أحد الأزمنة الثلاثة معيّناً في الأمر، بحيث يكون ذلك الزمان المعيّن أيضاً مدلول اللفظ الدالّ على ذلك المعنى بوضعه له أولاً، فيكون الظرف والمظروف مدلولي لفظ واحد بالوضع الأصلي^(١)، انتهى.

فترى أنه يصرّح بأنّ الزمان جزء لمدلول الفعل، والفعل وضعت مادّته للحدث وهيئته للزمان.

وصرح عليه أيضاً ابن مالك حيث يقول: *وي*

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كأمن من أمن^(٢) وكلمات غيرهما أيضاً صريحة في ذلك، كما ترى أنهم يتجنبون عن دخول نحو زمان الماضي والغيور^(٣) في تعريف الفعل الماضي بأنّه ما دلّ على زمان قبل زمانك بأنّ المراد أن يدلّ بهيئته على الزمان الماضي لا بمادّته وجوهره.

وبالجملة؛ لا ريب في أنّ ذلك - أي كون الزمان مدلولاً للهيئة - اعتقادهم جميعاً.

(١) شرح الكافية: ٢٢٣/٢.

(٢) شرح ابن عقيل: ١٦٩/٢.

(٣) كذا في الأصل.

الأمر الثاني : في توضيح ما هو اعتقادنا في معاني الأفعال وجهة تمييزها عن الأسماء .

فنقول : اعتقادنا في معنى الهيئة العارضة للأفعال التي بها يكون الفعل فعلاً في مقابل الاسم ما أشار إليه المؤسس المبتكر للفن ، عيبة علوم رب العالمين ، وباب مدينة علوم الأولين والآخرين ، أمير المؤمنين عليه السلام ، في الحديث الشريف : «من أن الفعل ما أنبأ عن حركة المسمى»^(١) متشبيهاً بكلامه الشريف معتقداً بأنه الحق والحق معه وقد اطلعنا ببركاته وأطافه على أقل قليل من أسرارهِ ، ولا شك أنه كلمة من كلمات الله التي ينفذ البحر قبل أن تنفذ ، وظفرنا على دلائل واضحة وبراهين قاطعة تجلو غبار الشك والريب عن الأبصار على طبقه ، وشواهد كثيرة لا يرتاب فيها أولو الأنظار على وفقه ، كما ستطلع عليها بحول الله وقوته .

ومحصّله : أن الهيئة التي لا شك أنها كالحروف ومعناها المعنى الحرفي إن وضعت لتعيين جهة من جهات المادة ونحو من أنحائها وهي حركتها وخروجها من العدم إلى الوجود ، ومن القوة إلى الفعل ، كما هو شأن جميع المعاني الحرفية على ما علمت مفصلاً ، فالوجود قد يكون ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي ، فيكون معنى وجد وأمثاله ، وقد يكون ملحوظاً باللحاظ الآلي بأن يكون آلة لملاحظة حال لفظ فيكون معنى الهيئة في الماضي والمضارع والأمر ، والهيئة لم توضع للدلالة على الزمان ، بل جهة من جهات المادة .

فعلى هذا فتميّز الفعل عن الاسم إنما هو بأن الفعل مشتمل على هيئة دالة على جهة من جهات المادة العارضة لها وهو وجودها وتحققها دونه ، وليس

(١) بحار الأنوار : ٤٠ / ١٦٢ .

الفرق بدلالة الهيئة على الزمان المعين المخصوص .

نعم ، ينصرف الفعل إلى الزمان المعين ويتبادر منه الزمان تبادراً إطلاقياً غير مستند إلى الوضع ، بل يمتنع كونه مدلولاً للهيئة ، كما سيجيء إن شاء الله .
وتفصيل هذا الإجمال : أنه لا شك في أن الأفعال مشتملة على شيئين :
مادة وهيئة ، وكل منهما موضوع لمعنى خاص .

أما المادة ؛ فهي موضوعة بالوضع الشخصي لمعنى استقلالي كسائر الأسماء وهو الحدث المطلق ، وقد عرفت الحال فيه .

وأما الهيئة ؛ فهي موضوعة بالوضع الحرفي لتعيين جهة من جهات المادة ، وبيان نحو من أنحائه ، فكما أن الهيئة جهة وكيفية في المادة فكذلك أيضاً معناها ، فإنه جهة وكيفية طارئة لمعنى المادة ، وتلك الجهة عبارة عن إرادة الحدث من المادة المستعملة فيه منسوباً إلى الفاعل بالنسبة التامة اقتضاء في حد نفسه بحيث لا ينافيها طرق النقص بواسطة دخول أدوات الشرط في مقابل هيئة المصدر التي تدل على إرادة الحدث من المادة منسوباً بالنسبة التقييدية الناقصة ، كما عرفت في المصدر ، وهي عبارة أخرى عن كونه موجوداً ومتحققاً كما أشار إليه الإمام عليه السلام من أن الفعل ما أنبأ عن حركة المسمى ^(١) .

وذكر جميع علماء العربية من أن الفعل مطلقاً يدل على الحدوث والوجود ، فهذه الدلالة مدلول الهيئة لا محالة ، لإجماعهم على أن مدلول المادة ليس إلا الحدث المجرد الخالي عن جميع القيود ، فلا يراد من الهيئة معنى ، بأن يستعمل فيه في مقابل معنى المادة واستعمالها في معناها ، وإنما هي علامة كاشفة

(١) بحار الأنوار : ١٦٢/٤٠ .

لجهة من جهات استعمال المادة، كما علمت تفصيلاً في معاني الحروف والإعراب.

فالهئية في جميع الأفعال تدلّ على حركة المادة ووجودها، ونسبتها إلى الفاعل، ولكن لحاظ النسبة مختلف بالاعتبار، ولذا تختلف الأفعال ويتميّز كلّ منها عن غيرها، فإنّه قد تلاحظ نسبة الحدث من حيث تحقّقه بسبب صدوره من الفاعل أو قيامه به.

وبعبارة أخرى: قد تلاحظ نسبة الحدث إلى الفاعل على وجه التحقق منه أو به فهو مدلول هيئة الماضي من حيث الوضع، وهذا المعنى لا ينفكّ عن الفعل الماضي أبداً في مورد من الموارد، بل يستحيل انفكاكه عنه كسائر معاني الحروف والإعراب التي هي علائم لتعيين جهة من جهات الاسم، وتختلف العلامة عن ذي العلامة محال من حيث وضع الواضع، فالرفع علامة للفاعلية بوضع الواضع.

فترى أنّه يستحيل أن يتحقّق الرفع ولم تتحقّق الفاعلية أو يستعمل في غيرها مجازاً، وكذلك الحروف، فإنّ «في» مثلاً يستحيل أن يستعمل ولم يدلّ على ظرفيّة المدخول ولو ادّعاءً وتجوّزاً في المدخول.

وبالجملة: فكلّما وجد الفعل الماضي يوجد هذا المعنى لا محالة، ولا تتصوّر المجازيّة في مدلول الهيئة وإن كان ممكناً في مدلول مادّته على ما ستعرف إن شاء الله تعالى تفصيلاً.

وهذا المعنى مدلول الهيئة، فيستحيل الانفكاك عنها، فعلى هذا فيستحيل أن يكون الماضي بمعنى المضارع، كما يستحيل أن يكون الرفع علماً للمفعولية.

وبعض الموارد التي يتوهمون أن الفعل الماضي جيء بمعنى المضارع^(١) فاسد، كما إذا كان في جملة الشرط - مثلاً - مثل قولنا: إن ضربت ضربت، معناه تعليق تحقق الحدث منه على تحققه من المتكلم، وقولنا: إن تضرب أضرب معناه تعليق اتّصاف المخاطب بالضرب على اتّصاف المتكلم به، وهما اعتباران متغايران يختلف لحاظهما بحسب الموارد والنكات والدقائق، لا أن «إن ضربت ضربت» يكون بمعنى: إن تضرب أضرب، كما يصريحون به علماء العربية^(٢)، كيف؟ وبينهما بون بعيد، ولكأنّ منهما مورد خاصّ بحيث لا يجوز استعمال أحدهما في مورد الآخر، كما لا يخفى على المتأمل.

وقد يلاحظ الحدث من حيث اتّصاف الفاعل بإيجاده.

وبعبارة أخرى: قد تلاحظ نسبة الحدث إلى الفاعل من حيث اتّصافه بإيجاده ولو بالقيام به، فهو مدلول هيئة المضارع.

فهذا المعنى أيضاً لا ينفك عن المضارع أبداً في مورد من الموارد، وهذان اللحاظان مختلفان ومتّحdan في الحقيقة يجريان في الحدث، فإنّ تحقق الضرب عن زيد ووجوده منه عين اتّصافه بإيجاد الضرب وتحقيقه منه، وكونه سبباً له فلا فرق بين أن يقال: وجد الضرب من زيد، أو يقال: زيد متّصف بإيجاد الضرب منه، كما لا يخفى.

وهذا هو ما أشرنا إليه سابقاً من اتّحاد الإيجاد والوجود وأمثالهما بحسب الحقيقة واختلافهما بالاعتبار، فكلّ من الهيئتين نظرهما إلى جهة من جهات

(١) شرح الكافية: ٢٢٥/٢.

(٢) مغني اللبيب: ٩٠٥/٢.

الحدث، أمّا هيئة الماضي فتدلّ على وجود الحدث من الفاعل، فيكون نظره الأولي إلى الحدث.

وأما هيئة المضارع فتدلّ على اتّصاف الفاعل بإيجاد الحدث فيكون نظره الأولي إلى الفاعل، ولذا يكون فعل المضارع معرباً؛ لشباهته باسم الفاعل في تلك الجهة، واقتراقه إنّما هو بدلالة الفعل المضارع على التجدد دونه، كما سيأتي إن شاء الله.

فقد يتعلّق النظر على جهة وجود الحدث، وتارة على جهة إيجاد الفاعل له، فالإيجاد والوجود وصفان يعرضان للموجود بهذين الاعتبارين، ولذا قال عليه السلام: «الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى»^(١) لأنّ الهيئة مطلقاً تنبئ عن حركة المسمّى بإحدى الملاحظتين.

وأما هيئة فعل الأمر فلما كان الأمر في تصويرها أصعب، نتعرّضها تفصيلاً في باب بعون الله تعالى، وإجماله أنّه وضع للدلالة على بعث المخاطب وتحريكه نحو الطبيعة، وهو معنى بسيط ينحلّ إلى طلب إيجادها منه، كما أنّ النهي وضع للزجر والمنع من الطبيعة، وهو ينحلّ إلى طلب تركها، فهي أيضاً تنبئ عن حركة المسمّى بهذا النحو أي لطلب إيجادها.

ولما كان الواقع بحسب هذين اللحاظين متفاوتاً من حيث أغراض المتكلّم ومقتضيات المقام وخصوصيّات الكلام، فوضع كلّ من الهيئتين لإفادة معنى خاصّ ليس في الآخر، ولكنّهما مشتركان في الدلالة على النسبة التامة. فهذا تمام جهة الافتراق بين الاسم والفعل، لا ما اشتهر من الفرق بالزمان

(١) بحار الأنوار: ١٦٢/٤٠.

الذي قامت البراهين القطعية على بطلانه ، فتأمل في المقام غاية التأمل ، لأنه من الصعوبة بمكان ولم يتعرض له أحد في مكان ، ولا نقحه عالم في زمان ، مثل هذا التنقيح والله الحمد .

الأمر الثالث : في الأدلة الدالة على مرامنا .

فنقول : الأدلة عليه كثيرة جداً يوجب كل منها سبباً للقطع بالمراد دفعاً للشك والارتياب ، ونحن نكتفي ببعض منها ، حتى لا يوجب سبباً للكلال والملال .

الدليل الأول : أنه لا يعقل أن يكون الزمان مدلولاً للفعل ، بأن تكون هيئته موضوعاً للكشف عنه بوجه من الوجوه ، سواء كان الزمان معيّنًا أو مبهمًا .
أما البرهان عليه ، فهو أنه لا خلاف ولا نزاع ولا شك ولا ريب عند أحد ، بل اتفقوا جميعاً على أن معنى الهيئة معنى حرفي ، وكل معنى حرفي لابد أن يكون آلة لملاحظة حال الغير ، وليس معناها معنى استقلالياً ملحوظاً بالذات ، فلا بد أن يكون معنى الهيئة في المادة جهة من جهات استعمالها وآلة لملاحظة حالها .

أما الصغرى من هذا القياس فضرورية واتفاقية ، وأما الكبرى أيضاً كذلك .

إذا عرفت ذلك ؛ فنقول : الزمان مطلقاً سواء كان مبهمًا أو معيّنًا بالمضي والحال والاستقبال ، من المعاني الاسمية المستقلة باللحاظ ، ووضع له لفظ الزمان ، ولا شك أنه اسم من الأسماء كاشف عن مسمّاه ، ولا يمكن هذا المعنى أن يكون جهة للألفاظ وصفة لها ، كما عرفت سابقاً أن بعض المعاني الاستقلالية

يمكن أن يلاحظ بلحاظ الآلية أيضاً كالظرفية والابتدائية والتكلم والإشارة والإخبار والإنشاء إلى غير ذلك، لأنها قد تكون معاني مستقلة مدلولة لألفاظها الموضوعية لها، وقد تكون معاني غير استقلالية بأن تكون صفات للألفاظ. فحينئذ تكون معنى حرفياً مدلولة بالحروف أو الإعراب أو الأسماء المنضمة للمعنى الحرفي، وهذان اللحاظان لا يجريان في الزمان، فإنه في جميع الأوقات معنى مستقل ملحوظ بالذات يكشف عنه بالأسماء كلفظ الزمان ويوم الجمعة وأمس وغد، وغير ذلك.

ولا يمكن أن يكون صفة للألفاظ، فهو نظير أسماء الأعيان وبعض أسماء المعاني كالضرب والقتل والأكل والشرب، فإن جميعها معاني إستقلالية لا يمكن أن تكون جهة للغير.

بل قس أنت حاله بأخيه وهو المكان، فإنه مطلقاً سواء كان معيّناً كالمسجد والدار والسوق، أو مبهماً كلفظ المكان، معنى من المعاني الاسمية مكشوف بالأسماء، وتستحيل دلالة الحروف أو الهيئة عليه، ولا ادّعاء أحد، فإنهم وإن اشتبهوا وقالوا: الفعل يدل على الزمان، ولكن لم يلتزموا بدلالته على المكان، بل أبطلوها إجماعاً مع أنه مثله ونظيره.

والحاصل؛ أن معنى الهيئة معنى حرفي لا يمكن أن تكشف هيئة الفاعل عن الزمان الواقع فيه الحدث بالوضع، كما لا يمكن أن تكون كاشفة عن المكان الذي وقع فيه الحدث، أو عن الآلة التي وقع بها الحدث، ولا عن الشخص الذي صدر عنه الحدث، لأن كلاً منها معاني متأصلة لا تصلح لأن يكشف عنها بالهيئة. نعم؛ الكون في الزمان معنى حرفي كالكون في المكان، مدلول للفظ

«في» إذا لوحظ باللحاظ الآلي، ومدلول للفظ «كان» وما يشتق منه إذا لوحظ باللحاظ الاستقلالي، فيمكن أن تدل الهيئة عليه، كما يدل لفظ «في» عليه، ولكن لا يمكن أن تدل على المضاف إليه وهو الزمان، كما أن «في» تدل على الكون في الزمان والمكان، ولكن لا تدل على نفس الزمان والمكان، بل لابد أن يكونا مكشوفين بألفاظهما حتى يدل لفظ «في» على جهتها، مثلاً قولنا: زيد في الدار يكشف لفظ «في» عن كون زيد في الدار ولا يكشف عن زيد ولا عن الدار المظروف فيها.

فكون الهيئة دالة على الوقوع في الزمان - لو سلمناه - لا يغني عن الكشف عن نفس الزمان، ولا يمكن أن تكون الهيئة كاشفة عنه أيضاً، فإن كان لفظ الزمان الماضي مثلاً منضماً إلى الفعل الماضي كان ممكناً لتصوير دلالة هيئة الوقوع فيه، مع أنهم لا يدعون ذلك، بل يصرحون جميعاً - كما تقدم من الشارح الرضي - بأن الفعل يدل بالوضع على ذات الظرف والمظروف كليهما، فمادته على المظروف وهيئته على ذات الظرف، وهو الزمان الماضي وهذا الذي ندعي استحالة.

وما أوقعهم في هذا الغلط والاشتباه البديهي هو تبادر الزمان الماضي من فعل الماضي، ولم يعلموا جهته ولم يتفكروا فيها، فقالوا بدلالته عليه بلا تأمل في جهة ومنشأ لها، وجهة التبادر فمسلم، لكن نبين إن شاء الله جهته وسره وأنه غير مستند إلى حاق اللفظ وإلى وضع الواضع.

الدليل الثاني: استعمال الفعل الماضي مجرداً عن دلالة على ما يدعونه من الزمان الماضي في الإنشاءات، كما في نحو «أيدك الله» و«رحمك الله» بل

يستعمل خالياً عن الزمان مطلقاً ، كما هو الحال في الأفعال الماضية الواقعة في الجمل الشرطية ، نحو : إن ضربت ضربت ، أو : إذا جئتني فأكرمك ، إلى غير ذلك . وهم يزعمون - على ما صرحوا به - أنه بمعنى المضارع مجازاً ، وارتكبوا التأويل في ما كان ظاهره الماضي ، وهو فاسد من وجوه :

الأول : عدم إمكان تخلف الهيئة التي هي كالحروف والإعراب عما وضعت له ، لأنها علامة وضعت لتعيين جهة من جهات المادة وتخلف العلامة عن ذيلها بعد الوضع مستحيل ، وهو نظير تخلف دلالة الرفع على الفاعلية في محل خاص .

الثاني : عدم إمكان التجوز في الهيئة ، لأن المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة في اصطلاح به التخاطب ، فالمجاز لا بد فيه من أمرين :

الأول ، الاستعمال في ذلك الاصطلاح ، والهيئة ليس لها استعمال في معنى ، لعدم كونها قالباً لمعنى استقلالي حتى قصد إعمالها فيه ، بل هي علامة لتعيين جهة من جهات استعمال المادة كالحروف والإعراب على ما عرفت إجمالاً في ما سبق ، ولعله يأتي إن شاء الله تفصيله في ما بعد .

الثاني ، العلاقة المصححة للتجوز وهي أيضاً منتفية في الهيئة ؛ لأن العلاقة إن كانت بين الأزمنة الثلاثة لزم جواز استعمال كل من الأفعال في [مكان] الآخر ، وذلك غير جائز بالضرورة ولا ادعاه أحد ، وإن كانت العلاقة بين الماضي والمضارع لوضعهما للإخبار لكان استعمال المضارع في الماضي أيضاً صحيحاً لتساوي العلاقة (العلة) فيهما ، وهم لا يلتزمون به أيضاً وإن كانت العلاقة علاقة

العموم والمجاز ، بأن يستعمل لفظ الخاص - وهو الماضي - وأريد منه مطلق الزمان ، ثم أطلق وأريد من العام فردّه الآخر مع إلغاء الخصوصية - وهو المضارع - ليلزم صحّة عكسه ، مع ما عرفت الحال في هذه العلائق .

وبالجملة ؛ ليس شيء يُمكن أن يتقن بأنّه مصحّح للتجاوز .

الثالث ؛ شهادة الوجدان والأذهان المستقيمة ، وشهادة جعليّة^(١) أهل اللسان بالفرق بين التعبير بالماضي والمضارع في نحو : « رحمك الله » أو « يرحمك الله » و « إذا ضربت ضربت » أو « إن تضرب أضرب » .

حتّى [في] بعض المقامات يؤتى بالفعل الماضي لأجل خصوصيّة فيه ، كما في نحو : « إذا ضربت ضربت » وإتيان المضارع فيه غلط غير جائز . فإذا كان الماضي بمعنى المضارع في هذا المثال فكيف يمكن أن يكون إتيان الماضي صحيحاً وإتيان المضارع غلطاً ؟ مع أنّ الأول مجاز والثاني حقيقة . فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن أنّ في كلّ منهما خصوصيّة غير موجودة في الآخر ، وكشف الحجاب عن هذه الأفعال على طريقتنا أنّها مستعملة في معانيها قطعاً ، وليست مجازات .

كما يبعد التزامهم أيضاً بالمجازيّة ، خصوصاً في ما اقترنت بأدوات الشرط وإن صرح به بعض ، لأنّ الهيئة في الماضي وضعت لإفادة تحقّق المادّة - على ما علمت - وهو يختلف باختلاف الموارد ، لأنّه قد يقع في محلّ الإخبار ، وقد يقع في محلّ الإنشاء ، وقد يقع في مقام تعليقه على شيء ، فلكلّ منها لوازم ليس في الآخر ، مع اتّحاد الكلّ في المعنى في الكلّ ، فالإخبار عن التحقّق يستلزم الزمان

(١) كذا ، والأصحّ : جملة .

الماضي على ما سيجيء ، دون إنشائه وتعليقه .

ولذا تختلف الأفعال الماضية ، فيكون معنى « ضرب زيد » بمعنى الإخبار عن تحقق الضرب في الزمان الماضي ، و « رحمك الله » بمعنى إنشاء تحقق الرحمة من الله لك ، و « يرحمك الله » بمعنى إنشاء طلب اتصاف الله بالرحمة إليك .

وكذلك معنى « إذا ضربت ضربت » بمعنى تعليق تحقق الضرب من المخاطب على تحققه من المتكلم و « إن تضرب أضرب » بمعنى تعليق اتصافه بالضرب على اتصافه به .

وبالجملة : الهيئة في الفعل الماضي غير موضوعة للدلالة على الزمان الماضي ، وإلا لكان مستحيلًا تخلفها عنه كظايرها من الإعراب والحروف ، مع أنه تختلف عينه في هذه الأفعال ، فلا بد أن يكون معناها التحقق ، وهو موجود في جميعها ، كما عرفت ، فلا يلتزم التخلف ولا المجازية .

الدليل الثالث : أنه لا شك أنه كثيراً ما يعبر عن نسبة واحدة شخصية بالماضي والمضارع كليهما ، ويجمع بينهما في التعبير عنها ، نحو قوله تعالى : ﴿ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ يَتَغَفَّرْ لَهُمْ وَلَا يُهْدِيَهُمْ طَرِيقاً ﴾ ^(١) ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً ﴾ ^(٢) . وهكذا قولنا : « ما كان زيد يفعل » و « زيد كان يأكل ويشرب » إلى غير ذلك .

وتحقيق ذلك : أن النسبة في القضية على ثلاثة أقسام كنفس القضية .

(١) النساء (٤) : ١٦٨ .

(٢) التوبة (٩) : ١١٥ .

فالأولى : النسبة الواقعية ، وهي التي يقصد مطابقتها في الكلام الخبري ، وهي أمر واحد لا يختلف حالها في الواقع باعتبار اختلاف تعقلها واختلاف التعبير عنها ، فهي إما وجودية أو عدمية .

والقضية الواقعية أيضاً عبارة عن نفس الموضوع والمحمول .

والثانية : النسبة المعقولة ، وهي عبارة عن النسبة الواقعية ، ولكن من حيث تعلق الإدراك بها .

والقضية المعقولة أيضاً عبارة عن الأمور الثلاثة من حيث تعلق الإدراك بها .

والثالثة : النسبة الملفوظة ، وهي عبارة عن الكيفية الطارئة للموضوع والمحمول الدالّين على المعنى المراد .
وعلى هذا ؛ فالقضية الملفوظة عبارة عن لفظي الموضوع والمحمول مع الكيفية الدالة على النسبة .

إذا عرفت ذلك فنقول : إذا قلنا : زيد قائم ، فهناك أمور ثلاثة : الموضوع ، والمحمول ، والنسبة المدلول عليها بالحركات الإعرابية التي هي معنى آلي ، آلة لملاحظة حال الطرفين .

وهي بهذا اللحاظ لا يصحّ الحكم عليها ولا بها ، لما عرفت مفصلاً في بيان معاني الحروف ، ولكن قد يلاحظ النسبة بلحاظ استقلال آلي ، فتكون حينئذٍ معنىً استقلالياً كسائر معاني الأسماء ، فيعبّر عنها بالألفاظ التي جعلت كاشفةً عنها بهذا الاعتبار ، وهي الأفعال الناقصة ، فإنّها إنّما اتّصفت بالنقص من جهة أنّها لم تفد معنىً جديداً بغير ما أفاده الإعراب ، وهو ربط القيام لزيد في المثال المذكور ، إلّا

أنّ ذلك كان ملحوظاً حال الكشف عنه بالإعراب باللحاظ الآليّ، وحال الكشف عنه بالأفعال باللحاظ الاستقلاليّ، فيقال: كان زيد قائماً، ولذا كانت تلك الأفعال مختصةً بالدخول على المبتدأ والخبر، وناسخةً لحكمهما، وهذه النسبة لا تختلف بحسب الواقع، وإنّما يختلف التعبير عنها وكيفية تعلّق اللحاظ بها.

فإذا قلنا: كان زيد يأكل، كان مدلول الفعل الناقص بحسب المادة نفس مدلول الهيئة هيئة المضارع.

ضرورة أنّه ليس المراد من الكون إلّا وجود المحمول للموضوع، وهو بعينه مدلول هيئة المضارع، ولا يختلفان إلّا باختلاف اللحاظ، فلو كان مدلول هيئة الماضي مقيّداً بالزمان الماضي، ومدلول هيئة المضارع مقيّداً بالزمان المستقبل لكانت النسبة الواحدة في الواقع متحقّقةً في زمانين مختلفين، وذلك محال؛ لأنّ «كان» يدلّ على اتّصافه بالأكل في الزمان الماضي، و«يأكل» يدلّ على اتّصافه به في المضارع، وهو تناقض جدّاً.

ولا محيص عن ذلك إلّا بالتزام انسلاخ أحد اللفظين عن الزمان، فيكون مجازاً، وهو غير ممكن كما عرفت.

وأما على طريقتنا فالأمر سهل؛ لأنّ هيئة الماضي تدلّ على التحقّق، وهيئة المضارع على الاتّصاف، وليس فيها دلالة على الزمان أصلاً، فيكون المعنى: أنّ زيدا تحقّق اتّصافه بالأكل.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَجَاؤُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾^(١) لا يمكن الجمع بينهما، لأنّ زمان الحال وذيها لا بدّ أن يكون متّحداً.

(١) يوسف (١٢): ١٦.

وعلى ما زعموه يصير المعنى هكذا: أنهم جاؤوا في الزمان الماضي حال كونهم سيكون في الزمان المستقبل، وهو كما ترى، وأما على ما قلنا من عدم دلالة المضارع أيضاً على الزمان، فلا غبار عليهما؛ لأنه يكون المعنى: أنه تحقق منهم المجيء حال كونهم متصفين بالبكاء، فلا فرق عندنا بين «باكين» و «يبكون» من هذه الجهة، وهي دلالتها على الاتصاف وإن كان بينهما فرق من جهات أخرى، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

الدليل الرابع: أنه اتفق العقلاء والتزم أهل العرف جميعاً من قبل زمن الشارع ومن بعده على تأدية العقود والإيقاعات بالأفعال الماضية، وعلل الفقهاء ذلك بأن الماضي أصرح من غيره وهو المضارع، وهذا لا يكاد ينطبق إلا على ما ذكرنا؛ لأنه لو كان الماضي في هذه الموارد مستعملاً بمعنى المضارع مجازاً لزم أن يكون استعمال المضارع فيها أولى لو لم يكن متعيناً؛ لكونه حقيقة في معناه، فيكون أصرح، وهو خلاف ما اتفقوا عليه، فلو كان الزمان مأخوذاً في الماضي لكان هذا الاستعمال مجازاً.

وحينئذ لا يكون وجه لأصريحته وترجيحه على غيره، مع أنه لا يصح لمثل هذا المجاز، فإن غاية ما يتوهم كونه علاقة هي علاقة عموم المجاز، وقد عرفت حاله، مع أنه ليس من هذا القبيل، بل من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للمقيد بأن يكون القيد قيداً لمحل استعماله ومكان إتيانه بدون القيد، وهو غير جائز إجماعاً، مثل استعمال لفظ «ذا» الذي وضع لأن يستعمل في محل الإشارة في غير المشار إليه ولو تنزيراً.

وأما على ما ذكرنا فوجه ظاهر؛ لأن الماضي يدل على التحقق، فإذا وقع

في مورد الإنشاء يصير إنشاء تحقق البيع ، فيكون أصرح من المضارع الذي يدل على الاتصاف ، وليس استعمال الماضي في الإنشاء مجازاً ؛ لعدم كون الإخبار مأخوذاً في معناه ، ولذا يتوقف في مورد الاشتباه إذا لم يعلم أنه ذكر « بعث » للإخبار حتى يكون ذلك إقراراً منه ، أو للإنشاء ولم يعمل بأصالة الحقيقة ، كما أنه لم يكن مأخوذاً في محلّ الاسميّة نحو : « زيد قائم » لأنه إذا دخل عليها الاستفهام أو حروف التمني أو الترجي لا يصير مجازاً ، ويأتي عن قريب تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى .

الدليل الخامس: أن المراد من الزمان الذي يدعونه جزءاً لمفهوم الماضي ، إن كان هو الزمان الذي انقضى وانصرم في مقابل زمان الحال والاستقبال لزم أن يكون مثل : علم الله ، وحسن زيد ، وقبح عمرو وأمثالها ، غير مستعمل في معناه الحقيقي ، لعدم كون الزمان الماضي مراداً فيها ، وهم لا يلتزمون بذلك . وكذا يلزم أن لا يكون للماضي المشتق من مادة المضي ونحوه - مثل مضى الزمان ، قضى الزمان - معنى ؛ لأنه لا معنى لـ « مضى الزمان » في الزمان الماضي ، لاتحاد الظرف والمظروف ، وهو كما ترى .

وأما على ما ذكرنا فالأمر واضح ؛ لأنه يكون معناه تحقق مضي الزمان .
الدليل السادس: أن بعض الأفعال ممّا تمتنع دلالتها على الزمان الماضي ، نحو بقي واستمرّ ودام وما انفك ولا زال وأمثالها ، فإنّ المادّة فيها تدلّ على الدوام وعدم الزوال ، والهيئة على ما يزعمون تدلّ على الانقضاء والزوال ، وهو تناقض ، فيلزم أن يكون المعنى : بقي البقاء في الزمان الماضي ، واستمرّ الاستمرار ، ودام الدوام في الزمان السابق .

فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن عدم وضع الهيئة للزمان الماضي ، بل موضوعة لإفادة التحقق ، وهو مطرد في جميع الموارد من الأفعال الماضية . هذا مجمل الكلام في الأدلة التي تدل على المقصود .

الأمر الرابع : في بيان الأدلة التي تدل على ما يزعمونه من وضع الهيئة للدلالة على الزمان الماضي ، فنقول : بعد التأمل والتتبع التام لم نجد للقول بدخول الزمان في مفاهيم الأفعال مستنداً صحيحاً سليماً عن الإشكال ، كما لا يخفى على المتتبع .

وما يمكن الاستناد إليه في الجملة هو التبادر ؛ لأنه يتبادر من قول القائل : «ضرب زيد» وقوع الضرب في الزمان الماضي ، وهو علامة الحقيقة ، وهذا غاية ما يدل على مرامهم .

والجواب عنه أما أولاً ؛ فبأنه غير مخفي على المتأمل أن ذلك التبادر ليس مستنداً إلى حاق اللفظ ، بل مستند إلى الإطلاق ، بمعنى أن إطلاقه وإرساله في مورد الإخبار ينصرف إلى كون هذا التحقق في الزمان السابق لا محالة ؛ لظهور الإخبار في مسبقته عن المخبرية .

ولذا إذا قيدناه بأدوات الشرط لا يدل على ذلك ، فهو نظير التبادر من قول القائل : «أعتق رقبة» مطلق الرقبة من جهة عدم تقييده بقيد ، وليس هذا الإطلاق مستنداً إلى حاق لفظ الرقبة ، لأنه إنما وضع للماهية اللابشرط ، لا للماهية بشرط الإطلاق .

وهذا الإطلاق والتقييد أمر راجع إلى المتكلم والمستعمل ، فإن شاء يطلقه وإن شاء يقيده .

ويستحيل أن يأخذه الواضع في الموضوع له ، بأن يقول : وضعت لفظ «الرقبة» للماهية التي لا يقيد في المستعمل بقيد في الاستعمال وإطلاقه في مقام الاستعمال (الإفادة) يكشف عن سريان المحمول إلى تمام أفراده بمقتضى الحمل وسبق للفظ يدخل عليه فيه ، بل مستنده عمل المتكلم ، وليس التقيد مجازاً ، كما أشار إليه سلطان المحققين^(١).

ومقامنا أيضاً من هذا القبيل ، فإن إطلاقه يدل على مسبوقيته على المتكلم ، ولكن إذا قيد المتكلم لا يصير مجازاً ، والتبادر الإطلاقي لا يثبت به الوضع ، كما هو واضح ، وكذا مجرد التبادر إذا لم نعلم بحاله هل هو مستند إلى حاق اللفظ أم لا؟ غير مثمر ؛ لعدم دلالة العام على الخاص .

وأصالة كون التبادر مستنداً إلى حاق اللفظ فاسدة ، كما حققناه في مورده . وأما ثانياً ؛ فبالمنع من هذا التبادر ، فإنه إن أراد أن يتبادر من الفعل الماضي تحقق المادة وحصولها ، وعدم بقاء حالة منتظرة لها - كما يشهد عليه تسميتهم إياه بالفعل الماضي ، فإن المراد بالماضي هو المتحقق والنافذ أمره الذي يعبر عنه بالفارسية بـ «گذشتن كار» - فهو مسلم ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال .

وإن أراد أنه يتبادر من الماضي أزيد من تحققها ، فعلم بالوجدان والعيان عدمه ، لأنك ترى أنه لا يفهم من «ضرب زيد» أزيد من تحقق الضرب من زيد ، وأما غير ذلك وأزيد منه فأنما يعلم من القرائن الخارجية .

مثلاً إذا كان زيد بعيداً عن محل الإخبار سنة ، والمخبر لا بد له من طي هذه

(١) لاحظ! أجود التقريرات: ١٠٥/١ - ١٠٧ ، والفصول الغروية: ١٣ و ١٤ .

المسافة بعد المشاهدة فنحكم على أن تحقق الضرب منه قبل الإخبار بسنة وإن كان عاماً فنحكم بعام، وإن كان يوماً فيوم، وهكذا في كل مقدار يستلزم سبقه من الزمان يقيناً نحكم، وكلما كان محل الشك نتوقف ولا نحكم عليه بشيء.

مثل أننا نعلم أن إخباره لنا يستلزم تحققه قبل ساعة لا محالة، ولكن لا نعلم أنه أبطأ عن الإخبار أيضاً ساعة أم لا، فبالبداهة لا نحكم عليه بشيء، وإن علمنا أن زيدا بمنظر منه وبمراه بحيث يتمكن من استعلام فعله كل زمان وجد منه، فنحكم على مجرد تحقق الضرب منه، وأما سبقه بساعة أو ساعتين، أو يوم أو يومين، فليستفد من القرائن الخارجية.

فقد ظهر بحمد الله ممّا قدّمناه أنّه ليس لهم دليل يُركن إليه ويعتمد عليه، مع أنّ عليهم إقامة الدليل، لأنّهم مدّعون. وأما أدلتنا على مرامنا فقد علمت أنّها أدلة واضحة تضيء كالشمس في رابعة النهار.

ثمّ لنا دليل آخر إلزاميّ إسكاتيّ، وهو أن مؤسّس الفنّ ومبتكره - مع قطع النظر عن أنّه إمام معصوم لا يحتمل في حقّه الخطأ والنسيان، بل نفرض أنّه أستاذ هذا الفنّ ورأس رئيسه الذي يجب متابعتة - لم يذكر هذا الميزان الذي ذكره في الفرق بين الاسم والفعل، وهو الدلالة على الزمان، بل ذكر الفارق الإنباء عن المسمّى والإنباء عن حركته، بالبيان الذي سبق، وهو لا ينطبق على ما ذكره. وهم أيضاً لا يوردون عليه إيراداً حتّى نحتمل أنّهم اجتهدوا على خلافه، بل يجعلون كلامه عليه السلام عنواناً لمطالبتهم ثمّ يصرّحون بما هو مخالف معه.

فالأمر لا يخلو عن أمرين: إمّا أنّهم تسامحوا في كلامهم ومرادهم من

دلالة الفعل على الزمان يكون بالمعنى المسلّم الضروري، وهو دلالة على التحقق الذي يستلزم سبق الزمان إذا وقع في مورد الإخبار مثلاً، كما ذكرنا، ولكن يشتبه الأمر على غير [أهل] الخبرة وغير أهل البصيرة كما هو غير بعيد، فنعم الوفاق .

وإما أنهم غفلوا عن حقيقة الحال وكيفية المقال الذي هو عنوان ودستور العمل من الأستاذ، وسلكوا مسلكاً آخر، بحيث إذا التفتوا إليه لا يلتزمون به مع وجود ذلك الميزان المستقيم من المؤسس، كما يشهد عليه جعلهم ذلك عنواناً لكلامهم وعدم إشكال من أحد في متنه أو سنده أو دلالة أو حقيقة أو بطلانه . وأما احتمال أنهم فهموا المطلب والمراد، ولكن أعرضوا عنه لعدم تماميته عندهم فبعد غاية البعد، كما هو ظاهر على التأمل .

فإن قلت: على ما ذكرت من أن الهيئة وضعها وضع الحروف، فيستحيل كشفها عن المعاني الاستقلالية، ولذا لا تدل على الزمان، فلا بد أن لا تدل بالوضع على فاعل ما، وأن لا ينتقل الذهن عند سماع لفظ الفعل إلى من صدر عنه الحدث أو قام به، مع أنه من الضروريّات التي لا يشوبها الريب أن الفعل يدل على فاعل ما، ويتبادر منه الذهن إلى فاعل ما، بل في بعض الأفعال يدل على فاعل معين كالأفعال التي يجب فيها استتار الضمير كافعل، وتفعل، وأفعل، ونفعل، وكذلك أيضاً في نحو: زيد ضرب، فإنهم اتفقوا بأنه مشتمل على جملتين:

صغرى، وهو الفعل مع فاعله، وهو الضمير المستتر فيه .

وكبرى، وهو المجموع، فالدال على الفاعل إما أن يكون المادة، وهو خلاف الاتفاق والضرورة، فلا بد أن تكون الهيئة موضوعاً له ودالة عليه، فقد

ثبت أن الهيئة تدلّ على المعنى الاستقلالي الاسمي ، فنحن وإن كنّا عاجزين عن ردّ براهينك وقاصرين عن بيان بطلانها ولكن ننقض عليك بمثل هذا المقام ، فأنت إمّا أن تنكر دلالة الفعل على الفاعل ، فقد خالفت البديهة وارتكبت المكابرة ، وإمّا أن تسلّم فيرد عليك ما أوردته علينا بعينه ، فكلّ [ما] تجيينا به نجيبك به .

مع أنّه لا يشكّ - كما اعترفت به - أن الفعل مفيد للنسبة التامة ومشمّل عليها بسبب دلالة هيئة عليها . به يمتاز الهيئة الفعلية عن سائر الهيئات .

والنسبة أمر ربطيّ نسبي موقوف على وجود المنتسبين ، فكشف الفعل عن النسبة لا يمكن إلا بعد الكشف عن طرفيها ، وهما المسند والمسند إليه ، وليس الكاشف عنهما إلا المادة والهيئة ، والمادة إنّما تكشف عن أحد الطرفين فقط ، وهو المسند ، فلا بدّ أن تكشف الهيئة عن الطرف الآخر وهو المسند إليه حتّى يمكن الكشف عن النسبة بينهما .

فإذا ثبت أن الهيئة تدلّ على الفاعل بالوضع مع معنى متأصل مستقلّ ملحوظ في ذاته فيجوز أن تدلّ على الزمان أيضاً ، فتكون براهينك حينئذٍ من قبيل الشبه في مقابل الضرورة .

قلت : إنّ ما ذكرت من انتقال الذهن من الفعل إلى الفاعل وتبادره منه ودلالته عليه أمر مسلّم بديهيّ ، بحيث لا يكون لأحد إنكاره بهذا المقدار الإجماليّ ، ولكن الشأن تمام الشأن في تحقيق منشأ هذه الدلالات وتدقيق النظر في مدرّكها وكيفيّتها حتّى يحصل العلم التفصيليّ بها ، كما هو شأن العلماء فإنّ افتراقهم عن غيرهم إخراج التفاصيل من المسجملات المركوزة في الأذهان

والمودوعة في جبلة الإنسان بتقدير الملك العلام.

فنقول في توضيح المرام حتى يرتفع ظلام تلك الشبهات عن المقام ، مستعيناً من الله الموفق للأنام : إنك إذا كنت على بصيرة لما أسلفناه في تحقيق كيفة دلالة أسماء الإشارة على الإشارة وخبيراً بها ، يسهل لك تصوير هذا المقام ، ويوضح لك كمال التوضيح .

فإنك قد علمت أن الإشارة ليست جزءاً من مدلول اللفظ حتى لزم من ذلك كونها معنى اسمياً مستقلاً باللاحظ ، كما يكون كذلك جزؤه الآخر وهو الذات ، فيعدم الفرق حينئذ بين المعنى الاسمي والحرفي ، بل الإشارة مورد لاستعمال الألفاظ الموضوعية للدلالة على الإشارة ، بمعنى أن الواضع تصرف في مورد الاستعمال وقال : وضعت تلك الألفاظ للدلالة على الذات في مورد كان الذات مشاراً إليه ، فحال المواضع نوعاً من أنواع موارد الاستعمال وجعله معتبراً فيها ، وذلك أمر راجع إليه والتصرف فيه .

فحينئذ ليس للمستعمل الذي هو تابع لذلك الواضع التعدي من ذلك الموضع ، فالواضع قيد وضع أسماء الإشارة بمورد الإشارة ، فالإشارة وكذلك التقيد خارجان عن الموضوع له ، واعتبارهما داخل فيه ، كما أشار إليه بعض المحققين^(١).

إذا عرفت ذلك فالحال في دلالة الفعل على الفاعل أيضاً كذلك ، مثلاً هيئة « فعل » موضوعة للكشف عن تحقق الحدث المدلول عليه بالمادة مقيداً بكونه في مورد كان من صدر عنه الحدث أو قام به واحداً مذكراً غائباً ، وهيئة « فعلاً »

(١) الفصول الغروية : ١٦ .

للكشف عنه مقيّداً بكونه في مورد كان ذلك اثنين مذكرين غائبين ، وهيئة « فعلت » للكشف عنه مقيّداً بكونه في مورد كان الفاعل واحدة مؤنثة غائبة إذا كانت التاء ساكنة ، وواحدة مذكراً مخاطباً إذا كانت مفتوحة ، ومؤنثاً إذا كانت مكسورة ، ومتكلاً إذا كانت مضمومة ، وهكذا حال سائر الصيغ .

لكن التقييد في الجميع على نحو ما علمت في تقييد أسماء الإشارة ، فتبادر فاعلٌ ما من الفعل من جهة استلزام تصوّر معنى الفعل ذلك .

فإذا تصوّرت تحقق الحدث الصادر عن الواحد المذكر الغائب أو القائم به فقد تصوّرت من صدر أو من قام به أيضاً في ضمنه إجمالاً بالتصوير الآليّ الغير الاستقلاليّ ، بحيث لا يجوز جعله مسنداً إليه في الكلام ؛ لعدم تعلّق الغرض به للكشف عنه استقلالاً واجباً له كما يتصوّر من ارتباط السير بالبصرة ارتباط الشيء بمبدئه إلى ابتدائية السير من البصرة ، ومن ارتباط الدار على وجه الظرفيّة لزيد كونها ظرفاً له .

فالفاعل ليس مأخوذاً في معنى الفعل حتّى يتبادر من نفس لفظ الفعل ، بل هو مورد لاستعمال هيئته الطارئة على الموادّ ، فيتبادر الفاعل من موارد استعمال الفعل التي مصبّ لكل منها هيئة خاصّة طارئة على الحدث ، كما تتبادر الإشارة . وكذلك كون المشار إليه مفرداً مذكراً أو مؤنثاً أو اثنين أو ثلاثة من أسماء الإشارة من جهة تعيينها لتلك الموارد بجعل الواضع ، فتأمل في هذا المقام حتّى يتّضح لك حقيقة المرام .

فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما توهم في « فعلت » فتحاً ، أو كسراً ، أو ضمّاً ، وكذلك فروعها ضمائر متّصلة بالفعل ، واضح الفساد .

بل التحقيق أنّه لا فرق بينها وبين التاء الساكنة في كونها حروفاً زيدت في آخر الفعل حتّى تحصل له هيئة خاصّة، فإنّ الهيئة كما تحصل بالحركات والسكنات فكذلك تحصل من زيادة الحروف أيضاً معها، كما في الفعل المضارع وغيره.

فهذه الحروف كالحركات والسكنات جزء للهيئة ومقومة لها، ومنشأ لانتزاع الهيئة، لا أنّها أسماء وضمائر متصلة بالفعل، فلا فرق بين هيئات الصيغ الماضية في الدلالة على الفاعل، وأنّها في جميعها على حدّ سواء وعلى طريق واحد، وهو الطريق الذي قرّرناه من أنّ منشأ الدلالة هو تعيين الواضع كلّاً من الهيئة لمورد خاصّ.

ولذا يحتاج في بعض الموارد عند إرادة تعيين الفاعل إلى الإتيان باللفظ الموضوع بإزائه، كما في هيئات المغايب؛ لكون مواردّها مبهمّة ومجملة لغيبوبته، ولا يحتاج في بعض الموارد الآخر كما في هيئات المخاطب والمتكلّم، لكون الفاعل معيّناً مشخّصاً من جهة المخاطبة وإياه^(١) أو تكلمه بالكلام، فالتغاير الحاصل في الفاعل في هذه الموارد من جهة تغاير خصوصيّات الموارد، لا من جهة وجود الفاعل في بعضها دون بعض آخر، كما توهم.

ولعلّ التصديق بما ذكرناه يصعب على من غلب عليه التقليد، فإنّ اختلاج في قلبه شيء من الشبه فيتوسّل في رفعه بالتأمّل في حال الضمائر التي قالوا: إنّها واجبة الاستتار كما في الصيغ الأربع، أو جائزة الاستتار كما في صيغ المغايبة، فإنّه ليس المراد بالضمير المستتر ما دلّ عليه الهيئة التزاماً من جهة وضعها

(١) كذا في الأصل.

للكشف عن النسبة التامة ، والنسبة ملزومة للمنتسبين ، فيكون الدال على الملزوم دالاً على اللازم التزاماً ، فإن ذلك يقضي بمجرد تسمية ما دل عليه بهذه الدلالة مستتراً أو استتاراً ، فإما أن يكون ذلك اصطلاحاً منهم في هذا المورد الخاص (هذه الموارد الخاصة) ، وإما أن يلتزم به في كل دلالة شيء على الخارج عن معناه ، وكلاهما واضح الفساد .

كما أنه ليس مراداً أيضاً ، ودخول لفظ « أنا » أو « أنت » أو « هو » في لفظ « اضرب » أو « تضرب » أو « أضرب » أو « نضرب » لأنها ليست إلا أصواتاً حاصلة من وقوع آلة مخصوصة في الهواء على نحو مخصوص ، فكيف تصير مستتراً . وكذلك ليس مرادهم من الاستتار هو التقدير أو الحذف ، فإنه في مقابلها ، وليس له معنى آخر ، فلا بد من حملها على ما ذكرنا من دلالة الهيئة المخصوصة بحسب وضع الواضع على ما تدل عليه الضمائر البارزة من الخطاب والتكلم والغيبة .

فجعل هيئة « افعل » مثلاً من جهة تخصيصها بالطلب من المخاطب محدث للجهة المستفادة من لفظ « أنت » وهيئة « فعل » بتخصيصها بمورد الإخبار عن الغائب محدثة للجهة المستفادة من « هو » وهكذا الفلاني^(١) فكما يلتزمون في هذه الموارد أن الفاعل مستتر والهيئة متكفلة لبيانه ، فنحن أيضاً نقول بمثله في نحو « ضربت » بتحريك التاء مفتوحة ومكسورة ومضمومة ، مجرد كون « التاء » مناسبة مع « التاء » في « أنت » لا يوجب كونها اسماً .

وأياً فرق بين هيئات صيغ المخاطب والمتكلم في الماضي والمضارع ؟

(١) كذا في الأصل .

فكما يلتزمون بالاستتار في المضارع فأَيُّ شيء يوجب امتناع ذلك في الماضي؟
فليس لهم في وجه الافتراق إلاّ الدعوى الخالية عن البرهان ومن ركن إليها فهو
- كما قال الشيخ الرئيس - خارج عن أفراد الإنسان .

ثم بقي تفصيل الفرق بين الصيغ التي استتار الفاعل فيها واجب - كما في
صيغ المخاطب والمتكلم - وبين الصيغ التي ليس الاستتار فيها واجباً ، بل ذلك
جائز فيها ، بمعنى أنّه يجوز إظهاره أيضاً مع كون الهيئة فيها متكفلة لبيانه على
نسق واحد .

والسرّ فيه ؛ أنّ الغرض من إيراد الكلام إحضار المسند والمسند إليه في
ذهن السامع من أجل إفادة المقاصد ، وطرق إحضارهما مختلفة ، فقد يكون بلفظ
كاشف عنهما حقيقة أو مجازاً ، وقد يكون بغير اللفظ ، كما في القرائن الحالية أو
المقالية ، ولذا يجوز الحذف في تلك الموارد .

ويردّ ما ذكرناه من كون المقصود التوسّل إلى إحضارهما في ذهن السامع
بأَيِّ نحو كان ، وقد يكون ذلك كالهيئة الدالة عليها بمقتضى وضع الواضع ، فالجهة
الملحوظة في الهيئة قد تكون موجبةً لتمام تعيين المسند إليه والمسند ، بحيث
يكون ذكره مستغنى عنه وساقطاً عن درجة الاعتبار بالكلية كالتركّم والخطاب ،
فإنّ هاتين الجهتين اقتضتا تعيين الذات على الوجه الأكمل ، فإذا ذكر بعدهما
شيء يكون لا محالة تأكيداً . وقد لا يكون بهذه المثابة كالغيبة ، فإنّها غير مقتضية
في ذاتها للتعيين ، فلذا جاز عدم الاعتناء بها بإتيان ما يوجب التعيين تاماً فيقال :
زيد قام هو ، هذا .

فإن قلت : إنّ ما حققت صريح في خلوّ الأفعال المذكورة عن الفاعل ، وهو

خلاف ظاهر كلماتهم بل صريحها ، حيث إن أمثال قولنا : « زيد قام » جملتان : صغرى وكبرى ، وإن فعل الأمر مشتمل على مسند ومسند إليه وهكذا .

قلت : ما ذكرنا هو الذي ينبغي الاعتماد عليه ، فإن أرادوا من كلامهم ذلك على كل حال فهو في غاية الحسن والمتانة ونهاية اللطافة كما هو غير بعيد ، بل ظاهر من كلماتهم الكلمات المجملة الصادرة عن أساطين السلف من تعبيراتهم بوجوب الاستتار وجوازه في مقام تعليم الأطفال ، فإنه ليس لفظ أوجز منه وأبلغ منه في التعبير عن أصل المطلب ، وليست المطالب الحققة في العلوم إلا مرموزة من المؤسسين ، وكذا من كان قريباً منه ؛ لعدم مقتضى التشريح والبسط أو لتعمدهم في ذلك ، كما نشأ من فعل الأساطين والفحول لئلا يدخل الأجانب وذوو الفضول فيهم . ولذا يقع التغيير والتبديل من الجهلاء الصحفيين^(١) .

وإن أرادوا غيره فبديهي الفساد حتى باعترافهم من جهة الأصول الموضوع التي هي ضروري عندهم ، وهو كون معنى الهيئة معنى حرفياً .

ومن المعلوم أن عدم تعقل دخول الذات - الذي هو معنى مستقل اسمي - في مدلول الهيئة الموضوع بوضع الحروف ، وكون الهيئة كاشفة عن الجهات المعتورة للحدث كالإعراب .

ومن المعلوم أن الذات ليست جهة معتورة للحدث ، فليتأمل في هذا المقام فإنه مقام الكشف عن المستتر .

بقي الكلام في كون الفعل وحده كلاماً مع كونها كلمة واحدة ، فنقول : إن الكلام في الأصل هو ما يتكلم به ، وهو شامل لكلمة واحدة فصاعداً ، والظاهر

(١) كذا في الأصل ، ولعله : المصحفين ، أو : السفهيين .

بقاؤه على هذا الأصل وعدم نقله من ذلك .

وما يتوهم من صيرورته مصطلحاً في المركب من كلمتين مع الإسناد لا دليل ولا شاهد عليه .

نعم ؛ يشبّه كونه تاماً ، وتماميته عبارة عن كونه مفيداً للنسبة التامة ، وهي لا تستلزم الكلمتين ، لأنها قد تكون من القضايا الحملية التي مفادها اتحاد الموضوع والمحمول مصداقاً واتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول ، فلا محالة لا بدّ فيها أن تشتمل على موضوع ومحمول كان كلّ منهما مستقلاً في اللحاظ .

فتكون النسبة بين شيئين مستقلّين ، ويكون أحدهما محمولاً على الآخر . وقد يكون في غيرها ، كما في الأفعال ، فإنه ليس فيها حمل شيء على شيء آخر ، والحكم باتحادهما وجوداً بل النسبة في الأفعال حاصلة من شيئين يكون أحدهما ملحوظاً ، ويكون تمام النظر إليه وهو الحدث ويكون الثاني جهة في الأوّل .

كما ترى أنّ الحكم في القضية الفعلية هو الحكم بتحقيق الحدث فقط ، وليس إلى من صدر عنه الحدث نظر أصلاً ، ولذا لا يجوز حمله ، وإنّما يكون حال الفاعل كحال سائر متعلّقات الفعل ولكن بالشدة والضعف ، فكما أنّه لا دخل لسائر المتعلّقات في تمامية النسبة وإنّما كان ذكرها في الكلام لزيادة الإفادة فكذلك [هنا] أيضاً ، فقولك : « ضرب » - مثلاً - كلام تام لا يحتاج في تماميته إلى ذكر شيء من متعلّقاته ، فهو مثل قولك : « رجل ضرب » .

نعم ؛ إذا أردت أن تفيد السامع زيادة فائدة فلا بدّ لك من أن تعيّن من صدر عنه الضرب أو من وقع عليه وأن تعيّن مكان الوقوع وزمانه ، إلى غير ذلك ممّا

يتعلق به غرضك ، ولكن على اختلاف مراتب الإفادة بالنسبة إليها فتقول - مثلاً - :
ضرب زيد عمرواً يوم الجمعة عند الأمير من جهة الأمر الفلاني ضرباً شديداً .
وبالجملة ؛ كون الكلام ذا ركنين إنما هو في الجمل الاسمية التي هي
مشمولة على النسبة الحملية الإسنادية ، لا في الجمل الفعلية التي ليس فيها حمل
ولا إسناد ، فإنه ليس فيها ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي إلا ركن واحد ، سواء ذكر
الفاعل أم لم يذكر ، بل سواء ذكر مؤخراً أو مقدماً على الأصح ، نحو «زيد ضرب»
خلافاً للجمهور ، فإنهم يزعمون أن الفاعل في صورة التقديم مبتدأ والجملة
اسمية .

وهذا إن كان مجرد اصطلاح منهم وتسمية فلا بأس به ، وإن [كان] المراد
اختلاف القضية في الواقع بالتقديم ، يتواردان على الماهية من حيث هي هي ،
وإنما أن يتعلق بها بما يتعلق به الإثبات ، ويكون وارداً في محله بعد عدمه ، والأمر
ليس كذلك ، لأننا نرى أن ما يدل على الإثبات موجود في القضية ولا يرتفع مع
دخول ما يدل على النفي عليها ، ولا تتغير الهيئة الكاشفة عن الإثبات عما كان .
قلت : القضية اللفظية تابعة للقضية النفس الأمرية والواقعية ، فكما أن في
الواقع يتوارد الوجود والعدم على الشيء ، ولا يمكن الاجتماع أيضاً ، فكذلك في
القضية اللفظية ، ولم توضع هيئة القضية الخالية عن أداة النفي للإثبات ، كما ذكره
بعض الأعلام ، لأنه مع توقفه على وضع المركبات - وهو باطل - مستلزم
للتناقض بين الدالتين بالنسبة إلى مدلوليهما ، بل يفهم الإثبات من جهة إطلاق
المتكلم القاصد للإفادة الشاعر الغير الغافل الكلام وعدم إتيانه ما يدل على
النفي .

فيعلم علماً قطعياً أنّ المراد به الإثبات من دون الوضع ، لأنّ هذه جهة واقعيّة لا تحتاج إلى الوضع ، بل بعض الجهات الواقعيّة للكلام يستحيل تطرّق الوضع إليها ، مثلاً الواضع يضع لفظاً لاستحضار المعنى وإحضاره في ذهن المخاطب السامع ، وأمّا أنّ المتكلّم قصد الإحضار أولاً فلا يمكن الوضع لذلك ، لأنّه مستلزم للدور أو التسلسل ، وكذلك كون الشيء مسنداً أو مسنداً إليه لا يستفاد من الوضع ، لأنّ علامتهما شيء واحد ، وهي الرفع .

ولهذا لو علمنا من الخارج أنّه ليس في مقام العدّ استفاد ذلك من الكلام ولو لم يجيء بالرفع كما في إشارة الأخرس ، فإنّه يضع شيئاً أولاً ويحمل عليه آخر فيكون كلّ منهما محكوماً عليه أو به يستفاد من الخصوصيّات الثابتة فيهما ، مثل كون أحدهما عرضاً والثاني محلاً له وغيره ، فالرفع علامة للدلالة على أنّه في صدور الحكم لا العدّ .

وبالجملة ؛ المقصود أنّه كما يصير الوضع سبباً لإحضار المعنى وجهاته كذلك غير اللفظ من الإطلاق والتقييد أو خصوصيّات التعبير والتكلّم وسوق الكلام .

ولهذا ترى أنّ البيانيّين يقولون : تقديم الفلان يفيد كذا ، وتأخير كذا ، وانضمامه بشيء كذا ، وغير ذلك إفادة قطعيّة لا يشوبه الريب ، مع أنّه بالضرورة ليس ذلك بوضع الواضع وجعله ، بل بمقتضى ذاته وطبعه يفيد ذلك المعنى ، فكون الكلام إثباتاً أو إخباراً يستفاد من إطلاق الكلام ، مع كونه مريداً للإفهام ، فيكشف ذلك كشفاً قطعياً عن عدم إرادته أزيد من ذلك وإلا لبيته ولم يكتف بذلك المقدار ، ولذا إذا احتملنا لعلّه أتى بحرف النفي أو الاستفهام وخفي علينا ولم

نسمعه ، لم يكن الكلام ظاهراً ولا نصّاً في الإثبات ، وهذا يكشف عن عدم وضعه للإثبات ، وإلا كان الوجه الأخذ بأصالة الحقيقة ودفع احتمال القرينة بأصالة عدمها ، فالهيئة تدلّ على مطلق الحكم والنسبة التي هي أعمّ من النفي والإثبات . وممّا يوضح المقصود أحسن الإيضاح حروف النداء ، وهي موضوعة لأن ينادى بها لإعلام المخاطب وإشعاره ، لا لأن تستعمل في النداء ، فالنداء يحدث بالحرف لا أنه معنى يحضره المتكلّم في ذهن السامع بالحرف ، فليس معنى : أزيد أناديك مثلاً بل الهمزة آلة تحدث النداء بالاسم الذي بعده ، والتلفظ طريق من طرق إعلام المخاطب ، فكما أنه قد يعلمه المتكلّم بوضع يده على جبينه وتحركه حتّى يلتفت إليه ، فكذلك قد يعلمه بالتلفظ بواحد من حروف النداء .

فإن أمكنك أن تقول : إن وضع اليد مستعمل في أنبّهك فكذلك في هذه الحروف أيضاً أنها مستعمل في هذا المعنى ، فكما أن القرب ليس معنى لها بل مورد لها ، لا يمكن التعدي عنه بمقتضى الوضع أو الطبع فكذلك النداء ، فاستوضح ذلك بالقياس إلى الفارسي فيقال في القرب : هاي زيد ، ويمتدّ ذلك إذا كان متوسطاً أو تزداد الهمزة وتؤخر عن الاسم مع كثرة الامتداد ، فيقال : زيد هاي فالمتأمل يرى أن هذه لا معنى لها ، وليست هذه بمعنى : «فرياد مى كنم تورا» ، بل هي نفس «فرياد» تحدث بها للاسم الذي بعدها ، فكذلك أيضاً حال هذه الحروف في العربي ، وكذلك يعيّن حال المندوب ، فإن النداء أمر يحدث بلفظ «وا» مثلاً إلا أنه استعمل في معنى أناديك .

وتنظر بعين البصيرة إلى الحروف العاطفة تجد أنها وضعت لأحكام لفظية وأحداثها ، وهي ارتباط شيء بشيء آخر بعد ارتباطه بشيء أولاً ، وبيان أن

حكمه مثل حكمه ، وجهة إحضاره مثل جهة إحضاره في تعلّق الحكم عليهما أو المحكوم عليه إمّا على سبيل الاجتماع المطلق ، أو باتّصال بلا تراخٍ أو مع التراخي أو على سبيل الافتراق بينهما ، فوضعت لكلّ من هذه الخصوصيّات علامة محدثة لها في الأسماء .

فهذا ليس معنى من المعاني الملحوظة للمتكلّم حين التكلّم في مقابل المعنى الذي يستفاد من المعطوف عليه ، بل هو غرض من المتكلّم في استعماله لفظ المعطوف ، والمعطوف عليه يحدث حين الاستعمال ويريد أن يختصّ في أداء المطلوب فيأتي بهذه للكشف عنه ، والعطف بعينه مثل الاستيناف ، فكما أنّ الاستيناف ليس معنى مكشوفاً لحروفه الذي لاحظته المتكلّم ، بل هو معنى يحدث بإتيانه بكلام بعد فراغه عن الكلام السابق بحيث لم يكن له ربط وعلاقة مع سابقه ، فكذلك العطف .

فاتّضح أنّ الحروف العاطفة ليس معناها الجمع والترتيب والانفصال والتراخي وغيرها^(١) .

(١) وقد تنبّه لما ذكرنا ابن هشام في «المغني» حيث يذكر لـ «أو» العاطفة إثنا عشر معنى أولاً فإنّه قال : تنبيه التحقيق أنّ «أو» موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء وهو الذي يقوله المتقدّمون ، وقد يخرج إلى معنى «بل» وإلى معنى الواو ، وأمّا بقيّة المعاني فمستفادة من غيرها . (مغني اللبيب : ٨٧/١ - ٩٥) ، انتهى .

ثمّ تعجّب منهم لأنّهم ذكروا أنّ من معاني صيغة الأمر التخيير والإباحة ، ومثّلوا بنحو : خذ من مالي ديناراً أو درهماً ، وجالس الحسن أو ابن سيرين ، ثمّ ذكروا أنّ «أو» تفيدهما ومثّلوا بالمثاليين . (مغني اللبيب : ٩٥/١) .

وكذلك التفاضل على ما نقل عن تلويحه حيث قال : التحقيق أنّ كلمة «أو» لأحد الأمرين أو الأمور .

وكذلك تنظر إلى حروف التنبيه ترى أنها وضعت لإيقاظ السامع أولاً ثم المخاطبة معه ، فهي ليست كاشفة عن معنى ولا ملقاة للإفادة والمخاطبة ، بل هي توطئة للإفادة وإلقاء الكلام إليه للمخاطبة لئلا يفوته شيء بغفلته .

ومما يكشف عن عدم المعنى للحروف حرف التعريف ، وهو «اللام» وأما الألف فإنما هو لجهة التلفظ باللام الساكنة ، فهو إنما وضع لتعريف مدخوله والإشارة إليه حين استعمال لفظه فيه ، فهو مثل أسماء الإشارة إلا أنها أسماء تكشف عن المسميات وعن وجه إحضارها أيضاً ، وهو حرف لا يكشف إلا عن وجه إحضار مدخوله ، فهو كالعلم المنسوب بجانب مدخوله ليدل على أن المدخول في محل الإشارة حين استعمال لفظه فيه وكشفه عنه .

فالإشارة أمر يحدث باللام حين الاستعمال ويكون من وجوهه ، لا أنها معنى تكشف عنه اللام مثل كشف لفظ «أشير» عنه ، فهذه الإشارة نظير الإشارة التي تحدث بحركة الإصبع أو العين نحو المشار إليه ، فلفظ «الرجل» ولفظ «هذا» مثل لفظ زيد مع الإشارة بالعين أو الإصبع إليه ، فهذا وجه من وجوه الاستعمال ، فكما أنه أمر حادث فكذلك وجوهه .

⇒ فإن جواز الجمع وامتناعه إنما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن (لم نعر على هذا القول في مظانه) ، انتهى .

وكذلك السهيلي وابن الصائغ حيث قالوا - على ما نقل : «أو» لأحد الشئيين أو الأشياء ، وإنما وقعت في الخبر المشكوك من جهة أن الشك ترد بين أمرين من غير ترجيح ، لا أنها موضوعة للشك ، ولهذا تكون في الخبر من غير شك إذا أريد الإبهام على المخاطب ، وأما التي للتخيير فعلى أصلها ، لأن المخبر إنما يريد أحد الشئيين ، وأما التي زعموا أنها للإباحة فلم تؤخذ للإباحة من لفظ «أو» ولا معناها وإنما أخذت من صيغة الأمر مع قرائن الأحوال ، انتهى .

وكذلك نجم الأئمة رضي الله عنهم في بحث «أو» و«إتما» فلاحظ كلامه ! (منه عفي عنه) .

ومن هنا تعلم بالفرق بين اسم الجنس المعرّف وبين علم الجنس، لأنّ التعريف فيهما ليس من واحدٍ واحد؛ لأنّ التعريف في المعرّف بواسطة العمل والإشارة في العلم بسبب الوضع وذات الكلمة.

وتوضيحه أنّ للجنس لحاظين: فقد يلاحظ جهة تعيينه بفصله وامتنازه عن الأغيار، وبقطع النظر عن صدقة على كثيرين وعمومه للأفراد، فيأتي بالعلم الجنس الذي أخذ التعيين فيه بحسب وضعه وذاته، وقد يلاحظ جهة صدقه على كثيرين وعمومه وشموله للأفراد مع كونه معهوداً ومعيناً بسبب الإشارة فيأتي باسم الجنس المعرّف.

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلماتهم من أنّ علم الجنس موضوع للحقيقة المفيدة بحضورها في الذهن وأنّه مثل المعرّف باللام، على أنّ الوجدان يشهد على كذب أخذ الحضور في الذهن في لفظ أسامة لأنّه لا يفهم من أسامة الأسد من حيث تصويره وحضوره في الذهن، كما في الأعلام الشخصية كزيد وعمر ومثلاً، فكما أنّه لا يفهم من زيد الذات الحاضرة في الذهن ولم يوضع لها، فكذلك الأعلام الجنسية، فإنّ لها جهة تعيين في الخارج مع قطع النظر عن الذهن.

وممّا ذكرنا من أنّ اللام موضوع للإشارة إلى مدخوله، يظهر أنّه ليس له معانٍ متعدّدة بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز كما توهموا، والمعاني المستفادة من المعرّف باللام غير تعريف الجنس، من العهد الخارجي، والاستغراق وغيرهما تستفاد من خصوصيات الموارد والقرائن الخارجية لا من الوضع والتعريف في جميع الموارد لا يفيد إلاّ التعريف والإشارة، والمدخول لا يراد منه إلاّ الجنس، وأمّا اعتبار الوجود الخارجي والأفراد من جهة صدق الجنس عليها لا من جهة إرادة الفردية منه بالخصوص.

توضيحه : أنه بعد البناء على أن المركب لا وضع له إلا وضع أجزائه - كما حقق في محله - فاسم الجنس المعرف مركب من شيئين : أما اللام فقد ذكرنا أنه موضوع للإشارة إلى مدخوله وتعيينه ، ولذا لا يدخل على الأعلام ، لأن التعيين حاصل فيها إلا إذا كان ضعيفاً بسبب نقله عن الوصفية ، فيجوز دخول اللام للتأكيد كما يراد في نحو : هذا الرجل والجنس موضوع للماهية المطلقة اللابشرط ، فإذا لم يدخل عليه ما يخرج عن إطلاقه كحروف التثنية والجمع وهيئته كان المعرف لتعريف الجنس ، لأن المراد بالمدخول الجنس واللام للإشارة إليه ، لأن للماهية جهة تعيين وامتياز عما عداها ، تصح الإشارة إليها بهذا الاعتبار .

وأما إذا دخل عليه ما يخرج عن الإطلاق كهيئة الجمعية وحروفها فإنها تدل على الماهية باعتبار وجودها في ضمن أكثر الفردين تخرج الماهية عن التعيين الأولي ويكون تعيينها بتعيين أفرادها ، فإن كان هناك عهد في خصوص بعض الأفراد كانت الماهية متعينة باعتبار وجودها في ضمنها ، فتصح الإشارة إليها بهذا الاعتبار ، فلا يكون تجوز حينئذ لا في اللام ولا في مدخوله .

أما الأول : فواضح ،

وأما الثاني : فلأن المدخول لا يراد منه إلا الجنس ، ولم يستعمل إلا في معناه ، وأما إرادة وجوده في ضمن الأفراد فيراد من حروف الجمع ، فلا يلزم التجوز لا في الجنس ولا في الحروف ، أو يقال : إن إطلاق الكلّي واستعماله في الأفراد لا على سبيل الخصوصية حقيقة وإن لم يكن هناك عهد في خصوص بعض الأفراد حتى يوجب تعيين الماهية لتصح الإشارة إليها أيضاً باللام ، فلا بد

أن يكون المراد جميعاً لتعيينه عند العقل، فإنّ اللام يقتضي تعيين مدخوله، ولم يكن في المدخول حينئذ جهة تعيين إلاّ ذلك بخلاف غيره من المراتب.

مثلاً المرتبة الأدنى وهي الثلاثة لا تعيين فيها، لصدقها على كلّ الثلاثة من تلك الأفراد، وذلك بخلاف المرتبة الأقصى لتعيينها وكونها بمنزلة شخص واحد، وأيضاً ليس في الجمع تخصيص بشيء من المراتب، فتخصيص بعضها بالإرادة دون الباقي ترجيح بلا مرجح، والبناء على الإيهام ينافي التعريف، فظهر أنّ إرادة الاستغراق من الجمع المحلي باللام إنّما هو لاقتضاء التعيين ذلك، لا لأنّ اللام موضوع للاستغراق، كما يظهر من جماعة، بل أفرط بعض آخر فجعله حقيقة في الاستغراق بخصوصه ومجازاً في غيره، حتّى في العهد.

ولكن لا يخفى على المتأمل في كلمات العلماء أنّهم أيضاً لا يقولون بوضعه له، كما يرشد إليه قولهم: أنّه يفيد العموم حيث لا عهد، ولو كان مرادهم بذلك المعنى الموضوع له، فلا وجه لتقييده بعدم العهد؛ لأنّ كون اللفظ حقيقة في شيء غير مقيّد بعدم وجود القرينة.

نعم؛ ظهور اللفظ في إرادة المعنى الموضوع له مقيّد بعدم وجود القرينة؛ وهذا مشترك فيه جميع الألفاظ، ولم يكن وجه لتخصيصه بذلك، ولذا احتمال العهدية في الجمع يمنع من التمسك بالعموم، وذلك لأنّ احتمال العهد هنا ليس من قبيل احتمال المعارض والمانع حتّى لا يعتنى به في مقابل الظهور الاقتضائي بعد سدّ احتمال العهدية والاطمينان بعدمها، فاحتمال العهدية موجب للعلم بعدم تحقق الظهور والاقتضاء للعموم، فلا يبقى له ظهور يتمسك به بمجرد الاحتمال. وهذا بخلاف احتمال العهد بالنسبة إلى العموم المستفاد من المفرد المحلي

باللام؛ لاقتضاء اللفظ من حيث نفسه للعموم، وكون إرادة خصوص بعض الأفراد منافياً لظهور اللفظ، لأنّ تعلق الحكم بالماهية يقتضي كون الماهية مقتضية بنفسها ومناطقاً في الحكم في أيّ مكان ومورد وجدت، وإرادة البعض فيه توجب زيادة اعتبار في الماهية بخلاف إرادة الجميع، فتكون إرادة الجميع أوفق بظاهر اللفظ.

وهذا بخلاف استفادة العموم من الجمع؛ لأنّه من جهة أنّ المراد من المدخول الأفراد، ولم يكن تعيّن لها إلا بإرادة الجميع، فإرادة الجميع ليست بأولى بحسب الدلالة اللفظية من إرادة البعض إذا كان معهوداً في [الذهن] ومعيناً، بل متساويان، ولكن هذا؛ إذا كان المفرد المعرف موضوعاً لحكم غير طلبي، نحو: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) والماء طاهر، والبول نجس، و﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^(٢) وغيرها.

وأما إذا كان موضوعاً لحكم طلبيّ كان العموم فيه عموماً بدلياً، لأنّ المطلوب فيه إيجاد الماهية لا غير، ويتحقّق ذلك بإيجاد فرد من أفرادها، ويصحّ عنه الاستثناء باعتبار العموم البدلي، كقولك: اشتر اللحم إلا لحم الجاموس والسّمك.

وكذلك تنظر إلى حرف التنكير وهو التنوين اللاحق للأسماء، فإنّه موضوع لإفادة الإبهام في مدخوله، مع أنّ الإبهام نظير التعريف لم يكن مستعملاً فيه لحروفهما نظير استعمال لفظ التعريف والإبهام في معنيهما ضرورة أنّه ليس

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

(٢) العصر (١٠٣): ٢.

المراد من قولنا: جاءني رجل، إثبات المجيء لشخص متّصف بالإبهام بحيث يكون التنوين مستعملاً في ذلك المعنى نظير استعمال المجيء والرجل في معنييهما، بل هو محدث للإبهام في مدخوله وعلامة له.

وكذلك تنظر إلى حروف التثنية والجمع، فإنّها أيضاً لا تدلّ على معنى، بل تدلّ على وجه استحضار الغير وهو مدخولها، وتعيين جهة من جهاته ونحو من أنحائه.

بيانه: أن تعلق الحكم الكلّي والجنس يقع على وجوه وأنحاء، فقد يتعلّق به من حيث هو هو، وقد يتعلّق به من حيث وجوده في ضمن فرد ما، وقد يتعلّق به من حيث الوجود في ضمن الفردين أو أكثر، فوضع لكلّ منها علامة معيّنة له، فوضع تنوين التنكير لإفادة وجوده في ضمن فرد ما، ووضعت حروف التثنية والجمع لإفادة وجوده في ضمن فردين أو أزيد، فهما يعيّنان وجهاً من وجوه مدخولهما، ولهذا لا بدّ في التثنية والجمع من الاتّحاد في المعنى وكون مدخولهما الجنس، حتّى يتصوّر فيه أنحاء وجهات فيعيّنان نحواً من أنحائه، ومحال أن يشئى أو يجمع العلم، إلّا أن يؤوّل بالمسمّى.

فما ذكره المحقّق صاحب «المعالم» من الاكتفاء باتّحاد اللفظ وتعسيفه التأويل بالمسمّى^(١) مشكل، بل غير متصوّر عند من تصوّر المعنى الحرفي، وما تفرّع عليه ﷺ من صحّة إرادة المعنيين من المشترك في التثنية بطريق الحقيقة أيضاً كذلك، بل لو جوّزنا إرادة المعنيين من المشترك المفرد لا يجوز إرادتهما من التثنية من جهة دلالة حرفها، لأنّ الحرف محال أن يدلّ على معنى أزيد من معنى

(١) معالم الأصول: ٥٣.

مدخوله في عرضه ومقابله وينضمّ معناه مع معنى مدخوله ، فمحال أن يراد من حرف التثنية معنى من معاني المشترك ، مثل إرادته من المدخول .
والحاصل ، أن حروف التثنية والجمع لا تدلّ على معنى ولا تزيد معنى في المدخول ، بل تبين خصوصيّة من خصوصيّات ما دلّ عليه المدخول ، وهو وجود الجنس في ضمن فردين أو أكثر .

ومما حقّقناه نعرف السرّ في ما قيل في التفرقة بين الجمع واسم الجمع ، من أن الجمع ما يدلّ على الآحاد بالمطابقة ، واسم الجمع يدلّ عليها بالتضمّن ؛ مع أنّه بديهيّ بحيث لا يكاد أن يخفى على أحد أنّه لا يمكن أن يراد من اللفظ ثلاثة معانٍ مطابقة مرادة منه في استعمال واحد ، وكيف يمكن أن يقال : إن كلّ فرد من الثلاثة معنى مطابق للجمع ؟ ووجهه ما عرفت من معنى حروف الجمع ، وبيانه : أنّه لما كان معنى الجمعيّة في اسم الجمع مدلولاً اسمياً وملحوظاً على سبيل الاستقلال ومراداً من اللفظ بحسب الوضع .

وحينئذ فكلّ من الآحاد جزء من المعنى الموضوع له الاسم ، فتكون دلالته على كلّ منها بالتضمّن ، وأمّا الجمعيّة في الجمع فهي غير موضوع لها الاسم ، وهو المدخول لأنّه موضوع للماهيّة المعرّاة عن جميع الخصوصيّات ، ولا المركّب من الاسم والحرف لعدم تعلّق الوضع بالمركّبات ، بل يدلّ عليها الحرف بطريق المعاني الحرفيّة بأن يكون مبيّناً لوجه إحضار المدخول في مورد تعلّق الحكم به ، فلم يرد من المدخول إلّا الجنس ، وصدقه على كلّ واحد بطريق المطابقة ، فلا فرق بين الرجل والرجال في المعنى المراد من اللفظ ، لأنّ معناهما الحبس الكلّي الصادق على الأفراد بالمطابقة ، وإنّما الفرق في وجود علامة في

الثاني تدلّ على جهة الاستحضار وكيفيته في مقام تعلّق الحكم به ، وهو وجوده في ضمن أكثر الفردين دون الأوّل .

ومن جهة أن حروف الجمع وضعت للدلالة على بيان كيفية تعلّق الحكم بالكلّي لا يصحّ إدخالها في مقام عدّ الأجناس الذي لا يكون فيه حكم .

ويظهر أيضاً سرّ ما قيل من أن الجمع بمنزلة تكرير المفرد ، بمعنى أن دلّالته على الآحاد باعتبار صدق الماهيّة على كلّ واحد منها بمنزلة تكرير اسم جنس منكر ثلاثاً .

ويظهر أيضاً عدم انسلاخ الجمع عن الجمعيّة في نحو لا تتزوّج الثيّبات وتزوّج الأبكار ، لأنك قد عرفت أن حروف الجمع تدلّ على تعلّق الحكم بالماهيّة الموجودة في ضمن أكثر الفردين فقط ، وأمّا تعلّقه عليها على سبيل البدليّة أو على سبيل الاجتماع فهو معنى زائد على معنى الحرف لا يدلّ عليه .

فكما إذا قال : الثيّبات لا تتزوّج أحداً منها لا يراد من الثيّبات إلّا معناها الجمعيّ من دون انسلاخ عنه ، ولا ينافيه تعلّق الحكم عليها لا على سبيل الاجتماع ، وإنّما أورد الثيّبات توطئةً لتعليق الحكم عليها على هذا النحو الخاصّ ، فكذلك هذا المثال الذي بمنزلته .

فإذا قال : لا تتزوّج الثيّبات فالمقصود طلب ترك تزويج الجميع لكن على نحو البدليّة لا على نحو الاجتماع ، وهما خصوصيتان مستفادتان من الخارج لا من حروف الجمعيّة ، وإنّما جيء الجمع في مقام نفي الحكم عن الطبيعة الموجودة في ضمن جميع الأفراد دون المفرد المنكر ليكون أصرح في العموم ،

لأنّ العموم في النكرة الواقعة في سياق النفي عموم سرياني .

وكذلك يظهر أيضاً عدم معنى لكون العموم في الجمع عموم الجماعات والمراتب كما قد يتوهم ؛ لعدم ملاحظة الجمعية فيه بلحاظ استقلاليّ حتّى يتوجّه إليها العموم .

ومما ذكرنا من أنّ تعلّق الحكم على الكلّي يقع على وجوه يظهر أيضاً أنّ تعلّق الحكم على الكلّ أيضاً يقع على وجوه ولو كان الموضوع له تمام الأجزاء ، لأنّه يوجب استعماله في جميع الأجزاء ، وأمّا تعلّق الحكم أيضاً على تمام أجزائه فهو غير لازم ، فقد يستعمل الكلّ في تمام أجزائه ويتعلّق الحكم أيضاً عليها ، وهو الظاهر من إطلاق الكلام لا من الوضع ، وقد يحضر تمام الأجزاء ويستعمل اللفظ فيها ولكن توطئة وتمهيداً لتعليق الحكم على بعضها ، وهو خلاف الظاهر من الإطلاق ، ولذا يحتاج إلى القرينة فليس المراد من الخبز في قولك : أكلت الخبز نصفه ، النصف ، ولا مستعملاً ذلك في النصف حتّى يرد أنّه يصير المراد بعد إرجاع الضمير الربع ، بل المراد منه الكلّ ، ولكنّه لم يتعلّق الحكم عليه ، بل ذكر الكلّ توطئة لتعليق الحكم على بعضه .

نعم ؛ يكون المراد بالأخرة بعد ذكر البدل والمبدل البعض ، لأنّ المبدل منه مستعمل من أوّل الأمر في البعض .

والحاصل ؛ أنّ تعلّق الحكم على الكلّ في الظاهر مثل تعلّقه على الكلّي يقع على وجوه ، فقد يكون المراد في الواقع أيضاً تعلّقه عليه ، كما هو الظاهر والمتبادر من الإطلاق ، وقد يكون في الواقع تعلّق الحكم على بعضه فيستدرك

ذلك بتعقيب البدل ليندفع ذلك الظهور ويتبين المراد .

وكذلك أيضاً بدل الاشتمال ، فإنه قد يحضر زيد لتعليق الحكم عليه نفسه ، وقد يحضر توطئة لتعليق الحكم على متعلقاته ، مثل ثوبه وابنه وكتابه وغيرها ، فلا يكون في أمثال ذلك تناقض وتناف في الكلام كما لا يتوهمه أحد أيضاً .

ومن ذلك يظهر أيضاً عدم التناقض في الاستثناء من جهة شمول اللفظ جميع الأفراد ثم يستخرج بعض الأفراد .

والعجب أنه لم [لا] يتوهم التناقض في نحو : أكلت الخبز نصفه ، وتوهم في نحو : أكلت الخبز إلا نصفه ، مع عدم فرق بينهما ؟ وأما بيان عدم التناقض فهو أن حرف الاستثناء نظير سائر الحروف إنما وضعت لتعيين وجه من وجوه غيرها ونحو من أنحائه وهو المستثنى منه ، لأن الحكم على كل متعدد ذي أجزاء قد يكون من جهة تعلقه بتمام أجزائه أو من جهة تعلقه ببعضها كما ذكرنا آنفاً ، فاستعمال المتكلم لفظ المستثنى منه من دون انضمام إلى ظاهر في التمام من جهة الإطلاق لا الوضع ، وانضمام « إلا » يكشف عن تحديد شمول الحكم لذلك المتعدد وتضييقه ، ويبين أن المتكلم إنما أحضره في ذهن السامع توطئة لأن يحكم على بعض خاص منه لا ليحكم عليه بتمامه .

فالمراد من المستثنى منه هو الجمع لا ما بقي ، كما في المبدل منه ، ولكن الحكم لم يتعلق بالجميع .

والمراد من الكلام بالأخرة لم يكن الجميع ، فليس في الكلام الواحد

حكمان فضلاً عن أن يكونا متناقضين ، ولا يتصور فيه أزيد من حكم واحد ، لأنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء من اللواحق ما دام متشاعلاً به ولا يحكم عليه بشيء حتّى يتمّ كلامه ثمّ يجمع بين صدره وذيله وينضمّ بعضه ببعض ثمّ يستخرج منه حكم واحد .

ولذا إذا قال : له عليّ عشرة إلّا واحداً ، لا يكون تناقضاً ولا إنكاراً بعد الإقرار ، ولا ينفذ في حقّه إلّا تسعة ، وليس ذلك من جهة التعبد بل على الميزان والقاعدة العرفيّة ، ولذا أيضاً يجمع بين الأخبار ، لأنّها بمنزلة كلام واحد صادر من واحد في زمان واحد .

إذا عرفت ذلك تعلم أنّه لا حاجة إلى تطويل الكلام وتطويل النقض والإبرام في ذلك ، ولا الجواب عنه بأن الإسناد والحكم بعد الإخراج لا قبله ، مع مافيه من الإشكال والتعسف ، إلّا أن يرجع إليّ ما ذكرنا ، ولا وجه للجواب عنه بكون العشرة مع «إلّا» اسماً مركباً للباقي ؛ لأنّه ضروريّ الفساد ، وكذلك الجواب بكون العشرة مستعملةً في السبعة مجازاً ، والاستثناء قرينةً عليه ، لأنّه مع الغضّ عن أنّ المستثنى مستعمل في معناه لا يكون علاقة بين الكلّ والباقي قطعاً ، وإلّا لا يعتبر أبداً في القرينة خصوصيّة ، بل كلّ ما كان مفيداً ومظهراً للمقصود يكتفى به .

مع أنّه لا يصحّ أن يقال : جئني بهذه العشرة مشيراً إلى السبعة ، قطعاً ، ويصحّ أن يقال : جاءني هذا الأسد مشيراً إلى زيد مثلاً .

وظهر أيضاً حال العامّ المخصّص وأنّه حقيقة ؛ لأنّ العامّ لم يستعمل في

الباقى حتّى يكون مجازاً ، بل استعمل في معناه وجعل ذلك توطئةً لتعليق الحكم على الباقي ، وكذلك المطلق توطئةً لتعليق الحكم على المقيّد من دون أن يخرج المطلق عن معناه ، ويستعمل في المقيّد .

هذا إذا انضمّ المخصّص والمقيّد بالعامّ والمطلق ، وأمّا إذا علم من الخارج إرادة الخاصّ والمقيّد منهما فكذلك أيضاً لا يكون مجازاً ، لأنّ إرادتهما ليس من حيث الخصوصية ، بل من جهة صدقهما عليهما ، بل بالنظر الدقيق لم يرد من قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ ﴾ ^(١) حبيب النّجار ، بل المعنى جهة الخصوصية وتعلّق الغرض بالإخبار باتّصاف فرد ما من المهية بالمجيء ، وإلا لو تعلّق الغرض بإخبار اتّصاف فرد معيّن به لما كان ذلك التعبير صحيحاً ، ولا بدّ من التصريح باسمه .

وأما ماهو المشهور عندهم من أنّ علاقة العامّ والخاصّ من العلائق المعتبرة فغير صحيح عند التأمل ؛ لما ذكرنا من أنّه ليس [المورد] مورداً يستعمل العامّ في الخاصّ من حيث الخصوصية .

وسيجيء - إن شاء الله - زيادة توضيح لذلك ، نعم يتصوّر أن يستعمل « القوم » في الرؤساء منهم وأطلق اللفظ وعلم ذلك من الخارج بادّعاء أنّ القوم ليس غيرهم ؛ لعدم الاعتناء به ، ويكون وجودهم كعدمهم ، وهو بهذا الاعتبار يخرج من استعمال العامّ في الخاصّ بعلاقة العموم والخصوص ؛ لأنّها لا تختصّ ببعض دون بعض .

هذا تمام الكلام في معاني الحروف بيّنتها إجمالاً لتقريب المقصود وتوضيح المطلوب ، ولتفصيل الكلام فيها مقام آخر خارج عن مقامها ، ولا بأس أن نختمها ببيان حال أسماء الأفعال استطراداً لشباهتها بها في الجملة في عدم المعنى لها ، وعدم احتياجها إلى الوضع ، بل تدلّ على معناها بواسطة المناسبة الذاتية التي كانت بينها وبين معانيها ، كما تلاحظ من إلقاء أمثال هذه الألفاظ إلى الحيوانات وفهمها لها ، فإنّ بعض الحروف أيضاً من هذا القبيل كحروف النداء ، فإنّها في أنفسها نداء لا أنّها موضوعة للنداء ، وكذلك حروف الندبة والتنبيه إلى غير ذلك .

الكلام في أسماء الأفعال

فنقول : أسماء الأفعال التي يذكرونها مثل « صه » و « مه » و « تعال » وغيرها لم توضع للفظ الفعل ، مثل أن يكون معنى « صه » لفظ « اسكت » ثم يفهم المعنى من « اسكت » كما توهمه الجاهل ، لأنّه ترى بالوجدان أنّه لا يخطر لفظ « اسكت » من « صه » ولم توضع لمعنى « اسكت » أيضاً ، بحيث يكون مرادفاً مع « اسكت » كما يتوهموه ، بل هي أصوات غير موضوعة لمعنى ، مثل الأصوات التي يذكرونها في مقابلها دالة بالذات والطبع على إحداث معانٍ من دون الوضع . مثلاً « صه » صوت في مقام الزجر عن التكلّم و « مه » صوت يحدث في مقام إحداث الكفّ عن العمل ، و « هيهات » صوت يحدث في مقام بعده ، و « أف » لفظ يحدث في مقام التوجّع ، كما ترى نظائرها بالفارسيّة في مقام القهر على

المتكلم يحدث صوتاً ، مثل أن يقول بالشدة : « هـى » يدلّ على زجره ومنعه عن التكلم ، وكذا في مصبّه على عمل يشتغل به يحدث صوتاً يدلّ على زجره ومنعه من العمل ، فهذا غير موضوع لمعنى من المعاني ، كما ترى .

وكذا في مقام التحسّر على عمل مضى ، أو شخص غاب ولا يمكن دركهما ، يحدث صوتاً يدلّ على بعده وعدم إمكان دركه .

وكذا ترى في مقام التوجّع بالفارسي يحدث صوتاً مثل « أفّ » ، فهو أيضاً غير موضوع لمعنى .

ولا فرق بين لغة العرب والفرس إلّا أنّ في الأوّل نوع وسعة تختلف تلك الأصوات وتختصّ كلّ منها بمورد خاصّ مثل « صه » و « مه » بخلاف لغة الفرس ، فإنّ فيها صوتاً واحداً يحدث في كلا الموردين .

والحاصل ؛ أنّ مع أسماء الأفعال التي يذكرونها مثل الأصوات التي بيّن حالها نجم الأئمة - رضوان الله تعالى عليه - أنّها أصوات خارجة عن فم الإنسان غير موضوعة ، بل دالة طبعاً على معانٍ في أنفسها كـ « أفّ » و « تف » ، فإن الكاره لشيء يخرج من صدره صوتاً شبيهاً بلفظ « أفّ » ومن ييزق على شيء مستكره يصدر منه صوت شبيه بـ « تف » .

وكذا « آه » للمتوجّع أو المتعجّب ، فهذه وشبهها أصوات صادرة منها طبعاً كـ « أح » لذي السعال^(١) ، انتهى .

ولذا ترى أنّه عدّ « أفّ » من الأصوات مع كونه من أسماء الأفعال ، فلا فرق

(١) شرح الكافية : ٦٥/٢ - ٦٨ ، مع اختلاف .

بين أسماء الأفعال وأسماء الأصوات في أنه نفهم المعاني والمقصود منها طبعاً بواسطة خصوصية ومناسبة في بعض حروفه مع المعنى .

ولذا يفهمه الحيوانات ولو في أول مرتبة سماعهم ، ولم يكن معه زجر وضرب ، مثل أن يقال في مقام إقبال الفرس : « تع تع » وهذا هو « تعال » الذي هو اسم فعل ، ومادتهما واحدة .

ولذا قال بعض في قوله تعالى : ﴿ قُلْ تَعَالَوْا ﴾^(١) : إنه تعالى شبههم بالحيوان وجاء بتعالوا ، ويفهم منه أن « تعالوا » مختص بمخاطبة الحيوان ، ويقال في زجر الصبيان : « عه » وللكلب : « چخ » وللهرّة : « بش » ولصغار الإبل : « هدهد » وغيرها ، فإنه فيها خصوصيات يفهمها الإنسان والحيوانات بالطبع من دون الوضع .

ولعل في أمثال هذه الكلمات يقول القائل بالدلالة الذاتية في الألفاظ لا مطلقاً كما نسب ؛ لأنه لا يصدر عن ذي شعور فكيف عن مثل العلماء بالنسبة إلى هذا الأمر الصعب المشكل إثباته .

نتيجة البحث

فقد اتضح بما قدّمناه - بعون الله تعالى - أن الحروف لا معنى لها ، وإنما هي كالعلم المنسوب بجنب شيءٍ ليدلّ على أن فيه فائدة ما ويكشف عن جهات استعمال الألفاظ في معانيها ودواعي إحضارها كشفاً إنشائياً من دون أن يكون

(١) الأنعام (٦) : ١٥١ .

كل واحد من تلك الجهات والدواعي مستعملاً فيه لها، ومراداً منها، ضرورة استلزامه سبقه، والحال أنها شؤون الاستعمال والتلفظ والإخبار والإنشاء وهي جهات محدثة بالتلفظ فكذاك المعنى الحرفي، فلم يوضع الحرف لمعنى، بل إنما وضع لاعتبار خصوصية في الغير ملحوظة بالتبع فيه لكن لا على نحو الإرادة منه ولا من لفظ غيره.

وهذا معنى قول نجم الأئمة: (فالحرف لا معنى لها) ^(١) أي لا يكون المعنى مراداً منه، لا أنه لا يدل على شيء، كما استدرك وقال: (وإنما هو كالعلم المنسوب بجانب شيء ليفيد أن فيه فائدة) ^(٢).

وكذلك قوله: (إنه موجد لمعناه في لفظ غيره) ^(٣)، بمعنى أن معناه جهة من جهات استعمال لفظ غيره يوجد لها الحرف.

فالضابط الكلّي أنه كل ما كان كاشفاً عن جهات استعمال لفظ في معناه ودالاً على نحو من أنحائه وناظراً إلى لفظ غيره، بحيث لو لم يكن الغير لم يكن له موقع؛ لقصوره في نفسه، فهو الحرف، إذا كان لفظاً مستقلاً في التلفظ.

ومن هنا تعلم أن التكلم والخطاب والغيبة، والإشارة والإخبار والاستخبار، والإنشاء والنفي والإثبات، وغيرها مما كان أوصافاً للألفاظ، وجهاتاً لاستعمالها، وكاشفاً عن مسمياتها من المعاني الحرفية وإن لم يوضع لها أو لبعضها لفظ وحرف، ضرورة أن كون الشخص متكلماً أمر يحدث طبعاً بالتكلم باللفظ وإيجاده في الخارج، كما أن كونه مخاطباً أمر يحدث بتوجيه

(١-٣) شرح الكافية: ١/١٠ وانظر أجود التقريرات: ٢٢/١ و٢٣.

الكلام نحو الغير ، كما أن الإخبار يحدث بإيجاد الكلام الخبري ، والإنشاء بالإنشائي .

والحاصل ؛ أن ذلك - وهو النظر إلى استعمال اللفظ وبيان كيفية إتيانه - شأن الحرف ومرتبته التي لا يتعداها أبداً في موضع من المواضع ، ولهذا كل اسم مع كشفه عن مسمّاه إذا كشف عن نحو من أنحاء مسمّاه وعن جهة من جهات استعمال لفظه فيه بوضع الواضع وجعله ، يكون متضمناً لمعنى الحرف ومبنيّاً لذلك نحو المبهمات ، وهي الضمائر وأسماء الإشارة والموصولات ، فإنّها وضعت بتمامها للذات المبهمة ولبیان حالها حين الكشف عنها ، بخلاف الشيء والأمر ، فإنّهما وضعا للذات المبهمة فقط ، وما حدّد الواضع موارد استعمالها . ومن هذه الجهة - أي كشفها عن الذات المبهمة - سمّيت بأسماء المبهمات ، أمّا الضمائر فلاّنها موضوعة للكشف عن الذات وعن جهة نسبتها إلى الكلام ، حيث إنّ للكلام الذي يصدر من المتكلّم في مقام المخاطبة مع الشخص جهة نسبة مع المتكلّم به من حيث صدوره عنه ، وجهة نسبة مع المخاطب من حيث إلقائه إليه ، وجهة نسبة إلى غيرهما من حيث كونه خارجاً عن الكلام وعن نظره ، فوضع الواضع ضمير المتكلّم ليدلّ على الذات وعلى كونها الذي صدر منه الكلام .

وكذا ضمير المخاطب للذات وعلى أنّه الذي أُلقي إليه الكلام ، وضمير الغائب على ذات وأنّه خارج عن الكلام وعدم كونه مخاطباً به ومتكلّماً ، ولا ينافي ذلك حضوره في مجلس التكلّم .

وأما أسماء الإشارة فإنها وضعت أيضاً للكشف عن الذات وعن كونها في محل الإشارة حين الكشف عنها ، فضيَّق الواضع موارد كشف هذه الأسماء عن مسمياتها وحددها بحدّ ليس للمستعمل التابع له تجاوزه ، فالإشارة باللفظ جهة للفظ تحدث بهذه الألفاظ ويكون المعنى والذات مشاراً إليها بهذه الألفاظ ، لأنّ المشار إليه معنى يكشف عنه اللفظ .

ولذا ترى أنّه يحصل معنى الإشارة باستعمال لفظ «هذا» في معناه ، بخلاف استعمال لفظ الإشارة والمشار إليه في ما وضع له ، فإنّه لا تتحقّق به الإشارة ، بل إنّما يحصل به إحضار ذلك المفهوم بالبال وتصويره في ذهن السامع لا غير .

ولذا قال ابن مالك رحمه الله : (هذا المفرد مذكّر أشر)^(١) أي أحدث الإشارة بهذا اللفظ ، لا أنّه أخبر عن الإشارة واستكشف عنها بذلك اللفظ ، فالإشارة أمر حادث بإيراد تلك الألفاظ وضعاً ، كما تحدث بحركة الإصبع والعين طبعاً ، فلا أسماء الإشارة وغيرها من المبهمات جهتان : جهة اسميّة وجهة حرفيّة ، فمن جهة كونها أسماء تكشف عن المسميات ، ومن جهة تضمينها معنى الحرف تكشف عن وجه الاستعمال ، وهو كون المتكلّم بها في مقام الإشارة إلى معناه فتكفل بإحضار المسمّى وجهة الإحضار كليهما .

فليس معنى قولنا : هذا قائم إلا إثبات القيام لنفس الذات الموضوع لها ذلك اللفظ ، لا للذات المشار إليها ، بحيث كان المشار إليّتها لها أيضاً مدخلية في

(١) شرح ابن عقيل : ١/١٣٠ .

الموضوع له ، نظير قولنا : المشار إليه قائم ، لأن الإشارة حادثة باللفظ لا أنها مسبوقة على التلفظ حتى يؤخذ جزء للمعنى ويكشف عنه اللفظ بالتضمن .

فالمعنى مشار إليه بهذا اللفظ ، لا أن المشار إليه معنى لللفظ ، وليس المراد بتضمنها معنى الحروف كونه شرطاً أو شرطاً لمعناها ، بأن يكون المعنى مركباً ، فإن ذلك يقتضي لحاظه استقلالاً ويستلزم أن لا يكون محدثاً باللفظ فيخرج بذلك عن معنى الحرفية ، بل المراد بالتضمن تكفلها بذلك .

فاتضح أن الواضع لم يعتبر المعنى الحرفي في الموضوع ؛ لأن المعنى الحرفي معنى يستحيل دخوله طبعاً في الموضوع له ، وغير قابل بحسب الذات أخذه تحت الكاشف الاسمي ؛ لتأخره عن المعنى الاسمي وعدم كونه في عرضه ومقابله ، فإنه من وجوه استعمال الألفاظ الاسمية في معانيها ، فهو مؤخر عن الاستعمال والمستعمل فيه ، واعتباره في هذه الأسماء نظير ما إذا كان حادثاً بالحروف بعينه ، فإنه إذا قيل : ضربت في الدار ، يحدث الظرفية للدار بسبب «في» من دون أخذ الظرفية في معنى الدار .

فكما أن الأفراد والتذكير والتأنيث غير داخلية في الموضوع له وإنما هي حدود موارد استعمال الألفاظ ، فليس معنى « هذا قائم » الذات المفرد المذكر ثبت له القيام ، بل القيدان موردها لا معناها .

فالموضوع له هو المقيّد بالمشار إليه ولكن القيد خارج عنه ، وقيد للاستعمال أعني وضعت للذات مع الإشارة بكاشفه حين استعماله فيه إليه .
فما أحسنه وتلقّى بالقبول ما أفاده وحققه صاحب « الفصول » ، فلا شك

أنه صدر عن معدن التحقيق والتدقيق حيث قال : (التقييد بالإشارة معتبر في وضعها وخارج عن الموضوع له بحيث يكون معناها المطابق متحداً من جهة خروج القيد والتقييد عنه وإن اعتبر فيه)^(١).

ومما ذكرنا يظهر حال الموصولات ، فإنها أيضاً موضوعة للذات والإشارة إلى جهة فيها تبين بصلاتها من دون أخذها في معناها .

ومما ذكرنا من بيان معنى الحروف وكيفية يتضح أن المجازية لا تتصور في الحروف وغير ممكن ؛ إذ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له وتجاوزه عنه إلى غيره لعلاقة ، والحروف لا تستعمل في معنى ، وإطلاق الاستعمال والمستعمل فيه والكشف والدلالة على إفادة الحروف تسامح نضطر إليه في مقام التعبير والبيان ، وإلا فالحروف - كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام^(٢) - وضعت لأن يوجد ويحدث معناها في الغير ، وجعلت آلة لإحداثه فيه بالوضع ، كما أن اليد والإصبع آلتان لإحداثهما بالطبع ، ومحدث الشيء ليس دالاً عليه ، كما أن المحدث ليس معنى وكذلك المؤثر في الشيء لا يدل على الأثر ، كما ترى أنه لا يطلق الدال على السهم المرمي بالنسبة إلى القتل ، فإنه موجد له لا دال عليه ، والاستعمال طلب عمل اللفظ في معناه .

فلا بدّ هناك من أمرين : عمل اللفظ في المعنى ، فهو عبارة عن دلالة عليه ، ومعمول فيه ، وهو المدلول ، فلا بدّ أن يكون المدلول أمراً متحققاً في نفسه

(١) الفصول الغروية : ١٦ ، نقله بالمعنى .

(٢) بحار الأنوار : ١٦٢/٤٠ ضمن الحديث ٥٤ .

لتنّصف بالمدلوليّة لللفظ ، فأيراد « من » لإفضاء الحدث إلى مبدئه و « في » لإفضائه إلى ظرفه ليس استعمالاً لهما في ذلك الإفضاء ، كأيراد الرفع لإفضائه إلى الفاعل ليس استعمالاً له في الفاعليّة .

فالحروف توابع وعلائم للغير لا يكون لها استقلال واستعمال في معنى حتّى يوصف بالمجازيّة والحقيقيّة فيه ، كما لا يتصوّر ذلك في الرفع والنصب ، بل هما يتصوّران ويلاحظان في المدخول .

مثلاً معنى « في » لبيان أنّ المدخول مرتبط بالغير ارتباط الظرف بالمظروف ، ففي كلّ مورد من موارد استعمال « في » موجود ذلك المعنى ولا ينفكّ عنه أبداً ، لكن قد تكون الظرفيّة حقيقة وقد تكون ادعائيّة للسببيّة .

مثلاً قوله تعالى : ﴿ وَلَا صَلِّبُكُمْ فِي جَذُوعِ النَّخْلِ ﴾^(١) لم تستعمل « في » لمعنى « على » مجازاً بل بمعناها ، وتدلّ على ارتباط الجذوع بالمخاطبين على وجه الظرفيّة ، غايته أنّ الظرفيّة ادعائيّة لا حقيقيّة ، فكونه ظرفاً أو غير ظرف أمر يلاحظ في المدخول لا في الحرف .

وكذلك قولنا : زيد في السطح ، ليس « في » بمعنى على مجازاً ، بل « في » بمعناها ، وهو ارتباط الظرف بالمظروف ، واعتبر في السطح جهة الظرفيّة لزيد فيجيء بـ « في » فيفرّق بين زيد على السطح وفي السطح ، فإنّ في الأوّل يعتبر جهة استعلاء زيد عليه بخلاف الثاني .

والإلى ما ذكرنا - من أنّ هذه الأمور لابدّ أن تلاحظ في متعلّق الحروف ولا

(١) طه (٢٠) : ٧١ .

يمكن أن تلاحظ من الحروف نفسها - ينظر ما نقل عن بعض أساطين أهل العربية في قوله تعالى : ﴿ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ ^(١) من أن الاستعارة تبيعية ، ونزل ما ترتب على الالتقاط منزلة العلة الغائية فجيء باللام الموضوع للمدخول على العلة الغائية ، فالتصرف في المدخول لا في اللام ، بأن تكون مستعملة في ما ليس بعلة مجازاً ^(٢) ، وإن كان كلامه لا يخلو عن نظر ، لأنه ليس المجوّز لذلك والمقصود منه مجرد بيان الترتب ، بل بيان لقدرة الله تعالى وأنهم مع كثرة سعيهم في دفع شرّ موسى ﷺ وقتلهم جميع الأطفال لرفعه ما يترتب عليه .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

(١) القصص (٢٨) : ٨ .

(٢) مختصر المعاني : ٢٣٣ ، الكشاف : ١٦٦/٣ .



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضدّ، أم لا ؟

[الكلام] في أَنّ الأمر بالشيء [هل] يقتضي النهي عن الضدّ أو لا ؟ فيه

أقوال، وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور :

الأوّل : أَنّ المسألة أصوليّة، ووجود جهات أخرى فيها - ككونها من

المبادئ الأحكاميّة أو كونها من المسائل الكلاميّة - لا يقتضي جعلها منها مطلقاً،

لأنّه مع وجود الجهة الأصوليّة فيها - وهي كونها كبرى كليّة إذا انضم إليها صغراها

ينتج حكماً فرعياً كليّاً - لا يوجب ملاحظة جهة أخرى .

ثمّ إنّ الظاهر : أنّها من المسائل العقلية للأصول، غاية الأمر أنّها من باب

الملازمات العقلية لا المستقلّات، فذكرها في طيّ مباحث الألفاظ، إنّما هو

لأجل أنّ في الأقوال قولاً بالتضمّن أو اللّازم بالمعنى الأخصّ، وهما من

الدلالات اللفظيّة، ولو لا ذلك لا وجه للبحث عنها في الألفاظ أصلاً، مضافاً إلى

أَنّ النزاع لا يختصّ بالأمر الثابت بالدليل اللفظي، بل يعمّ ما ثبت بالإجماع أو

العقل .

الثاني : أَنّ الاقتضاء في العنوان أعمّ من العينيّة والتضمّن والالتزام بالمعنى

الأخصّ والأعمّ .

الثالث : المراد بال ضدّ مطلق ما يعاند الشيء لا خصوص الضدّ

الاصطلاحى ، وهو الأمر الوجودى الذى لا يجتمع مع الوجود الآخر فى محل واحد ، فيشمل النقيض والأضداد الوجودية الخاصة ، مثل التكلم والقهقهة بالنسبة إلى الصلاة ، والأضداد الوجودية العامة ، أي أحد الأضداد الخاصة لا بعينها التى يقول الكعبى بوجوبها على البدل^(١) من جهة ترك الحرام الذى واجب على أحد أفرادها .

وبالجملة ؛ المراد بالضد مطلق ما يعاند الشيء فيعم ما يكون مقابلته للمأمور به من قبيل تقابل الإيجاب والسلب كالضد العام ، أو من قبيل تقابل التضاد كالضد الخاص بمعنىيه ، بل يشمل ما يكون منافياً له بالتبع كالأمور الملازمة لأضداده ، فإن أحد الأقوال هو اقتضاء الأمر النهي عن ملازم الضد أيضاً فتبصراً!

إذا عرفت ذلك ؛ فنقول - بعونه تعالى - : الكلام يقع فى مقامين : المقام الأول : فى الضد العام بمعنى الترك ، فقيل : إن الأمر بالشيء عين النهي عن الضد ، فإن قوله : صل ؛ أي لا تترك الصلاة^(٢) ، ولكن لا يخفى أن هذا التفسير - كما فى كلام جماعة - لا يقتضى العينية بحسب المفهوم ، بل لا يمكن أن يكون هذا مرادهم ، ولا مجال لأن يكون كذلك على فرض كونه مراداً لهم ، بداهة أن مفهوم «صل» والمدرک العقلاني منه غير مفهوم لا تترك الصلاة .

نعم ؛ المطلوب الخاص يمكن أن يؤدى بعبارتين فيقال : إفعله أولاً تتركه ، وهذا غير الإيجاد المدعى ، كما لا يخفى ، فعلى هذا ؛ ليس إمكان التعبير عن

(١) أنظر معالم الأصول : ٩٧ .

(٢) معالم الأصول : ٩١ ، لاحظ فوائد الأصول : ٣٠٢ ، أجود التقريرات : ٦/٢ .

المطلوب الواحد بعبادتين موجباً للدلالة أصلاً فضلاً عن الاتحاد .

وقيل : يدلّ عليه بالتضمّن ؛ لأنّ الواجب مركّبٌ من طلب الفعل مع المنع من الترك^(١) .

وفيه : أنّ التركيب في المفاهيم غير صحيح فكيف بالأحكام ، فإنّ الوجوب - وهو المرتبة الخاصّة من الطلب - يلزمه المنع من الترك ، لا أنّه مركّبٌ منهما ، فعلى هذا ؛ لو قيل بالدلالة الالتزاميّة بالمعنى الأخصّ لكان في محله ، فإنّ من تصوّر الحتم الذي هو مرتبة خاصّة من الطلب يلزم تصوّر حرمة تركه ، وعلى أيّ حال لا ثمره لهذا النزاع ؛ لأنّ الواجب هو الذي يجب إتيانه عقلاً ولا يجوز تركه قطعاً .

فلنرجع إلى المقام الثاني ، فقيل : إنّ الأمر بالشَّيْءِ يقتضي النهي عن الضدّ الخاصّ من باب التلازم^(٢) ، فإنّ كلّ ضدّ يعاند ضده الآخر فالأمر بأحدهما يستلزم النهي عن الضدّ الآخر الذي تركه ملازم لفعل الضدّ المأمور به ، فإذا كان ترك الحركة ملازماً للسكون فإذا تعلّق الأمر بالسكون فلا بدّ أن يتعلّق الأمر بترك الحركة ، فإذا كان تركها واجباً ففعلها يكون محرّماً ، وهذا معنى أنّ الأمر بالشَّيْءِ يستلزم النهي عن ضده الخاصّ ، من غير فرق بين الضدّين اللذين لا ثالث لهما وغيرهما ، لأنّ غاية الفرق أنّ فيما لهما ثالث يرجع النهي إلى أحد الأضداد لا بعينه ، ومجموع الأضداد بالنسبة إلى هذا الضدّ من قبيل الضدّين اللذين لا ثالث لهما ، فالأمر بالصلاة - مثلاً - يقتضي الأمر بكلّ ما هو ملازم لها ، من ترك الأكل

(١) القائل هو صاحب المعالم : ٩٢ ، فوائد الأصول : ٣٠٢ .

(٢) معالم الأصول : ٩١ ، فوائد الأصول : ٣٠٦ .

والضحك والاستدبار وغيرها، فيقتضي النهي عن كل واحدٍ منها.
وبالجملة؛ المتلازمان في الوجود لا يختلفان في الحكم سواء كانت
الملازمة بينهما من جهة علّية أحدهما للآخر، أو كونهما معلولين لعلّةٍ ثالثة.
وفيه: أنّ غاية ما يقتضيه التلازم الدائمي كما في المقام عدم إمكان
الاختلاف في الحكم لا الاتفاق فيه، وهذا هو مراد شيخنا البهائي عليه السلام إنّ الأمر
بأحد الضدين يقتضي عدم الأمر بضده الآخر^(١).

نعم؛ يمكن أن يقال بالفرق بين الضدين اللذين لا ثالث لهما، والضدين
اللذين لهما ثالث؛ لأنّ القسم الأول حكمهما حكم النقيضين في أنّ الأمر
بأحدهما يستلزم النهي عن الآخر؛ لأنّ ملاك الملازمة التي ادّعيناها في
النقيضين موجودٌ فيهما، وهو أنّ المرتبة الخاصّة من الطلب والحتم الذي نشأ منه
الأمر تستلزم النهي عن ترك هذا المطلوب، والضدان اللذان لا ثالث لهما كذلك
أيضاً لمكان أنّ صفحة الوجود لا يمكن أن تكون خالية عنهما، فإذا أمر بالحركة
فالأمر بها من حيث عدم إمكان انفكاكها عن ترك السكون يلزم أن يأمر به،
فالسكون منهى عنه بالدلالة الالتزاميّة، غاية الأمر أنّ الدلالة الالتزاميّة هنا
بالمعنى الأعم لا الأخصّ، لأنّ من نفس تصوّر الأمر بالحركة لا يستلزم تصوّر
النهي عن السكون، والأمر بترك السكون، بل بعد تصوّر اللازم والملازمة يجزم
باللزوم، وعلى أيّ حال نفي الدلالة الالتزاميّة رأساً في الضدين اللذين لا ثالث
لهما لا يمكن.

ولا يقال: فعلى هذا حكم الضدين اللذين لهما ثالث كذلك؛ لما عرفت أنّ

الجامع بين الأضداد مع هذا الضد المأمور به من الضدين اللذين لا ثالث لهما .
لأننا نقول : المرجع المفهومي وإن كان كذلك إلا أنَّ الحكم يتعلّق بهذا
المفهوم بما أنَّه مرآة للخارجيات ، ولا شبهة أنَّ مصاديق هذا المفهوم التي هي
الضد حقيقة ليست من الضدين لا ثالث لهما ، فلا يدلُّ الأمر بالصلاة على النهي
عن الأكل بالدلالة الالتزامية بالمعنى الأعم فضلاً عن الأخص .

وبعبارة أخرى : الجامع بين الأشياء تارة عنوان متّصل ، كالإنسان الذي
مشارك بين أفرادهِ ، وأخرى انتزاعي ، والانتزاعي لا يمكن أن يتعلّق الخطاب به ،
بحيث يكون بين منشأ انتزاعهِ من الأمور المتباينة تخيير عقلي ، لأنَّ التخيير بين
مصاديق طبيعة واحدة المتأصلة في الخارج إنما هو لأنَّ هذه الطبيعة جامعة
قريبة منه ، والأمر الانتزاعي كمفهوم أحد الأضداد أو أحدهما في العلم الإجمالي
أو مفهوم الشيء المنتزع من كلّ شيء ليس جامعاً قريباً ، فيخرج هذا العنوان عن
كونه متعلّقاً .

هذا ؛ مع أنَّه لو كان متّصلاً فالحكم يتعلّق به لو لم يكن للمصاديق
خصوصيّة خاصّة ، أي لم يكن اللوازم الفردية متعلّقة لخطاب ومن الأمور التي
لها دخل في المتعلّق ، وفي المقام ، الأكل بخصوصيّة ضد للصلاة ، لا بما أنَّه من
أحد مصاديق الضد ، فحكم الأضداد الخاصّة الوجوديّة التي لها ثالث ورابع ليس
حكم ما ليس لهما ثالث .

ثمَّ إنّ حكم العدم والملكة كالحركة والسكون بناءً أنَّ التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة حكم تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما ، لأنَّهما كالوجود والعدم ،
كما لا يخفى .

وقيل: إنه يقتضيه من جهة مقدّمية ترك أحد الضدّين لفعل الآخر، فإذا كان فعل الآخر واجباً وكان ترك الضدّ الآخر مقدّمةً لفعل هذا الضدّ الواجب، وقلنا بوجوب المقدّمة فيجب تركه، فإذا وجب تركه فيحرم فعله^(١).

وتوضيح ذلك أنّه لا شبهة من أنّ مقتضى المضادة هو الممانعة بين وجود الضدّين، فالشيء إذا تمّ مقتضى وجوده لا بدّ أن يكون مانعه موجوداً، فإنّ عدم المانع من أجزاء علّة الشيء، ولا شبهة في تقدّم أجزاء العلّة رتبةً على المعلول، فيتوقّف وجود هذا الضدّ على عدم الضدّ الآخر، فإذا توقّف عليه يكون عدمه واجباً، ففعله محرّم، وهذا هو عمدة أدلّة القائلين بالاعتناء.

ثمّ إنّ القائل به جماعة من المحقّقين، وبعضهم قال بالمقدّمية من طرفي الوجود والعدم، من غير التفاتٍ إلى أنّه دورٌ باطل، فقال في المقام: يتوقّف فعل أحد الضدّين على ترك الآخر، وقال في شبهة الكعبي: يتوقّف ترك الآخر على فعل الضدّ إلاّ أنّه أنكر وجوب المقدّمة^(٢).

وبعضهم قال بالمقدّمية من طرف الوجود فنسب إلى الشيخ الرئيس أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر، وأمّا وجود أحدهما فليس مقدّمة ترك الآخر^(٣) ونسب إلى الكعبي عكسه، ولذا أنكر المباح لأنّ كلّ فعل من الأفعال مقدّمة لترك الحرام^(٤).

(١ و ٢) فوائد الأصول: ٣٠٦.

(٣) مطارح الأنظار: ١٠٨ و ١٠٩.

(٤) شرح المختصر للعضدي: ٩٦/١.

كلام المحقق الخوانساري في المقام

وفصل المحقق الخوانساري بين الضدّ الموجود والمعدوم، فقال: البياض لو كان - مثلاً - في الجسم موجوداً فيتوقف وجود السواد على عدم البياض، وأمّا لو كان الجسم خالياً عن اللون فوجود واحد من الألوان لا يتوقف على عدم الآخر^(١).

ومرجع تفصيل المحقق الخوانساري إلى تفصيل في تفصيل، وحاصل تفصيله إلى الفرق بين الدفع والرفع.

ونقول: الحقّ من الأقوال عدم التوقف من الطرفين، وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدّمات.

الأولى: إنّ انتفاء المعلول كاحتراق الثوب - مثلاً - وإن أمكن استناده إلى أحد أجزاء علته إلاّ أنّه يصحّ الاستناد كذلك مرتباً بين الأجزاء لا مطلقاً، أي يستند إلى وجود المانع مع مقتضي وجوده وشرط تأثيره، وهكذا يستند إلى انتفاء الشرط مع تحقق المقتضي، وأمّا مع عدمه فلا يستند انتفاء المعلول إلى وجود المانع أو عدم الشرط.

وبالجملة: إذا لم يكن المقتضي لوجود شيء موجوداً فيستند عدمه إلى عدم المقتضي، لا إلى وجود المانع، وذلك؛ لأنّ المانع الذي عدمه من أجزاء العلة منشأ كونه جزءاً لها هو كونه رافعاً لأثر المقتضي، ودافعاً رشحه، فإذا تحقق المقتضي واقتضى رشح المعلول، فلا بدّ من كون شرط رشحه موجوداً، والمانع

(١) مطارح الأنظار: ١٠٨.

منه مفقوداً، وأمّا إذا لم يكن المقتضي أصلاً موجوداً فلا معنى لأن يكون دافعاً ورافعاً، ومن هذه الجهة - أي الترتّب بين أجزاء العلة - قد ذكرنا في لباس المشكوك أنّه يمتنع جعل الشرطيّة لأحد الضدّين والمانعيّة لآخر، فراجع!

الثانية: أنّ مجرد عدم إمكان اجتماع شيئين في الوجود لا يقتضي أن يجعل عدم أحد من مقدّمات وجود الآخر من جهة المضادة ومانعيّة أحدهما للآخر، لأنّ المانع عبارة عمّا يمنع رشح المقتضي لا ما يمتنع جمعه مع الآخر، وإلاّ لاقتضى التمانع بين النقيضين أن يُجعل عدم أحدهما من مقدّمات الآخر؛ لأنّ عدم اجتماعهما بديهيّ، بل كلّها امتنع لا محالة يرجع إلى التناقض، كما قرّر في محله.

وبالجملة؛ مجرد عدم إمكان اجتماع الضدّين في محلّ واحد لا يوجب أن يجعل عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر، بل المقدّميّة منشأ من التمانع في التأثير، بأن يكون وجود أحد الضدّين مانعاً عن تأثير الآخر، كمانعيّة الماء عن تأثير النار، وأين هذا من توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر؟ فإنه لو توقّف وجود أحدهما على عدم الآخر لكان عدم الآخر أيضاً متوقّفاً على وجود ضده، إذ التمانع من الطرفين، فكلّما كان وجود الشيء مانعاً عن وجود الآخر، فلا بدّ أن يجعل الآخر أيضاً مانعاً عن هذا، لأنّه لا وجه لأن يجعل عدم المانع من أجزاء العلة إلاّ لأنّ وجوده مانع عن وجود المعلول، فالمانعيّة دائماً تقع في طرف الوجود، فإن كان منشأ جعل عدم الصلاة من أجزاء علة وجود الإزالة من جهة ضدّية وجود الصلاة لوجود الإزالة، فلا محالة تكون الإزالة أيضاً علة لعدم الصلاة من جهة مانعيّتها لوجود الإزالة، إذ يمكن أن يقال: إنّ هذا من قبيل البيض والدجاجة، فتأمل!

الثالثة: إنَّ كون عدم الشيء من أجزاء العلة وإن توقّف على تحقق المقتضي إلاَّ أنَّه لا يتوقّف على فعلية المقتضي للتأثير، بل يكفي صلاحية له، فعدم تحقق الأثر وإن لم يستند فعلاً إلى المانع بل إلى عدم المقتضي، لأنَّ الشيء يستند إلى أسبق علله، إلاَّ أنَّ المقدمية لا تتوقّف على تمامية المقتضي، لأنَّ هذا الوصف لازم لاقتضاء المقدمية من حيث ذات المقدمة.

نعم؛ لو امتنع تحقق المقتضي دائماً فيستحيل أن يتّصف وجود الضدّ بالمانعية وفرض المحال أمراً دافعاً لا ينتج نتيجة، فلا بدّ من صلاحية تحقق الضدّ بتحقيق القضية، وأمّا لو امتنع فلا يستند عدمه إلى الضدّ الآخر، وفرض تحققه لا يثبت إشكالاً، كما لا يخفى.

ويظهر ذلك بالتأمّل في مفاد الآية الشريفة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١).

الرابعة: لو كان شيء مقدّمة لشيء، فلو لم تكن حاصلة فيجب تحصيلها، ولو كانت حاصلة فهي، وعلى كلّ تقدير؛ لا تستخرج المقدّمة عن المقدّمية بمجرد حصولها خارجاً.

إذا عرفت ذلك فنقول - مستعيناً منه تعالى -: ترك الصلاة وفعل الإزالة؛ إمّا أن يكون كلّ واحدٍ مستنداً إلى علة نفسه، وهي إرادة ترك الصلاة وإرادة فعل الإزالة، فلا يكون في هذه الصورة ترك الصلاة مقدّمة لفعل الإزالة، لأنّه كان مريداً لها، أو لم يكن مريداً لترك الصلاة، فلا يقتضي لفعل الصلاة مقتضى حتّى يكون تركها من جهة اقتضاء توقّف فعل الإزالة عليه.

(١) الأنبياء (٢١): ٢٢.

وبعبارة أخرى؛ قلنا: إن منشأ جعل عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الآخر هو مانعية وجوده عنه، وإذا فرضنا عدم تحقق المقتضي لأصل وجوده، فكيف يكون عدمه شرطاً؟ لأنّ إرادة التبعية المتولّدة من إرادة ذي المقدّمة المتعلقة بترك الضدّ إنّما تنشأ من جهة توقّف الضدّ على إعدامه الضدّ الآخر، وإذا فرضنا امتناع وجود الضدّ في نفسه فكيف يكون عدمه من مقتضيات الضدّ الآخر؟

وأما أن يكونا معلولين لعلّة واحدة ففي هذه الصورة يمتنع أن يكون بينهما ترتّب أيضاً، لأنّ إرادة أحدهما اقتضت وجوده وعدم الآخر في رتبة واحدة، كما أنّ السبب الباعث لأحد النقيضين هو الباعث لعدم نقيض الآخر من غير ترتّب وتوقّف بينهما.

وبالجملة؛ كما لا توقّف بين وجود أحد النقيضين وعدم الآخر، ولا بين العدم والملكة كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق؛ هكذا لا توقّف بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر، لأنّ الضدين من حيث عدم الاجتماع ليسا أعلى تمانعاً من النقيضين، والعدم والملكة من حيث عدم الاجتماع، ومجرد كون التقابل بينهما تقابل التضادّ، وكونهما أمرين وجوديين، لا يقتضي التوقّف بينهما والتقدّم الرتبي لعدم أخذهما على وجود الآخر، وإلا يلزم أيضاً أن يكون وجود أحدهما أيضاً مقدّماً في الرتبة على عدم الآخر، وهذا دور واضح.

وما يجاب عن الدور بأنّ عدم الضدّ دائماً مستند إلى عدم المقتضي له لا إلى وجود ضده، لأنّ مع تحقق المقتضي لأحدهما يمتنع تحقق المقتضي للآخر، مرجعه إلى رفع التوقّف من الطرفين، لأنّ هذا المجيب - وهو المحقق

الخوانساري وكل من تبعه في هذا الجواب^(١) - وإن أجاد في ما أفاد، ورفع الدور بحذافيره؛ لأنه منع عن صلاحية وجود الضد لكونه علّة لعدم ضده؛ لفرضه امتناع تحقق المقتضي له دائماً، فقضية الفرضية المستحيلة لا تنتج أمراً.

ولا يمكن أن يرد عليه بما في «الكفاية» بأن غائلة لزوم توقّف الشيء على ما يصلح أن يتوقّف عليه على حالها^(٢)، إلا أنه يرد عليه أن هذا الأساس يرفع البنيان وهذا الأصل يرفع الفرع ويبطله؛ لأنه إذا سلّم امتناع تحقق المقتضي لكلا الضدين، كما هو المصرّح به في كلام الدواني أيضاً من قوله بأن عادة الله سبحانه جرت بعدم إرادة الضد مع الضد الآخر^(٣)، فلازمه الالتزام بعدم التوقّف رأساً، إذ لو امتنع تحقق المقتضي للضد الآخر فكيف يكون عدمه شرطاً لوجود الضد؟ لأن شرطية عدمه نشأت من ضدية وجوده، والمفروض أن وجوده بنفسه ممتنع، فإذا كان وجوده محالاً فيستحيل أن يكون مانعاً.

والعجب من صاحب «الحاشية» رحمته الله أنه بعد أن انتهى كلامه إلى ملاحظة داعي الإرادتين وإشكاله بجريان الدور في داعي الإرادتين، فإن رجحان الداعي إلى الفعل سببٌ لانتفاء رجحان الداعي إلى ضده، والمفروض توقّف الرجحان المزبور على انتفاء رجحان الداعي إلى الضد، فيلزم الدور.

وأجاب عنه بأنه لا سببية بين رجحان داعي الفعل وبين انتفاء رجحان داعي ضده، بل رجحان داعي الفعل إنما يكون بعين مرجوحية الداعي إلى الضد،

(١) مطارح الأنظار: ١٠٩.

(٢) كفاية الأصول: ١٣١.

(٣) مطارح الأنظار: ١١٢.

فهما حاصلان في مرتبة واحدة؛ إذ الرجحانية والمرجوحية من الأمور المتضادة، فمن المقرر عدم تقدم أحد المتضادين على الآخر^(١).
وجه العجب واضح مما تقدم، فإنه في رفع الدور يرفع التوقف رأساً؛ لأنه جعل علّة وجود أحد الضدين غلبة الداعي إليه، وجعل علّة عدم الآخر مرجوحية الداعي إليه، وجعل هاتين العلّتين من المتضائفات وعلى هذا؛ فكيف يمكن التساوي في الرتبة بين علّتي الضدّ الموجود والمعدوم، والتقدم الرتبي بين الضدّ المعدوم والموجود؟!!

ثم إنّ ممّا ذكرنا ظهر فساد سائر الأقوال، أمّا التوقف من الطرفين فإنه نُسب إلى الحاجبي، والعضدي، لأنه لا يتوقف أصلاً، لما عرفت من لزوم الدور، فعلى هذا ظهر جواب الكعبي أيضاً^(٢)، إذ بناءً على ما بيّنا لا يتوقف الترك على الفعل، بل هما من المقارنات أو من المتلازمين.
وعلى أيّ حال؛ حرمة الشيء لا يقتضي الأمر بضده، غاية الأمر لا يمكن أن يكون حكم الضدين متساوياً، هذا مع ما أجيب عنه في محله من أن الصارف عن الحرام يستند الترك إليه لا إلى فعل ضده.

نعم؛ لو توقف تحقق الصارف عن الحرام أو إيقائه على فعل من الأفعال قلنا به - أي بوجوبه - ولكنه على أيّ حال لا يتّصف بالوجوب الشرعي، لأنّ ترك الحرام ليس واجباً شرعياً بل يجب عقلاً من جهة أنّه امتثال للنهي وإطاعة له فمقدّمته - أي ما يتوقف عليه هذا الترك - لا يكون واجباً شرعياً، وذلك لأنّ

(١) لاحظ! فوائد الأصول: ٣٠٨ و ٣٠٩.

(٢) أنظر! فوائد الأصول: ٣٠٦ و ٣١٢، أجود التقريرات: ١٠/٢.

الإطاعة وفروعها لا يمكن أن يتعلّق بها حكم شرعي مولوي، وحكم العقل أيضاً - حيث إنّه واقع في سلسلة المعلولات لا العلل، أي الملاكات - لا يستتبع حكماً شرعياً، وتوضيحه في محله.

نقد كلام المحقق الخوانساري

وأما ما أفاده المحقق الخوانساري^(١)؛ فهو في بادئ النظر وإن كان كما أفاد، لأنّ كوزاً إذا كان ظرفاً لمن من الماء، ولا يسع إلا لهذا المقدار، فإدخال من من الدبس فيه يتوقّف على إخراج الماء عنه، وأما إذا كان خالياً عنهما فلا يتوقّف إفراغ أحدهما فيه على عدم الآخر، بل هما في رتبة واحدة.

ولكنّه لا يخفى ما فيه أيضاً، أمّا أولاً؛ فلأنّ إدخال كلّ مقدار من الدبس فيه أيضاً في رتبة خروج هذا المقدار من الماء منه، كما أنّهما في زمان واحد، وإلا قلنا بالعكس وجاء الدور.

وثانياً؛ أنّه لا فرق بين الدفع والرفع إلا أنّ المقدّمة في الثاني غير حاصلة فيجب تحصيلها، وفي الأوّل حاصلة، فإذا قلنا بتوقّف الوجود للضدّ المعدوم على رفع الضدّ الموجود، فكذلك لا بدّ من القول بتوقّف الضدّ المعدوم إذا أُريد إيجادُه على عدم الضدّ المعدوم.

ولو قيل بأنّ عدمه في الصورة الثانية من جهة عدم تحقّق مقتضي له لا لاقتضاء وجود ضده إياه من باب التوقّف، لقلنا: إنّ مرجع هذا إلى رفع التوقّف مطلقاً، لأنّ كلّ ضدّ إذا تحقّق مقتضي وجوده يمتنع تحقّق مقتضي للضدّ الآخر

(١) لاحظ مطارح الأنظار: ١٠٤.

في هذه الرتبة، سواء كان الضد الآخر موجوداً أو معدوماً.

وثالثاً؛ أن التفصيل إنما يصحّ لو قلنا بأن الباقي في بقاءه لا يحتاج إلى المؤثر، فيقال: إن الضد الموجود لا يتوقف وجوده على عدم الضد المعدوم، وأمّا الضد المعدوم فيتوقف وجوده على رفع الضد الموجود.

وأما لو قلنا بأن الباقي يحتاج إلى المؤثر حتّى مثل الحجر الموضوع في مكان فإنه في بقاءه محتاج إلى علته، وهو الميل إلى مركزه، فالتفصيل لا وجه له؛ لأن الضد الموجود يحتاج وجوده في كلّ آن إلى وجود المقتضي، كما لو لم يكن من أول الأمر موجوداً، فيكون حال هذا الضد الموجود كحاله قبل وجوده في أن المحلّ نسبته إلى الضدين على حدّ سواء، ولا بدّ من وجود أحدهما من علته لوجوده، فإذا لم يتوقف وجود هذا الذي وجد في الآن السابق على عدم المعدوم، فلا يتوقف وجود المعدوم أيضاً على عدم هذا الموجود، لأنّ كلّاً منهما في الآن اللاحق معدوم ويتوقف على المقتضي.

نعم؛ بناءً على بقاء الأكوان وعدم احتياجها في البقاء إلى المؤثر - كما هو أحد الأجوبة عن الكعبي - فالموجود في آن لا يحتاج وجوده في آن بعده إلى مقتضى، فلا يتوقف على عدم الآخر، وأمّا المعدوم فيتوقف وجوده على رفع الموجود؛ لأنّ وجوده مانع.

ثمّ إنه على أيّ حال، لا يستقيم ما أفاده المحقق الخوانساري رحمته في المقام، لأنّه وإن قلنا بتوقف وجود الضد المعدوم على رفع الضد الموجود في التكوينيّات من باب أن الشيء كما يتأخّر عن المحلّ والمكان الذي يستقرّ فيه، كذلك متأخّر رتبة عن عدم ضده، لأنّه لو لا رفعه لا يتحقّق الضد الآخر، والتقدّم

والتأخر الرتبي ليس إلا المعنى اللولائي، لا التأخر الزماني .
 إلا أنه في الأفعال الإرادي الاختياري لا يتطرق هذا المعنى الفرضي فيه،
 لأن الصلاة والإزالة كل منهما قبل الشروع في أحدهما معدوم، وترك أحدهما
 وفعل الآخر ليس بينهما عليّة ومعلوليّة، وبعد الشروع حيث إنهما تدريجيّان،
 فكلّ آن نسبته إلى فعل كلّ منهما على حدّ سواء، فكلّ من فعل أحدهما وترك
 الآخر إمّا معلولٌ لعلة لا تضادّها العلة الأخرى للآخر، أو معلولان لعلة ثالثة،
 وعلى أيّ حالٍ بينهما التلازم والاجتماع في الرتبة .

كلام الدواني ﷺ ونقده

ثم إنّ ما أفاده الدواني ﷺ في رفع الدور من أنّ عادة الله سبحانه لم تجر
 على حصول المقتضي للضدّ عند حصول المقتضي للضدّ الآخر^(١) فلا يرجع إلى
 محصل؛ لأنّ عدم جريان عادة الله سبحانه على حصول المقتضي للضدّ عند
 حصوله للآخر إن كان لا متناع تحقّق المقتضيين؛ فقد عرفت أنّ هذا يهدم أساس
 التوقّف، وإن لم يكن لا متناعه بل لجهة أخرى مع إمكانه؛ فهذا موجب لأن يكون
 وجود الضدّ صالحاً لأنّ يُستند العدم إليه، وما يكون صالحاً لذلك يمتنع أن يتوقّف
 وجوده على عدم الضدّ، لأنّ ملاك الدور موجود، وإن لم يكن الدور فعلاً
 موجوداً لأنّه لا يعتبر في اتّصاف المانع بالمانعيّة؛ المانعيّة الفعلية، إلّا بناءً على
 القول بالموصلة، وبالجملّة؛ فالحقّ عدم توقّف فعل الضدّ على ترك ضده .

(١) أنظر! أجود التقريرات: ١٧/٢.

ثمرة النزاع في المقام

تنبيه: قيل بأن ثمرة النزاع فساد الضد الذي تركه مقدّمة لل ضدّ الأهمّ أو المضيق إذا كان عبادةً بناءً على الاقتضاء، بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، وأمّا لو لم نقل بالاقتضاء فلا تفسد.

وعن البهائي عليه السلام إنكار الثمرة بدعوى أنه لا يحتاج استنتاج الفساد إلى النهي عن الضدّ، بل عدم الأمر بال ضدّ يكفي له؛ لاحتياج العبادة إلى الأمر، ولا شبهة أنه مع الأمر بأحد الضدين لا يمكن الأمر بال ضدّ الآخر^(١).

ونحن نقول: لو قلنا بتوقف العبادة على امتثال الأمر، بحيث لا يتّصف الشيء بأنه عبادي إلّا بأن يقصد امتثال أمره - كما بنى عليه صاحب «الجواهر عليه السلام»^(٢) - فالحق، كما أفاده البهائي عليه السلام.

وأما لو قلنا بكفاية قصد الجهة، وأن مدرك الأمر كافٍ في اتّصاف الشيء بالعبادة كما اخترناه في الفقه وبنينا على أن من قصد بامتناله رفع عطش المولى لا أمره بإتيانه الماء، لو لم يكن أطوع لا يكون أقلّ ممّن قصد الأمر، فهذه المسألة أيضاً لا ثمرة لها؛ لأنّ النهي لا يقتضي الفساد مطلقاً، بل إذا تعلّق بنفس العبادة من جهة نفسها لا ما إذا تعلّق بها من جهة كون تركها مقدّمةً لواجب؛ فسواء قلنا بأن الأمر بال شيء يقتضي النهي عن الضدّ أو عدم الأمر بال ضدّ فليس الضدّ فاسداً، وإن كان عبادةً.

(١) فوائد الأصول: ٣١٢.

(٢) جواهر الكلام: ١٥٥/٩ و ١٥٧ و ١٦١.

وبالجملة ؛ لو قلنا بكفاية الجهة [التي] هي الملاك التام في تحقق العبادة، فالملاك هنا تام، ولو بنينا على كونه منهيّاً عنه لأنّ النهي الغيري ليس كالنهي النفسي، لأنّه يوجب خروج الفرد المنهي عنه عن تحت إطلاق الأمر ويقتضي الفساد، إذ النهي يكشف عن عدم الملاك، والملاك المزاحم بمفسدة في نظر الأمر لا يكفي للعبادية، كما سنشير إليه في مسألة الاجتماع، ونختار أنّه بناءً على الامتناع، وكون المسألة من صغريات مسألة النهي في العبادة لا يمكن تصحيح العبادة بوجه.

وهذا بخلاف النهي الغيري؛ فإنّه لا يكشف عن عدم الملاك، بل لا يمكن أن يزاحم ملك العبادية؛ لأنّ المزاحمة نشأت في جهة قدرة العبد، وعدم مدخليتها في ملك العبادة إذا لم تؤخذ قيداً شرعياً بمكان من الوضوح، وأوضحنا مفصلاً في حكم اللباس المشكوك.  وأما لو لم نقل بكفاية الجهة، بل بنينا على اعتبار الأمر، فعلى أيّ تقدير - سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشيء النهي أو لم نقل - فلا أمر كما أفاده البهائي عليه السلام ^(١).

كلام المحقق الثاني عليه السلام في المقام

ولكن؛ يظهر من المحقق الثاني عليه السلام التفصيل بين الموارد، وهو أنّه لو كان الضدّان مضيقين كالغريقين، فالأمر بالأهمّ موجبٌ لسقوط الأمر بالمهمّ، وأمّا لو كان أحدهما مضيقاً والآخر موسعاً كالإزالة والصلاة، فالأمر بالمضيق لا يقتضي عدم الأمر بالموسّع، فتصحّ الصلاة في أوّل الوقت، لأنّ الأمر بالمضيق لا يوجب

(١) أنظر! فوائد الأصول: ٣١٣ و ٣١٤.

إخراج الفرد المبتلى به عن إطلاق الأمر بالطبيعة ، فإذا كانت الطبيعة منطبقة عليه قهراً فإتيانه مجزٍ عقلاً^(١).

وحاصل تقريب ما أفاد : أنه لا شبهة أن الأمر إذا تعلّق بصرف الوجود فالقدرة على أحد أفرادها يكفي لحسن الخطاب ، ولا يسقط بمجرد عدم التمكن شرعاً عن بعض أفرادها ، فالعقل وإن اعتبر القدرة في حسن الخطاب إلا أنه يعتبرها في المكلف والفاعل لا في متعلّق الخطاب ، والفاعل إذا تمكّن من أحد أفراد ما تعلّق الأمر بصرف وجوده قادرٌ على الطبيعة ، ولا يحتاج في كلّ فرد منها إلى الأمر ، بل لا يسري الأمر إلى الطبيعة المطلوب منها صرف الوجود إلى كلّ فرد حتّى لو لم يكن هنا مزاحم ، فحينئذ إذا كفت القدرة في أصل الطبيعة ولم يحتاج كلّ فرد إلى الأمر ، ولم تعتبر القدرة في متعلّق التكليف ، فيصح إتيان الطبيعة في ضمن هذا الفرد الذي يكون المكلف عاجزاً عن إتيانه شرعاً بل عقلاً ، لأنّ الممتنع الشرعي كالممتنع الخارجي .

ولا يقال : لا شبهة أن تقييد الهيئة موجبٌ لتقييد المادّة ، فإذا كان الإيجاب مشروطاً بقدرة المكلف فيقتضي أن يكون الشرط شرطاً للواجب أيضاً .

لأنّا نقول : لو سلّم كون الهيئة قابلة للتقييد ، وتقييدها موجباً لتقييد المادّة ، إلا أن تقييد المادّة للتبعيّة إنّما هو بمقدار الحاجة إلى التقييد لا الأزيد من ذلك ، وما يقتضي تقييد الإيجاب ليس إلا قدرة المكلف على أصل الوجود لا مطلق الوجود ، فلا موجب لتقييد المكلف به واعتبار المقدورية في جميع أفرادها .

ولذا تقييد وجوب الحجّ بالاستطاعة الشرعيّة لا يقتضي تقييد جميع أفراد

(١) فوائد الأصول : ٣١٢ و ٣١٣ .

المادة، ومن ذلك يجب على من خرج عن الاستطاعة الحجّ، لأنّ اعتبار القدرة في إيجابه لا يقتضي إلاّ اعتباره في الواجب بهذا المقدار، والذي اقتضى الإيجاب الاستطاعة على إيجاد أصل الطبيعة لا مطلق أفرادها، فلو أمكن التفكيك بين قدرة المكلّف على الفعل وعدم مقدوريّة المفعول فلا محذور.

وبعبارة أخرى: الطبيعة المشتركة بين الأفراد المقدورة والأفراد الغير المقدورة، مقدورة، وكما أنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع لا الأفراد فكذلك الشرائط المعتمدة عقلاً معتبرة فيها لا الأفراد، فالعجز عن الفرد لا يوجب خروجه عن الطبيعة، فإذا كان انطباقها عليه قهراً فالأجزاء عقلي، هذا ملخّص تقريب ما أفاد الله.

وفيه: أنّه لو كان وجه اعتبار القدرة في الطبيعة منحصراً بما ذكر - وهو قبح مطالبة العاجز - لكان الأمر كما ذكره الله، لأنّ العقل لا يعتبر في حسن الخطاب إذا لم يكن انحلالياً إلاّ القدرة على الطبيعة في الجملة.

وأما لو كان جهة أخرى في رتبته السابق على حكم العقل بقبح مطالبة العاجز وهي اقتضت اعتبار القدرة في المتعلّق للتكليف بالتفصيل بين المضيّقين، والموسّع والمضيّق لا وجه له، وحاصل هذا الوجه أنّ نفس الخطاب متضمّن لاشتراط القدرة في متعلّق التكليف.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ أمر المولى تشريعاً لا يتوجّه إلاّ بما يمكن أن يتوجّه الطلب النفساني من العبد إليه، وما يمكن أن يتعلّق به إرادة العبد ما هو تحت قدرته، فالأمر عبارة عن بعث المكلّف نحو أحد طرفي المقدور، فنفس الخطاب متضمّن لشرط القدرة، فإذا كان هناك فرداً لا يمكن أن يتعلّق [به]

إرادة العبد للعجز التكويني أو التعجيز المولوي ، فلا محالة يخرج هذا الفرد عن تحت الإطلاق ، وينطبق الطبيعة على ما عداه من الأفراد المقدورة .
وبعبارة أخرى : التخيير الذي يحكم العقل به في الأفراد الطولية كالتخيير الذي يحكم العقل به في الأفراد العرضية ، وإنما يحكم إذا كانت الأفراد متساوية في شمول الإطلاق لها على البدلية ، وإذا خرج فردٌ عن التساوي لابتلائه بالمزاحم وكونه غير مقدور ، فيقع التخيير في ما عداه ، فلو قيل بكفاية هذا الفرد عن الأمور به فمرجهه إلى مسقطية أمر أجنبي عن الأمور به ، فكيف يمكن أن يقال : إن الانطباق قهري ؟

وحاصل هذا التقريب : أن العقل يحكم باعتبار القدرة في متعلق التكليف والحكم ، والجامع بين هذا التقريب والتقريب السابق - وهو قبح مطالبة العاجز اعتبار القدرة في المتعلق على أي حال - إما في الجملة أو مطلقاً ، أي بمقدار ما ينطبق عليه الطبيعة .

البحث في كيفية أخذ القدرة شرطاً

ثم إنه لو قلنا بعدم درك العقل الحسن والقبح ، إلا أنه لا يمكن أن يقال : يصحّ توجيه الخطاب إلى غير المقدور ؛ لأن حقيقة البعث إذا اقتضت اعتبار القدرة ، فلو قيل بعدم اعتبارها فمرجهه إلى أنه ليس هناك بعث ، وبالجملة ؛ يقتضي أن يرد الخطاب على المقدور ، فكأنه قيل : صلّ إن قدرت .
إن قلت : فعلى هذا لا يكون لغير المقدور ملاك ؛ لأن القدرة لو اعتبرت في متعلق التكليف فتكون كسائر الشرائط دخيلاً في الملاك .

وبعبارة أخرى: بعد أن فرضنا أن المادة قيّدت بالقدرة على أي حال - سواء كان لحكم العقل بقبح مطالبة العاجز، أو لتضمّن الخطاب اعتبارها - فمن أين يستكشف الملاك؟

بل يمكن أن يقال: إن الشارع لم يقيّد المادة بها؛ لإيكاله إلى حكم العقل إمّا من قبح مطالبة العاجز، وإمّا من باب تطابق الإرادة الأمرية للإرادة الفاعلية، فيصير الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينية، فتصير المادة من حيث استكشاف الملاك منها مجعولة.

هذا؛ مضافاً إلى أن إطلاق المادة إنّما يتم بعد تمامية مقدّمات الحكمة، ومن مقدّماتها أنّه لو كان في نفس الأمر مقيداً ولم يقيّده لزم التفويت على المكلف ونقض الغرض، وهذا إنّما يتم في غير القدرة العقلية، وأمّا بالنسبة إليها فلا يلزم تفويت، لأنّ العاجز لا يمكنه خراجاً وتكويناً أن يأتي بغير المقدور، فلو لم يقل: إن قدرت إفعل، لا يرد عليه محذور؛ لأنّه لا يأتي بما لا يقدر، سواء قيل له: انت بما تقدر، أو لا يقال له.

قلت: فرق بين اعتبار القدرة شرعاً واعتبارها عقلاً بأيّ تقريب ذكر التقريبان، فإنّه على كلّ منهما في رتبة الخطاب تعتبر القدرة، ولا دخل له بالملاك، وأمّا على اعتبارها شرعاً فتؤخذ قبل رتبة الخطاب، فلها دخل في الملاك كسائر الشرائط.

وبعبارة واضحة: لو اعتبرها الشارع فتصير هذه الخصوصية كسائر القيود راجعة إلى ناحية المتعلّق، فتدّ الهيئة على المادة المقيدة، وهذا بخلاف ما نشأ التقييد من ناحية ورود الهيئة على المادة، بأن صارت نتيجة المجموع تقييد

المتعلق ، فإنّ هذا القيد يستحيل أن يرجع إلى الملاك ويكون قيداً للمتعلق ، فإنّ ما يكون قيداً للمتعلق رتبته قبل الإسناد ، والإسناد الناشئ من الهيئة يرد عليه ، وأمّا القيد الذي جاء من قبل الإسناد وبعد ورود الهيئة إلى المادة فيصير كاعتبار الدخول في محلّ الابتلاء خارجاً عن كونه دخيلاً في الملاك ، وعلى هذا فلا يمكن إيكال الشارع في اعتبار شيء على ما يحكم به العقل في رتبة الطلب .

ثمّ إنّ تماميّة الإطلاق ليست موقوفة ، على أنّه لو لاه لزم التفويت أو نقض الغرض ، بل المدار هو أنّ طبع كلّ عاقل أن يكون مطابقاً لما في ضميره ، فلو كان المطلوب مقيداً ولم يقيد به لا يطابق مقام الإثبات مع الثبوت .

ثمّ إنّ ليست القدرة التي يعتبرها الشارع مقابلةً للعجز التكويني حتّى يقال بأنّ المكلف على أيّ حال عاجز فلا يحتاج إلى التقييد بالقدرة ، لأنّه قد يكون عاجزاً شرعاً لا خارجاً ، وقد ذكرنا شطراً من الكلام في الفقه في حكم اللباس المشكوك وكتاب النية ، فراجع !

مضافاً إلى أنّ ما قيل : إنّ مقدّمات الحكمة لا تتمّ في المقام ؛ لأنّ كون المطلوب مقيداً في الواقع وعدم ذكره في مقام التلفّظ ، لا يلزم منه محذور .

ففيه : إنّ مقدّمات الحكمة مختلفة باختلاف المقامات ، فلو كان المقام مقام استكشاف مراد المتكلّم ، فإطلاقه يتوقّف على أن يكون هناك تقييداً أصلاً ، سواء جاء القيد قبل ورود الهيئة على المادة أو بعده ؛ لأنّ الدلالة التصديقيّة إنّما هي بعد تماميّة الكلام .

وأما لو كان المقام مقام استكشاف الملاك من الإطلاق - أي مقام الدليل الإلّهي - فالإطلاق يتمّ لو لوحظ المادة مجردةً عن هذا القيد ، فإنّ الطلب إذا ورد

على المادة المجردة يستكشف أن الغرض والملاك حاصل في المجرد، والتقيد الناشئ من قبل الطلب يستحيل أن يكون دخيلاً في المطلوب، لأن رتبة المطلوب رتبة العلة للطلب، والطلب وارد عليه، كما أن رتبة المطلوب رتبة المعلول بالنسبة إلى الملاك فالمصلحة الحاصلة في المطلق - أي المجرد عن اعتبار القدرة - تقتضي ورود الهيئة على المطلق، فتأمل جداً! فإن الإطلاق في المقام ليس بمعنى أن المتكلم بصدد بيان تمام المراد، لأنه لو كان كذلك فلا تصل النوبة إلى هذا الإشكال أصلاً، لأنه ليس أحد في مقام بيان أن ما تعلق به طلبه هو مشتمل على الملاك.

ثم لا خفاء في أنه لو اعتبرت شرعاً فلا فرق بين أن يقيّد المطلوب بها بالدليل المتصل أو المنفصل، ولا بين الدلالة المطابقة والالتزامية، ولذا نقول بأن الماء إذا وجب صرفه في رفع العطش فالتوضؤ به باطل؛ لأن من آية التيمم يستفاد شرطية القدرة بالماء للوضوء، لأن قوله عز وجل: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^(١) ينوع المكلف على نوعين: الواجد للماء فيجب عليه الوضوء، وغير الواجد فيتيمم، فإذا لم يكن واجداً للماء شرعاً فتكليفه التيمم ولا يصح منه الوضوء؛ لأن التفصيل بين الواجد والفاقد قاطع للشركة، أي لا يمكن أن يكون هناك مورد يصح الوضوء والتيمم كلاهما، لأنه يصير ما في طول الشيء في عرضه، فكل مورد وجب [فيه] التيمم لا يصح [فيه] الوضوء، إذ لا ملك له، ولا يصح تصحيحه بالخطاب الترتيبي أيضاً، لأنه فرع تحقق الملاك.

نعم؛ في ضيق الوقت يصح الوضوء لغير الصلاة التي بسبب الوضوء تضيق

وقتها، فإذا صحَّ لغايةٍ أخرى يصحَّ مع قصدِها الصلاةُ أيضاً، لأنَّه إذا نوى به الصَّلَاةَ فيفسد؛ لأنَّ شرط الصلاة هو التيمُّم لا الوضوء، وأما لو نوى به غايةً أخرى فلا محذور فيه إلَّا من جهة تفويته وقت الصلاة، لأنَّه واجدٌ للماء وإنَّما يحرم استعماله من حيث إنَّه فعل من الأفعال موجب لتفويت الوقت، لا من حيث الوضوئي، فيصير كبيع وقت النداء.

وبالجملة؛ لم يؤخذ في جهة الإستعمال من حيث إنَّه فعل القدرة الشرعيَّة، فلا بأس بأن يقصد به غايةً أخرى ويصحَّ وضوؤه، ولا وجه لبطلانه إلَّا من باب أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدِّ.

إيقاظ: نُسب إلى بعض الأفاضل - كما في التقرير - أنَّه جعل المرجع في المقام ملاحظة أدلَّة الواجبين، حتَّى خصَّص عنوان البحث في هذه المسألة فقال: إنَّ الأمر بالشيء، إنَّما يقتضي النهي عن الضدِّ إذا كان دليل ذلك قطعياً كالإجماع والضرورة، ودليل وجوب الضدِّ ظنياً... إلى آخر كلامه^(١).

ولا يخفى ما فيه من الغرابة، فإنَّ محلَّ البحث في المقام إنَّما هو تراحم الضدَّين معاً بعد فرض صدورهما وكونهما حجَّة وحكمين واقعيتين، وأمَّا من حيث الدليل فلا تعارض بينهما أصلاً؛ لإمكان جعل الصلاة واجباً والإزالة واجباً أيضاً، لأنَّه لا تكاذب بينهما ولا تراحم أيضاً إلَّا في بعض الموارد.

(١) مطارح الأنظار: ١١٥. نسب فيه إلى بعض الأفاضل.

الفرق بين التعارض والتزاحم

وبالجملة ؛ الخلط بين التزاحم والتعارض بمكان من الغرابة ، فإنَّ البعد بينهما بعد المشرقين ، وبينهما جهات من الفرق ، ولا يمسُّ أحدهما بالآخر أصلاً .
الجهة الأولى من الفرق : أنَّ التعارض عبارة عن تكاذب الخطابين معاً في ما يحكيان عنه ، بحيث لا يجتمعان في مقام الجعل والإنشاء ، أي لا يمكن جعل إنشاءين على موضوعهما المقدَّر وجوده ، سواء كان بينهما التباين أو العموم المطلق ، فإنَّ إنشاء حكم وجوب الإكرام على الموضوع ، وجوده - وهو العالم بنحو العموم - مع إنشاء حرمة الإكرام على العالم الفاسق على فرض وجوده ، ممَّا لا يجتمعان في نفس الأمر ، سواء وجد موضوعُ لهذين الحكمين في العالم أولم يوجد .

وأما التزاحم ؛ فهو عبارة عن عدم إمكان اجتماع الحكمين في مقام الفعلية - أي في مقام تحقق الموضوع الذي فرض وجوده في مقام الإنشاء - كتزاحم الإزالة والصلاة ، أو الغريقين في القدرة التي هي أحد ما فرض وجوده وإنشاء حكم الصلاة على تقدير وجوده ، وهكذا الإزالة .

الثانية : إنَّ رفع التعارض إنما هو برفع الحكم عن موضوعه ، وأما علاج التزاحم فإنَّما هو بارتفاع موضوع الحكم ، وبعبارة واضحة ؛ علاج التعارض وتقديم دليل «لا تكرم فساق العلماء» على [دليل] «أكرم العلماء» إنما هو يتحقق مع بقاء موضوع الحكمين ، وأما تقديم أحد المتزاحمين لأهميته أو لجهةٍ أخرى فيوجب عدم تحقق موضوع للآخر ، لأنَّ المكلف لا يقدر - على الفرض - إلا

على امتثال أحدهما، فتقديم أحدهما يرفع موضوع الآخر.

الثالثة: أن مرجحات باب التعارض لا مساس لها بمرجحات باب التزاحم أصلاً، فإن مرجحات باب التعارض راجعة إلى تقديم أحد المتعارضين وترجيحه على الآخر من حيث الدلالة أو السند أو جهة الصدور، فترجيح أحدهما على الآخر مرجعه إلى عدم صدور الآخر رأساً أو عدم صدوره لبيان الحكم الواقعي، وأما مرجحات باب التزاحم فترجع إلى أهمية أحدهما بالنسبة إلى الآخر، أو نحوهما مما ستجيء الإشارة إليه.

وعلى أي حال؛ لا يرجع إلى مقام الصدور؛ لأنه بعد فرض صدور كل منهما لبيان الحكم الواقعي يقع التزاحم بينهما في مقام أخذ الموضوع ومرحلة امتثال كل واحد منهما، فلا ربط من هذه الجهة أيضاً بين البابين، حتى أن ملاك تقديم ما لا يدل له على ماله البديل في باب التعارض، غير ملاك تقديم ما لا يدل له على ما له البديل في باب التزاحم.

وبالجملة؛ وإن اشترك البابان في هذا المرجح، إلا أن تقديم العام وما في حكمه - كالمطلق الشمولي - على المطلق البدلي، إنما هو لصلاحيّة العام والمطلق الشمولي للبيانيّة للمطلق البدلي، فلا يتم مقدّمات الحكمة فيه، دون العكس، كما تقدّم وجهه في التعادل والتراجيح، وسيجيء إن شاء الله وجهه في محل آخر أيضاً.

وأما تقديم ما لا يدل له، كالوقت - مثلاً - على ما له بدل كالوضوء فلو جه آخر سيجيء إن شاء الله، وليس جهة التقديم راجعة إلى الظهور وصلاحيّة بيانية أحد الدليلين للآخر دون العكس، كما أن ملاك التخيير في باب التزاحم في

صورتني تساوي الملاكين غير ملاك التخيير بين الخبرين في باب التعارض في مورد تساوي كلّ للآخر من السند والدلالة والجهة، لأنّ التخيير في باب التزاحم إمّا سقوط الخطابين واستكشاف العقل بعد إحراز الملاك خطاباً تخييرياً، وإمّا لأنّ لازم اشتراط الخطاب بالقدرة عقلاً تقييد إطلاق كلّ خطاب، فكأنّه قيل: صلّ إن قدرت، وأزل إن قدرت، فوجوب امتثال كلّ منهما مشروط بعدم امتثال الآخر، ومفاد الخطابين المشروطين بعدم امتثال كلّ لفعليّة الآخر التخيير في مرحلة الامتثال، وأمّا التخيير في الخبرين فليس إلّا للتعبّد، وإلّا كان مقتضى القاعدة التساقط.

نعم؛ بناءً على السببيّة التصويبيّة ملاك التخيير في البابين واحد؛ لأنّ مرجعه إلى التزاحم، كما لا يخفى.

الرابعة: أنّ منشأ التعارض - كما ظهر - ليس إلّا من باب عدم إمكان الجمع في الجعل، سواء كان تمكّن المكلّف عن امتثال المتعارضين أو لم يتمكن، ومنشأ التزاحم غالباً ليس إلّا من باب عدم تحقّق خصوص شرط القدرة.

نعم، قد يكون من جهة أخرى كتزاحم الزكّاتين أو الزكاة والخمس، فمع تمكّن المكلّف من أدائهما يقع بينهما التزاحم، أمّا باب الزكّاتين كما إذا كان شخص مالكاً لخمسة وعشرين إبلاً وبعد ستّة أشهر إذا ملك واحداً آخر يقع التزاحم بين الزكّاتين من جهة عدم وجوب زكّاتين في عام واحد، فلا بدّ إمّا من عدم وجوب خمس شيء في الخمسة وعشرين، وجعل أوّل السنة مبدأ مالكيّته الواحد من الإبل فيؤدّي بنت مخاض بعد مضيّ سنة كاملة، أو عدم الاعتبار بالواحد في ستّة أشهر وجعل مبدأ الزكاة أوّل مالكيّته لخمس وعشرين، فيؤدّي خمس شيء،

وأما بالنسبة إلى الزكاة والخمس فلأن أداء الزكاة يوجب عدم تحقق الموضوع للخمس وهو فاضل المؤونة .

الخامسة: أن التزاحم إنما يتحقق مع تنجز كل واحد من الخطابين، أما لو لم يعلم بأحدهما فيستحيل أن يزاحم المجهول المعلوم، لأن المجهول لا يمكن أن يشغل المكلف بنفسه، فكيف يشغله عن غيره؟ وأما كون الخطابين متعارضين فلا مدخلية لعلم المكلف وجهله [فيه] أصلاً، لما عرفت أنهما ممتنع الجمع في الجعل وفي نفس الأمر، وحاصل الكلام: أن الخلط بين البابين من أغرب الغرائب.

خلط المبحث من بعض الأساطين

والعجب من بعض الأساطين في مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ أنه جعل مورداً واحداً قابلاً لأن يكون من باب التعارض والتزاحم فقال: إذا أحرز المقتضي لكلا الخطابين فلا بد من إعمال مرجحات باب التزاحم، وإلا فلا بد من إعمال مرجحات باب التعارض^(١)، وسيجيء - إن شاء الله - في تلك المسألة ما يرد على ما أفاد رحمته لا سيما في هذا الكلام، فإنه خلط تراحمًا بتزاحم، فإن تزاحم المقتضيين إنما يلاحظ بالنسبة إلى أصل الإنشاء، أي الأمر لا بد أن يرجح أحد المقتضيين على الآخر ويحكم على طبقه، فالترجيح منوطٌ بنظره، وعلمه به موجب لإنشاء أحد الحكمين، والتزاحم الذي مقابل للتعارض هو بعد تمامية الملاك للخطابين، وصدور الحكم عن الأمر يقع في مرحلة الفعلية، وهنا علم

(١) فوائد الأصول: ٣٢٠.

المأمور موجبٌ لتحقيق التزاحم. فأين هذا الباب من ذاك؟ وكيف يجتمعان في موردٍ واحدٍ؟ فتدبر وراجع «الكفاية»!^(١)

والحاصل؛ مورد التزاحم هو الذي أمكن جعل كلا الحكمين على نحو القضية الحقيقية بأن يكون تزاحمهما اتفاقياً، وأمّا لو لم يمكن الجمع بينهما رأساً فهو باب التعارض، ولذا [لو] نذر العراقي استقبال الجدي دائماً لا ينعقد نذره؛ لاستلزامه استدبار القبلة، وأمّا اليمني فله نذر ذلك فينعقد نذره، فإذا جاء العراق يقع التزاحم بين الوفاء بالنذر والصلاة، فعلى هذا لو كان كل واحد من الضدين مبتلى بالآخر دائماً فلا يمكن إيجاب كل واحدٍ منهما على المكلف، فإذا دلّ دليلٌ على وجوب كل واحدٍ منهما فهما من باب التعارض، وسيجيء وجهه في بحث الاجتماع.

وبالجملة؛ فرق بين تزاحم الجهتين وتزاحم الحكمين كالفرق بينهما وتزاحم السببين، ولكل من هذه الأقسام آثارٌ مختلفة وكل واحد منهما مباين مع الآخر بالتباين الكلي ولا ربط لأحد بسببه، فإن تزاحم الجهتين عبارة عن تزاحم المصلحة والمفسدة في شيء واحد، أي تزاحم المقتضيين، كالعلم الذي يكون ملاكاً للإكرام والفسق الذي ملاك للإهانة، فإنهما إذا اجتمعا في موردٍ لا محالة أحدهما يؤثر في الملاكية وينشأ الحكم على طبق أحدهما، وهذا القسم، علم الأمر بوجود الجهتين وجهله يوجب التزاحم وعدمه.

ثم في هذا القسم المقتضي المغلوب غير صالح لأن يؤتى العمل لجهته؛ لأن صحة العبادة بقصد الملاك إنما هو في الملاك التام لا الملاك الناقص.

(١) كفاية الأصول: ١٣٢ و ١٣٤ و ١٣٧.

وأما تزاحم الحكمين فهو عبارة عن تزاحمهما في مقام الفعلية بعد تمامية جهاتهما وعدم تزاحمهما في مقام الجعل، وفي هذا القسم علم المأمور وجهله يوجب التزاحم وعدمه، وهنا يصح الامتثال بقصد الملاك كما تقدّم، وسيجيء في محله إن شاء الله.

وأما تزاحم السببين فهو كبيع الموكل والوكيل شيئاً خاصاً في زمان واحد من شخصين، وحيازة اثنين في ملك واحد، وقيام بيتتين على موضوع واحد، ونحو ذلك، فما كان من قبيل تزاحم الجهتين فهو راجع إلى باب التعارض وما كان من قبيل تزاحم الحكمين فهو راجع إلى باب التزاحم، ولا مساس لأحدهما بالآخر.

فما يقال: هل الأصل التعارض أو التزاحم؟ كلامٌ خالٍ عن التأمل، كما أن ترتيب آثار تزاحم الحكمين على تزاحم الجهتين كذلك أيضاً، فعلى الامتناع لا يمكن أن يقال بصحة العبادة لتحقيق المقتضي، لأن مجرد تحققه مع وجود المانع عن تأثيره لا يفيد، ويأتي مزيد التوضيح لذلك في محله إن شاء الله.

فتحصل ممّا ذكرنا أنّ مسألة الضدّ راجعة إلى باب التزاحم، ولا وجه لإعمال مرجّحات باب التعارض أصلاً.

موارد التزاحم

ثمّ إنّ التزاحم الناشئ عن عجز المكلف لا يخلو من أحد أقسام خمسة:

الأول: أن يكون للتمانع بين الفعلين، كمسألة الضدّ فإن الصلاة والإزالة لا يمكن إيجادهما في زمان واحد، وهكذا إنقاذ الغريقين لا يمكن تحقيقه ممّن لا يقدر على إنقاذهما دفعة.

الثاني : أن يكون لعجز المكلف عن امتثال الحكمين ولو لم يكن بينهما تمناع ، ككون امتثال كل منهما في زمان غير زمان الآخر ، كمن لا يقدر على القيام في صلاتين ، بحيث لو قام في أحدهما لا يقدر على القيام في الأخرى .

الثالث : من جهة توقّف واجب على مقدّمة محرّمة ، كتوقّف إطفاء الحريق أو إنقاذ الغريق على التصرّف في الأرض المغصوبة .

الرابع : للتلازم الاتفاقي بين أمرين لا يمكن اجتماعهما كمن نذر استقبال الجدي دائماً واتفق إقامته في العراق في بعض الأيّام ، فإنّ امتثال الأمر الصلاتي مع الأمر النذري ممتنع .

الخامس : لتصادق العنوانين في مجمع واحد وجوداً وإيجاداً مع اختلافهما حقيقةً ، بأن يكون العنوانان جهتين تقيديّتين كمسألة الاجتماع ، بناءً على الجواز لمن له المندوحة ، وأما بناءً على الامتناع أو الجواز مع عدم المندوحة فالحكم المجعول ليس إلّا واحداً ، فالدليلان المثبتان للحكمين متعارضان ، كما أنّه [لو] لم تكن الجهة تقيديّة ، بل تعليليّة كالعلم والفسق ، فالدليلان متعارضان .

فالقسم الخامس ؛ يمكن إدراجه في باب التعارض إذا كان الموجه بالجهتين محلاً للحكمين ، كتصادق العنوانين على موضوع واحد ، ويمكن أن يكون من باب التزاحم إذا كانت الجهتان محلاً للحكمين مع وجود المندوحة واجتماعاً إيجاداً ووجوداً ، بأن يكون التركيب بينهما انضمامياً ، كما أنّ القسم الرابع والثالث يمكن أن يكونا من باب التعارض كما لو انحصرّت المقدّمة في المحرّم دائماً ، وهكذا كان التلازم بين استقبال القبلة واستدبار الجدي دائماً ، كما لأهل العراق ، فلو دلّ دليلٌ على حرمة الغصب ووجوب إطفاء الحريق ، وفرضنا أن

الإطفاء دائماً يتوقف على التصرف في الغصب فالدليلان متعارضان، وكذلك بالنسبة إلى الثاني .

وأما القسمان الأولان؛ فلا يندرجان تحت باب التعارض إلا إذا فرض التمانع بين الفعلين دائماً كالصلاة والإزالة في وقت واحد، فتأمل !
وعلى أي حال الفرق بين الباين أوضح من أن يخفى، ولا يمكن أن يكون مورد واحد قابلاً لاندراجه في كلا الباين، ثم إن بيان مرجحات باب التعارض موكول إلى محله .

مرجحات باب التزام

وأما مرجحات باب التزام .
فمنها؛ تقدم ما لا بدل له اختيارياً على ما له بدل كذلك، فإنه لو كان أحد الحكمين تعيينياً والآخر تخييرياً، إما شرعياً أو عقلياً، طولياً أو عرضياً ولاحم التعيني مع أحد أفراد التخييري فيقدم التعيني على التخييري، فالمضيق يقدم على الموسع، وهكذا ما كان من هذا القبيل؛ لأن نفس الأمر التعيني تعجيزاً مولوي عن التخييري، ويجعل التخيير في ما عدا الفرد الملاحم، أو يجعل التخيير يقينياً فيجب تقديم الإزالة على الصلاة في سعة الوقت، ولا يجوز إطعام ستين مسكيناً من المغصوب ولا الوضوء من الآنية المغصوبة الغير المنحصرة، ولا الصلاة في المكان الغصبي الغير المنحصر ونحو ذلك، وبهذا البيان يقدم ما لا بدل له اضطرارياً على ما له بدل كذلك، فتقدم الطهارة الخشبية على الطهارة الحديثة لو تزامنا، لأنه لو وجب تطهير البدن مطلقاً، والوضوء مقيداً بالتمكن، فمع

تزامهما ليس له تمكّن من الوضوء، فنفس الأمر بتطهير البدن تعجيز مولويّ عن الوضوء، وهكذا لو ضاق الوقت ينتقل إلى التيمّم.
نعم؛ هذا يتمّ لو زاحمت الطهارة المائية تمام الوقت، وأمّا لو زاحمت مقداراً منه كما لو وسع الوقت بمقدار إدراك ركعةٍ لو توضأ أو اغتسل، فالمسألة محلّ إشكال.

فقد يقال بأهميّة مراعاة الطهارة المائية؛ لأنّ كلّاً من الطهارة والوقت له بدلٌ فتراعى الطهارة لأهميّتها، أو لأنّ المزامحة لم تقع بين أصل الماء والوقت، بل بين الاستعمال والوقت، والاستعمال لم تؤخذ القدرة فيه شرطاً شرعياً، بخلاف الوقت، فإنّه نوع نوعان: وقت المختار ووقت المضطرّ، ومستعمل الطهور مضطرّ.

ولكنّ الأقوى تقديم مراعاة الوقت على الوضوء والغسل؛ أمّا أولاً؛ فلقلب الأمر عليه، فإنّ استعمال الطهور موقوفٌ على كونه متمكناً منه، وبمجرد طروء أدنى ما يوجب التعجيز يصير غير متمكّن، فيجب عليه التيمّم.

وأما ثانياً؛ فلأنّ ملاحظة الوقت إنّما هو لاعتبار الطهارة في طرفه دون العكس، أي الصلاة في تمام الوقت أو في بعضه قيّدت بالطهارة، فإن كان المصلّي الذي يصلّي في تمام الوقت قادراً على الوضوء يتوضأ وإلاّ يتيمّم، وهكذا المصلّي الذي يصلّي في جزء من الوقت إن كان قادراً على الوضوء يتوضأ وإلاّ يتيمّم.

وبعبارةٍ أخرى؛ من كان تكويناً خارجاً لا يتمكّن إلاّ بمقدار ركعةٍ، يصير هذا المقدار بمنزلة إدراكه تمام الوقت، فيلاحظ حال هذا الشخص بالنسبة إلى

تمكّنه وعدم تمكّنه ، فيصير مفاد دليل الوقت أنّ الصلاة الموقّطة مشروطة بالطهارة ، لا أنّ الطهارة المائيّة لمن يدرك الوقت أو بعضه ، والتراب لمن لا يدرك لو توضّأ شيئاً من الوقت .

وبتقريب آخر : إنّ الوضوء من أوّل الأمر قيّد بالتمكّن ، وأمّا الوقت فجعل إدراك ركعة بمنزلة إدراك المجموع بعد حصول الضيق والاضطرار تكويناً وخارجاً ، فلا يمكن أن يزاحمه دليل اعتبار الطهارة المائيّة .

ومنها : تقدّم ما لم تعتبر القدرة فيه شرطاً شرعياً على ما اعتبر فيه كذلك ، كتزاحم الدّين المعجّل مع الحجّ ، وصرف الماء لرفع العطش من ذي نفس محترمة مع صرفه في الوضوء ، ووجه التقدّم ظاهر لا اشتراكه مع الوجه المتقدّم ، فإنّ ما لم تعتبر القدرة فيه إلّا عقلياً صالحاً للتعجيز المولوي عمّا اعتبرت القدرة فيه شرطاً شرعياً لإطلاق دليله بخلاف العكس ، فإنّ التمكن من استعمال الماء في الوضوء موقوف على عدم وجوب صرفه في رفع العطش وعدم وجوب صرفه موقوف على بقاء ﴿ إِذَا قُمْتُمْ ﴾ ^(١) على إطلاقه ، فتقديمه تخصيص لدليل المطلق بلا وجه أو بوجهٍ دائر ، بخلاف العكس فإنّه غير متوقّف على شيء ، فإنّ العقل لا يقيّده إلّا بالقدرة الخارجيّة ، وهو قادرٌ عليه خارجاً إلّا أن يتوضّأ .

ومنها : تقدّم ما هو أسبق خطاباً على غيره ، فإنّه لو لم يكن لكلّ واحد منهما بدّل ، ولم تكن القدرة أخذت شرعاً في أحدهما بالخصوص ، بل أخذت إمّا في كليهما كذلك ، أو لم تؤخذ أصلاً ، وهكذا لو كان لكلّ واحد بدل اختياري أو اضطراري ، فتصل النوبة إلى تقديم السابق خطاباً على اللاحق ، كما تقدّم في

(١) المائدة (٥) : ٦ .

مسألة التزام الزكاتين ، وكما لو أجر نفسه للحج ثم استطاع ، أو أجر ثانياً نفسه في هذه السنة من شخص وهكذا .

والحاصل ؛ قد يكون منشأ تقديم أحد المتزاممين على الآخر أسبقية الخطاب ، نعم إذا كان اللاحق من العناوين الأولية والسابق من العناوين الثانوية كتزامم زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة لمن نذر لها فيه مع الحج ، إذا حصلت الاستطاعة المالية بعد النذر ، ففيه خلاف ، وإن كان الأقوى تقديم اللاحق ، لأن السابق أخذ في موضوعه قيد الرجحان ، وهو معتبر حين العمل لا حين النذر ، فلا محالة الحج يقدم عليه ، وتام الكلام سيأتي إن شاء الله .

ومنها : تقديم الأهم على المهم ، فإنه لو لم تكن جهة أخرى من جهات التقديم تصل النوبة إلى تقدم الأهم ، مثلاً لو أجر نفسه في زمان صار مستطيعاً في هذا الزمان فيقدم الأهم منهما لو كان ، وإلا فالحكم بالتخير ، سواء قلنا ببطلان الترتب أو لم نقل .

غاية الفرق أن التخير على الأول شرعي يستكشفه العقل بعد إحراز الملاك التام ، فإن الخطابين وإن سقطا إلا أن العقل يحكم بوجود الخطاب التخييري الشرعي لئلا يفوت ملاكهما .

وعلى الثاني ؛ إنما هو لتقييد إطلاق كل خطاب ، فكأنه قيل : صل إن قدرت ، وأزل إن قدرت ، ونتيجة الخطابين المشروطين بعدم إتيان الآخر التخير في مرحلة الامتثال ، كما سيجيء إن شاء الله توضيحه في مسألة الترتب .

وبالجملة ؛ لو كان بينهما أهمية يقدم الأهم وإلا فالحكم بالتخير ؛ ولكن لا يخفى أن الأهم يقدم إذا كانت القدرة المعتبرة في التزاممين عقلية ، لأن كلاً

منهما ذو ملاكٍ فيقدّم الأهمّ، وأمّا لو كانت المعتبرة فيهما شرعيّة فيقدّم الأهمّ بلا موجب؛ لأنّ أحد الخطابين بلا ملاكٍ فلعلّه كان الأهمّ كذلك، لأنّ الأهميّة لا توجب أن تكون هي مجعولة دون الآخر، فتدبر!

ثمّ إنّ إحرار الأهميّة موكولٌ إلى التأمل في أدلّة الأحكام، ولا إشكال أنّ حفظ بيضة الإسلام ورعاية حوزة الإيمان أهمّ من جميع الواجبات، ثمّ حفظ النفوس والأعراض، ثمّ ما بُني الإسلام عليه كالصلاة والزكاة والخمس والجهاد والولاية، ثمّ حقوق الناس.

ثمّ إنّ الوجه في تقدّم الأهمّ إنّما هو مع فعليّته وتنجزه - كما هو المفروض - يوجب تعجيز المكلف عن المهمّ، فيوجب سقوط خطابه أو تقييد إطلاقه، وهذا من غير فرق بين الأقسام الخمسة من التزاحم، غاية الفرق بينهما أنّ في ثلاثة منها وهي مسألة الضدّين والمتلازمين والمتحدّين يقع التزاحم بين نفس الخطابين، فيقدّم الأهمّ، وأمّا باب تصوّر قدرة المكلف عن إتيان واجبين في زمانين كالقيام في الركعتين، أو الصلاتين أو في أوّل الركعة وآخرها وباب ذي المقدّمة والمقدّمة، يقع التزاحم بين خطاب المهمّ والخطاب المقدّمي للأهمّ، لأنّه إذا فرضنا أنّ القيام المتّصل بالركوع أهمّ من القيام في القراءة وفرضنا عجز المكلف عن القيام في جميع الركعة، فخطاب الأهمّ وإن كان زمان امتثاله بعد خطاب المهمّ، فلا يمكن أن يكون مزاحماً للمهمّ، إلّا أنّ جهة أهمّيّته توجب أن يتولّد هنا خطاب مقدّمي وهو: «إحفظ قدرتك له»؛ فيتزاحم هذا الخطاب مع «قم في القراءة» ولمّا كان ذو المقدّمة أهمّ، يوجب هذا تعجيزاً مولويّاً عن خطاب المهمّ، وهكذا جهة أهميّة ذي المقدّمة المتوقّفة على المقدّمة المحرّمة توجب

تولد خطاب مقدّمي من الواجب إلى مقدّمته ، وهو تصرف في الأرض المغصوبة ،
فيتزاحم مع «لا تتصرف» ويقدم المقدّمي لأهميّة ذيه .

ثم لا يخفى ؛ أنّ تولّد الخطاب المقدّمي موقوفٌ على أن يكون الأمر بذى
المقدّمة فعلياً منجزاً ، كما مثلنا في القيام المتّصل بالركوع ، ومسألة إنقاذ الغريق ،
وأما لو لم يكن فعلياً كالصوم بالنسبة إلى الأيّام ، فلا يتولد منه خطاب مقدّمي ولو
فرضنا أهميّته ، فلو كان المكلف في أوّل شهر الصيام قادراً على الصوم ، ولكنه
بحيث لو صام في العشر الأول والثانية يعجز عن الآخر ، فأهميّة العشر الأخير لا
توجب تولّد خطاب مقدّمي ، لأنّ الأهميّة إنّما تلاحظ بعد عدم سبق خصوص
خطاب المهمّ وفعليّته ، وإلا فيكون الأسبق مقدّماً ، لأنّ الخطاب الفعلي يتولد منه
خطاب مقدّمي ولا أقلّ من أن يكون ملاكاً تامّاً ، ولو لم يكن الخطاب فعلياً
لتوقّفه على الزمان ، فبدون تحقّق الفعلية ولا تحقّق ملاكه لا يمكن أن يتولد
خطاب مقدّمي .

وبعبارة أخرى : مورد تولّد الخطاب المقدّمي إنّما يكون إمّا بفعلية خطاب
ذى المقدّمة وإمّا بتماميّة ملاكه ، كما قبل الظهر بالنسبة إلى صلاة الظهر ، فإنّ
الخطاب وإن لم يكن فعلياً إلا أنّ الملاك تامّ ، ولذا لا يجوز إهراق الماء لمن لا
يتمكّن من الوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت ، وفي هذا المورد يقول بالواجب
المعلّق من يقول ، لا في كلّ مورد ، فإذا كان الخطاب فعلياً أو الملاك تامّاً فيتزاحم
الخطاب المقدّمي مع أسبق زماناً بحسب الامتثال .

ولكن لا يخفى أنّه لو قلنا بانحصار مورد المقدّمات المفوّتة بما كان الملاك
فيه تامّاً فعلاً لكان الأمر كذلك ، وأما لو قلنا بأن منشأ وجوب المقدّمة قبل ذيلها

أعمّ منه ومن تحقّق ملاك ذبيها فيما بعد، أي عمدة وجه وجوبها لكون الواجب، يندرج في الامتناع بالأخبار، فلا فرق بين كون الملاك حاصلاً أو لم يكن حاصلاً، ولذا لو علم العبد بعطش المولى بعد ذلك فلا يجوز إهراق الماء لو علم بعدم تمكّنه منه حين عطشه، إلّا أن يقال: فرق [بين] ملاكات الأحكام الشرعيّة والأحكام العرفيّة.

تنبيهات

بقي هنا أمور يلزم التنبيه إليها.

الأوّل: قد تقدّم منّا أنّ الواجبين المتزاحمين إذا كانا متساويين من جميع الجهات، بأن كانت القدرة في كليهما شرعيّة، وكلّ منهما ممّا لا بدل له، فالأسبق خطاباً مقدّم على غيره، إلّا أن يكون السابق مقيّداً بقيد لم يكن اللاحق كذلك، وذلك كتزاحم النذر مع الحجّ، فإنّ القدرة مأخوذة في كليهما شرعاً أمّا الحجّ فواضح، وأمّا النذر فلأنّ الناذر لا محالة ينذر ما هو تحت قدرته، فإذا كان المقدور متعلّقاً لنذره فحكم الشارع بوجوب وفاء ما تعلّق به النذر يقتضي أن تكون القدرة المعتبرة في النذر شرعيّة، لأنّ القدرة الشرعيّة عبارة عن القدرة الخارجة التي اعتبرها الشارع، فكما أنّه لو أخذ الشارع القدرة في متعلّق التكليف ابتداءً تصير القدرة شرعيّة ودخيلة في الملاك، فكذلك لو تعلّق إمضاء الشارع بالقدرة التي تعلّق بها نذر الناذر.

هذا حال القدرة؛ وأمّا أسبقيّة النذر زماناً، فكما لو نذر ما يزاحم الحجّ قبل الاستطاعة أو قبل أشهر الحجّ، وأمّا كون الحجّ غير مقيّد بقيد فلأنّه لم يعتبر في

متعلقه الرجحان ، وهذا بخلاف النذر .

ونقول زيادة على ما مرّ : إنّه لو لم يعتبر الرجحان في متعلّق النذر أيضاً ، بل كان كاليمين والعهد اللذين ينعقدان إذا لم يكونا مرجوحين أو كان كالشرط في ضمن العقد الذي يصحّ ، ولو كان مرجوحاً لما كان مزاحماً لخطاب الحجّ ، ولو كان سابقاً ، وذلك لأنّه اعتبر في متعلّقه أن لا يكون محللاً للحرام ، ومحزماً للحلال ، وانعقاد النذر في المثال المتقدم مستلزم لترك الواجب في زمان وجوبه لأنّه لو لا النذر لوجب الحجّ بلا إشكال ، فعدم وجوبه ، يتوقّف على انعقاد النذر ، وانعقاده يتوقّف على أن لا يكون الحجّ واجباً .

وبعبارة أخرى : انعقاده دوريّ لتوقّفه على أن لا يكون موجباً لترك واجب ، وعدم كونه كذلك يتوقّف على انعقاده ولا عكس ، لأنّ وجوب الحجّ لم يقيّد بأن لم يكن محللاً للحرام ، وبهذا البرهان (البيان) لم يصحّ شرط ترك الحجّ لو استطاع .

وبالجملة ؛ لا ينعقد النذر لو كان قصده التفويت وينحلّ لو لم يكن قصده ذلك بل انتفت الاستطاعة .

ولا يقال : قبل أشهر الحجّ يجوز إعدام الاستطاعة وهبة المال فالنذر كذلك أيضاً .

لأنّا نقول : فرق بين الأمرين حيث إنّه ولو قلنا بجواز هبة المال فراراً عن الحجّ إلا أن زمان الهبة قبل زمان الحجّ ، وأمّا النذر فحيث إنّ المحلّية أو المحرّمية صفة للمندور به لا الإنشاء للنذر فيصير كما لو وهب المال بعد الاستطاعة فتكون إمّا باطلة أو يجب الحجّ متسكعاً .

فالحاصل؛ المناط في رجحان النذر وعدم كونه محللاً للحرام أو محرماً للحلال، هو رجحان المتعلق وعدم تنافيه مع الواجب والحرام، لا رجحان الإنشاء من حيث إنه إنشاء، فحين الإنشاء لا يكوم هنا واجباً أو حراماً لا أثر له، ولذا لو نذر أن يسجد من طلوع الشمس إلى الغروب ينحل هذا النذر، أو لا ينعقد حيث يوجب تفويت الصلاة.

فما يقال: إن الرجحان حين النذر كافٍ^(١) لا محصل له، كما أن ما أفاده في «العروة» من أن الرجحان الناشئ من قبل النذر، لا محصل له^(٢)، لأن نذر الصوم في السفر، والإحرام قبل الميقات ونذر التطوع وقت الفريضة ليس من جهة كفاية الرجحان الناشئ من قبل النذر وإلا يصح نذر إتيان كل محرّم، بل لأن حرمة [الصوم] في السفر وحرمة الإحرام قبل الميقات مخصّستان في مورد النذر، أي ليساهما محرّمين مطلقاً، وأمّا مسألة التطوع - لو قلنا بها - فلاّنه بالنذر يخرج عن موضوع التطوع فتأمل، وبالجمله؛ الحق أن الحجّ يقدم ولو كان متأخراً خطاباً. والحق: أن وجهه هو كون متعلق النذر مرجوحاً فعلاً وإن كان راجحاً ذاتاً لا من جهة كونه محللاً للحرام وبالعكس، فإن ظاهر هذين العنوانين أن ينذر فعل محرّم وترك واجب لا ما إذا نذر فعلاً راجحاً وكان مستلزماً لترك واجب أو فعل محرّم.

نعم؛ لو قيل ببطلان النذر لو نذر أن يسجد من الزوال إلى الغروب المستلزم لفوات الصلاة لا من باب التزاحم وأهميّة الصلاة، بل من جهة الاستلزام، يصح ما

(١) فواتد الأصول: ٣٣٢.

(٢) العروة الوثقى: ٥٢٩/١ المسألة ١٧.

تقدّم ، وتمام الكلام في الفقه ، وعلى أيّ حال الكبرى مسلّمة .

الثاني : قد ذكرنا أنّ التخيير في مورد عدم الأهميّة إمّا هو شرعيّ ، بناءً على بطلان الترتّب أو عقليّ بناءً على صحّته ، بمعنى أنّه لو قلنا بأنّ منشأ طلب الجمع بين الضدّين - الذي هو ممتنع - لو كان فعليّة الخطابين فلا محالة يسقط الخطaban ويستكشف العقل بعد تماميّة الملاك خطاباً شرعيّاً مولويّاً تخييرياً .

ولو قلنا : بأنّ منشأ إطلاق الخطابين فلا بدّ من تقييدهما ونتيجة تقييد كلّ خطاب بعدم الاشتغال بالآخر هو التخيير بينهما عقلاً ، و يترتّب على المسلكين ثمرات :

منها : تعدّد العقاب على الثاني ووحده على الأوّل ؛ لأنّ التخيير على الأوّل شرعي كالتخيير بين الخصال ، ومخالفة الخطاب التخييري لا توجب إلّا عقاباً واحداً ، وأمّا على الثاني فترك المجموع يوجب تعدّد العقاب لأنّ ترك كلّ منهما موجب لفعليّة كلّ منهما لحصول شرط كلّ واحد بترك الآخر فيوجب تعدّد الخطاب لترك واجبين فعليّين عن اختيار ، وذكرنا في بيان حقيقة التخيير الشرعي ما يوجب ذلك ، وسيأتي في مسألة الترتّب ما يرفع إشكال تعدّد العقاب ، مع أنّه لا يقدر إلّا على أحدهما ، وإجماله أنّ العقاب ليس على ترك الجمع بل الجمع في الترك .

ومنها : أنّه لو قيل في الدوران بين التخيير والتعيين بالبراءة ، فإنّما يصحّ بناءً على كون التخيير شرعيّاً ، لا ما إذا كان منشأ تقييد كلّ خطاب بعدم الاشتغال بالآخر ، فإنّه لو دار الأمر بين التخيير والتعيين ، كما إذا كان أحدهما محتمل الأهميّة فلا بدّ من القول بالاشتغال ، وذلك لأنّه لو قيل بتساقط الخطابين

واستكشاف العقل من جهة تمامية الملاك خطاباً تخييرياً شرعياً فمحتمل الأهمية لا يؤثر إلا أن يكون خطاب غيره ساقطاً، وهو باقٍ فيدور الأمر بين التخيير والتعيين كسائر الموارد الدائرة بين التخيير الابتدائي والتعيين، فمن يقول بالبراءة عن التعيين يمكنه القول بها في المقام، وأما لو قيل بسقوط الإطلاق لا أصل الخطاب، فمحتمل الأهمية يقدم على أي حال، لأن مسقطيته عن الآخر بالاشتغال به يقيني دون مسقطيته الآخر عنه، لأنه مشكوك وإذا آل الأمر إلى الشك في السقوط فلا بد من القول بالاشتغال.

وبالجملة؛ تارة يكون الشك في مرحلة ثبوت الخطاب التعيني أو التخييري، وأخرى الشك في مرحلة سقوط أحد الخطابين بالآخر، كما في المقام بناءً على أن التخيير نتيجة التقييد، فالمرجع الاشتغال، والمختار وإن كان التعيين في تلك المسألة أيضاً لا التخيير، إلا أنه على أي حال؛ حيث نقول بأن منشأ التزاحم وطلب الجمع هو إطلاق الخطابين لا فعليتهما، كما سيوضح إن شاء الله في مسألة الترتب، فلا بد من تقديم محتمل الأهمية، فيصير المقام كمسألة التقليد ومسألة التعارض في أنه لو احتمل أعلمية أحد المجتهدين أو أرجحية أحد المتعارضين لا بد من الأخذ به، لأن حجتيه معلومة على كل حال، بخلاف حجتيه قول المجتهد الآخر الذي لا يحتمل أعلميته، وهكذا حجتيه المعارض الآخر فإنه مشكوك الحجية.

ومنها: أنه لو قيل بالتساقط فيطرد التخيير في جميع أقسام التزاحم، وأما لو قيل بتقييد الإطلاق - كما هو المختار - فإنما يصح في المتزاحمين العرفيين، كمسألة الضدين والمتلازمين ومسألة الاجتماع، دون الطوليّين، كمسألة عجز

المكلف عن القيام في الصلاتين ، ومسألة توقف الواجب على المقدمة المحرمة ؛ لأنّ التخيير الذي هو نتيجة تقييد كلّ خطاب بالقدرة إنّما يصحّ ويحصل إذا كان زمان امتثال كلّ منهما فعلياً ، فإنّه يصحّ أن يقال : افعِلْ هذا إن لم تشتغل بذلك ، و افعِلْ ذاك إن لم تشتغل بهذا ، وأمّا إذا لم يكن زمان اشتغال أحدهما فعلياً فلا ينتج التقييد هذا المعنى .

وبالجملة ؛ لو كان أحد الخطابين أهمّ ملاكاً من الآخر فنفس جعله يوجب تعجيزاً مولوياً عن الآخر ، لأنّ قوله : « افعِلْ هذا سواء أتيتَ بذلك أولاً » ، مع قوله في الآخر : « المهمّ افعله لو لم تفعل الأهمّ » هو بنفسه يقتضي وجوب الاشتغال بالأهمّ .

وأما لو لم يكن في البين أهمية ، فجعل كلّ خطاب مشروطاً لا يقتضي التعجيز عن الآخر ، بل الاشتغال بكلّ واحدٍ موجبٌ للعجز عن الآخر ، فإمكان تعجيز كلّ عن الآخر ينحصر بالواجبين العرضيين ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بسقوط الخطابين المتساويين في الملاك ، فإنّ التخيير المولوي الشرعي المستكشف بالعقل من جهة تمايئه يجري في الطوليين والعرضيين بملاك واحد ، فيمكن أن يكون المكلف مخيراً بين التصرف في أرض الغير وحفظ المال المحترم عن التلف ، وأن يترك التصرف ، وهكذا يمكن أن يكون مخيراً بين القيام في الصلاة الأولى أو القيام في الثانية ، كما يكون مخيراً بين إنقاذ هذا الغريق وإنقاذ الآخر الذي هو مثله في الملاك .

وحاصل الكلام : الفرق بين القول بسقوط الخطابين وسقوط الإطلاقين أوضح من أن يخفى ، والشمرات المترتبة بينهما كثيرة ، إلّا أنّه سيجيء في مسألة

الترتب أنه لا موجب لسقوط الخطابين ؛ لأن التزاحم والطلب بالجمع لا ينشأ من مجرد فعليتهما فالتخير الشرعي المولوي المستكشف لا وجه له .

نعم ؛ إذا تزاحم الواجبان اللذان أخذت القدرة فيهما شرطاً شرعياً فلو لم يكن في أحدهما جهة تقديم فلا بد من القول بأن التخير بينهما شرعي ، لأن أحدهما لا ملاك له فيصير من قبيل باب التعارض ، فإنهما وإن لم يكونا متعارضين لإمكان الجمع بينهما في الجعل لكون تزاحمهما اتفاقاً إلا أنه بعد تزاحمهما لعدم القدرة على كليهما يسقط أحد الخطابين لا محالة ؛ لعدم تحقق الملاك له ، وحيث إنه لا ترجيح بينهما فكل منهما قابل للسقوط ، ويصيران من قبيل المتعارضين ، فلا بد من مجيء تخيير شرعي في استيفاء أحدهما لا على التعيين ، وهذا بخلاف ما إذا كان كل منهما مشتملاً على الملاك ، فإنه لا موجب لسقوط الخطابين بل يسقط الإطلاق ، ثم إن هذا حكم تزاحم الواجبين النفسيين ، فتأمل فيه جيداً !

تزاحم القيود

وأما تزاحم القيود بعضها مع بعض ، وهكذا تزاحم قيد القيد مع مثله أو مع القيد ، فمقتضى القاعدة الأولية سقوط كل مقيد بتعذر قيده ، إلا أنه ثبت في خصوص الصلاة أنها لا تسقط بحال ، فلما ثبت هذا الأمر فلا بد من ملاحظة جهة تقديم بعضها على بعض ، فنقول ما يندرج [به] جهة تقدم بعضها على بعض تحت ضابط كلي .

الأول : أن كل ما لا يدل له يقدم على ما له بدل اختياري أو اضطراري .

الثاني: كل ما لم تؤخذ القدرة فيه شرطاً شرعياً يقدم على ما أخذت فيه كذلك، ومآل هذين الأمرين إلى أمر واحد؛ لرجوع أغلب ما له بدل إلى أخذ القدرة فيه شرطاً شرعياً كالوضوء، مع أن عمدة وجه التقديم في ما لم تؤخذ القدرة فيه [شرطاً] شرعياً على ما أخذت، كون التفصيل قاطعاً للشركة، وهذه الجهة سارية في ما لا بدل له؛ لأنه كما لو أخذت القدرة [شرطاً] شرعياً يعنون المكلف بعنوانين: واجد الماء وفاقده، كذلك ما كان له بدل يعنون بعنوانين: مختار ومضطر، فبمجرد وجود أدنى مانع يصير مضطراً، وقد تقدم مثال تراحم هذين السنخين، فيقدم كل قيد - جزء كان أو شرطاً - على الطهارة المائية، إلا أن يكون هذا أيضاً مقيداً بالقدرة، أو كان له بدل فيراعى سائر جهات التقديم.

وبالجملة؛ قد تقدم أنه لو دار الأمر بين الوضوء وتطهير البدن تيمم، فكذا لو دار الأمر بينه وبين الساتر فيقدم الساتر. ولا يقال: مقتضى عدم سقوط الصلاة بحال أن يكون الستر شرطاً للمتمكن، فيصير الشرط كالوضوء مقيداً بالقدرة.

لأننا نقول: فرق بين مسقطية ما ليس فيه الشرط عن المشروط بالشرط وبين عدم الاشتراط في حال العجز، ودليل عدم سقوط الصلاة بحال لا يدل إلا على المسقطية، لا على أن الستر ليس شرطاً للعاجز، فهذا ليس نوعين، بل إطلاق دليله يقتضي اشتراطه مطلقاً، بخلاف الوضوء فإذا قدم الوضوء على الستر فيخصص دليل الستر بلا وجه أو بوجه دائر، بخلاف العكس.

الثالث: أن مطلق الطهارة مقدم على جميع الأجزاء والشرائط، فإنه لو دار الأمر بين ترك كل قيد وترك الطهارة حتى التيمم، يترك سائر القيود، ووجهه

أهمية الطهور المطلق من غيره، حتى قيل بسقوط الصلاة بفقده، فمراعاة مطلق الطهور ألزم من كل قيد حتى الوقت بمقدار الركعة الواحدة، فإن الوقت بمقدار ركعة وإن كان لا بدل له؛ إذ الصلاة في خارج الوقت ليس بدلاً عنها في الوقت، فحكمه حكم مطلق الطهور في أنه لا بدل له، إلا أنه لم تسقط الصلاة بعدم التمكن من الوقت بل يجب قضاؤها، ولكنه لا يجب قضاء الصلاة لو لم يتمكن من الوضوء أو التيمم في الوقت.

فمن هنا يستكشف أهمية الطهارة المطلقة من كل قيد، وتندرج تحت ضابط كل ما تُحرز أهميته من الآخر في أن الأهمّ يقدم، ولو كان محلّ امتثاله مؤخراً فضلاً عما كان مقارناً، فالقيام المتصل بالركوع مراعاته مقدّمة حتى على القيام في التكبير؛ لأن القيام في التكبير وإن كان شرطاً للركن إلا أن قوام التكبير ليس به، بخلاف القيام المتصل بالركوع فإنه من مقومات الركوع؛ لأنه عبارة عن التقوس الحاصل عن القيام لا مطلق الانحناء وهكذا يقدم درك ركعة من الوقت على جميع الأجزاء والشروط حتى الركوع والسجود عدا مطلق الطهور، فلو دار الأمر بين ترك الركوع وترك الصلاة في الوقت يترك الركوع وينتقل إلى الإيماء فضلاً عما إذا دار الأمر بين ترك ذكر الركوع وإدراك ركعة من الوقت.

وبالجملة؛ لو دار الأمر بين إدراك الركعة في الوقت وإدراك الركوع تاماً وهكذا السجود، فيترك الركوع والسجود لإدراك الوقت، والسرّ فيه أهمية مراعاة الوقت أو عدم البدلية له، بخلاف الركوع والسجود، فإن الإيماء بدل لهما، ولو استفيد البدلية من قاعدة «الميسور»، مثلاً؛ لو دار الأمر بين سقوط القيام وسقوط الاستقرار المنجز إلى المشي يراعى جانب القرار ويجب الجلوس؛ لأن

المشي ليس ميسور الاستقرار، بخلاف الجلوس فإنه ميسور القيام وإن لم يكن بدلاً له شرعاً، أي لم يجعل البدلية له ابتداءً.

وأما لو دار الأمر بين سقوط القيام وسقوط الاستقرار المنجز إلى الاضطراب دون المشي فالأمر بالعكس، والفرق بين الصورتين إنما يستفاد من فتوى العلماء بالفرق، فيستفاد منهم أن المشي ليس ميسوراً للاستقرار، ولكن الاضطراب ميسور له، وسيجيء في مسألة البراءة إن شاء الله أنه لو لم يكن الميسور من بعض القيود واضحاً فلا بد من استظهاره من فتوى العلماء حتى يستفاد منها الركن من الفضلة والأهم من المهم.

وبالجملة: كل ما استفيد أنه أهم فيقدم، سواء كان منشأ الاستفادة هو قاعدة «لا تعاد» أو قاعدة «الميسور» ولو بضم فتوى الفقهاء، أو غيرهما من الأدلة.

الرابع: يقدم كل جزء على كل شرط ولو تساوى من الجهات المتقدمة إلا السورة، فإنه يؤخر عن كل قيد، أما جهة تقديم الجزء على الشرط فإنهما وإن كانا متساويين في تعلق الأمر رتبة، إلا أن رتبة الأجزاء متقدمة في اللحاظ على الشروط، فإن الأجزاء أس المركب، وجعل الأجزاء مشروطة بالشروط فلا يمكن أن يترك الجزء بلحاظ رعاية الشرط، وأما تأخر السورة عن كل جزء وشرط فلما ورد أنه ساقط عند الاضطراب والاستعجال، فإذا دار الأمر بين تركها وترك أي قيد، يتحقق موضوع الاضطراب والاستعجال.

وبالجملة: المقدم رتبة مقدم على المؤخر، وبهذا الملاك لو دار الأمر بين القيد وقيد القيد فيراعى القيد دون قيد القيد، كما لو دار الأمر بين الصلاة في

اللباس النجس أو الصلاة في غير المأكول الطاهر فيصلّي في النجس، فإنّ غير المأكول قيد لأصل الصلاة، وأمّا الطهارة قيدٌ للقيد وهو الستر، فإنّ رتبة قيد القيد مؤخّرة عن رتبة أصل القيد، وإنّ أبيت عن ذلك فمقتضى القاعدة الاحتياط؛ للعلم الإجمالي فيصلّي في النجس تارة وفي غير المأكول أخرى.

هذا؛ إذا تراحم قيد الصلاة مع قيد قيدها، وأمّا لو دار الأمر بين المقيّد وقيده، كما لو دار الأمر بين سقوط أصل الستر أو قيده، أي لو صلّى عارياً فيسقط أصل الشرط، ولو صلّى في النجس يسقط شرط الشرط، ففي خبر عمّار الساباطي سقوط أصل الشرط^(١)، ويمكن تطبيقه على القاعدة وعدم اختصاصه بالمورد؛ لأنّ ظاهر التقييد هو القيدية المطلقة وعدم اختصاصه بالتمكّن منه، ومقتضاه سقوط المقيّد بهذا القيد حين العجز فيصلّي عارياً، وأمّا ما قلنا بأنّ الصلاة لا تسقط بتعذر قيدها للدليل الثانوي.

فعلى هذا؛ لو دار الأمر بين الصلاة في النجس أو عارياً أو الصلاة في غير المأكول يصلّي عارياً، لأنّ شرطية الستر بسبب تعذر شرطه - وهو الطهارة - سقطت، أمّا شرطية الصلاة بالنسبة إلى المأكولية فباقية على حالها.

وإنّ أبيت؛ فالحكم الاحتياط، ولكنّ الظاهر أنّ الفتوى على طبق ما ذكرنا، بل مقتضى ما في ذيل موثقة ابن بكير في غير المأكول من قوله عليه السلام: «لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّيها في غيره»^(٢) أنّ سائر قيود الصلاة من الستر وشرط الستر ونحوهما ممّا لم يحرز أهميته لا يمكن أن يزاحم قيد المأكولية.

(١) وسائل الشيعة: ٣/٣٩٢ الحديث ٣٩٥٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٤/٣٤٥ الحديث ٥٣٤٤، مع اختلاف يسير.

فإنها شرط مطلقاً.

نعم؛ لو دار الأمر بين لبس غير المأكول أو لبس المغصوب فيصلي في غير المأكول؛ لأن حقوق الله لا تزاحم حقوق الناس، وبيننا أوضح من ذلك في الفقه والله الهادي.

الخامس: إنه لو تساوى من جميع الجهات فيقدم السابق امتثالاً على اللاحق، فلو دار الأمر بين القيام في حال التكبير، والقيام في حال القراءة يراعى القيام في حال التكبير، ولو كانا متساويين فضلاً عما هو معلوم من أنه أهم في حال الركن، وذلك لأن المتأخر لا يمكن أن يكون تعجيزاً مولوياً عن المتقدم فيقدم المقدم على المؤخر.

ثم إن هذا كله؛ مندرج تحت الضابط، وأما الدوران في غير هذه الموارد فلو أمكن الاحتياط فيجب، ولو لم يمكن فالتخير؛ إلا أن يستفاد من قاعدة «الميسور» أو «لا تعاد» ونحوهما أهميته، وعليك بالتأمل التام في المقام، فإن بعض ما ذكرنا لا يخلو عن الخلاف، والله العالم.

الترتب وكلمات القوم فيه

التنبيه الثالث: قد تقدم أنه لو لم تؤخذ القدرة شرطاً شرعياً في أحد المتزاحمين، بل كان اعتبار القدرة في كليهما عقلياً فتصل النوبة إلى مرجحية الأهم، وتقدم وجهه أيضاً من كون نفس جعله يقتضي جرّ قدرة المكلف إلى نفسه واختصاص شرط المقدورية به، ولا إشكال في ذلك.

وإنما الإشكال في أن مقتضى ذلك هل سقوط خطاب غير الأهم رأساً،

سواء أطاع الأهمّ أو عصاه، أو سقوطه على تقدير إطااعته لا مطلقاً؟ وجهان، بل قولان، والأقوى هو الأخير.

وهذه هي المسألة المعروفة بالترتب الذي نفاه شيخنا أستاذ الأساتيد وجمع آخر من المحققين^(١) وأثبتته جماعة^(٢)، وهذه المسألة معنونة في بابين: أحدهما: مسألة الجهر والإخفات. والآخر: مسألة الضدين، والأستاذ - دام ظلّه - كان بناؤه سابقاً على صحّة الخطاب الترتبي وجريانه في الجهر والإخفات، ولكنه استشكل عليه دخولهما في كبرى الترتبي، وسيأتي ما هو التحقيق إن شاء الله.

وكيف كان؛ أول من صحّح العبادة المبتلى بالضدّ بنحو الترتب - على ما حكى - المحقق الثاني^(٣)، فإنه في شرح قول العلامة في كتاب الدين من «القواعد» حين أفتى بطلان صلاة من عليه دين حال أو خمس أو زكاة في سعة الوقت، يظهر من شارحه صحّة العبادة^(٤).

أولاً: من جهة منع توقّف أحد الضدين على ترك الآخر من جهة المقدّميّة. وثانياً: بالنقض بمناسك منى، فإنه يجب فيها الترتيب، ولكن لو عصي وخالف يصحّ.

ثالثاً: بالحلّ، ومحصّله الخطاب الترتبي. ويحكى منه أيضاً صحّتها بالملاك، ثمّ يظهر منه أنّ الخطاب الترتبي في

(١) نقله صاحب فوائد الأصول: ٣٢٣.

(٢) فوائد الأصول: ٣٢٢ و ٣٢٣.

(٣) جامع المقاصد: ١٢/٥.

المضيّقين لا إشكال فيه ، ولذا يجعل الصلاة في آخر الوقت التي تزامم مع الدين
مورداً للنقض بين تزامم خطاب المضيّق مع الموسّع ، وهذه عبارته على ما
حكى عنه «البدائع»^(١) :

فإن قيل : وجوب القضاء على الفور ينافي وجوب الصلاة في الوقت
الموسّع ، فإنه حين وجوب الصلاة إذا تحقق وجوب القضاء على الفور يلزم
تكليف ما لا يطاق [وهو باطل] ، وإن لم يبق خرج الواجب عما ثبت له من صفة
الوجوب الفوري .

قلنا : لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق ، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع :
أوجبت عليك كلاً من الأمرين ، لكن أحدهما موسّع والآخر مضيّق ، فإن قدّمت
المضيّق فقد امتثلت وسلمت من الإثم ، وإن قدّمت الموسّع فقد امتثلت وأثمت
بالمخالفة في التقديم [والحاصل أن الأمر يرجع إلى وجوب التقديم وكونه غير
شرط في الصحة والامتثال] مع انتقاضه بتضيّق الوقت ، فإنه إن بقي الوجوب لزم
ما سبق ، [و] إن خرج لزم خروج الواجب عن صفة الوجوب ، والدلائل تدلّ
على خلافه^(٢) .. إلى آخره .

وتبعه جماعة من المحقّقين ؛ كصاحب «الوافية» وكاشف الغطاء ، وصهره
المحقّق ، وأخوه صاحب «الفصول» ، وجماعة من متأخري المتأخّرين ،
كالميرزا الشيرازي^(٣) الذي ختمت به رئاسة الإمامية .

(١) بدائع الأفكار : ٣٨٩ .

(٢) جامع المقاصد : ١٣/٥ و ١٤ .

(٣) الوافية : ٢٢٣ - ٢٢٨ ، كشف الغطاء : ٢٧ و ٢٢٢ ، الفصول الغروية : ١٠١ ، لاحظ الفوائد الأصول :

٣١٢ و ٣١٣ ، أجود التقريرات : ٢/٢٢ و ٢٣ .

لكنهم عبّروا عنه بعبارات مختلفة ، فقال بعضهم : لا منافاة بين الأمر بالضدين ؛ لاختلافهما في الإطلاق بعد تقييد الأمر بحال لا يتوجّه فيه الأمر الآخر ، وهو حال تقدير المعصية وترك الأهم^(١).

وقال كاشف الغطاء رحمته الله : أي مانع من أن يقول الأمر المطاع : إذا عزمت على معصيتي فافعل كذا؟^(٢)

ولكنه لا يخفى أنه لو جعل شرط المهمّ العزم على معصية الأهمّ لما أفاد في صحّة الأمر بضدين في زمان واحد ، ولا يرتفع المحذور ؛ لاجتماع الخطابين رتبة كاجتماعهما زماناً ، فلا بدّ أن يؤول كلامه إلى شرطية نفس العصيان ، وستجىء الإشارة إليه في محله ، كما أن جعل الشرط بغير الأهمّ تركه الذي هو منشأ الانتزاع للمعصية لا يستقيم ، لأنّ الترك أهمّ من أن يكون عن معصية ؛ لأنّه لو لم يعلم بخطاب الأهمّ وترك للجهل به خرج عن موضوع البحث ، وهو تزاحم الخطابين ، لما تقدّم أن التزاحم ينشأ عن تنجزهما لا وجودهما الواقعي ، فإذا لم يعلم المكلف بأحد المتزاحمين فيستحيل أن يزاحم المجهول مع المعلوم ، فموضوع البحث هو اجتماع الخطابين في زمان واحد مع ترتّب أحدهما على عصيان الآخر ، وحيث قد عرفت في صدر المبحث أن التزاحم على أقسام خمسة ، التي تقدّمت ، فينبغي تحرير البحث في كلّ واحد منها مستقلاً ، فيقع البحث في مقامات خمسة .

(١) أنظر ! أجود التقريرات : ٥٥/٢ .

(٢) كشف الغطاء : ٢٧ .

مقدمات الترتب

المقام الأول: فيما إذا كان منشأ التزام متعلق الخطابين في زمان واحد بكلا قسميه، وتنقيح البحث فيه موقوف على مقدمات:

الأولى: في بيان ما يلزم من المحذور من تعلق الخطاب الوجوبي بأمرين متضادين حتى نرى أن الالتزام بالترتب يرفعه أم لا؟

فنقول: وإن قيل بمحاذير عديدة في الالتزام بخطابين في زمان واحد متعلقين بما لا يمكن جمعهما في الامتثال، مثل الالتزام بالواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر إلا أن عمدة ما تخيلوه من المحذور هو طلب الجمع بينهما، لأن لازم تعلق الخطاب بوجوب شيئين في زمان واحد بالنسبة إلى مكلف واحد، أن يكون مكلفاً بإيجادهما في زمان واحد، فلو أمكن الجمع بينهما كالصلاة والصوم فلا محذور، وأما لو لم يمكن الجمع كما في مفروض المقام بأن كانا من قبيل الغريقين أو الإزالة والصلاة ونحوهما، فهذا هو طلب الجمع بين المتضادين.

والقائل بالترتب دعواه مركبة من أمرين:

الأول: أن الخطابين وإن اجتمعا في زمان واحد إلا أنهما طوليان لا عرضيان.

والثاني: أن الطولية ترفع طلب الجمع بينهما، فمنكر الترتب يلزم عليه أن ينكر أحد الأمرين؛ بأن يدعي أن المترتب بعد حصول شرطه في عرض المترتب عليه، أو يدعي بأن الطولية لا تنفع في رفع طلب الجمع المستحيل، ففي الحقيقة مرجع النزاع إلى أنه هل الجزء الأخير للعلّة التامة للإلزام بالجمع بين متعلق

الخطابين فعلية الخطابين الناشئة من اجتماع شرائطهما، أو إطلاقهما الناشئ من تعلق الطلب بكل منهما في زمان فعل الآخر وتركه؟ فلو كان منشأ الإلزام بالجمع فعلية الخطابين فالترتب لا يصححه، ولا يرفع الإلزام بالجمع، لأن كون أحد الخطابين مترتباً على عصيان الآخر مع فعليته، لحصول شرطه وهو العصيان، وفعلية الآخر الذي هذا مترتب عليه لإطلاقه، لا يفيد، لرفع محذور طلب الجمع، فالحكم أن لو كان بينهما أهم فسقط خطاب المهم، ولو لم يكن بينهما الأهمية فمن جهة بطلان الترجيح بلا مرجح وعدم كون أحدهما لا بعينه فرداً ثالثاً يسقط كلاهما، والعقل لإحرازه الملاك في كليهما، لأن الباب باب التراحم يستكشف خطاباً تخييرياً شرعياً نظير التخيير في الخصال لعدم المقتضي في الجمع لأن كلاً من العدلين قائمان بمصلحة واحدة والتخيير في المقام للمانع.

ولو كان منشأ الإلزام بالجمع إطلاق الخطابين فالترتب يرفع طلب الجمع لتقييد أحد الخطابين بمعصية الآخر، كما أن تقييد كل منهما بترك الآخر أيضاً يرفع طلب الجمع.

وبالجملة؛ لو كان المحذور ناشئاً من إطلاق الخطابين فيجب أن يرفع المحذور بقدر المحذور، لأن الضرورات تقدر بقدرها، فلو كان بينهما أهمية يرفع إطلاق المهم، ولو لم يكن يقيّد كل منهما.

وأما سقوط أصل الخطاب فلا موجب له، وعلى هذا فقول شيخنا الأنصاري رحمه الله في خاتمة البراءة بأننا لا نعقل الترتب وإنما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق المعصية الأولى، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة

المائية فكلّف لضيق الوقت بالترابئية^(١).

مع قوله في أوّل مبحث التعادل من أنّ وجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد الامتثال بالقدرة، ممّا لا يجتمعان^(٢)، بضميمة ما ذكره في مسألة الضدّ من أنّ المانع عن الترتب هو الإلزام بالجمع بينهما^(٣).

وذلك لأنّه لو لم يكن المحذور ما ذكره في باب الضدّ لأمكن الجمع بين قوله، بأن يحمل كلامه في الجهر والإخفات بأنّا لا نعقل الترتب على عدم معقوليته من باب الشرط المتأخّر أو الالتزام بالمعلّق، ولكن بعد ما بيّن المحذور في باب الضدّ ولم يعبأ بما ذكره محذوراً له من سائر المحاذير؛ يعلم أنّ وجه عدم معقوليته في ما ذكره في مسألة الجهر والإخفات هو الإلزام بالجمع.

فنعول: الإلزام بالجمع لو كان ناشئاً عن الفعلية لما كان وجه لما ذكره في باب التعادل من أنّ إطلاق كلّ من الخطابين يقيّد بعدم امتثال الآخر، لأنّ لازم الفعلية تساقط الخطابين لو لم يكن أحدهما الأهمّ، والمهمّ لو كان كذلك لا يقيّد كلّ منهما أو أحدهما، لأنّ تقييد الإطلاق لا يرفع الفعلية، ولو كان ناشئاً عن الإطلاق لما كان وجه لما ذكره في مسألة الجهر والإخفات من عدم المعقولية، فإنّ ما ذكره في باب التعادل من تقييد كلّ منهما ليس إلّا مترتبين، أي كلّ من الخطابين مترتب على عصيان الآخر، وما أنكره في تلك المسألة ترتّب واحد ولا يعقل صحّة ترتبين وفساد ترتب واحد.

(١) فرائد الأصول: ٤٤٠/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٤/٤.

(٣) فرائد الأصول: ١١/٤.

وبالجملة ؛ وإن كان الفرق بين تلك المسألة أنه ترتب واحد، وفي باب التعادل ترتبان، وفي تلك المسألة لو ترك الأهم وأتى بالمهم يعاقب، وهذا بخلاف ما إذا قيّد إطلاق كلٍّ من الخطابين، فإنه لو امتثل واحداً منهما لا يعاقب؛ لعدم حصول شرطه المتروك إلا أن الفرقين ليسا فارقين في المحذور، فتدبر!

البحث في علل الجعل والمجعول

المقدمة الثانية: أنه لا إشكال في الفرق بين علل الشرائع وشرائط المجعول، فإنَّ علّة الجعل والتشريع ما يوجب إرادة الجاعل للجعل وتنشأ إرادة التشريع منه كالمصالح والمفاسد.

وبعبارة أخرى، هو عبارة عن العلة الغائية المتقدمة على الفعل تصوراً، والمتأخرة عنه ترتباً إما غالباً أو دائماً، فإن ارتفاع العطش الذي تصوّره علّة لشرب الماء، وأن يتوهّم مقارنته للشرب، إلا أنه متأخر عنه حقيقة.

وأما شرائط المجعول فهي عبارة عما يؤخذ موضوعاً للأحكام بنحو القضية الحقيقية من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل، أو الخاصة كالاستطاعة والنقاء من الحيض والشرط بحسب الاصطلاح هو هذا القسم من الشرط وإطلاقه على العلل مسامحة، والتعبير عنها بدواعي الأحكام أولى.

ثم كلّ ما كان من قبيل العلل فهو واسطة للثبوت، وكلّ ما كان من قبيل الشرائط فهو واسطة في العروض، لأنّ الواسطة في الثبوت عبارة عن خصوصيّة بواسطتها يعرض عرضاً على معروضه، فهي علّة لعروض العرض كالنهي عن الفحشاء الذي هو علّة وواسطة لثبوت الوجوب على الصلاة، والواسطة في

العروض عبارة عن الموضوعات للمحمولات التي صارت موضوعات لمحمولات آخر كالاستطاعة التي هي واسطة لعروض وجوب الحج على أشخاص المكلفين، فالحكم يعرض أولاً على المستطيع ثم منه على زيد، كما لا يخفى.

وكون شرائط المجعول واسطة في الثبوت موقوف على أمرين على سبيل منع الخلوة:

الأول: أن تكون السببية مجعولة بنفسها، لأن الأسباب لو تعلّق بها الجعل وكانت قابلة لإنشائها تشريعاً فكل شرط للمجعول سبب لثبوت المجعول خارجاً ولا يحتاج إلى جعل الحكم أصلاً.

مثلاً: لو كانت السببية للدلوك أو للاستطاعة مجعولة، أي أمكن إنشاء السببية للدلوك والاستطاعة فيترتب عليهما وجوب الصلاة والحج قهراً، ويصير الدلوك - مثلاً - واسطة لثبوت الوجوب على الصلاة، فكل شرط للحكم المجعول علّة لثبوت الحكم على موضوعه فتتحد علل الجعل وشرائط المجعول، لأنّ كلّاً منهما علّة للجعل.

والثاني: أن تكون الأحكام الواردة في الشريعة إخباراً عن إنشاء الأحكام بعد تحقّق موضوعاتها وشرائطها، أي كان قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) إخباراً عما سيأتي، بمعنى أنّه لو استطاع زيد أو عمرو أو خالد ينشأ بعد استطاعتهم لكل شخص حكم مخصوص وإنشاء على حدة لعلّة مشتركة بينهم، وهي الاستطاعة، فتصير الاستطاعة علّة لثبوت وجوب

(١) آل عمران (٣): ٩٧.

الحجّ على زيد، وهكذا البلوغ علّة لإنشاء حكم آخر على بكر وهكذا، فحينئذ ترجع الشرائط العامّة والخاصّة إلى علل الجعل، لأنّ جميعها بعد تحقّقها واسطة لإنشاء الأحكام على المتّصف بها والواجد لها.

فعلى فرض ثبوت أحد هذين الأمرين جميع الشرائط راجعة إلى علل الجعل، وإذا كانت كذلك فلا يُعقل الترتّب أصلاً، ولا يرد إشكال الشرط المتأخّر رأساً، لأنّ كلّاً من الأهمّ والمهمّ في عرض الآخر، والحكم المتعلّق بهما حكم عرضيّ ثابت لثبوت علّتهما، غاية الأمر كلّ لعلّة على حدة، وتكون علّة جعل حكم المهمّ معصية الأهمّ بوجودها علماً لا عيناً خارجيّاً، لأنّ علل جعل الأحكام والإرادات علّة بوجودها العلمي لا بوجودها الخارجي، ولذا لو علم بوجود الماء تتحقّق إرادة شربه، وتتحرك عضلاته نحوه، أو يأمر عبده بمجيئه، ولو لم يكن هناك ماء بل سراب ولو لم يعلم لم تتحقّق إرادة شربه ولو كان هناك بحر، كما أنّ شرائط المَجْعُول تكليفاً كان أو وضعاً شرائط بوجودها العيني الخارجي، لأنّه يفرض وجودها خارجاً وينشأ الحكم على تقدير وجودها، بحيث لو لم يتحقّق خارجاً لا يصير الحكم فعلياً.

وبالجملة؛ لو كانت الشرائط عللاً للجعل لكان وجودها العلمي علّة، ووجودها كذلك موجود، فالحكم بالمهمّ يتحقّق في عرض الحكم بالأهمّ، فليس هناك ترتّب وطوليّة، بل حكمان عرضيّان فعليّان واردان على شخص واحد في زمان واحد، وكذلك لا معنى للإشكال على الشرط المتأخّر، لأنّ الشرط لو كان علّة بوجوده العلمي لا بوجوده العيني فأين تأخّر حتّى يرد الإشكال؟ فلا تغفل!

وكذلك ؛ لو كانت الشرائط علة للجعل وثبوت الحكم على أشخاص المكلّفين بعدد آحادهم صحّ إطلاق الواجب المطلق على المشروط الحاصل شرطه ، لأنّ شرطه لو كان علة لا موضوعاً وواسطة في العروض لا يبقى للواجب شرط بعد تحقّقه فيوجّه المولى الحكم على عبده الذي يعلم المولى بوجود شرط حكمه فيه على نحو الإطلاق ، وكذلك يصحّ أن يقال : السببية لا مجعولة ولا منتزعة ؛ لأنّ الدلوك - مثلاً - يدخل في علة الجعل ويصير داخلاً في مناطات الأحكام ، ومعلوم أنّ سببية مناط الحكم للحكم لا يعقل أن ينتزع من الحكم المتأخّر منه والمسبّب عنه .

فتحصّل أنّ كون موضوعات الأحكام واسطة لثبوت الأحكام على أشخاص المكلّفين ؛ موقوفٌ إمّا على قابلية السببية للجعل وإمّا على كون الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الخارجيّة ، وأمّا لو لم تكن السببية قابلة للجعل ، ولا كانت الأحكام إلاّ القضايا الحقيقيّة ، فتصير موضوعات الأحكام وسائط للعروض .

والحقّ ؛ عدم قابلية السببية للجعل وكون الأحكام قضايا حقيقيّة ، أمّا الأوّل : فلأنّ سببية السبب ليست إلاّ خصوصيّة في ذات الشيء بها يترتّب عليه المسبّب ، وهذه الخصوصية من الأمور التكوينيّة الغير القابلة للجعل التشريعي فبإنشاء الإحراق للجدار والتبريد للنار لا تحدث الحرارة والبرودة ، مع أنّه يلزم أن يكون المسبّب كوجوب الصلاة أمراً قهريّاً من لوازم جعل السببية للدلوك .

وأما الثاني ؛ فأمره أوضح ، أمّا أولاً ؛ فلأنّ ظواهر الأدلّة أنّ الشروط والموضوعات من قبيل الوسائط في العروض ، فيقال : ﴿ وَهُوَ عَلَى النَّاسِ حِجُّ

الْبَيِّنَاتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا^(١)، أو يقال: المستطيع يحجّ وإلا كان الواجب أن يقال: أيّها الناس! اعلّموا أن كلّ من يستطيع يُنشأ وجوب الحجّ عليه بعد استطاعته بحيث كان الإنشاء والمنشأ متعدّداً حسب تعدّد الأشخاص.

وأما ثانياً؛ فلأنّ العلم بالصلاح الذي علّة لخلق العالم علّة أيضاً لجعل الأحكام، وإنشائها أزلاً على نحو القضايا الحقيقية، لأنّه لو كان لإنشائها مصلحة يستحيل تخلفها عن تعلّق الجعل بها.

فعلى هذا؛ الأحكام الصادرة عن صاحب الشرع إمّا تكون إخباراً عن اللوح المحفوظ، أو لاتّحادها معها أنشئ على طبقها، فلا معنى لأن تكون إخباراً عمّا سيأتي، فحينئذ تكون المعاصي أولاً وبالذات موضوعاً للتكليف، والشخص المتّصف بالعصيان موضوعاً له ثانياً وبالعرض، ولا يصحّ إطلاق المطلق على المشروط الحاصل شرطه؛ لأنّ بعد حصول شرطه، الشرط أيضاً موضوعٌ للحكم، ولا يصحّ أن يقال: السببيّة غير منتزعة، لأنّ منشأ انتزاعها هو الحكم بتحقيق الوجوب عند تحقّق الدلوک، والحكم بتحقيق الملكية عند الإيجاب والقبول والإجازة، ولا يصحّ أن يقال: إنّ لحاظ المتأخّر شرط للتكليف أو الوضع، لأنّ اللحاظ شرط للجعل لا المجعول، وشرط المجعول هو الوجود الخارجي للشرط.

وبالجملة؛ إذا كانت القضية خارجيّة يصحّ عدم صحّة الترتّب وعدم قابليّة السببيّة للانتزاع ويرتفع إشكال الشرط المتأخّر، دون ما إذا كانت القضية حقيقيّة، هنا ثمرات أخرى أيضاً بين القضيتين ذكرناها في بحث الفرق بين الواجب المطلق والمشروط، فراجع!

(١) آل عمران (٣): ٩٧.

الموسع والمضيّق من المتزاحمين

المقدمة الثالثة: إنّ الواجبات على قسمين: مضيّقات وموسّعات، والمضيّق يطلق على معنيين:

الأوّل: ما كان وقت الفعل بقدر الوقت المضروب له، مثل الصوم، والثاني: ما لا يكون له بدل في الوقت، مثل الغريق وإزالة النجاسة عن المسجد. وبتعبير آخر: ما يكون فورياً، وهذا على قسمين: تارة ينتفي الموضوع إذا لم يمثل فورياً كالغريق، وأخرى، يكون باقياً كإزالة النجاسة، فإنّها تجب فوراً ففوراً.

وعلى أيّ حال هذا القسم ليس موقّناً، ولكنّه مضيّق؛ لأنّه ليس له بدل في الوقت، ويقابل المضيّق بكلا المعنيين الموسع، فإنّه ما كان وقت العمل أقلّ من الوقت المضروب له كالصلوات اليوميّة ولها بدل في الوقت أيضاً وقد لا يكون موقّناً أصلاً ولكنه ليس بفوري، بل يمكن امتثاله في أيّ وقت من الأوقات. وكيف كان؛ شرط الواجب سواء كان موسّعاً أو مضيّقاً تارة يؤخذ تحقّقه المساوق للانقضاء شرطاً، وأخرى يؤخذ تلبّسه المساوق للفعليّة شرطاً.

وبعبارة أخرى: قد يؤخذ ماضويّة الشرط التي هي محلّ النزاع في المشتقّ شرطاً، وقد يؤخذ التلبّس به الذي هو محلّ الوفاق في باب المشتقّ شرطاً، وكلا القسمين لا إشكال فيهما بحسب الثبوت والإثبات.

أمّا ثبوتاً؛ فإنّه لا مانع من أخذ الشرط مقدّماً على المشروط زماناً أو مقارناً معه، ولا ينافي أخذه مقارناً كون الشرط بمنزلة الموضوع للحكم،

والحكم يجب تأخره عن الشرط؛ لأن تأخره عنه بمعنى تأخره عن رتبته لا زماناً، لأن حال الأحكام الشرعية، وترتيبها على موضوعاتها ليس إلا كترتب المعلومات التكوينية على عللها، فإن النار في زمان وجودها تؤثر في الإحراق، والضوء مع الشمس زماناً يوجد ولا ينافي وجوده معها كونه معلولاً منها، فإن تقدم العلة على المعلول تقدم رتبتي لا زماني.

وعلى هذا؛ فيقع الإشكال في الشرط المتقدم زماناً، لأنه مع كونه موضوعاً كيف يتأخر الحكم عنه، لا من إشكال تأثير المعدوم في الموجود، فإنه تقدم في باب الشرط المتأخر دفعه، بل لأن الموضوع الشرعي بمنزلة العلة التكوينية، ولا يمكن تقدمها زماناً على معلولها، فإذا جعل المتقدم شرطاً لا بد أن لا يكون هو الجزء الأخير للعلّة، بل يجب أن يكون شيء آخر - كالزمان ونحوه - أيضاً شرطاً حتى تقارن العلة مع معلولها زماناً.

وأما إثباتاً؛ فلا إشكال في مقارنة الصوم مع الطلوع، وصحة الصلاة التي تكون موسعة في الأول الحقيقي من الظهر، وأما الشرط المتقدم فكباب الوضعيات، مثل شرطية الزنا للحد، وشرطية القتل للقصاص، وهكذا في التكليفات، كتعلق التكليف بالتيمم بعد عصيان الطهارة بالماء، وتعلق وجوب الزكاة بعد بلوغ النصاب.

نعم؛ لا بد أن يجعل الشرط هو آخر زمان انقضاء الشرط حتى يتقارن مع المشروط زماناً، لأن تقدم الشرط على المشروط كتأخره عنه في الامتناع كما سيأتي، وبرهان امتناع الشرط المتأخر مشترك مع امتناع المتقدم.

في اتحاد زمان البعث والامتثال

هذا حال الشرط والمشروط؛ وأما زمان الواجب فهو وإن كان متأخراً عن زمان الوجوب رتبة إلا أنه مقارن معه زماناً؛ لأنه معلول عن الوجوب، فلا يمكن أن يتأخر عنه بحسب الزمان، لأنه وإن لم يكن معلولاً تكوينياً بحيث لا يمكن أن ينفك عنه خارجاً، وليس امتثال العبد في مقام إطاعة الأمر التشريعي كامتثال السماوات والأرضين في امتثال الأمر التكويني إذا قيل لهما اثنيان طوعاً أو كرهاً فقالتا أتينا طائعين^(١) وكذا سائر المخلوقات إذا قال له سبحانه: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢) إلا أنه بمنزلة المعلول التكويني في أنه يكون الأمر محرراً لا امتثال العبد، فيتبع أمر المولى بالفعل في زمان كذا بعد علمه به سبباً لانبعائه، فجميع سلسلة العلل من شرط البعث، ونفس المولى بعد علمه بأنه يبعثه في زمان كذا، وإرادة العبد ووقوع المراد كلها في زمان واحد، فإن الأمر لو أمر عبده بصوم الغد عند طلوع الفجر، فكما يقارن زمان الشرط وهو طلوع الفجر [كذلك الانبعث] مع زمان الوجوب.

لأن الانبعث نسبته إلى البعث كنسبة تحرك المفتاح إلى تحريك اليد، ولا يعقل أن ينبعث العبد عن البعث السابق حتى في الواجب الموسع، لأنه وإن جاز للعبد أن يمثل في آخر الوقت، إلا أن في هذا الزمان أيضاً البعث موجود فينبعث عن البعث الفعلي.

(١) اقتباس من قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اثْنِيَانِ طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾، فصلت (٤١):

نعم؛ لو لم يعلم العبد ببعث المولى يستحيل أن ينبعث عن بعثه؛ لأن وجوده الواقعي لا يمكن أن يؤثر في إرادة العبد، بل ما هو الموجب له هو وجوده العلمي، ووجود تقدّم العلم بالخطاب على الانبعاث زماناً غير لزوم تقدّم البعث الفعلي عليه زماناً.

وبالجملة، لا يمكن الامتثال إلا بعد العلم، ولذا يجب تحصيل العلم بالواجبات والمحرمات حتى يمكنه الامتثال في طرف تحقق الوجوب والحرمة، لأنّ في القضايا الحقيقية العقل يحكم بوجوب تحصيل العلم بها قبل تحقق موضوعاتها، أي يجب تحصيل العلم قبل زمان الفعلية، فنفس احتمال وجود الكبرى - أي القضية الشرطية - يكفي؛ لوجوب تحصيل العلم بها، وإن لم يتحقق صغرها، أي شرط وجوبها.

نعم؛ في القضايا الخارجية يتأخّر العلم عن الخطاب، والفرق بينهما ظاهر، وعلى أي حال ما يتوقّف عليه الامتثال ويجب أن يكون مقدّماً زماناً هو العلم بالخطاب، وأما تأخّر زمان الامتثال عن زمان الوجوب لا يمكن إلا إذا أمكن أن يحرك اليد في زمان ويتحرك المفتاح في زمان آخر، والعجب من بعض الأعاظم أنّه خالف في ما ذكرنا بالنسبة إلى زمان البعث وزمان الانبعاث^(١)، وخالف آخر بالنسبة إلى زمان الشرط وزمان فعلية الشروط^(٢).

(١) فوائد الأصول: ٣٤٤ و٣٤٥.

(٢) نقله في فوائد الأصول: ٣٤٠.

كلام بعض الأساطين ﷺ في المقام

ففي «الكفاية»: هذا مع أنه لا يكاد أن يتعلّق البعث إلا بأمر متأخّر عن زمان البعث، ضرورة أن البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلّف إلى المكلّف به، بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بزمان^(١).

وفي «هداية المسترشدين» بعد أن استشكل في الخطاب الترتبي بقوله: فإن قلت: لو كانت المقدّمة المفروضة مقدّمة على الفعل المفروض تمّ ما ذكر؛ لتعلّق الوجوب به بعد تحقّق شرطه فيصحّ تلبيسه به، وأمّا إذا كان حصول المقدّمة مقارناً لحصول الفعل - كما هو المفروض في المقام - فلا يتمّ ذلك، إذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدّمة وجوبه، فلا يصحّ صدوره عن المكلّف.

فأجاب ﷺ بقوله: قلت: إنّما يتمّ ذلك إذا قيل بلزوم تقدّم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود، وعدم جواز توقّف الشيء على الشرط المتأخّر، بأن يكون وجوده في الجملة كافياً في حصول المشروط، وأمّا إذا قيل بجواز ذلك - كما [هو الحال] في الإجازة المتأخّرة الكاشفة عن صحّة عقد الفضولي وتوقّف صحّة الأجزاء المتقدّمة من الصلاة على الأجزاء المتأخّرة [منها] - فلا مانع من ذلك أصلاً، فإذا تيقّن المكلّف على حسب العادة بحصول الشرط

(١) كفاية الأصول: ١٠٣.

المذكور تعلّق به الوجوب وصحّ منه الإتيان بالفعل^(١) انتهى.

وقال في «البدائع» في توضيح قول المحقّق الثاني، بعد أن أورد على الترتّب بأنّ الواجب المشروط لا يجب قبل الشرط، فإذا كان ترك أحدهما شرطاً لوجوب الآخر فكيف يتّصف بالوجوب مقارناً للترك قبل تحقّقه.

قلت: الشرط هو تقدير الترك لا نفس الترك، وهو الفارق بين الواجب المشروط وبين ما نحن فيه فإنّ الوجوب إن كان مشروطاً بوجود شيء فهذا هو الواجب المشروط الذي يتوقّف وجوبه على وجود الشرط، ولا يتّصف بالوجوب قبله ولو مقارناً، أمّا لو كان مشروطاً بتقديره لا بتحقيقه، فهذا يتّصف بالوجوب قبل وجوده؛ لأنّ الشرط هو تقدير الوجود لا نفسه، والتقدير محقّق قبل وجوده، فلا مانع من تحقّق الوجوب قبل تحقّقه، وهذا يسمّيه بعض بالواجب المعلّق قسيم الواجب المشروط والمطلق، وبعض بالواجب المترتب نظراً إلى ترتّب الوجوب على تقدير عدم الآخر، وبعضهم يسمّيه بالواجب المشروط بالشرط المتأخّر، والكلّ واحد، والغرض تصحيح الأمر بالضدّين بوجه من الوجوه في آن واحد، مع كون أحدهما مضيقاً أو أهمّ^(٢).

فيظهر من صاحب «الكفاية» لزوم تقدّم زمان الوجوب عن زمان الواجب^(٣)، ومن المحقّق المحشّي في قوله: (إن قلت)^(٤)، ومن صاحب «البدائع» في قوله: (قلت: إنّ الشرط في الواجب المشروط لا بدّ أن يكون مقدّماً

(١) هداية المسترشدين: ٢٤٤، وما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٢) بدائع الأفكار: ٣٩٠.

(٣) كفاية الأصول: ١٠٣-١٠٥.

(٤) مرّ آنفاً.

على المشروط بحسب الزمان^(١).

ثم إنَّ منهما يظهر أنَّ صحَّة الترتُّب تتوقف على فرض الوجوب قبل زمان الواجب، ولكنك بعد ما عرفت لزوم مقارنة الشرط والمشروط والواجب زماناً يظهر لك ما في كلام هؤلاء الأساطين.

إبطال مقالاتهم قدس الله أسرارهم

ونزيد توضيحاً: أنَّ منشأ ما توهموا من لزوم تقدُّم الوجوب على زمان الامتثال أنَّه لولاه لزم إمَّا طلب الحاصل أو طلب المستحيل، لأنَّه لو لم يقدر [على] الوجوب قبل طلوع الفجر، بل قلنا بتحقيقه حين طلوعه فالآن الأوَّل الحقيقي من طلوع الفجر، إمَّا تحقق منه الصوم، فبعد تحقُّقه طلب الصوم منه في هذا الآن طلبٌ للحاصل، وإمَّا لم يتحقق فطلبه منه في هذا الآن مستحيل لا نقضائه.

ولكنك خبير؛ أنَّ تقدير الوجوب قبل زمان الامتثال أولاً بلا موجب؛ لأنَّه لو كان الانبعاث ناشئاً عن نفس البعث لكان لهذا التوهم مجال، وأمَّا لو كان ناشئاً عن العلم به كان في الواقع أو لم يكن، فوجوده الواقعي قبل زمان الامتثال لا أثر له.

وثانياً؛ إنَّه لغو لأنَّ الفرض منه ليس إلَّا كون المكلف قادراً على امتثال الواجب بداعي الوجوب حتَّى لا يكون امتثال الآن الأوَّل من الوقت طلباً للحاصل أو المستحيل، وهذا الفرض يحصل بأن يُنشئ المولى الخطاب بالصوم

(١) بدائع الأفكار: ٣٩٠.

حين طلوع الفجر أولاً، أو أول الليل، ويتفحص العبد عن خطاب المولى ويعلم بأن المولى يريد منه الصوم حين الطلوع، فكون الصوم واجباً عليه أول الفجر، وكون وجوبه قبل ذلك لغو، وتمام الخلط نشأ عن توهم توقف الامتثال على العلم فتخيلوا توقفه على وجود نفس المنشأ بالخطاب.

وبعبارة أخرى: الإطاعة الحقيقية وإن توقفت على الخطاب الواقعي ولو لم يكن خطاباً، لا يمكن أن يتعلق علم به، ولو لم يكن علم لا يمكن أن يمثل، إلا أن إنشاء الخطاب أمرٌ وفعلية أمرٌ آخر، وما يتوقف عليه العلم أصل الخطاب لا فعلية تتوقف انبعاث العبد وصومه أول الآن الحقيقي من الفجر على أن يعلم قبل ذلك بأن المولى أنشأ قبل ذلك وجوب الصوم أول الحقيقي من الفجر، ولا يتوقف على علمه لوجوب الصوم قبل طلوع الفجر.

ثم لا يخفى، كما أن تقدير الوجوب قبل الانبعاث لغو، فكذلك تقدير الشرط قبل المشروط، لأن التقدم الرتبي لا يستلزم التقدم زماناً.

وثالثاً؛ هذا التقدير مستحيل للزوم تأخر المعلول عن العلة زماناً.

ورابعاً؛ لا اختصاص لهذا التقدير بباب الترتب ولا بالمضيّق الفوري، بل لابد من الالتزام به في المضيّق الذي وقت العمل مساوٍ للوقت المضروب له، في باب الموسعات أيضاً، لأنه لا إشكال في صحة صلاة الظهر لو شرع فيها أول الحقيقي من الزوال، فإن جواز التأخير لا يستلزم وجوبه، فيلزم إما طلب الحاصل أو طلب المستحيل.

وبالجملة؛ لا يمكن أن يتحقق الشرط أولاً ثم يتحقق المشروط، ولا يمكن أن يتحقق المشروط ثم يتحقق وقت امتثاله، للزوم الخلف والمناقضة،

فإن تأخر الوجوب عن شرطه كتقدمه عليه ممتنع، وكذلك في طرف الامتثال، وعلى هذا فزمان الفعل والوجوب والشرط زمان واحد، وإن كان الامتثال معلولاً عن الوجوب وهو معلول عن الشرط، فهو كالأفعال الجوارحية المترتبة على تحريك العضلات المترتبة على الإرادة المترتبة على الداعي في اتحاد زمان الجميع، مع أن هاهنا مترتبات رتبية يكون بعضها علّة للآخر كالإرادة، فإنها علّة لتحريك العضلات وتحريكها علّة للفعل، وبعضها نظير العلّة كالداعي فإنه ليس علّة، ولذا تندفع شبهة الجبري، إلا أن سنخ الداعي مع الإرادة سنخ العلة والمعلول.

وعلى هذا؛ لو ترتب خطابٌ على عصيان خطاب آخر ففي المضيّقين لو كان أحدهما أهم؛ أصل خطاب المهم مشروط بعصيان الأهم، أي كما لا إطلاق له بالنسبة إلى الأزمنة فكذلك لا إطلاق له بالنسبة إلى إطاعة الأهم وعصيانه، بل مشروط بعصيانه، ولكن زمان شرط الأهم، وزمان فعليته، وزمان امتثاله، وزمان شرط المهم وهكذا فعليته، وزمان امتثاله زمان واحد حقيقي؛ حكمي؛ لأن زمان وقوع الأهم في الماء هو زمان فعليته خطابه وهو زمان امتثاله أيضاً، وكذلك زمان شرط المهم، وزمان فعليته، وامتثاله وإن كانت هناك تقدّمات رتبة، وفي الموسّع والمضيّق ليس أصل خطاب الموسّع مشروطاً بعصيان المضيّق، بل إطلاق وجواز إيقاعه أوّل الوقت، لأنّه مزاحمٌ للمضيّق الذي لا بدل له، فلو زاحمت الصلاة لإنقاذ الغريق فوقوعها حين وقوع الغريق مقيّد بعصيان الغريق لا وقوعها بعد ذلك، لعدم كونها مزاحماً له مطلقاً وذلك واضح.

وعلى أيّ حال، زمان شرط المضيّق، وزمان فعليته، وزمان امتثاله،

وزمان عصيانه الذي هو شرط للموسّع من حيث الإطلاق، مع زمان فعلية الموسّع وزمان امتثاله، زمان واحد.

فالحاصل؛ أنه لا فرق بين هذا الشرط وسائر الشرائط، فكما يمكن اشتراط التكليف بالوقت ولا يجب تقدّم الوقت على الوجوب، بل لا يمكن إلاّ مقارنةً فكذلك اشتراطه بالمعصية، كما إذا فرض أن الإقامة في بلد محرّمة، فقصد المسافر الإقامة فيصير الصوم مشروطاً بتحقيق المعصية كما اشترط بطلوع الفجر. ثمّ ممّا ذكرنا ظهر أن إشكال الشرط المتأخّر والواجب المعلق لا يرد على المترتب، بل هذا الإشكال يرد على القائلين بالتقدير.

توضيح ذلك؛ أنه لو قلنا بأن الوجوب آناً ما حاصل قبل زمان الواجب فيلزم تقدّم الوجوب على شرطه كالوقت فيلزم إشكال الشرط المتأخّر، ويلزم أن يكون الوجوب فعلياً قبل الوقت والواجب استقبالياً، فيلزم الالتزام بالواجب المعلق، ومن اعترف باستحالة الشرط المتأخّر وإن وجّه كلامه بأخذ الشرط عنواناً انتزاعياً حاصلاً قبل المشروط، إلاّ أنه يرد عليه - مضافاً بأن الأمر الانتزاعي يمكن أن يكون شرطاً إذا ساعد الدليل والعقل والاعتبار، كباب أجزاء الصلاة، لا مثل الإجازة والمعصية وطلوع الفجر ونحوها، فإنّ الدليل والعقل لا يساعدان إلاّ على كونهما شرطاً لوجودها الخارجي لا الانتزاعي - إشكال الواجب المعلق الذي أقمنا البرهان على استحالة.

وكيف كان؛ هذه الإشكالات لا ترد على الخطاب الترتبي، بل ترد على قسم من المضيق، فما هو الجواب فيه هو الجواب في الخطاب الترتبي، فتدبر!

إشكال على الترتب

نعم؛ توهم هنا ورود إشكالٍ خاصٍّ على الترتب، وحاصله: أن العصيان إما شرط بوجوده الخارجي، أي لا بد أن يتحقق العصيان أولاً حتى يتحقق الأمر بالمهم كتحقق الأمر بالتيمة بعد إهراق الماء، فهذا ليس إلا ترتيباً زمانياً وخرج عن موضوع البحث، لأن موضوعه هو اجتماع الخطابين في زمان واحد على نحو الترتب والطولية.

وإما شرط بنحو الشرط المتأخر الصحيح أي كون المهم متعقباً بالمعصية شرطاً شرطاً لتعلق الخطاب به، فهذا ليس إلا الطلب بالجمع لأن هذا الأمر الانتزاعي حاصل حين بقاء الأمر بالأهم فاجتمع الطالبان، بل لو قيل بصحة الشرط المتأخر بوجوده الخارجي، كما ذهب إليه جمع من أصحاب الكشف، ويظهر هذا من صاحب «الجواهر»^(١) والطباطبائي في حاشيته على «المكاسب»^(٢)، فيلزم اجتماع الطالبين على أي حال، لأن مع كون المعصية الخارجية شرطاً فوجوب المهم حاصل قبل المعصية، وقبله خطاب الأهم أيضاً واجب فاجتمع الوجوبان.

وبالجملة؛ كلا الطائفتين قائلان بتقدير الوجوب قبل زمان الواجب فاجتمعا في زمان واحد، ولكن لا يخفى فساد التوهم على كلا الشقين، أما كون الشرط المعصية الخارجية فلائنه لا يلزم تحقق الوجوب بعد المعصية، أما على

(١) جواهر الكلام: ٢٨٦/٢٢ و٢٨٧، فوائد الاصول: ٢٨٢.

(٢) حاشية المكاسب: ١٤.

مختار من يلتزم بصحة الكشف التي هي لازمة لإمكان حصول المشروط قبل شرطه ، وبعبارة أخرى ؛ قائل بصحة الشرط المتأخر بوجوده الخارجي ، فهذا لا يخرج عن الترتب الرتبي ، وليس من قبيل تعلق التكليف بالتيتم بعد إهراق الماء . وأما على مختارنا فلما عرفت من إمكان حصول الشرط وتحقيق المشروط وزمان الامتثال في زمان واحد ، فمع كون المعصية الخارجية شرطاً لا يلزم أن يكون الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر عن الأهم .

وبالجملة ؛ لو قلنا بوجوب المهم قبل المعصية أو مقارناً معها فهذا عين موضوع البحث .

وأما كون الشرط يعقب المعصية فهذا وإن استلزم تعلق الخطاب بضدين في زمان واحد إلا أن مجرد هذا لا دليل على استحالة ، فإن المحال هو طلب الجمع ، وهذا لا يستلزم من مجرد فعلية كلا الخطابين في زمان واحد ، بل إنما ملازم لإطلاقهما ، وكونهما في عرض واحد لا ما إذا كان بينهما ترتب وطولية ، لأنه إذا اشترط المهم بكونه مشروطاً بتعقبه بمعصية الأهم فمعناه تحقق وجوب المهم حين سقوط الأهم ، فدائماً يفرض تحقق وجوب المهم والاشتغال به حين عدم الاشتغال بالأهم ، فكيف هذا يستلزم الطلب بالجمع ؟

وبعبارة أخرى ؛ إذا كان منشأ انتزاع هذا الأمر الانتزاعي شرطاً غير مقتضى لطلب الجمع ، فالأمر الانتزاعي عن حكمه حكم منشأ انتزاعه ، بل هو متأخر عنه رتبة ؛ لأن صحة انتزاعه تتوقف على تحقق منشأ انتزاعه خارجاً ، فيستحيل أن يكون الأهم والمهم الذي مشروط بهذا الأمر الانتزاعي في رتبة واحدة .

نعم ؛ لو جعل العزم على المعصية شرطاً بمعنى البناء عليها فيجتمع الأهم

والمهم في رتبة واحدة، لأن إطلاق الأهم محفوظ مع هذا العزم أيضاً، نعم لو أريد من العزم المعنى الذي لا تنفك عنه المعصية الخارجية فلا يجتمعان في رتبة واحدة، ولا يبعد أن يكون مراد من عبّر عن الاشتراط بالعزم هو هذا المعنى لا البناء أو الميل القلبي الذي هو من مقدمات الإرادة.

وعلى أي حال؛ لا فرق في عدم لزوم طلب الجمع بين أن يجعل نفس المعصية الخارجية شرطاً وأن يجعل الأمر الانتزاعي شرطاً، لأن المهم على كلا التقديرين يقع في ظرف الأهم، وظرف امتثاله ظرف خلو الاشتغال عن الأهم.

أنحاء القيود للخطاب

المقدمة الرابعة: إن انحفاظ الخطاب بالنسبة إلى العناوين المأخوذة فيه والتقادير المفروضة له مختلف، فلو كان العنوان غير الفعل أو الترك المطالب بالخطاب هو أو تقيضه وما ينتزع منهما كالإطاعة والعصيان، فانحفاظه باعتبار الإطلاق أو الاشتراط بالنسبة إليه، سواء كانا لحاظيين كالعناوين الأولية الطارئة للأفعال مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها، أو كانا بالنتيجة كالعناوين الثانوية الطارئة لها بعد تعلق الحكم بها، كالعلم والجهل والتعبدية والتوصلية وقصد الوجه وأمثاله.

ولو كان العنوان الفعل والترك، والعصيان والإطاعة فلا يعقل أن يكون الفعل أو الترك المطالب أو تقيضه مطلقاً أو مقيداً، أو مهملاً بالنسبة إلى الفعل أو الترك لهذا الخطاب، كما لا يعقل أن يكون المكلف المطالب منه الخطاب أعم من الفاعل والتارك، ولا خصوص الفاعل ولا خصوص التارك.

وبعبارة أخرى: بقاء حكم حين تحقق موضوع وعنوان؛ لو كان هذا العنوان من العناوين الطارئة للمكلفين مع قطع النظر عن تعلق الخطاب بهم، ككون المكلف قاعداً أو قائماً، مسافراً أو حاضراً، فبقاء الحكم مع هذا العنوان - كالسفر مثلاً - إما لإطلاق الخطاب بالنسبة إليه كإطلاق وجوب الزكاة عند السفر والحضر، وإما لاشتراطه به مع حصول شرطه كتقييد وجوب القصر بالسفر، وهذا الإطلاق أو التقييد لحاظي؛ لإمكان كون الخطاب في مقام الإثبات مطلقاً أو مهملًا وإن لم يمكن في مقام الثبوت.

ولو كان هذا العنوان من العناوين الثانوية للمكلفين المترتبة على الأحكام الأولية كالعالمية والجاهلية، فبقاء الحكم مع هذا العنوان إما بنتيجة الإطلاق كوجوب الصلاة على العالم والجاهل، وإما بنتيجة التقييد، كوجوب التمام على المسافر الجاهل.

ولو كان هذا العنوان من قبيل الفاعلية والتاركية أو المطيعية أو العاصوية؛ فلا يعقل أن يكون بقاء الحكم معه وانحفاظه من باب الإطلاق أو التقييد، ولا يتصور الإهمال أيضاً، وإن كانت الفاعلية أو التاركية من العناوين الأولية، والإطاعة والعصيان من العناوين المترتبة، أي لا يعقل الإطلاق أو التقييد للحاظي بالنسبة إلى الفعل أو الترك، ولا النتيجة بالنسبة إلى العصيان، والإطاعة بالنسبة إلى هذا الخطاب.

ولا يعقل الإهمال أيضاً لأن الإهمال إنما يتصور في مورد إمكان الإطلاق أو التقييد، فلا يعقل أن يكون المطالب منه الفعل أعم من الفاعل والتارك، ولا خصوص أحدهما ولا الممثل له، ولا العاصي ولا الأعم، كما أنه ليس الفعل

المطلوب بالخطاب الأعمّ ولا الأخصّ، وهكذا لا يمكن أن يكون المطالب منه الترك أعمّ من الفاعل والتارك، ولا خصوص أحدهما، ولا العاصي ولا المطيع ولا الأعمّ، كما أنّه ليس الترك المطلوب بالخطاب الأعمّ ولا الخاصّ، وذلك لوجهين :

التقييد بالمعصية والإطاعة

الأوّل: أنّ الفعل أو الترك، وكذلك الإطاعة أو العصيان، نظير الموجود أو المعدوم المحمول على الماهيات في أنّه لا بدّ من فرض الماهيّة معرّاة عن الوجود والعدم، حتّى يقال: زيدٌ موجودٌ أو معدوم، وإلّا يلزم إمّا حمل الشيء على النفس، أو النقيض على النقيض، أو كلاهما، بل لا بدّ من فرض كلّ موضوع معرّئ عن المحمول المترتب عليه، ولو كان المحمول ممّا يترتب على الوجود، كالكتاب فإنّه لو حمل على زيد يجب أن يفرض الموضوع مجرداً عن المحمول، وإلّا يلزم أحد المحذورين أو كلاهما، فالمطالب بالفعل يجب أن يفرض معرّئ عن الفعل والترك، فانهفاظ التكليف وعدم سقوطه في حال الفعل أو الترك ليس إلّا أنّه المطلوب لا لإطلاقه أو تقييده.

وبعبارة واضحة: الإطلاق والتقييد من حالات الشيء وأمّا ذات الشيء كالمطلوب في المقام فهو هو، لا أنّه مطلق أو مقيد، فبقاء الطلب في حال الإطاعة والعصيان ليس إلّا أنّ الفعل - مثلاً - هو المطلوب.

الثاني: أنّ معنى انحفاظ التكليف مع سائر العناوين كانحفاظ الصلاة مع البلوغ مقارنة التكليف معه وبقائه في هذا الحال، فلو كان تكليفاً مطلقاً بالنسبة

إلى عنوان - كالصلاة بالنسبة إلى الاستطاعة الماليّة، فإنّها مطلقة بالنسبة إليها - وكان تكليف مقيداً بالنسبة إلى هذا العنوان كالحجّ، فمعنى انحفاظهما مع الاستطاعة أي مقارنة وجوبهما مع حصول الاستطاعة وبقائهما معها، وهذا العنوان لا يعقل بالنسبة إلى عنوان الإطاعة والعصيان، لأنّ عصيان خطاب لا يعقل مقارنة الخطاب معه، لأنّ معنى انحفاظه طرؤ عصيانه، لابقاؤه مع عصيانه. ومحصل هذه المقدمة: أنّ بين عنوان الإطاعة والمعصية المنتزعتين من الفعل أو الترك بالنسبة إلى هذا الخطاب وسائر العناوين فرقاً من جهات ثلاث: الأولى: أنّ هذين خارجان عن مصبّ الإطلاق والتقييد؛ لأنّهما من قبيل حمل الموجود أو المعدوم على الماهيات دون سائر العناوين.

الثانية: أنّ انحفاظ الخطاب وبقائه مع سائر العناوين إمّا بالإطلاق أو بالاشتراط، وأمّا بالنسبة إلى هذين فبهويّة ذاته. وبعبارة أخرى: انحفاظ الخطاب حال الفعل أو الترك - أي حال الإطاعة والعصيان - إنّما هو لاقتضاء الخطاب من حيث الذات أثره التشريعي، فإنّ تأثير الخطاب المتعلّق بالفعل - مثلاً - هو أن يؤثّر ما تقتضيه ذاته من حيث التشريع، وهو امتثاله وطرده نقيضه وضده.

الثالثة: أنّ معنى انحفاظه مع سائر العناوين التي يكون الخطاب بالنسبة إليها مطلقاً أو مشروطاً مقارنة الخطاب معها، فمعنى إطلاق وجوبه أي بالصلاة مع الاستطاعة الماليّة وعدمها، كما أنّ معنى تقييد وجوبه أي إئت الحجّ مع حصول قيده، وأمّا معنى انحفاظه مع هذين التقديرين إيجاد التقدير وإعدام ضده. وبعبارة واضحة: الخطاب بالنسبة إليهما أمرٌ بالتقدير ونهي عنه، وأمّا

بالنسبة إلى سائر العناوين فأمرٌ مع التقدير فالخطاب بالنسبة إلى سائر التقادير ليس ناظرًا إلى التقدير بل ناظرٌ إلى أمرٍ آخر وهو وجوب الحجّ على هذا التقدير، وهذا بخلاف هذين الأمرين [أي] التقديرين؛ فإنّ الخطاب ناظرٌ إلى نفس التقدير لا أمرٌ إلى أمرٍ آخر، والسّرّ في ذلك هو أنّ الخطاب بالنسبة إلى نفسه ليس مشروطاً أو مطلقاً، بل هو هو، فليس شيءٌ هناك، وله حالةٌ يبقى معها على تقدير وجودها أو على كلا [التقديرين] تقدير وجودها وعدمها.

فالحاصل: أنّ اقتضاء الخطاب بهويّة ذاته أثره التشريعي يستلزم أمرين مترتبين:

أحدهما: أنّ الخطاب بالنسبة إلى سائر العناوين معلولٌ منها، فإنّ وجوب الحجّ معلولٌ من الاستطاعة، وأمّا بالنسبة إلى عنوان الفعل والترك وما ينتزع عنهما فالخطاب علّة له؛ لأنّه علّة تشريعيّة للامتنال. وثانيهما: أنّ سائر العناوين؛ ليس الخطاب ناظرًا إليها وموجباً لإيجادها أو إعدامها؛ لأنّها تجعل مفروض الوجود ثمّ يحكم على فرض وجودها، ففي سائر العناوين المنظور إليها هو الحكم على تقدير شيءٍ لا الحكم بالتقدير، وأمّا بالنسبة إلى الفعل أو الترك المطالب هو أو نقيضه بالخطاب، فالمنظور إليه نفس التقدير وطرده نقيضه.

هذا كلّّه؛ بالنسبة إلى نفس الخطاب، وأمّا بالنسبة إلى عصيان خطاب آخر وإطاعته فإنّ أمكن الإطلاق أو الاشتراط، إلّا أنّ إطلاقه أو اشتراطه مع سائر المطلقات والمشروطات مختلف، بمعنى أنّ الخطاب المطلق يجتمع مع المقيّد لو كان القيد غير عصيان خطاب آخر، كاجتماع الصلاة في حال الاستطاعة مع

الحجّ، فلو لم يكن بينهما تراحم كالمثال، فلا محذور؛ لإمكان الجمع، وأمّا لو كان بينهما تراحم، كما لو كان إنقاذ غريق مطلقاً بالنسبة إلى حضور زيد وعدمه، وغريق آخر مشروطاً به، فاجتماعاً لشخص في زمان واحد لحضور زيد، فيجب إعمال علاج باب التراحم.

وأمّا لو كان القيد عصيان خطاب آخر، فالمطلق عن هذا القيد والمشروط به لا يجتمعان عرضاً، أي الأهمّ الذي هو مطلق بالنسبة إلى الخطاب الآخر، المهمّ وإطاعته لا يجتمع في رتبة واحدة مع المهمّ الذي مقيّد بعصيان الأهمّ؛ لأنّ إطلاق الأهمّ معناه طرؤ موضوع المهمّ؛ لأنّ موضوعه هو عصيان الأهمّ، وقد عرفت أنّ الشيء ليس مطلقاً بالنسبة إلى عصيان نفسه؛ لأنّ معنى إطلاقه عبارة عن لزوم حفظه وترتيب ما هو أثره التشريعي بهويّة ذاته، وهو طرد ما يُضاده والانبعاث عنه، فيستحيل أن يجتمع في الرتبة مع ما يتحقّق موضوعه على فرض عدم تأثيره التشريعي.

فالحاصل؛ الخطاب المترتب عليه بمنزلة الدليل الحاكم يهدم موضوع المحكوم وناظر إلى ما أخذ مفروض الوجود في دليل المحكوم، ثمّ حكم به على فرض وجوده والخطاب المترتب نظير الدليل المحكوم في سائر الأبواب ليس ناظراً إلى حفظ موضوعه، لأنّه حكم على تقدير العصيان، فليس حافظاً له، فلا يجتمعان في عرض واحد.

المقدمة الخامسة: في تنقيح موضوع البحث وإحراز المائز بين ما يقتضي الخطابان الفعليان طلب الجمع بينهما وما لا يقتضيه إلا إطلاقهما.

فنقول: الشرط تارة لا يقبل الجعل التشريعي أصلاً، كالوقت والبلوغ

والعقل من الأمور التكوينية الخارجة عن تحت اختيار المكلف، وأخرى قابلٌ للجعل، فما هو الخارج عن تحت الجعل، فالخطاب المشروط بهذا يجتمع رتبة، كاجتماعه زماناً مع المطلق عن هذا الشرط إذا كان كلٌّ منهما مطلقاً بالنسبة إلى فعل الآخر وتركه، فلو أمكن الجمع بينهما كقراءة القرآن المنذورة في كل شهر مع صوم شهر رمضان؛ فيجب الجمع بينهما، ولو لم يمكن كصلاة الزلزلة مع اليومية، فلا بد من إعمال أحكام التزاحم، فيقدّم ما لا بدّ له على ماله البدل، ولو كانا متساويين من هذه الجهة، كما لو وقع التزاحم في آخر الوقت، فيقدّم الأهمّ لو كان، وإلا فالتخير.

وما هو داخل تحت قدرة المكلف؛ كالحضر والسفر ونحوهما كتحصيل المال والربح ونحو ذلك ممّا هو القابل للجعل التشريعي وضعاً ورفعاً ولو بجعل تكليف يهدم موضوع وجوب الحجّ والخمس، فهو على أقسام ثلاثة:

إمّا أن يكون هذا الأمر القابل للجعل شرطاً بمجرد حدوثه كالسفر والحضر، بناءً على القول بأنّ المناط في وجوب القصر والتمام على وقت الوجوب، فإذا تحقّق السفر أوّل وقت الصلاة يجب القصر، سواء كان وقت الأداء حاضراً أو مسافراً.

وإمّا أن يكون شرطاً بقاءً أيضاً، وهذا على قسمين، لأنّ البقاء إمّا أن يكون معتبراً دائماً، كما على القول بأنّ المناط في وجوب القصر والتمام على وقت الأداء، أي لو استمرّ السفر إلى زمان أداء الفعل يجب القصر، وهكذا لو استمرّ الحضور إلى زمان أداء الفعل يجب التمام وإلا فلا، وإمّا معتبرٌ بمقدارٍ خاصّ كاعتبار بقاء الحضر إلى الزوال لوجوب الصوم لا مجموع النهار، واعتبار بقاء

الاستطاعة إلى الموسم أو إلى رجوع أهل البلد لا دائماً، ولذا يجب الحجّ متسكّماً بعد عام الاستطاعة.

ثم إنَّ التكليف المجتمع زماناً مع هذا المشروط بالشرط القابل للتصرف التشريعي تارةً غير ناظر إلى رفع هذا الشرط أو دفعه، بل بفعل أو ترك أجنبي عن ذلك الشرط، وأخرى ناظرٌ إليه، فلو لم يكن ناظرًا إليه فالمطلق عن هذا الشرط مع المشروط به يجتمعان في عرض واحد إذا كان كلُّ منهما مطلقاً بالنسبة إلى فعل الآخر وتركه، فلو لم يكن بينهما تراحم - كقراءة القرآن مع الصوم في الحضر - فلا محذور من تعلّقهما في زمانٍ واحد، بمكلفٍ واحد فيجب الجمع بينهما، ولو كان بينهما تراحم فيجب إعمال أحكام التراحم، فحكم هذا القسم حكم ما إذا لم يكن الشرط قابلاً للجعل.

وقد يتوهم أنه لا مانع من الإلزام بالجمع بين التكليف المطلق والمشروط بشرط اختياري وإن لم يمكن الجمع بينهما، لأن المكلف وإن لم يقدر على قراءة القرآن والصلاة في آنٍ واحد إلا أنه لو كانت قراءة القرآن مشروطة بالحضر والصلاة مطلقاً؛ فللمكلف أن يسقط التكليف بقراءة القرآن بالمسافرة وترك الإقامة، فإذا قصد الإقامة أو كان حاضراً ولم يسافر فهو بنفسه صار سبباً لتعلّق الخطابين الفعليين إليه، ولا مانع إذا كان هو السبب.

فعلى هذا؛ فلا محذور للترتب أصلاً، لأنّه لو أتى المكلف بالأهم ارتفع موضوع المهم، فإذا كان هو السبب لتوجّه التكليفين إليه فلا محذور فيه.

وفيه: أن المناط في اعتبار القدرة في التكليف هو القدرة على امتثاله لا القدرة على إسقاطه برفع موضوعه، وإلا، يصحّ أن يقال له: إذا صعّدت على

السطح فطر في الهواء !

وبعبارة أخرى : الغرض الموجب لتعلق التكليفين على المكلف موجبٌ لتحقيقهما منه في الخارج فيعتبر أن يكون قادراً على امتثال كلا الخطابين لا لرفع موضوع أحدهما ، وإلا يكون توجه التكليفين إليه لغواً .

وما قيل من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مطلقاً حتى في توجه الخطاب إليه ، فلا يرتبط بالمقام ، لأن محل هذا الكلام ما لو كان المكلف قادراً من أول الأمر على الامتثال ثم عجز بسوء اختياره ، لا مثل المقام الذي هو عاجزٌ من أول الأمر ، ففي المقام توجيه الخطابين إليه لغوٌ وقبيح ، سواء قلنا بقبح توجه الخطاب على العاجز في تلك المسألة كما عليه قاطبة العقلاء ، أو لم نقل به كما عليه أبو هاشم ^(١) .

وعلى أي حال ليست مسألة الترتيب من قبيل الجمع بين الخطابين الفعليين ، وإلا لما أفاد إمكان رفع المهم بإطاعة الأهم شيئاً .

وأما لو كان التكليف المجتمع زماناً مع هذا المشروط بشرط اختياري ناظر إلى رفع هذا الشرط أو دفعه ، فلو كان الشرط شرطاً بحدوثه ؛ فرفعه منحصرٌ بجعل تكليف مانع عن تحقق هذا الشرط ، أي رفعه منحصرٌ بالدفع ، لأنه لو تحقق أنا ما فيتحقق المشروط ، فبعد تحققه لا يؤثر ارتفاعه ، فلو قلنا بأن المدار على القصر بزمان تعلق الوجوب ، فالتكليف الراجع لموضوعه منحصرٌ بأن يقال : لا تسافر !

(١) كفاية الأصول : ١٦٨ ، لاحظ أجود التقريرات : ٧٥/٢ .

وأما لو كان الشرط شرطاً بحدوثه وبقائه في الجملة، فرفعه بأعم من الرفع والدفع، فيصح لإذهاب موضوع الصوم والحج بأن يقال: لا تنو الإقامة! وأن يقال بعد نيّة الإقامة إلى قبل الزوال، بأن لا تبقى على هذه النيّة! وأخرج قبل الزوال! وهكذا في مسألة الحج يصحّ قبل أشهر الحج بأن يقال: أنفق أموالك! وهكذا بعد أشهر الحج إلى زمان رجوع الحاج، وأما رفعهما بعد الزوال وبعد رجوع الحاج فلا يؤثر في رفع وجوب الصوم والحج.

وأما لو كان الشرط شرطاً بحدوثه وبقائه دائماً فرفعه بالدفع والرفع دائماً، كما لو قلنا بأن المدار على القصر والتمام بزمان أداء الفعل أي لو استمرّ السفر - مثلاً - إلى آخر الوقت يجب القصر ولا يجب التمام، فرفع القصر يصحّ بدفع هذا الموضوع فيقال: لا تسافر! أو إنو المقام عشرة أيّام! ويصحّ أيضاً برفعه بعد تحقّقه إلى أن يخرج الوقت.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم رسيدي

تنقيح موضوع البحث

ثم إن هذا التكليف الناظر إلى موضوع التكليف المشروط بالشرط الاختياري تارة رافع لموضوعه بنفس تشريعه، وأخرى رافع له بامتناله، ولذا يختلف حكم الخمس الذي أخذ في موضوعه فاضل المؤنة بين تعلّق التكليف المزاحم له، والرافع لموضوعه المجتمع معه آنأما بعين المال، وبين تعلّقه بالذمّة، فلو تعلّق بعين المال كالزكاة أو النذر المتعلّق بالمال في سنة الربح، بأن كانت سنة الزكاة مقدّمة أو مقارنة، كما لو ملك خمسة آبال قبل عام التكبّس بزمان، أو ملكها أوّل عام التكبّس فهو رافع له بنفس جعله.

نعم؛ لو نذر أن يتصدق بماله في سنة أخرى أو تعلقت الزكاة بماله بعد مضي شهر عن عام الربح، فهذا لا يزاحم خمس هذه السنة. وأما لو تعلّق بالذمة كالدين أو نذر بضيافة جماعة لو وفي بنذره لا يفضل بسببه مؤونته فهو رافع له بامتناله، فلو لم يؤدّ الدين ولم يوف بالنذر يجب الخمس، نعم إذا كان الدين من عام التكسب فهو يحسب من المؤونة.

ثم إن كل تكليف مالي - ولو لم يكن متعلقاً بالعين - يزاحم الحج؛ لأنّه بنفس تشريعه يخرج المكلّف عن الاستطاعة، فالدين المتعلّق بذمته سواء كان عن الديون السابقة على عام الاستطاعة أو من هذه السنة يرفع موضوع وجوب الحج، لأنّه حيث وجب عليه صرف المال في الدين أو النذر فلا يكون ذا مال شرعاً، كما أنّه لو وجب صرف الماء لرفع عطش ذي نفس محترمة فلا يكون واجداً للماء.

نعم؛ لو كان في ذمته دين مؤجل فرفع هذا الدين الاستطاعة مبنية على اعتبار مقدار الكفاية بعد الرجوع، فلو قلنا بأنّه لا يجب الحج إلا على من كان ذا كسب أو ضياع وعقار، بحيث يكفيه مؤونته كسبه، أو منافع عقاره فالدين المؤجل كالمعجل؛ لأنّ بعد رجوعه إذا أدّاه لا يقدر على مؤونته فيخرجه هذا الدين عن الاستطاعة، ولو قلنا بأنّ المدار على الاستطاعة القدرة على مؤونة الذهاب والإياب وعلالاته في هذه السنة ولو صار سائلاً بالكف بعدها فمعلوم أنّ الدين المؤجل لا يرفع وجوب الحج.

في تعيين الموضوع

وبالجملة ؛ قد يكون الخطاب الرافع لموضوع المشروط لعدم إمكان جمعهما في الامتثال في زمان واحد رافعاً لموضوعه بنفس جعله ، وقد يكون رافعاً له بامتثاله ، فإن كان من قبيل الأول فهو كالورود في باب التعارض ، ولا تصل النوبة إلى التزاحم كي يُبحث عن كونه موجباً للزوم الجمع بين متعلقيهما أو غير موجب له ، وإن كان من قبيل الثاني فهو كالحكومة في باب التعارض ، وهذا هو الترتب المبحوث عنه .

فظهر أن موضوع البحث هو الخطابان المتعلقان في زمان واحد بفعلين يكون بينهما التضاد في مرحلة الامتثال اتفاقاً ، وكان أحد الخطابين المجتمع مع الآخر متعلقاً بما يرفع أو يدفع امتثاله الشرط الاختياري المأخوذ في الآخر ، أو كان متعلقاً بعنوان ملازم لرفع الشرط الآخر أو دفعه ، وأما لو لم يكن أحدهما ناظراً إلى موضوع الآخر إما لخروجه عن بحث الاختيار وإما لتعرضه لأمر آخر فلا يدخل في موضوع البحث .

وقد تقدّم أنه لو أمكن الجمع بينهما فيجب ، وإلا فيجب إعمال قواعد التزاحم ، وذلك لأنه لو لم يكن شرط ما كان مشروطاً اختيارياً ، أو كان اختيارياً ولم يكن الآخر متعرضاً له ورافعاً لشرطه ، فيكونان عرضيين ولا ترتب بينهما .

مثلاً ؛ لو كان الصوم مشروطاً بالحضر أو الإقامة ، وكان تكليف مجتمّع معه زماناً رافعاً لشرط الصوم كحرمة الإقامة أو الحضر ، فهذا هو محل النزاع ، وهكذا لو كان تكليف مشروطاً بالقدرة كإتقاذ غريق وكان تكليف آخر مجتمّع معه رافعاً

لموضوعه كغريق آخر، فهذا هو محلّ البحث، ولا شبهة أنّه لو لم يُجعل الخطابان ترتبيين بل جعل أحدهما في عرض الآخر، بأن يقال: أنقذ هذا مطلقاً وذاك مطلقاً فيقع بينهما التزام.

فظهر أنّ مجرد فعلية الخطابين لا يقتضي التزام وطلب الجمع، بل التزام ينشأ من إطلاقهما، وذلك لأنّ طلب الجمع عبارة عن الالتزام بفعل أحدهما عند فعل الآخر، وهذا يتحقّق على قسمين ليس إلّا.

الأوّل: أن يكون نفس مؤدّي الخطاب ذلك، بأن يقال: إرفع يديك حال تكبيرة الإحرام! أو قم عندها وعند القراءة! فمعنى الخطاب بالدلالة المطابقة وجوب القيام حال القراءة، فلو لم يقم حال القراءة لم يمثل شرط القراءة، كما أنّه لو كان دليل عكس ذلك أيضاً، بأن دلّ على وجوب القراءة عند القيام لاقتضى شرطية كلّ واحد للآخر، وعلى أيّ حال، نفس مفاد قوله: «قم عند تكبيرة الإحرام!» هو الإلزام بالجمع بينهما.

الثاني: أن يكون لازم الخطابين ذلك، بأن يكون كلّ واحد واجباً في حال فعل الآخر وتركه بالإطلاق، كما في غير مفروض المقام من سائر الأقسام المتقدمة عن الشرط الاختياري وغير الاختياري، فإنّ لازم إطلاق وجوب الصلاة في حال الصوم وتركه وإطلاق وجوب الصوم عند فعل الصلاة وتركها هو الإلزام بالجمع بينهما.

وأما إذا لم يكن أحدهما قيداً للآخر ولا مطلقاً مع إطلاق الآخر، بل كان مشروطاً بترك الآخر فيستحيل أن يقتضي فعلية وجوبه طلب الجمع بينهما؛ لأنّه إذا كان وجوب أحدهما مشروطاً بترك الآخر، فحيث إنّ قيد الوجوب قيد

الواجب أيضاً، فالواجب أيضاً مقيد بترك الآخر، وهذا ضد طلب الجمع أو نقيضه، فلو كان مقتضياً طلب الجمع مع الآخر لزم أن يكون الشيء مشروطاً بنقيض ما هو شرطه أو خروجه من الاشتراط إلى الإطلاق.

وبالجملة؛ لو اقتضى الخطبان المترتب أحدهما على ترك الآخر، أي على مخالفته طلب الجمع بينهما يلزم منه الالتزام بالخلف أو المناقضات العجيبة. **أما الأول؛** فللالتزام بأن المشروط مطلق وأنه ليس أحدهما مقيداً بترك الآخر.

وأما الثاني؛ فلأن شرط الوجوب حيث إنه شرط للواجب فإذا كان الواجب المقيد بترك واجب آخر مجتمعاً مع فعل الآخر فيصير الشيء مجتمعاً مع نقيض شرطه، وبلحاظ أن الوجوب معلول من الترك، فلو اجتمع مع الفعل فيلزم أن يجتمع الشيء مع ما هو ملازم لعلته عدمه. مع أنه يلزم تحقق الوجوب بدون تحقق شرطه، فإن إتيانهما معاً إما مع تحقق شرط المهم وإما بلا تحققه، فلو كان مع عدم تحقق شرطه فيكون الشيء مقارناً مع ما يقتضي عدمه.

وبعبارة أخرى: يلزم أن يتحقق المعلول بلا علة ولو كان مع تحقق شرطه فهو يقتضي عدم الاشتغال بالأهم، لأن موضوع المهم يتحقق في حال الخلو عن الأهم.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الإطلاق من طرف واحد لا يقتضي الالتزام بالجمع وإلا لاقتضى أن يكون كل واجب مطلقاً بالنسبة إلى كل مباح وتركه مؤدياً طلب الجمع بينهما، فإن وجوب الصلاة - مثلاً - مطلق بالنسبة إلى شرب الماء وتركه، ومع هذا لا يستلزم إطلاقه طلب الجمع بينهما.

نعم؛ لو كان إباحة الماء أيضاً مطلقاً مع فعل الصلاة وتركه لاقتضى طلب الجمع بينهما، والسرفيه ما سمعت أن لازم الإطلاقين هو الإلزام بالجمع، كما عرفت في سائر أقسام الشروط.

وأما إذا كان عصيان خطاب آخر؛ فهذا لا يقتضي إلا ضد طلب الجمع، فلا ينتج طلب الفعلين في زمان واحد بنحو الترتب إلا خلوه المكلف عن الاشتغال لكليهما وعدم خلوه عن الاشتغال بأحدهما، فالخطابان المترتبان نظير التخيير الشرعي بين العتق والصوم في أنه لا يجب الإتيان بهما، ولا يجوز تركهما، غاية الأمر الفرق أن العتق والصوم كلاً منهما في عرض الآخر، وأما المترتبان فأحدهما في طول الآخر.

وبالجملة؛ وإن صار خطاب المهم فعلياً بتحقيق شرطه المتحقق مع فعلية الخطاب في زمان واحد، وبقي في هذا الزمان خطاب الأهم على فعليته لإطلاقه، ولازم فعلية كل خطاب أن يكون زمان الاشتغال به وإتيانه زمان فعليته، إلا أن الفعلية بنحو الترتب لا تقتضي إلا أن يكون الاشتغال ترتبياً أيضاً، فلا تقتضي الفعلية إلا ضد طلب الجمع.

في وقوع الترتب في الشريعة

هذا بحسب الثبوت واللم، وأما بحسب الإثبات والإن وقوع الترتب في الشرعيات بل عدم المحيص إلا عنه أول دليل على إمكانه، مثلاً إذا حرمت الإقامة على المسافر لنذر أو شبهه فعصى وأقام، فلا إشكال في وجوب الصوم عليه والصلاة تماماً، فهو مكلف على الخروج أولاً، وعلى فرض عصيانه فمكلف بهما.

ثم لو كانت إقامة أول الوقت شرطاً لتعلق التكليف بالتمام فالتكليف الرافع لموضوعه بحسب أن يكون بنحو الدفع ، أي يجب أن يكون المحرّم حدوث الإقامة ، وإلا لو تحققت الإقامة فالأمر بالخروج بعده لا يرفع موضوع التمام ، فعلى هذا ؛ يكون الخطاب الترتيبي مترتباً على حدوث الإقامة لإبقائها ، فيكون الخطاب كذلك : أيها المسافر لا تنو الإقامة وإن نويت فصلّ تماماً !

وأما لو كان الشرط بقاء الإقامة بمقدار خاصّ فالخطاب الترتيبي يجري في هذا المقدار كما في الصوم ، فإن وجوبه يتوقف على الإقامة من أول الفجر إلى الزوال ، وأما بعد الزوال فسواء كان مسافراً أو حاضراً يجب عليه الصوم .

فعلى هذا ؛ يجب أن يكون الخطاب هكذا : أيها المسافر ! لا تنو الإقامة ، وإن نويت وبقيت عليها إلى الزوال فيجب عليك الصوم .

وأما لو كان بقاء الشرط معتبراً في جميع أزمّة الفعل - كما على القول بأنّ المناط على زمان الأداء لا الوجوب - فالخطاب الترتيبي يجب أن يكون هكذا : أيها المسافر لا تنو الإقامة ، وإلا فإن نويت وبقيت على الإقامة إلى تمام الوقت فيجب عليك التمام .

فاختلاف أنحاء الترتب كاشف عن أنّ الخطاب الفعلي الرافع لموضوع الخطاب المترتب لا يقتضي الجمع بينهما في الامتثال ، مع أنّ الامتثال ممكن في المقام لكلا الخطابين لإمكان السفر والصوم ، فلا يعقل في مورد لا يمكن الجمع بينهما أن يقتضي الترتب ؛ الجمع بين الفعلين في زمان واحد .

في الفروع المبنية على ترتب الشرعيات

ثمّ ممّا ذكرنا من المثال ؛ يظهر لك المعيار في كثير من الشرعيات ، كما لو تعلّق تكليف أوّلاً بأداء الدين ثمّ على فرض عصيانه بوجوب الخمس ، فخطاب الخمس قبل استقرار وجوبه ترتّب على عصيان الدين ، وحيث إنّ بقاء فاضل المؤونة ليس شرطاً دائماً فلا بدّ أن يكون الخطاب الرافع لموضوعه متحقّقاً قبل استقرار ، فلا يرفع وجوب أداء الدين موضوع الخمس ، وتقدّم أيضاً أنّ تعلّق الزكاة بالعين بعد استقرار وجوب الخمس أيضاً لا يمنع عن الخمس .

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الخطابين اللذين لا مضادة بينهما بحسب الجعل ، بل بحسب المتعلّق إذا كان بينهما ترتّب لا يقتضي فعليتهما طلب الجمع ، بل لا يقتضي الترتّب طلب الجمع فيما أمكن الجمع بينهما ، لعدم تضادّ المتعلّقين .

فما ذكره المحقّق الشيرازي رحمته الله من أنّه لو فرض - محالاً - إمكان الامتثال لضدّين في آنٍ واحد لما أفاده الخطاب الترتّبي وجوب إتيانهما^(١) ، وإن كان متيناً في نفسه إلاّ أنّه لا نحتاج إلى فرض المحال ، لما ذكرنا من عدم وجوب الجمع حتّى في ممكن الاجتماع ، كالخمس والدين والمسافر مع الصوم .

ثمّ إنّنا قد أشرنا في تحرير موضوع البحث أنّ موضوعه أعمّ من أن يكون أحد الخطابين رافعاً امتثاله موضوع الآخر ، أو ما يلزم موضوعه ، لأنّ المناط واحد ، فلا فرق بين أن يتعلّق تكليف أوّلاً بما يوجب امتثاله رفع موضوع الآخر كالخطاب الترتّبي في محلّ البحث ، كما لو قيل : أزل النجاسة ! وإن عصيت

(١) أنظر أاجود التقريرات : ٧٥/٢ و ٧٧ .

فصل، فإن موضوع الصلاة عصيان الإزالة، والإزالة إذا امتثلت يرفع نفس ما هو موضوع الصلاة، وكالمثال المتقدم بناءً على أن تكون الإقامة قاطعاً لحكم السفر، فالمسافر إذا خوطب لوجوب الخروج وحرمة الإقامة يصير هذا التكليف للمسافر رافعاً لموضوع الصوم الذي يجب على المسافر المقيم؛ لأن موضوع الصوم بناءً عليه أمران: الحضور وإقامة المسافر، وأن يتعلق التكليف أولاً بعنوان ثم ثانياً يرفع موضوع الآخر، لملازمة هذا العنوان مع موضوع الآخر كالمثال، بناءً على أن تكون الإقامة قاطعاً لموضوع السفر كما هو المختار، فالمسافر إذا حرم عليه الإقامة ليس نفس الخطاب المتعلق برفع الإقامة رافعاً لموضوع الصوم، بل رفع لما هو ملازم لموضوعه؛ لأنه رفع للإقامة التي هي ملازمة للحضر الذي هو موضوع الصوم.

وبالجملة؛ قد يقال: أيها المسافر! اخرج ولا تقم وإلا فقم! وقد يقال: لا تقم وإلا فتصير حاضراً وغير مسافر فيجب عليك الصوم، ولا شبهة في اشتراك كليهما في عدم لزوم طلب الجمع بين المتعلقين، بل لو لم يقتض هذا النحو من الخطاب الراجع لما هو ملازم لموضوع الآخر طلب الجمع، مع أنه لم يؤخذ في موضوع المترتب نقيض المترتب عليه، بل ملازم النقيض، فعدم اقتضاء الطلب الجمع في ما أخذ؛ كذلك أولى.

وبعبارة أخرى؛ ما كان أحد الخطابين فيه متعلقاً بما هو علة لنقيض ما هو موضوع في الخطاب الآخر لو لم يقتض طلب الجمع بينهما، ففيما كان أحدهما متعلقاً بعين ما هو نقيض لموضوع الآخر، فعدم اقتضائه للإلزام بالجمع أولى وأحرى، فتأمل! في ما ذكرنا جيّداً.

إيرادات على الخطاب الترتبي ودفعها

إذا تبين ذلك فلنذكر ما يورد على الخطاب الترتبي .

منها : أن امتثال الخطابين في زمان واحد لا يعقل ، وما لا يمكن امتثاله لا يمكن أن يكون مطلوباً .

وفيه : أن الخطاب الترتبي لو اقتضى امتثال كلا الخطابين معاً لكان عدم إمكان امتثالهما معاً كاشفاً عن عدم مطلوبيتهما في زمان واحد ، وأما لو لم يقتض الخطaban الترتبيان إلا ضد الامتثال بكليهما معاً ، أي إتيان أحدهما مع خلو المكلف عن الاشتغال بالآخر ، فلا يكشف عدم إمكان امتثالهما عن عدم تعلق الطلب بهما مترتباً ، مع أن هذا الإشكال مخصوص بالضدين والترتب لا يختص بباب دون باب .

وبالجملة : الخطاب الترتبي لا يقتضي إلا الاشتغال بأحدهما حتى في ممكن الجمع ، ولذا قلنا بأنه لو فرض قدرة المكلف على امتثالهما لم يكن امتثال كليهما مطلوباً ، بل يقع محرماً أو تشريعاً ، لأنه يقتضي تعلق الطلب بشيء على تقدير عدم الآخر أن يكون لازم الإتيان مع الآخر إلا على الخلف أو المناقضة .

والعجب أن صاحب «الكفاية» توهم أولاً أن الخطاب الترتبي يقتضي الإلزام بالجمع ، ثم توهم ثانياً اختصاص عدم وقوعهما مطلوبين بالترتب في باب الضد^(١) ، ولذا أجاب في حاشيته على «الرسائل» عما ذكره السيد أستاذة ﷺ من أنه لو فرض محالاً إمكان جمعهما لما وقعا مرادين ، بأن ما ذكره من عدم وقوعهما مراداً لو فرض جمعهما محالاً كان إشكالاً آخر يختص بالأمر بالضدين

(١) كفاية الأصول : ١٣٤ - ١٣٧ .

بباب الضدّ على نحو الترتّب، وحاصله عدم وقوعهما على نحو الإطاعة لأمرهما مع تنجزه وفعليّة التكليف بهما^(١)، انتهى.

وملخص إشكاليه اقتضاء الخطاب الترتّبي الإلزام بالجمع مطلقاً، واقتضاؤه في باب الضدين عدم وقوع المترتب والمترتب عليه على صفة المطلوبة، مع تنجز الأمر وفعليّة التكليف بهما.

وقد ظهر بما لا مزيد عليه عدم اقتضائه الإلزام بالجمع، بل الإلزام بالجمع ناشٍ عن إطلاق الخطابين لا عن فعليّتهما، وإلاّ فعدم وقوعهما على صفة المطلوبة ليس لجهة كونهما ضدين، بل لعدم اقتضاء الطلب، كذلك الجمع بينهما حتّى في غير الضدين، فعدم وقوعهما على صفة المطلوبة لا يكشف عن فساد الترتّب، بل عن فساد توهم اقتضائه الإلزام بالجمع، وإلاّ لو اقتضى الترتّب وجوب إتيان كلّ منهما مع الآخر لاستحال عدم وقوعهما على صفة المطلوبة، لأنّ المطلوب ليس إلّا ما تعلق الطلب به، فكيف يتعلّق الطلب بالجمع، ولا يقع الجمع مطلوباً؟! فعدم وقوعهما مطلوباً يكشف عن عدم اقتضاء الترتّب الطلب بالجمع، ولذا لو جمع المسافر بين الصوم والسفر في المثال المتقدّم لما وقع الصوم مطلوباً فلا يرد إشكال على مسألة الترتّب، ولا إشكال مخصوص بباب الضدين.

ومنها: وقوع المطاردة والتدافع بين المترتب والمترتب عليه كوقوعه بين المتزاحمين العرضيين، لأنّ طرد كلّ منهما للآخر ليس إلّا من جهة فعليّتهما ومضادة متعلّقهما.

(١) حاشية كتاب فرائد الأصول: ٣٥ و١٦٧.

وفيه: أن الجزء الأخير من العلة للمطاردة هو إطلاق الطرفين لا مجرد فعلية المتضادين، مع كون فعلية أحدهما متحققة بعصيان الآخر، فكيف يُعقل أن يترقى الخطاب المشروط بعصيان الآخر ويصل إلى مرتبة الآخر ويجتمع مع ما هو في رتبة علة عدمه أيضاً؟ وكيف يعقل أن يستنزل الخطاب المترتب عليه المتعلق بما كان أمثاله رافعاً لموضوع الآخر، ويصل إلى مرتبة المترتب ويجتمع معه؟ ففعلية المهم لا يقتضي إلا إتيانه حين عصيان الأهم، وفعلية الأهم لا تقتضي إلا ترك المهم، فالأهم يطرد المهم ولا يجتمع معه، والمهم لا يطرد الأهم فضلاً عن الاجتماع معه.

أما طرد الأهم فلأن أمثاله رافع لموضوع المهم، ومتعلق بما هو نقيض شرط المهم، وأما عدم طرد المهم فلأنه مشروط بعصيان الأهم، والخطاب المشروط لا يعقل أن يتعلق بإيجاد شرطه ولا يحفظ شرطه وإلا لزم أن يكون موجوداً قبل شرطه وهذا خلف لصيرورة المشروط مطلقاً، فلا يمكن أن يكون الخطاب على تقدير مزاحما لما يبطل تقديره ويهدم أركانه، كما أن دليل المحكوم لا يُعقل أن يزاحم دليل الحاكم لأنه غير ناظر إلى حفظ موضوعه.

فإن قلت: يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم فإنه لإطلاقه يطرد المهم حتى حال حصول شرطه، كما كان طارداً له في غير هذا الحال، فلا يكون للمهم مع الأهم مجال أصلاً.

قلت: إذا لم يكن المترتب طارداً للمترتب عليه فلا موجب لطرد المترتب عليه المترتب، لأن المطاردة من طرف واحد غير معقول، فإن طرد الأهم عبارة أخرى عن رفع موضوع المهم، فمع وجود موضوعه أيضاً لا يمكن أن يحفظ موضوعه حتى يمكن أن يزاحم مع المترتب عليه، فمطاردة ما له الاقتضاء عما

ليس له الاقتضاء لا معنى لها، لأن المطاردة منشأ عن التزاحم وجرّ كل منهما قدرة المكلف إلى نفسه، وأمّا لو لم يجرّها إلّا واحد منهما فلا تزاحم ولا مطاردة. وبالجمله؛ التزاحم ناشئ عن إطلاق الخطابين، وأمّا الإطلاق من طرف واحد فلا يقتضي الإلزام بالجمع، وإلّا لزم المحذور المتقدّم وهو مزاحمة كلّ واجب مع كلّ مباح.

إن قلت: الإلزام بالجمع كما يلزم من تعلّق الطلبين بالمتضادين على غير نحو الترتّب كذلك يلزم على نحو الترتّب، لأن ملاك الاستحالة اجتماع الطلبين وكون المتعلّقين مرادين في زمان واحد من شخص، والمفروض أنّ المترتب لحصول شرطه فعليّ، والمترتب عليه في هذا الزمان أيضاً فعليّ، لأنّه لم يسقط بعد، فحال الشروع في المترتب اجتماع الطلبين، ولازم ذلك أن يكون المكلف مأموراً بإيجادهما معاً.

قلت: تمام الخلط نشأ من عدم الفرق بين تعلّق الطلب بالضدين على نحو الترتّب وبين تعلّقه بهما على غير نحو الترتّب، مع أنّ الفرق بينهما أوضح من أن يخفى.

وقياس أحد البابين إلى الآخر ناشئ؛ إمّا من عدم الفرق بين شرائط الجعل وشرائط المجعول، وإمّا من عدم الفرق بين الشروط الاختيارية وغيرها، وإمّا من عدم الفرق بين تعلّق أحد الخطابين بما هو رفع لشرط الآخر، وبين تعلّقه بغير ذلك، فلو كان شرائط المجعول من قبيل الوسائط في الثبوت لكان موضوع الخطابين هو المكلف، وكلّ منهما تعلّق به في رتبة واحدة لحصول علتهما. وأمّا لو كانت وسائط للعروض، فموضوع أحدهما العاصي، ويستحيل أن

يطلب منه الجمع بين ما هو موضوعه عصيان الآخر وما هو متعلقه دافع العصيان، وهكذا تقدّم أنّه لو كان الشرط من قبيل الوقت، فالمطلق من هذا الشرط مع المشروط به يجتمعان لو كان كلّ منهما مطلقاً من حيث فعل الآخر وتركه، وهكذا لو كان أحد الخطابين غير متعلق بما هو رافع لموضوع الآخر.

وأما في موضوع البحث فنتيجة الخطابين ضدّ طلب الجمع كما بينّا من اقتضاء الدليل اللّميّ والإثني في صحّة تعلق الخطابين بالضدّين ترتيباً، بل يكشف عن ذلك البرهان المنطقي وهو: أنّه لا شبهة في إمكان تأويل كلّ قضية طلبية إلى إحدى القضايا الحملية، وما يؤول إليه الخطaban على نحو الترتب هو المنفصلة المانعة الجمع، لأنّ الضابط لتشخيص القضايا الإنشائية تبديل النسبة الإنشائي بالخبري فينحلّ قوله عزّ من قائل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) إلى قوله: الصلاة واجبة والزكاة واجبة، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) إلى قوله: إذا تحقق الاستطاعة تحقق وجوب الحجّ وينحلّ قوله: (أزل وإلا صلّ!) إلى قوله: (إمّا تجب الإزالة، وإمّا تجب الصلاة).

فالطلب المطلق ينحلّ إلى الحملية والمشرّوط بغير العصيان ينحلّ إلى الشرطية المتّصلة، والتخيير بين المحذورين ينحلّ إلى المنفصلة الحقيقية، والتخيير الشرعي ينحلّ إلى المنفصلة المانعة الخلوّ، والترتب إلى مانعة الجمع، لأنّها عبارة عن تعلق إحدى النسبتين بما هو ضدّ النسبة الأخرى، ويحكم فيها بثبوت إحدى النسبتين على تقدير انتفاء النسبة الأخرى، إذ العكس في المقام

(١) البقرة (٢): ٨٣.

(٢) آل عمران (٣): ٩٧.

نفس تعلّق الطلب بالمهمّ - على تقدير انتفاء الأهمّ - يقتضي منع الجمع بينهما .
نعم ؛ هذه القضية تجتمع مع امتناع الجمع في أصل الطلب أيضاً ، كما إذا
حكم بثبوت التيمّم عند انتفاء الطهارة ، ولكنه يشمل مورد النزاع أيضاً ، لأنّ
المبحوث عنه هو الحكم بثبوت أحد الامتثاليين على تقدير انتفاء امتثال الآخر ،
ولكنّه على كلّ حال ينتج ضدّ طلب الجمع في الامتثال .

ومنها : أنّ القائل بالترتّب إمّا ملتزمٌ باستحقاق العقاب على ترك كلّ واحد
من المترتّب والمترتّب عليه ، أي يستحقّ التارك لهما عقابين ؛ فهذا باطل ؛ لأنّه لا
وجه للاستحقاق كذلك إلّا إذا كان المطلوب الجمع بين الخطابين .

وإمّا ملتزمٌ باستحقاق عقوبة واحدة لترك الأهمّ لا المهمّ ، فهذا مستلزمٌ
لخروج أمر المهمّ عن كونه مولويّاً ، إذ الخطاب المولويّ يستتبع إطاعته الثواب
ومخالفته العقاب ، فإنّه لو لا العقاب على مخالفته لما أوجب حدوث الداعي على
إطاعته لنوع العباد ، فإنّ من يطع الله سبحانه وتعالى لأتبه أهل له ؛ منحصرٌ
بأشخاص قليلة ، فما لا يستتبع العقاب ليس إلّا إرشادياً ، إمّا لعدم قابليّة المحلّ
للبعث المولوي كالأوامر الواردة في سلسلة الامتثال ، وإمّا للمانع عن البعث
المولوي ، كما إذا لم يكن مستتبعا للثواب والعقاب .

وفيه : أنّه لا ملازمة بين ترك كليهما وكون المطلوب هو الجمع بينهما ؛
أمّا أولاً ؛ فالنقض بالواجبات الكفائيّة ، سواء كان الوجوب على كلّ مكلف
مشروطاً بعصيان الآخرين الذي هو نظير الترتّب في المقام ، أو كان الوجوب على
الكلّ لكونه مصداقاً للجامع من المكلفين ، أو لكون كلّ منهم صرف الوجود من
المكلف فبأيّ وجه تصوّرنا الوجوب الكفائي لا بدّ من الالتزام باستحقاق الجميع

العقاب لو تركوا المكلف به بأجمعهم ، مع أنه لم يطلب منهم الجميع ، بل ليس المطلوب إلا أمراً واحداً .

وبالنقض بتعاقب الأيادي في باب الغصب ، فإن كلاً من الذين وقع المغصوب تحت يدهم معاقب ، مع أن المالك لا يستحق إلا شيئاً واحداً .

وبالترتب في ممكن الجمع كالإقامة المحرمة ، والصوم المترتب على ترك السفر والبقاء عليها ، فإنه لا شبهة في أن من ترك الصوم والسفر جميعاً يستحق عقابين ، مع أنهما ليسا بوصف الاجتماع مطلوبين ، ولذا لو جمع بينهما لم يقعاً على صفة المطلوبية .

وأما ثانياً فبالحل ، وهو : أن العقاب ليس إلا على المعصية فكل من كان قادراً على الفعل والترك بالنسبة إلى تكليف نفسه فتركه اختياراً فهو معاقب ، كما أن من ترك الصلاة على الميت مع قدرته على الفعل والترك معاقب إذا لم يسقط التكليف عنه بفعل الغير ، فالعقاب من تبعات العصيان لا من آثار القدرة على الجمع ، ولا شبهة أنه بالنسبة إلى كل من الأهم والمهم قادر على فعله وتركه فيستحق العقاب على التكليف الذي عصاه اختياراً .

ما يجري فيه الترتب

وبالجملة ؛ لا شبهة أن في الواجبات العرضية لو عصى المكلف في عدة منها فيعاقب على كل منها ؛ لأنه تركه ، فيعاقب على ترك الصوم والصلاة والخمس وغيرها ، كل لجهة أنه تركه لا لأنه ترك الجمع بينها ، ففي الطولين لا بأس بأن يستحق التارك لهما عقابين لا لترك الجمع بل للجمع في الترك ، حيث

هو كان قادراً على كل واحد من المترتب والمترتب عليه، فتركهما باختيار منه، فيستحق عقابين.

نعم؛ لا يقدر على إطاعتها معاً، وتعدّد العقاب ليس دائماً من آثار ترك الإطاعة معاً، بل قد يكون من آثار إطاعتين وجمعه في تركهما كما عرفت في المثال.

فعلى هذا؛ لا وجه لعدم التزام المحقق الشيرازي رحمته الله بتعدّد العقاب والتزامه بشدّته ^(١)، مع أن مورد شدّته تأكّد الطلب الذي اجتمع فيه ملاكات متعدّدة لا الطلب المتعدّد، فإن لكلّ طلب عقاب على حدة.

فإن قلت: سلّمنا إمكان تعلق الخطاب بضدين على نحو الترتّب، إلّا أن مجرد الإمكان لا يفيد للحكم بصحّة العبادة المبتلى بالضدّ الأهمّ أو المضيق. قلت: التزاحم بين شيئين وتضادّ متعلّق الخطابين على قسمين: قسم يكون التضادّ بينهما دائميّاً كالجهر والإخفات واستقبال الجدي والقبلة لأهل العراق.

وبعبارة أخرى: قسم يكون كلّ ضدّ ملازماً لنقيض الضدّ الآخر دائماً، وقسم يقع التضادّ بينهما اتفاقاً كتزاحم الغريقين والدين والصلاة، وهذا القسم على قسمين: قسم أخذت القدرة في متعلّق الخطاب شرطاً شرعيّاً، وقسم لم تؤخذ فيه القدرة شرعاً وتقدّم حكم الأقسام، وإنّما أخذت القدرة فيه شرعاً فلها دخل في الملاك دون ما أخذت عقلاً، فلو كان التزاحم دائميّاً فمجرد إمكان الترتّب لا يكفي للوقوع، لأنّ هذا القسم داخل في باب التعارض فليس لأحد

(١) كفاية الأصول: ١٣٥ و ١٣٦.

المتعارضين ملاك فلا بدّ من قيام دليل على أنّه يجب الإخفات أولاً فإن عصيت فالجهر .

ولو كان التزاحم اتفاقياً فلو أخذت القدرة شرطاً شرعياً فحكمه حكم التزاحم الدائمي ، ومجرّد إمكان الترتب لا يكفي للوقوع ، فيجب أن يدلّ دليل على صحّة الوضوء لو عصى في صرف الماء لرفع عطش ذي نفس محترمة ، لأنّ الوضوء لا ملاك له في هذا المورد .

وهذا ؛ لا فرق بين أن تكون القدرة شرطاً شرعياً في أحد الخطابين أو في كليهما ، غاية الفرق أنّه لو اعتبرت في أحدهما فالآخر يقدّم مطلقاً ، ولو كانت مأخوذة في كليهما فيرجّح أحدهما بمرجّحات سبقت ذكرها .

وعلى أيّ حال ؛ تحتاج إلى دليل خاص لأنّ إمكان الخطاب الترتبي لا يصحّح الملاك ، فلو دلّ دليل على أنّه لو عصيت في صرف الماء للعطش فتوضاً ؛ يستكشف من ذلك أنّه كان هناك ملاك في مورد العصيان ، وأنّ الجامع بين القدرة الشرعيّة وغيرها شرطاً للوضوء .

ولو كان التزاحم اتفاقياً من دون أخذ القدرة شرعياً في واحد منهما فيكفي إمكان الترتب للوقوع لأنّ الترتب ليس إلّا تقييد أحد الإطلاقين أو كليهما ، فلو كان أحد الخطابين أهمّ [من الآخر] فيقيّد إطلاق المهمّ ، ولو كانا متساويين فيقيّد إطلاق كليهما ، لأنّه بعد فرض شمول الخطابين في حدّ نفسه لمورد التزاحم ، وبعد تماميّة الملاك فلا مانع من الأخذ بكليهما إلّا عجز المكلف عن امتثالهما ، ونتيجة اشتراط الخطاب عقلاً بالقدرة أن يقيّد المهمّ أو كلاهما ، فتقيّد أحد الخطابين عين الترتب من جانب واحد ، وتقيّد كليهما عين الترتب من الجانبين .

وهذا معنى كلام شيخنا الأنصاري رحمته في باب التعادل والتراجيح : لما كان امتثال التكليف بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية مشروطاً بالقدرة ، والمفروض أن كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر ، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله ، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه ، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة انتهى كلامه رحمته (١) في الباب ، وهو منافٍ لما ينكره في غير هذا الباب ؛ لأنّ مفاده في باب التعادل تقييد كلا الإطلاقين .

وعلى كلّ حال ؛ ففيما كان التزاحم اتفاقياً ولم تكن القدرة شرطاً شرعياً في واحد من المتزاحمين ، فحيث إنّ المحظورات تقدّر بقدرها فلا موجب لسقوط كلا الخطابين فيما لا أهمية في البين ، ولا سقوط المهمّ فيما كان الآخر أهمّ ، بل المتعين تقييد الإطلاقين أو المهمّ ؛ لأنّ التقييد نتيجة اعتبار القدرة في متعلّق الخطاب ، فلا يحتاج إلى دليل خارجي يدلّ على التقييد ، إذ إمكان الترتّب عبارة أخرى عن أنّ الطلب ناشئ عن الإطلاقين لا عن الفعليتين ، فتقييد الإطلاق يرفع المحذور .

ثمّ إن في باب المضيقين يقيّد أصل خطاب المهمّ بعصيان الأهمّ ، وأمّا في باب مزاحمة الموسّع للمضيق فيقيّد إطلاق الموسّع ، أي جواز إتيانه في أيّ زمان من الوقت ، وأمّا أصل خطابه فلا يزاحم المضيق ، لأنّ الموسّع يزاحم المضيق في زمان الامتثال وأمّا في غير هذا الزمان فلا مزاحمة أصلاً .

(١) فرائد الأصول : ٣٦/٤ .

وبالجملة ؛ نفس تحقق الملاكين وكون التزام اتفاقياً مع فرض إمكان الترتب هو عين الدليل على وقوعه، فلا يقاس موضوع البحث بما إذا كان التزام دائماً، أو فيما أخذت القدرة شرطاً شرعياً في أحدهما أو في كليهما، فإنه يحتاج إلى الدليل، ونفس الإمكان لا أثر له، فتدبر في أطراف ما ذكرنا بعين الإنصاف!

عدم جريان الترتب في بعض الموارد

ثم إنه ينبغي التنبيه على أمور قد تقدمت الإشارة إلى جملة منها:
 الأول: أن الخطاب الترتبي إنما يصح فيما إذا تم الملاك لكلا الخطابين، فيختص بما إذا لم تعتبر القدرة فيه شرطاً شرعياً، ففي مثل الوضوء المزامع لعطش ذي نفس محترمة، لا يمكن أن يقال بصحته بمجرد إمكان الترتب، لأن مع مزاحمته لذي نفس محترمة لا ملاك له، فينتقل التكليف إلى التيمم كما هو المستفاد من آية التيمم^(١)، فإنها تدل على أن غير المتمكن حكمه التيمم، ويستحيل أن يكون التيمم الذي هو بدل عن الوضوء في عرض الوضوء، بأن يكون المكلف مختيراً بين الوضوء والتيمم ولو بنحو الترتب، لأن ما في طول الشيء لا يمكن أن يكون في عرضه^(٢).

والخطاب الترتبي وإن كان طولياً إلا أن الطولية فيه عبارة عن ترتب تكليف لا الترتب بين البدل والمبدل منه، فالترتب بينهما يقتضي أن يكون الشخص مختيراً بين الوضوء والتيمم، وإن استلزم الوضوء معصية تكليف آخر،

(١) المائدة (٥): ٦.

(٢) ولقد أجاد المحقق الثاني رحمه الله حيث قال: التفصيل قاطع للشركة، فراجع!

ومع كون التيمّم بدلاً.

والعجب أن في «العروة» أفتى بأنه لو لم يكن هنا ذو نفس محترمة كالكلب العقور فجاز له أن يرفع عطشه ويتيمّم وأن يتوضأ^(١)، ولا يخفى ما فيه.

الثاني: لا يصحّ الخطاب الترتبي بين النقيضين ولا بين الضدين اللذين لا ثالث لهما.

وبتعبير آخر: إن الخطاب الترتبي يصحّ في المتراحمين لا المتعارضين، ففي مثل الجهر والإخفات، والإتمام والقصر لا يمكن أن يكون كلّ منهما واجباً بنحو الترتّب.

فالجواب عن المسألة العويصة المعروفة - وهي: أنه كيف يكون الجاهل بوجوب الجهر في المغرب - مثلاً - معاقباً مع صحّة صلاته إخفاتاً؟ - بأنّ الإخفات واجبٌ عليه بنحو الترتّب فلا ينافي الصحّة مع العقاب على مخالفة الأهمّ ممّا لا نتعلّقه.

أمّا أولاً: فلما تقدّم أنّ الترتّب يصحّ في المتراحمين لا في المتعارضين، ولو علم بثبوت المقتضي لكلّ منهما، أي ولو كان باب تراحم الجهتين، لأنّ مجرد وجود جهة الحكم في كلّ واحد مع مغلوبية إحدى الجهتين لا محالة لا يفيد لتصحيح العبادة المبتلى بالضدّ، لأنّ الملاك المصحّح للعبادة أو الأمر المتحقّق - بناءً على صحّة الترتّب - إنّما هو الملاك التامّ لا الملاك المغلوب لمزاحمة ملاك أقوى، وهكذا الأمر المتحقّق - بناءً على صحّة الترتّب - إنّما يتحقّق بعد تماميّة الملاك.

(١) العروة الوثقى: ٤٧٦/١ المسألة ٢١.

وبعبارة أخرى: موضوع البحث ما إذا أمكن جعل الحكمين على نحو القضية الحقيقية واتفق مزاحمتها في قضية شخصية، وفي صلاة واحدة كالمغرب - مثلاً - يستحيل جعل حكمين ووجوب الجهر والإخفات كليهما، لأن المصلحة النوعية إذا اقتضت جعل وجوب الجهر على كل مكلف عالماً كان أو جاهلاً، فلا يمكن أن تتم المصلحة النوعية لجعل الإخفات واجباً على الجاهل، لأن التزاحم بين الجهر والإخفات في القراءة دائمي، فيتعارض الحكمان ولا يمكن قياسه بتزاحم الغريقين.

وأما ثانياً: فكما أنه لا شبهة في عدم إمكان الخطابين المترتبين بين النقيضين، فلا يصح أن يقال: افعل وإن لم تفعل فاترك! وهكذا لا يصح أن يقال: اترك وإن عصيت فافعل! لأن عصيان الفعل عين حصول الترك، وبالعكس فالترك بنفس عدم الفعل حاصل، وهكذا الفعل بنفس عصيان الترك حاصل، وطلب الشيء على تقدير حصوله طلب للحاصل، فيستحيل صدوره عن الحكيم، فكذا لا يصح الخطاب الترتبي بين الضدين اللذين لا ثالث لهما، كالحركة والسكون، والجهر والإخفات ونحو ذلك، لأن عصيان أحد الضدين وإن لم يكن عين فعل الآخر إلا أنه ملازم معه دائماً، ولا ينفك عنه خارجاً، فيكون من طلب الشيء على تقدير حصوله، فلا يصح أن يقال: اجهر في قراءة المغرب وإن عصيت فأخفت! لأن المكلف وإن أمكن له تركهما إلا أن الجهر والإخفات لا يتوجه إلى المكلف، بل إلى القارئ وهو لا يمكن له تركهما فترك الجهر ملازم دائماً لثبوت الإخفات، فيستحيل أن يتوجه إليه الخطاب بـ «أخفت» بعد عصيان خطاب الجهر.

الثالث: أن الترتب إنما يصح في المتزاحمين بعد تنجزهما، إما بالعلم بكلا الخطابين، وإما بقيام ما يقوم مقام العلم الطريقي كالطرق والأمارات والأصول الترتيبية، وأما في موارد الجهل بأحدهما أو بهما فلا معنى للخطاب الترتيبي سواء كان مجهولاً صرفاً، أو كان من أطراف المعلوم بالإجمال، أو قام عليه الطريق الغير المحرز، كالاحتياط في الشبهات البدوية في الدماء والفروج والأموال، والاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص في غير الموارد الثلاثة ووجوب التعلم وغيره من الأمور الغير المحرزة للواقع المجهول، أما إذا كان مجهولاً صرفاً مثل ما إذا كان مجرى للأصول النافية كالشبهات البدوية بعد الفحص، فلو جوه ثلاثة:

الأول: أن المجهول لا يمكن أن يسلب قدرة المكلف لأنه يستحيل أن يكون له باعثة، فإذا لم تجر قدرة المكلف إلى نفسه فبأن لا يكون مزاحماً عن غيره أولى وأحرى، وموضوع الترتب إنما يتحقق بعد مزاحمة الحكمين، فإذا لم يكن المجهول مزاحماً للمعلوم فلا تصل النوبة إلى الترتب، فيكون خطاب المعلوم متوجّهاً بلا ترتب، والحاصل: أن الترك المستند إلى الجهل ليس موضوعاً لخطاب المترتب.

الثاني: أن الترك المستند إلى الأصل النافي ليس معصية، فلا يصح أن يقال وينشأ التكليف له ثبوتاً بأيها العاصي لخطاب الدين صل!

الثالث: أنه على فرض صحة الجعل واقعاً بأن يجعل الموضوع «أيها الجاهل!» أو «أيها التارك للجهل!» فتوجيه هذا المجهول بالخطاب الذي يلتفت إليه من دون خروجه عن عنوانه يستحيل، لأنه لو قيل: أيها الجاهل لوجب

الدين التارك له لجهلك فصل! يلتفت إلى أنه جاهل فيخرج عن عنوان موضوعه ويعلم بوجوب الدين، والخطاب الذي لا يفيد بعثاً مولوياً يستحيل صدوره. وبالجمله؛ إذا لم يؤخذ عنوان للمكلف وقيل له: أيها المكلف صل! فهذا ليس داخلاً في الترتب، وإذا أخذ عنواناً له فتوجيهه له بحيث ينبعث عنه، يستحيل، لأنه بمجرد الالتفات إلى عنوانه يخرج عن هذا العنوان إلى عنوان ضد هذا العنوان، وبهذا البيان يستحيل توجيه الخطاب إلى الناسي بعنوان: أيها الناسي.

وما يقال من عدم التفاته إلى عنوانه بل تحليله أنه معنون بضد عنوانه لا يضر في الامتثال؛ لأنه من قبيل تحليل الداعي فإنه يأتي بما هو مأمور به ويتخيل مقارناً له أن هذا العنوان المأمور به نديبي أو قضائي، مع أنه واجب أو أدائي. ففيه: أن القياس مع الفارق، لأن المقيس عليه يقصد المأمور به، غايته أنه مقارناً لهذا القصد يقصد أمراً خارجاً عن حقيقة المأمور به ويطبق عنوانه خطأ على غير ما هو عنوانه.

وهذا إنما يصح فيما لو لم يكن عنوان دخيلاً في المأمور به كالأدائية والقضائية والوجوب والاستحباب فيما لم يكن المأمور به متعدداً، وأمّا لو كان العنوان دخيلاً كالنيابة عن الغير أو نحوها ممّا لا يكون مميّزاً مقصوداً عن غيره فيما لو كان المأمور به متعدداً، كما لو كان عليه نافلة الصبح وصلاة فريضة فقصد الندب لا يكفي عن الفريضة بلا إشكال.

وبالجمله؛ تحليل الداعي والخطأ في التطبيق مورده فيما إذا كان قاصداً للمأمور به، وإنما طبقه مقارناً لهذا القصد على ما لا يضر بالمقصود، وأمّا في

المقيس فتوجه الخطاب بالمرتّب إذا كان موضوعه ترك المرتّب عليه الناشئ عن الجهل ممتنع ، لأنّه بدون الالتفات إلى هذا النحو من الخطاب يمتنع أن يصدر منه المكلف به ، ومع الالتفات إليه يخرج عن عنوان الجهل .

وعلى هذا ؛ ففي مثل الجهر والإخفات والقصر والإتمام يستطرق هذا الإشكال أيضاً مضافاً بالإشكالين المتقدمين في التنبيه السابق ، ولكن لا يخفى أنّه لو أغمضنا عن الإشكال الأوّل فلا يرد الإشكالان الآخران ؛ لأنّ الخطاب المرتّب وإن كان موضوعه عصيان المرتّب عليه ، إلّا أنّه من المعلوم أنّه لا خصوصيّة للعصيان بهذا العنوان الخاصّ ، بل اعتباره إنّما هو لملازمة هذا العنوان للموضوع الواقعي للمرتّب وهو القدرة عليه ، لأنّ منشأ استحالة طلب الجمع هو عجز المكلف ، فلو ترك المرتّب عليه إمّا عصياناً أو جهلاً فلا محالة قادر على المرتّب فيتحقّق موضوعه ، فلو قيل : أيّها القادر بالإخفات أخفت ! لا محذور فيه ، فإنّه يلتفت إلى هذا العنوان ، لأنّه للجهل بواجب آخر يرى نفسه قادراً .

موارد جريان الترتّب

وأما إذا لم يكن مجهولاً صرفاً بل قام عليه الطريق الغير المحرز كأصالة الاحتياط ووجوب التعلّم ونحو ذلك ، أو كان من أطراف المعلوم بالإجمال ، فلو كان من قبيل الأوّل فيمتنع الخطاب الترتّبي لا لوجهين وهما الأوّل والثالث من الوجوه الثلاثة المتقدّمة ، فإنّ جعل موضوع الخطاب ثبوتاً عنوان العاصي لا إشكال فيه ، فإنّ التارك للواجب الذي قام عليه الأصل المثبت عاصٍ إذا كان الأصل مطابقاً للواقع فيستحقّ العقاب على مخالفة الطريق في صورة المصادقة ،

كما أوضحنا ذلك في خاتمة البراءة وقلنا: الحق بين الأقوال الثلاثة هو أن يقال باستحقاق العقاب على مخالفة الطريق عند المصادفة لا على مخالفة الطريق مطلقاً، فإن وجوب العمل بالطريق ليس نفسياً ولنفسه، بل نفسي للغير، ولا على مخالفة الواقع؛ لأنه بجعل الطريق الغير المحرز في مودده لا يخرج عن جهالته فيمتنع العقاب عليه.

وبالجملة؛ الوجه الثاني لا يطرد في هذه الصورة، وأمّا الوجه الأول - وهو أن المجهول لا يمكن أن يزاحم المعلوم - فجارٍ فيها أيضاً، فعلى هذا يكون المعلوم واجباً عليه بلا مزاحم وبلا ترتب، وهكذا الوجه الثالث أيضاً يطرد في هذه الصورة أيضاً، لأنه بمجرد التفاته إلى أنه عاصٍ يخرج عن عنوان كونه جاهلاً، حيث إنه إذا علم بأنه عاصٍ يعلم بأن الطريق موافق للواقع، فيكون إذا تركه مع علمه بمصادفة الطريق للواقع تاركاً له عمداً.

ولو كان من قبيل الثاني فيمتنع الخطاب الترتبي من جهة واحدة، وهي الجهة الأخيرة دون الأولين.

أمّا الوجه الأول؛ فلأن الواقع إذا كان معلوماً بالإجمال يخرج عن كونه مجهولاً، لأنه إذا علم إمّا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وزاحم صلاة الآيات المعلوم تفصيلاً، فالواقع هنا معلوم ويتنجز، وإن كان متعلقه مردداً؛ فإن وجوب الاحتياط عقلاً ليس إلا للعلم بوجود الواجب في الأطراف، فمن جهة الجهل بالمتعلق لا يمكن أن يقال: إن الواجب المعلوم بالإجمال لا يجزّ قدرة المكلف إلى نفسه.

وأمّا الوجه الثاني؛ فلأن التارك للأطراف عاصٍ بلا إشكال، فينحصر

بالوجه الثالث وهو عدم إمكان توجيه الخطاب إليه ، لأنّه إذا التفت إليه يخرج عن كونه جاهلاً بالمتعلق ، فلو زاحم أحد أطراف المعلوم بالإجمال المعلوم بالتفصيل ، فالمعلوم بالتفصيل واجب بلا خطاب ترتبي .

هذا ؛ ولكنّه لا يخفى أنّه لو كان المعلوم بالإجمال أهمّ من المعلوم بالتفصيل ، فمزاحمة أحد أطرافه الذي هو المحتمل لأن يكون هو الأهمّ للمعلوم بالتفصيل يوجب تقديمه على المعلوم بالتفصيل فصحة لا يمكن إلا بالترتب ، سواء كان في الشبهات الحكمية كما فيما تقدّم ، أو في الشبهات الموضوعيّة كما لو علم بأنّ أحد الغريقين عالمٌ سدل ، وزاحم أحد أطرافه مع الغريق المعلوم كونه جاهلاً .

وما ذكرنا من أنّ توجيه الخطاب على نحو الترتب لا يصحّ ؛ غير وارد ، لأنّ المترتب لا يُعتبر فيه سوى القدرة وبترك المحتمل يتحقّق موضوعه ، وعلى هذا ففي الشبهات البدويّة التي يجب الاحتياط فيها شرعاً كالأمر الثلاثة إذا كان المشتبه أهمّ من المعلوم يزاحم المعلوم ، بل الشبهات البدويّة التي يجب الفحص عنها كباب النصاب والاستطاعة إذا كان أهمّ من المعلوم بالتفصيل يزاحمه فصحة المعلوم لا يمكن إلا بالترتب .

نعم ؛ إيجاب التعلّم لا يمكن أن يُجعل تركه موضوعاً للخطاب المترتب ، لعدم مناسبة بينهما ، ولكن لا بدّ أن يعلم أنّ في غير مورد الشبهات البدويّة بعد الفحص التي هي مجرى البراءة يزاحم المحتمل الأهمّ مع المعلوم الغير الأهمّ ، سواء كانت في مورد العلم الإجمالي حكميّة أو موضوعيّة ، وسواء كانت في مورد الاحتياط الشرعي ، موضوعيّة كانت أو حكميّة ، أو الشبهات البدويّة قبل

الفحص حكمية كانت أو موضوعية في الموارد التي يجب الفحص عنها؛ فصحة المعلوم إنما هي بالترتب وترك التعلم في حد نفسه وإن لم يكن موضوعاً للترتب، ولذا لا يجري الخطاب الترتبي في الجاهل المركب الذي يعتقد خلاف ما هو الواقع له، إلا أنه لا مانع من أخذه موضوعاً في مورد الجهل البسيط، فمع احتمال الواقع واحتمال أهميته على فرض وجوده لا يصح المعلوم المهم إلا بالترتب، ولذا لو خالف في جميع هذه الموارد وعصى الخطاب المحتمل والخطاب المعلوم كليهما يستحق العقابين، واستحقاقه لهما لا يمكن إلا بالترتب فانحصر الإشكال على كاشف الغطاء^(١) بالأمريين المتقدمين في التنبيه السابق فتأمل جيداً!

الرابع: كما لا إشكال في الخطاب الترتبي بين المضيّقين إذا كان أحدهما أهمّ فذلك لا إشكال فيه بين الموسّع والمضيّق، ولو لم يكن المضيّق أهمّ فإنّ الموسّع وإن كان له أفراد لا يزاحمه المضيّق وهو الأفراد الطولية بعد الزمان الذي هو زمان المضيّق، فهذا يصحّ بلا ترتب، إلا أنّ هذا الفرد المزاحم لمّا ليس له إلا فرد واحد وكان للآخر أفراداً عرضية، فغير هذا المزاحم لمّا ليس له إلا فرد واحد داخل في الإطلاق البدلي، وإنما الخارج منه هذا الفرد فصحته إنما هو بالترتب. ثم إن معنى الخطاب الترتبي في هذين الموردين ليس بجعل خطاب على حدة لهذين الفردين؛ بل برجوع الخطاب الموسّع أو الإطلاق البدلي إليهما.

وبعبارة أخرى: حيث إنّ الإطلاق سقط للمزاحمة فالترتب معناه أنّ عصيان المضيّق أو مالا بدل له موجبٌ لرجوع الإطلاق، لأنّ هذا الفرد كان

(١) كشف الغطاء: ٢٧، أنظر! أجود التقريرات: ٨٥/٢.

كسائر الأفراد من جهة الملاك وإنما خرج عن تحت الإطلاق للعجز، فإذا عصى المزاحم له يصير قادراً له، فيدخل تحت الإطلاق.

ثم إن هذا بناءً على اعتبار القدرة في كل فرد، وأما بناءً على ما أفاده المحقق الثاني رحمته الله ومن تبعه؛ من أن القدرة على الطبيعة كافية في تعلّق التكليف بها، وإن لم يكن بعض الأفراد مقدوراً، أي قدرة الفاعل كافية في تعلّق التكليف بالطبيعة وإن لم يكن المفعول ومتعلّق التكليف مقدوراً فلا يحتاج إلى الخطاب الترتيبي، لأن الفرد المزاحم كسائر الأفراد، على هذا انطباق الطبيعة عليه قهراً فتكون الأجزاء عقلية^(١).

الترتب في الأمور التدريجية

الخامس: أنه لا إشكال في الترتب فيما لو كان المترتب والمترتب عليه آنّي الحصول كإتقاذ الغريقين، وكنية الصوم المترتب على عصيان الأمر بالخروج عن الوطن أو محل الإقامة، فإنّ زمان النية وزمان العصيان وفعليّة الخطابين في آن واحد وهو أول طلوع الفجر، وكذا لو كان أحدهما آنّي الحصول كإتقاذ الغريق المترتب على عصيان الصلاة وبالعكس.

وأما لو كان كلاهما تدريجيّ الحصول فقد يتوهم أنّ الخطاب الترتيبي ملازم للالتزام بالشرط المتأخّر، كما إذا كانت الإزالة مترتبة على عصيان أداء الدين، أو كان الصوم مترتباً على عصيان السفر إلى آخر الوقت وهكذا، وذلك لأنّ مثل الصلاة لو كانت مترتبة على عصيان أداء الدين، فحيث إنّ التكليف به لا

(١) جامع المقاصد: ١٣/٥ - ١٤، أنظر! أجود التقريرات: ٩٧/٢.

يسقط بمجرد الشروع في الصلاة، وحيث إن الصلاة أمرٌ وحداني لا بدّ من فعليته حين الشروع فيه، فلا بدّ أن يكون العصيان المتأخّر في زمان كلّ جزء شرطاً لفعلية الصلاة.

ثمّ إنّ أصل الإشكال إنّما هو لو كان أداء الدين واجباً قبل الشروع في الصلاة، وأمّا لو طالب به الدائن بعد الشروع فيها أو التفت إلى نجاسة المسجد في أثناء الصلاة فليس هنا مورد تقديم المضيّق على الموسّع حتّى تتوقّف صحّة الموسّع على الخطاب الترتبي مع الالتزام بالشرط المتأخّر، فإنّ كلّاً من الصلاة وأداء الدين أو الإزالة مضيقتان فيلاحظ هنا الأهمّ منهما، ولا شبهة أنّ الصلاة بضميمة حرمة الإبطال أهمّ.

نعم؛ لو التفت في أثناء الصلاة إلى الغريق يجب قطعها، فصحتّها إنّما هي بالترتيب.

وبالجملة؛ كون أداء الدين أو الإزالة مقدّماً لكونه مضيّقاً إنّما هو مع الالتفات إليه قبل الصلاة، ولا شبهة أنّ الصلاة يتوقّف صحتّها على الشرط المتأخّر، لأنّ بمجرد الشروع فيها لا يسقط أمر أداء الدين أو الإزالة حتّى يكفي العصيان المقارن للأمر.

ولكنّه لا يخفى عدم ورود هذا الإشكال أصلاً، أمّا أولاً؛ فلأنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالخطاب الترتبي، لأنّ اعتبار بقاء القدرة والحياة والعقل ونحو ذلك إلى آخر الصلاة شرط في وجوب الصلاة، فلو شرعت المرأة أوّل الظهر في صلاة الظهر ثمّ حاضت في أثناءها يكشف عن عدم وجوب الصلاة، نعم بعد مضيّ مقدار أربع ركعات واجدة للشرائط، فالشرائط شرائط للواجب، أي لانطباق المأتيّ به على المأمور به.

وبالجملة ؛ اعتبار الشرائط في جميع أجزاء الأمر الوجداني لا يختص بمسألة الترتب .

وثانياً ؛ إنَّ التكليف المحتاج إلى مقدار من الزمان قد ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة ، وأخرى إلى تكليف ووجداني ، فلو كان من قبيل أداء الدين أو الإزالة الذي ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة فوراً ففوراً فلكلّ وجوب معصية ، فلكلّ مترتب على هذه المعصية إطاعة ، وتحققان في زمان واحد .

فلو كانت الإزالة مقيّدة بعصيان أداء الدين ففي كلّ آن يشغل المكلف بالإزالة يتحقّق موضوع لها وعصيان له . وأمّا لو كان من قبيل الأمر الوجداني ؛ فتارة يكون الزمان من مقوماته كالصوم ، وأخرى [لا] ؛ لأنّه زمني اعتبر فيه مقدار من الزمان كالصلاة ، فإنّها وإن وجب في وقت خاصّ إلّا أنّها لو أمكن إيجادها في الوقت في آن واحد لما ضرّ بصحتها ، أي لم يعتبر أداؤها في مقدار خاصّ من الزمان ، حيث إنّ صلاة المستعجل والمتأني كلاهما صحيحان .

وعلى أيّ حال ؛ فحصول الشرط في أوّل الشروع وإن لم يكن كافياً لتحقق الأمر الفعلي لهذه الأفعال التدريجيّة التي لها جسامع ووجداني ، إلّا أنّ الأمر التدريجي شرطه مثله ، بمعنى أنّ لكل جزء شرطاً يعتبر حصوله في زمان نفس هذا الجزء .

نعم ؛ حيث إنّه ووجداني فشرط الجزء الأخير وإن كان شرطاً للجزء الأوّل ، إلّا أنّ شرطيّة له كشرطيّة نفس الجزء الأخير له ، فإنّه ليس وجوده الخارجي شرطاً ، بل كونه مسبقاً به أو ملحقاً عليه ، ونحوهما من الأمور الانتزاعيّة شرط به .

وبعبارة أخرى: قلنا بالترتب أو لم نقل ليس الشرط في الأمور التدريجية التي لها جامع وحداني شرطاً بوجوده الخارجي كالإجازة في باب الفضولي التي لا يساعد الدليل والاعتبار أن تكون شرطاً بنحو الانتزاع، بل الشرط في المقام شرط بوصفه الانتزاعي.

فعلى هذا؛ لو كانت الصلاة مترتبة على عصيان أداء الدين، فلو كان الجزء الأخير منها واجداً لهذا الشرط في طرف حصوله فكون التكبير متعقباً بعصيان الدين في سائر الأجزاء متحقق حين عصيان أداء الدين حال التكبير، لأنّ التعقب أمر حاصل من أول الشروع، فلا يلزم الالتزام بالشرط المتأخر، لأنّ ما هو الممتنع أن يكون المشروط حاصلًا ومتحققًا قبل ما هو شرطاً بوجوده الخارجي لا بوجوده الانتزاعي، حيث إنه حاصل مع المشروط لا بعده.

وحاصل الكلام: أنّ ما هو الشرط لكل جزء فوجوده الخارجي حاصل حين مشروطه، وما هو للهيئة المجموعية، فحيث إن وصف الاجتماع ليس إلاّ أمراً انتزاعياً فشرطه أيضاً من سنخه، وهو حاصل أيضاً حين المشروط.

وعلى هذا؛ فلا تنافي بين ما قلنا في المقام - من اعتبار الشرطية الانتزاعية، وهو حاصل حين المشروط - وبين ما ذكرنا في المقدمة الثالثة من مقدّمات الترتب: أنّ كون التكليف متعقباً بالعصيان لا يقتضي طلب الجمع؛ لأنّ أمر الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه، فما لم يتحقق العصيان خارجاً لا يتحقق فعلية المهم، وذلك لأنّ اعتبار الأمر الانتزاعي في المقام إنّما هو لاعتبار الوحدة في المقام.

ونتيجة اعتبار القدرة في الأمور التدريجية التي لها جهة وحدة أن تكون

القدرة على الأمور اللاحقة المشروطة بها الأمور السابقة على نحو الانتزاعية ، وإلا لو لم يكن بين هذه الأمور جهة وحدة بل لوحظ كل جزء مستقلاً ، فشرطه هو الشرط بوجوده الخارجي ، ولذا قلنا : إن الشرط لكل جزء حاصل خارجاً في ظرف حصول المشروط .

وما ذكرناه في المقدمة الثالثة - من أنه لو فرضنا كون التعقّب بالعصيان شرطاً ، فإن الأمر الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه ، فما لم يتحقّق العصيان خارجاً لا يتحقّق فعليّة المهمّ - إنما هو لبيان أن فرض العصيان مساوق لفرض عدم طلب الجمع ، فلا فرق بين أن يجعل العصيان الخارجي شرطاً أو الانتزاعي منه ليس حاصلًا فعلاً ، بل يتحقّق في ظرف حصول منشأ انتزاعه .

ثم إن هذا كله ؛ بناءً على الاحتياج إلى شرطية الأمر الانتزاعي مع أنه يمكن الجواب عن أصل الإشكال بدون شرطية .

وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان أمر خارجي ، وهو أنه قد يتخيّل أن ثمرة النزاع - في أن أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه جائز أو لا ؟ - تظهر في مسألة الصوم ، فإنه لو قيل بصحّته مع العلم بانتفاء شرطه فوجوب الإمساك لمن يعلم بالمسافرة والخروج عن حدّ الترخّص قبل الزوال ، أو تعلم بالحيض في أثناء النهار إنما هو للأمر الممتنع شرطه ، وأمّا لو قيل بعدم صحّة الأمر فوجوب الإمساك في مقدار من اليوم لدليل خارجي لا للأمر بالصوم ، ولكنه تخیل فاسد ، لأن الأمر بما ينتفي شرطه قبيحٌ من الحكيم فلا يمكن أن يكون وجوب الإمساك في نصف من اليوم مبتنياً على هذا المعنى ، بل نقول : إن الأمر الممتدّ الزماني كالإمساك من الفجر إلى الغروب اعتبار وجوبه على قسمين :

تارة؛ متعلق الوجوب أمرٌ ممتدٌ، ولكن الطلب حاصلٌ قبل حصول الأمر الممتد في الآن الأول من الفجر.

وأخرى؛ نفس الوجوب ممتدٌ، أي الطلب باقي في جميع الأزمنة لا باعتبار العموم الاستغراقي، بأن يكون في كلٍّ آنٍ طلب مستقل بل طلبٌ واحد مستمرٌ مبدؤه طلوع الفجر ومنتهاه الغروب، ويتبعه في الاستمرار متعلق الطلب أي الإمساك الذي هو المطلوب.

فلو كان الطلب مستمراً والمطلوب فعلياً في الآن الأول فلازمه الالتزام بالتعقب الانتزاعي، وبعد بطلان جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه لابد أن يكون وجوب الإمساك مع العلم بعدم تعقب الجزء الأول بالأجزاء اللاحقة لدليل خارجي لا لأمر الصوم، لما عرفت من أن فقدان الشرط في بعض الآتات يكشف عن عدم فعلية التكليف.

وأما لو كان الطلب مستمراً فلا يحتاج لوجوب الإمساك إلى دليل خارجي لبقاء الطلب بمقدار بقاء الشرط وانقطاعه بمقدار عدمه، ولا يتوقف على جعل الأمر الانتزاعي شرطاً، لأن لكلٍّ آنٍ للطلب شرطاً وهو حاصلٌ في ظرف حصول الطلب، فمن هذه الجهة الطلب المستمر بمنزلة العام الاستغراقي أي بمنزلة تكاليف مستقلة، وهكذا التكليف بالصلاة وسائر ما يتوقف على زمان ممتد، وإن كان الزمان خارجاً عن مقوماته، لإمكان استمرار التكليف إلى آخر أجزاء الصلاة وإمكان تعلق التكليف بالوحداني بأمر ذي أجزاء، نعم باب الصلاة كون التكليف واحداً والمطلوب متعدداً مستمراً أظهر من باب الصوم، والصوم عكس ذلك.

وكيف كان؛ الممتنع أن يكون الشرط المتأخر بوجوده الخارجي شرطاً،
وأما بوجوده الانتزاعي فلا يمتنع أصلاً، وعلى أي حال لا يختص الالتزام
بالشرط المتأخر بباب الترتب.

الترتب في مثل الوضوء

وبالجملة؛ الترتب ليس إلّا ما يوجب به قدرة المكلف من امتثال الترتب
والقدرة المعتبرة في أجزاء المكلف به، فبالنسبة إلى كل جزء فهي القدرة
الخارجية الحاصلة للمكلف في طرف امثاله، وبالنسبة إلى شرطية كل جزء
للآخر فهي كونه ممّن يقدر عليه، وهذا الشرط حاصل من أول الشروع مقارناً
للجزء الأول فلا يلزم محذور أصلاً.

نعم؛ يعتبر أن يكون للأجزاء ملاك حتى بتوسط العصيان والخطاب الترتبي
يرتفع العجز، وأما لو لم يكن للأجزاء اللاحقة ملاك فلا يفيد إمكان الترتب، ولذا
لو كانت الآنية التي يُعرف منها للوضوء مغسوبة أو ذهباً أو فضة فتارة؛ يكون
الماء الذي فيه مباحاً، وأخرى ملكاً للمتوضئ، وإذا كان ملكاً له، فتارة أفرغ
الماء فيها بلا اختيار من مالكه، وأخرى بإقدام منه، فلو كان لا باختيار منه
فالتصرف بعنوان التخليص ليس حراماً فيجوز الوضوء ولو أخذ لكل عضو غرفة
تدرجاً.

وأما لو كان باختيار منه أو كان الماء مباحاً وحرم التصرف في الآنية، فلو
تصرف فيها عصياناً وأفرغ الماء منها عصياناً بمقدار يكفي للوضوء والغسل، فلا
إشكال في صحتها؛ لأنّه بعد الإفراغ من الآنية المغسوبة أو الذهب أو الفضة
واجد للماء، فتصح الطهارة به.

وأما لو أخذ منه الماء بمقدار يكفي لأحد أعضائه فلا تصح الطهارة به ، لأنه وإن عصى بأخذ غرفة واحدة وواجده إلا أن النهي عن التصرف باقي أيضاً ، فلا ملاك بعد للطهارة للعجز عن التصرف بالنهي الشرعي ، فيحرم عليه الأخذ لسائر الأعضاء ، وقبل الأخذ لا ملاك للطهارة ، ولا بد لتحقيق الملاك حتى يترتب الجزء الثاني على العصيان ثانياً يصح الوضوء أو الغسل ، والملاك لا يحصل إلا في رتبة العصيان ويصح الترتب فيما كان الملاك حاصلًا قبل العصيان ، فغسل الوجه بالغرفة الأولى لغو وغسل اليد اليمنى مع فساد غسل الوجه وعدم الملاك لليُسرى لا أثر له .

وبعبارة أخرى : فرق بين القدرة الشرعية والعقلية ، فإن القدرة الخارجية تحصل بعصيان الخطاب المترتب عليه ، فلو كان للواجب أجزاء خارجية ولم تعتبر القدرة فيها إلا عقلاً فهي حاصلة في ظرف كل جزء بعصيان المترتب عليه ، وأما لو اعتبر فيها التمكن شرعاً كالوضوء ، فالعصيان في الجزء الأول بأخذ غرفة لا يصحح الملاك للجزء الثاني ؛ لبقاء عدم المقدورية شرعاً ، ولا يقاس بما إذا علم بوجود كل غرفة تدريجاً ، فإن الوضوء فيه ليس منهياً عنه شرعاً ، وحصول الماء في ظرف غسل كل عضو يكفي لصحة الوضوء ، كما لا يخفى .

الترتب في المتزاحمين

المقام الثاني : من أقسام التزاحم فيما لو كان منشأه قصور قدرة المكلف عن امتثال الخطابين في زمانين ، مع عدم التضاد بين المتعلقين كعجزه عن القيام في ركعتين أو الصلاتين ونحوهما .

والحقّ عدم صحّة الخطاب الترتّبي في هذا القسم مطلقاً، سواء كان بين السابق واللاحق أهميّة أو كانا متساويين، بل في مورد التساوي السابق؛ هو المتقدّم، وفي مورد أهميّة اللاحق لا بدّ من حفظ القدرة له، ولا يصحّ صرفها في السابق ولو بالخطاب الترتّبي، سواء كان الخطاب اللاحق فعليّاً أو كان ملاكه تامّاً.

نعم؛ تقدّم سابقاً أنّه لو لم يكن خطابه فعليّاً ولا ملاكه تامّاً فالأهميّة لا تقتضي أن يتقدّم اللاحق، أمّا إذا لم يكن بينهما أهميّة فلأنّ السابق تكليفه فعلاً القيام، فلو عصى وجلس تفسد صلاته؛ إذ ما لم يتحقّق زمان امتثال الثاني يستحيل أن يكون موجِباً للتعجيز بالنسبة إلى السابق، لأنّ تقييد كلّ خطاب بالقدرة يقتضي التخيير في ردّ التساوي لو كان زمان امتثال كلّ واحد فعليّاً، فيصحّ أن يقال: افعل هذا إن لم تشتغل بذلك، وافعل ذاك إن لم تشغل بهذا، وهذا يصحّ في تضادّ المتعلّقين ونحوه من المتراحمين العرضيّين، وأمّا لو كان زمان امتثال أحدهما غير زمان امتثال الآخر فلا اشتراط بالقدرة لا ينتج التخيير.

نعم؛ لو قيل بتساقط الخطاب واستكشاف العقل عن جهة تماميّة الملاك خطاباً شرعيّاً مولويّاً يصحّ التخيير، كما تقدّم أنّ هذا أحد الثمرات بين التخيير الشرعي والعقلي، فراجع!

فعلى هذا؛ لو جلس في الأولى فصلاته فاسدة؛ لأنّه لا ملاك للجلوس، وأمّا القيام في الثانية فلا يصحّ أيضاً بالترتّب، لأنّه لو كان وقت الأولى باقياً فيجب صرف القيام فيها، ولو لم يكن باقياً فوجوب القيام للثانية ليس للترتّب، بل لسقوط الأولى بالعصيان.

وبالجملة ؛ لا يمكن أن يصحّ الجلوس في الأولى والقيام في الثانية بنحو الترتب ، أمّا في الأولى فلأنّ الجلوس فيها بلا ملاك ، وأمّا في الثانية ، فلأنّ القيام فيها إمّا بلا ملاك ، وإمّا يصحّ بلا ترتب المبحوث عنه .

وأمّا إذا كان اللاحق أهمّ من الأولى فلو تحقق خطابه ، أو تمّ ملاكه ، فيجب حفظ القدرة له وينتقل القيام في الأولى إلى الجلوس وتفسد إذا قام فيها ، ولا يمكن صحتها بالترتب ، لأنّه لو لوحظ نفس عصيان اللاحق موضوعاً للخطاب الترتبي فيفسد من وجهين ، ولو لوحظ نفس عصيان الخطاب المقدّمي وهو «لا تفوّت قدرتك» فمن جهة واحدة .

أمّا في الأوّل ؛ فحيث إنّ زمان امتثاله ليس في زمان امتثال السابق الغير الأهمّ فعصيانه فعلاً لا يمكن أن يتصور إلاّ بنحو الشرط المتأخّر المحال ، لأنّ هنا العصيان الخارجي شرطٌ للمتأخّر لا التعقبي ، فإنّ القدرة في الأمور التدريجيّة تقتضي العصيان التعقبي بلحاظ وحدة الأمور ، وأمّا في نفس المترتب فالشرط هو العصيان الخارجي ، ولذا قلنا ؛ إنّ العصيان في كلّ جزء إنّما هو شرط لوجوده الخارجي ، وهو حاصلٌ في طرف كلّ جزء .

وبالجملة ؛ لا يمكن أن يجعل الشرط للمترتب إلاّ عصيان المترتب عليه خارجاً ، وهو غير حاصل فعلاً ، نعم ؛ لو جعلنا العزم والبناء على العصيان شرطاً فهو حاصلٌ فعلاً ، إلاّ أنّه تقدّم أن العزم لا يرفع إشكال طلب الجمع .

هذا ؛ مع أنّه لو قلنا بصحّة الشرط المتأخّر فيرد محذور آخر في المقام ، وهو أنّ الخطاب المقدّمي وهو «لا تفوّت قدرتك !» أو «احفظها» يزاحم خطاب المهمّ ، فيتوجّه إليه خطابان ، أحدها «لا تقم» المستفاد من حكم العقل بأنّه لا

تعص، أي لا تفوت قدرتك المنحل إلى خطابات متعددة، أحدها «لا تقم في الأولى» وثانيها «أقم فيها».

وبالجملة؛ ما لم يتحقق العجز فالخطاب المقدمي محفوظ، وهو تزامم خطاب المترتب.

وأما في الثاني - أي جعل الترتب بين خطاب المقدمي وخطاب المترتب - ففيه: أنه يلزم طلب الشيء على تقدير حصوله، لأن عصيان الخطاب المقدمي في المقام إنما يصح جعله موضوعاً للمترتب بالنسبة إلى خصوص القيام لا سائر الأمور المفوتة للقدرة؛ إذ لا معنى لأن يقال: لا تشتغل بالحمالية ونحوها من الأمور الصعبة التي بالاشتغال بها تعجز عن القيام في الثانية، وإن اشتغلت بها فقم في الأولى، فلا بد أن يكون الخطاب الترتبي هكذا: لا تعص بالقيام في الأولى وإن عصيت فقم.

وهذا الإشكال مطرد فيما تعلق النهي بعدة أمور يجعل عصيان أحدها موضوعاً للخطاب الترتبي الذي هو أحد مصاديق هذا العام، كما لو قيل: لا تعتق رقبة كافرة! وإن عصيت فأعتق كافرة رومية! أو: لا تتصرف في الأرض المغصوبة! وإن عصيت فصل، لأنه لا معنى لأن يجعل عصيان التصرف المنافي للصلاة موضوعاً لها.

بل لا بد أن يقال: إن عصيت وصليت فصل ففي المقام لا يمكن أن يقال: إن عصيت واشتغلت بالحمالية فقم، بل يجب أن يقال: إن عصيت وقمت فقم.

نعم؛ في المثالين في المقام فرق آخر وهو اجتماع النهي النفسي والأمر النفسي على فرض عصيان النهي، وفي المقام نهى غيري، وأمر نفسي متوجه

على فرض عصيان النهي، ولكنّه من جهة طلب الحاصل لا فرق بينهما .
ثمّ لا يقاس باب الإزالة والصلاة بالمقام؛ فإنّ الصلاة ليست بالحمل الشائع
الصناعي مصداقاً لعصيان الإزالة بل ملازمة له، فلا يرجع جعل عصيان الإزالة
موضوعاً للصلاة إلى طلب الشيء على تقدير حصوله .

وبعبارة أخرى: القيام بنفس العصيان؛ لأنّه هو بنفسه مصداق لمخالفة
وجوب الحفظ أو تفويت القدرة الذي يحكم به العقل، فإنّ ما يحكم به العقل هو
عبارة أخرى عن: «لا تقم في الأولى ولا تشتغل بكذا»، وهكذا كلّ ما به تفوت
القدرة، وأمّا فعل الصلاة فهو ليس مصداقاً لعصيان الإزالة، لأنّ عصيانها عبارة
عن تركها لا الاشتغال بالصلاة، فإنّ الاشتغال بها أو بسائر الأمور الموجبة
لعصيان الإزالة ملازم لعصيانها من جهة أنّ الإنسان لا يخلو من فعل من الأفعال،
وذلك واضح .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

تزاحم الواجب مع مقدمته

المقام الثالث: في تزاحم الواجب مع ما يتوقّف عليه وهو على قسمين
لأنّه قد يكون المقدّمة مقدّمة عليه في الوجود، كما لو توقّف إنقاذ الغريق أو إطفاء
الحريق على التصرف في الأرض المغصوبة أو الحبل المغصوب، وتوقّف الحجّ
على المشي، وقد تكون مقارنة معه، كما لو توقّف أحد الضدّين على ترك الضدّ
الآخر بناءً على التوقّف من جهة المقدّميّة .

فهنا مسألتان: الأولى، في المقدّمة التي مقدّمة في الوجود على ذيلها،
وهي على قسمين؛ لأنّها إمّا محرّمة وإمّا مباحة وإمّا مستحبّة وإمّا مكروهة .

وبعبارة أخرى: تارة حكمها الأصلي هو الحرمة، وأخرى غيرها من سائر الأحكام، فلو كانت محرمة فلو لم تكن لذي المقدّمة أهميّة فمقتضى ذلك سقوط الواجب عن الوجوب، لأنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، فلا تتّصف المقدّمة بالوجوب حتّى يزاحم حكمها الأصلي مع حكمها العرضي، وعلى هذا سواء عصى أو لم يعص فالمقدّمة باقية على حكمها الأصلي.

وأما ذي المقدّمة وإن وجب بعد عصيان المقدّمة، إلّا أنّ وجوبه أيضاً ليس للترتّب المصلح، وذلك واضح.

وأما لو كانت محكومة بغير الحرمة، فيسقط حكمها الأصلي فيكون مثل ما لو توقّف الواجب الأهمّ على المقدّمة المحرّمة في أنّه لو توقّف الواجب الأهمّ على التصرف الغصبي تخرج المقدّمة عن الحرمة.

ولا كلام في ذلك، إنّما الإشكال في أنّه هل تخرج المقدّمة عن حكمها السابق مطلقاً، سواء قصد بها التوصل وسواء ترتّب عليه الواجب، أو لا؟ كما بنى عليه صاحب «الكفاية»^(١)، أو أنّ الوجدان يأبى عن ذلك؟ كما بنينا عليه في المقدّمة الموصلة وقلنا: بأنّه لو لم يلتفت المكلف إلى المقدّميّة، ودخل في المحلّ الغصبي للتنزّه أو التفت إليها ولم يقصد امتثال ذي المقدّمة لا تخرج المقدّمة بمجرد توقّف واجب فعليّ عليها عن حكمها السابق، فالمستطيع إذا خرج عن البلد لمشايعة الحاجّ ورجع لا يكون خروجه واجباً ورجوعه هدماً له، ولذا التزم صاحب «الفصول»^(٢) بالمقدّمة الموصلة^(٢)، وشيخنا الأنصاري اعتبر

(١) كفاية الأصول: ١٠٧.

(٢) الفصول الغرويّة: ٨٦.

قصد الإيصال في اتّصاف المقدّمة بالوجوب^(١)، وقد تقدّم أنّ كلّاً منهما غير صحيح.

فبناءً على ما ذكره؛ لا يلزم إشكال اجتماع الحرمة والوجوب في المقدّمة، لأنّ مورد كونهما واجبة غير مورد كونهما محرّمة، وحيث أنكرنا ما اعتبره العلّمان وصاحب «الكفاية» فيلزم اجتماع الحرمة الذاتية والوجوب العرضي في المقدّمة، ولكنّه قد تقدّم أنّه لا يلزم من الاجتماع محذور إلا إذا كان الحكمان عرضيين، وأمّا اجتماعهما بنحو الترتّب فلا محذور؛ لأنّ اختلاف الرتبة يرتفع التناقض، كما سيّجيء في محله أنّ كون الشيء محرّماً في الواقع وحلالاً في رتبة الشكّ في حكمه الواقعي لا يوجب محذوراً، ففي المقام تتّصف المقدّمة بالوجوب في رتبة امتثال ذي المقدّمة وبالحرمة أو الإباحة ونحوها في رتبة العصيان.

وبالجملة؛ عدم خروج المقدّمة عن حكمها السابق مطلقاً وجداناً ليس لا اعتبار قصد التوصل أو للموصليّة، بل لارتكازيّة صحّة الخطاب الترتّبي، والمترتب في باب المقدّمة نتيجة مقدّمتين بديهيتين:

الأولى: أنّ تعلّق الخطاب بالواجب الذي يتوقّف على هذه المقدّمة ليس إلا من باب أنّ المولى بصدّد تحصيل مراده، فتعلّق الإرادة بالمقدّمة وكونها واجبة ليس إلا أنّ تحصيل المراد يتوقّف عليها.

والثانية: أنّ المقدّمة في الإطلاق والاشتراط تابعة لذيها، وقد تقدّم في المقدّمة الرابعة من مقدّمات الترتّب أنّ انحفاظ التكليف في حال الإطاعة

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٨٣ و ٢٨٤.

والعصيان ليس من باب الإطلاق أو الاشتراط لا لحاظياً ولا نتيجةً، بل لأنه هو المطلوب الآن تأثيره الشرعي من مقتضيات ذاته، ومقتضى تبعية المقدمة لذيها أن لا يكون لها إطلاق أو اشتراط، لا بالنسبة إلى طاعة نفسها وعصيائها ولا بالنسبة إلى إطاعة ذيها وعصيانه، أمّا بالنسبة إلى نفسها فواضح، وأمّا بالنسبة إلى ذيها فلا لأنه وإن كان مغايراً لها، ومقتضى المغايرة إمكان الإطلاق أو الاشتراط بالنسبة إلى إطاعة خطاب آخر وعصيانه كإطلاق الصلاة بالنسبة إلى إطاعة الصوم ذيها وعصيانه وبالعكس إلا أنها من جهة تبعيتها، فلا يمكن لها إطلاق أو اشتراط بالنسبة إلى طاعة نتيجة كون وجوب المقدمة من كون المولى بصدد تحصيل مطلوبه وتبعيتها لذيها أن يكون حفظها ووجوبها في رتبة حفظ ذيها وهي رتبة إطاعته.

وأما مع عدم انحفاظ ذيها الذي هي رتبة عصيانه فلا يمكن أن تكون المقدمة واجبة، بل تبقى على حكمها السابق إن كانت محرمة فعلى حرمتها، وإلا فعلى طبق ما كانت من حكمها الأصلي.

فيرجع نتيجة اجتماع الحكمين الفعليين فيها إلى أنه: إن أطعت ذي المقدمة كالإنقاذ - مثلاً - فتصرف في المغصوب، وإن عصيته فلا تصرف فيه، فالترتب يرفع محذور اجتماع الحكمين الفعليين النفسي والغيري في موضوع واحد في زمان واحد، لأن اجتماعهما لا محذور فيه إلا من باب ضدية الحكمين ويرتفع التضاد باختلاف الرتبة.

نعم؛ يتوهم هنا إشكال آخر، وهو الالتزام بالشرط المتأخر؛ لأن حرمة التصرف منوط بعصيان ذي المقدمة وهو متأخر، ولكنه لا يخفى عدم وروده في

المقام فإن الشرط في المقام هو الأمر الانتزاعي لا المعصية الخارجية، فإن نفس اختلاف الرتبة بنفسه دليل على أن الشرط هو الأمر الانتزاعي، والعقل والاعتبار أيضاً يساعدان على أن الانتزاعية في الأمر المركب التدريجي، فكما أن نفس الخطاب المتعلق بالأمور التدريجية مع ارتباط كل منهما بالآخر تقتضي أن تكون القدرة على الجزء المتأخر معتبرة في الجزء المتقدم بنحو التعقّب لا بوجودها الخارجي، بحيث لو فرضنا محالاً تحقّق القدرة على المتأخر في ظرف حصول المتقدم، لما كفى في الصحة، فكذلك نفس كون المقدّمة واجبة في رتبة إطاعة ذيها ومحرمّة في رتبة عصيانها تقتضي أن يكون الوجوب أو الحرمة مشروطاً بالإطاعة أو العصيان بنحو التعقّب لا بوجوده الخارجي؛ لأنّه يمتنع أن يتوجّه الخطاب الفعلي بحرمة التصرف في أرض الغير إلا بمن كان بانياً على عصيان الإنقاذ، فكونه ممّن يعصي موجب لتوجّه الخطاب الذي هو: «لا تتصرّف» وهكذا يمتنع توجّه الخطاب الإيجابي بالمقدّمة مع كون وجوب إتيانها منوطاً بإتيان ذي المقدّمة إلا أن يكون كونه ممّن يأتي بذاتها شرطاً لوجوبها.

ونظيره ما تقدّم في باب المقدّمة، وأنّه لو قيل: لا يجوز التصرف في المسجد إلا لمن يصلّي فيها، ولا السكون في المدرسة إلا لمن يصلّي صلاة الليل فيها، مرجعه إلى أن جواز التصرف مشروط بالبناء على الصلاة، وكونه ممّن يصلّي لا الصلاة خارجاً، وإلا لامتنع هذا الخطاب، وهذا الوقف.

والحاصل: أنّه لو ساعد الدليل على شرطية الأمر الانتزاعي كما في المقام والأمر التدريجي وباب الأوقاف فيخرج عمّا هو ممتنع، وهو تحقّق المشروط قبل شرطه.

الترتب في المقدمة المقارنة

المسألة الثانية: في المقدمة المقارنة، كما لو توقّف إنقاذ من وقع في ماء الغير على التصرف في الماء، وتوقفت الإزالة على ترك الصلاة، فإن الصلاة حكمها الأصلي هو الوجوب وحكمها الفعلي هو الحرمة عكس المثال الأول. وعلى أي حال؛ لا إشكال في هذه الصورة من جهة الشرط المتأخر، وإنما الكلام من جهة اجتماع الحكمين في موضوع واحد في زمان فارد، وقد عرفت أن الترتب يرفع هذا الإشكال فإن الصلاة واجبة في رتبة عصيان الإزالة، وتركها واجب في رتبة إطاعتها.



كلام المحقق الرشتي في المقام

فعلى هذا؛ لا يبقى إشكال في اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية في الترتب، بل الإشكال في المترتب عليه، فإن المحقق الرشتي في «البدائع»^(١) أقر بأن جميع ما يتوهم من الإشكالات على الخطاب الترتبي مندفع ولو على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، إلا الإشكال الخامس في كلامه.

وحاصله: لزوم اجتماع الأمر والنهي في المضيق، فإن تركه مقدّمة للموسّع فيكون واجباً، مع أنّه بنفسه واجبٌ وترك الواجب حرام فالترك يتّصف بالوجوب الغيري والحرمة النفسية.

(١) بدائع الأفكار: ٣٦٠ و ٣٦١.

ثم استشعر رحمته الله اعتراضاً وهو: أن هذا الإشكال واردٌ على المترتب، وهو الإشكال الرابع، فإن اجتماع الوجوب والحرمة يلزم في الموسع والمضيّق، فأجاب بأن الأمر في الموسع نفسيّ والنهي عنه غيري، ولا منافاة بين وجوب ترك الشيء مقدّمة لشيء ووجوب فعله على تقدير عدم الإتيان بذی المقدّمة، وأمّا المضيّق فهو على عكس ذلك، لأن وجوبه غيري وحرمة نفسي، وحرمة الشيء نفساً لا يجمع وجوب فعله ولو مقدّمة، إذ ليس هنا تقديرٌ مصححٌ للأمر. هذا؛ ولا يخفى ما فيه، أمّا أولاً؛ فلا وجه لما أفاده رحمته الله من أن اجتماع الحكمين في الموسع عبارة عن الوجوب النفسي والحرمة الغيريّة، وفي المضيّق عبارة عن الحرمة النفسيّة والوجوب الغيري، مع أن كلّاً منهما واجبٌ فعلهما نفسياً ويحرم فعلهما غيرياً، فإن ترك كلّ واحد مقدّمة لفعل آخر فالترك واجب مقدّمة والفعل يحرم غيرياً.

وبعبارة أخرى: الحكمان المتضادّان الواردان على شيء واحد عبارة عن وجوب الفعل وحرمة، ولا وجه لجعل متعلّق الخطابين في الموسع هو الفعل، وفي المضيّق هو الترك، حتّى تمتنع الحرمة النفسيّة والوجوب الغيري.

وأما ثانياً: فلا مانع من اجتماع الحرمة النفسيّة والوجوب الغيري، كما عرفت أن التصرّف في أرض الغير حرام نفسيّ وواجبٌ غيري.

فالصواب أن يقال: إن المترتب عليه تركه ليس واجباً غيرياً؛ لأنّه مقدّمة وجوبيّة لفعل المهمّ، والمقدّمة الوجوبيّة خارجة عن دائرة الطلب فلا يكون واجباً، وأمّا لو قيل بوجوبها فالاختلاف الرتبي لا يرفع إشكال اجتماع الحكمين في الأهمّ أو المضيّق، كما يرفع في الموسع وغير الأهمّ، لأن في الموسع - مثلاً -

يمكن أن يقال: إنَّ فعله واجبٌ في رتبة عصيان المضيق، وحرام في رتبة إطاعة المضيق؛ لأنَّ تركه مقدّمة له ومقدّمة الواجب واجب، ففعله ترك المقدّمة وحرام. وحاصل ارتفاع المحذور أنّه باق على حكمه الأصلي في رتبة العصيان، وعلى حكمه الغيري في رتبة الإطاعة، كالتصرّف في أرض الغير المتوقّف عليه إنقاذ الغريق الأهم، غاية الفرق بينهما أنَّ الصلاة عكس التصرّف في الحكم الأصلي والغيري، وأمّا في المضيق فلا يمكن أن يقال: فعله واجبٌ في رتبة العصيان للموسّع وحرامٌ في رتبة إطاعته؛ لأنَّ فعله واجبٌ على أيّ حال، فلا يمكن أن يكون حراماً على تقدير.

وبالجملة؛ فالحقّ أن يقال: تركه ليس واجباً أصلاً؛ لأنَّ الموسّع ليس واجباً مطلقاً حتّى يقتضي النهي عن المضيق، فيكون فعله حراماً غيرياً وواجباً نفسياً فلا يلزم في مرتبة من المراتب اجتماع الحكّمين في المضيق، فإنّه واجب ليس إلّا، فليس تركه إلّا حراماً نفسياً وليس واجباً غيرياً.

وبعبارة أخرى: حيث إنَّ المضيق واجبٌ مطلق فيقتضي النهي عن ضده وهو الموسّع، فيجتمع الوجوب النفسي والحرمة الغيريّة فيه، وأمّا الموسّع فواجبٌ مشروط بالعصيان والواجب المشروط لا يقتضي وجوب مقدّماته الوجوبيّة، فلا يقتضي النهي عن المضيق.

وثالثاً: لو قلنا بأنَّ الموسّع في طرف العصيان حصل شرطه، وإذا حصل؛ فحيث إنّه يتوقّف في الوجود على ترك المضيق فتركه واجبٌ من حيث كونه مقدّمة وجوديّة للموسّع، ولكنّه إنّما يجب تحصيل المقدّمة الوجوديّة لو لم تكن شرطاً للوجوب أيضاً، وأمّا لو كان كذلك فيمتنع أن تكون واجبة.

فما أفاده ﷺ ردّاً على صاحب الحاشية بأنّ شرائط الوجوب إنّما لا تتّصف به إذا كانت سابقة عليه ، وأمّا إذا كانت متأخّرة عن الوجوب وصحّحنا الشرط المتأخّر بأحد الوجوه المذكورة في بابيه ، فلا محيص عن القول بوجوبها ، وإن كانت متأخّرة لا يستقيم أصلاً ، لأنّ تقدير الوجوب قبل الشرط إنّما يفيد لوجوب المقدّمات الوجوديّة المحضة .

وأما المقدّمة الوجوديّة التي هي مقدّمة وجوبيّة أيضاً فيستحيل أن تكون واجبة بوجوب ذي المقدّمة ، وإن فرضنا وجوبه قبل وجود الشرط ، لأنّ منشأ الاستحالة أمورٌ ثلاثة ، وتقدير الوجوب قبل زمان وجود الشرط يرفع أحدها الذي هو الفضلة ، والعمدة الإشكالات الآخرون .



تحقيق الأمر

مركز تحقيق الفقه الإسلامي

وتوضيح ذلك : أنّه لو قيل بوجوب المقدّمة الوجوبيّة من قبل ذي المقدّمة فيلزم إشكالات ثلاثة :

الأوّل : أنّ وجوب ذي المقدّمة معلول من قبل وجود المقدّمة ؛ لأنّ المقدّمة الوجوبيّة موضوعٌ للوجوب ، ويستحيل أن يقتضي ما هو معلول عن الشيء إيجاب علّته .

والثاني : أنّ المقدّمة الوجوبيّة خارجة عن دائرة الطلب ، لأنّه يتعلّق بذي المقدّمة على فرض وجود المقدّمة ، فلو تعلّق من قبل ذي المقدّمة وجوبٌ على هذه المقدّمة يلزم تحصيل الحاصل .

والثالث : أن يكون وجوب الواجب قبل زمان وجوبه ، لأنّ المفروض أن

وجوبه يتحقق بعد وجود المقدمة ، فلو اقتضى أن يكون وجوب المقدمة من قبل وجوب ذيها ، فلا بد أن يكون وجوب ذيها قبل وجود المقدمة التي هي سابقة في الوجود على وجوب ذي المقدمة ، فيلزم أن يكون الشيء واجباً قبل زمان وجوبه ، وهذا الإشكال مختص بالمقدمات التي هي سابقة زماناً على وجوب ذي المقدمة .

وأما المقدمات المقارنة فلا يلزم أن يكون وجوب الواجب الناشئ من قبل وجوده سابقاً زماناً على وجوبه ، وعلى هذا ففرض الوجوب قبل الشرط يرفع إشكال تقدم الوجوب على الوجوب زماناً .

وأما الإشكالان الأولان فلا يندفعان بفرض وجوب الواجب قبل شرطه ؛ لأن الشرط إذا كان علّة لوجوب مشروطه بفرض تقدم وجوب المعلول زماناً على وجود العلّة ، لا يقتضي أن يكون المعلول علّة والعلّة معلولاً .

وما أفاده رحمته من أن لزوم تقدم المعلول على العلّة لا يأتي في الشرط المتأخر ، ضرورة فرض تحقق وجوب الواجب الذي هو علّة لوجوب المقدمة الوجودية إذا لم تكن مقدمة وجوبية أيضاً ، وإلا استحال أن يقتضي ذلك .

والحاصل ؛ أنه إذا فرضنا أن عصيان الإزالة سبب لوجوب الصلاة ، فيستحيل أن يقتضي وجوبها الناشئ من العصيان الأمر بالعصيان والنهي عن فعل الإزالة ، وإن جعلنا العصيان شرطاً متأخراً وفرضنا وجوب الصلاة لكونها متعقبة بعصيان الإزالة قبل العصيان ، لأن فرض الوجوب قبل شرطه يؤثر في وجوب غير هذا الشرط من سائر شروطه ، فتصوير الواجب المعلق أو الشرط المتأخر ليس لجعل وجوب المعلق عليه وشرط الوجوب واجباً من قبل الواجب ، وذلك

واضح ، ولو لا الكلام من مثله لما كان مقتضياً لهذا التطويل .
 فتحصل ؛ أنه لو وقع التراحم بين الأهمّ والمهمّ أو المضيق والموسع ، فعدم سقوط أصل الخطاب عن كلّ منهما بل إطلاق المهمّ أو الموسع لا يستلزم محذوراً في طرف الأهمّ أو المضيق أصلاً ، وإنما يتوهم في المهمّ أو الموسع أمران محذوران :

الأول : امتناع تعلّق التكليف بالأمرين المتضادين بحسب المتعلّق في زمان واحد ، لاستلزامه طلب الجمع الغير المقدور للمكلف ، وقد عرفت أنّ الترتّب يرفع هذا المحذور ، أي تقييد المهمّ يقتضي رفع الإشكال .
 الثاني : أنّه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ يجتمع الأمر والنهي في الضدّ الذي تركه مقدّمة وجوديّة للضدّ الآخر الأهمّ ، وقد عرفت أنّ اختلاف الرتبة يرفع هذا الإشكال أيضاً ، وأنّ الباب من صغريات ما إذا توقّف الواجب على المقدّمة المحرّمة ، غاية الفرق أنّ المقام عكس ذاك بالنسبة إلى حكمه الأصلي والغيري .

تراحم المتلازمين في الوجود ...

المقام الرابع والخامس ، في تراحم المتلازمين في الوجود والمنضمّين فيه المختلفي الحكم .

فالأوّل : كاستقبال القبلة واستدبار الجدي ، فإنّ اليمني يصحّ له أن ينذر استقبال الجدي ، فإذا ورد العراق يتراحم حكم نذره مع وجوب الاستقبال عليه في الصلاة ؛ لأنّ الاستقبال في العراق ملازمٌ لاستدبار الجدي ، مع أنّه يحرم عليه .

والثاني: كالصلاة في المكان المغصوب فبناءً على جواز الاجتماع يتزاحم حكم الصلاة مع حكم الغصب، ولا يخفى امتناع الخطاب الترتيبي في كلا القسمين.

أما في الأول؛ فلأنه يلزم عصيان الخطاب التحريمي مع الخطاب الوجوبي، فلو قيل: لا تستدبر الجدي! وإن عصيت فاستقبل! يكون من طلب الشيء على تقدير حصوله، كما تقدّم نظيره في الجهر والإخفات.

وأما الثاني؛ فلأن عصيانه عين إطاعة الخطاب الوجوبي؛ لما تقدّم أن عصيان الغصب لم يمكن أن يجعل موضوعاً للصلاة إلا في ضمن الصلاة وإلا فسائر التصرفات ضدّها، فيكون طلباً لغير مقدور، فلا بد أن يكون الخطاب الترتيبي هكذا: لا تتصرف في الدار المغصوبة بالصلاة فيها وإلا فصل! ومرجع ذلك إلى أنه: لا تصل وإلا فصل! وتقدّم نظيره في تراحم القيام في الركعة الأولى والثانية.

هذا تمام الكلام في الأوامر، وأختتم بالبحث عن الترتيب المشتمل على مهمّات باب التراحم أيضاً بعون الله تعالى وتوفيقه وأسأل الله أن يؤيّدنا لاحتواء سائر إفاداته - دام ظلّه العالي - في ما يتلوه من المباحث وضبطه، والحمد لله أولاً وآخراً.



النواهي

المقصد الثاني في النواهي ، وفيه مباحث .

المبحث الأول : في مفاد صيغة النهي .

لا إشكال في أن متعلقات النواهي كمتعلقات الأوامر إنما هي الطبائع الكلية ، وإن كان المراد في باب الأوامر هو وجود الطبيعة ، وفي النواهي هو الترك ، وليس المطلوب في باب النواهي هو الكف بتوهم أن نفس الترك هو أمر عديم ، والعدم ليس في حيز الاختيار ، فلا يصح أن يتعلّق التكليف به ، وذلك لأن نفس العدم الأزلي وإن كان كذلك إلا أن إبقاء العدم واستمراره أمر اختياري ، وهو المطلوب ، كما لا يخفى .

نعم ؛ الإشكال في أن المطلوب في باب النواهي هل هو السلب الكلي على نحو العام المجموعي ، بحيث يتحقّق عصيانه بأوّل وجود الطبيعة ويرتفع النهي رأساً ، أو أن المطلوب هو العام الاستغراقي الانحلالي ، بحيث يكون جميع وجودات الطبيعة مبغوضة ، ويكون لكلّ وجود عصيان يخصّه ؟

ولا إشكال في إمكان الوجهين ثبوتاً ، بل قد ذكرنا في «رسالة المشكوك»^(١) أنه يتصوّر وجهان آخران في باب النواهي .

أحدهما : أن يكون المطلوب ترك مجموع الأفراد ، بمعنى أن ارتكاب

(١) لاحظ رسالة الصلاة في المشكوك : ٢٣٠ و ٢٣١ و ٢٤١ - ٢٥١ .

جميع الأفراد مبغوض ، فلا يتحقق العصيان إلا بارتكاب الجميع ، كما ربّما يدّعى ظهور مثل قوله : « لا تأكل [كلّ] رمانة في البستان » في ذلك ، فلو أكل جميع رمانات البستان إلا واحدة لم يكن فاعلاً للمنهى عنه .

ثانيهما: أن يكون المطلوب في النهي على نحو القضية المعدولة المحمول، بحيث يكون المطلوب في مثل : لا تشرب الخمر ، هو كون الشخص لا شارب الخمر ، على نحو يكون وصفاً للمكلف ، ففي عالم الثبوت يمكن أن يكون المطلوب من النهي على أحد الوجوه الأربعة ، وأمّا في عالم الإثبات والاستظهار فلا إشكال في أن الوجهين الأخيرين خلاف ظواهر النواهي .

وأما الأولان ، فاستظهار كون المطلوب من النهي هو السلب الكلي على نحو العامّ المجموعي مبنيّ على استظهار كون المطلوب بالنهي هو خلوّ صفحة الوجود عن الطبيعة المنهية عنها بحيث يلاحظ خلوّ الصفحة معنيّ اسمياً ، ويكون المبغوض هو اشتغال صفحة الوجود بالطبيعة فيكون مفاد النهي حينئذ هو السلب الكلي .

ومقتضى مقابلة النهي للأمر هو أن يكون مفاد النهي السلب [الكلي] ، حيث إنّ المطلوب في باب الأوامر هو صرف الوجود على نحو الإيجاب الجزئي لا مطلق الوجود على نحو الإيجاب الكلي ، فإنّ ظاهر تعلّق الأمر بالطبيعة يقتضي أن يكون المطلوب إيجاد الطبيعة وخروجها عن كتم العدم إلى عالم الوجود ، وذلك يتحقق بأوّل وجود الطبيعة ، إلا أن تقوم قرينة على إرادة مطلق الوجود ، والإيجاب الجزئي إنّما يقابل السلب الكلي ، حيث إنّ تقيض الموجبة الجزئية هو السالبة الكلية .

هذا؛ ولكن الظاهر في باب النواهي أن يكون النهي لأجل مبغوضية متعلّقه، لقيام المفسدة فيه، لا أن المطلوب هو خلوّ صفحة الوجود عنه، بل مبغوضية الطبيعة بأفرادها أوجبت النهي عنها، ومبغوضية الطبيعة تسري إلى جميع أفرادها، فينحلّ النهي حسب تعدّد الأفراد ويكون لكلّ فرد معصية تخصّه، من غير فرق بين أن يكون للنهي تعلّق بموضوع خارجي كقوله: لا تشرب الخمر! أو ليس له تعلّق بموضوع خارجي كقوله: لا تكذب!

غايته أن الانحلال في ما إذا كان له تعلّق بموضوع خارجي يكون بالنسبة إلى كلّ من الموضوع والمتعلّق، فيكون كلّ فرد من أفراد الشرب الذي يمكن أن يقع الشرب عليه لكلّ فرد من أفراد الخمر مبغوضاً ومتعلّقاً للنهي، وفيما إذا لم يكن له تعلّق بموضوع خارجي يكون الانحلال في ناحية المتعلّق فقط.

وعلى كلّ حال؛ لا ينبغي التأمل في أن الظاهر في باب النواهي أن يكون [المطلوب] فيها هو ترك كلّ فرد فرد على نحو العام الاستغراقي، ودلالة النهي على ذلك في الأفراد العرضيّة ممّا لا إشكال فيه.

وأما الأفراد الطوليّة فدلالة النهي عليها مبنيّة على أن يكون نفس تعلّق النهي بالطبيعة يقتضي ترك جميع الأفراد العرضيّة والطوليّة، بحيث يكون مفاد صيغة النهي في مثل: لا تشرب الخمر؛ هو أن يكون شرب الخمر في كلّ آن آن مبغوضاً [فيدلّ النهي على المنع في الأفراد الطوليّة أيضاً] فيكون العموم الزماني مستفاداً من نفس النهي حيثئذ؛ بلا حاجة إلى مقدّمات الحكمة، بل النهي وضعاً يدلّ على ذلك، ويكون نفس مصبّ العموم الزماني هو المتعلّق لا الحكم.

وقد ذكرنا ما عندنا في ذلك في تنبيهات الاستصحاب عند تعرّض

الشيخ رحمته (١) لمقالة المحقق الثاني رحمته (٢) في مفاد «أَوْقُوا بِالْعُقُودِ» (٣) من أن المرجع بعد تخصيص العام في بعض الأزمنة بالنسبة إلى بعض الأفراد والشك في الزمان الزائد، هل هو عموم العام أو استصحاب حكم المخصّص؟ وبيّنا الفرق بين استفادة العموم الزماني من نفس النهي أو من دليل الحكمة، وقد اختار الأستاذ - مدّ ظله - هناك كون العموم الأزماني مستفاداً من دليل الحكمة، وفي المقام كونه مستفاداً من النهي بنفسه، فراجع! وتدبّر! والله الموفق.

اجتماع الأمر والنهي

ثم إن القوم تعرّضوا في باب النواهي لمباحث لا يهمننا ذكرها، فالأولى صرف عنان الكلام إلى مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي التي وقع الخلاف فيها قديماً وحديثاً، وهي المبحث الثاني من النواهي؛ فنقول مستعيناً بالله تعالى ورسوله والأئمة عليهم السلام: إن القوم وإن عنونوا النزاع على هذا الوجه إلا أنه ليس الظاهر من العنوان مراداً قطعاً، فإنه يعطي أن الخلاف في تضاد الأمر والنهي، مع أن تضاد الأحكام أمر مفروغ عنه، بل المباحث في المقام هو أصل لزوم الاجتماع وعدمه لا جوازه [وعدمه]، فالأولى تبديل العنوان، بأن يقال: إذا اجتمع متعلّق الأمر والنهي من حيث الإيجاب والوجود، فهل يلزم من الاجتماع كذلك أن يتعلّق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به

(١) فرائد الأصول: ٢٧٥/٣.

(٢) جامع المقاصد: ٣٨/٤.

(٣) المائدة (٥): ١.

الآخر، كما هو منشأ الالتزام بالامتناع، أو لا يلزم كذلك، كما هو منشأ القول بالجواز؟ وسيأتي ما هو المراد من اجتماع الإيجاد والوجود.

وكيف كان؛ إنَّ البحث في مسألة الاجتماع والامتناع يقع في مقامين:
الأول: في ما عنواناً به المسألة من أنَّ اجتماع متعلّق الأمر والنهي إيجاداً ووجوداً [هل] يوجب صيرورة وحدة المتعلّق مطلقاً ولو لمكان إطلاق كلّ منهما، فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والنهي وتشريعهما بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين حينئذ تعارض العموم من وجه، أو أنّه لا يلزم من الاجتماع ذلك، فلا يمتنع الخطاب والتشريع كذلك؟

وبعبارة أخرى: البحث في المقام الأول إنّما هو في أنَّ جهة الأمر والنهي هل تكون تقييدية مكثرة للموضوع، فلا تعلق لأحدهما بالآخر، أو أنَّ الجهة تعليلية؟

وفي الثاني: هو أنّه بعد ما كانت الجهات تقييدية ولا يتعلّق النهي والأمر أحدهما بعين ما تعلق به الآخر ولا تعارض بينهما، هل وجود المندوحة للمكلف وتمكّنه من إيجاد الصلاة في غير الدار المغصوبة - مثلاً - يجدي في رفع غائلة التزاحم، حيث إنّ بناءً عليه أيضاً لا يصحّ العمل مطلقاً، بل يختصّ بصورة النسيان ونحوه الذي يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى فحينئذ يقع الكلام في أنّه يكفي في انطباق المأمور به والمنهي عنه على الجامع، وهو الصلاة في الدار المغصوبة، فتصحّ؟ أو أنّ المندوحة لا تجدي في ذلك ولا ينطبق المأمور به على المجمع؟

والبحث في المقام الثاني عين البحث المتقدم مع المحقق الكركي رحمته (١) من أن القدرة على الطبيعة المأمور بها في الجملة، ولو في ضمن فرد ما تكفي في انطباقها على الفرد المزاحم بالأهم، فيكون الإجزاء عقلياً، على ما فصلناه في طي مقدمات الترتب.

والمحقق الكركي رحمته وإن كانت مقالته في وجود المندوحة بالنسبة إلى الأفراد الطولية، إلا أن جهة البحث مشتركة بين الأفراد الطولية والعرضية، حيث إن العبرة بوجود المندوحة وتمكّنه من فعل ما لا يكون مزاحماً بالأهم منه، سواء في ذلك الأفراد الطولية كتمكّنه من الإتيان بالفرد من الصلاة التي لا تكون مجامعاً للغصب.

وعلى كل حال؛ البحث عن المقام الثاني إنما يكون بعد الفراغ عن المقام الأول كما عرفت، إذ لا يتفاوت الحال في البحث عن المقام الأول بين وجود المندوحة وعدمه، إذ البحث فيه يكون في عالم التشريع والثبوت الذي لا يتفاوت الحال فيه بين وجود المكلف وعدمه والمندوحة وعدمها، فعلى هذا اعتبارها إنما يفيد بالنسبة إلى المقام الثاني.

ومن هنا يمكن أن يستظهر من أخذ قيد المندوحة في عنوان النزاع - كما عليه قاطبة المتقدمين - أن النزاع إنما كان في المقام الثاني، والأول كأنه كان مفروغاً عنه بينهم، ولا إشكال عندهم في جواز الاجتماع، ولكن المتأخرين أهملوا البحث عن المقام الثاني، وخصّوه بالأول، ونحن - بعونه تعالى - نبحث عن كلا المقامين.

(١) لاحظ إجماع المقاصد: ١٣/٥.

والأقوى عندنا بالنسبة إلى المقام الأول الجواز، وفي الثاني عدم كفاية المندوحة في رفع التزاحم.

وتتقيد البحث يقتضي رسم مقدمات، منها ما هي المشتركة بين المقامين، ولها مدخلية لهما، ومنها ما هي المختصة إما بالأول وإما بالثاني.

أما المشتركة، فمنها: أن الظاهر كون المسألة من المبادئ لا من المسائل الأصولية، ولا [من مسائل علم] الكلام ولا الفقه، أما عدم كونها من المسائل الكلامية والفقهية فواضح؛ حيث إن البحث في المقام ليس في إمكان الاجتماع وامتناعه حتى يكون بحثاً عن المسألة الكلامية التي هي المتكفل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها، وممكناتها وممتنعاتها، وكأن توهم كون المسألة كلامية نشأ عن ظاهر العنوان حسبما أشرنا إليه، وكذا ليس البحث في المقام راجعاً إلى صحة الصلاة وبطلانها في الدار الغيبية، إذ جهة البحث ليست تلك، وإن كانت النتيجة بالأخرة تنتهي إليه، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي في كون المسألة فقهية ما لم تكن الجهة المبحوث عنها مما يتعلق بفعل المكلف بلا واسطة، وهذا ممّا لا خفاء فيه.

وأما عدم كون المسألة من المسائل الأصولية، فلأن البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمة العقلية للخطابات الشرعية كالبحث عن مقدمة الواجب ونحوها، وإن كان الفرق بين المقام وتلك المسائل هو أن البحث هنا عن لازم خطابين وفيها عن الخطاب الواحد، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي في صيرورتها من مسائل الأصول ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط بحيث [تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط و] يستنتج منها حكم كلي فقهي.

والكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح لذلك، فإنها إنما هي اقتضاء اتحاد المتعلقين من حيث الإيجاد والوجود، وعدم تعلق كل من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر، وهذا كما ترى بحث عن صغرى التعارض، وفي المقام الثاني من كفاية المندوحة يكون البحث عن صغرى التزاحم أيضاً من جهة عدم المزاحمة بين الأمر والنهي حينئذ ومزاحمتها، لتكون المسألة من مبادئ مسائل التعارض والتزاحم، وأين هذه من المسائل الأصولية؟

والحاصل: أن البحث عن الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، تارة يكون بحثاً عن المسألة الأصولية، كالبحث عن مسألة الضد، ومقدمة الواجب، فإن المبحوث عنه فيهما من اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، واقتضاء إيجاب الشيء لإيجاب مقدماته [يكون] بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط ويستنتج منهما حكم كلي فقهي، من فساد الضد إذا كانت عبادة، ووجوب مقدمة الواجب.

وأخرى: يكون البحث عن الملازمات العقلية بنفسه ليس بحثاً عن المسألة الأصولية، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما في المقام لما عرفت.

فالانصاف أن البحث فيه أشبه بالمبادئ التصديقية؛ لرجوع البحث فيه إلى البحث عما يقتضي وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الأصولية، ولا عن المبادئ الأحكامية التي هي عبارة عما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشرعية المستنبطة من كون الحكم تكليفاً أو وضعياً، وأن الحكم الوضعي قابل للجعل أو لا، والأمر في ذلك سهل.

ومنها: أن متعلّقات الأحكام ليست هي المفاهيم والعناوين الكلية التي يكون موطنها العقل، بما أن موطنها كذلك؛ لامتناع انطباق تلك المفاهيم على الحقائق الخارجية، بل هي من المعقولات الثانوية الممتنعة الصدق على الخارجيةات، فلا يعقل أن يتعلّق بها التكليف، وهي باعتبار ذلك الموطن متباينة دائماً، ليس بينها التساوي أو العموم من وجه أو [العموم] مطلقاً.

بل متعلّقات التكاليف إنما هي المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لحقائقها الخارجية القابلة الصدق على الخارجيةات التي تكون بهذا الاعتبار كليّات طبيعية، وبذلك الاعتبار يصحّ ملاحظة النسبة بينها.

فتارة؛ يكونان متلازمين في الصدق، فيصير النسبة هي التساوي، وأخرى لا يكونان كذلك، فإمّا أن لا يتصادقا في مورد، فالنسبة هي التباين، وثالثة يتصادقان في مورد ويفترقان في مورد آخر، فالنسبة تكون عموماً من وجه إن كان الافتراق من الجانبين، وإلا فالعموم مطلقاً، وملاحظة النسبة كذلك لا تكون إلا في الكليّات الطبيعية الملحوظة مرآة لما في الخارج، لا الكليّات العقلية.

ثم إن المفاهيم والعناوين الملحوظة كذلك - أي مرآة للخارجيات - تارة متأصلة في عالم العين، سواء كانت من مقولة الجواهر أو الأعراض، وأخرى تكون متأصلة في عالم الاعتبار، بحيث يكون وجودها عين اعتبارها ممّن بيده الاعتبار، ولا خفاء في أن للوجود الاعتباري نحو وجود متأصل في عالمه نحو وجود المتأصل في عالم العين، وإن كان وجود الأمر الاعتباري أضعف من العيني، إلا أن ذلك لا يلحقه بالانتزاعات التي ليس لها وجود إلا بوجود منشأ انتزاعها وتكون من الخارج المحمول، بل كلّ منهما نحو وجود غير الآخر،

وليس الاعتباري عين الانتزاعي، وإن كان ربّما يطلق أحدهما على الآخر إلا أن ذلك لا يخلو عن مسامحة.

فعلى هذا؛ العناوين الملحوظة على وجه المراتبة على أقسام ثلاثة: متأصل في عالم العين، ومتأصل في عالم الاعتبار، ومنتزع عن أحدهما. وهي بأقسامها تصلح لتعلّق التكليف بها، إلا أن في الانتزاعات لمّا لم تكن بنفسها مقدورة فالتكليف يتعلّق بمنشأها، بخلاف الأولين، فالتكليف يتعلّق بنفسهما، كما لا يخفى.

ومن المقدّمات المختصّة بالمقام الأول؛ أنّه لا إشكال في أن العناوين والمفاهيم التي بينها التباين الجزئي لا يعقل أن يتصادقا على متحد الجهة، فإنّ جهة الصدق في أحد العنوانين لا بد وأن تتغير [مع] جهة الصدق في الآخر، وإلا لامتنع صدق أحدهما بدون الآخر وكانا متلازمين، ولما حصل بينهما افتراق، إذ بعد فرض وحدة الجهة كان الموجب لانطباق أحد العنوانين على شيء هو الموجب لانطباق العنوان الآخر عليه، فلا يعقل الافتراق مطلقاً، فافتراق العنوانين يكشف عن تعدّد الجهة في مورد الاجتماع.

ولا ينتقض ذلك بالباري تعالى، حيث إنّهُ ينطبق عليه عناوين متباينة بالتباين الجزئي مع أنّه تعالى ليس فيه تعدّد جهة لكونه بسيطاً كلّ البساطة، ومع ذلك ينطبق عليه عنوان العالم والقادر وغيرهما، ممّا يكون بينها التباين الجزئي. وذلك؛ لأنّه لا مجال لمقايضة المقام الشامخ [له] سبحانه، بهذا المقام، حيث إنّهُ بالنسبة إليه تعالى كلّ الصفات والعناوين المنطبقة راجعة إلى الذات، فهو بذاته قادر وعالم وحيّ وقيّوم، وليست هذه الصفات مغايرة للذات، كما

يكون كذلك بالنسبة إلى المخلوقين .

وبالجملة : القياس باطل جداً ، فإنّ مقامه تعالى مقام لا تصل إليه الأوهام ولا يمكن تعقله ، وكيفية انطباق صفات الباري تعالى عليه جلّ شأنه ، فلا يصحّ جعل ذلك نقضاً ، للبرهان الفطري البديهي الذي قد عرفت ، بل يكفي في تصديقه نفس تصوّره ، ولا يحتاج إلى مزيد بيان .

نعم ؛ ينبغي بيان مناط تصادق العناوين وعدم تصادقها وأنّه كيف يتصادق بعض العناوين على شيء دون بعض .

فنقول : لا إشكال أولاً أنّ صدق أيّ عنوان على شيء لا بدّ وأن يكون لجهة تقتضي ذلك ؛ سواء كانت الجهة راجعة إلى الذات كصدق الإنسان على زيد ، أو الأمر الخارج عنها كصدق العالم عليه ، إذ لا يعقل صدق العنوان من دون أن تكون هناك جهة الصدق ، وإلا لصدق كلّ شيء على كلّ شيء .

ثمّ إنّ في العناوين المتصادقين على ذات إمّا أن يكون بينهما التخالّف وإمّا أن لا يكونا متخالفين ، وما كان بينهما التخالّف إمّا بينهما التضادّ والتنافر ، وإمّا لا يكونا كذلك ، بل بينهما المغايرة فقط ، والمغايرة إمّا أن تكون من قبيل المغايرة الجنسية والفصلية ونحوها ، بحيث يكون التخلّف من أحد الجانبين دون آخر ، وإمّا أن لا تكون من هذا القبيل بل التخالّف من الجهتين .

فهذه جملة ما يمكن أن يتصوّر من الجهات الموجبة عقلاً ؛ لصدق العناوين على حقائقها الخارجية ، ولا خامس لهذه الأقسام ، إذا لحصر عقلي .

فإن لم يكن بين الجهتين المباينة والمخالفة أصلاً ، فلا محالة يتلازم العنوانان في الصدق ، إذ عدم التلازم يكشف عن تخلّف إحدى الجهتين عن

الأخرى، مع أن المفروض عدم المخالفة بينهما فلا بدّ وأن يكونا متلازمين،
ويصير العنوانان متساويين في الانطباق.

وإن كان بين الجهتين مخالفة ومباينة، فإن كانت على وجه التنافر والتضادّ
كالفصول المتنوعة للأجناس، حيث إنّ بين الفصول والصور النوعيّة كمال
المنافرة؛ لأنّ الجنس لا يمكن أن يتحمّل فصلين، وتعتوره صورتان مجتمعتان،
فلا محالة يكون بين العنوانين كذلك التباين الكلّي كالإنسان والشجر.

وإن لم يكن بينهما التضادّ، بل كان مجرد المخالفة، فإن كان التخلف من
إحدى الجهتين فقط، كما إذا كانت إحداها جهة الجنسيّة، والأخرى الفصليّة
حيث إنّ التخلف من طرف الفصليّة الجنسيّة لاحتمالها فصلاً آخر دون جهة
الجنسيّة، لعدم إمكان إلقاء الفصل جهة الجنسيّة، كما يتّضح ذلك في مثل الإنسان
والحيوان، فحينئذ يكون بين العنوانين العموم المطلق، وإن كان التخالف من كلتا
الجهتين، فيكون بين العنوانين العموم من وجه.

ومما ذكرنا ظهر أنّ نسبة العموم من وجه لا يعقل أن يتحقّق بين
الجوهرين، إذ جهة صدق العنوان الجوهري على شيء إنّما هي باعتبار ما له من
الصورة النوعيّة التي بها يكون الشيء شيئاً، وقد عرفت أنّ الصور النوعيّة متباينة
بالتباين الكلّي.

نعم؛ جهة الجنسيّة والفصليّة يمكن أن تجتمعا، والنسبة بينهما دائماً تكون
العموم المطلق، فالعموم من وجه لا بدّ وأن يكون إمّا بين الجوهر والعرض
كالإنسان والأبيض، وإمّا بين العرضين كالعالم والفاسق.

ومن البديهة أنّ جهة الصدق بين العرضين المجتمعين إنّما تكون هي مبدأ

الاشتقاق، حيث إنه هو العلة لتولّد عنوان المشتقّ منه، ويكون انطباق العالم على زيد من جهة علمه، وصدق الفاسق عليه من جهة فسقه، فهذا المبدأ هو الذي أوجب حدوث نسبة العموم من وجه بين العنوانين، حيث لم يكن بين المبدأين منافرة ومضادة، وقد تقدّم في المشتقّ من أنّه لا فرق بين المشتقّ ومبدئه إلاّ بالابشروطيّة وبشرط اللائيّة، حيث إنّ العرض إنّ لوحظ لا بشرط عمّا يتّحد معه يكون عنواناً عرضياً محمولاً، وإن لوحظ بشرط لا؛ يكون عرضاً مفارقاً غير محمول.

ومن هنا تبين أنّ الجهتين اللتين أوجبتا صدق العنوانين العرضيين على شيء لا تكونان إلاّ تعليليتين ولا تصلحان أن تكونا تقيديّتين، لما عرفت من أنّ المبدأ دائماً يكون علّة لصدق المشتقّ على الذات المتّحدة معها، وإلاّ فلا وجه له كما هو واضح.

هذا؛ بالنسبة إلى العناوين الاشتقاقية، وأمّا بالنسبة إلى نفس المبادئ فلا يعقل اتّحاد بعضها مع بعض، ولا اتّحادها مع الذات القائم بها، فإنّها من هذه الحيثيّة تكون بشرط لا دائماً، ولا يعقل لحاظ بعضها مع بعض لا بشرط، إذ هي - أي المبادئ - في حدّ ذاتها متباينة، فالعلم على أيّ وجه لوحظ يكون غير الفسق، وكذا الفسق غير العلم، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، أو حملهما على الذات.

والحاصل: أنّ العرض بالنسبة إلى الذات القائم بها يصحّ لحاظه لا بشرط، فيصحّ الحمل حينئذ، وأمّا بالنسبة إلى عرض فدائماً يكون بشرط لا، ولا يمكن لحاظه لا بشرط، إذاً لا ربط بين الأعراض، لعدم قيام عرض بعرض آخر، فعلى

هذا يستحيل اتحاد المبادئ، كما لا يخفى .

نعم؛ تختلف المبادئ من حيث إمكان اجتماع بعضها مع بعض في الوجود وعدم إمكانه، لأنّ المبادئ إن كانت من مقولة الكيف كالعلم والفسق والحلاوة والبياض فلا يعقل اجتماع بعضها مع بعض في الوجود، بحيث يكون مبدأً مجامعاً لمبدء آخر في الوجود على وجه يلتصقان ويتحدان في الوجود بنحو من الاتحاد لو ضوح أنّ مثل العلم لا يلتصق بالفسق ولا يتحد معه بوجه من الوجوه . نعم؛ هما يجتمعان في الذات التي يقومان بها، فيكون زيد مجمع العلم والفسق، بمعنى أنّه وجد كلّ من المبدأين فيه فانطبقا عليها، إلّا أنّ اجتماعهما في الذات غير اجتماع العلم والفسق على وجه الالتصاق والتركّب؛ بحيث يكونان بمنزلة شيء واحد، وما بحذاء أحدهما عين الآخر، فإنّ ذلك غير معقول، كما هو واضح .

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

وأما إن كانت من الأفعال الصادرة عن الشخص بالمعنى المصطلح عليه [بين] الفقهاء، لا بالمعنى المصطلح عليه [بين] أهل المعقول من معنى الفعل، فيمكن اجتماع المبادئ بعضها مع بعض على وجه يكون فعل واحد مصداقاً لمبدأين ويتركّب أحدهما مع الآخر، بحيث لا يكون ما بحذاء أحدهما غير الآخر، وذلك كما في مثل الصلاة والغصب، حيث يمكن أن يوجد بفعل واحد وحركة فاردة، وتكون مجعاً لكلّ من الصلاة والغصب على وجه لا يتميز أحدهما من الآخر، مع ما هما عليه من المغايرة وعدم الاتحاد، لما تقدّم من أنّه لا يعقل اتحاد المبادئ وملاحظتهما لا بالشرط بالنسبة إلى الآخر الذي هو ملاك الاتحاد، فيكون التركيب في مثل الصلاة والغصب نظير التركيب في الهيولى والصورة .

ومنها: أن العناوين المجتمعة تارة تكون من العناوين الاشتقاقية، وأخرى من المبادئ، وما تكون من المبادئ، تارة يكون اجتماعها لا على وجه الانضمام والتركيب، بل كان ما بحذاء أحدهما خارجاً، غير ما بحذاء الآخر، وكان كل منهما قابلاً للإشارة الحسية إليه، وكان اجتماعهما من جهة وحدة موضوعهما فقط، سواء كان من جهة تلازمهما في الوجود كالاستقبال والاستدبار للقبلة والجدي، حيث إنه وإن وجد كل منهما في الشخص الواحد إلا أن الاستقبال باعتبار مقادير البدن والاستدبار باعتبار ما خيره، ويكون لكل منهما ما بحذاء غير ما بحذاء الآخر، وقابل للإشارة الحسية إليه، أو كان ذلك من جهة الاتفاق والمقارنة من دون أن يكون بينهما تلازم، كالعلم والفسق المجتمعين في مثل زيد، حيث إنهما في مجتمعهما قابلان للإشارة إلى كل منهما.

وأخرى: يكون اجتماعهما على جهة التركيب والانضمام، وذلك كما في الصلاة والغصب وأمثال ذلك، مما كان من الأفعال الاختيارية، حيث إنه وإن اجتماعهما في الدار الغصبية إلا أن اجتماعهما على وجه الانضمام والتركيب بينهما، والموجود في الدار الغصبية مركب منهما على وجه لا يمكن الإشارة الحسية إلى أحدهما منحازاً عن الآخر.

هذا؛ مع ما هما عليه من المغايرة، بحيث لا يصح حمل أحدهما على الآخر، لما تقدم من أن المبادئ بالقياس إلى أنفسها تكون بشرط لا، بخلاف العناوين الاشتقاقية التي هي ملحوظة لا بشرط بالنسبة إلى أنفسها والذات القائمة بها، ومن هنا كان التركيب فيها اتحادياً بحيث يصح حمل كل من العناوين على الآخر وحملهما على الذات، وحمل الذات عليهما؛ لمكان اتحاد الجميع بحسب الخارج.

وهذا بخلاف التركيب بين المبادئ فيما لو كان هناك تركيب ، فإنه لا محالة يكون انضمامياً لا اتحادياً ؛ لا اعتبره بشرط لا ، لا اتحادياً حتى يصح حمل بعضها على بعض ، لأن العرض لا يعقل أن يقوم بعرض آخر .

وبالجملة ؛ التركيب بين المبادئ نظير التركيب بين المادة والصورة ، حيث إنه بينهما انضمامي لا اتحادي ؛ لمكان أنهما أيضاً ملحوظان بشرط لا ، كالمبادئ وإن كان بين المبادئ والصورة والهيولى فرق من جهة ، وهو أن اجتماع المبادئ إنما يكون في الموضوع القائمة به ، إذ لا جامع بينها سوى ذلك .

ومن المعلوم ؛ أن الموضوع في مثل الصلاة والغصب هو الشخص ، وهذا بخلاف اجتماع المادة والصورة ، فإن اجتماعهما إنما هو باعتبار كون الهيولى مركب الصورة ومحل لها ، وهذا المكان أن الهيولى قوة محضة ، والصورة فعلية محضة ، وإلا فالجوهران الفعليان أيضاً كالعرضيان لا يعقل أن يقوم أحدهما بالآخر .

وكيف كان ؛ جهة تشبيه اجتماع المبادئ باجتماع الهيولى والصورة في مجرد كون التركيب انضمامياً لا اتحادياً ، كما أن التركيب في العناوين المشتقة نظير التركيب بين الجنس والفصل من حيث كونه اتحادياً ، ولذلك يصح الحمل . ومنها ؛ إن التركيب الاتحادي يقتضي أن تكون جهة الصدق والانطباق فيه تعليلية ، ولا يعقل أن تكون تقييدية ، لأن الجهة لا تكون مكثرة للموضوع ، فإنه فرضنا كون التركيب اتحادياً ، فحينئذ لا مجال لصيرورة الجهة تقييدية ، ولحاظ التعدد في ناحية الموضوع بوجه أصلاً .

وبالجملة ؛ علم زيد وفسقه لا يكون زيد العالم غير زيد الفاسق ، بل هو

هو، وإنما العلم والفسق علّة لانطباق الوصفين عليه، وهذا بخلاف التركيب الانضمامي، فإنّ الجهة فيه تكون تقييدية، لأنّه فرضنا عدم الاتحاد بين العنوانين، ولازم عدم الاتحاد كون الجهة تقييدية.

والمراد من التقييد في المقام غير المراد منه في باب المطلق والمقيّد، بمعنى أنّ التقييد فيهما يرد على الماهية الجنسية أو النوعية، ويوجب تضيق دائرة الماهية ويقسمها، وفي المقام إنّما يرد على الشخص ويوجب اندراجه تحت أمرين - أي مقولتين - على ما سيأتي.

فظهر من ذلك كلّهُ؛ أنّ المقدمات الثلاث الأخيرة كلّها متلازمة، وأنّ لازم كون العنوانين ملحوظين على وجه اللا بشرطية هو أن يكون التركيب بينهما اتّحادياً، وكون الجهتين تعليليتين، ولازم اللحاظ بنحو بشرط لا، كون التركيب انضمامياً، والجهة تقييدية، كما عرفت.

فإن قلت: إنّهُ على هذا يلزم أن لا يكون بين المبادئ نسبة العموم من وجه؛ لأنّ ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة الاتحاد الموجب لصحة الحمل، ففي مثل الصلاة والغضب ينبغي أن لا تكون النسبة بينهما العموم من وجه.

قلت: لا يختصّ العموم من وجه بصورة تصادق العنوانين على جهة الاتحاد، بل ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة التركيب، سواء كان التركيب اتّحادياً أو انضمامياً، مع أنّه ليس كلامنا في المقام في التسمية والاصطلاح، بل كلامنا في المقام فيما يمكن في العناوين وبيان أنحاء تصادقها عقلاً.

والذي يدلّ على أنّ التصادق في مثل العالم والفاسق يكون على وجه التركيب الاتّحادي، وفي مثل الصلاة والغصب يكون على وجه الانضمام هو أنّ في العناوين الاشتقاقية ليس الموجود في مادة الافتراق تمام ما هو الموجود في مادة الاجتماع، بل الموجود في مادة الافتراق نفس الجهة، وتبدّل تلك الذات التي كان العنوانان قائمين بها بذات أخرى، حيث إنّ الذي يكون عالماً هو بكر، والذي يكون فاسقاً هو عمرو، والذي يكون مجمع العناوين هو زيد، فهناك ذوات ثلاث بحسب مادة الاجتماع ومادّتي الافتراق، ولا يكون تمام ما هو مناط الصدق في مادة الاجتماع من المبدأ والذات محفوظة في مادة الافتراق.

وهذا؛ بخلاف مثل الصلاة والغصب، فإنّ تمام ما هو مناط صدق الصلاة بهويّتها وحقيقتها محفوظة في مادة الافتراق، وكذا في مادة الافتراق في جانب الغصب، بمعنى أنّ الصلاة في الدار الغصبية بعينها هي الصلاة في غيرها، مع أنّه لو كان التركيب بينهما اتّحادياً وكانت الجهة تعليلية، لكان ينبغي مثل العناوين الاشتقاقية لأن لا يكون في مادة الافتراق الصلاة بتمامها محفوظة، فتأمل!

ومنها: إنّ مورد البحث والنزاع إنّما هو فيما إذا كان بين العناوين العموم من وجه، ولا يجري في غيره، كما لو كان العموم المطلق، فإنّ اختلاف الجهة لا يتصوّر فيه، بل يلزم فيه تعلّق الأمر فيه بعين ما تعلّق به النهي إن لم نقل بالتخصيص، وإن قلنا به فلا اجتماع.

مثلاً؛ لو قال: صلّ! ولا تغصب بالصلاة، كان الفرد من الصلاة المجمع للغصب خارجاً من إطلاق الأمر بالصلاة، وإلاّ لزم أن يكون فعلاً واحداً مورداً لحكمين متضادين.

فما ذكره في «الفصول» وغيره من جريان البحث في العموم المطلق^(١)، فمما لا وجه له، بل لابد أن تكون النسبة [بين العنوانين] العموم من وجه، وذلك أيضاً [ليس] على إطلاقه، بل لابد وأن تكون هذه النسبة بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بإرادة واختيار، اللذين تعلّق بهما الطلب.

وأما لو كانت النسبة بين الموضوعين - كما في العالم والفاسق في مثل: أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق - فهي خارجة عن محلّ البحث، وإن توهم دخولها فيه، إلا أنه لا ينبغي التأمل في خروجها، لما عرفت من أن التركيب في مثل ذلك يكون على جهة الاتحاد، ويكون متعلّق الأمر بعينه هو متعلّق النهي، من غير فرق بين العامّ الأصولي أو الإطلاق الشمولي، أو الإطلاق البدلي أو بالاختلاف، ففي الجميع ينبغي إعمال قواعد التعارض وليس من مسألة الاجتماع والامتناع أصلاً.

والحاصل: أن مسألة اجتماع الأمر والنهي إنما تجري فيما إذا كانت النسبة بين نفس الفعلين الصادرين من المكلف عن إرادة واختيار، بحيث يجتمع الفعلان بتأثير واحد وإيجاد فارد.

ومن ذلك؛ ينقدح أيضاً أنه ليس من مسألة الاجتماع ما إذا كانت النسبة بين العناوين المتولّدة من الفعل الصادر عن المكلف، كما إذا كان للفعل عنوانان توليديّان تكون النسبة بين العنوانين العموم من وجه، كما لو أكرم العالم المأمور بإكرامه، والفاسق المنهي عنه بفعل واحد تولّد منه كلّ من الإكرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكلّ منهما، فإنّ تعظيم كلّ منهما وإن اجتماعاً بتأثير واحد وكان

(١) الفصول الغروية: ١٢٥.

اجتماع التعظيمين على وجه التركيب الانضمامي لا الاتحادي، فإن تعظيم زيد غير تعظيم عمرو، وكلّ منهما يكون بالإضافة إلى الآخر بشرط لا، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، إلاّ أنّه لما كان التعظيمان سببين وليساً ممّا يتعلّق بهما إرادة المكلف بأنفسهما أولاً وبالذات؛ لكون المسبّبات التوليدية غير مقدورة بلا واسطة، فلا محالة يكون متعلّق التكليف هو السبب الذي يتولّد منه ذلك، لا بما هو هو، بل بما أنّه معنون بعنوان التعظيم على ما فصلّه - دام ظلّه - في بعض المباحث السابقة.

والمفروض أنّ السبب هو فعل واحد بالحقيقة والهويّة، ويكون العنوان المتولّد منه بمنزلة العلة غير موجب لتكثير السبب، بل العنوانان التوليديّان يكونان من قبيل العلم والفسق القائمين بزيد، من حيث إنّهما لا يوجبان تكثيراً في الذات، إذ الوحدة فيها محفوظة، والجهتان تعليليّتان، وباب العناوين التوليدية بعينها من هذا القبيل، حيث إنّ تعدّد العناوين لا يوجب تعدّد المعنون، والمفروض أنّ المعنون هو الفعل الاختياري الذي تعلّق به الطلب، فيجتمع الأمر والنهي في شيء واحد مشخّص، ولا بدّ حينئذ من إعمال قواعد التعارض ويخرج عن مسألتنا.

ثمّ إنّّه لا يتوهم أنّ الصلاة والغصب يكونان من هذا القبيل نظراً إلى كون الغصب من العناوين التوليدية؛ فإنّ ذلك واضح الفساد، حيث إنّ الغصب الذي هو عبارة عن التصرف في أرض الغير بدون رضاه بنفسه من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المكلف أولاً وبالذات، وليس من العناوين التوليدية، مع أنّ المناقشة في المثال ليست من دأب المحصّلين، مع أنّ المثال ليس بعزيز لو سلّمت المناقشة في هذا المثال.

والحاصل : أن مسألة الاجتماع إنما تكون فيما إذا كانت النسبة بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف المتعلق به الطلب أولاً وبالذات ، لا بين العناوين المتولدة عن الفعل ، ولا بين الموضوعين ، بل نفس كون النسبة بين الفعلين العموم من وجه أيضاً لا يكفي ، مع كون التركيب إنضمامياً ، كما يكون كذلك في مثل : أنفق على الأقارب ! أو : اشرب الماء ولا تغصب ! حيث إن النسبة بين شرب الماء والغصب اللذين هما المبدأ وإن كان عموماً من وجه ، إلا أنه لما كانت الذات والموضوع الخارجي مأخوذاً من أحد الطرفين فيوجب ذلك صيرورة التركيب فيه اتحادياً فلذلك يخرج عن محل البحث أيضاً .

وسرّه أن شرب الماء الذي تعلق به الأمر لما كان من الأفراد ومصاديق الغصب المنهي عنه مطلقاً ، فيشمل إطلاق النهي ودليل حرمة الغصب ، فتصير المسألة من قبيل العالم والفاسق . نعم ؛ بين نفس المبدأين ؛ أي الشرب والغصب حيث لم تكن ذات في البين ؛ التركيب يكون انضمامياً ، ولذلك لو شرب الماء المباح في الدار الفصبي يصير من صغريات بحث الاجتماع ، فتدبر !

ومنها : أنه بعد ما ظهر أن التركيب بين المبادئ لا يكون إلا انضمامياً ، حيث إن المبادئ دائماً تكون بشرط لا بالنسبة إلى أنفسها ، فهناك لما كانت شبهة عويصة بالنسبة إلى المثال المتنازع فيه ، بحيث تشوّشت بها الأذهان ، بل هي التي أوقعت الجلل في الخطأ ، فأنكروا الاجتماع والتزموا بالامتناع ، فينبغي التعرّض لها ودفعها ، أمّا أصل الشبهة هي أنه قد يتوهم أن الصلاة والغصب وإن كانتا بالنسبة إلى أنفسهما بشرط لا ، إلا أنهما لا ريب أنه بالنسبة إلى الحركة

القائمة بهما تكونان لا بشرطاً، مع كونهما متّحدين مع هذه الحركة، وهي عين الغضب والصلاة، بحيث يكونان منتزعين من تلك الحركة التي واحدة ذاتاً وهويّةً، ولا تعدّد فيها أصلاً، فلذلك يستقرّ محذور الاجتماع ويلزم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي، وتصير من قبيل العالم والفساق المنطبقان على ذات واحدة، فكما أنّ هذين الوصفين لا يوجبان التعدّد في الذات؛ فهكذا الصلاة والغضب، من غير فرق بينهما سوى أنّ العالم والفساق لا بشرط بالنسبة [إلى] أنفسهما والذات القائمين بها، وأمّا الصلاة والغضب فاللا بشرطيّة فيهما إنّما تكون بالنسبة إلى الحركة التي تقومان بها فقط، ولكنّ النتيجة واحدة، وهي استلزام اتّحاد متعلّق الأمر والنهي وتواردهما على الأمر الواحد الشخصي، المعنون بعنوان الصلاة والغضب والموجّه بذلك، فحينئذ تصير المقدمات السابقة كلّها عقيمة.

هذا؛ ولكن لا يخفى فساد هذا التوهم، وذلك لأنّ الغضب لا يعقل أن يكون قائماً بالحركة وليست هي موضوعاً للصلاة والغضب، إذ موضوعيّتها إمّا أن تكون من قبيل موضوعيّة الجنس للفصل والمادّة للصورة، وإمّا أن تكون من قبيل موضوعيّة المعروض لعرضه، وكلّ منهما غير معقول، إذ الجنس لا يعقل أن يتحمّل فصلين، والعرض لا يعقل أن يقوم بعرض، مع أنّ الأعراض بسيطة محضة، وكان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك.

مضافاً إلى أنّ الحركة بنفسها لا جوهر ولا عرض، بل هي في كلّ مقولة عين تلك المقولة، وليس في حيال ذاتها شيء بنفسها، فلا يعقل قيام الغضب بالحركة إلّا أن يدعى أنّ الغضب من العناوين التوليدية المنتزعة، وهو بمعزل عن

التحقيق، بل الغصب هو بنفسه من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المكلف بلا واسطة، ولكن لا الفعل المقولي، بل باصطلاح أهل المعقول هو من مقولة الأين الذي هو عبارة عن شاغلية الشخص مكان الغير، فهو قائم بالشخص.

والحاصل: أن الغصب في المقام عبارة عن الكون الصلاتي الذي هو عبارة عن شاغلية المكان، وأين هذا من قيام الغصب بالحركة واتحاده معها؟ فهي ليست معنونة بعنوان الغصب والموجهة به، وليس اجتماع الصلاة والغصب من قبيل اجتماع العناوين في المعنونات والجهات في الموجهات، بل ليس هناك إلا نفس العنوانين والجهتين من دون أن يكون هنا معنون وموجه واحد يكونان قائمين به، وإنما هما قائمان بالشخص على ما تقدم تفصيله.

فإن قلت حينئذ: إن التركيب بين الصلاة والغصب - على أي وجه يكون - بعد ما لم يكن هناك جامع بينهما، وكأنا متباينين بالهوية والحقيقة، وليس من مقولة واحدة أيضاً، فمن أين جاء التركيب مع أنه ليس تركيباً من قبيل التركيب بين المادة والصورة أيضاً، لمكان أن المادة قوة محضة، وفعليتها تكون بالصورة، والصلاة والغصب فعليّان؟

قلت: التركيب في المقام إنما هو لأجل تشخص كل من الصلاة والغصب بالآخر، ويجري كل منهما بالنسبة إلى الآخر مجرى المشخص، ومن المعلوم: أن كل طبيعي يوجد في الخارج فلا بد وأن يكون محفوفاً بمشخصات، وكذا يمكن أن يدخل موجود واحد تحت مقولات متعددة، والمشخص تارة يكون ملتفتاً إليه، وأخرى يكون مغفولاً عنه.

وعلى كل حال، لا محيص من المشخص الطبيعي كلما يتحقق في

الخارج ، ففي المقام كل من طبيعة الصلاة والغصب مشخصة بالأخرى ، وهذا التشخص إنما يكون في رتبة وجودهما ، ويكون من المشخص للصلاة هو الفرد الغصبي وبالعكس ، كما لا يخفى .

ومنها : أنه قد بنوا المسألة على كون متعلقات الأحكام [هل] هي الطبائع أو الأفراد ؟ وقد أنكر ذلك - أي الابتناء - بعض الأعلام ، وأفاد أنه لا يفرق الحال في الجواز والامتناع [بين أن نقول بتعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد]^(١).

والتحقيق : أنه يختلف الحال في ذلك حسب الاختلافات في تحرير محل النزاع بالنسبة إلى بحث تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد .

وتفصيل ذلك هو أن النزاع في كون متعلقات الأحكام الطبائع أو الأفراد ، يمكن أن يكون مبنياً على وجود الطبيعي في الخارج وعدمه ، وأن القائل بتعلقها بالأفراد نظره إلى عدم وجود الطبيعي وأنه انتزاعي محض ، وعلى هذا لا تبني مسألة جواز الاجتماع عليه ، فإنه [سواء] قلنا بوجود الطبيعي في الخارج أو لم نقل ، للبحث عن المسألة مجال ، غاية أنه بناءً على عدم وجود الطبيعي يكون المتعلق للأحكام هو منشأ الانتزاع ، ويجري فيه ما يجري على القول بوجود الطبيعي من كون الجهة تقييدية أو تعليلية ، لوضوح أن انتزاع الصلاة لا بد وأن يكون لجهة غير الغصب ، وجهة انتزاعه هذا .

ولكن الظاهر : عدم كون نزاعهم مبنياً على وجود الطبيعي وعدمه ؛ إذ المستظهر من كلماتهم أن الذي يقول بتعلق الأحكام بالأفراد هو القائل بوجود الطبيعي في الخارج ، فلا بد وأن يرجع نزاعهم إلى أمر آخر .

(١) لاحظ ! أجود التقريرات : ١٤٣/٢ ، وفوائد الأصول : ٤١٦ .

ومن المعلوم؛ أنه ليس المراد من تعلّق الأحكام بالأفراد تعلّقها بالأفراد الشخصية؛ لاستلزام ذلك طلب الحاصل، حيث إنّ فردية الفرد إنّما تكون بالتشخص، والتشخص مساوق للوجود.

ولا يمكن أيضاً أن يكون المراد به تعلّقها به على وجه التخيير الشرعي، بحيث تكون الخصوصية مطلوبة على البدل، فإنّ سدّ باب التخيير العقلي بمكان من الفساد، فالذي يمكن أن يكون محلاً للنزاع على وجه يرجع إلى أمر معقول هو أن يكون النزاع في سراية الأمر من الطبيعة إلى الفرد والخصوصية، ولو على نحو الكلّي أي خصوصية ما، بحيث تكون داخلية تحت الطلب تبعاً، نظير إرادة التبعية بالمقدّمة وإن لم يكن من ذلك، فالقائل بتعلّق الأحكام بالأفراد يدّعي السراية والتبعية وأنّ الخصوصية داخلية تحت الطلب، والقائل بتعلّقها بالطبائع يدّعي وقوف الطلب عليها، وعدم دخول الفرد تحت الطلب لا يوجد أصلاً.

وقد عرفت في أصل البحث في ذلك؛ أنّ الحقّ هو الثاني، ولا وجه للأوّل؛ لإمكان تعلّق الطلب بنفس الطبيعة بلا توجه والتفات إلى الخصوصية والفرد، وعدم انفكاكها عن الخصوصية خارجاً، بحيث لو التفت الأمر يرى الملازمة بينهما، ولا يستلزم كون الخصوصية مطلوبة دائماً، كما هو واضح.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وباب المقدّمة حيث إنّ فيها التزمتم بوجوب مقدّمة الواجب وينبتم عليه نظراً إلى الملازمة التي بينها وبين ذي المقدّمة، فكيف يكون مجال الإنكار مع أنّ الملازمة بين الطبيعة والفرد محفوظة هنا أيضاً؟ قلت: الفرق بين المقامين واضح، وذلك لأنّ في باب المقدّمة لمّا لا يمكن

طلب الشيء بدون ما يتوقف عليه ، فطلب الشيء يسري إلى مقدّمته قهراً ، فكذاك بُني على كونه مطلوباً بالتبع ، فوجوب المقدّمة إنّما نشأ من ناحية الطلب ، بخلاف المقام ، حيث إنّ لا ملازمة أصلاً ، فالمناط مفقود ، فتأمل !

وكيف كان ؛ لا ينبغي التأمل في أنّه بناءً على هذا التقريب الذي قد عرفت أنّه التحقيق في بحث تعلّق الأمر بالطبيعة أو السراية منها إلى الفرد يكون لهذا البحث كمال المدخلية لمسألة اجتماع الأمر والنهي ، وذلك لما تقدّم من أنّ كلّ واحد من العنوانين المجتمعين لا محالة يكون مشخّصاً للآخر ، وأنّ تركيبهما [أيضاً] من هذه الجهة ^(١) .

فعلى هذا بناءً على سراية الطلب إلى الفرد لا ينبغي التأمل في الامتناع ، حيث إنّ بعد البناء على كون الخصوصية الفردية مطلوبة ، والمفروض أنّ الصلاة تشخّصت بالغصب ، وكذا الغصب تشخّص بها ، فحينئذ يلزم اتّحاد متعلّق الأمر والنهي بالضرورة ، والتركيب الاتّصافي لا يثمر شيئاً ، وإنّما هو يثمر إذا قلنا بوقوف الطلب على الطبيعة ، فحينئذ لمّا لم يكن اتّحاد في البين ولا يصير المثال من قبيل العالم والفاسق المتعلّقين بذات واحدة ، فيكون مجال الالتزام بجواز الاجتماع [باقياً فيه] ويجري النزاع .

فتحصل ممّا ذكرنا ؛ أنّ عدّه هذه المقدّمة - أي تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد - أجنبيّة عن الباب ، غير صحيح ، بل هي من أهمّ المقدّمات ، لما عرفت من أنّه بناءً على السراية لا محيص عن الالتزام بالامتناع ولا مجال للبحث فيه ، فتدبّر !

إذا تمهّدت هذه المقدّمات - بعونه سبحانه وتعالى - فنقول : إنّ قد اختلفوا

(١) تقدّم في الصفحة : ٢٩٩ من هذا الكتاب .

في جواز اجتماع الأمر والنهي بالمعنى الذي تقدّم، لا بما يستفاد من ظاهر العنوان.

وحاصله؛ أنّه هل هذا الوجود الواحد بالعين - وهو المجمع كالحركة التي ينطبق عليها عنوان الصلاة - واحد هويّة أيضاً، ولا تعدّد هنا من وجه أصلاً، بحيث يلزم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي أم لا؟ بل وجود واحد مركّب من وجودين نظير الهيولى والصورة المركّب منهما الجسم، غايته أنّه بالنسبة إليهما أحد الجزئين قوّة محضة بخلاف المقام، فكليهما فعليّان بحيث يوجب ذلك اختلاف المتعلّقين؟ ففي المسألة وجوه بل أقوال:

أحدها: القول بالجواز.

والآخر: الامتناع.



والثالث: التفصيل بين العقل والعرف.

أمّا التفصيل؛ فلا وجه له، حيث إنّ البحث في مفهوم لفظ أو تعيين مصداقه حتّى يرجع في ذلك إلى العرف ويكون له سبيل إليه، بل المسألة عقلية محضة، ولا ربط لها به، كما يظهر من تحرير محلّ النزاع، فحينئذ لا مجال للرجوع إلى العرف وجعله حاكماً، وأمّا القولان الأولان؛ فالأقوى الأول، والحقّ الجواز.

في أدلة المجوزين

ثمّ إنّ لا بأس أولاً بالإشارة إلى جملة من الأدلّة التي أقامها المجوزون، منها: ما ذكره المحقّق القميّ رحمه الله وحاصله: أنّه لما كان الفرد الخارجي

مقدمة لما تعلق به الطلب بالنسبة إلى الأوامر، والمتعلق به أولاً وبالذات هو الطبيعة؛ فحينئذ شخص الفرد الخارجي الذي يأتي به المكلف ليس مأموراً به، بل هو منهى عنه فقط لتعلق النهي بالأفراد؛ فيتعدّد المتعلّقان، فالمجمع متعلّق لأحد الخطابين، وأمّا الخطاب الآخر فلا تعلق له به، فلا اجتماع في البين^(١).

ثم قال ﷺ: ولو سلّمنا كون الفرد مطلوباً من طرف الأمر أيضاً فإنّما هو مقدّمٌ والخطاب المتعلّق به تبعي، ولا محذور في الاجتماع بين الخطابين المتضادين إذا كان أحدهما نفسياً والآخر غيرياً^(٢).

ومنها: أنّه لمّا لم يكن متعلّق الخطابات هي الوجودات الخارجية لاستلزام طلب الحاصل، بل متعلقاتها الصور الذهنيّة، فالمجمع ليس متعلّقاً للتكليف أصلاً.

وبعبارة أخرى: إنّ الأحكام لا تتعلّق إلا بالمفاهيم التي موطنها الذهن لا المصاديق التي موطنها الخارج، ومن المعلوم أنّ المفاهيم في موطنها متباينات، ولا اجتماع بينها أصلاً، فلا تزاحم في ظرف الذي يتحقّق الطلب فيه وإنّما الاجتماع في الخارج الذي هو ظرف الامتثال ولا تكليف هنا.

فالحاصل: أنّه في موطن وجود الخطاب والطلب لا اجتماع ولا انطباق، وفي موطن الانطباق لا خطاب ولا حكم.

ومنها: ما وقع في السنة جمع من المتأخّرين من تلامذة المحقّق الشريف وغيرهم - قدّس الله أسرارهم - من أنّ الاجتماع ليس آمرياً وإنّما هو مأموري، وإنّما

(١) قوانين الأصول: ١٤٠ و ١٤١، لاحظ! فوائد الأصول: ٤١٩، أجود التقريرات: ١٥٠/٢.

(٢) قوانين الأصول: ١٤١.

المحذور في اجتماع الآمر لا المأموري، فهو إذا كان بسوء اختياره يجمع بين متعلق الخطابين، لا ربط له بالآمر الذي بالنسبة إليه ممنوع ذلك، بأن يوجه خطاييه المتناقضين إلى الواحد، والمفروض عدم ارتكابه له وإنما المأمور جمع بينهما^(١).

ومنها: ما استدلل به جمع ممن عاصرناهم، وحاصله: أنه لما كانت الأحكام متعلقة بالموضوعات في ظرف الحمل لا في ظرف نتيجة الحمل فلا يلزم وحدة المتعلق، بمعنى أنه لو كان المأمور به في مثل: أكرم العالم! أو صل! هو المصدق من العالم الذي أكرم وانطبق عليه العنوان، وهكذا هو الفرد من الصلاة التي أتى بها المكلف ليلزم محذور الاجتماع من وحدة المتعلق.

وأما لو لم يكن كذلك، كما هو الحق، بل كان متعلق الخطاب ما يكون في ظرف الحمل الذي المغايرة بين الحكم والموضوع بعد محفوظة، ولا يصدق الحمل حينئذ فلا اجتماع، لتعدد المتعلق، إذ الصلاة التي هي المأمور به غير التي ينطبق عليها عنوان الغصب، وكذا الغصب في ظرف تعلق النهي به غير المشتمل على الصلاة والمجتمع معها، فلا تراحم ولا تعارض في البين^(٢).

ومنها: ما كان يستدل به سيّدنا الأستاذ ﷺ من أنه لما كان كلّ من الأمر والنهي إنما يتعلّق بالشيء قبل أن يتحصّل في الخارج ويتحقّق الموضوع - ومن المعلوم: أنه حينئذ لا اجتماع في البين - فلا يتحد المتعلقان، وإنما الاتحاد بعد

(١) لاحظ افوائد الأصول: ٤٢١ و ٤٢٢، أجود التقريرات: ١٥٢/٢ و ١٥٣.

(٢) لاحظ! فوائد الأصول: ٤٢٢، أجود التقريرات: ١٥٣/٢.

التحصّل ، وهنا لا أمر ولا نهى^(١).

هذه جملة متمسكاتهم والعمدة ممّا استدلّوا به للجواز ، وأنت خيرٌ بأنّها لا تسمن ولا تغني شيئاً.

أمّا الأوّل ؛ فلأنّ اعتبار البينونة بين الفرد والطبيعي مبنيّ على عدم وجود الطبيعي في الخارج ، مع أنّ المستدلّ ﷺ ليس يقول بذلك ، ولو سلّمنا عدمه كذلك أيضاً لا يتمّ الاستدلال ، حيث إنّ لا خفاء في أنّ الطبيعي حينئذٍ منتزع من الفرد ، فلا يمكن أن يكون للمنتزع منه حكم مباين للمنتزع .

وأمّا ما سلّمه ﷺ أخيراً فأيضاً لا وجه له ، لما أوضحناه في بحث المقدّمة من أنّ الأحكام متباينة مطلقاً ، ولا يمكن الاجتماع بينها سواء كانت نفسية أو غيرية ، فكما أنّه لا يجوز الاجتماع بين الواجب النفسي والحرام كذلك ، هكذا لا يعقل الاجتماع بين الواجب الغيري والحرام النفسي في الواحد الشخصي ، كما هو واضح .

وأمّا الثاني ؛ فإنّه لا يرجع إلى محصّل أصلاً ، إذ عليه تكون متعلّقات الأحكام كليّات عقلية التي لا موطن لها إلّا الذهن ، وغير مقدور إيجادها للمكلّف خارجاً ، وما يمكن إيجادها ومتعلّق الطلب بها هي الكليّات الطبيعية القابلة للانطباق على الخارجيّات .

وبالجملة ؛ لا إشكال في أنّ متعلّقات الأحكام ليست المعقولات الثانويّة ، بل إنّما التكليف يتعلّق بالخارج ، غايته لا بما هو في الخارج ، بل المتعلّق الصور الذهنيّة بما هي مرآة للخارجيّات ويمكن أن يتحقّق فيها .

(١) لاحظ ! فوائد الأصول : ٤٢١ ، أجدود التقريرات : ١٥٥ .

ومن المعلوم؛ أنه على هذا يتّحد المتعلّقين، لأنّ الطبيعي المنطبق على الفرد الخارجي الذي هو المجمع هو المتعلّق للأمر والنهي فينحصر العلاج ورفع التناقض بصيرورة المتعلّق متعدّداً في الخارج، وأمّا عدم الاتّحاد في الذهن فلا يثمر شيئاً، كما لا يخفى.

وأما الثالث؛ فلاّنه كلامنا في أنّه هل إطلاق كلّ من الخطابين يشمل مورد الآخر، بحيث يتّحد لذلك مورد الطلبين أم لا؟ بل الإطلاق لا يشمل مورد الآخر، فلا تزاحم ولا تعارض في البين، واجتماع المأموريّ وعدم الأمرّي لا يرفع هذه الغائلة، فتأمل!

وأما الرابع؛ فهو مبنيّ على مقدّمة لا ربط لها بالمقام بل ممنوعة رأساً، وذلك لأنّ مسألة ظرف الحمل ونتيجة الحمل كلام يجري بالنسبة إلى عقد الوضع، وهو أنّه في حمل الذاتيّات كزيد إنسان وأمثاله فراراً عن حمل الشيء على نفسه يقطع النظر عن حقيقة الموضوع ويجرّد عن اتّصافه بالمحمول ذاتاً حتّى يصحّ الحمل، ثمّ يحمل عليه الإنسانيّة وأمثالها.

ومن البديهة؛ أنّ هذا لا ربط له بالمحمول في غير الحمل الذاتي، كما هو المتوهم، وأمّا فيه فالمتعلّق للطلب هو ما يكون في نتيجة الحمل لا غيره، فما يمثله المكلف ويأتي به في الخارج فيصدق حينئذ العالم المكرم أو الصلاة المأتي بها هو بعينه المأمور به وكذلك منهّي عنه أيضاً؛ لانطباق عنوان الفاسق والغصب عليهما.

ضرورة؛ أنّ الأفراد عين الطبيعة المتعلّقة للتكليف وخروج المشخصات عن تحت الطلب لا يوجب التغاير بين الفرد والطبيعة وصيرورته مبايناً معها، مع

كونه حصّة لها وعينها ولو اشتمل على الخصوصيّة المباينة .
 وأمّا الأخير ؛ فهو بظاهره أيضاً لا يتمّ ، وإن كُنّا في الأخير من الزمان
 استفدنا عنه ﷺ أنّ كلامه يرجع إلى ما أسّسناه ، والوجه الذي سيأتي ذكره ، وأنّ
 مراده الالتزام بالتركيب الانضمامي ، وإن لم يصرّح بهذه العبارة .
 وكيف كان ؛ هذا الدليل الذي بظاهره يرجع إلى الوجه السابق باطل مثله ،
 ولا يرجع إلى محصل .

وذلك لأنّه نقول : إنّ معنى تعلّق الطلب بالشيء قبل أن يتحصّل أنّه مطلوب
 مقيداً بذلك ، فهذا مرجعه إلى القول بكون موضوعات الأحكام ومتعلقاتها هي
 الكلّيات العقلية ، وقد عرفت فسادّه ، وإن كان المراد منه أنّ الأحكام يتعلّق
 بالأشياء في حال عدم تحصيلها لا مقيداً بها ، فهذا متين لا إشكال فيه ، إلّا أنّ من
 المعلوم أيضاً أنّ غائلة التزاحم وتعارض الأمر والنهي لا يرتفع .
 ضرورة ؛ أنّه وإن لم يكن المتعلّق حين الطلب متحصّلاً إلّا أنّه بعد التحصّل ،
 المتحصّل عين المطلوب لا غيره ، فيتّحد المتعلّقان ويقع التعارض فينحصر
 العلاج حينئذ بما أشرنا إليه في المقدّمات ، وسيأتي تفصيله من كون التركيب بين
 المتعلّقين انضمامياً ، لا اتّحادياً .

وبالجملة ؛ فهذه الوجوه لا تنفع بل تؤكّد أدلّة المانعين ، وعلى ظاهر ما
 يستفاد من هذه الأدلّة الحقّ مع المانعين ، إذ المستظهر منها تسليم اتّحاد متعلّق
 الأمر والنهي في الخارج ، وأنّ المنهيّ عنه عين المأمور به في غير صقع العقل
 والذهن ، فينبغي ذكر الدليل الذي يثبت به المطلوب ويرتفع التعارض عمّا هو
 محلّ البحث .

وتنقيح البحث والحجة على الجواز - بالبيان الذي لم يسبقنا أحد - يتوقف على ذكر أمر كان الأنسب تقديمه، بل ذكره في طي المقدمات .

فتقول - بعونه تعالى وهداية أوليائه ﷺ - : إن الأفعال التي تصدر عن المكلف باختيار وإيجاد واحد المتعلق بها التكليف مع عدم كونها أمراً وحدائياً بل كان مركباً من أمرين لا يخلو عن أحد الوجوه الثلاثة :

الأول : أن يكون مركباً من مقولة ومتمم المقولة كالضرب في الدار، فنفس الضرب هو أصل الفعل المقولة الصادر عن المكلف، والنسبة التي تحدث بين هذه المقولة والمكان تحدث منها مقولة «الآين»، مثل النسبة الحادثة بين الجواهر والمكان أو الزمان، ومرادنا بتمم المقولة هو الإضافات التي تحدث بين إحدى المقولات ومقولة أخرى، فهي غير المقولات النسبية السبعة أو الخمسة التي بحسب الاصطلاح هي المقولات التي تصوّرها يتوقف على تعقل مقولة أخرى كمقولة «الآين» و«المتى» اللتين هما عبارتان عن نسبة الشيء إلى الزمان والمكان، وفي مقابلها المقولات المتأصلة الغير النسبية التي تتعقل بنفسها من دون إضافتها إلى مقولة أخرى «كالكم» و«الكيف» .

وكيف كان ؛ إن الفعل الصادر عن المكلف ليس خارجاً عن إحدى المقولات النسبية مع متمم المقولة، وأما المقولات الغير النسبية، فالظاهر أنها بنفسها لا تتعلق بها فعل المكلف بلا واسطة جوهر، «فالكم» و«الكيف» يوجدان تبعاً لإيجاد الجوهر، وهذا بخلاف المقولات النسبية، فهي بنفسها يمكن أن يوجد لها الشخص، كما أن إضافة الجواهر إلى مقولة «الآين» و«المتى» حينئذ غير المقولات النسبية لا تعقل، ولذلك يختص الجوهر بأن يضاف إلى لفظة «في»

من الحروف الجارّة فيقال: زيد في الدار، بمعنى أنّ ما كانت من الحروف فيها معنى النسبيّة، كالاتدائيّة وأمّثالها ممّا هي المتمّمات للمقولات، فلا يستعمل مع الجواهر ولا يضاف إليها بلا واسطة عرض، بل تنحصر إضافتها إلى الأعراض، كالسير، وأمّا غيرها فلا يستعمل الجواهر معها بلا توسّط فعل من الأفعال وعرض من الأعراض، فلا يقال: زيد من البصرة إلى الكوفة وهكذا غيرها سوى ما كانت منها لها شائبة الظرفيّة والاستقرار، كما أنّه يقال: ضرب زيد في الدار، فهذه اللفظة ممّا يكون يشترك العرض والجواهر من حيث الإضافة إليها، غايته أنّ الظرف بالنسبة إلى الجواهر مستقرّ لعدم وجود فعل متعلّق في اللفظ، فلا بدّ وأن يتقدّر أحد الأفعال العامّة؛ بخلاف العرض فالظرف لغو إذا هو أضيف إلى لفظة «في» لوجود المتعلّق في اللفظ.

فالحاصل: أنّ حال الفعل المستند إلى «الآين» - مثلاً - من المقولات بعينه هو حال الجواهر المضاف إليه، فكما أنّ الجواهر لا يعقل أن يتحدّ مع «الآين» بل هو ظرفه، فهكذا العرض المضاف إليه، ومن هذا القبيل مسألة الصلاة والغصب، حيث إنّهما عنوانان يوجدان من فعل المكلف وينتزعان من إيجاد مقولات «كالوضع» وغيره مضافة إلى المكان فينتزع عن الأوّل عنوان الصلاة، وعن الثاني أي جهة الإضافة عنوان الغصب حيث إنّّه ليس إلاّ عبارة عن اشتغال المكان.

الثاني: أن يكون الفعل من مقولة الإضافة، بحيث يحدث من استناد أمر إلى آخر، فتكون جهة الإضافة هذه متعلّق الأمر أو النهي كما في النهي المتعلّق باستعمال أواني الذهب والفضّة، فالإضافة التي تحدث بين الأكل أو الشرب

والإناء هي التي تعلق بها النهي فهنا أيضاً يجتمع جهتان - أي أمران - وهما الازدراء والاستعمال، وليس الاستعمال عين الأفعال الواردة على الإناء بأن يكون جنساً لها ونحوه كما قد يتوهم، وكذلك يحكم بصيرورة نفس الأكل والشرب حراماً مطلقاً.

مع أنه ليس كذلك؛ بداهة أن استعمال الذي هو الإضافة الحاصلة من النسبة الحادثة بين فعل المكلف من الأكل والشرب والتوضؤ وأمثالها، والإناء المنهي عنها غير الازدراء ونحوه الذي هو الفعل القائم بالشخص، ولا ربط لأحدهما بالآخر، فالحاصل: أن متعلق التكليف في هذا القسم هو متمم المقولة، فتأمل!

الثالث: ما يكون من قبيل الأسباب والمسببات التوليدية بحيث بتأمر واحد وإيجاد فارد يوجد السبب والمسبب اللذان تعلق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي، كما لو فرضنا أنه أمر بإكرام أحد ونهي عن إكرام آخر، فقام المكلف بحيث يكون قيامه هذا إكراماً لهما.

فهذه الأقسام الثلاثة؛ كلها داخلة في بحث اجتماع الأمر والنهي، والحق في جميعها الجواز إذا فرضنا صيرورة التركيب في جميع الأقسام الثلاثة انضمامياً لا اتحادياً، أمّا في الأولين؛ فقد عرفت أن الأمر كذلك.

وأما في الأخير؛ فلما كان قد سبق منا في طيّ المقدمات خروج باب الأسباب والمسببات عن محلّ البحث للاتحاد الذي بينهما بحيث تصير الثانية عنواناً للأول، فلا بد من أن يفرض هنا للسبب جهة إضافة إلى الخارج غير تسببيه للمسبب، فتصير من تلك الإضافة.

فعلى هذا؛ هذا القسم أيضاً لا يخرج عن الأولين فينحصر باب الاجتماع بما إذا كان أحد العنوانين إحدى المقولات والآخر متممها، أو يكون كلاهما من المقولات النسبية كما يكون كذلك مسألة الصلاة والغصب، حيث إن الأولى من مقولة «الوضع»، وإن كانت مشتملة على غيره، والثاني من مقولة «الآين» محلاً لخطاب مغاير لما تعلق بالمسبب.

فكذلك مثال التوضؤ في المحل الذي يكون مصب الماء غصبياً خارج عن البحث لوجود العينية بين الغسل والصب، وهكذا فيما لو كانت الأرض المغصوبة في غير محل الصب، ولكن كان بحيث يجري من المصب إلى الأرض المغصوبة لا به ولا علاج، لما عرفت من أن ترتب المسبب حينئذ قهري وليس يفصل بينه، والمسبب فعل اختياري للمكلف، فلا يمكن حينئذ تعلق الخطاب المتعدد إليهما. نعم؛ فيما لو فرض أن الجريان على الأرض الغصبية لم يكن قهراً، بل لمكان عدم إبداع المكلف المانع فمثلة يدخل في محل البحث ويصير من السبب الذي ذات اضافة.

إذا تبين ذلك فنقول: لا إشكال أن الأكوان الأربعة التي عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والانفراد لا يخلو شيء من الجواهر والأعراض عنها، فكل جسم أو فعل إما متحرك أو ساكن، وإما منفرد أو مجتمع مع جوهر آخر أو عرض، وهكذا العرض، فهذه الأكوان الأربعة لا ريب أنها ليست مقولة مستقلة، بل هي من متممات كل مقولة تحدث فيها ومن أحوالها.

فحينئذ إذا تقدم أن الصلاة المجتمعة مع الغصب على نحو التركيب الانضمامي، كل منهما من مقولة من الأعراض، وليس اجتماعهما على نحو

الاتحاد، حيث إنّ أنفسهما بالنسبة إلى الآخر أُعتبرتا بشرط لا، كما هو الشأن في جميع المبادئ، وليس هنا ذات واحدة تجتمعان فيها أيضاً، فمن ذلك تتحدان نظير اتحاد العالم والفاسق، إذ ما هو المتوهم من الذات المجتمعتان هما فيها هي الحركة.

وقد عرفت فساد هذا التوهم بما لا مزيد عليه وأنها من أصول الأكوان التي لا يخلو الشيء منها أو نقيضها، وكذلك تقدّم أنّ من المسلّمات بساطة الأعراض بجميع مراتبها من جنس الأجناس إلى شخص الجوهر؛ بحيث لو تخلّف ذلك في إحدى المراتب نوعاً كان أو غيره ليلزم الخلف، كما هو واضح بل اختلاف أنواعها بمراتب الوجود شدة وضعفاً.

فعلى هذا: لا بدّ أن لا يختلف حال الأعراض في أحد الأحوال الأربعة، بل يكون في جميعها ما به الامتياز لها عين ما به الاشتراك، ففي حال اجتماع عرض مع آخر لا بدّ وأن يكون حاله عين حال انفراده لا ينتقص منه شيء ولا يزيد عليه، فالصلاة المجتمعة مع الغصب هي عينها في غير المكان الغصبي المنهي عن طبيعته، كما أنّ الغصب المجتمع مع الصلاة هو المنفرد عنها المأمور بها بطبيعتها، أي ذاتهما في الحالتين محفوظة، ولا يكتسب أحدهما عن الآخر شيئاً بل يستحيل ذلك.

والمفروض؛ أنّ التشخص الناشئ من اجتماعهما أمر عرضي لا يتعلّق به الطلب من جهة أصلاً لا تبعاً ولا استقلالاً، كما هو التحقيق، فحينئذ لا اتحاد للمتعلّقين بوجه أصلاً، بل الصلاة أمر والغصب أمر آخر متباينان ذاتاً ووصفاً، وإنّما اجتماعهما في الوجود نظير اجتماع المادة والصورة اللتين اجتماعهما على

نحو الانضمام لا الاتحاد، فهكذا الصلاة والغصب وكل ما كان من هذا القبيل كالاستعمال والأكل والشرب في أواني الذهب والفضة، وكل ما كان كذلك، فالصلاة المجتمعة مع الغصب وحدثهما عدديّة، وأمّا حقيقة فماهيتان متباينتان بتمام الذات فلذلك يتعدّد ويختلف قهراً متعلّق الأمر والنهي جدّاً، ولكلّ منهما موضوع مستقلّ لا ربط [له] بالآخر أصلاً، كما لا يخفى.

هذا كلّّه؛ فيما إذا لم تكن الخصوصيّة القائمة بأحد العنوانين الّتي عنها تنتزع جهة المقوليّة مأخوذة في العنوان الآخر، كالمكان، حيث إنّ غرضه الاستحباب بالنسبة إلى الصلاة في المسجد.

ففي مثل ذلك؛ إذا فرضنا أنّه اجتمع هذا العنوان مع عنوان آخر من إحدى المقولات المشتملة هي أيضاً على جهة الأين؛ فحينئذ الاجتماع ممنوع، لما عرفت من المحذور، بناءً على سريّة الأحكام من الطبائع إلى الأفراد، فبعينه يجري هنا من لزوم تعلّق خطابين متناقضين إلى خصوصيّة واحدة.

فالحاصل؛ أنّه بعد أن اتّضحت الأمور المتقدّمة - الّذي منها مسألة بساطة الأعراض، وعدم تركّبها من الجنس والفصل، والمادّة والصورة - فحينئذ؛ ولو اشتركت الصلاة مع الغصب في شيء من الذات صورة - كالحركة مثلاً - مع ذلك لا يلزم اتّحاد العنوانين من جهة أصلاً؛ إذ هذه الحركة الواحدة بالهويّة أمران وحركتان موجودان، بداهة أنّها ليست مقولة مستقلة، بل هي عين المقولة الّتي يتحقّق فيها تدرّجها.

فلمّا كان المفروض أنّ الصلاة مقولة، والغصب مقولة أخرى، بحيث تكون مقولة الغصب متمّمة للمقولة الّتي تتحقّق بها الصلاة وهي الوضع وغيره، فركوعها

وسجودها وقيامها من مقولة الوضع .

وهذا لا ينافي ما بنينا عليه في الفقه من كون أفعال الصلاة هذه سوى القيام أفعالاً لاهيئة ، إذ الفعل باصطلاح الفقهاء غير ما هو باصطلاح أهل المعقول ، فالفعل باصطلاحهم يجتمع مع كل من المقولات ويتحد معها ، ويصير في الحقيقة هو الحركة التي قلنا بكونها عين المقولة .

ومن المعلوم أن هذا لا يخرجها عن كونها وضعاً مقولياً ، فالحركة من القيام إلى الركوع ومنه إلى السجود تكون مقدّمة لتحقيق هذه الهيئات الخاصة فلا تنافي بين الاصطلاحين ، ولا ربط لأحدهما بالآخر .

وكيف كان ؛ إن أفعال الصلاة هذه من مقولة «الوضع» ، لكون نسبة بعض أجزاء الشخص إلى بعضها الآخر والحركة بالنسبة إليها ، تجدد هذه الأوضاع ، والغصب في المقام هو عبارة عن اشتغال المكان الذي من مقولة «الأين» ، فكما أن المكان الذي به يتحقق «الأين» ظرف للإضافة ، وبه يتحقق الغصب ، فهكذا لهذا المكان نسبة إلى الصلاة ، بحيث يصير «الأين» من متمماتها - أي متمماً للوضع الذي هو بعض حقيقتها - ففي نفس الأمر ؛ الحركة حركتان ، بداهة [أن] ذلك مقتضى تعدّد المقولة وعينه لها .

وبالجملة ؛ فاجتمعت هويتان - كلّ منهما من مقولة غير الأخرى - في وجود واحد ، غايته أن إحداها متممة للأخرى للإضافة الأينية ، وهذا لا يوجب الاتحاد في شيء أصلاً ، بل هو ملازم لصيرورة المقولات المتعددة متحدة ، وإحداها في المقام عين الآخر ، وهذا ممتنع بالضرورة ، فكما أن في مثل زيد في الدار لا يعقل العينية ، بأن يكون وجود الجوهر في نفسه عين كونه في

«الآين»، وإشغاله المكان، بل هو شيء مستقل في نفسه وإضافته إلى المكان أمر آخر، فهكذا في إضافة الأعراض بعضها إلى بعض في مثل ضرب في الدار، لا يعقل أن يصير وجود العرض في نفسه عين وجوده في «الآين» وجهة إضافته إلى المكان.

فهذا برهان آخر، مضافاً إلى ما تقدّم على امتناع الاتحاد وضرورة الصلاة عين الغصب ولو في بعض الجهات.

فتحصل من ذلك كله: أن الالتزام بالامتناع في أمثال المقام، أي كلما كان التكليف معلقاً بنفس المبدأ والمعنى الحدتي المنطبق على الفعل الخارجي من الصلاة والغصب، واستعمال آنية الذهب والفضة وغيرها مما كان الغرض من حيث وجوده في نفسه مورداً للأمر والنهي - كما هو المفروض - يوجب الخلف من جهات، كما لا يخفى

مركزية كميونر علوم إسلامي

نتيجة البحث

ثم إنه بعد أن اتضح الأمر وثبت جواز الاجتماع - بمنه تعالى جل شأنه - ينبغي البحث عن نتيجة الأمر على كل من مبنى الجواز والامتناع، وأنه هل المسألة داخلية في صغريات مسألة التزاحم أو التعارض؟

فنقول - بعد الاستعانة منه سبحانه -: إن معنى تراحم الدليلين هو أن يكونا في مقام الاقتضاء وسببية كل منهما للامتناع تاماً، بحيث يكون الحكمان الفعليان من شؤون المولوية تاماً، وبلغا إلى مرتبة التنجز، ويدعو كل منهما المكلف إلى امتثاله وإيجاد متعلقه.

وبعبارة أخرى : يشغل كل من الخطابين قدرة المكلف إلى نفسه ، ولكن لما لا يمكن الجمع بينهما من جهة العجز وعدم القدرة على امتثال كليهما كالغريقين اللذين لا يمكن للشخص إلا إنقاذ أحدهما ، فلذلك يقع التزاحم بين الدليلين والخطابين ، فالتزاحم إنما هو في رتبة الامتثال فقط ، وأما في المراتب السابقة عليه من مرتبة الملاك والإنشاء لا تزاحم بينهما أصلاً ، بل ملاك الحكم بالنسبة إلى موضوع كل من الحكمين تام وإنقاذ كل من الغريقين فيه المصلحة ، كما أن الإنشاء بالنسبة إلى كليهما تحقق ، حيث إنه ليس تابعاً للقدرة الفعلية وتحقق الموضوع ، بل الإنشاء يتحقق ووجد الموضوع أو لم يوجد أصلاً .

نعم ؛ بالنسبة إلى مقام التأثير الفعلي الخطابان قاصران ، لما عرفت من أن كلا منهما يشغل قدرة المكلف ، والمفروض عدم القدرة للمكلف إلا على واحد ، فعند ذلك يقع التزاحم بين الدليلين فلا يمكن أن يؤثر ، لكونه متوقفاً على القدرة بالضرورة ، فهذا معنى التزاحم على حسب الاصطلاح .

وأما التعارض ؛ فهو عبارة عن تعارض الدليلين والخطابين بالنسبة إلى موضوع واحد بحيث لا يمكن إطلاقهما حتى يشمل كل منهما موضوع الآخر ، كما لو قال : أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، فلا محيص عن تخصيص أحد الخطابين بالآخر وإلا يلزم التناقض ، فحينئذ التعارض محلّه عالم الإنشاء من حيث عدم إمكان أن يصير موضوع واحد ذا حكمين ، ولا ربط له بعالم التأثير والفعلية ولا مدخلية لقدرة المكلف أو علمه فيه ، بل هذا عدم الإمكان في عالم الواقع علم المكلف أو جهل ؛ بحيث لا يعقل أن يصير موضوع واحد وشخص فارد فيه مصلحة لزوم الإكرام وحرمة فنشأ منهما عدم تعقل إنشاء الحكمين ،

فلا بد أن يترجّح إحدى الجهتين والملاكين على الآخر كالعلم والفسق في خطاب: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق بالنسبة إلى زيد الفاسق، فلا بد من تخصيص أحد الخطابين بالآخر واقعاً لترجيح ملاكه عليه، فهذا هو معنى التعارض.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه أشرنا قريباً وأوضحنا مراراً أن باب اجتماع الأمر والنهي والنزاع فيه إنما يكون في أنه هل الخطaban المتوجهان إلى الأمور به والمنهية عنه بحيث يكونان يشمل إطلاق كل منهما مورد الآخر فيلزم اتحاد المتعلق ويصير الأمور به عين المنهية عنه وبالعكس، فينتهي الأمر إلى تخصيص أحدهما بالآخر لمحدور التناقض أم لا، بل متعلق الخطابين متباينان ومورد كل منهما غير الآخر لكون التركيب انضمامياً، فلا تعارض في البين حتى يحتاج إلى التخصيص والتخصيص؟

فالذي يرى جواز الاجتماع؛ يمنع اتحاد المتعلق، والذي ذهب إلى الامتناع يعتقد وحدة المتعلق، فمحلّ النفي والإثبات هو هذا، بحيث كلا الطرفين معتقدان بأنه إن اتحد المتعلق فلا محيص عن الامتناع، ففي الحقيقة نزاعهما صغروي من حيث كون مسألة اجتماع الأمر والنهي من صغريات النهي في العبادات أم لا؟

فعلى هذا؛ تخرج المسألة عن باب التزاحم رأساً، وتكون من باب التعارض، بناءً على الامتناع.

وأما بناءً على الجواز؛ فلما كان مبناه تعدد المتعلق فلا تعارض، فعلى الامتناع لا محيص عن الحكم ببطان الصلاة في الدار المغصوبة مطلقاً في حال

العلم والجهل والنسيان، ولا مجال لاختصاص الحكم بأحدها؛ ضرورة أن مقتضى التقييد الواقعي هو خروج الفرد المقيّد عن تحت العام في الواقع فإذا بني على الامتناع للتعارض وقدم جانب النهي، فلازم ذلك تخصّص الأمر الصلاتي المتعلّق بالطبيعة بغير المجامع مع الغصب، فالفرد المجامع يخرج عن تحت الطبيعة وليس مأموراً به رأساً، فليس المانع من عدم تحقّق امتثال الطبيعة به هو عدم إمكان التقرب به للابتلاء بالمزاحم والاجتماع مع المبعوض وأمثال ذلك، حتّى يقال: إنّه في حال الجهل لمّا لم يكن مبعوض في البين فلا مانع من تحقّق الامتثال به، بل لما عرفت من عدم انطباق الطبيعة المأمور بها على هذا الفرد أصلاً.

نعم؛ مسألة العلم والجهل إنّما تثمر بالنسبة إلى باب التزاحم، حيث إنّه لمّا كان منشأ التزاحم فيه هو عدم القدرة على امتثال الأمرين، فحينئذ إذا فرضنا أنّه جهل بأحد الفريقين - مثلاً - فلمّا لم يصّر خطابه منجزاً فالقدرة على امتثال الخطاب الآخر المعلوم محقّقة بلا مزاحم فلذلك يتنجّز، وأمّا في المتعارضين فالجهل والعلم لا يتصوّر مدخليتهما أصلاً إلّا بالنسبة إلى الأمر، كما إذا لم يعلم مثلاً هل العلم علّة تامّة للزوم إكرام من قام عليه، ولو اجتمع مع الفسق أو ليس كذلك، بل يعارضه فيلزم عليه تقييد خطابه وأمثال ذلك؟

ولكن هذه كلّها لا ربط لها بالمكلّف، فبالنسبة إليه فالخطاب والتكليف إمّا أن يكون مطلقاً في جميع المراتب وإمّا أن يكون مقيّداً؛ ضرورة أن الإهمال الواقعي غير معقول إلّا فيما لا يعقل ذلك فيه لقصور الموضوع، فلا بدّ من الأخذ بنتيجة الإطلاق أو التقييد.

فاتضح ممّا ذكرنا، أنّ ما تسالم عليه الأصحاب ﷺ من صحّة الصلاة بالنسبة إلى الجاهل بالغصب، فلا يمكن إلّا أن يكونوا بالنسبة إلى المقام الأوّل بانين على الجواز، وأمّا على الامتناع فلا سبيل إليه أصلاً، كما عرفت بما لا مزيد عليه فلا تغفل!

هذا كلّّه؛ بناءً على الامتناع، وأمّا بناءً على الجواز فسيأتي البحث فيه.

كلام صاحب الكفاية في المقام

ثمّ إنّّه بما ذكرنا ظهر النظر في مواضع من كلام صاحب «الكفاية» ﷺ.
الأوّل: ما بنى عليه من كون الباب بناءً على الامتناع من صغريات التزام، واعتبر المناط للحكمين^(١)، فقد علمت فسادّه.
الثاني: ما أسّس عليه أساس المزاحمة في مورد التعارض، بأن يكون حكمان متزاممين في مرتبة الاقتضاء، وإذا بلغا إلى مرتبة الفعلية فيقع بينهما المعارضة، فيرجّح أحدهما على الآخر^(٢).

فهذا أولاً؛ مبنيّ على أصله الفاسد من تقسيم الأحكام إلى مراتب أربع، وقد بيّنا مراراً أنّه لا يتعلّق للحكم الذي عبارة عن الإنشاء والخطاب إلّا مرتبتين: الإنشاء أو الفعلية، والأوّل هو الإنشاءات النفس الأمرية على الموضوعات الواقعية ثمّ يتّصف بالفعلية بعد تحقّق الموضوعات في الخارج وتعلّقها بهم كالصلاة التي ينشأ وجوبها على كلّ بالغ عاقل، وأمّا الاقتضاء وغيره فلا يعقل كما

(١) كفاية الأصول: ١٧٤ و ١٧٥.

(٢) كفاية الأصول: ١٧٥.

أنّه لا نعرف معنى ما أفاده من أن يكون الخطاب بنفسه متكفلاً لبيان الفعلية، أنّه أشرنا إلى أنّ فعلية الخطاب بتحقيق موضوعه .

وثانياً؛ بعد تسليم ذلك ففيه : أنّ الحكمين الاقتضائيين اللذين إذا بلغا إلى مرتبة الفعلية يقع بينهما التعارض والكسر والانكسار، فإنشاء مثل هذا الحكم أيّ ثمرة فيه ؟ فليس إلّا لغواً وهو قبيحٌ ومحال على الحكيم .

وثالثاً؛ ما جعل من ثمرات المسألة والقول بالامتناع صحة صلاة الجاهل بالغصب . ففيه : مع الغضّ عمّا ذكرنا من انحصار التمانع بين الحكمين بالتزاحم والتعارض واستحالة اجتماعهما في موضوع واحد أنّه قد سمعت بما لا مزيد عليه أنّ الجاهل والعلم لا مدخلية لهما بالنسبة إلى موضوع التعارض، بل فيه الصحة والبطلان دائر مدار الواقع، وقد أشرنا أنّ تسالم الأصحاب على الصحة بالنسبة إلى الجاهل يستكشف منه التزامهم بالجواز، وأمّا على التعارض يمكن ولا تصحّ هذه الفتوى، مضافاً إلى أنّه على ما توهم لا بدّ من التزام الأصحاب بالحكم المزبور بالنسبة إلى جميع موارد تعارض العموم من وجه، بل لا بدّ من إبطال بحث تعارض العموم من وجه وتبني المسألة على باب اجتماع الأمر والنهي، وهذا كما ترى .

وبالجملة ؛ لا مساس لبحث الاجتماع - بناءً على الامتناع - بباب التزاحم أصلاً، بل باب تزاحم العموم من وجه داخل في التعارض، ولا مجال لهذه التوهّمات وغيرها مثل تقسيم الأحكام بما يعلم بوجود الملاك فيها، وما لا يعلم، إذ ليس لنا طريق إلى معرفة ذلك إلّا ظاهر كلّ دليل وخطاب، فإنّه يكشف عن وجود الملاك لا محالة إلّا إذا علم بكذب أحد الدليلين فتدخل المسألة حينئذ في

تعارض الحجّة واللّا حجّة ، وهو خارج عن باب التزاحم ، كما لا يخفى .
ثمّ إنه بعد ما تبين من كون الباب - بناءً على الامتناع - من صغريات باب
التعارض وباب النهي في العبادات ؛ فحينئذ في مقام الترجيح لابدّ من إعمال
قواعده ورعاية الدلالة أي الجمع الدلالي .

ومن المعلوم كليّاً أنّ العامّ الاستغراقي والإطلاق الشمولي مقدّم على
الإطلاق البدلي - حسبما سنوضحه في محله إن شاء الله - حيث إنّ الالتزام
بالإطلاق والشمول في مثل قوله : أكرم العالم ! إنّما نشأ من قبل عدم البيان
للحكم الوارد على الطبيعة من حيث إرادة تمام الأفراد أو بعضها ، وإذا فرضنا
ورود دليل يشمل الأفراد كلّها ويحيط بها ، مثل لا تكرم الفاسق ، وكان معارضاً
لذاك الإطلاق ، فيصير هذا بياناً له قهراً ويخصّصه بغير ما شمله بالنسبة إلى
الإطلاق البدلي ، إذ لا إشكال أنّه ناشئ من جهة كون الأفراد في مثل أكرم عالماً
متساوي الإقدام بالنسبة إلى الدليل ، فإذا تعارضه عامّ إحاطي فتخرج أفرادُه عن
التساوي بالضرورة .

فعلى هذا ؛ لابدّ في باب الاجتماع من تقديم جانب النهي وتخصيص
الصلاة بغير المكان الغصبي لكون التخيير الثابت بالنسبة إلى أفراد الصلاة من
حيث الأمكنة وغيرها قد استفيد من إطلاق أدلّة الصلاة وبعد ورود النهي المتعلّق
ببعض المصاديق - حيث إنّ ذلك مقتضى عموم النهي عن الغصب الشامل
للمجامع مع الصلاة وغيره - تخرج الأفراد عن التسوية والتخيير كما لا يخفى .

ومن هنا ظهر أيضاً أنّ باب اجتماع الأمر والنهي لا ربط له بباب التزاحم ،
حيث إنّ رعاية المرجّحات الدلاليّة من الأظهرية والظاهرية ونحوهما ممّا ذكرنا

إنما تكون في التعارض ، ولا تجري في المتزاحمين ، وإنما المرجح فيهما أقوائية
المناط والأهمية وأمثالهما ، ولذا كان بناء الأصحاب في تراحم العموم من وجه
رعاية الجمع الدلالي أولاً .

ثم إنه لما كان بقي بعض الشبهات في الأذهان بالنسبة إلى أصل المقصد
من حيث وحدة الحركة التي ينطبق عليها العنوانان بالهوية ، كما أنه يتوهم إمكان
أن يشترك الفعلان من مقولتين في شيء من الذات كالقيام مثلاً ، وكان ذاك الجزء
من مقولة واحدة ، مع أنه ينتزع عن ذاك الواحد الجزء المشترك ونحو ذلك من
الشبهات ، فلا بأس بأن نزيد في البيان توضيحاً للأمر حتى ترتفع الشبهات بعونه
سبحانه .

فنقول : قد سمعت كراراً ، أن مورد النزاع إنما يكون فيما إذا كان فعلاً
اختياريين تكون النسبة بين أنفسهما العموم من وجه تعلق بهما التكليف ،
ويصدران من المكلف بإيجاد واحد .

وقد أخرجنا لذلك موارد ، منها : ما لو كان العنوانان المنتزعان قصديين ،
بحيث يتوقف صدق العنوان على النية كالتعظيم والتوهين المنتزعين عن قيام
واحد ، حيث إن التركيب هنا اتحادي لعدم تعلق التكليف بهما إلا باعتبار سببهما ،
إذ القصد في حد نفسه لا يتعلق بهما التكليف حتى يصير العنوان معروضاً له ،
فلا بد وأن يتعلق بسببهما المفروض كونه أمراً وحدانياً ، وإنما يتعدد عنوانه
بالقصد ، ومن الواضح أن القصد جهة تعليلية للعنوان والمعنون ، ولا يعقل أن
يصير جهة تقييدية ، فلذلك يصير التركيب اتحاديّاً .

وبالجملة : فالأمر القصدية مطلقاً خارجة عن محل البحث ، فلا مجال

للقض بها أصلاً، كما أن باب الأسباب والمسببات قد تقدّم أنها خارجة إلا فيما إذا كان لها جهة إضافة إلى الخارج، فحينئذ كانت النسبة بين السبب والمسبب عموماً من وجه كما مثلوا بمثل التقدّم على قبور الأئمة عليهم السلام لو نهي عنه بإطلاقه، والصلاة المأمور بها مطلقاً، فصلّى مقدّماً على قبر المعصوم عليه السلام.

وأما في غير مثل هذا المورد فقد عرفت حاله، وأيضاً يخرج مثل ما لو أمر بالتقدّم لأحد وعدمه لآخر، أو أمر بالتواضع لشخص ونهاه عن التواضع لآخر فتقدّم واحد تقدّم لكليهما أو تواضع كذلك، فيكون حال المثاليين حال الإلزام المأمور به والمنهي عنه، وحال التقدّم حال زيد الذي ينطبق عليه عنوان العالم والفاسق، فكما أن الجهة فيه تقييدية فهكذا في المثاليين، كما لا يخفى.

الحركة الصلاتية

وأيضاً قد سمعت حال الحركة التي بها قوام الأفعال الاختيارية ومنشأ صيرورة المقولات محلاً للتكليف، فيصير حالها بالنسبة إلى المقولات نسبة المادّة إلى الصورة، ولذلك يصير كلّ حركة في مقولة عين تلك المقولة، وتتعدّد بتعدّدّها، ولا يعقل أن يحفظ وحدتها مع تعدّدّها، مع ما عرفت من بساطة المقولات، وكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

فالحركة الصلاتية التي هي عبارة عن تجدد الأوضاع فيها غير الحركة التي للغصب التي هي بالنسبة إليه تجدد «الآين»، بأيّ معنى تكون الآين، الفراغ الشاغل أو غيره ولكن بالنسبة إلى كليهما بمنزلة المادّة التي تختلف باختلاف الصور قطعاً في البسائط، ولذلك قد عبّرنا عن الحركة والثلاثة الأخر بأصول الأكوان.

فحينئذ لا ينبغي التأمل في أن اتحاد المقولتين بسبب وحدة الحركة صورة من المحالات الأولية والمسألة من الواضحات ، ولا ينبغي الإطالة أزيد من ذلك والله وليّ الإنعام .

فالحريّ صرف عنان الكلام إلى مسألة العبادات المكروهة وأنه بناءً على الامتناع كيف يمكن علاجها ، بل على الجواز ، فإنهما في هذه الجهة مشتركان في الجملة ، حيث إنها من باب النهي في العبادات .

اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة

فنقول - وعلى الله التكلان - : إن العبادات المكروهة على أقسام ثلاثة :
منها : ما تكون النسبة بين الأمر والنهي فيها عموماً من وجه ، كالنهي عن الكون في بيوت الظالمين والأمر بالصلاة .

ومنها : ما تكون النسبة عموماً مطلقاً ، وهذا على قسمين :

أحدهما : ممّا له البدل ، كالنهي عن الصلاة في الحمّام .

ثانيهما : ما ليس له البدل كالنهي عن صوم العاشوراء .

أما القسم الأوّل ؛ فمعلوم أنه داخل في بحث الاجتماع على الامتناع ، وبناءً على شمول كلّ من الإطلاقين لمورد الآخر تدخل المسألة في صغريات التعارض ، ولكن لما كان النهي تنزيهياً فالأمر سهل .

توضيح ذلك : أنه قد بيّنا في المباحث السابقة أن الوجه في تحقّق الامتناع بالأفراد في الأوامر المتعلقة بالطبائع بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الثاني رحمته الله هو كون الانطباق قهرياً والامتناع عقلياً من جهة عدم اعتباره القدرة في حيّز

الخطاب فلا إشكال بالأمر^(١).

وأما بناءً على ما حققناه من جهة كون الانطباق بواسطة انطباق الخطاب الشرعي وشموله للأفراد، فأيضاً يمكن دفع الإشكال، وذلك لأنه قلنا: إن الإطلاق الوضعي المستفاد من الأوامر يوجب تحقق الامتثال بكل فرد يأتي به المكلف المستلزم لتحقيق الطبيعة قهراً.

ولمّا لا ريب أنّ غاية ما يستفاد من هذا الإطلاق هو الترخيص بالنسبة إلى كلّ فرد لا تعيينيّة، وإلا يلزم صيرورة تمام الأفراد مأموراً بها، وحينئذ إذا كان المفروض أنّ النهي تنزيهيّ وليس تحريميّاً لا ينافي الترخيص المستفاد من الأمر، فلا مضادة بينهما، بمعنى أنّ النواهي التحريميّة لما كانت تمنع عن الأفراد بحيث يكون كلّ فرد ممنوعاً عنه فيضادّ مع الأمر المتوجّه إليه من إطلاق الأمر المتعلّق بالطبيعة التي هو منها، فلذلك لم يكن اجتماعهما؛ لكون المفروض اتحاد متعلّق الأمر والنهي.

وأما النواهي التنزيهيّة، فحيث لم يكن مفادها المنع بل رجحان الترك التي هو بنفسه أيضاً مستلزم للترخيص فلا يضادّ مع الترخيص^(٢)، المستفاد من الإطلاق، ومن ذلك لا يضرّ بالامتثال وإن كان في الفرد المجتمع فيه العنوانان منقصة في الجملة، كما يكشف عنها النهي.

وبالجملة؛ في النواهي التي ليست مسوقة بمفادها المطابقي للتقييد، بل

(١) لاحظ! جامع المقاصد: ١٣/٥ و ١٤.

(٢) أي: الرخصة الوضعيّة المستفادة من إطلاق الأمر. نعم؛ لا تجري ما ذكرنا في الإطلاق الشمولي، ووجهه واضح، فتدبر! «منه الله».

كانت ظاهرة في الطلب ويستلزم التقييد، يمكن دفع الإشكال بما ذكرنا في النهي التنزيهي الوارد على موارد الأمر، وهذا لا ينافي تضاد الأحكام بأسرها لمكان تعدد المتعلق، حيث إن الأمر تعلق بالطبيعة والنهي إنما تعلق بالخصوصية وفرد منها، والمفروض عدم كونه بخصوصه مأموراً به، بل فرد منه، وطرف الترخيص والتخير المستفاد من إطلاقه، وبهذا الوجه دفعت إشكالات في أبواب الأصول والفقه كما في باب المطلق والمقيّد، وباب تعارض الأحوال والقيود الواردة في المستحبات، فحملوها على المستحب في التعارض لا التقييد وغير ذلك من الموارد.

ثم لا يخفى؛ بمثل ما ذكرنا ينبغي دفع الإشكال، وأمّا ما ذكرنا من مسألة أقلية الثواب وأمثاله فهي وجوه ضعيفة، حيث إنها لا يدفع بذلك إشكال النهي، إذ لا معنى لكون النهي بمعنى أقلية الثواب.

نعم؛ لما كان النهي تنزيهياً يكشف عنها لمكان أنه ناشئ عن المصلحة. وبالجمله؛ أقلية الثواب هي لازمة النهي وصفة تعرض للواقع ولا ربط لها بما هو محل النزاع، كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكرنا يندفع به الإشكال في القسم الثاني، ففيه أيضاً [إشكال] لمكان تعلق النهي بالخصوصية والفرد المجتمع مع [الصلاة في] الحمام، والأمر تعلق بالطبيعة، فيختلف موردهما، ولما لم يكن النهي تحريماً لا يمنع عن تحقق الامتثال بما تعلق به النهي، لما عرفت.

وأمّا القسم الثالث؛ فقد ذكروا له وجوهاً غير ناهضة، أحسنها ما أفاده

الشيخ رحمه الله كما هو المنقول عنه ^(١) وتبعه في «الكفاية» ^(٢) وهو أيضاً لا يرجع إلى محصل.

ملخص ما أفاد رحمه الله - مع توجيه منا - أنه : لما كان ترك الفعل المستحب كصوم عاشوراء سبباً توليدياً لأمر راجح ، فلذلك صار تركه أيضاً راجحاً .
وفيه ما لا يخفى ، حيث إنه مستلزم لقبح باب الجمع بين النقيضين ، ضرورة أن أظهر أفراداً هو إثبات حكم واحد لفعل شيء وتركه ، بل في الضدين اللذين لا ثالث لهما ، وجه امتناع ذلك - أي الحكم بأمر واحد لهما - من هذه الجهة أيضاً ، كما أن استحالة التفكيك بين المتلازمات وجهها الجمع بين وجود الشيء وعدمه بحكم واحد .

والحاصل : أنه لا سبيل إلى هذه الدعوى حيث إنه في جميع هذه الموارد يمكن أن يقال : لما كان مثلاً ترك الحركة التي بنفسها راجح ملازماً وسبباً توليدياً لأمر هو راجح ، فلذلك السكون أيضاً راجح ، وهكذا يرتفع التناقض عن الحكم بإكرام زيد لكونه عالماً ، والنهي عنه لكونه فاسقاً ؛ لاستلزام ترك الإكرام لأمر وهو الفسق مرجوح الإكرام بسببه ، مع أنه لا مجال لذلك ، بل فساد غني عن البيان .

ضرورة أنه ما لم يقع الكسر والانكسار بين الفعل والترك بالنسبة إلى متعلقات الأحكام لا يعقل أن يتعلق بأحد الطرفين حكم تعييني بأن يرجح إلزاماً أو غير إلزام وإلا - أي إن لم يكن ترجيح في البين - فيكون الحكم هو التخيير

(١) مطارح الأنظار : ١٣٥ .

(٢) كفاية الأصول : ١٦٣ .

بالنسبة إلى الطرفين ، فحينئذ لا يعقل أن يصير فعل في رتبة ذاته مرجوح الترك وراجحه ، بل قد أشرنا [إلى] أنه بالنسبة إلى الأمرين اللذين بينهما التضاد محال ، فكيف بوجود واحد بالنسبة إلى فعله وتركه الذي قد عرفت أنه من أظهر مصاديق التناقض كما هو واضح .

فتبين أن هذا كسائر الوجوه ضعيف وحينئذ إن أمكن أن يتعدد متعلق الأمر والنهي ولو بتعدد المرتبة في الذات يمكن دفع الإشكال بوجه وإلا فلا ذب عنه .
والتحقيق : أن الذات في رتبة واحدة ما تعلق بها الأمر والنهي ، بل كراهة صوم العاشوراء - مثلاً - في الرتبة المتأخرة عن تعلق الحكم الأول به ، وإذا كان الأمر كذلك فيرتفع التناقض بالضرورة ، وذلك لأنه قد أوضحنا في محله أنه فرق بين ما إذا نذر الشخص صلاة الليل وبين ما إذا أجز نفسه لها ، حيث إنه في الأول ينقلب صلاة الليل عن استحبابها الذاتي إلى الوجوب بخلاف الثاني ، فهي على ما عليها .

والفرق أن النذر لما كان يتعلق بذات الصلاة لا بما هي مأمور بها استحباباً ، وإلا يلزم اجتماع النقيضين فيقع الأمران الناشئان من قبل النذر والأمر الأصلي لصلاة الليل في عرض واحد ، ويتعلقان بموضوع فارد ، غايته أن الأول توصلي والثاني تعبدية ، ونتيجتهما تأكيد الطلب بالنسبة إليها ، ولما كان الأمران متعلقين بموضوع واحد فيكتسب كل منهما من الآخر شيئاً ، فالأمر النذري يكتسب عن الأمر الصلاتي التعبدية ، كما هو يكتسب عن الأول اللزوم واشتداد الطلب ، ولذلك تجري بالنسبة إلى الصلاة المنذورة المستحبة ذاتاً أحكام الواجبة .

وأما في صورة الاستئجار فليس الأمر المتوجه من قبل ﴿أَوْقُوا﴾

بِالْعُقُودِ^(١) الذي مفاده على المختار هو الحكم الوضعي، لا التكليفي المنتزع منه الوضع مع الأمر الصلاتي في عرض واحد، بل هنا عكس النذر، حيث إن الاستئجار إنما يتعلّق بالتنزيل وجعل المؤجر نفسه مقام المنوب عنه في امتثال الأمر المتوجّه إليه حتّى تبرأ ذمّته، استحبابياً كان العمل أو وجوبياً، فحينئذ يصير الأمران طوليين ويكون الأمر الصلاتي موضوعاً للأمر الناشئ من قبل عقد الإجارة، فلذلك الاكتساب السابق لا يكون هنا، بل المؤجر يأتي بالصلاة المستحبّة عن المنوب عنه حيّاً كان أم ميّتاً من هذه الجهة، وليس اجتماع النقيضين أيضاً، إذ الحكمان وإن كانا في الحقيقة متعلّقين بذات واحدة إلاّ أنّه لما كان أحدهما تعلّق بها في رتبة نفسها والآخر في الرتبة المتأخّرة عنها بأن تعلّق بالذات بعد تعلّق الأمر الاستحبابي له فينتفي أحد شروط التناقض وهو اتّحاد الرتبة.

إذا تبين ذلك؛ [فاعلم] أنّ مسألة صوم العاشوراء وأمثاله لما كانت من قبيل الثاني فلا تناقض، إذ لا خفاء في أنّه ما تعلّق بذات الصوم وذات الصلاة، بل الذات على حسب التشريع الأصلي مطلوبة ومستحبّة.

نعم؛ التعبد بهذه الأوامر لما كان موجباً للتشبه [ببني أميّة] الملاعين وعبدّة الشمس هذا التعبد مرجوح ومكروه، فهذا يصير نظير ما لو أجر الشخص نفسه للصلاة التي أجر نفسه لها أولاً ولمّا يأت بها بغير المستأجر الأوّل، فالإجارة الثانية تكون مكروهة؛ لكرهية إيجار الشخص نفسه لعمل أجر لمثله قبلاً ولم يأت به بعد.

فحينئذ؛ فكما أن هذه الكراهة العارضة للإجارة لا تنافي استحباب أصل العمل العبادي الذي يأتي به، بل رجحانه الذاتي على ما هو عليه، فهكذا في ما نحن فيه، فلا تنافي بين أن يكون الصوم لذاته مستحباً راجحاً فعله ومرجوحاً التعبد به، ولكن لا في مرتبة الذات كما توهموا، فإن ذلك محال كما سمعت، بل في مرتبة أخرى وهي مرتبة التعبد والامتنال، كما أنه يمكن أن يتعلّق النهي التحريمي به في هذه المرتبة مع حفظ عباديته، ولا ينافيه أصلاً، كما سيأتي الشرح في باب النهي عن العبادة، فكذلك يجوز أن يتعلّق النهي التنزيهي به، غايته أن الأول لما كان ينافي الترخيص؛ لسدّ باب الامتنال رأساً بخلاف الثاني الذي بنفسه مستلزم للتخصيص، فتبصّر.

البحث في المندوحة

هذا تمام البحث في المقام الأول. وأمّا المقام الثاني الذي يكون البحث في الحقيقة مع المحقّق الكركي رحمته الله، حيث كانت مقالته: أن القدرة على الطبيعة في الجملة ولو كان بعض أفرادها مبتلى بالمزاحم يكفي في انطباقها على الفرد المزاحم بالأهمّ والمبتلى بالحرام^(١)، فحينئذ يقع البحث في أنه بعد البناء على الجواز في المقام الأول الذي لازمه انتهاء الأمر إلى التزاحم، حيث إنّ الأمور به والمنهي عنه يتزاحمان في المجمع، فوجود المندوحة وإمكان الإتيان بالصلاة في غير المكان الغصبي هل يكفي لرفع غائلة التزاحم ويجوز إيجاد الطبيعة بالفرد المبتلى بالمزاحم ويتحقّق الامتنال، أم لا؟

(١) مرّ آنفاً.

أمّا كون المسألة من باب التزاحم فلاّنه بعد أن كان المفروض عدم تعارض
العنوانين من حيث الملاك ، بل الملاك لكلا الحكمين تامّ ، فكلّ من الصلاة
والغصب - مثلاً - أو الأكل والشرب في استعمال آنية الذهب والفضة ليس بينهما
تزاحم ومانع في عالم ملاكتهما ؛ لإنشاء الحكم على طبقهما .

ولكن لما اجتمع العنوانان في وجود واحد مع كمال المضادة التي بينهما
إيجاداً ووجوداً في عالم التشريع ، لكون أحدهما متعلقاً للأمر والآخر للنهي ،
فيعجز المكلف عنهما ، بمعنى أنّه لا يقدر إلاّ على امتثال أحد الحكمين ، فلا يعقل
أن يكون بالنسبة إلى هذا إيجاده مع اعتبار قصد القرية في أحدهما مطيعاً
وعاصياً ، فلذلك يقع التزاحم بين الخطابين ، حيث إنّ كلّاً منهما شغل قدرة
المكلف وتوجّهه إلى نفسه .

وقد عرفت أنّ ذلك مناط التزاحم ولا يتوقف على دلالة أمر عليه ، فيدور
أمر المكلف حينئذ بين أن يكون غاصباً أو مصلحاً ، فيصير المورد من صغريات
باب التزاحم ، فلا بدّ من إعمال قاعدته التي في المقام تقديم ما ليس له البديل على
ماله البديل ، ولما كان للنهي الإطلاق الشمولي بحيث يستغرق جميع الأفراد
وللأمر الإطلاق البدلي ، فلا بدّ من تقديم جانب النهي ، وتصير النتيجة سقوط
الخطاب عن التأثير الفعلي وتخصيص الأمر الصلّاتي بغير الفرد المزاحم ، فيجب
الإتيان بالطبيعة في ضمن المصاديق الأخر ويتعيّن باقي الأفراد .

وكيف كان ؛ لما كانت القدرة على إيجاد الطبيعة في الجملة موجودة ، فلا
يسقط الخطاب عن التأثير رأساً ، هكذا عنونوا المسألة - أي تعرّضوا لما له البديل
الطولي ، ومثّلوا للصلاة المزاحمة بوجوب الإزالة - وبنوا على ما قلنا من أنّ

العجز عن إيجاد الطبيعة في ضمن بعض المصاديق لا يسقط الخطاب رأساً، بل يكفي في فعليته القدرة على الامتثال في الجملة، ولكن واضح أن الأمر لا يفرق بالنسبة إلى الأفراد الطولية والعرضية، فإن الملاك واحد، كما أشرنا إليه في صدر الباب أيضاً.

وبالجملة : النزاع في المقام الثاني في أنه وجود المندوحة يكفي في انطباق الطبيعة على الفرد المزاحم، ويرتفع به غائلة التزاحم أم لا يكفي، بل نتيجة الجواز فقط صحة العمل عند الجهل والنسيان ؟

إذا ظهر محل البحث فنقول : قد يقال بالاكْتفاء نظراً إلى أنه بعد أن تقدّم أن الملاك مطلقاً موجود، وكذلك الخطاب أيضاً ثابت، غاية الأمر يقيده ببعض الأفراد، فالمفرد المزاحم أيضاً مشتمل على الملاك التام فعلاً، وإنما الخطاب من جهة عدم القدرة الشرعية عليه لا يكون، فحينئذ لا مانع من أن يؤتى به بداعي الملاك، حيث إنه يكون ذلك من قبيل إمكان الإتيان بغير المقدور التكويني على فرض المحال، فكما أنه حينئذ يتحقق الامتثال به فهكذا بالنسبة إلى غير المقدور الشرعي إذا فرضنا اشتماله على الملاك، فلا يختص الامتثال بحال الجهل ونحوه، بل لابد وأن يجزي الإتيان بالفرد المبتلى بالمزاحم في حال العلم أيضاً، وحينئذ يلزم المحذور، حيث إن الأصحاب قد تسالموا على عدم الاكتفاء به، وخصّوه بحال الجهل والنسيان، فكما أنه بناءً على الامتناع بالنسبة إلى المقام الأول كان يلزم الحكم بعدم صحة العمل حتى في الحالتين لما هو مقتضى التعارض والتقيد الواقعي، فهكذا بناءً على الجواز بالنسبة إليه يلزم الالتزام بالصحة مطلقاً، ولا يختص بحال، كما هو مقتضى التزاحم.

وفيه؛ أنه بعد أن عرفت في المباحث السابقة أن المختار هو عدم كون انطباق الطبيعة على الفرد قهرياً، - كما هو مقالة المحقق الكركي (١) - بل لما كانت مسألة اعتبار القدرة من مقتضى طبع الخطاب، فحينئذ إذا فقدت القدرة بالنسبة إلى بعض الأفراد فالخطاب لا ينطبق عليه أصلاً، فحينئذ ينحصر ما ذكر - يعني صحّة الإتيان بالفرد المبتلى بالمزاحم - وأجزاء الصلاة في الدار الغصبيّة، مع العلم بأمرين: أحدهما الأمر، الترتبي. والآخر، من طريق الملاك، كما توهم، وكلاهما فاسدان ولا مجال لأحدهما في المقام.

أمّا الأول؛ فلأنه قد أوضحنا في بحث الترتب أن تصوير الخطاب الترتبي في مثل الصلاة في الدار المغصوبة يتوقف على أحد أمرين: إما أن يجعل المعلق عليه هو العزم على المعصية، بأن يتصور الخطاب كذلك: إذا عزمت على غضب الدار فصلّ فيها! وهذا خلاف معنى الخطاب الترتبي، حيث إنّ معناه تعليق العمل على نفس المعصية لا العزم عليه، كما هو ظاهر.

وإما أن يجعل نفس الغضب، فيكون مفاد الخطاب: أنه إذا صلّيت في الدار المغصوبة فصلّ فيها، وهذا يكون طلب الشيء بعد حصوله، فالخطاب الترتبي لا مجرى له.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الإتيان بالملاك وإن صحّحناه في الجملة، ولكن يشترط فيه أمر آخر، وهو إمكان التقرب به في العمل العبادي الذي يأتي به ولا يكتفى

(١) جامع المقاصد: ١٣/٥ و ١٤.

بالأول فقط ، وإن أصرّ عليه صاحب «الجواهر» ^(١) ولما كان الثاني مفقوداً في الفرد المبتلى بالمزاحم فلذلك لا يجزي ، إذ وإن كانت ماهية الغصب والصلاة متباينة ، إلا أنهما بالتركيب لما اجتماعاً في وجود واحد وتحققاً بإيجاد فارد ويكون بينهما التلازم من قبيل التلازم بين المادة والصورة ، والمفروض أن أحد الجزئين والوجودين مبغوض ، فالإيجاد يصير مبغوضاً ، بحيث لا يمكن أن يتقرب به الفاعل ، فلذلك يمنع عن تحقق الامتثال ، ضرورة أن العبادة لا بدّ فيها من قصد القرية .

وبالجملة ؛ القبح الفاعلي في صورة العلم يمنع عن الامتثال ولو كان الملاك محققاً ، ونفس الوجود الصلّاتي لا منقصة فيه ، فعلى هذا يتم ما هو المسلّم عند الأصحاب من عدم صحة الصلاة مع العلم بالغصب ، حيث عرفت من أنه لا يمكن تصحيحها بوجه أصلاً واختصت الصحة بما إذا جهل أو نسي ، كما بنوا عليه أيضاً ، ووجهه واضح حيث إنه بعد أن تحقق دخول المسألة في باب التزاحم . ومن المعلوم ؛ أن التزاحم فرع تنجز الخطابين حتّى يشغل كلّ منهما قدرة المكلف ، وإذا جهل أحد الخطابين فلما لم يتنجز فليس شاغلاً لنفسه ، فعدم شاغليته للغير وعدم مزاحمته له أولى ، فحينئذ يتنجز الخطاب الآخر المعلوم ، فالخطاب الصلّاتي يؤثّر ويصير فعلياً لتمايمية القدرة بالنسبة إليه ؛ لعدم تنجز النهي عن الغصب .

هذا كله فيما لو كان في البين مندوحة ؛ وقد اتضح لك سرّ ما أشرنا إليه في صدر الباب أن أخذهم قيد المندوحة في عنوان البحث يستكشف منه فراغهم

(١) جواهر الكلام : ٢٩٤/٨ .

عن المقام الأوّل وبناءؤهم على جواز الاجتماع، وإلا فلا ينتهي الأمر إلى التزاحم أو التكليف بغير المقدور حتّى تثمر المندوحة أو لا تثمر ويبحث عنها، وإلا فبناءً على الامتناع لما تدخل في باب التعارض، فلا يبقى موضوع للبحث عن المندوحة.

ضرورة أنّ الفرد المبتلى بالمزاحم على كلّ تقدير خارج عن الطبيعة المأمور بها واقعاً ملاكاً وخطاباً، وقد أحسن شيخنا ^(١) حيث أدخل البحث في صدر الباب، بناءً على الامتناع في باب التعارض، وإن كان أدخله في التزاحم في أواخره، فتدبر!

البحث فيما لا مندوحة فيه

وأما لو لم تكن المندوحة، فهنا صور:
الأولى: التي كان الحق أن تشير إليها في المقام الأوّل أيضاً، وهي أنّه ما لو كان خطابان النسبة بينهما تكون عموماً من وجه، وكان إطلاق كليهما شمولياً، فإن محلّ الكلام في المقام الأوّل هو ما لو كان إطلاق أحد الدليلين بدلياً، وأما لو كان الإطلاقان شمولياً فيخرج عنه ويلحق بالتعارض، كما لو قيل: أكرم العلماء ولا تتواضع للفسّاق! فإن التمانع والتزاحم بين مثل هذين الخطابين دائمي، حيث يجب إكرام كلّ عادل ويحرم التواضع لكلّ فاسق، ويكون كلّ من الأمر والنهي ممّا ليس له البدل، حيث إنّ لكلّ عالم وفاسق حكم بشخصه، فلا يمكن أن يقال بترك إكرام هذا العالم الفاسق لكونه تواضعاً للفسق، وعالم آخر يُكرم.

(١) مطارح الأنظار: ١٢٨-١٣٠ و ١٤٩ و ١٥٠.

وبالجملة ؛ فلا مندوحة في البين دائماً، فمثل هذين الدليلين يعامل معهما معاملة التعارض، وذلك لأنه لما كان التزام بينهما دائماً بحيث إن المكلف أبداً لا يقدر إلا على امتثال أحدهما، فإنشاء كليهما وتشريعهما يكون لغواً، بل لا بد وأن ينشأ أحدهما، فلذلك يتزامان واقعاً، فبالالتزام يكون بينهما التعارض ويرفع كل [منهما] موضوع الآخر، فلا بد من إجراء المرجحات الدلالية في كل [واحد من] التزامين اللذين لم يكن التزامهما اتفاقياً.

الثانية: إذا كان فقد المندوحة اتفاقياً قهرياً أي لا بسوء الاختيار كالمتوسط في الأرض الغصبي، بأن كان محبوساً فيه أو اتفق وقوعه فيه، فضاق الوقت واضطر إلى أن يصلي فيها، فيكون من باب دوران الأمر بين ترك المقيّد أو القيد، بأن يترك أصل الصلاة أو اعتبار حليّة مكانها.

وقبل بيان الحكم تنبغي الإشارة إلى أقسام الأدلة التي يستفاد منها القيدية.

الأول: ما يكون بلسان الإرشاد؛ كالأوامر والنواهي الإرشادية الواردة في المركبات، كالنهي عن لبس [أجزاء] غير المأكول في الصلاة، حيث إنها مسوقة لتقيّد الصلاة وبيان مانعية غير المأكول لها.

الثاني: ما تكون القيدية مستفادة من النهي النفسي كالنهي عن لبس الحرير والذهب في الصلاة، بناءً على أن تكون استفادة مانعتهما كذلك.

الثالث: ما لو كانت المانعية ناشئة من جهة التزام أو التعارض، بأن يكون النهي متعلقاً بأمر أجنبي عن الصلاة، ولكن اتفق التزامهما، كما في مثل الغصب والصلاة، بناءً على الجواز، حيث إنه قد تقدّم أن الإطلاقيين حينئذ يتزامان فتقيّد الصلاة بعدم اجتماعها مع الغصب؛ لإخلاله بقصد القرية المعتبرة

فيها، فالقيديّة والمانعيّة من طرف المزاحم بهذا المعنى، ففي الحقيقة هي أيضاً راجعة إلى الملاك كسابقه، فلا تغفل! كما أنّه بناءً على الامتناع يتعارضان، فهذه أقسام ثلاثة، [و] اعتبار مانعيّة شيء للصلاة وسائر المركّبات لا يخلو عن أحدها، [و] مقتضى الأصل في جميعها سقوط التكليف عن القيد؛ للاضطرار.

أمّا بالنسبة إلى الأوّل فواضح، وكذلك بالنسبة إلى القسم الثاني، سواء قلنا فيه بانتزاع القيديّة عن الحكم النفسي والحرمة التكليفيّة، حيث إنّهُ إذا سقط التكليف عن المنتزع منه فهكذا سقط عن المنتزع، أو قلنا بكون المانعيّة والحرمة في عرض واحد، وينشأ كلاهما عن الملاك، كما هو التحقيق، وسنوضح ذلك في بحث النهي عن العبادات.

ومن ذلك يظهر حال القسم الأخير حيث إنّ سقوط التكليف بالنسبة إليه بطريق أولى، إذ قد عرفت أنّ المزاحمة فرع تنجّز التكليف، وإذا فرضنا سقوطه عن أحد المتزاحمين للاضطرار فلا يبقى موضوع للتزاحم.

ثمّ إنّهُ إذا سقط التكليف عن القيد، فمقتضى الأصل الأوّل سقوط المقيد أيضاً؛ لاقتضاء الشرطيّة والمانعيّة المطلقة ذلك كما هو الأصل، فمقتضى ذلك سقوط الصلاة في جميع الصور، سواء كان للاضطرار بلبس [أجزاء] غير المأكول فيها أو لبس الحرير والذهب أو التصرّف في المغصوب، إلّا أنّه لا بدّ وأن يخرج عن هذا الأصل في باب الصلاة لمكان قوله ﷺ: «لا تترك الصلاة بحال»^(١).

نعم؛ ففيها لا محيص عن الالتزام بسقوط القيد فقط.

ثمّ إنّهُ بالنسبة إلى غير المحبوس لا بدّ وأن يصلي في حال الخروج

(١) وسائل الشيعة: ٤/٢٤١ الحديث ٥٠٣٣، وفيه: «خمس صلوات لا تترك على كلّ حال».

والتخلص عن الغضب؛ لارتفاع الاضطراب بهذا المقدار، وأمّا بالنسبة إلى المحبوس فلا، بل في حال الاستقرار.

نعم؛ بالنسبة إليه أيضاً لابدّ من ملاحظة حقّ الناس بحيث لا تستلزم الصلاة التامة فيه تصرفاً زائداً في الغضب.

والمناقشة في ذلك - من جهة أنّ مكان الشخص الذي هو عبارة عن الفراغ المشغول لا يختلف بالنسبة إلى أحواله، فالإنسان في حال قيامه يشغل من الفراغ ما يشغله في حال ركوعه وسجوده ونومه وبسط يديه وجمعهما وغير ذلك من الأحوال، ولا يتفاوت فيها، فاعتبار هذا القيد لغو - مدفوعة بأنّ عدم الاختلاف هذا بالدقّة العقلية، وأمّا العرف؛ فلا يراها واحداً، بل يرى التفاوت بين تلك الأحوال بالضرورة، ولا إشكال في أنّه ينبغي رعايته في أمثال هذه الأحكام، فتأمل!

الثالثة: ما لو كان فقد المندوحة اتفاقاً بسوء الاختيار، فحينئذ يقع البحث أولاً في حكم خروجه، ففيه وجوه بل أقوال أربعة:

أحدها: ما هو المنسوب إلى المحقق القمي رحمته الله من أنّه محكوم بحكمين فعلاً إيجاباً وتحريماً، بمعنى كون الفعل الواحد - وهو الخروج من جهة كونه بنفسه تصرفاً في الغضب - منهيّاً عنه، ومن جهة كونه تخلصاً عنه يجب^(١).

ثانيها: ما التزم به في «الفصول» من كونه حراماً وواجباً حقيقة، حرّمته من جهة النهي المتعلّق به قبل الدخول في الغضب، ووجوبه من الأمر المتعلّق به بعده؛ لكونه تفرّيعاً له، فهذا يفترق من الأوّل من حيث كون زمان الحكمين

(١) كفاية الأصول: ١٦٨، قوانين الأصول: ١٥٣.

مختلفاً، ولكن مثله في كون الفعل الواحد ذا حكمين^(١).

ثالثها: ما بنى عليه في «الكفاية» من إجراء حكم المعصية عليه؛ لتماثية ملاكها وإن لم يكن الخطاب بالنسبة إليه فعلياً؛ لسقوطه بسبب حكم العقل وإرشاده بالخروج^(٢).

رابعها: ما اختاره شيخنا رحمته - وهو المختار - من كونه مأموراً بالخروج، ولا حكم له حقيقة وحكماً إلا ذلك وهو الوجوب^(٣).

البحث في قاعدة: «الامتناع بالاختيار...»

ثم إنه لا خفاء في أن الأقوال الثلاثة الأولى مشتركة في كون محل البحث من صغريات قاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) ولكن ما ذكره في «القوانين»^(٤) يلوح منه أن عدم التنافي من جهة العقاب والخطاب كليهما، ولذلك التزم بوجود الحكمين الفعليين وفساد ذلك غني عن البيان، حيث إنه من الإمامية لم يقل بهذه المقالة أحد، بل كلهم متفقون على أنه بعد العجز مطلقاً ولو كان عن اختيار لا يعقل الخطاب، إذ الغرض منه البعث والتحريك وهما محالان بالنسبة إلى العاجز، وإن كان يظهر من ذيل كلامه رحمته عدم كون الخطاب حينئذ حقيقياً بل تسجيلي، والمراد به هو الخطاب بداعي استحقاق العقاب فقط لا بداعي الطلب، كما قال جماعة به بالنسبة إلى العصاة، من جهة أنه لما كان الله سبحانه يعلم

(١) الفصول الغروية: ١٣٨.

(٢) كفاية الأصول: ١٦٨ و ١٦٩.

(٣) مطارح الأنظار: ١٥٣ و ١٥٤.

(٤) لاحظ اقوانين الأصول: ١٥٣ و ١٥٤.

مخالفتهم فالخطاب والطلب الحقيقي لغو^(١)، فالغرض منه هو تسجيل عقابهم .
ولكنّا لا نعقل الخطاب التسجيلي رأساً، إذ معناه المعاندة وإظهار البغض
على العبد، تعالى شأنه عن ذلك، بل لابدّ من الإنشاء الحقيقي بالنسبة إلى كلّ
أحد لاقتضاء الشارعية واللفظ الذي هو بيان ما يقرب العبد إلى الله وما يبعده عنه
ذلك .

وأما مسألة العقاب بالنسبة إلى الأفعال الممتنعة فعلاً لترك مقدّماتها؛ فقد
بيّنا في محله أنّه يكفي لاستحقاقه تفويت المقدّمات ومخالفة الخطاب النفسي
للغير المتوجّه إليها، كالمسير للحجّ في يوم عرفة، وإن كان نفس الحجّ بالنسبة
إلى زمانه هذا مشروطاً.

وبالجملة؛ لا معنى للخطاب التسجيلي ولا بغيره بالنسبة إلى غير القادر،
فحينئذ المراد بالقاعدة التي قاعدة عقلية مسلّمة؛ أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار ملاكاً وعقاباً، وأمّا خطاباً فينافيه كمال التنافي، أي الفعل الذي بسبب
اختيار ترك ما يتوقّف عليه وجوداً وعدمًا صار ممتنعاً لا ينافي كونه مختاراً من
حيث صحّة العقاب عليه .

وهكذا لا سبيل إلى ما التزمه «الفصول» حيث إنّهُ يلزم أن يكون الفعل
الواحد بعد وقوعه ذا حكمين متضادّين^(٢).

ومن المعلوم أنّ تعدّد ظرف الحكم لا ترتفع به غائلة اجتماع النقيضين؛
ضرورة أنّ الحكم الذي يتعلّق بالموضوع باعتبار وقوعه، وهذا نظير ما التزم به

(١) لاحظ اقوانين الأصول: ١٥٣ و ١٥٤.

(٢) راجع الصفحة: ٣٣٩ من هذا الكتاب .

صاحب «الكفاية» من كون المبيع الفضولي قبل الإجازة للمالك حقيقة، وبعدها للمشتري من زمان العقد حقيقة أيضاً^(١) وهذا أيضاً محال، إذ لا فرق بين الوضع والتكليف من هذه الجهة.

وأما إرجاع كلام «الفصول» إلى الواجب التعليقي لا وجه له، إذ الواجب التعليقي عبارة عن كون موضوع ذا حكم من زمان إلى وقت آخر، وقد عرفت أن مرجع كلامه هذا إلى تبدل الحكم ونسخه، وهذا أجنبي عن الأمر الثابت، كما لا يخفى.

في حكم الخروج من الغصب

إذا ظهر حال هذين القولين فقد تبين ما هو المعقول من الوجوه الثلاثة هو قول «الكفاية»^(٢) بحيث لو تم دخول المقام في صغريات القاعدة المذكورة ينحصر الأمر بالتقريب الذي نقلنا عنه $\frac{1}{2}$ ، ولكن البحث في أصل دخوله فيها، بل هو ممنوع جداً ولا مساس للقاعدة المذكورة بما هو محل الكلام، وذلك لوجوه: **أما أولاً:** فلأننا نرى بالوجدان عدم امتناع الخروج للغاصب أصلاً، كما نرى بالنسبة إلى من ألقى نفسه من شاهق، حيث إنه حال الوقوع مضطراً محض وكذلك من ترك المسير إلى الحج، فإذا جاء يوم العيد وعرفة يمتنع عليه كونه في الموقف، وهذا بخلاف الغاصب فله الاختيار، يريد يخرج؛ يريد لا يخرج، وليس مضطراً إلى أحدهما.

(١) الحاشية على المكاسب للآخوند الخراساني: ٤٠ و ٤١.

(٢) كفاية الأصول: ١٦٨.

نعم؛ إنَّ ما هو مضطرٌّ [إليه] هو عدم كون الشخص في المكان الغصبي أصلاً، بمعنى أنَّه إذا دخل الشخص في مكان فبالنسبة إلى كلِّ واحد من إقدامه الذي يقع فيه مضطرٌّ إلى الكون فيه حتَّى يخرج، وممتنع عليه أن لا يكون آنأما فيه. وهذا لا ربط له بخصوص الخروج الذي [هو] مختار فيه.

وبالجملة؛ فهذا امتناع عدم اشتغال المحلِّ آنأما لعلَّه أوجب المغالطة له بمسألة الخروج، مع أنَّه لا امتناع بالنسبة إليه تكويناً، وأمَّا شرعاً فالمفروض أنَّه محلُّ البحث، وسيأتي أنَّه واجب شرعاً لا غير.

وثانياً: أنَّ الاعتبار في موارد القاعدة هو أن يمكن الحكم على الممتنع فعلاً مطلقاً ومشروطاً بأن أمكن تمامية ملاكه غير مقيد بتحقيق شرطه ومقيداً به، كما في الحج يوم عرفة، حيث إنَّه يمكن أن يكون ملاك وجوبه تاماً ثبوتاً كما هو كذلك، وأمكن أن يكون مشروطاً بالمسير بأن يجب على من كان في الموسم في عرفات، وذلك لأنَّ تحقق عنوان الامتناع يتوقف على أن يكون الحكم مطلقاً فيعلّق خطاب بمقدّماته التي بفوتها يمتنع الواجب في ظرفه أو يجب الحرام كذلك.

ومن المعلوم أنَّ المقام ليس كذلك، ضرورة؛ أنَّ الخروج بلا تحقق مقدّمته وهو الدخول لا ملاك له لاستحالة تحقيقه بدونه رأساً، بل هو محقق لموضوعه، وليس كسائر المقدّمات، فحينئذ الحكم عليه لا يعقل إلا مشروطاً، والمفروض أنَّه عند ذلك محكوم بالخروج لا أن يكون منهياً عنه، فهنا في الحقيقة عكس موارد الامتناع، إذ قد عرفت أنَّه بالنسبة إليها جميعاً الحكم المتعلّق بذی المقدّمة مطلق، بحيث يكون بعد ترك مقدّماته هو على ملاكه باقياً ويصير منشأ استحقاق

العقاب تفويتها المستلزم لقوته ، وفي المقام لا حكم لذي المقدمة قبل تحقق المقدمة رأساً ، وبعد تحققه المفروض أنه ليس منهيّاً عنه بل مأمورٌ به ، فلا خطاب بالنسبة إلى الخروج حتّى يسقط بالتعذر ، بل له حكم واحد ظرفه بعد تحقق موضوعه وهو الخروج ، فلا ربط للخروج بباب الامتناع من هذه الجهة أيضاً ، فتدبر !

وثالثاً: أنّ موارد قاعدة الامتناع هي التي بعد طرؤ الاضطرار عليها وامتناعها باقية على ما هي عليها من الملاك ، ولا تصير ذات حكم حينئذٍ مستقلّ ، فالحجّ الممتنع يوم عرفة بترك المسير لا يعقل أن يتّصف بالحرمة المضادة للحكم الأوّل ، غايته أنّ حكمه الأوّل لا يصير فعليّاً لعدم القدرة بخلاف المقام ، حيث نرى بالوجدان أنّ الخروج محبوب في الجملة ومأمور به بحكم العقل أو الشرع على ما سيأتي ، فكيف يمكن أن يقال : إنّه مبغوض أيضاً ، ولو بالنهاي السابق ؟ إذ قد تقدّم أنّ تعدّد ظرف الحكم لا ترتفع به غائلة اجتماع النقيضين ، أو يقال : إنّه ممتنع .

نتيجة البحث

وبالجملة : فهذه الوجوه تدلّ على أنّ المقام ليس من صغريات قاعدة (الامتناع بالاختيار) .. إلى آخره ، ولا مجال لتوهمه ، بل قد عرفت أنّه عكس تلك القاعدة ، فحينئذٍ لا بدّ من البحث في أنّه داخل تحت أيّ قاعدة ؟ فنقول - وعلى الله التكلان - : إنّه قد قسّمنا الأفعال المستندة بعضها إلى بعض إلى أقسام ثلاثة :

أحدها: أن يكون فعل معلولاً لأمرٍ آخر، كما في صبّ الماء للتوضؤ في المكان المغصوب، حيث إنه بنفس الصبّ يتحقق التصرف.

ثانيها: ما يكون مسبباً توليدياً للآخر، كما لو لم يكن نفس المكان الذي يتوضأ فيه غصبياً، بل كانت الأرض الغصبية متصلة به، بحيث كان بعد صبّ الماء عليه يتعدى الماء من الأرض المباحة وينتهي إليه، ولكن كان بحيث لم يمكن إبداع المانع له وكان الجريان والتعدي إليه غير اختياري.

ثالثها: ما لو كان كذلك ولكن لم يكن الجريان بعد الصبّ قهرياً، بل أمكن إبداع المانع حتى لا يصل الماء إلى الأرض الغصبية، فهذا من قبيل المتلازمين. ولا إشكال أن في التصرف في المكان الغصبي أموراً ثلاثة: دخول، والكون فيها في الجملة، والخروج أو البقاء، وقد أشرنا قريباً إلى أنه بعد الدخول؛ في مقدار من الكون فيه الشخص مضطراً إليه، بمعنى أنه ممتنع أن لا يكون فيه أصلاً، إذ الضرورة قضت ببطلان الطفرة، فحينئذ نسبة الدخول إلى هذا المقدار من الكون نسبة العلية أو السببية، كما أنه بالنسبة إلى الخروج نسبة التلازم.

فعلى كل تقدير؛ مقدّميته لهما لا شك فيه إلا مطلقاً من باب الأسباب والمسببات التوليدية، حيث إنه بعد الدخول بالنسبة إلى الخروج مختار محض، كما أنه بالنسبة إلى البقاء كذلك، فحال هذا الخروج حال من اضطرّ إلى شرب الخمر، فشربه دواءً أكان مباحاً ويوجب الانتهاء إلى الاضطرار به، فكما أن الشرب حينئذ اختياري، وليس شرب الدواء المباح علّة تامّة، فهكذا الحركة الخروجيّة.

نعم؛ نسبة شرب الدواء إلى الهلكة التي علاجها منحصراً بشرب الخمر نسبة السببية والمسببية، كما أن نسبة الحركة الدخولي إلى الكون بمقدار، تكون كذلك، ولذا أمكن أن يقال باشتداد المبعوضة للدخول المستتبع لاشتداد العقاب، ولكن الخروج مباح محض؛ وحاله حال الخمر المضطر إلى شربه، مع كون مقدمته اختيارية ولو كانت هي مبعوضة، نظير المقدمات المفوتة، وهذا لا يستلزم صيرورة الخمر [حراماً] أيضاً، بل هي على ما عليها من المصلحة لحفظ النفس باقية.

وأما مبعوضة مقدمته مع إباحتها في نفسها فلا تها لما كان شرب الخمر ممّا تعلقت إرادة الشارع بعدم وقوعه في الخارج بأيّ نحو كان وإن كان عند الاضطرار يجب، وليس من قبيل صلاة الحائض، حيث إنها ولو كان تركها اختيارياً كمن شربت الدواء فحاضت، فلمّا كان أصل هذا الأمر ليس مبعوضاً بحيث أراد الشارع عدم وقوعه، بل بالحیض ينقلب الملاك، وليس يلزم من ترك الصلاة حينئذ واقعاً شيئاً، فلذلك ليست مقدمته مبعوضة أصلاً بل مباحة.

وهذا بخلاف الخمر التي أراد الشارع عدم شرب هذه الطبيعة أصلاً، فلذلك تصير مقدمته مبعوضة، ولو كانت في نفسها مباحة، ولكن نفس شرب الخمر بعد الاضطرار ليس فيه إلا ملاك المحبوبة لما فيه المصلحة الأهم، فهكذا حال الخروج عن الدار الغصبية فهو بنفسه محبوب محض.

ولو سلّمنا عدم كونه من قبيل الحيض الاختياري، بل من قبيل شرب الخمر المضطر إليه بسوء الاختيار، فإنّما يكون المبعوض الدخول الذي صار سبباً للاضطرار إلى كون ما في الدار الغصبية الذي منه الخروج.

وبالجملة ؛ فحال هذا الخروج ليس إلّا كحال سائر أقسام ردّ المغصوب منقولاً كان أو غيره ، فكما أنّ ردّ العباء المغصوب ليس فيه إلّا ملاك المحبوبة لكونه رفع الظلم ، بل بحسب ذلك بحكم الشرع والعقل فهكذا الخروج عن الدار الغصيبة لما كان رفع الظلم يتوقف على هذا المقدار من التصرف ، فلما كان هو إحساناً محضاً فليس يقع إلّا محبوباً ، ولا مبغوضية له فليس معصية حقيقية ولا حكمية ، بل لما كان من صغريات التخلص عن الحرام وردّ المغصوب فهو واجب مطلقاً بحكم الشرع والعقل ، فافهم واستقم !

هذا كله ؛ في الحكم التكليفي للخروج ، وأمّا حكمه الوضعي والصلاة في حاله الذي يجب حينئذ لا في حال الوقوف فنقول : أمّا بناءً على الامتناع والبناء على كونه معصية حكمية فلا محيص عن الالتزام بعدم جواز الصلاة لما هو مقتضى التعارض الذي قد عرفت أنّه لا ملاك ولا أمر للصلاة مادام الشخص مشغلاً بالحرام أصلاً ، وأمّا بناءً على المختار وإن كان يقع التزاحم حينئذ إلّا أنّه لترجيح جانب الصلاة وأهميتها فيصلّي صلاة المضطرّ ، هذا تمام البحث في الاجتماع ، والله وليّ الإيعان .

مقتضى النهي في العبادات والمعاملات

المبحث الثالث : في النهي عن العبادة والمعاملة .

فنقول بعد الحمد والصلاة : ينبغي رسم أمور :

[الأمر] الأوّل : الفرق بين المسألة السابقة وهذه في كمال الوضوح ، حيث

إنّ البحث فيها كانت في أنّ مورد اجتماع الأمر والنهي هل هو داخل في صغريات

التعارض أو التزاحم؟ وهنا يكون البحث في أنه بعد وقوع التعارض ما [ذا] يكون حكم المسألة؟

وبعبارة أخرى: يمكن أن يقال: البحث في المسألة السابقة كان عن صغرى هذه المسألة وأنه هل متعلق الأمر والنهي واحد حتى يدخل في كبرى النهي عن العبادة، أم لا؟

وهنا البحث عن الكبرى، ولذا استشكلنا في دخول المسألة السابقة في مسائل الأصول، وهنا لا ينبغي التأمل في دخوله فيها، لأنه بنفسه يقع في طريق الاستنباط، حيث إن من ضمّ كبرى النهي عن العبادة أو المعاملة إلى الصغرى يحكم بالصحة أو الفساد اللتين حكمان فرعيان، فإن بنينا على أن اتحاد متعلق الأمر والنهي يقتضي التعارض أي مضافاً إلى ارتفاع الأمر عن محل اجتماع الملاك؛ أيضاً يستكشف ارتفاعه، فلا بد من الحكم بالفساد وإن بنينا على سقوط الأمر فقط، فلما كان التحقيق الاكتفاء بالملاك في تحقق الامتثال ولو لم يكن أمر في البين، خلافاً لصاحب الجواهر رحمته الله فيحكم بالثاني^(١).

ومن ذلك يظهر خروج الأمر والنهي اللذين إطلاقهما شمولي عن محل الكلام، لما تقدّم أن التعارض وعدم الملاك حينئذ في مورد الاجتماع قطعي، بل محل البحث إنما هو فيما لو كان إطلاق الأمر بدلياً، حيث إن عدم الأمر لا يستلزم عدم الملاك، فلذا يقع النزاع.

وبالجملة؛ فقيماً لو كان إطلاق الدليلين شمولياً، التعارض محرز، بخلاف ما لو كان الإطلاق بدلياً، فببركة الدخول في هذا البحث يستكشف التعارض

(١) جواهر الكلام: ١٥٥/٩.

وعدمه بالبيانات التي ستقف عليها إن شاء الله، من الملازمة بين الحرمة والمبغوضية ورفع الملاك رأساً وغيرها.

الأمر الثاني: لا إشكال أن هذه المسألة من الملازمات العقلية ولا ربط لها بمباحث الألفاظ، وذلك لأنه ليس الدال على الحرمة منحصر بالدليل والخطاب اللفظي، ومعه أيضاً لما يكون المهم إثبات الملازمة بين المبغوضية الملزومة للحرمة ورفع الملاك عن متعلق الأمر والنهي حتى يلزم الفساد، عبادة كانت أو معاملة، ونفي الملازمة بينهما، فلا يرجع البحث إلى اللفظ وتكون كسائر الملازمات، مثل بحث المقدمة والضد، وحيث لم يعقد باب مستقل للبحث عن الملازمات، فلذلك جعلوا البحث عن كل منها في باب يناسبه.

نعم؛ بناءً على مذهب من يكتفي في التعارض بعدم الأمر بالنسبة إلى المجمع الكاشف ذلك عن النهي ويحكم بالفساد حينئذ، ولو لم يحرز عدم الملاك يمكن إدخال البحث في مباحث الألفاظ من جهة اللازم البين بالمعنى الأعم، فتأمل!

الأمر الثالث: في المراد من ألفاظ العنوان^(١).

لا إشكال في أن المراد بالنهي هو التحريمي، خصوصاً على ما حققنا في المبحث السابق، من كون متعلق النهي التنزيهي هو الفرد والخصوصية، ومتعلق الأمر هو الطبيعة بنحو صرف الوجود، ولا معارضة بينهما حتى في القسم الثالث من النهي التنزيهي الذي قد عرفت أن متعلق النهي فيه أيضاً ليس ذات العبادة، بل التعبّد والتقرب بها كان منهيّاً عنه، فعلى كل تقدير؛ ليس متعلق الأمر والنهي واحداً، فالنواهي التنزيهية خارجة عن البحث.

(١) في اقتضاء النهي الفساد في المعاملة وعدمه، «منه».

وأما النهي التحريمي فأيضاً على إطلاقه - أي بجميع أقسامه - ليس محلاً للبحث، نعم النفسي منه مطلقاً داخل، وأما الغيري؛ ففيه تفصيل، حيث إن الغيري بمعنى الإرشاد وهي النواهي الواردة في باب المركبات المنقلبة عن حقيقتها الأصلية، فلا كلام في اقتضاؤها الفساد، حيث إنها لما كانت مسوقة لبيان المانع، وتدلّ مطابقةً على ملزوم الفساد، وإرشادٌ شرعاً عليها، فلا ينبغي التأمل في اقتضاها الفساد.

وأما الغيرية منها؛ بمعنى المقدمة فهي أيضاً قسمان، حيث إن المقدمة إما شرعية أو عقلية، فالنهي المتعلق بالمقدمة الشرعية - كالطهارة وأمثالها - فهو يكون حاله حال النهي الإرشادي، وأما المقدمة العقلية - كترك الصلاة للإزالة - فهي داخلة في محلّ البحث؛ ضرورة أنه بناءً على التنافي بين المبعوضة والمحبوبة لا فرق بين المبعوضة الغيرية والنفسية.

البحث في الصحة والفساد

وأما الصحة والفساد فالكلام فيهما يقع في جهات:

الأولى: أن التقابل بينهما من أي أقسام التقابل؟ لا خفاء في أنه ليس تقابل الإيجاب والسلب، لأنه إنما يكون بين الوجود والعدم المحمولي، فموردهما أصل الماهية الإمكانية أو الممتنعة، فالتقابل بين وجوداتها وأعدامها الإيجاب والسلب، ولذلك منعنا عن جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، إذ الصفات إنما يعتبر لها الوجود والعدم بالنسبة إلى المحلّ القابل، والشخص في حال عدمه ليس قابلاً لأن يتّصف بعدم العلم ونحوه.

وأما الوجود والعدم النعتي؛ فليس التقابل بينهما من هذا القبيل، بل لما لا بدّ وأن تكون إضافة الوجود أو العدم حينئذ إلى المحلّ القابل، فيكون التقابل بينهما من سائر أقسام التقابل، فإن كان الأمران وجوديّين كالضدّين فالتقابل تقابل التضادّ كالقيام والقعود، أو الحركة والسكون، وإن كان الوجوديّ أحد الطرفين فيكون من تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل حيث إنّهما صفتان اعتباريّتان للأمر الموجود، فليس من الإيجاب والسلب.

ضرورة أنّ الصحة والفساد كالعلم والجهل وغيرهما من الأوصاف المحمولي التي لا بدّ وأن يضاف إلى المحلّ القابل، وكذلك ليس من تقابل التضادّ، إذ ليس الفساد أمراً وجوديّاً بل إنّما هو منتزع من عدم الصحة، فيكون من تقابل العدم والملكة، فموردهما إنّما يكون من العبادات أو المعاملات القابلة لأن تتّصف بالصحة والفساد.

الثانية: المراد بالصحة هنا ما يقابل الفاسد لا المعيب وإن كانت تستعمل في مقابل كليهما كالصحة في المعاملات في باب الخيار وغيره، فتارة يراد منها الصحة المقابلة للفاسد، وأخرى المقابلة للمعيب الذي يكون له بعض الأثر. ولما لا إشكال أنّ البحث إنّما يكون في أنّه هل الأثر المطلوب من العبادة أو المعاملة تحقّق، أم لا؟ فينحصر أن يكون المراد من الصحة المقابلة للفاسد الذي لا أثر له أصلاً؛ ضرورة أنّ الكلام ليس إلّا في تحقّق الامتثال ونحوه، ولا يبحث عن تبعيض الأثر في الأحكام حتّى تعمّ البحث الصحة بالمعنى الثاني، كما لا يخفى.

الثالثة: بعد وضوح أنّ ما يطرأ عليه الصحة والفساد لا بدّ وأن يكون قابلاً لأن يتّصف بهما، فحينئذ هل يقع البحث في كلّ قابل، وأنّ موضوع الأحكام مطلقاً قابل لأن يتّصف بهما، أم لا؟

فنقول: أمّا البسائط فليست قابلة رأساً، حيث إنّها إمّا أن توجد، وإمّا أن لا توجد، وإمّا يوجد البسيط فاسداً، فلا معنى [له]، كما لو بني على أنّ عناوين المعاملات أسماء للمسبّيات، إذ عدم الصحة إمّا من جهة خلل في الجزء أو الشرط أو المانع، والبسيط ليس منها فيه شيء، فحينئذ المسبّب الذي هو معنى اسم المصدر للبيع، إمّا أن يقع وإمّا أن لا يقع، كما لا يخفى.

وأما المركّبات: فهي مطلقاً أيضاً ليست محلّاً للبحث كموضوعات الأحكام، مثل المكلف الذي عبارة عن العاقل البالغ القادر، وهكذا غيره من الموضوعات التي اعتبرت فيها أمور تكوينيّة، فإمّا أن تكون تلك الأمور موجودة، وإمّا أن لا تكون، وإمّا أنّه يكون الموضوع، ولكن فاسداً، فلا يتصوّر، فحينئذ ينحصر البحث بالمركّبات التي من قبيل الأسباب والمعدّات للأحكام كالصلاة والصوم، حيث إنّهما بالنسبة إلى النهي عن الفحشاء، أو الفلاح من قبيل المعدّات، وكعناوين المعاملات من حيث الأسباب، فهذان القسمان باعتبار ما لهما من الأثر الشرعي يقع البحث فيهما من الجهتين من حيث تأثيرهما فيه حتّى يقع صحيحاً، وعدمه حتّى يكون فاسداً.

وبالجملة: فمثل العقود والإيقاعات التي هي محلّ البحث وهكذا الأعمال العباديّة لما كانت قابلة لأن تقع، بحيث أن يترتب عليها مالها من الحكم الشرعي وأن لا تترتب فهي القابلة للاتّصاف بالصحة والفساد، وأمّا غيرها من متعلّقات

الأحكام بسيطاً كانت أم مركباً فلمّا ليس لها الحكم الشرعي بالمعنى المذكور، أي القابل لأن يتخلّف وأن لا يتخلّف، بل الأثر الشرعي الذي لموضوعات التكاليف من قبيل الأثر التكويني الذي كشف عنه الشارع فهي أمرها دائر بين التحقق وعدمه.

إشكال ودفعه

فإن قلت: على هذا بالنسبة إلى ما يجري فيها البحث من العبادات والمعاملات لا بدّ وأن يكون الأثر المرغوب منها مأخوذاً في حقيقتها وداخلاً فيها حتّى يكون قابلاً للاتّصاف بالأمرين، وإلا فلو كان خارجاً عنها فحالها يكون كسائر المركّبات التي أمرها دائر بين التحقق وعدمه حتّى يترتب الأثر أم لا؟ قلت أولاً: هذا الأمر لا يبيّن ولا مبين إذ لا يتوقف الاتّصاف بالأمرين بدخول الأثر في حقيقتها، بل مع كونه خارجاً باعتبار وقوعها بحيث يترتب [الأثر] عليه وعدمه، يصحّ الاتّصاف كما هو ظاهر.

وثانياً: إنّ الذي يكون الأثر له في الحقيقة هو الكلّي الذي تعلّق التكليف الشرعي به من الصلاة والصوم وغيرهما من الأعمال، والبيع والنكاح من المعاملات التي هي موضوعات للأدلة والعمومات، ومن المعلوم أنّها لا تتّصف بكلا الأمرين وإنّما المتّصف هو الفرد الخارجي الذي يوجد المكلّف، فباعتبار انطباقه مع تلك الطبيعة الكلّية يتّصف بالصحة، ومن حيث عدم انطباقه يتّصف بالفساد، فما هو القابل للاتّصاف ليس المتعلّق به الخطاب حقيقة، وما هو الذي تعلّق به غير قابل للاتّصاف رأساً.

إن قلت: لا إشكال أن عناوين المعاملات أسماء للمسببات لا الأسباب، فالبيع اسم للنقل والانتقال الذي أثر فعل المكلف، وهكذا النكاح وغيره اسم لما هو أثر فعل المكلف لا الفعل بنفسه، ومن البديهة أنه على هذا يكون ما هو القابل للصحة والفساد بسيطاً، مع أنه أخرجتموه عن البحث والنزاع.

قلت: نظير هذا الإشكال قد يرد على مسألة التمسك بالعمومات والإطلاقات في أبواب المعاملات فيمنع عنه، نظراً إلى ما ذكر من كون ما وقع في حيز العموم والإطلاق اسم للمسبب ولا ربط له بالسبب الذي هو العقد، فحينئذ لا مجال للتمسك بهما عند الشك في اعتبار شيء فيه من العريئة والماضوية وغيرهما، بل لما يكون الشك في المحصل فلا محيص عن الاحتياط.

وأجاب عنه شيخنا رحمته بأنه لما لا يرى العرف فرقاً بين السبب والمسبب، فالإطلاق أو العموم أيضاً ينزل على ما يراه العرف عنواناً للمعاملة ويطبق العنوان عليه^(١)، فيجاء عن المقام بمثله أيضاً.

ولكنك خبير بضعف هذا الجواب؛ إذ لا مجال للرجوع إلى العرف في تطبيق العناوين على موضوعاتها حتى يتسامح فيه، بل إننا ننكر الرجوع إليهم في أصل المفاهيم أيضاً، فكيف بالتطبيق الذي أمر واقعي تابع لصدق العنوان وعدمه، فمحض أن العرف يرى إمضاء المسبب ملازماً لإمضاء سببه لا يشر شيئاً.

فالحق في الجواب: أن منشأ الإشكال هو إدخال ما نحن فيه في باب الأسباب والمسببات والأمور التوليدية الاصطلاحية، كما يظهر من تسليم

(١) حاصل الجواب: دعوى أن العرف يرى الملازمة بين تعلق الحكم بالمسبب وسببه لما يرى بينهما الاتحاد، (المكاسب: ١٩/٣ و ٢٠)، «منه رحمته».

المجيب ذلك أيضاً، مع أن الأمر ليس كذلك، بل العقد هو من قبيل الآلة لما هو أثره من النقل والانتقال، وإضافة الأثر في الحقيقة إلى العامة ليست بالواسطة، كما يكون كذلك في مثل الإلقاء والإحراق، حيث إن لهما وجودين، والأول^(١) فعل الشخص والثاني فعل النار، ولا مجال لإسناده إلى الشخص إلا بالعرض، وإرادته ليست تتعلق إلا بالأول، وإن تعلقت بالثاني إنما يكون بالتسبب بخلاف المقام، فليس هنا إلا وجود واحد، فمن حيث جهة الإيجاد وصدوره من العامة يكون عقداً ومؤثراً، ومن حيث وجود الأثر في نفسه يكون بيعاً وغيره، فنسبتهما إلى الآخر ليس إلا نسبة المصدر واسم المصدر، ومعلوم أنهما لا يعدان وجودين، بل الثاني ينتزع من الأول.

وبالجملة؛ فلما كان كل فعل لابد له من آلة يوجد بها، كالمنشار وغيره مما

(١) إطلاق التسبب على ما نحن فيه لا ينطبق على ما اصطالحوا عليه في مقامين:

أحدهما: في باب الضمانات والحدود والديات الذي هو عبارة عن إيجاد السبب الأول في سلسلة المعذات اختياراً، كحفر البئر ونصب السكين في الطريق، حيث أوجب تلف إنسان أو حيوان، فهذا أحد القسمين عن السبب الذي يعتبر فيه أن لا يتوسط بين ما يترتب عليه وبينه أمر اختياري آخر.

وثانيهما: ما يستعمل بالنسبة إلى إيجاد علل الأشياء التي يوجب ترتب معلولاتها عليها قهراً، نظير الإلقاء في النار ونحوه مما يتوقف ترتب الأثر على القصد والإنشاء بل يترتب ولو لم يقصد، ويكون الفعل والأثر ينسب إلى السبب حقيقة، حيث إن الملقى في النار يصدق عليه المحرق، كما أنه أيضاً فتح الأمير البلد مع أن المباشر له خدامه، فهذان القسمان هما معنى السبب لا غير.

ومن المعلوم: أن شيئاً منهما لا يصدق على باب العقود والإيقاعات أما الأول: فواضح، وهكذا الثاني، حيث إن العقد ما لم يقصد الإنشاء له لا يترتب عليه المسبب، مضافاً إلى الإثنية التي يرى بالوجدان بين السبب في القسم الثاني ومسبباتها، بخلاف باب العقود فهي بالنسبة إلى آثارها ليست إلا من باب الإيجاد والوجود، بل هي ليست من قبيل الحيابة التي توجب التملك أيضاً، لأنه يتوقف على حكم الشارع أو غيره، فتأمل! «منه».

هو آلة للأفعال الخارجية، ولا تعدّ تلك الأسباب سبباً خارجياً اصطلاحياً، فهكذا هذه العناوين الصادرة من المكلف، فالعقد آلة لها كلسانه الذي به يتكلم أو قلمه الذي به يكتب، فكلّما يضاف إلى ما يترتب على العقد في الحقيقة إضافة إليه، كما أنّه كذلك بالنسبة إلى العكس لما هو لازم العينية والاتحاد، بل من مناسبة الحكم والموضوع يمكن أن يستفاد أن مثل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) ونحوه أضيف إلى فعل المكلفين ونفس عملهم.

فعلى هذا؛ يرتفع الإشكال عن المقام وباب التمسك بالإطلاقات حيث إنّه كان فرع المغايرة في الوجود، وقد اتضح أنّه ليس كذلك، فتأمل!

الجهة الرابعة: لا خفاء في أنّ اختلاف تعبير المتكلم والفقيه عن الصحة والفساد ليس اختلافاً حقيقياً، بل لما كان الأثر المرغوب من العبادة أو المعاملة يختلف على حسب نظرهم، فكلّ عبّر عنهما بما هو منظوره من الأثر، وإلاّ فالكلّ مسلمون أنّ مناط الصحة والفساد انطباق الفرد المأتيّ به على الكلّي الذي تعلّقت الأدلّة به وعدمه، وقد قلنا: إنّ تلك الطبيعة الكلية ليست قابلة للاتّصاف بهما، وإنّما المتّصف هو الذي هي تنطبق عليه، فحينئذ مرجع كلا القولين إلى حصول هذا الانطباق وعدمه، والتعبير بما يوجب سقوط القضاء والإعادة أو ما يوجب حصول الامتثال في الحقيقة تعبير عن الانطباق المذكور باللازم، كما لا يخفى.

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

هل الصّحة والفساد من الأمور المَجعولة ؟

الجهة الخامسة : قد اختلفوا في أنّ الصّحة والفساد من الأمور المَجعولة ، إلى أقوال أربعة :

أحدها : أنّهما مَجعولان .

ثانيها : عدمه مطلقاً .

ثالثها : التفصيل بين الصّحة في العبادة والمعاملة ، فالتزموا بعدم مَجعوليّتهما في الأولى ومَجعوليّتهما في الثانية .

رابعها : التفصيل بين الأحكام الظاهرية والواقعية ، فبنوا على المَجعوليّة في الأولى ، وعدمها في الثانية ، وهذا هو الحق .

وقبل الشروع في المقصد نقول : إنّهُ قد سبق أنّ البسائط ليست قابلة للاتّصاف بالأمرين أصلاً ، والمركّبات أيضاً بعض أقسامها .

والأحسن في الضابط بالنسبة إلى المركّبات أن يقال : كلّ موضوع كان ترتّب الحكم عليه من حيث ثبوت التكليف ورتبة الاشتغال ، فهذا خارج عن البحث ، وأمره دائر بين تحقّق شرط التكليف وعدمه ، وكلّ موضوع مركّب كان الحكم المترتّب عليه من حيث الخروج عن عهدة التكليف الثابت ورتبة الامتثال ، فهذا هو الذي يتّصف بهما وداخل في البحث ، ولا فرق في ذلك بين العبادة والمعاملة ، حيث إنّهُ بالنسبة إليها أيضاً تجري مسألة الامتثال والخروج عن مقتضى المعاملة والعقد .

ثمّ إنّهُ بالنسبة إلى أصل المقصد نقول : قد تقدّم أنّ النزاع في مسألة الصّحة

والفساد، كلّه راجع إلى انطباق الفرد مع الطبيعة المأمور به وعدمه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى أمر واقع من قبيل الأمور التكوينية، ولا يعقل الجعل بالنسبة إليه، سواء في ذلك الأمر الواقعي الأولي أو الثانوي، أو الظاهري، فكل فرد من مصاديق متعلّق هذه الأوامر إمّا أن ينطبق مع الطبيعة التي تعلّق بها الأمر فترتب الأثر حينئذ قهري، وإمّا لا ينطبق، فعدمه كذلك، فالصحّة والفساد من قبيل الملكيّة والزوجيّة والضمان وأمثالها ممّا هي أمور واقعيّة عرفيّة، وقد أمضاها الشارح بلا تصرّف في حقيقتها إلّا في بعض الصغريات، كتملّك الفقير للزكاة لا من قبيل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة التي هي أمور انتزاعيّة ممّا جعله الشارع واعتبره في المركّبات، عبادة كانت أو معاملة.

نعم؛ قد مرّ في مبحث الإجزاء أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء، وأنّ الحكم بالنسبة إلى كلّ أصل أخذ في موضوعه الشكّ ثبوت الحكم مع بقاء الموضوع، وأمّا مع الانقلاب وارتفاع الحجاب فترتب الأثر وعدمه دائر مدار انطباق العمل للواقع الأولي وعدمه، فحينئذ لمّا كان للشارع التوسعة في ناحية الامتثال وتنزيل غير الواقع منزلته، بحيث يكون ترتّب الأثر وعدمه بعده فيما لم ينطبق، فهنا يمكن أن تنال [إليه] يد الجعل.

وبالجملة؛ تنزيل المشكوك منزلة الواقع مادام الشكّ باقياً والحكم الظاهري محفوظاً، والإجزاء عن الواقع في صورة انكشاف الخلاف، مخالف للواقع، أي القاعدة، فلا يمكن ذلك إلّا بالجعل الشرعي، فعلى هذا؛ الصحّة والفساد في هذا المقام تصيران مجعولتين بحيث لو لم يكن حكم الشارع كان مقتضى القاعدة الحكم بالفساد، فببركة جعله وحكمه بترتب الأثر يحكم

بالصحة ، وهكذا بالنسبة إلى الواقعي الثانوي والأحكام الاضطرارية كالصلاة مع التيمم ، بناءً على عدم تقيّد الواقعي الأولي والتوسعة فيه بأن يكون هو على ما هو عليه باقياً ، وإنما التكليف الاضطراري يكون مجزئاً عنه ، وقد أوضحنا فساد ذلك بما لا مزيد عليه ، وبينا أن هذا هو الواقع الأولي بعينه وقد قيّد .

فعلى هذا المبنى الفاسد أيضاً هذا المورد ممّا يكون منشأ الصحة والفساد فيه مجعولاً ، ففي هذه الموارد الثلاثة لمّا كان مقتضى الأصل عدم الإجزاء والحكم بالفساد سواء كان في الأحكام الظاهرية كالأستصحابات الموضوعية ، وأصالة الصحة ، وقاعدة التجاوز والفراغ وغيرها ، ممّا كان لسانها البناء على الصحة بالنسبة إلى المشكوك فيه ، مع أن مقتضى قاعدة الاشتغال الحاكم بها العقل للشك في الخروج عن عهدة التكليف المنجز هو الحكم بفساد المأتيّ به أم في تلك الأحكام ، ولكن بعد انكشاف الخلاف ، فإنّه حينئذ الحكم بالإجزاء يحتاج إلى أساس على حدة وإلا فالمراد الأولي لأدلة الأحكام الظاهرية لا يكفي لذلك .

ضرورة ؛ أن المأخوذ في موضوعها الشك ، ولذلك سمّي الحكم في هذه الرتبة بالواقعي ، وإن كان له جهة ظاهرية أيضاً ؛ لكون جعله البدوي كذلك ، وهكذا في المورد الذي مبناه فاسد ، لمّا كان منشأ الإجزاء تنزيل الشارع فيها وقناعته بالناقص ، فالحكم بالانطباق حينئذ يكون مجعولاً ، فالصحة والفساد اللذان يعبر عنهما باللازم ، يكونان منتزعين ، بخلاف سائر الموارد التي قد أشرنا إليها ، فإنّهما فيها أمران واقعيتان ليسا لا بمنشأهما مجعولة ولا بأنفسهما ، بالضرورة ، بل هما أمران واقعيتان تابعان للانطباق التكويني وعدمه .

فمن هنا ظهر بطلان الأقوال الأخر من الانتزاعية مطلقاً وعدمها مطلقاً، والتفصيل بين العبادات والمعاملات الذي منشأه ما أشرنا إليه من أن الصحة والفساد في المعاملات لما كانت بمعنى ترتب الأثر وهو أمرٌ موقوف على حكم الشارع به، بخلاف العبادات التي معناهما فيها حصول الامتثال وعدمه فتكونان في الأولى مجعولتين، وفي الثانية أصيلتين.

وفيه؛ قد عرفت أن حقيقة الصحة ليست إلا انطباق الفرد مع الكلّي الذي تعلّق به الأمر، سواء كان عبادة أم معاملة، وترتب الأثر وعدمه من لوازم هذا المعنى، ولا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً، بل في المعاملات أيضاً بمعنى الامتثال، حيث إن العمل بمقتضى العقد من آثار الصحة والانطباق المذكور، كما أن الصحة في العبادات أيضاً بمعنى ترتب الأثر.

وبالجملة؛ ما ذكر وجهاً للتفصيل ليس بفارق أصلاً، بل الصحة والفساد في كلا البابين أمر واقعي أثر لأمر تكويني، وهو الانطباق وعدمه، كما لا يخفى. الأمر الرابع: لا إشكال في أنه ليس في المسألة أصل يعوّل عليه من ناحية نفس النهي إذا لم يثبت اقتضاؤه الفساد وعدمه، فحينئذ لا بدّ وأن يرجع إلى أصل آخر في كلّ مورد ولا اختصاص للبحث بما إذا كان مقتضى الصحة مع قطع النظر عن النهي موجوداً من جهة عموم أو إطلاق، وإن كان يظهر ذلك من كلام المحقق القمي رحمه الله حيث أخرج صوم الوصال والقمار عن محلّ النزاع^(١)، لقصور شمول إطلاقات الصوم والبيع لهما، فالمقتضي للصحة بالنسبة إلى أمثالهما غير موجود، ولكن لا وجه لهذا الاختصاص، حيث إن الكلام في اقتضاء النهي الفساد مطلقاً،

سواء كان مورده محرراً حكمه مع قطع النظر عنه ، أو مشتبهاً من جهة المفهوم والحكم ، أو تكون الشبهة مصداقية ، فتأمل ! فإنه حينئذ لا يترتب أثر عملي ؛ إذ سواء كان النهي مقتضياً أو غير مقتضٍ لا حكم لما لا أصل له ، بل لا بدّ من الحكم بالفساد .

وكيف كان ؛ مقتضى الأصل العملي في العبادات - لمّا كان الشك يرجع إلى المانع - البراءة أو الاشتغال ، على ما هو الأصل في باب الأقل والأكثر ، وفي المعاملات الحكم بعدم ترتب الأثر من النقل والانتقال وغيرهما على العقد ، فافهم !

البحث في اقتضاء النهي الفساد وعدمه

إذا تبينّت هذه الأمور فنقول بعبارة تعالى ، وهداية أوليائه : إنّ البحث في اقتضاء النهي الفساد وعدمه يقع في مقامين في العبادات والمعاملات .

في تعلّق النهي بنفس العبادة

أمّا في المقام الأوّل : فلمّا كان النهي المتعلّق بالعبادة على أقسام فينبغي البحث في كلّ منها .

القسم الأوّل : ما يكون النهي تعلّق بنفس العبادة ، وهنا قد وقعت شبهات ينبغي التنبيه إليها ودفعها أولاً ، ثمّ نشرع في أصل المقصد .

منها : أنّه لا معنى لتعلّق النهي بالعبادة مع فرض كونها عبادة ، بل يلزم من وجودها عدمه ، حيث إنّ لا إشكال أنّ عباديّة الشيء يتوقّف على قصد القرية

وقوامها به ، فإذا تعلّق النهي بها فلمّا يصير مبغوضاً فلا يمكن أن يتقرّب بها ، فتخرج عن كونها عبادياً ، فلا يمكن تصوّر أمر مفروغ عباديته ويتعلّق بها النهي . ومنها : أنّه مع الغضّ عمّا ذكر لا ريب أنّ العبادة تتوقّف على الأمر بحيث يكون مشروعيّة الإتيان بها كذلك فرع وجوده ، فمع الشكّ فيه بدون قصده لا تتحقّق العبادة رأساً ، ومعه يكون هذا تشريعاً ، فعلى كلّ تقدير النهي لا يؤثر شيئاً ويكفي في فساد العبادة نفس عدم الأمر^(١) .

ومنها : ما تكون مناقشة في المثال ، محصلها : إنّ الذي مثّلوا به للنهي بنفس العبادة ، صلاة الحائض و عوم الوصال ، مع أنّهما أيضاً ممّا تعلّق النهي بوصف العبادة من الحيضيّة والعيديّة ، وما تعلّق بذاتها .

ودفعها : أمّا الأولى ؛ فنقول : لو كان البحث في تعلّق النهي بعبادة تكون بشخصها هذا الوصف لها فعلاً محفوظاً ، فالشبهة لا مدفع عنها ، مع أنّ الأمر ليس كذلك ، بل يكفي في صحته وتصويره تعلّق النهي بالعبادة هو أن يكون اقتضاء التقربّ بها مع قطع النظر عن تعلّق النهي به موجوداً ، ولو بأن كان الأمر تعلّق بنوعها أو جنسها ، ولا خفاء في أنّ صلاة الحائض تكون كذلك ، كما لا يخفى .

وأما الثانية : فلأنّه يمكن أولاً فرض الكلام فيما لو كان المنهي عنه بطبيعته كان تعلّق بها الأمر ، بحيث لو لم يكن النهي أمكن الإتيان به للأمر المتعلّق بنوعه أو جنسه ، مضافاً إلى أنّه مع عدم الأمر أيضاً ليس النهي حينئذ بلا ثمرة لمكان أنّه يتمسك بالدليل اللفظي للفساد .

(١) ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجه آخر ؛ وهو : أنّه لا شكّ في أنّ الطلب لا يبدّ وأن يتعلّق بما هو المقدور والعبادة المتعلّق بها النهي ليست كذلك . من جهة أنّ الإتيان بها بلا أمر يخرجها عن كونها عبادة ، ومع قصده يكون تشريعاً ، فعلى كلّ حال إتيان العبادة بما هي كذلك بعد ورود النهي غير مقدور ، كما لا يخفى « منه » .

وأما حديث عدم المقدورية فهو باطل رأساً، حيث إن المفروض أنه ناشئ من ناحية النهي، ولا يعتبر في المنهي عنه بقاء القدرة [فيه] إلى بعد النهي، كما يكون كذلك في التوصلات، فتأمل!

وأما الثالثة: فهي مع أنها مناقشة في المثال؛ يمكن دفعها بأن يقال: لما كانت الأحوال والقيود الطارئة على المكلف أو المكلف به على قسمين: أحدهما ما يكون منوعاً أو مصنفاً لهما، والآخر ما لا يكون كذلك، لا إشكال أن الصلاة - مثلاً - من حيث وقوعها في التحرير أو في ما لا يؤكل ونحوهما تتنوع، ولكن من حيث الزمان لا يعتبر لها تنوع، كما يكون كذلك بالنسبة إلى وقوعها في حال الحيض وعدمه، بل هذا هو ممّا تقوم به الصلاة، بحيث لا يزيدها في هذه الحالة شيئاً.

فعلى هذا ليست الصلاة في حال الحيض إلا اعتبار نفسها، بحيث يكون النهي متعلقاً بنفس ذاتها، وهكذا صوم الوصال، بل الأمر فيه أوضح، ضرورة: أن الصوم بالنسبة إلى أوقاته وأيامه تكاليف متباينة ذاتاً، ولا جامع له حتى يكون الأيام من أحواله وعوارضه، فالمثالان في محله، وليس مجال مناقشة فيها، فتدبر!

ثم إنه بعد أن ظهر بما ذكرنا إمكان تعلق النهي بنفس العبادة، فالنهي كذلك بأقسامه، سواء كان لجزئها أو لشرطها أو لوضعها، بحيث تكون هذه جهات تعليلية للنهي الوارد على نفس العبادة يقتضي الفساد.

أما بناءً على مذهب من يلزم قصد الأمر في العبادة فواضح، حيث إنه قد بينا سابقاً أنه لا يجتمع الأمر والنهي، ففي الإطلاق البدلي تقتيد دائرة أفراد

المأمور به بغير مورد النهي ، حيث إن الإطلاق الوضعي المستفاد من الأمر كان يتوقف على أن تكون الأفراد متساوية الإقدام ، ومن المعلوم ؛ أن النهي يخرج الفرد المتعلق به عن ذلك .

وأما في الإطلاق الشمولي فكذلك ، إذ فيه لوقوع التعارض بين الأمر والنهي يسقط الأمر .

وأما بناءً على التحقيق والاكتفاء بقصد الملاك في تحقق الامتثال ، فلأن ذلك لا يفيد مطلقاً .

توضيح ذلك : أنه تارة يكون الملاك من قبيل العلة التامة للدعوة إلى إيجاد المأمور به ، بحيث لم يكن فيه من حيث نفسه نقص ، وإنما المانع عن إيجاد المأمور به عجز المكلف وعدم قدرته على الامتثال للمزاحمة وغيرها .

وأخرى : لا يكون كذلك ؛ بل أصل الملاك فيه نقص من جهة انضمام أمر مبغوض به ، بحيث هذا المبغوض قد يوجب ذهاب المصلحة والملاك رأساً ، كما إذا فرضنا أن الفسق إذا اجتمع مع العلم يذهب بمصلحة لزوم إكرام العالم وتعظيمه أصلاً ، بحيث يصير العلم حينئذ كالعدم ، وقد لا يكون بهذه المثابة ، بل الوصفان إذا اجتمعا في الشخص الفاسق ، الفسق يحدث المانع عن تأثير مصلحة العلم .

فعلى كل تقدير ؛ اجتماع الصفة المبغوضة مع المحبوبة لا محالة يحدث فيها شيئاً ، فحينئذ الملاك لا يبقى تاماً ، فالذي يمكن القول به ويكتفى بالإتيان بداعي الملاك في حصول الامتثال ، هو في الصورة الأولى ، حيث إنه لمكان عجز المكلف ، ولما لا تجوز الدعوة المولوية فلا أمر في البين ، فلا بد أن يؤتى بداعي الملاك المفروض تماميته ، وكونه علة تامة لأصل التكليف ، وأما في الثانية ؛ فلا

سبيل إلى دعوى الاكتفاء بمثل ذاك الملاك .

وذلك ؛ لأنّ مسألة جواز إتيان العبادة بداعي الملاك ليست مستفادة من دليل شرعي وخطاب لفظي ، بل من باب حكم العقل ، حيث إنّهُ كما تتحقّق العبوديّة بالإتيان بداعي الأمر ، فهكذا تتحقّق بداعي الجهة التي أوجبت الأمر ، بل ربّما ذلك أدخل في الامتثال .

ولا ريب أنّ ذلك إنّما يجدي إذا كان الملاك تامّاً لا نقص فيه ، بحيث بلغ إلى حدّ العلّيّة التامّة ، ولذا اعتبرنا في محلّه أنّه إنّما يشمر إذا لم يكن تزاحم في عالم الملاك ، فإنّه ربّما يقع التزاحم فيه كما فيمن ملك شاة في ستّة أشهر مع كونه مالكاً لخمسة وعشرين منها في باب الزكاة ، فإنّه لمّا ليس على أحد في العام إلّا زكاة واحدة يقع التزاحم في مثله بين تحقّق ملاك وجوب إخراج خمسة شياه أو بنت مخاض ، فحينئذ لا بدّ وأن يغلب أحدهما ، فالإتيان بداعي مثل هذا الملاك لا يكتفى به يقيناً .

وبالجملة ؛ إنّما يحكم العقل بالاكتفاء به إذا لم ينضمّ إليه شيء يحدث فيه نقصاً ، ولذلك اعتبرنا فيما لو كان التزاحم من جهة القدرة ، أن تكون جهة الحسن الفاعلي للعمل أيضاً تامّة ، وإلّا فلمّا كان يوجب النقص فيه ، فملاك حكم العقل لا يجري ، فعلى هذا لا مجال لتوهم جواز إتيان العبادة بداعي الملاك إذا تعلق بها النهي ، حيث إنّ ملاك النهي يؤثر فيها شيئاً فإمّا أن يذهب بالمصلحة رأساً ، وإمّا أن يمنع تأثيرها ، سواء كان الأمر المتعلّق بها على نحو الإطلاق البدلي كالنهي عن صلاة الحائض أو الإطلاق الشمولي ، كما لو قيل : أكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق ، بل فيه الأمر أوضح .

فعلى كلّ تقدير ؛ لمّا يستكشف حينئذ أنّه لو كان ملاك هذه العبادة والعمل تامّاً ولم يكن فيها خلل ، لم تصر منهياً عنه ، فكما أنّه ليس هنا أمر حتّى يؤتى

بداعيه، كذلك ليس ملاك محرز، كما لا يخفى .
هذا فيما لو كان النهي متعلقاً بنفس العبادة بأحد الوجوه المتقدمة ولو
لوصفه الملازم.

في تعلق النهي بجزء العبادة

وأما القسم الثاني، وهو ما لو كان النهي متعلقاً بجزئها، فهو باعتبار
كيفية أخذ الجزء في العبادة ينقسم إلى أقسام وإن كان مطلقاً مفسداً.
تفصيل ذلك: أن اعتبار الجزء إما يكون بعدد معين على نحو بشرط لا،
وإما أن يكون لا بشرط، فالأول كأغلب أجزاء الصلاة من الركوع والسجود، بل
السورة، بناءً على عدم جواز الاقتران، فالجهة المبحوثة في المقام من هذه
الأمور - وهي الجهة الأصولية - هي التي يرجع إلى تأثير النهي فيها^(١).
فنقول - بعونه تعالى - ففي القسم الأول - أي فيما إذا كان اعتبار الجزء
بشرط لا، كما إذا أتى بسورتين - فبناءً على عدم جواز القران بين سورتين، فمن
شروعه إلى قراءتها تبطل الصلاة؛ لكون المفروض بناؤه على الإتيان بالمبطل
وجزاء قيدت الصلاة بعدمه.

وأما بناءً على جواز القران، فمعلوم أنه لا إشكال حينئذ من تلك الجهة إلا
إذا كانت إحداهما من سور العزائم.

ومسألة قراءة سورة العزيمة في الصلاة فيها تفصيل من حيث إبطالها مطلقاً
حتى بالشروع فيها، أو الشروع بقصد الإنهاء إلى آية السجدة، أو لا، بل بدون
قراءتها بنفسها لا تبطل؛ ففيها أقوال، فالمتيقن منها هو ما لو قرأها إلى نفس آية

(١) إما من جهة نفسه، أو من جهة إدخاله المأتي به في موضوع حكم آخر، «منه رحمه الله».

السجدة ، فحينئذ تبطل الصلاة ، إذ القرآن وإن كان جائزاً ولكن لما لا ريب في تقيده بما دلّ على حرمة [قراءة] العزيمة في الصلاة فيصير القرآن محرماً ، فيكون هذا الجزء - أي السورة - ممّا نهى عنه ، حيث إنّ المفروض أنّه قصد جزئية كلتا السورتين .

وأما الثاني ؛ كما لو أتى بسورة العزيمة أيضاً ، ولكن لا يقصد القرآن وجعل الجزء كلتا السورتين ؛ فحينئذ إمّا أن يكون بناؤه على أن يجعلها السورة الواجبة ، أو لا ، بل بناؤه على الإتيان بالواجبة بعدها .

ففي الأوّل ؛ تقييد الصلاة حينئذ من جهة نقص الجزء ، حيث إنّها بالنهي خرجت عن قابلية صيرورتها جزء ، وكذلك في الثاني لمكان أنّه وإن كان ذلك خارجاً عن المقسم من حيث أصل تشريعه ، ولكنّه من جهة الأدلة الثانوية وهي النهي صار بشرط لا ، فلا يمكن أن يبقى الدليل الأولي على حاله ، بل يصير مقيداً لاقتضاء النهي ذلك ، فالإتيان بالسورة المنهي عنها من جهة الزيادة يوجب البطلان ، لا من كونه تكليماً بكلام الآدمي وخروجه عن القرآنية ، كما قد يتوهم . وبالجملّة ؛ فعدم التقيّد من حيث التشريع لا ينفع ، لمكان أنّه وإن كان لم يكن الجزء مأخوذاً بشرط لا من حيث أصل اعتباره كالأذكار والدعاء والقراءة ، فيجوز الإتيان بهذه في كلّ حال من أحوال الصلاة ، كما بين الركوع والسجود لقوله ﷺ : «إنما صلاتنا هذه ذكر ودعاء وقرآن ليس فيها شيء من كلام الآدمي»^(١) .

فمقتضى إطلاقه أنّ هذه الأجزاء لم يؤخذ فيها عدد ، بل اعتبارها لا بشرط ، لكن لا محيص عن تقييده بما دلّ على عدم جواز قراءة العزائم في

(١) عوالي اللآلي : ٩٤/٣ الحديث ١٠٤ ، نقله بالمضمون .

الصلاة، فيصير القرآن الجائز قراءته مطلقاً من هذه الجهة بشرط لا، فلذلك يصير حاله حال ما كان مأخوذاً بشرط لا من أصله، فإذا أتى بها في كل حال يكون تقييد الصلاة لكونها زيادة فيها.

فالحاصل: لا فرق بين أن يكون القرآن محرماً أو جائزاً ومكروهاً، ولا بين أن يكون الجزء مأخوذاً لا بشرط أو بشرط لا، فالإتيان بالعزيمة مطلقاً يفسد الصلاة، بداهة أن الجزء وإن كان من حيث أصل تشريعه اعتبر لا بشرط، ولكن لما كان لا يجوز قراءة العزيمة في الصلاة، والمفروض عدم عدّها شيئاً أجنبيّاً عن الصلاة، بل يصير جزءاً للفرد وداخلاً في جزئها القرآني مع أنه قيّد بعدمها فصارت من إحدى الموانع.

فعلى هذا؛ الإتيان بالعزيمة لا يخلو عن إحدى المحذورات الثلاثة على سبيل منع الخلو من الإتيان بالمانع والزيادة والتكلم المنهي عنه، أمّا المانع ففي جميع أحوال الصلاة سارية، وأمّا الزيادة فكل ما قصد بها الجزئية حيث إنه بالنسبة إلى غير أفعال الصلاة المعتبر فيها العدد صدق الجزئية يعتبر فيه القصد.

وأما الثالث؛ فلاّنه لما ورد بهذا المضمون أن من تكلم بحرفين في الصلاة تبطل إلّا إذا كان ذكراً أو دعاءً أو قرآناً^(١) فالقرآن وإن استثنى عن التكلم المحرّم المفسد، إلّا أنه لمكان تقيّد هذا المستثنى بدليل حرمة^(٢) العزيمة فهي تبقى تحت

(١) لاحظ! مستدرك الوسائل: ٤٢٧/٥ الحديث ٦٢٦٢.

(٢) جعل قراءة العزيمة من الأمثلة التي تعلّق النهي جزء العبادة لا يخلو عن التأمل، حيث إنه ورد في روايات الباب: «أن السجدة زيادة في المكتوبة»، فالمستفاد منها أن البطلان للسجدة لا لنفس السورة، فتأمل! «منه ﷺ»، (لاحظ! وسائل الشيعة: ١٠٥/٦ الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة).

المستثنى منه ، فلا محالة تبطل الصلاة من هذه الجهة ، كما لا يخفى ، هذا حال الجزء ، فتأمل فيه جيداً !

وأما النهي عن العبادة بشرطها ؛ فقد قسّموه إلى ما يكون الشرط توصلياً وما يكون تعبدياً ، ومثال التوصلي منه واضح ، كالنهي عن الستر المخصوص ، بحيث لا يرجع إلى النهي عنه حال الصلاة ، كأن يكون غصباً فإنه حينئذ تصير نفس الصلاة منهيّاً عنها .

وأما الثاني ؛ فلم يظهر لنا الآن مثال ، بأن تكون العبادة منهيّاً عنها كالصلاة بشرطها التعبدية ، فإن مثاله لا بدّ وأن يكون كأن يتعلّق النهي بالطهارة في حال الصلاة ، أو الاستقبال في حالها ، أو الستر فيها ، مع أنّه لم نعثر على أحدها أصلاً ، حيث إنّهُ ولو فرض تعلّق نهْي بالوضوء - مثلاً - فهو مع أنّه تعلّق بوصفه من جهة كون مائه غصباً مثلاً ، فهو ليس شرطاً للصلاة ، بل محض لما هو الشرط وهو الطهارة ، وهكذا بالنسبة إلى الاستقبال ، كالنهي عن المرائي به ، فهو أيضاً الصلاة في هذا الحال ، وأما الاستقبال بنفسه فلا ، وكذا الستر فلم يقع النهي بالنسبة إليه ، بحيث لا يرجع إلى حال الصلاة .

فعلى هذا ؛ الأولى جعل التقسيم بأن يقال : إمّا أن يتعلّق النهي بنفس العبادة بأحد الوجوه ، وإمّا بجزئه ، وإمّا بوصفه ، أمّا الأولان فقد عرفت حكمهما ، وأمّا المنهي عنه بوصفه ، فهو على قسمين ، حيث إنّ الوصف إمّا لازم بأن لا ينفك عن الموصوف ، وإمّا ليس كذلك بأن يكون مفارقاً ، أمّا الأول فلمكان الاتحاد كالنهي عن الجهر في الصلاة أو إخفاتها ، فيوجب الفساد ، وأمّا الثاني كالنهي عن النظر إلى الأجنبية ، فلمّا كان المنهي عنه خارجاً عن العبادة والمفروض عدم اتّحاده

معها أيضاً، فلا يوجب شيئاً فيها، بل هو محرّم نفسي في حالها، فلا يبقى موضوع للشرط، بحيث لا يرجع إلى أحدهما حتّى يصير مستقلاً موضوعاً لحكم، فافهم ولا تغفل!

في أقسام المانع

بقي شيء قد وعدنا سابقاً، فينبغي التنبيه إليه وهو: أنّه لما كانت المانعيّة في العبادة لا تخلو عن أحد الوجوه الثلاثة قد أومأنا إليها فيما تقدّم أيضاً، فإمّا أن تكون مستفادة عن النهي الغيري الإرشادي، وإمّا عن النهي النفسي، وإمّا من جهة التزامهم.

ففي القسم الأوّل؛ قد حكم الأصحاب قدّس الله أسرارهم بأنّ فساد العبادة تابع للوجود الواقعي للمانع، والنهي الذي المفروض كونه إرشاداً إليه أيضاً، ولا دخل للعلم والجهل بالنسبة إليه أصلاً^(١)، فحينئذ مقتضى القاعدة بطلان العبادة المشتملة على المانع مطلقاً، وعدم إجزائها، إلّا أن يقوم الدليل عليه، كما يكون كذلك في باب الصلاة من جهة حديث: «لا تعاد»^(٢)، فلو لم يكن فالأصل وغيره لا يثمر شيئاً من جهة الإجزاء، كما نحكم بعدمه في غير موارد «لا تعاد».

وأما في القسم الثالث؛ فحكموا بأنّ المانعيّة متوقّفة على تنجّز خطاب المزاحم، فلو لم يحرز وجوده فلا مانعيّة واقعاً حتّى تؤثر، فحينئذ يتنجّز الخطاب المحرز؛ كالصلاة حيث لم يعلم بوجود النجاسة في المسجد - مثلاً - بل في هذا

(١) أنظر! مطارح الأنظار: ١٦٣، كفاية الأصول: ١٨١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٧١/١ الحديث ٩٨٠، و٣١٣/٦ الحديث ٨٠٦٠.

القسم الحكم بعدم المانع لا يحتاج إلى أصل وغيره، بل نفس الشك^(١) في المزاحم يكفي لتنجز الخطاب الآخر والحكم بعدم المانع، فالإجزاء هنا مقتضى القاعدة عكس الأول، لما أوضحنا سابقاً من أن المانعية لما كانت ناشئة عن المزاحمة التي لا يعقل وجودها مع الجهل، فحينئذ الوجود الواقعي لمثل هذا المانع متوقف على العلم، كما لا يخفى.

وأما في القسم المتوسط وهو كمانعية الحرير والذهب للصلاة، حيث إنهما استفيدا عن النهي النفسي؛ فقد حكموا فيه بما هو المتوسط بين القسمين الأولين، بأنه لما كان المفروض أن المانعية قد نشأت عن النهي النفسي، فحينئذ بالنسبة إلى الواقع هي تابعة للوجود الواقعي للنهي، فكلما ارتفع النهي واقعاً فالمانعية أيضاً ترتفع، كما بالنسبة إلى الناسي والمضطر، حيث إن الخطاب لما لم يكن لهما واقعاً فالمانعية في الواقع أيضاً مرتفعة.

وأما بالنسبة إلى حال الشك والجهل؛ فالمانعية تابعة للوجود العلمي، بمعنى أنه لما كان - بمقتضى أصالة الحل أو البراءة عند الشك - الحرمة مرتفعة، فالمانعية أيضاً ترتفع؛ لكون المفروض أنها مسببة عنها، ولكن معلوم كما أن الحكم في المسبب - وهو الحرمة - مرتفع مادام الواقع مستوراً والجهل باقياً،

(١) ولكن لا بد من علاجه بأصل ونحوه، حيث إن الضابط في باب الشك كلياً أنه لما كان عنده يحتمل الأمران بأن يكون الواقع منجزاً أو معذوراً فيه، فما لم يعالج بأصل لا ينبغي المضي أصلاً، إذ لو لا حكم العقل أو الشرع بالمعذورية فالواقع منجز. فلذلك لا بد من تحصيل المعذر، ففي المانع الناشئ عن التزامه أيضاً لا بد من رفع حكم الشك بالأصل، كما بالنسبة إلى الموانع المستفادة من النواهي الإرشادية، غايته أنه بالنسبة إليها، الأصل محرز وطريق إلى الواقع، بخلاف باب التزامه، فلأصل فيه موضوعية ويحرز به عدم المانع واقعاً، لما أوضحنا أن المانعية الواقعية متوقفة على العلم وتنجز خطاب المزاحم، فتأمل! «منه».

فهكذا بالنسبة إلى المسبّب .

وأما مع انكشاف الخلاف ؛ فلا إجزاء لوجود الخطاب الواقعي والمانعية التابعة له .

فالحاصل ؛ أنّهم بنوا في هذا القسم على الإجزاء في المقام الأوّل لما أشرنا إليه من عدم المانع واقعاً وعدم الإجزاء في المقام الثاني لوجوده كذلك ، فالتزموا بالفرق بين هذا والقسم الأوّل ، أي الإرشادي .

والذي يبدو في النظر ؛ أنّ الصحيح ما بنوا عليه ؛ لمكان أنّه لمّا كانت القيدية ناشئة من جهة التنافي بين الأمر والنهي ، بحيث لا يمكن أن يشمل إطلاق الأمر ، بدلياً كان أو شمولياً لمورد النهي ، بأن يعمّ دليل الصلاة للابس الحرير والذهب - مثلاً - بل لا بدّ وأن يتقيّد بعدمها ، فكلّ ما كان مورد النهي فلا أمر لأقوائية ملاكه وغيرها ، وكلّ ما لم يكن فهو موجود .

فعلى كلّ تقدير ، القيدية تابعة لوجود النهي واقعاً وإلا فهي ساقطة رأساً ، هذا منشأ ما أفاد الأصحاب في القسم الثاني وبنوا عليه في الفقه قدّس الله أسرارهم .

ما يرد على المشهور من الإشكال

ولنا في كلا المقامين نظر ، أمّا في الأوّل ؛ فلأنّ ما أفادوا من كون المانعية ناشئة من النهي ، فإذا سقط فترفع أيضاً ؛ مبنيّ على أن يكون بين الجهتين أي المانعية والنهي طولية ، وأن تكون مسببة عن النهي لما بين الأمر والنهي من التنافي ، مع أنّ الأمر ليس كذلك كما هو واضح ، حيث إنّ الأمرين كليهما مسببان عن أمر ثالث ، وهو الملاك فتكون المانعية الموجبة لتقيّد الأمر والنهي المفروض

كونه نفسياً في عرض واحد بلا ترتب وطولية في البين، فلا يبقى المجال لجعل أحدهما تابعا للآخر.

فهذا على مذهب صاحب «الجواهر» -الذي لا يكتفي بالملاك في العبادة، بل يقول بالاحتياج إلى الأمر، فإذا لم يكن فلا عبادة حينئذ^(١)- لا يتم، فكيف على مذهب الشيخ أستاذ الأساطين الذي هو المحقق؛ لمكان أن سقوط الأمر لتنجز النهي فيما إذا علم به وقدر عليه، وبقاءه فيما إذا لم يعلم ولم يقدر على امتثاله، كما يكون ذلك مبني قولهم، [وهذا] إنما يتم إذا كان بين الأمر والنهي ترتب وطولية، بمعنى أن يكون بقاء الأمر وتنجزه مترتباً على سقوط النهي وعدم فعليته، فحينئذ إذا فرضنا سقوط النهي لعدم القدرة من جهة الاضطرار أو النسيان فلما كان الأمر يبقى على حاله فتصح العبادة وتجزى.

مع أنه قد عرفت أن الأمر ليس كذلك، ولا ترتب ولا طولية أصلاً، والتنافي بين الأمر والنهي ما أوجب المانع، بل هي ناشئة عن الملاك الذي هو الموجب للحرمة أيضاً.

فعلى هذا؛ تقيّد الأمر بصير واقعياً ولا دخل له بالنهي، فهو ولو لم يصير فعلياً لا يرتفع ذاك التقيّد، بل المانعة على ملاكها الواقعي باقية، فلا وجه للأجزاء حينئذ ولو لم يكن نهياً واقعياً، بلا إشكال.

نعم؛ إن ما أفادوا يتم بناءً على مسألة الضدّ وكون عدم النهي مقدّمة للأمر وسبباً لتنجزه، مع أن هؤلاء الأساطين القائلين بما ذكر لم يلتزموا بالضدّ ومقدّمته ترك الضدّ للضدّ الآخر، فحينئذ كيف لهم المجال بعكسه في المقام مع أنه لا فرق

(١) أنظر أجواهر الكلام: ١٥٥/٩.

بينهما، بل فيه أيضاً منشأ التوهم المزبور منحصر بمسألة كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده، وقد أنكروه أشدّ الإنكار، هذا بناءً على مسلك [صاحب] الجواهر ومن تبعه^(١).

وأما على مذهب التحقيق من الاكتفاء بالملاك في العبادة فالأمر أوضح؛ لمكان أنه بعد أن لا ملازمة بين سقوط النهي للمانع ورفع الملاك، فحينئذ لا وجه لجعل الأمر وبقائه تابعاً للنهي أصلاً، بل هو تابع محض لما هو ملاك الأمرين واقعاً، فعلى هذا ولو بنينا على مقدمية الضدّ وسلمناها فلا تتمّ التابعية المذكورة، إذ المفروض عدم توقف امتثال العبادة على قصد الأمر، بحيث ولو لم يكن أمر يمكن حصوله، والمناطق كلّها ملاك الأمر المفروض فقدّه لوجود ملاك المانع.

وبالجملة؛ فبناءً على عدم اجتماع الملاكين لما يكون من التضادّ بين المحبوبة والمبغوضة، والمفروض أن الملاكين أمران تكوينيّان لا ترتّب بينهما أصلاً فارتقاع النهي لما لا يوجب سقوط القيدية الواقعية الموجبة لتضييق دائرة الأمر فلا مجال لتوهم تأثير سقوط النهي لارتفاع المانع وإثبات ملاك الأمر وتمايمه كما هو واضح، إلا أن يدعى أنه لما كان الحكم المرفوع في مورد النسيان والاضطرار مستفاداً من الدليل اللفظي - وهو حديث الرفع -^(٢) لا العقلي، فالمرفوع يكون الحكم خطاباً وملاكاً؛ لعدم اختصاصه بالظاهري بالنسبة إلى أمثال الناسي والمضطرّ، كما أوضحناه في محله.

فحينئذ لا يبقى ملاك المانع أيضاً، وليس من باب نفي الحكم عن أحد

(١) أنظر! جواهر الكلام: ١٥٥/٩ و١٥٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٤٩/٨ الحديث ١٠٥٥٩.

المتلازمين لارتفاعه عن الآخر حتى يقال: إن هذا يتم بناءً على حجّة الأصل المثبت، فيمكن أن يكون وجه التزام هؤلاء الأساطين بتلك المقالة ذلك، ولكن للمنع عنه مجال، والتحقيق موكول إلى محله، والله المؤيد والمسدّد.

وأما المقام الثاني؛ فلأن ما ذكروا من تبعيّة جهة المانع للحرمة النفسيّة من حيث وظيفة الشاك، فهو أولاً مبنيّ على أن يكون بينهما ترتّب السببيّة والمسببيّة، حتى يكون الأصل الجاري في السبب مغنياً عن المسبّب ومبيّناً لحكمه، وهذا ممنوع كما عرفت، حيث إنّه مبنيّ على مقدّميّة الضدّ الباطل عندهم.

ومع الغضّ عن ذلك؛ فنقول: إنّه لما لا إشكال في أن الأصل السببي لا يجري كلياً حيث يكون بين الأمرين ترتّب وطوليّة، بل لابدّ وأن يكون مضافاً عليه السببيّة والمسببيّة شرعيّة، بحيث يكون الشك في المسبّب ناشئاً عن السبب ومستتبعاً له شرعاً؛ لمكان أن مسألة الأصل السببي والمسببي ليس أمراً مستفاداً من دليل لفظي حتى يؤخذ بعمومه أو إطلاقه، بل هو أمر عقلي ومناطه ارتفاع الشك عن المسبّب لتعيين حكمه شرعاً بجريان الأصل في السبب ببركة تنزيل الشارع وتكفّله لبيان حكم السبب.

ومن البديهة أن ذلك لا يتمّ إلّا بما ذكرنا من الترتّب الشرعي، كما يكون كذلك في مثال الماء المشكوك الكريّة أو الطهارة، المستعمل في رفع النجاسة، وفي المقام هذا الركن مفقود، لمكان أن المانع على فرض التسليم مسبّب عن الحرمة الواقعيّة للذهب مثلاً، كما يكون كذلك في باب غير المأكول حيث إنّ مانعيّه إنّما يكون لما هو المعنون به أولاً كالأرنب والخنزير، فارتفاع المانع إنّما

يتحقق بما لم يكن بذهب، فحينئذ مثل أصالة الحلّ التي لا يثبت بها إلا حكم ظاهري في ظرف الشك الموجب لجواز لبس المشكوك لا يثمر من حيث الشك في المانعية؛ لعدم كون المانعية وعدمها ناشئة عن هذه الحلية، بل هما مترتبان على الحرمة والحلية الواقعية التي الشك بالنسبة إليهما بعدُ باقي، كما يكون كذلك في غير المأكول، حيث إنّ إجراء أصل الإباحة في الحيوان المشكوك لا ينفع بالنسبة إلى جواز الصلاة في وبره وشعره، وإن حلّ أكل لحمه.

نعم، مجال البحث الصغروي في ما نحن فيه واسع من جهة دعوى الفرق بين باب غير المأكول وهنا؛ لمكان أن الرخصة في غير المأكول نوعان: أحدهما: الإباحة المتعلقة بالحيوان بعنوانه الأولي الأصلي، ككونه غنماً ونحوه.

والآخر: ما نشأت عن الاضطرار ونحوه من العناوين الثانوية. فلما لا ملازمة بينهما، بل تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، كما تكون الحرمة الثابتة لغير المأكول نوعين: الوضعية - المعبرة عنها بالاقتضائية - والتكليفية الفعلية، بحيث لا تلازم بينهما أيضاً، فيمكن أن يرتفع حكمه التكلفي لاضطرار ونحوه، مع بقاء حكمه الأولي على حاله، فلذلك بالنسبة إليه إثبات الحلية الثانوية لا ينفع من حيث جواز الصلاة فيه، لكون المانعية ناشئة عن الحرمة الأولية.

وهذا بخلاف مسألة الذهب، فلما ليس فيهما إلا حرمة واحدة تكليفية وليس لذاتهما حرمة اقتضائية وضعية حتى يكون لها آثار غير التكليف. فعلى هذا؛ إجراء الأصل بالنسبة إلى أمثالهما ممّا لها الحرمة النفسية

التكليفية فقط يكون محرراً، إذ المانعية المسببية ليست ناشئة حينئذ إلا عن هذه الحرمة المفروض انتفاؤها بالأصل، ولا واقع لها سواها حتى يستلزم المثبت بالنسبة إليه فتكون السببية والمسببية على هذا شرعية، بحيث يكون إثبات حلية اللبس بالنسبة إليه رافعاً للشك عن جواز الصلاة فيهما وعدمه.

فالحاصل: أنه كمال الفرق بين الموضوعات التي [هي] ذات الحكمين، و[بين] ما ليس لها إلا حكم واحد، كما في ما نحن فيه، فلما لم يكن له إلا حكم وتكليف واحد - وهو حرمة^(١) اللبس التي هي الموجبة للمانعية أيضاً - فحيثما ارتفعت ترتفع المانعية، فيتحقق الركن الثاني للأصل السببي في المقام، بخلاف مسألة مانعية غير المأكول، فلمكان كون منشأها الحرمة الذاتية الوضعية للحيوان، فلذلك في صورة جواز أكله وارتفاع التكليف به، المانعية غير مرتفعة؛ لعدم التلازم بينهما كما لا يخفى.

هذا؛ ولكن البحث في تمامية هذه الدعوى، مضافاً إلى عدم التزامهم بذلك، وفيها التأمل والله الهادي.

البحث حول النهي المعاملي

المقام الثاني: في النهي المعاملي، لا بد أن يعلم أولاً - كما حققنا سابقاً - أن باب المعاملات ليس من الأسباب والمسببات الاصطلاحي، بل إنما يكون نسبة العقود والإيقاعات إلى آثارها نسبة الآلة^(٢) وما يحصل بها، فهي إنما تكون نسبة

(١) بناءً على أن تكون المانعية تابعة للحكم الفعلي لا الواقعي، فتأمل! «منه».

(٢) أي المعنى المصدري واسم المصدر، «منه».

الإيجاد والوجود والأثر وذو الأثر، فليس لهما وجودان متميزان، كما قد يتوهم، فيورد حينئذ ما ذكرنا فيما تقدم على مسألة التمسك بالعمومات والإطلاقات، فلذلك يعقل تعلق النهي بكلا الأمرين من الأثر والمؤثر في أبواب العقود.

مع أنه لو كان من باب السبب والمسبب، كما في مثل الحيابة التي جعلها الشارع سبباً لتملك المحاز، حيث إنه لما كان ترتب المسبب على السبب - سواء كان تكوينياً أو تشريعياً - قهرياً، فلا يعقل النهي بالمسبب مع فرض تحقق سببه، بل حينئذ النهي يكون مقتضياً للصحة، ضرورة أن المفروض مع تحقق السبب توجه النهي بالمسبب، إلا أن يكون مرجعه إلى عدم إمضاء السبب.

وبالجملة؛ لا ينبغي التأمل في أن العقود ليست من الأسباب ولا أمراً مجعولاً كالحيابة، بل إطلاقها عليها يكون من باب المسامحة.

ثم إن الظاهر عدم جريان الأقسام المذكورة في النهي عن العبادة في المقام من الشرط والجزء والوصف، وإنما الجاري هنا هو أن النهي إما غيري إرشادي، أو تحريمي نفسي، وكل منهما إما أن يتعلق بنفس المعاملة والعقد أو يتعلق بأثره. لا إشكال أن القسم الأول منه مطلقاً يقتضي الفساد كالنهي عن العقد بالفارسي - مثلاً - حيث إنه كاشف عن مدخلية قيد في العقد وهو العريية - مثلاً - بحيث لو لاه لا يؤثر كما هو الشأن في جميع النواهي الغيرية في المركبات، فلما كان ذلك مستلزماً لعدم الإمضاء فالعقد الشرعي أو أثره رأساً غير متحقق فلا محالة تقسد المعاملة، كما هو واضح.

وإنما البحث في القسم الثاني، والحق فيه التفصيل بين ما تعلق النهي بنفس

العقد، فلا يقتضي الفساد، وما تعلق بأثره - وهو المعنى الإسم المصدري - فيقتضيه.

أما الأول؛ كما في النهي عن البيع وقت النداء، فحيث إن العقد بنفسه أمر موجود خارجي، كلما تحقق يترتب الأثر عليه قهراً، والنهي المتعلق به غاية مدلوله هو الحرمة، ومبغوضية هذا الفعل لكونه شاغلاً عن واجب ونحوه. وأما أن يمنع عن تأثيره، فليس قابلاً له أصلاً؛ لمكان أنه ليس إلا كالنهي عن سائر الأمور الخارجية، مثل الشرب وغيره التي لو تحققت يترتب عليه آثاره الوضعية بلا ريب.

وبالجملة؛ لما ليس في البين شيء يمنع عن تأثير العقد، وغاية ما يستفاد من النهي أنه مبغوض، فلا مقتضي للفساد. وأما الثاني؛ فلأجل أن النهي كذلك يوجب قصر سلطنة المالك عن مملوكه بالنسبة إلى المنهي عنه، كالنهي عن بيع المصحف من الكافر أو العبد المسلم منه، فما هو من أركان المعاملة لا يتم فلذلك تفسد.

توضيح ذلك؛ أنه لا خفاء في أنه يعتبر في باب المعاملات أمور ثلاثة بالنسبة إلى ما يقع عليه العقد من العوض والمعوّض.

أحدها: كون الرقبة ملكاً للبائع.

ثانيها: أن لا يكون محجوراً عليه.

ثالثها: أن يكون قادراً على المعاملة التي يوقعها، وتكون تحت سلطنته.

فإذا تحققت هذه الدرجات فتصل النوبة إلى الصحة وإمضاء المعاملة شرعاً، فإذا لم يكن مالكا لما يبيع أو يؤجر فيصير إنشاؤه لغواً محضاً، كما إذا لم

تكن تحت سلطنته ، كما لو باع المفلس ماله فكذاك ، ويكون من قبيل : وهب الأمير ما لا يملك .

ثم لا إشكال أن معنى السلطنة هو أن يكون الشيء فعلاً وتركاً تحت قدرة الشخص ، ويكون له أن يفعل وأن يدع بحيث لو كان بالنسبة إلى أحد الطرفين ملزماً شرعاً ، فيخرج عن كونه سلطاناً ، فلو ألزم من طرف الوجود فلماً يصير العدم وطرف الترك خارجاً عن السلطنة ، وإذا كان الإلزام من طرف العدم فبالعكس ، فلذلك تسلب السلطنة المطلقة له عليه ، ويصير حاله حال من لا سلطنة له أصلاً وبهذا الأساس قد أبطنا الإجارة على الواجبات توصليّة أو تعبدية ، وبنوا على عدم جواز بيع منذور الصدقة وبطلان بيع ما اشترط بيعه إلى شخص إلى غيره ، كما تعرّضه شيخنا رحمته في باب الشرط في ضمن العقد^(١) ، وغير

(١) قال رحمته في بحث خيار المجلس في ما يوجب سقوط هذا الخيار : الثاني : أن يشترط عدم الفسخ .. إلى أن قال : لأنّ وجوب الوفاء بالشرط مستلزم لوجوب إجباره عليه ، وعدم سلطنته على تركه ، كما لو باع منذور التصديق ، على ما ذهب إليه غير واحد فمخالفة الشرط - وهو الفسخ - غير نافذة في حقه .

ثم احتمل النفوذ وقال : على ما قاله بعضهم من أن بيع منذور التصديق حنثٌ موجب للكفارة لا فاسد . (المكاسب : ٥٦/٥) .

ثم ذكر رحمته في ذيل هذه المسألة عن العلامة رحمته فرعاً وهو أنه : إذا نذر المولى أن يعتق عبده إذا باعه .. إلى آخره قال : أقول : هذا مبني على أن النذر المتعلق بالعين يوجب عدم تسلط الناذر على التصرف المنافي له ، وقد مرّ أن الأقوى في الشرط أيضاً كونه كذلك . (المكاسب : ٦٠/٥) .

وقال رحمته في باب أحكام الشروط في بحث شرط الفعل : وكيف كان ؛ الأقوى ما اختاره جماعة من أن للمشروط له إجبار المشروط عليه ، لعموم وجوب الوفاء بالعقد والشرط . (المكاسب : ٧٠/٦) .

قال السيّد رحمته في الحاشية : بل لا ينبغي التأمل فيه - إلى أن قال - نعم يبقى شيء وهو أنه هل

ذلك من الفروع التي مسلم عندهم بطلان المعاملة فيها، لخروج الرقبة عن تحت السلطنة المطلقة للإلزام الشرعي فعلاً أو تركاً، فهكذا في المقام لما كان النهي عن بيع المصحف إلى الكافر بمعنى الاسم المصدري، يخرج المصحف عن تحت سلطنة المالك من هذه الجهة، فحينئذ أصل هذا الأثر؛ صفحة التشريع خالية عنه؛ لفقد ما هو الركن في المعاملة، لا أن يكون يقع الأثر محرماً ومبغوضاً.

• يجوز للعبد أو الحاكم الشرعي المطالبة به كما للبائع؟ وكذا إذا اشترط أن يعطي زيداً الأجنبي عن المعاملة درهماً، فهل يجوز لزيد المطالبة والإجبار؟ التحقيق أنه لا يجوز؛ لعدم كونه بالنسبة إليه حقاً مالياً، وذلك لأنه ليس طرفاً، ومجرد عود النفع إليه لا يقتضي ذلك، ولذا لو أسقطه البائع يسقط، كما سيأتي.

نعم؛ يجوز الإجبار من باب الأمر بالمعروف... إلى آخره. حاشية المكاسب للسيد الطباطبائي؛

(١٢٧).

وقال الشيخ رحمه الله في هذا الباب في ذيل المسألة السادسة؛ وبالجمله؛ فاشترط عتق العبد ليس إلا كاشترط أن يبيع المبيع من زيد بأدون من ثمن المثل أو يتصدق به عليه ولم يذكر أحد أن لزيد المطالبة.. إلى آخره. (المكاسب: ٨٠/٦).

ثم لا يخفى؛ أن عدم ثبوت الحق للمنذور له والمشروط له لا ينافي عدم جواز التصرف المنافي - بناءً على المنع، وأما على الجواز كما يظهر من السيد رحمه الله في الحاشية حيث استشكل على الشيخ في مسألة منذور الصدقة بأن التمسك بعموم الوفاء بالعقد أو الشرط لعدم جواز البيع يوجب أحد المحذورين من الدور أو التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولذلك قوى صحة البيع فيما إذا كان شرط الفعل لا في شرط النتيجة، فراجع! - للشرط والنذر للمشروط عليه، وذلك لأن حجره عن ذلك لوجوب حفظ القدرة عليه وعدم جواز إعدام الموضوع كما في كل التكليف الشرعية يكون كذلك إذا علم المكلف بتوجه التكليف إليه.

مضافاً إلى أنه فرق بين النذر والشرط، حيث إن الطرف في باب النذر هو الله تعالى، والمنذور له مصرف فليس له المطالبة بوجه، ويكون النذر كالحلف، فتأمل واغتنم وأشار السيد رحمه الله في الحاشية في بحث الضمان ومسألة تعاقب الأيدي إلى بعض ما ذكرنا، فراجع! (حاشية المكاسب: ١٨٤ - ١٨٦) «منه رحمه الله».

ضرورة أنه لا معنى لذلك في الأمور الاعتبارية، وإنما يتصور ذلك بالنسبة إلى الأمور الواقعية الخارجية، كما بنينا عليه بالنسبة إلى نفس العقد الذي عبارة عن الإيجاب والقبول.

وأما الأمور الاعتبارية وهي في المقام عبارة عن العلاقة الحاصلة بين الشيء والشخص، فإذا تعلّق النهي بها فمعناها عدم حصول هذه العلاقة واعتبارها عند الناهي لا أنها تقع مبغوضة، كما في ما له واقع في الخارج.

في تعلّق النهي بأثر المعاملة

والحاصل: أن الفرق بين تعلّق النهي بالإيجاد أو بالوجود واضح، وكلاهما وإن كانا أمرين اختياريين بحيث لو لا النهي الشرعي والتعجيز المولوي تحت قدرة المكلف، وبعد النهي تخرجان عن سلطنته، إلا أنه إذا تعلّق النهي بالإيجاد فقط لمزاحمته لإيجاد أمر آخر أرادته الشارع، فهذا لما لا يلزم النهي عن الوجود والمعنى الاسم المصدري الذي أثره فلا يقتضي هذا النهي الفساد أصلاً.

وأما إذا تعلّق بأثره ونفس الوجود المترتب عليه فقصر السلطنة بالنسبة إليه يستلزم عدم تحقق أصل الأثر، إذ هو ليس إلا أمراً اعتبارياً، فإذا كان مبغوضاً للشارع فلا يعقل اعتباره، كما لا يخفى.

إن قلت: لا إشكال أن المعاملات أسامي للصحيحة، كالبيع والصلح وغيرهما، فلا يطلق على الفاسدة، فحينئذ إذا وقعت في حيّز النهي فهو يدلّ على الصحة، إذ المفروض أن الفاسد منها لا يطلق عليه الاسم أصلاً، فإطلاقه عليه في الشرع ولو في حيّز النهي يكشف عن صحته وإمكان وقوعه.

قلت: هذا هو الكلام المنقول عن أبي حنيفة^(١) ووافقه بعض أصحابنا أيضاً^(٢)، ويستتبعه إشكال آخر مذكور في المدونات أيضاً، محصّله: أنّه إذا بني على إفساد النهي المعاملة التي يتعلّق بها فيلزم عدم القدرة على عصيان مثل هذا النهي، حيث أنّه كلّما يقع: يقع فاسداً، ولا يترتب عليه الأثر رأساً.

وأنت خير بضعف كليهما، لمكان أنّه قد تقدّم أولاً أنّ الصّحة والفساد لا تطلقان أصلاً على المعاملات، بل أمرها دائرة بين التحقق وعدمه.

ثمّ إنّّه لا خفاء في أنّ المعاملات لها حقائق عرفيّة، مع قطع النظر عن إمضاء الشارع، كالبيع الذي عبارة عن النقل والانتقال، فمعنى تحقّقه حصول ذلك، وعدمه عدم الحصول، فمعنى كون المعاملات أسامي للصّحّة هو أنّ إطلاق لفظة البيع - مثلاً - ينصرف إلى المتحقّق منه.

مع أنّ الانصراف لا معنى له أيضاً في المقام، بل المراد أنّه لما كان كلّ لفظ يطلق فيستعمل في المعنى الموجود، فهكذا عناوين المعاملات التي أسامي لمعاني بسيطة، فإذا استعمل فيطلق على تلك البسائط الموجودة.

ثمّ إذا كان المفروض أنّ لها حقائق عرفيّة، وجودها باعتبار تحقّقها واعتبار العرف ما هو المرغوب من المعاملة، فإذا تعلّق النهي بها. معنى إفساده أنّ ذاك المعنى العرفي الذي لولاه كان يتحقّق (المتحقّق) مع قطع النظر عن النهي حينئذ لا يتحقّق لعدم الإمضاء، كما أنّ القدرة على هذا النهي على هذا محقّقة؛ لمكان إيجاد المعاملة بمعناها العرفي، كما يدّعون حصولها في مثل القمار ونحوه

(١) المستصفى في علم الأصول: ٣٩٦/١.

(٢) كفاية الأصول: ١٨٩، ولاحظ أبعاد التقريرات: ٢٣٠/٢.

من الأسباب الفاسدة شرعاً، مع أن العرف يرى حصول النقل والانتقال، فيدفع الإشكال بحذافيره، بل في الحقيقة من أصله ليس شيئاً يُعبأ به، كما لا يخفى.

في الاستدلال بالحديث في المقام

ثم إن في المقام رواية تمسك بها كل من الفريقين، أي الذي يدعي الفساد، والذي يدعي عدمه، مضمونها في عبد تزوج بغير إذن مولاه، فقال ﷺ: «لم يعص الله وإنما عصى سيده وإذا أجاز جاز»^(١).

فالثاني حملها على معنى أن عصيان السيّد وإن كان عصياناً لله تعالى أيضاً، إلا أن العصيان لا يوجب الفساد مطلقاً، ومعنى عدم عصيان الله في العقد الأوّل عدم كونه من قبيل النكاح في العدة ممّا لها الحرمة الوضعيّة، حتّى يوجب البطلان والفساد.

والأولون حملوها على معنى أنه لم يعص الله تعالى من حيث هو، وإنما عصى مولاه، هذا وإن كان مستلزماً لعصيانه تعالى أيضاً، لأمره بإطاعة الموالى، ولكنّ العصيان أولاً لمّا كان من جهة مخالفة المولى الظاهري فحينئذ لا يوجب البطلان مطلقاً، بحيث لم يكن قابلاً للإمضاء، بل الأمر بيده فإذا أجاز يصحّ، فالعصيان على كلّ حال موجب للفساد، غايته أنه تارة يكون كذلك من أوّل الأمر، وأخرى؛ إذا لم تحصل الإجازة.

والانصاف؛ أنهم أجادوا في المعنى الأخير حيث إن لازم المعنى الأوّل التفكيك بين معنى العصيان في المقامين، مع أنه خلاف الظاهر؛ لمكان أن الظاهر

(١) وسائل الشيعة: ١١٤/٢١ الحديث ٢٦٦٦٦، وفيه: فإذا أجاز به فهو له جائز.

أنَّ ما يرد عليه النفي والإثبات معنى واحد، وحمل العصيان الأوَّل على ما هو الأجنبي لا يساعده السياق كما هو الواضح، فعلى هذا يتعيَّن المعنى الثاني .

وحاصله : أنَّه تارة يكون عصيان الشارع من حيث شارعيته، كما في ارتكاب المحرَّمات الشرعيَّة، وأخرى يكون بواسطة تضييع حقِّ العباد الذي أمر الله تعالى سبحانه بأداء حقِّهم كالعبيد بالنسبة إلى مواليتهم والأولاد بالنسبة إلى الوالدين، وغير ذلك من موارد الحقِّ، فالعصيان الثاني وإن كان يرجع إليه تعالى أيضاً إلاَّ أنَّه ليس كالأوَّل بل فيه الحقُّ لغيره سبحانه ويدور مداره، فحينئذ معنى «لم يعص الله» أي لم يعص من حيث شارعيته ومن جهة حقِّ نفسه، ومعنى «وإنما عصى سيِّده» مخالفته وعدم رعاية حقِّه، فالأمر بيده فإن لم يجز فيبطل .

فعلى كلِّ حال ؛ العصيان والمخالفة مقتضى للفساد، غايته أنَّه قد يكون قابلاً لتحقيق المانع كما في عصيان العباد لإمكان الاقتران بالإجازة، وقد لا يكون كما في عصيان الله تعالى، إذ لا معنى للإجازة بالنسبة إليه سبحانه .

فعلى هذا؛ تصير الرواية مؤيدة لما ذكرنا من أنَّ مقتضى القاعدة عدم الفساد في النواهي المتعلقة بنفس المعاملات، بل تصير دليلاً لما عليه المشهور أيضاً من جريان الفضولي في الحقوق أيضاً، وعدم اختصاصه بالمعاملات المتعلقة بالرقبات، كما ادَّعاه صاحب «المقابس» (١) .

وبالجملة ؛ فالحقُّ ما عليه جماعة من الأصحاب (٢) - قدس الله أسرارهم - من بطلان المعاملات المتعلقة بها النهي كبيع المصحف إلى الكافر، حيث إنَّه بنوا في

(١) مقابس الأنوار : ١٩٠ .

(٢) كفاية الأصول : ١٨٩، أنظر أجود التقريرات : ٢٣٠/٢ .

الفقه على بطلانه من رأسه لا أنه يصحّ ويباع عليه، كما عليه آخرون، وأورد عليهم من أن ما هو القابل للمنع استدامةً، فللمنع عنه ابتداءً أولى، وغير ذلك ممّا هو المشهور في محله، بل قد عرفت أن ما ذكرنا، عليه يبتني أساس فروع كثيرة في أبواب الفقه.

والعجب أن الذي يظهر من كلمات شيخنا أستاذ الأساطين رحمته الله - في أبواب الفقه من الموارد التي أشرنا إليها كباب الزكاة وغيرها - أن ما أفتى به الأصحاب هو المسلم عنده، لما ذكرنا من المبنى، وفي المقام حسبما نقل عنه في «التقرير»^(١) لم يستبعد عدم اقتضاء النهي الفساد.

وكيف كان؛ فمما ذكرنا ظهر حال النهي المتعلق بآثار المعاملات، كالنهي عن التصرف في الممتلك بالبيع الربوي، أو قوله عليه السلام: «ثمن العذرة [من] السحت»^(٢) وأمثال ذلك، فلا إشكال في اقتضائه الفساد، حيث إن حرمة الأمور المذكورة التي مرجعها إلى مبعوضيّة ترتيب الأثر على المعاملة تكشف عن عدم وقوع السبب وعدم إمضائه، وإلا فلا معنى للحرمة ومبعوضيّة الأكل وغيره من أنحاء التصرفات.

والظاهر أن ذلك مسلم عندهم، وفيه تأييد لما ذكر؛ لمكان أن منشأ الحكم بالفساد حينئذ لو كان هو الكشف عن عدم إمضاء السبب فيما إذا تعلّق النهي بنفسه، فهو أولى لذلك فتبصّر! والله وليّ الرشاد.

(١) لاحظ! مطارح الأنظار: ١٦٥ و ١٦٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧/١٧٥ الحديث ٢٢٢٨٤.

الحرمة التشريعية

ثم إنه بقي الكلام بالنسبة إلى الحرمة التشريعية، فهل تقتضي الفساد أم لا؟ وينبغي تحرير محل النزاع كذلك من أنه إذا أتيت بعبادة أو معاملة مشكوكاً في مشروعيتها، هل تفسد مطلقاً، أو فيما إذا خالفت الواقع أو لا تفسد مطلقاً؟ أما في المعاملات؛ فلا إشكال في أنها لو طابقت الواقع فلا تقتضي شيئاً [من] الفساد فيها، ولو كانت حين الوقوع مشكوكاً فيها، لما هو الواضح من أنه لا يعتبر فيها شيء سوى الإمضاء الغير المتوقف على العلم ونحوه، والمفروض عدم اعتبار قصد الأمر أو القرينة فيها بشيء حتى يقع خلل فيها من هذه الجهة. فعلى هذا لا مجال للتأمل في عدم اقتضاء التشريع فيها الفساد^(١) وإنما البحث يقع في العبادات.

والتحقيق فيها يستدعي ذكر مقدمة، وهي: أنه لا خفاء في أن الأحكام المستقل بها العقل تارة تكون بحيث يحكم به العقل في صورة العلم أو الظن أو الشك، وأخرى لا يختص بأحدها، بل يستقل في الحكم فيما لم يعلم، بمعنى ظرفه الجهل والشك، لا أحد الإدراكات معينة، وذلك لأنه لا حكم للعقل مطلقاً، بحيث يتعلق بذات الأشياء مع قطع النظر عن لحاظ جهة إدراك فيها، لمكان أنه لفقد العقل الإحاطة التامة بحقائق الموجودات، بحيث يرى المصلحة والمفسدة في الذوات مجردة عن رعاية أحوال الفاعل كما يكون للشارع ذلك، حيث إن

(١) فالحرمة التشريعية الناشئة عن القبح العقلي حسبما سنحرر إنما تؤثر في المعاملة من جهة الإصدار، وقد تقدم أنه لا يوجب الفساد، «منه».

أحكامه غالباً على ذوات الأشياء، مثل حرمة الخمر وحليّة الماء وأمثالهما بلا نظر إلى حال الفاعل، وذلك لأجل علمه وإحاطته بمناطات الأحكام، وما يكون من المصالح والمفاسد في ذوات الأشياء كما يكشف عن ذلك تخلف حكم الشرع عن العقل في موارد، فتأمل!

فعلى هذا؛ فإذا حكم العقل بشيء لا يخلو عن أنّه إمّا يلاحظ حال^(١) العلم فيستتبعه الحكم عليه عند الشك، نظير الاحتياطي الشرعي، كحكمه بعدم جواز التصرف في أموال الناس وأعراضهم، فمثل هذه الموضوعات تكون أبا حكمين.

وإمّا يختص حكمه بحال العلم فقط دون أن يكون له الحكم عليه بمثله عند الجهل والشك، كما يمكن أن يكون من هذا القبيل حكمه بحرمة تناول المضّر.

وإمّا أن يكون تمام الموضوع لحكمه عدم العلم بالشيء وجهله بحاله، وهذا يصير أبا حكم واحد، وهذا الخلاف الذي يكون بينهم من أنّ الكذب هو الإخبار عما هو المخالف للواقع أو الاعتقاد أو كليهما مرجعه إلى ما ذكرنا من أنّه هل يكون من الموضوعات التي للعلم بمخالفة القول للواقع دخل فيها، أو يكفي فيه عدم العلم بالمطابقة، ولو كان في الواقع^(٢) مطابقاً.

(١) إذ حكم العقل مقصور في الموارد بلحاظ حال الفاعل وحيثية الصدور، لأنّ الحكم مع قطع النظر عن لحاظ حال الفاعل وعلى الذات المجردة لمن يعلم بخواص الأشياء كما لا يخفى، «منه ﷺ».

(٢) ويؤذن بكونه من قبيل أبي حكم واحد قوله تعالى: ﴿قُلْ أَلَا أَدْرَأْكُمْ أَنَّمَا يُعَلِّمُهُمُ اللَّهُ تَقْتَرُونَ﴾ (يونس ٥٩: ١٠)، فتدبر! «منه ﷺ».

البحث في حقيقة التشريع

وكيف كان؛ فمن الأفراد الواضحة للقسم الثاني هو التشريع، حيث إنَّ العقل مستقلٌّ؛ لعدم الاستناد إلى المولى ما لم يقطع بكونه من المولى، فلو أسند إليه شيء مع الجهل بصدوره عنه يحرم عند العقل ذلك ويكفي للمنع عنه ولو احتمل مطابقته، بل ولو اتَّفَق ذلك فتمام الموضوع لجواز الاستناد هو القطع بصدور الشيء عن الشارع، وإلا فيقبح؛ لأجل أنَّه يوجب التصرّف في سلطنة المولى والدخالة في أمره، فما لم يحرز إنَّما يسنده إليه صادراً عنه، فيصير من قبيل تصرّف الأولى في أمور من هو تحت سلطنته كما هو واضح، فحينئذ التشريع يكون من الموضوعات التي تكون ذات حكم واحد، كما يكون كذلك مسألة حجّية شيء من الطرق، ولذا بنينا في محلّه عدم جريان الأصل في مشكوك الحجّية، لا لزوم اللغوية بل لعدم موضوع الأصل بالنسبة إليه، لمكان أنَّ الشكَّ^(١) فيها تمام الموضوع لعدم الحجّية، ولا تصل النوبة إلى المشكوك حتّى يجري الاستصحاب أو غيره.

وبالجملة؛ فالتشريع قبيح عقلاً مطلقاً، بمعنى أنَّ موضوعه عدم إحراز الصدور عن الشارع لا العلم بعدمه.

ثمَّ إنَّه بعد ذلك يقع البحث في أنَّه هل يستتبع الحرمة الشرعيّة، من بساب الملازمة أم لا؟

قد يقال: إنَّ قاعدة التلازم لا تجري هنا؛ لكونه من المستقلّات العقلية،

(١) وبعبارة أخرى: موضوع القبح والحرمة محرّز بالوجدان، فلا موقع للتزليل، «منه ﷺ».

فحينئذ لتشريع الحرمة العقلية فقط .

وفيه : أنَّ مورد عدم جريان الحكم الشرعي إنما يكون في الأمور المنجعة ذاتاً كحجية العلم ، فلما كانت يد الجعل بالنسبة إليها قاصرة فالحكم الشرعي الناشئ عن الملازمة لا يكون هناك ، وهذا ينحصر بما أشرنا [إليه] من حجية العلم ومسألة حسن الإطاعة وقبح المعصية ، وذلك لأنَّ حجية العلم ذاتية وحجية كلِّ شيء بسببه ، فلو بني كون حجيته أيضاً من الخارج يلزم الدور أو التسلسل^(١) ، وهكذا لزوم إطاعة المولى ، فلو كان يحتاج إلى أمر منه يقع الكلام في لزوم إطاعة أمره هذا ، فلذلك مسألة الحكم الشرعي بالنسبة إلى الأمور الثلاثة غير معقولة .

وأما في غيرها من الموارد التي يستقلُّ العقل بالحسن أو القبح يستتبع الحكم الشرعي أيضاً ؛ للملازمة بينهما .

التشريع مفسد للعبادة

فعلى هذا ؛ التشريع كما أنَّه تمام الموضوع لحكم العقل بالقبح ، موضوعيته لحكم الشرع بالحرمة أيضاً تام ، فالفعل الذي يؤتى به عبادة مع الشك في مشروعيته لا إشكال في حرمة .

وإنما البحث في أنَّ هذه الحرمة تسري إلى الفعل أيضاً ، أم لا ، بل التشريع لما كان يرجع إلى الاستناد الذي هو أمر قلبي فلا ربط له بالعمل ، فهو لو فرضت مطابقته للواقع وأتى بداعي القرية جائز وصحيح ، وإنما الحرام هو الاستناد ؟

(١) دفعاً لهما فكل ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات ، «منه» .

والتحقيق : أنَّ الحكم يسري إلى الفعل أيضاً ، وذلك لأنَّه لا خفاء في أنَّ نفس الاستناد ما لم يكن له مبرز في الخارج ، فالظاهر عدم تحقق موضوع التشريع ، كمن أسند عند نفسه إلى الشارع شيئاً ، فحديث النفس هذا من قبيل سائر الحظورات التي لا تعدّ معصية ولا يعاقب عليه ، كالعزم على المعصية ونحوه ، فحقيقة التشريع إنّما يتحقق بأحد الأمرين : إمّا بأن يفتي للغير ما يشك في مشروعيته ، وإمّا بأن يعمل نفسه ، كأن يصلي النوافل بالجماعة فقوامه بأحد هذين ، بحيث مالم تقرر النية والاستناد بأحدهما لا يترتب على صرف الاستناد القلبي أثر بالضرورة ، فحينئذ المتّصف بالقبح أحد الأمرين من العمل والافتاء ، فهكذا المتّصف بالحرمة الشرعية نفسهما .

نعم ؛ للبحث عن فساد العبادة المفروضة مطابقتها للواقع مجال ، لمكان أنَّه قد يقال : ولو سلّمنا حرمة نفس العمل المأتي به ، ولكن لا نسلّم فساده وليست من قبيل ما تعلّق النهي بالعبادة نفسها ، للفرق بينها وباب الحرمة التشريعية ، نظراً إلى أنَّه في مثل النهي عن صلاة الحائض لمّا كان النهي تعلّق بذات العمل في الرتبة التي تعلّق الأمر به ، فلا محيص عن تقييد إطلاق الأمر بغير مورد النهي ، كما قد تقدّم ، وهذا بخلاف الحرمة التشريعية ، حيث إنّ ذات العمل في الواقع مأمور بها .

وأما الحرمة إنّما تعلّقت بها من جهة الاستناد والتشريع الذي هو فعل المكلف ، ولا دخل له بذات العمل .

وبعبارة أخرى : المفروض أنَّ ذات العمل لا مفسدة فيها ولا قبح ، بل هو محسن عقلاً ومأمور به شرعاً ، والقبح إنّما عرض لها من قبل ما فعل المكلف

وأسنده إلى الشارع، مع عدم إحراز كونه منه، فهو لأجل هذا الاستناد محرّم، فحينئذ يختلف متعلّق الأمر والنهي باختلاف الرتبة، فلا مقتضي للفساد، وإنما الفساد هو فيما لو كانا في عرض واحد.

هذا؛ وفيه: إن ما ذكر وإن كان تاماً، ولا مجال للمناقشة في اختلاف رتبتي الأمر والنهي، ولكن لما كان قد أوضحنا سابقاً أنّ جهة الحسن الذاتي للفعل وكونه مأموراً به لا يكفي في صحته، بل لابدّ من وجود أمر آخر وهو الحسن الفاعلي، وفي المقام هو مفقود؛ لمكان أنّ من أظهر مصاديق القبح الفاعلي مسألة التشريع ضرورة؛ أنّ العمل الذي يأتي به المشرّع لا يعقل أن يكون مقرباً، وصلاحيته لصيرورته ذاتاً مقرباً لا يكفي في حصوله فعلاً مع فقد الحسن الفاعلي، كما هو المفروض، إذ مبغوضة المشرّع لأجل إسناده العمل الذي يأتي به إلى مولاه، فكيف يمكن أن يكون مقرباً له ويصحّ العمل؟ فالتحقيق فساد، فافهم واستقم!

هذا تمام الكلام في النواهي، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، أسأل الله أن يوفق جميع المشتغلين، وإخواننا المؤمنين لما يحبّ ويرضى، إن شاء الله تعالى.

المفهوم والمنطوق

مركز بحوث وتطوير علوم إلكترونية

المفهوم والمنطوق

المقصد الثالث من المقاصد في المفهوم والمنطوق.

قد عرّفنا بتعاريف كلّها لا تخلو عن المناقشة من حيث الجمع والمنع، ولما كانت التعاريف قلّ منها سليمة عنها، مع كونها شرح الاسم، فلا ينبغي الإطالة في هذه الجهة، وإنما لابدّ من البحث في مسألة الأقسام التي ذكرناها للأميرين، فينبغي أولاً - توطئة لها - البحث في ألفاظ العنوانين، بناءً على جعل تعريف المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم ضده.

فنقول - بعونه تعالى - : لا إشكال أن المراد بهما في المقام ما هو صفة للجمل المركبة لا المفاهيم البسيطة، وإن كان كل منهما في حدّ ذاته قابلاً لأن يعرض المركّب والمفرد، حيث إنّ المراد بالمفهوم أولاً هو المدرك العقلاني الموجود في صقع النفس الذي هو أعلى درجة الإدراكات الظاهرية، فإنّ الإنسان أولاً بالحوّس الظاهري يدرك الشيء، ثمّ المحسوس كذلك ينتقش في الحسّ المشترك، ثمّ بعد ذلك، العقل المجرد يدرك تلك الصورة المنقوشة في الحسّ المشترك بتجريدته عن جميع اللوازم الماديّة والحسيّة، فحينئذ يتحقّق المفهوم، وهذا هو الذي في قوس نزوله يوجد بالوجود اللفظي، فينزل من مرتبته العليا إلى أن يصل تلك المرتبة.

وكيف كان؛ فبهذا المعنى ليس مراداً في المقام؛ لما أشرنا [إلى] أنّ ما هو

محلّ البحث [هو] ما يستفاد من الجمل المركّبة، وبهذا المعنى يقع صفة لها وللمفردات، كما أنّ المعنى والمراد صفة للمفردات خاصّة.

وأما الدلالة؛ فقد قسّموها أهل المنطق على أقسام ثلاثة: مطابقة، وتضمّن، والتزام، وقد تقدّم في المباحث السابقة أنّه لا موضوع للدلالة التضمّنيّة، وأنّه لو دلّ اللفظ على جزء معناه، بأن يكون بينهما تلازم بحيث ينتقل من اللفظ إلى جزء معناه، فهذا هو الالتزام البيّن بالمعنى الأخصّ.

وكيف كان؛ إنّ الدلالة يتّصف بها المفردات والمركّبات.

أما المطابقة في المفرد؛ فهي عبارة عن دلالة اللفظ على معناه الموضوع له، ثمّ إذا كان له لازم، بحيث ينتقل من تصوّر الملزوم إلى لازمه بلا توسيط أمر آخر في البين، بل لمحض مجرّد لحاظ الملزوم، فهذا هو البيّن بالمعنى الأخصّ، كما أنّه لو لم يكن الانتقال كذلك، بل كان بتوسيط مقدّمة عقلية، فهو البيّن بالمعنى الأعمّ، وباب الضدّ ومقدّمة الواجب ونحوهما من لوازم الخطابات من هذا القبيل.

وأما في الجمل التركيبيّة فما يكون مفاد نفس الجملة ومدلولها المطابقي فهذا هو المسمّى عندهم بالمنطوق، ثمّ إن كان له لازم بحيث ينتقل من نفس المنطوق إليه فهو اللازم بالمعنى الأخصّ في المفرد، وهنا يسمّى بالمفهوم.

ولو كان الانتقال إلى اللازم يحتاج إلى توسيط مقدّمة عقلية، فهذا يصير من اللوازم العقلية، فإن كان اللزوم يحصل من الجملتين فهي دلالة الإشارة، وإن كان الانتقال يحصل من جملة واحدة، فهو يصير من دلالة التنبيه والاقتضاء، مع

ما بينهما من الاختلاف^(١).

فَتَحَصَّلَ أَنَّ الالتزام البيِّن بالمعنى الأخصَّ المسمَّى في الجمل التركيبية بالمفهوم، هو من الدلالات اللفظية لا العقلية، إذ المفروض أَنَّهُ كما أَنَّ من اللفظ ينتقل إلى الملزوم كذلك منه ينتقل إلى اللازم بلا توسيط أمر عقلي، غاية أنه في الانتقال والدلالة على اللازم، الملزوم يكون الواسطة، ومن المعلوم أَنَّ ذلك لا يخرج عن الدلالة اللفظية.

نعم البيِّن بالمعنى الأعم من الدلالة العقلية في المفردات والمركبات، وفيها ينقسم إلى أقسام ثلاثة كما أشرنا [إليه]، فعند ذلك ظهر المراد من تعريف المنطوق بما دلَّ عليه اللفظ في محلَّ النطق، والمفهوم ما دلَّ عليه لا في محلَّ النطق، وأنهما تعريفان تقرّيبان سديدان، فلتكن على بصيرة!

إذا اتَّضح معنى ألفاظ العنوان والمراد من لفظ المفهوم فنقول - وعلى الله التكلان -: إنهم قد اختلفوا في حجية المفهوم فيما يمكن أن يكون له من الأقسام التي سيأتي تفصيلها، بمعنى أَنَّهُ هل يكون لمثل الجملة الشرطية لازم الخطاب اللزوم بالمعنى الأخصَّ حتَّى يؤخذ به، أم لا؟ فالنزاع صغروي؛ ضرورة أَنَّهُ لا ينكر أحد اعتبار المفهوم مع فرض وجوده بعد أن تبين كونه مدلولاً لفظياً.

(١) الأصوليون عدّوهما من المنطوق الغير الصريح، مع أَنَّهُ بعد أن تبين أَنَّ دلالة المطابقة في المفردات هي المسمَّى بالمنطوق في الجمل التركيبية، فلا وجه له، فالأولى عدّهما قسماً ثالثاً بين المنطوق والمفهوم.

ضرورة؛ أَنَّ دلالة ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾، (يوسف (١٢): ٨٢) أو «كَفَر» في جواب «هلكت» .. إلى آخره، (وسائل الشيعة: ٤٦/١٠ الحديث ١٢٧٩٣، أنظر! فوائد الأصول: ٤٧٧) على تقدير شيء في الكلام ليست من جهة المنطوق ولا المفهوم على الضابطة التي حررنا، بل هي ممَّا يستفاد من السياق، فالأولى تقسيم الدلالة إلى أقسام ثلاثة: لفظية وعقلية وسياقية، فتدبر! «منه ﷺ».

مفهوم الشرط

فمنها مفهوم الشرط ، والمراد به ما يستفاد من أداة الشرط ، وقد عرّف التفّازاني الجملة الشرطيّة بأنّها تعليق نسبة إلى نسبة أخرى^(١)، وهو لا يخلو عن مسامحة ؛ لمكان أنّ النسبة معنى حرفي لا يعقل صيرورتها بنفسها مورداً للحكم ، فلا بدّ أن يكون المراد به الأطراف ، أي ما يقوم به النسبة .

وتوضيح المقام : أنّه قد تقدّم في المباحث السابقة أنّ الحكمة في خلق الحروف هو أن يرتبط بين المعاني المتباينة ببركتها ، حيث إنّ أسماء الذوات والأفعال لما كانت معانيها الموضوعية لها متباينة لا ارتباط بينها ، فكانت قاصرة في إفادة المراد عند تركبها ، فحينئذ كان يحتاج الجمع بينها بحيث تخرج عن الاستقلال والمباينة الذاتية إلى ما يجمعها ويجعلها مرتبطة ، فالخالق الحكيم تعالى أوجد بإعلامه عباده الحروف التي بها تلتئم المتباينات ، فشأن الأداة ذلك على النحو الكلّي .

ثمّ إنّ ثمرتها تختلف بحسب الموارد الجزئية ، فشأن الحروف الشرطيّة تقييد مدخولها وتعليقها على أمر .

ثمّ إنّ التقييد بحسب تصوّر يمكن أن يرد على نفس مادة اللفظ ، ويمكن أن يرد على هيئته ، ويمكن وروده على مجموع الأمرين ، ولما كان الأوّلان فيهما المحذور ، حيث إنّ تقييد المادة يوجب أن يصير القيد قيداً للواجب ، فيخرج عن الواجب المشروط ، والهيئة معنى جزئيّ آليّ غير قابلة للتقييد ، فتعيّن الأخير ،

(١) حاشية ملا عبد الله : ١١٩ .

وهو أن يكون القيد وارداً على المادة المثبتة إلى الهيئة كما تقدّم تفصيله .
 فعلى هذا؛ يصحّ أن يقال إنّ الشرطيّة عبارة عن تعليق محمول مستند إلى موضوعه، على محمول آخر مستند إلى الموضوع، أو تقييد جملة بجملة أخرى .
 ثمّ إنّ معنى الشرط لغة هو التعهّد والإلزام^(١)، ولا خفاء في أنّ معانيه الاصطلاحية، لها مناسبة مع المعنى اللغوي في الجملة .
 فإذا تبيّنت هذه الأمور - التي لا يهتمّنا البحث فيها أزيد من ذلك - فنقول : إنّ استفادة المفهوم عن القضايا الشرطيّة تتوقّف على أمور ثلاثة، بحيث لو ثبتت لا محيص عنه .

الأوّل : إثبات كون مدخول أداة الشرط هي الأمور اللزوميّة لا الاتّفاقية، بمعنى أنّ تعليق الجزاء على الشرط ليس إلزاميّاً، وهذا قد يدّعى فيه الوضع بأنّ حروف الشرط موضوعة له، وإثبات ذلك مشكل جداً، إذ غاية ما ثبتت - كما أشرنا إليه - أنّها موضوعة للتعليق وتقييد أمر بآخر، وأمّا أنّه بأيّ كيفية لزوميّة أو اتّفاقية فلم تثبت، كما لا يخفى .

نعم دعوى الظهور والانصراف في محلّها؛ لمكان أنّا نرى بداهة أنّ قضية «إذا كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق» كادت أن تكون^(٢) لغوّاً، ووجهه فقد اللزوم بين الشرط والجزاء، بل ظاهر إطلاق الشرط يقتضي ثبوت العلقّة اللزوميّة بينهما، فحينئذ جعل المنطقيّين القضية الشرطيّة مقسماً بحيث يعمّ الاتّفاقية

(١) القاموس المحيط : ٣٦٨/٢ .

(٢) ولذلك يمكن دعوى الوضع في الأداة في دلالتها على العلقّة اللزوميّة؛ لمكان أنّ في الاتّفاقية العلقّة رأساً مفقودة، كما لا يخفى، «منه الله» .

واللزومية لا يخلو عن مسامحة، فلا بد في الاتفاقية التي هي خلاف الظاهر بلا ريب من الالتزام بخصوصية، حتى تخرج عن اللغوية، وبالجملية؛ فالأمر الأول يتم على هذا التقريب.

الثاني: كون المقدم علة للتالي لا العكس، ولا أن يكونا معلولين لعلّة
ثالثة، بأن تكون كلّ القضايا من قبيل «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»
لا «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة» أو «إن كان النهار موجوداً فالعالم
مضيء» فما لم تثبت هذه المقدمة ولم تتمّ العلّة لم يثبت المفهوم، حيث إنّ الكلام
في استفادة انحصار الشرط والعلّة عن الظهور اللفظي، والأمران الآخران
عقليّان، مضافاً إلى أنّ عدم المعلول يكشف عن عدم مطلق المعلول، وهكذا
المتلازمان.

وأما إثباتها فيمكن بدعوى الظهور أيضاً، حيث إنّ طبع كلّ قضية يقتضي
أنّ المقدم هو مقدّم حقيقة؛ لمكان تقدّم العلة طبعاً على المعلول.

وبعبارة أخرى: إنّ ظاهر الحاكي يقتضي موافقته للمحكي من حيث إنّ
الذي قدّم لفظاً هو المقدم ذاتاً، لا أن يكونا متعاكسين، أو لم يكن بينهما ترتّب
أصلاً، بأن يكونا في عرض واحد وأثرين لمؤثر ثالث.

والانصاف؛ تمامية هذه الدعوى أيضاً؛ ضرورة أنّ جعل المعلول مقدّماً
والعلّة تالياً، وكذلك عدم وجود العلّة والمعلوليّة بينهما رأساً في القضية المسوقة
يحتاج إلى عناية، مثل أن يكون غرض المتكلّم إثبات الدليل الإنّي للمخاطب،
وبيان طريق العلم بالعلّة له ونحوه، وهذا خلاف ظاهر سياق القضية الشرطيّة.

الثالث: الذي هو أهمّ الأمور إثبات انحصار العلة، ودعوى ذلك بالوضع

باطلة ، حيث أنكرناه في أصل اللزوم فهنا بالأولوية ، ولكن استظهاره من الإطلاق ومقدمات الحكمة في محله .
وتقريبه : أن في عالم الثبوت يمكن أن يكون ما ذكر من العلة والشرط منحصرة بها ، ويمكن أن يكون هو جزء العلة والعلة الجامعة بين المذكور وأمر آخر .

ويحتمل أن يكون إحدى العلتين ، بأن أمكن وجود علة أخرى للجزء على نحو التخيير العقلي ، فحينئذ اقتضاء كل شيء وعلة له لأمر لا يخلو عن أحد هذه الوجوه ، فالمتكلم الذي في مقام البيان إذا يقول : إن جاءك زيد فأكرمه ، فلو كان المؤثر (الشرط) في لزوم الإكرام المحيي أو أمر آخر على نحو التخيير ، أو هو مع أمر آخر على نحو التشريك ، كان على المتكلم إلقاء الخطاب بحيث يجعل الموضوع جامعاً أو يعطفه بلفظة «أو» ويذكر العلة الأخرى ، إذ المفروض أنه في مقام إيفاء المراد ، ولما لم يجعل كذلك بل جعله منحصراً بالمذكور يستكشف انحصارها به .

إشكال حول مفهوم الشرط

إن قلت : لا مجرى لما ذكرت بالنسبة إلى القضايا الشرعية ؛ لأجل أنه يتوقف على أن تكون موضوعات الأحكام مجعولة حتى يجري البحث أن كيفية جعلها على أي نحو هل السببية في الجملة أو العلية المنحصرة ؟ مع أننا^(١) لا نقول

(١) فإذا أمر بالصلاة عند الزوال ودلوك الشمس فلا يلتزمون بجعل سببية الدولوك لوجوب الصلاة عنده ،

به ، وإنما المجعلول المحمولات والمسببات ، كما هو واضح .
قلت : إنا لا نسَمي بالسببية ، بل نعبر عن متعلقات الأحكام بالموضوعات
كما في كل قضية ، فحينئذ نقول : هل الموضوع في القضايا الشرطية هو خصوص
المذكور ، بحيث يكون تعلق الجزاء منحصراً به ، أم لا ، بل ليست القضية ظاهرة
في الانحصار ؟

فيمكن ويحتمل أن يكون أمر آخر أيضاً موضوعاً في نفس الأمر ، فببركة
مقدمات الحكمة والإطلاق نحكم بالأول .

إن قلت : حينئذ يلزم محذور أشد ؛ وذلك : لأنه بناءً على أن يكون عنوان
القضية الشرطية الموضوع والمحمول ، فحالها حال سائر القضايا التي سيق
ليبان الموضوع ، أليس كل قضية حقيقية ينحل إلى شرط - وهو فرض وجود
الموضوع - وجزاء ، وهو لزوم المحمول عنده ؟ غايته أن في القضايا الشرطية
التعليق والتقييد الواقعي تحقق بالوجود اللفظي .

وبالجملة ؛ لا فرق بين قوله : إن رزقت ولداً فاختنه ، وإن جاءك زيد
فأكرمه ، كلتا القضيتين مسوقتان لبيان الموضوع لا غير ، فكما أن الأول بحكم
العقل مشروط ، وإنما عبر به في عالم اللفظ ، أيضاً فهكذا الثاني ، فلا يبقى مجال
حينئذ لجريان مقدمات الحكمة ؛ لمكان أنها إنما تجري فيما كان للموضوع ،
أحوال مختلفة ، ولا يتصور ذلك بالنسبة إلى موضوع القضية التي المفروض أنه
أمر واقعي لا جعلي حتى يكون له أطوار فباعبارها يختلف الحكم ، بل لازم
دعواكم الالتزام بحجية مفهوم اللقب الذي لا يقول بها إلا شاذاً^(١) .

(١) أنظر افوائد الأصول : ٤٨٣ ، كفاية الأصول : ١٩٩ .

قلنا: لابدّ حينئذ من بيان الضابطة بين أنحاء التقييدات وأنّ أيّاً منها يرجع إلى بيان الموضوع وأيّها لا، بل لها خصوصيّة، حتّى يرتفع الإشكال بتمامه .

لا إشكال أنّ بعض التعليقات مرجعه إلى اعتبار الوجود، كما في «إن رزقت ولداً فاختنه» و«إذا ركب الأمير فخذ ركابه»، فهذا هو التقييد العقلي، يعني لو لم يكن ملفوظاً به كان لبناً مقيّداً بحكم العقل، ففي مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» لو كان الشرط «إن وجد زيد» فهو عين التقييد العقلي الذي كان يعتبره العقل ولو لم يتلفظ به .

ضرورة؛ أنّ ثبوت المحمول يتوقّف عليه، فهذا التقييد مرجعه إلى بيان الموضوع لا غير، ولكنّ المجيء الذي علّق عليه لمّا ليس كذلك، ولا يتوقّف ثبوت الحكم عقلاً عليه، بل هو من أحوال ما يصلح بنفسه للموضوعيّة، فمثل ذلك مرجعه إلى بيان حال ما هو الموضوع، ففي الحقيقة مثل هذه القضايا الشرطيّة أيضاً مسوقة لبيان الموضوع، لكنّ الموضوع التشريعي .

فهذا هو السرّ لما قلنا سابقاً من أنّ القضية الشرطيّة سيقّت لبيان حال الموضوع، ومعنى ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) [يرجع] إلى أنّ المستطيع يحجّ، والمراد هو الموضوع التشريعي .

هذا؛ ولكنّ لمّا كان الإشكال بعد لا يرتفع على هذا التقرير المنقول عن شيخنا رحمه الله كما أورد عليه صاحب «الكفاية» من أنّه إذا كانت القضايا الشرطيّة مسوقة لبيان الاستناد، أي ثبوت نسبة على تقدير أخرى، لا أن تكون في مقام تعليق الحكم وجوداً وعدمياً حيث لا دليل عليه، فحينئذ جريان مقدّمات الحكمة

(١) آل عمران (٣): ٩٧.

أصلاً ممنوعاً^(١)، إذ مجالها إنما يكون إذا كان الربط بين النسبتين يختلف، مع أنه ليس كذلك، إذ الثبوت عند الثبوت لا يختلف كما في المثال، فسواء كان شيء آخر غير المجيء مقتضياً للإكرام بنفسه أو مشاركاً معه، فكيفيّة الربط لا تفاوت فيها، كما لا يخفى.

هل يستفاد تقييد الجزاء من أداة الشرط أم لا؟

فعلى هذا؛ الأولى تغيير العنوان في استفادة المفهوم والتعبير بأنه هل يستفاد من أداة الشرط تقييد الجزاء أم لا؟ الظاهر أنه بعد تسليم الأمرين الأولين من كون العلة المستفادة من الأداة هي اللزومية، وأن استعمالها في الاتفاقية مستتبع بل خلاف الوضع، ومن أن الظاهر في القضية الشرطية كونها في مقام الإخبار عن نفس الأمر وأن ما قدم في اللفظ هو المقدم واقعاً وأنه لعلّة، لا أن يكون معلولاً أو يكونا معلولين لعلّة ثالثة حتى يكون المتكلم في مقام الاستدلال بالإن، فحينئذ يتم أصل التقييد؛ لمكان أنه بعد أن كان المفروض أن الشرط المقيّد به ليس ممّا يتوقّف عليه وجود الجزاء عقلاً، بل مسألة الإكرام كما يمكن أن يتحقّق عند مجيء زيد كذلك عند عدمه، فالتقييد بالمجيء أمر جعلي شرعي، ولا يمكن أن يكون أمراً اتفاقياً أيضاً.

فعند ذلك، فإذا تبين أن المعبر بالشرط في مقام التقييد وفي مقام البيان، بحيث يكون في مقام بيان تمام مراده، فلو كان لما يحكم به من الجزاء غير المذكور شرطاً؛ شيء آخر في الرتبة السابقة عليه أو في عرضه، مستقلاً أو

(١) كفاية الأصول: ١٩٧.

مشاركاً دخلاً^(١)، فلا بدّ له من البيان، فإذا لم يبيّن وأتى منحصرأ (وأطلق) بما جعله شرطاً في القضية، فيستكشف انحصار العلة والتقييد به.

فعلى هذا التقرير؛ لا يبقى المجال لإشكال «الكفاية»^(٢) من حيث إنّ الربط لما لا تختلف كميّته فلا تجري مقدّمات الحكمة؛ لأجل أنّه لو كنّا نستظهر من القضية صرف الاستناد كان له منعها كما أشرنا، ولكن قد عرفت أنّه بعد استظهار التقييد أجريناها.

نعم؛ يمكن أن يقال بأنّه أيّ دليل دلّ على هذا الاستظهار؟ حيث إنّنا نرى كثيراً تستعمل الأداة ولا يراد منها إلّا الثبوت عند الثبوت بلا إعمال عناية فيها، بحيث يستكشف كون استعمالها فيها خلاف الوضع، بل استعمالها في الجميع على نهج واحد، فإذا لم يدلّ دليل على وضعها للتقييد بل للأعمّ، حيث إنّ قوله: «إن رُزقت ولداً ما أعمل، فيه عناية لم يعمل في مثل إن جاءك زيد فأكرمه، فلا وجه للحكم بالتقييد والانحصار.

ولكنّه مدفوع بأنّ الاستظهار المذكور ليس منحصرأ بالوضع، بل يمكن استفادته من الإطلاق، فكما أنّه من إطلاق دليل الوجوب على شيء فيما إذا دار الأمر بين التخيير والتعيين نحكم بالثاني، وهكذا في تقييد إطلاق «أعتق رقبة» بمؤمنة - إذ لا فرق بين المفرد والجملة من هذه الجهة - لدليل آخر دلّ عليه، مع أنّه لا وضع يقتضيهما، بل ببركة حكم العقل، فهكذا في ما نحن فيه إثبات

(١) مراده بالتدخل ؛ فلو كان شرط آخر في البين غير ما ذكره شرطاً لهذا الجزاء الذي حكم به له، سابقاً عليه في الرتبة أو في عرضه، مستقلاً أو مشاركاً معه في الدخل في الحكم فلا بدّ له من البيان.

(٢) كفاية الأصول: ١٩٩.

الانحصار بالشرط المذكور لا يحتاج إلى الوضع، وإنما يكفي إطلاق اللفظ وتعليق الجزاء عليه؛ لكونه حاكياً عن نفس الأمر، ومقدمات الحكمة لا تجري إلا بالنسبة إليه، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

وبالجملة؛ بعد أنه لا خفاء في أن النزاع في باب المفهوم بأنواعه - شرطاً أو وصفاً أو غاية - مرجعه إلى أنه هل للخصوصيات الاستفادة منها دخل في الحكم، بحيث تضيق دائرته، أو لا بل ليس لها دخل، وإنما الحكم يرد على الذات وأنها من أحوالها؟ وهذا معنى أن الحكم يرد على الذات في الرتبة السابقة على التقييد أو بعده، فحينئذ إذا أثبتنا ظهور الجملة الشرطية في التقييد، وأن اعتبار الشرائط الجعلية والشرعية ليس مرجعه إلى اعتبار الشرط العقلي وهو الوجود، كما يكون كذلك في مفهوم اللقب، أي لا مفهوم له إلا ما يعتبره العقل، ولذا أنكر المفهوم فيه الجميع بخلاف مفهوم الشرط، كما عرفت مفصلاً، فيتحقق موضوع مقدمات الحكمة على ما سمعت، ولا مانع عنها أصلاً فيتم المطلوب ويثبت المفهوم، والحمد لله على التوفيق.

تنبيهات

ثم إنه ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: قد استشكل شيخنا رحمته في باب المفهوم كلية، من حيث عدم موضوع سنخ الحكم حتى يستفاد المفهوم، بل ليس في مثل: إن جاءك زيد فأكرمه؛ إلا طلب واحد شخصي.

وبعبارة أخرى: وإكرام جزئي قائم بنفس المتكلم، وهذا يرتفع وينتفي

بارتفاع الموضوع وينقلب، وليس سنخ حكم ووجوب حتى يكون مجال للنزاع في ثبوته وعدمه، وخصّص ﷺ الإشكال بالقضية الإنشائية دون الإخبارية، كما لو قيل: إن جاء زيد يجب إكرامه، وشدّد النكير عليه في «الكفاية» من جهة تفصيله في الأمر^(١).

هذا؛ ولكن مع قطع النظر عمّا في أصل الإشكال من الوهن ودفعه؛ الحقّ مع الشيخ ﷺ في التفصيل الذي التزم به^(٢).

وذلك لكونه مبنياً على ما سلكه في باب الواجب المشروط من أنّ الوجوب إذا كان مستفاداً من نفس اللفظ لا من الهيئة كما في القضايا الإخبارية، فهناك نفس المادة تنقيد كما في الوجوب الدالّ عليه لفظ «يجب» فلمّا كان حينئذ المفهوم يتحقّق، بحيث يمكن حمله على شخص وجوب أو سنخه، فيكون مجال البحث فيه.

وأما لو لم يكن كذلك بل كان الوجوب مستفاداً من الهيئة، كما في «أكرم» فلمكان عدم وجود مادة الوجوب ومفهومه، بل ليس إلا حقيقة الوجوب ومصادق الطلب لا مفهومه؛ لكون الموضوع له للهيئات عنده خاصّاً المستفادة تلك الحقيقة من الطلب الشخصي، فليس أمراً في البين قابلاً يتّصف بالسنخ والكلّي حتى يجري النزاع.

وبالجملة؛ على مسلكه ﷺ من رجوع التقيد في القضايا الشرطيّة إلى هيئة الطلب التي هي أمر شخصي وجزئي خارجي الحاكية عن الإرادة الشخصية،

(١) كفاية الأصول: ٢٠٠.

(٢) مطارح الأنظار: ١٧٣.

فيتّم ما فضّله ، ولا مجال للإشكال عليه .

وأما دفعه : فلما بيّنا سابقاً من أنّ القيد لا يرجع إلى المادّة فقط ولا الهيئة كذلك ، بل المقيّد مجموع الأمرين ، والمحمول المنتسب إلى الموضوع ، فحينئذٍ لمّا يصير «أكرم زيدا» في قوّة «إكرام زيد واجب» فيكون مرجع الجملة الإنشائيّة إلى الخبريّة أيضاً ، فكما أنّ فيه يصحّ التقييد لكونها قابلاً لانحصار السنخ ، فكذلك في الإنشائيّة ، ولا فرق بينهما من هذه الجهة أيضاً ، فعلى التحقيق الذي بنينا عليه يثبت المفهوم مطلقاً .

التنبيه الثاني : أنّ الضابطة في أخذ المفهوم رعاية جميع القيود المأخوذة في المنطوق ، ففيما إذا قيل : إن جاءك زيد يوم الجمعة راكباً فأكرمه ، فلا بدّ في المفهوم من رعاية الأمور الثلاثة حتّى الجزء الأخير ، بحيث إن جاء زيد يوم الجمعة غير راكب فلا يجب الإكرام ، فيصير مفهوم القضية انتفاء الحكم عند انتفاء القيود الثلاثة ، فلا ينافي أن يثبت وجوب الإكرام أيضاً عند فقد بعضها بدليل آخر ، ولا يعارض المفهوم أصلاً .

وبالجملة : هذه الجهة - أي لزوم ملاحظة القيود في المفهوم - ممّا لا إشكال فيه ، إنّما البحث في بعض الصغريات ، مثل قوله ﷺ : «الماء إذا بلغ قدر كَرٍّ لم ينجّسه شيء»^(١) ، حيث وقع الكلام في أنّ مفهومه هل يصير أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كَرٍّ ينجّسه كلّ شيء ، أو الشيء في الجملة .

قد يقال : إنّ لمّا كان مقتضى قاعدة النقيض أنّ نقيض الموجبة الكلّيّة هو السالبة الجزئيّة ، كما أنّ نقيض السالبة الكلّيّة الموجبة الجزئيّة ، فيصير مفهوم

(١) وسائل الشيعة : ١/١٥٨ الحديث ٣٩١ ، ٣٩٢ و ٣٩٦ ، مع اختلاف يسير .

الكبرى المذكورة هو الثاني ، أي أن الماء القليل لا ينجّسه إلا بعض النجس ، فيصير المفهوم مجملاً لا يفيد شيئاً .

وقد تعرّض شيخنا أستاذ الأساتيد رحمه الله لدفع الإشكال في طهارته ^(١) وفي تقرير درسه كما حكى ، وحاصل ما أفاد - مع توضيح منّا - : أنه لما كان فرق بيننا وبين أهل الميزان من حيث إنّ مناط استفاداتهم واستدلالاتهم على البراهين والدقائق العقلية ، كما هو ظاهر تمسكاتهم في باب الأقيسة وعكس النقيض وغيرهما ، من أنه لو لم يصدق ذلك - أي الموجبة الجزئية مثلاً - لصدق نقيضه ، فيلزم اجتماع النقيضين ، وغير ذلك من تعبيراتهم ومبانيهم ، وأمّا مبنى الأصولي والفقيه فعلى الاستظهارات العرفية والأخذ بظهورات الكلام ، فلذلك تكون النسبة بين البناءين (الاصطلاحين) العموم من وجه فلا تلازم بينهما .

فحينئذ نقول : فتارة يكون العموم المستفاد من القضية مدلولاً للمعنى الاسمي ، كلفظ «الكل» إذا أريد منه العام المجموعي ، بحيث يقع العموم بنفسه ملحوظاً تحت الحكم الإثباتي أو السلبي ، كما لو فرض نهى الطبيب وقال : لا تأكل كلّ الرمان ، ففي مثله نقيض القضية يصير سالبة جزئية ؛ لمكان أن الحكم لما كان ورد على العموم فرفع هذا الحكم ونقيضه يكون برفع العموم فيجوز أكل بعض الرمان في المثل .

وأما لو لم يكن العموم مستفاداً من المعنى الاسمي ، بل كان الدالّ عليه مفهوماً حرفياً بحيث لم يكن الحكم وارداً على العموم بل كان عموم الحكم ، وكان العموم النسبي آلة لملاحظة الأفراد كما في «الألف واللام» الاستغراقي ،

(١) كتاب الطهارة : ١١٧/١ - ١٢٤ .

مثل : لا تكرم الفساق إن جاءك زيد فحينئذ حيث إن العموم لم يتعلق الطلب به أصلاً من حيث نفسه ، بل كان ملحوظاً تبعياً ومرتبة للأفراد فنقيض الحكم أيضاً لا يرد إلا على الأفراد ، ولا يدور مدار العموم أصلاً ، ففي المثال ^(١) لو ورد دليل آخر أنه إن لم يجثك زيد فأكرم بعض الفساق يكون معارضاً مع الدليل الأول عند العرف ، حيث إن المستظهر من مفهوم الأول عدم وجوب إكرام من في الدار مطلقاً عند عدم المجيء .

وسرّه ما ذكرنا أنه لما كان العموم غير ملحوظ مستقلاً في المنطوق حتى يتبعه المفهوم ، بل الملحوظ نفس الأفراد ، ولما كان الملحوظ جميع الأفراد في المنطوق فلا بدّ وأن يكون كذلك في المفهوم .

هذا بالنسبة إلى ما كان العموم مستفاداً من الدليل اللفظي والمعنى الحرفي ، وأمّا لو كان مستفاداً من السياق كالنكرة في سياق النفي مثل لفظ «الشيء» وأمثاله ، ففي مثله لما لم يكن العموم ملحوظاً أصلاً لا تبعاً ولا استقلالاً ؛ فما ذكر يجري فيه بطريق أولى ، بمعنى أن الحكم كما أن في المنطوق لا مساس له بالعموم فهكذا في ظرف المفهوم بلا إشكال .

هذا كله ؛ مضافاً إلى أن ما ذكره لا يثمر بالنسبة إلى مدّعاهم أصلاً ، لمكان أن البحث في أن الماء القليل لا يتنجّس بالمتنجّس ، وهذا لا ربط له بالدليل المذكور لمكان أنه في بيان عاصميّة الكرّ من النجاسات ^(٢) ، وأمّا أن المتنجّس ينجّس فيحتاج إلى دليل آخر حتى يبحث فيه من حيث إفادته العموم وعدمه .

(١) الأولى فرض أن يرد الدليل أولاً : إن جاءك زيد فأكرم من في الدار ، والدليل الآخر : إن لم يجثك فأكرم بعضهم ، «منه ﷺ» .

(٢) وبناءً على تنجّس الماء القليل لا فرق بين النجاسات مطلقاً ، «منه ﷺ» .

في تعدّد الشرط

التنبيه الثالث: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فكيف ينبغي أن يعمل؟ لابدّ أن يعلم أنّ هنا عناوين ثلاثة مختلفة، وأنّه لا وجه لإدخال هذا العنوان في مسألة تداخل الأسباب والخلط بينهما، حيث بينهما كمال التباين.

وحاصل الفرق أنّه: تارة يكون الشرط متعدّداً ثبوتاً وإثباتاً، والجزاء متّحداً بأن يكون المطلوب منه صرف الوجود، وهذا على قسمين، فقد تكون وحدة الجزاء وصرف الوجود من جهة وقوعه كذلك في كبريات متعدّدة الواردة في الأدلّة الشرعيّة، كقوله عليه السلام: «إذا بُليت فتوضاً»^(١)، و«إذا نمت فتوضاً»^(٢) وأمثالهما، وقد يكون الجزاء الواحد مترتباً على مصاديق متعدّدة لإحدى تلك الكبريات، كالنوم إذا تعدّد وتجدّد، هذان القسمان لا يختلف حكمهما، ومرجعهما إلى واحد، على ما سيأتي.

وأخرى: يكون الإشكال في أصل تعدّد الشرط، بحيث يوجب ذلك البحث في أصل شرطية كلّ منها^(٣)، كما هو كذلك في مثل «إذا خفي الأذان فقصر»^(٤)، و: «إذا خفي الجدران فقصر»^(٥) حيث إنّ البحث فيهما في أصل الشرطية، بخلاف باب تداخل الأسباب الذي يكون البحث في الجزاء بعد الفراغ عن الشرطية.

(١) وسائل الشيعة: ٢٥١/١ الحديث ٦٤٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥١/١ الحديث ٦٤٧.

(٣) من جهة تنافيهما، «منه عليه السلام».

(٤ و ٥) وسائل الشيعة: ٤٧٠/٨ الباب ٦ من أبواب صلاة المسافرين.

وكيف كان؛ أمّا الكلام في الجهة الأولى التي ينبغي أن تعنون كذلك: أنّه إذا تعدّد الشرط بحيث ينافي شرطية كلّ للأخرى واتّحد الجزاء، فيقع البحث فيها تارة في الجهة الفقهيّة وأخرى في الجهة الأصوليّة، والبحث في الأولى حاصل ما بنينا عليه في الفقه أنّ مرجع الأمرين إلى واحد من حيث كونهما إراءة إلى حدّ معيّن واقعي، وطريقاً إلى مقدار خاصّ من البعد عن البلد، لأنّ المستفاد من مجموع أدلّة الباب وما عليه بناء أساطين الأصحاب؛ أنّ المراد بخفاء الأذان خفاؤه، بحيث لم يتميّز صوت الأذان من غيره، لا أن يتميّز خصوص فصوله، والمراد بخفاء الجدران خفاء نفس دور البلد لا شبهها، وهذان الأمران غالباً يجتمعان لو لم يكن دائماً، فحينئذ ليس في البين اختلاف بين الحدّين، حتّى يشكل الأمر ويحتاج إلى الوجوه الأخرى، والتفصيل يطلب من محله.

وأما البحث في الجهة الأصوليّة التي هي أساس الأولى، فقليل فيها وجوه: أحدها: تخصيص مفهوم كلّ من الشرطين بمنطوق الآخر، وقد أبطلنا ذلك في بحث الفقه من أنّه لا معنى لذلك؛ لمكان [أنّ] المفهوم ليس شيئاً قابلاً للإطلاق والتقييد، وإنّما هو تابع للمنطوق، فما يعالج المنطوقان فلا مجال للتصرّف في المفهوم.

ثانيها: الحكم بسقوط القضيتين من حيث المفهوم للتعارض من جهة استكشاف عدم كون المتكلّم في مقام البيان من تعدّد الشرط. وفيه: أنّه لا وجه لذلك أصلاً؛ إذ لا استكشاف من صرف تعدّد الشرط لذلك، كما لا يخفى.

فعلى هذا؛ رفع اليد عن المفهوم لا سبيل إليه، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطلاقين في كل من الشرطين، أي الإطلاق من حيث الانحصار في كل مورد به، وعدم اشتراك أمر آخر معه بالنسبة إلى كل منهما، كما بيّنا أنّهما مستفادان من إطلاق الدليل وعدم العطف إلى الشرط بلفظة «أو» و«الواو» بشيء آخر، فلا محيص في أمثال المقام عن الالتزام بأحدهما بأن يجعل الشرط الجامع بين الأمرين وهو المراد بالعطف «بأو» أو يجعل مجموع الأمرين.

ونحن قد رجّحنا في الدورة السابقة حفظ الإطلاق من جهة الاستقلال في الشرطيّة، والتزمنا بعدم كون المرجع إلى العطف بـ«الواو»، نظراً إلى أن ظاهر كل شرط هو استقلاله في التأثير بحيث إنه بعد تماميّة هذه الجهة تصل النوبة إلى الجهة الثانية، وأنّه لا يقوم مقامه شرط آخر، وإلا فإن لم يثبت كونه مستقلاً في التأثير وأنّه يشارك معه غيره، فلا يبقى موضوع للبحث عن قيام أمر آخر مقامه وعدمه، كما هو معنى عدم العطف بـ«أو»، فحينئذ الإطلاق من جهة عدم الاشتراك يكون في الرتبة السابقة على الإطلاق من حيث الانحصار.

وبعبارة أخرى: أن كل شرط في استقلاله في التأثير كلما يتحقّق نصّ - والقدر المتيقّن من الشرط ذلك - فلا بدّ من رفع اليد عن ظاهر كل شرط لنصّ الآخر، فتصير النتيجة هو ما ذكرنا من تقديم الاستقلال على الانحصار وأن مفاد القضيتين عطف كل من الشرطين على الآخر «بأو».

هذا، ولكنك خبير أن مجال هذا التقريب إنّما يكون إذا لم يكن في البين علم إجمالي، فيمكن أن يقال: إن أحد الإطلاقين مقدّم رتبة على الآخر. وأما مع وجوده - كما هو المفروض - حيث إنّنا نعلم إجمالاً بهدم أحد

الإطلاقين ، فحينئذ يقع كل منهما في عرض الآخر ونصوصيته المذكورة إنما هو إذا لم يكن شرط آخر ، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر ، بل يمكن أن يقال بالعكس ، حيث إنَّ الإطلاق من جهة الانحصار يتوقف على عدم الاشتراك ، فالمتوقف عليه مقدّم ، ولا أقلّ من التساوي .

فعلى هذا ؛ مقتضى العلم الإجمالي هو الجمع بين كل منهما أي الحكم بعدم الانحصار بالنسبة إلى كل منهما والاشتراك ، ففي مقام العمل لابدّ من رعاية الشرطين عند الاجتماع ، وأنّه ما لم يتحقّق الأكثر لا يثبت الحكم المستفاد من الجزاء فتأمل في المقام ! فإنّه يليق به ، والله الهادي .

أمّا العنوان الثاني ؛ وهو ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء بحيث لم يكن قابلاً للتكرّر من جهة كون الأمر ظاهراً في صرف الوجود بلا تنافٍ بين الأسباب أصلاً ، بحيث لو لم تكن هذه الجهة يمكن اجتماعها ، ولذلك قلنا ؛ إنّ العنوان الأوّل أجنبيّ عن ذلك ، وهذه هي المسألة المعنونة بتعدّد الأسباب وتداخلها .

وقد عرفت أنّ تعدّدها تارة من جهة تعدّد نفس العنوان الموضوع في الأدلّة الشرعيّة ، وأخرى ؛ من جهة تعدّد مصاديق تلك الموضوعات وتكرّرها ، والثاني يستتبع الأوّل ، كما يأتي تفصيله إن شاء الله .

تداخل الأسباب

ثمّ إنّ الكلام قد يقع في تداخل الأسباب ، وقد يكون في تداخل المسبّبات ، والمراد بالأوّل أنّه لما كان كلّ سبب يقتضي مسبباً لنفسه ، فحينئذ إذا اجتمعت أسباب متعدّدة ، وفرضنا أنّ ظاهر كلّ منها اقتضاء صرف الوجود ، فلا

محيص عن رفع اليد عن أحد الظهورين من الالتزام بأن الأسباب المتعددة متعاقبة أو مجتمعة لا يقتضي كل سبباً على حدة، وإنما يكون ذلك إذا لم يسبق السبب بسبب آخر ولم يجتمع معه، أو إبقائها على حالها والالتزام بالتصرف في ناحية الجزاء وحمله على مطلق الوجود لا صرفه، فيقدم الأول لما سيأتي وجهه في طي البحث.

والمراد بالثاني: أنه بعد فرض عدم إمكان التصرف في ناحية الأسباب وإبقائها على ظاهرها فهل يمكن التصرف في ناحية المسبب؟ بأن يقال: مع اقتضاء الأسباب المتعددة مسبباً كذلك، لكن يقوم مسبب واحد مقام المتعدد، كالغسل الواحد يقوم مقام غسل الجمعة والجنابة والحيض وغيرها، على ما هو التحقيق من تباين الأغسال ذاتاً، وعدم كونها كالوضوء الذي حقيقة واحدة، أو لا يمكن ذلك، بل لا تداخل فيها أيضاً ولا يجوز الاكتفاء بالأقل مما تقتضيه الأسباب؟

إذا تبين موضوع البحث؛ فقبل الشروع في المقصد ينبغي رسم أمور:

الأول: في ما يقتضيه الأصل العملي في المسألة، بحيث لو لم يمكن إثبات الوظيفة بالأصل اللفظي ولم يثبت التداخل وعدمه في أحد الطرفين، فالمرجع أي شيء؟

فنقول: أما الأصل في طرف الأسباب؛ فيختلف من حيث الحكم الوضعي والتكليفي، أما من حيث الحكم التكليفي؛ فإذا تعددت الأسباب وشك في تأثير كل منها لتكليف مستقل، أو الجميع [على حدّ] واحد، فلما يكون الشك في أصل الاشتغال بالزائد على المتيقن فمقتضى الأصل البراءة.

وأما الحكم الوضعي فقد يختلف فيما لو كانت حالة سابقة، كما لو فرضنا أنه مع خيار المجلس كان لأحد المتبايعين خيار آخر أيضاً، فإذا حصل التفرّق فشكّ في بقاء الخيار من جهة كون كلّ منهما سبباً لخيار على حدة وعدمه، فمقتضى الاستصحاب الحكم ببقاء الخيار فيما إذا لم يكن الشكّ من جهة المقتضي، كما يكون كذلك بعض الأوقات.

وأما في ناحية المسبّب؛ فمعلوم أنّ مقتضى الشكّ فيه الاشتغال، لمكان أنّ المفروض الفراغ من اقتضاء تعدّد الأسباب تعدّد المسبّبات، وإنّما الشكّ في قيام بعض مقام مسبّبات أخرى، فالشكّ في خروج العهدة عن التكليف المعلوم.

الثاني: قد قيل: إنّ المسألة - أي تداخل الأسباب وعدمه - مبنية على القضية المعروفة من أنّ العلل الشرعية معرّفات لا أسباب، فينبغي البحث في أصل هذه القضية، حتّى يتّضح أنّه هل يكون ابتناء عليها أم لا؟ لا خفاء؛ في أنّ العلل تستعمل في كلماتهم بمعنيين، بل بمعنى، فقد يراد منها ماهي العلة لتشريع الأحكام كمسألة عدم اختلاط المياه في التي حكمه لتشريع العدة.

وقد يراد منها ماهي الموضوعات للأحكام، ولهذا المعنى عرض عريض، فإنّه يستعمل تارة في موضوعاتها، وأخرى في شرائطها، وثالثة في مطلق أسبابها، وبالجملّة؛ كلّ ما له دخل في ثبوت الأحكام.

وقد ذكرنا سابقاً؛ أنّ الوجه في تسميتها عللاً من جهة أنّ نحو تشريع الأحكام المحمولة على الموضوعات نحو ترتّب المعلولات التكوينية على عللها، بحيث لا يتخلّف عنها، بل بمحض تحقّق الموضوع يترتب الحكم، ولذلك

قد أبطلنا الواجب المعلق، حيث إن ما له دخل في الحكم لا يمكن أن يسبقه أو يلحقه.

وأما المراد بالمعرف؛ هو الذي تصوّره موجب لتصوّر المعرف، ويكون دليلاً إنياً له، وهذا تارة يكون بواسطة المعلولات، وأخرى بواسطة مطلق الأمارات من العادية، كالنصب الموضوع علامة للفراسخ أو غيرها، والجامع بينها هو الذي يوجب العلم به العلم بشيء آخر.

أما العلة بالمعنى الأول؛ فإطلاق هذا اللفظ عليها لا وجه له أصلاً، إذ لا معنى لأن تكون حكمة تشريع العدة - وهي عدم اختلاط المياه - معرّفاً مثلاً لأمر ويستكشف بها عن وجود الحكم، فلا محيص في تسميتها بالمعرف، يكون مسامحة، ولا يبعد أن تكون العناية فيها عدم طردها جمعاً وعكساً، كما في سائر المعرفات التي يتخلف من الطرفين، كما في الحرارة الأعم من كونها معلولة للشمس والنار، فهكذا في العلل الشرعية مثل حكمة العدة، والحكمة في الأحكام الظاهرية من الأصول والأمارات لما كان لا يمكن التمييز بين مواردنا للمكلفين، حيث لم يعلم أحد أن أي مورد يحصل الاختلاط؟ أو أي أمانة تصيب فاقتضت الحكمة تشريع الحكم كلياً حتى بالنسبة إلى الموارد التي لا موضوع للحكم المزبور، فلذلك طرداً وعكساً يكون منقوضاً، فمن هذه الجهة يشترك مع المعرفات والأمارات الخارجية، وإلا فالمعرف بمعناه الحقيقي والاصطلاحي لا يصدق عليها، بداهة أنه لا بد وأن يتأخر وجوداً عن المعرف ولو كان يتقدم تصوّراً.

وأما العلة بمعناها الثاني؛ فالأمر فيها أظهر، من حيث إن إطلاق المعرف

على موضوعات الأحكام وشرائطها لا يصح من جهة أبدأ.
وبالجملة؛ فأصل القضية المعروفة لا محصل لها في نفسها، لما عرفت من
الإشكال في أصل إطلاق اللفظ عليها، مضافاً إلى أنه لا ربط لها ولا تبتني عليها
مسألة تداخل الأسباب، لمكان أن العلة بالمعنى الأول، وكذلك الثاني ظاهرها
أنها مؤثرات وأسباب بنفسها في كل مورد تحققت، فتأمل جيداً!

في أقسام الجزاء

الثالث: في أقسام الجزاء؛ فأما أن يكون قابلاً للتكرّر كما في مثل الوضوء
والغسل المترتب على أسبابهما في التكاليف، فإنهما قابلان للتعدّد حسب تعدّد
أسبابهما.

فأما أنه ليس قابلاً للتعدّد فهو على قسمين: تارة؛ يمكن اعتبار التعدّد فيه
من حيث إضافته إلى كل سبب وتقييده له، وأخرى؛ ما لا يكون قابلاً له أصلاً في
نفسه ولا من جهة التقييد.

الأول: في التكاليف كالأمر بقتل زيد حيث إنه غير قابل في نفسه للتعدّد.
نعم؛ لو تعلّق به قصاصات متعدّدة فبالإضافة إلى كل منها يعتبر التعدّد فيه،
وتظهر الثمرة في عفو بعض ذوي الحقوق، وعدم عفو بعض فيقتل لهم، وفي
الوضعيات كالخيار حيث إنه حقيقة واحدة ولا يتكرّر بتعدّد أسبابه من المجلس
والحيوان، والشرط وغيرها، ولكن الخيار المضاف إلى المجلس غير المضاف
إلى الحيوان، وتظهر الثمرة في سقوط بعض وعدم آخر.

والثاني: أيضاً على قسمين: فتارة يكون قابلاً للتأكّد والاشتداد من حيث

المرتبة ، وأخرى لا ، وذلك كما في الإفطار الموجب للكفارة في الصوم ، حيث إن الإفطار ليس أمراً قابلاً للتكرّر ، بل يتحقّق بأوّل وجود المفطر ، وبعد لا موضوع للصوم ، وأمّا وجوب الإمساك بعده أيضاً فهو تكليف آخر احتراماً ثبت ، وكالقتل المسبّب عن الارتداد والمحاربة ونحوهما ممّا لا تعدّد فيه .

فالذي يدخل في محلّ البحث منها ؛ هو القسم الأوّل لانطباق العنوان عليه من تعدّد الأسباب والمسبّبات ، ويلحق به القسم الثاني لكون المفروض اعتبار التعدّد فيه ، بحيث يمكن أن يكون كلّ منها منشأ للأثر .

وأما الأخيران وهو ما لا يتعدّد من أيّ جهة .

وما هو القابل للاشتداد ؛ فهما خارجان ؛ إذ الأوّل موضوع النزاع فيه منتفٍ ، فلا محيص عن الالتزام بتداخل المسبّب فيه ، والثاني ليس فيه أثر عملي من حيث البحث الأصولي والفقهّي ، وإنّما ثمرته في الكلام من حيث اشتداد الثواب والعقاب .

الرابع : قد أدخل بعضهم في محلّ النزاع مثل ما لو قال الشارع : صم يوماً صم يوماً ، بأن كرّر القضية ، ولكن الحقّ أنّه أجنبيّ عنه ؛ لمكان أنّ منشأ الشكّ في مثله أنّه هل التكرار يظهر منه تكرّر الطلب فيقتضي تعدّد العمل ، أو لا ، بل القضية الثانية فيه تأكيد للأولى ؟

لا خفاء ؛ في أنّ السياق لمّا كان ظاهره التأسيس فلازمه تعيّن الأوّل ، وتكرار القضية بحيث اتّحد التعبيران موضوعاً ومحمولاً ، وظهور الطلب في صرف الوجود يستلزم المعنى الثاني ، فيرجع النزاع إلى أنّ القضية الثانية في حكم صم يوماً آخر ، أو عين الأولى ، بمعنى أنّ التعارض بين ظهور السياق

وظهور نفس القضيتين فقد يرجح الأول وقد يرجح الثاني .
وكيف كان ؛ لا ربط له بباب تداخل الأسباب ، بحيث ولو بنينا فيهما على
ترجيح ظهور أصل القضية لا نقول به في المقام ، لأنّ البحث فيه من حيث ظهور
نفس القضايا الشرطيّة في تعدّد الجزاء ، كما لا يخفى .

مستثنيات التداخل

إذا ظهر - بعون الله تعالى - هذه الأمور ، فنقول : إنّ الأقوال من حيث البحث
الأصولي في المسألة^(١) ، ثلاثة : التداخل مطلقاً ، وعدم التداخل كذلك ،
والتفصيل بين متحد الجنس فالأول ، ومختلفه فالثاني ، والأقوال الأخر لو كانت
- كالتفصيل بين الفصل بالكفارة بين الإفطارات وعدمه - فإنّما هي في الموارد
الجزئية من الفقه .

وكيف كان ؛ المشهور من الأقوال الثاني ، وهو الحق ، ويخرج من هذه
الكلية موارد :

منها : ما لو كان التكليف متعلّقاً بالخارج ، بأن تكون الأسباب أمراً
خارجياً ، كما لو قيل : أكرم العالم وأكرم الهاشمي ، فإنّ الأصل في مثله التداخل ،
ولكن بشروط أربعة : أن يكون الظاهر من الطلب صرف الوجود ، وتكون النسبة
بين المتعلّقين عموماً من وجه ، ويكون عموم كلّ منهما وإطلاقه يشمل مورد
الآخر ، وأن لا يثبت من الخارج كون المطلوب مطلق الوجود لا صرفه ، فحينئذ
معلوم أنّ مثل هذا الطلب والسبب لا يقتضي تعدّد المسبّب ، بل يكفي إكرام

(١) أي تداخل الأسباب لا المسبّبات ، فإنّ التكلّم فيها سيأتي في آخر البحث ، إن شاء الله ، «منه ﷺ» .

شخص كان مصداقاً للعنوانين ، لحصول امتثال كل من الخطابين به ، كما لا يخفى .

ومنها : ما لو أحرز كون مسبب واحد مؤثراً بحيث يرفع آثار أسباب متعدّدة ، أو يثبت أنّ الأسباب المختلفة ليس لكلّها تأثير على حدة ، بل كلّها موجبة لشيء غير قابل للتكرّر .

فالأوّل ؛ كالوضوء ، لمكان أنّه يثبت كونه رافعاً للحدث مطلقاً من أي سبب حصل ، وليس كالأغسال التي - على ما هو التحقيق - هي حقائق متباينة .

والثاني ؛ كموجبات الوضوء التي تأثيرها ليست إلّا أنّه محدثة ، وهي ليست أمراً قابلاً للتكرّر ، حيث إنّ الحدث ليس إلّا حالة نفسانيّة إذا حصلت فليست قابلة للحدوث ثانياً إلّا بعد ارتفاعه أولاً .

ومنها : ما لو ثبت بالدليل قيام سبب واحد مقام مسببات متعدّدة ، كما في الغسل الذي قام الدليل على أجزاء غسل واحد عن الأغسال المتعدّدة ، وإلّا فلو لم يكن كذلك فلمّا كانت الموجبات للحدث الأكبر حقائق مختلفة ، وكان كلّ منها يحدث أمراً غير الآخر ، ففي هذه الموارد لا محيص عن الالتزام إمّا بتداخل الأسباب - كما في أسباب الوضوء - أو المسبّبات ، كما يمكن أن يقال فيه أيضاً وفي الغسل .

في إثبات عدم التداخل ودليله

وأما في غيرها فلا سبيل إليه ، بل الأصل عدم التداخل مطلقاً وإثبات ذلك يتوقف على بيان أمرين :

الأول : أنه لا ريب في أن حال الجملة الشرطية حال القضايا الحقيقية من حيث انحلالها بحسب كل مصداق إلى قضية على حدة ، غايته أن في القضايا الحقيقية ثبوت كل قضية إنما يكون بلحاظ الوجود ، وفي الشرطية بلحاظ ما جعل شرطاً ، فمثل قوله : إن استطعت فحجّ لما كان مرجعه إلى أن المستطيع يحجّ ، فإطلاق حرف الشرط يقتضي تعدّد الجملة حسب تعدّد العنوان وانطباقه على المصاديق ، كما أن هذا الانحلال في مثل : إذا بُلت ؛ إنما يكون بالوضع أي كلما تحقق البول .

وبالجملة : القضايا الشرطية سواء كان الدالّ على الشرط والتعليق إسماء كـ «إذا» أو حرفاً كـ «إن» إنما تتعدّد بتعدّد وجودات الموضوع ، ومعنى التعليق تعليق الجزاء على وجود الشرط ، فالقضية الشرطية من هذه الجهة عكس القضايا الحقيقية ، لمكان أن انحلالها إلى قضايا متعدّدة باعتبار وجودات الموضوع بصورة الشرطية ، وفي الشرطية بالاعتبار المذكور أيضاً بصورة الحقيقية ، كما في «إذا بُلت فتوضّأ!» أي وجود البول يوجب الوضوء ، وهكذا «إذا نمت فتوضّأ!» أي وجود النوم علّة له ، كما أن في القضايا الحقيقية ظاهرها علّة الموضوع لثبوت المحمول ، كما لا يخفى .

الثاني : إن الظاهر من الجملة الجزائية ترتبها على الشرط عند تحقّقه ،

بمعنى أن الطلب يقتضي انقلاب عدم الجزاء إلى الوجود، وهذا هو معنى أن ظاهر كل طلب هو صرف الوجود الذي يتحقق بأول الوجودات، حيث إن صرف الشيء لا يتكرر.

ومعلوم أن ذلك ليس بدلالة لفظية أو عقلية، بأن يكون لفظ الأمر دالاً على الإيجاد الواحد، أو يكون العقل حاكماً عليه، بل لمكان عدم قابلية المحل لثاني الوجود، كما حققنا ذلك في بحث المرة والتكرار من أن الطلب لا يدل إلا على إيجاد المطلوب أي طرد العدم، كما أن النهي نقيضه، أي طلب الترك مدلوله عدم الإيجاد، فالمرة والتكرار خارجان عن حقيقة الطلب، فالمطلوب هو الطبيعة التي غير قابلة للتكرر، فعدم تكرار الطبيعة إنما هو لعدم المقتضي له، وإذا تحقق المقتضي فلا [بد] حينئذ من تكرره، ولا إشكال أن تعدد الطلب وتكرره يكون من المقتضيات.

إذا تمهّد ذلك فنقول: بعد أن كان ظاهر كل شرط هو سببته للجزاء بأن كان قوله: إذا بُلت فتوضاً! يقتضي وضوءً، وقوله: إذا نمت فتوضاً وضوءً، وهكذا إلى آخر الأسباب، والجزاء وإن لم يلزم إيجاده إلا على نحو صرف الوجود إلا أن ذلك إنما يكون إذا كان السبب منحصراً بواحد، وأمّا إذا تعدّد فلا محيص عن التكرار، لما عرفت من أن ذلك إنما يكون من جهة عدم اقتضاء التكرار في البين لا من جهة اقتضاء لفظي أو عقلي في طرف الجزاء.

فحينئذ: إذا تحقق مقتضى التكرار وهو ظاهر القضية الشرطية فيصير ذلك وارداً على ما هو الظاهر من الطلب في طرف الجزاء بلا احتياج إلى مؤونة زائدة. ولا مجال لقياس المقام بما ذكرناه في طي المقدمات مثل صم يوماً، إذا

تكرّر، لما أشرنا [إليه] من أن في مثله يتعارض ظهور السياق مع ظهور الطلب في صرف الوجود وعدم قابليّة المحلّ للتكرّر، فلذلك يمكن فيه القول بعدم استفادة تكرّر الصوم ولزوم تعدّده؛ لعدم ظهور لفظي فيه حتّى يرد على الظهور الآخر، بخلاف المقام الذي يكون الظهور في طرف الشرط لفظياً، بحيث لا يمكن أن يعارضه ظهور الجزاء، فالفرق بينهما نظير الفرق بين القرينتين اللتين في: أسد يرمي، وأسد في الحمام، لمكان أن قرينّة الرمي لكون المراد من الأسد هو الرجل الشجاع لنفسه، بلا جهة خارجيّة، لعدم إمكان صدور هذا الفعل عن الحيوان المفترس، وأمّا قرينّة «في الحمام» من جهة أخرى لا من الدلالة اللفظيّة، حيث إنّ دخول الأسد في الحمام ليس أمراً مستحيلاً، بل مستبعد عادة فقرينّته من هذه الجهة.

ففي الأولى لا يمكن أن يقال: إنّ ظهور لفظة «أسد» في معناه الحقيقي يعارض مع «يرمي» بل ظهوره وارد عليه وبيان له، وليس ذلك إلّا من جهة كون ظهوره لفظياً، بخلاف لفظة «الحمام» الذي قرينّته من الجهة الخارجيّة، فيمكن توهم المعارضة بين الظهورين في الجملة الثانية.

وهكذا الفرق بين ظهور الشرط في السببيّة مع الظهور السياقي الذي منشأ ظهور كون المتكلّم في مقام التأسيس لا التأكيد الذي هو أمر ليس مربوطاً باللفظ فيهما من جهة الجزاء، وظهور الطلب في صرف الوجود وإن كانا مشتركين، ولكن لا ينبغي التأمل في الفرق بينهما من الجهة المذكورة.

نعم؛ في ما نحن فيه فرق بين أنحاء السبب في اقتضاء التكرّر، ففيما كانت الأسباب المتعدّدة متّحدة الجنس فاقتضاء التكرّر وتعدّد المسبّب، كما في النوم

إذا تكرر إنما يكون بالوضع ، وفيما كانت من الجنس المختلف كالنوم والبول فمن جهة الإطلاق لا الوضع ، حيث إن ظاهر إطلاق «إذا نمت فتوضأ!» أنه سواء كان مسبوقاً بالبول أو لم يكن .

إن قلت : ذلك يتم فيما لو كان الطلب يستفاد من الهيئة ، حيث إنه بتكررها وتعددها يتعدّد الطلب والشرط ، وأمّا في ما كان الدالّ عليه مادّة الوجوب ومفهومه فلا يستقيم ؛ لمكان أن مفهوم الوجوب غير قابل للتكرّر فكلّما تكرر يكون عين الأوّل .

قلنا : هذا عكس الإشكال الذي نقلناه عن الشيخ رحمته الله في صدر الباب ، من أن مصداق الطلب غير قابل لأن يكون له مفهوم لكونه معنى حرفياً ، وبه أوضحنا هناك أنه لا فرق بينه ومفهوم الوجوب ، وهكذا هنا ؛ لأن حقيقة الوجوب ومفهومه وإن كان في حدّ نفسه كما ذكر ، إلا أنه لا إشكال أنه بالإضافة إلى ما تعلّق به يختلف ويتعدّد ، فمن هذه الجهة يصير قابلاً للتكرّر والتعدّد ، كما لا يخفى .

هذا كلّّه ؛ بناءً على أن يكون الطلب في طرف الجزاء ظاهراً في صرف الوجود ، فيكون ظهور الشرط وارداً عليه ، وأمّا بناءً على ما توهم من كونه ظاهراً في حصر الطلب ، بمعنى أن قول القائل : إن جاءك زيد فأكرمه ، ظاهر الجزاء أن جميع أفراد طلب الإكرام وسنخه إنما يكون لزيد وينحصر به ، بحيث يستلزم ذلك تصوّر آلاف من الطلب ولو إجمالاً ، مع كونه غير معقول ، فعلى هذا المبني الفاسد^(١) يكون ظهور الشرط إذا تعدّد حاكماً عليه ؛ لمكان أن غايته

(١) ضرورة أن كلّ طلب شخصي ظاهر في صرف الوجود من جهته ، وأمّا أنه لا طلب في العالم غيره حتّى بالنسبة إلى أمر آخر فلا موجب له ، «منه رحمته الله» .

استفادة هذا الحصر من جهة الإطلاق، فيصير الظهور اللفظي للشرط بياناً ومقيّداً له كما لا يخفى .

ثم إن جميع ما ذكرنا إلى هنا في بيان عدم التداخل إنما هو فيما كان الجزء قابلاً للتكرّر وتعدّد الوجود كالأمثلة المتقدمة .

وأما إذا لم يكن ؛ وهذا على قسمين : فتارة : ليس قابلاً من جهة أصلاً ، كما في الإفطار في الصوم ، والنهي عن الأكل والشرب ونحوهما في نهار رمضان ، من جهة كونها مفطراً أيضاً ، ففي مثله لا محيص عن الالتزام بالتداخل ، وكما في القتل من الجهات المتعددة من حقوق الله .

وأخرى : ما ليس قابلاً له من حيث الوجود الخارجي ، ولكن كان قابلاً من حيث الإضافة إلى الأسباب وتقييده بكلّ منها ، كما في اجتماع الخيارات المتعددة في معاملة واحدة ، ففيها : لابدّ من الالتزام بالتكرّر وتعدّد المسبّب أخذاً بظهور الشرط بما أمكن ، وقد أشرنا في طيّ المقدمات أيضاً بأنّه تظهر الثمرة في سقوط بعض منها فتؤثر الخيارات المتعددة حينئذ .

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى المقام الأوّل ، فتأمل فيه جيّداً ! حتّى لا يختلط عليك الأمر ، خصوصاً المغالطة من جهة مقايسة المقام بمسألة (بقضيّة) صم يوماً إذا تكرر .

البحث في عدم التداخل في المسببات

وأما المقام الثاني ؛ أي بالنسبة إلى المسببات ، فالحقّ فيها أيضاً عدم التداخل ، ويظهر وجهه ممّا تقدّم ، وقد يتوهم فيها أنّ الأصل التداخل ، نظراً إلى أنّه بعد أن كان المفروض أنّها حقيقة واحدة ، ولا اختلاف في ذاتها فحينئذ تعدّها إنّما يكون بالنّية ، ولا يحتاج إلى التكرّر الخارجي ، فإذا أوجد مسبباً واحداً بعنوان أسباب متعدّدة فيجزّي عنها ، نظير ما لو أكرم شخصاً مجمعاً للعنوانين من العالم والهاشمي فيما إذا أمر بإكرامهما فيجزّي عنهما ولا يلزم إكرامان .

وأنت خبير بضعف هذا الوجه غايته ؛ إذ بعد تسليم المقام الأوّل وأنّ الأسباب المتعدّدة تقتضي مسببات كذلك لا يبقى محلّ لهذا الكلام ؛ لأنّه يخرج الجزء حينئذ عن ظهوره في صرف الوجود ، وبصير من قبيل العامّ الانحلالي الذي يتعدّد قهراً بتعدّد أسبابها ، وأمّا المثال المذكور فلا ربط له بالمقام لما ذكرنا من الوجه في حصول الأجزاء بالنسبة إليه في صدر البحث ، أنّه لمّا اجتمعت فيه أمور أربعة فالأجزاء حينئذ يكون بحكم العقل ، لكون الانطباق قهرياً فهو خارج عمّا نحن فيه ، وكذلك عن مسألة اجتماع الأمر والنهي ، وليس فيه اجتماع المثليين أيضاً ، ولكون العنوانين بنفسهما موضوعاً للحكم لا المصداق الخارجي . وكيف كان ؛ لا مجال لمقايسته بمثل ما لو أمر بسجدة السهو للكلام السهوي في الصلاة الذي مقتضى ما تقدّم فيه لزوم تكرّر السجدة بتكرّر مقتضيه وموجبه ، وإلا فيلزم أن يقال فيه بالتداخل ولو اجتمع مع الكلام أمر آخر مباين له مثل السلام أو الشك بين الأربع والخمس ، وهذا كما ترى .

وبالجملة ؛ ففي طرف المسببات لا محيص عن عدم التداخل إلا إذا ثبت بالدليل كما أشرنا إليه في مثل باب الأغسال ، فإن الأحداث الكبار - على ما هو المشهور - وإن كانت كالأحداث الصغار لا اختلاف في حقيقتها إلا أنفسها حقائق متباينة ، بمعنى أن غسل الجنابة غير الحيض وهو غير الجمعة وهكذا ، ولذلك لا يجزي أحدها عن الآخر على ما هو التحقيق^(١) سوى الجنابة لكونها جامعة لجميعها .

إلا أن الدليل دلّ على الإجزاء بالغسل الواحد عن الأغسال المتعددة بخلاف باب الوضوء فإن الإجزاء والتداخل فيه على مقتضى القاعدة ؛ لمكان أن الحدث الأصغر حقيقته واحدة وهكذا ، كما أشرنا إليه سابقاً ، فلذلك ؛ الوضوء الواحد عن جميعها - حتى لو قصد رفع الحدث الخاص ، ولو تعدد موجهه - يجزي ، بل ولو قصد عدم رفع بعض آخر حينئذ ، إذ بعد أن كانت هي حقيقة واحدة فارتفاع المقصود رفعه لا يمكن انفكاكه عن الآخرين إلا أن يرجع ذلك إلى التناقض في النية .

وبالجملة ؛ ثمرات فقهية تترتب عليهما ليس يهمنّا تحقيقها هنا ، والغرض أنه ما لم يرجع الأمر إلى أحد هذه الأمور فلا سبيل إلى التداخل في المسببات أصلاً ، فلتكن على بصيرة .

(١) بخلاف بعض المتأخرين فاكتفوا بكلّ منها عن الباقي (جواهر الكلام : ٦٨/٥) ، ولكن لا يخفى أن ما أفاده - دام ظلّه - من بناء المشهور مبني على كون الأحداث الكبار حقائق مختلفة وإلا فلا يتم بالضرورة ، «منه» .

مفهوم الوصف

الثاني من المفاهيم، مفهوم الوصف، فقد اختلف فيه أيضاً، وتنقيح البحث يستدعي رسم أمور:

الأول: أن الوصف تارة يعتمد على موصوفه، وأخرى لا، والأول داخل في محل النزاع، وأمّا الأخير مثل: «أكرم عالماً» فهو خارج؛ إذ البحث في أنه هل الوصف المقيّد به موضوع القضية يوجب قصر الحكم عليه، فالموضوع للقضية خارج عن العنوان، وإلا يلزم حجية مفهوم اللقب، وأمّا أن هنا الموضوع مشتقّ بخلاف باب اللقب فلا يوجب الفرق، لمكان أن في الجوامد أيضاً تكون مصدراً جعلياً حسبما حقّقناه في المشتقّ، كإنسانية الإنسان اتّصاف الذات بها تكون بإضافة تلك المبادئ إليها، فمن هذه الجهة لا فرق بين الجوامد والمشتقّات^(١)، فكما أن في الثانية صدق العنوان على الذات لصدق مبدأ الاشتقاق وقيامه عليه، كذلك في الجوامد المنشأ قيام المبادئ الانتزاعية على الذات.

فعلى هذا؛ في موضوع القضايا لا فرق بين أن يكون مشتقّاً أو جامداً، فكما أن في الجوامد لا تنطبق البراهين التي أقاموها على مفهوم الوصف مثل لزوم اللغوية وأنّ التعليق مشعر بالعلية وغيرهما، فهكذا في المشتقّات إذا جعلت موصوفة، إلا إذا كانت معرفة بلام الموصول فلا يبعد دخولها أيضاً، إذ حكايتها

(١) نعم؛ بينهما فرق من جهة أخرى وهي عدم صدق عنوان الجوامد على الذوات بعد زوال المبدأ بلا كلام، وفي المشتقّات محلّ الخلاف، وهذا لا ربط له بما نحن فيه، «منه».

عن الذات تصيّر الوصف حينئذ من قبيل الوصف المعتمد، فمن ذلك ظهر أنّ التفصيل^(١) في المسألة في الحقيقة راجع إلى تعيين محلّ النزاع، لا أن يكون من الأقوال، كما لا يخفى.

الثاني: أنّه قد أشرنا في مفهوم الشرط أنّ المفهوم عبارة عن الأخذ بالخصوصيّة التي اشتمل عليه الكلام، بمعنى أن يكون القيد الذي يكون فيه يوجب تضيق الحكم ويخصّه بالمذكور، ومعلوم أنّ ذلك يتوقّف على أن يكون الحكم مقيداً فيوجب القصر وإلا فلا، ومن هنا يدفع الإشكال من حيث الفرق بين التقييد الذي في مثل: أعتق رقبة مؤمنة فيلتزم به دون المفهوم.

توضيح ذلك: أنّ القيد الذي يشتمل عليه الكلام على نوعين، فتارة يكون لحاظه في الرتبة السابقة على الإسناد، وأخرى في الرتبة اللاحقة عليه على ما اصطلاح عليه علماء البيان.

ولكن قد أوضحنا في المباحث المتقدمة أنّه لا يخلو عن المسامحة، فلا بدّ أن يحمل [على] أن يكون مرادهم في رتبة الإسناد.

فكيف كان؛ فلا إشكال في القسمين فالأوّل ما يرجع إلى عقد الوضع، وكلّ ما كان كذلك فهو يصير من باب بيان الموضوع، فكما أنّه قد يكون الموضوع بسيطاً لفظاً ومعنى كذلك قد يكون مركّباً، وهو تارة يكون ممّالاً لفظ بسيط، كالحيوان الناطق الذي بسيطه لفظ الإنسان.

وأخرى؛ لا يكون، كأغلب المركّبات كما في المثال، فإنّ الرقبة المؤمنة لمّا لم يكن لها لفظ بسيط فلذلك عبّر بها، فحينئذ لا فرق في موضوع القضية بين

(١) بين الوصف المعتمد على موصوفه والوصف الغير المعتمد، «منه».

أن يكون مركباً لفظاً أو بسيطاً، فالحكم المذكور في القضية وشخص الطلب يختص به، فمنشأ الالتزام بالتقييد هو ذلك، إذ لا معنى لتعدي الحكم عن موضوعه، بل هو تابع له سعة وضيقاً.

وأما المفهوم الذي هو عبارة عن الانتفاء عند الانتفاء، فلا ربط له بعقد الوضع، بل هو موقوف على أن يكون عقد الحمل فيه تقييداً، وهو الذي قلنا بأن يكون القيد ملحوظاً في رتبة الإسناد، وهذا يحتاج إلى مؤونة زائدة حتى يستفاد منها قصر الحكم؛ فهذا هو الفرق بين المفهوم والتقييد الذي يلتزم به في الثاني دون الأول، فلا يشتبه عليك الأمر.

وبعبارة أخرى: إن الضابط في المفهوم أن كلما كان القيد الذي اشتمل عليه الكلام يرجع إلى الحكم الذي هو مفاد الجملة، بالمعنى الذي معقول، أي المحمول المنتسب^(١) إلى الموضوع لا الهيئة، فهذا يوجب أن يكون للقضية مفهوم، وكلما لم يكن القيد راجعاً إلى الجملة، بل يكون قيداً للمفرد، وهو الموضوع في القضية، فهذا يوجب التقييد ولا يستظهر المفهوم حينئذ.

الثالث: أن الوصف إما أن يكون مساوياً للموصوف وإما أن يكون أخص، وإما أن يكون أعم، وهؤلاء لابد وأن تكون الأعمية من الطرفين، أي الموصوف والصفة فتصير النسبة بينهما عموماً من وجه، كما في مثل «في الغنم السائمة زكاة» فمادة الاجتماع بينهما هذا المثال، ومادة الافتراق من طرف الموصوف، الإبل مثلاً، ومن طرف الوصف، الغنم المعلوفة.

(١) كما يكون ذلك شأن أدوات الشرط، كما عرفتوا الشرطية بأنها ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى، فهو ظاهر مما ذكرنا، «منه الشيء».

لا إشكال في أن الوصف [المساوي] داخل في محل النزاع، وإنما البحث في الأعم، ولا إشكال أيضاً بأنه بالنسبة إليه مادة الافتراق من ناحية الوصف يدخل في محل النزاع، بمعنى أنه في المثال هل يستفاد نفي الزكاة عن معلوفة الغنم، أم لا؟ كما أنه لا ينبغي التأمل في خروج مادة الافتراق من طرف الموصوف منه عن محل النزاع لما تقدّم في بحث مفهوم الشرط أن الضابط في باب المفهوم هو حفظ جميع قيود المنطوق عند إثبات نقيض حكمه للموضوع الذي فاقد للقيود الذي عنه نشأ المفهوم.

ومن المعلوم؛ أن من أهم القيود هو موضوع قضية المنطوقية، فحينئذ إسماء حكم المفهوم إلى موضوع آخر أجنبي عنه لا ربط له بمسألة المفهوم، وخارج عن حقيقته، ففي المثال نفي الزكاة عن معلوفة الإبل، ولو التزمنا بالمفهوم للقضية لا وجه له أصلاً.

إذا تمهدت هذه الأمور فنقول: الحق أنه لا مفهوم للوصف؛ لعدم دليل يقتضيه، حيث إنه قد عرفت [أن] إثباته يتوقف على أن يكون الوصف قيداً للحكم والجملة، بأن يكون لفظ «العالم» في: «أكرم الرجل العالم» قيداً لأكرم، وهذا لا دليل عليه، بل يحتمل كونه قيداً لنفس الموضوع.

وأما ما التزمنا به في مفهوم الشرط، [فهو] لمكان أن ما جعل موضوعاً في القضية الشرطية لما لم يكن ممّا يتوقف عليه الحكم عقلاً، أي لم تكن القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع، كما في تحليل القضايا الحقيقية، فلا محيص من أن يجعل قيداً للحكم، وهذا بخلاف باب الوصف لفقد هذه الجهة فيه، ولعدم ظهور عرفي في البين يدل على تقييد الحكم كلياً.

نعم؛ لو كان في البين مناسبة حكم وموضوع يستفاد منها المفهوم، فهي أمر آخر لا ربط له بظهور القضية، كما أنه ربما يكون في بعض المقامات العرف يحكم به.

وبالجملة؛ فإثبات المفهوم في باب الوصف يتوقف على الأمرين، وإلا فلا وجه له كما لا يخفى.

مفهوم الغاية

الثالث [من المفاهيم]: مفهوم الغاية، فقد وقع الخلاف فيه أيضاً والأقوال فيه كثيرة، والإشكال هنا من جهتين: إحداهما، دخول الغاية في المعنى والأخرى؛ أن ما بعد الغاية حكمه نقيض الحكم الثابت لما قبلها، وهي الراجعة إلى المفهوم، ولكن الأولى خارجة عن محل البحث، ولكن لكلتا الجهتين ليست ضابطة كلية، فقد يستظهر من بعض ما يدل على الغاية -كلمة «حتى»- أن الغاية داخلية في المعنى لكونها غالباً لبيان الأخرى، كما في «أكلت السمكة حتى رأسها» كما أنه قد يستظهر المفهوم أيضاً من جهة كون الغالب تعلق الجار والمجرور بالجملة الفعلية الواقعة في الكلام كما في ﴿اتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١) فحينئذ لما كان ذلك يوجب تقييد الحكم على الضابطة التي يتنا للمفهوم لا تقييد المفرد، فيحكم به، فلذلك قد يتصادم الظهوران حيث إنه لازم الجهة الأولى تقييد المفرد، وكون الحرف لبيان الغاية، فتصير تحديداً للموضوع، فيكون حال الغاية حال الوصف، كما تقدم، ولازم الثانية كونها لبيان تحديد

(١) البقرة (٢): ١٨٧.

الحكم وقصره على الموضوع المذكور في القضية .
فعلى هذا؛ لابد من التأويل في المقامات لاستفادة ترجيح أحدهما على الآخر بقرينة حالته ونحوها، فإن رجح أحدهما فلا يبقى موضوع للآخر، فلا تغفل !

مفهوم الحصر

الرابع : مفهوم الحصر ، والدالّ عليه تارة يكون كلمات وأداة ، وأخرى يستفاد من كميّات الكلام ، كتقديم ما حقه التأخير .

وفي الكلمات تارة يستفاد الحصر من نفس المنطوق ، كما في كلمة «إنّما» لمكان أنّ في مثل «إنّما زيد قائم» ليست استفادة حصر القيام بزيد من غير محلّ النطق حتّى يدخل ذلك في باب المفهوم ، وأخرى : يستفاد من المفهوم ، والذي يهتمّنا البحث عنه في المقام هذا القسم .

ثمّ أداة الحصر منها «إلا» الاستثنائية فقد ادّعوا أنّها تفيد المفهوم ويستفاد منها الحصر ، ومعلوم أنّ ذلك لا يتمّ مطلقاً .

توضيح ذلك ؛ أنّ لفظة «إلا» على قسمين : فقد تستعمل وصفاً بمعنى غير ، وقد تستعمل استثناء ، لا إشكال أنّ القسم الأوّل لا يدلّ على المفهوم ، كما في ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) وإنّما المفيد له الثاني ، وذلك لما تقدّم من الضابطة في المفهوم أنّه يتوقّف على رجوع القيد إلى الجملة والمحمول المنتسب و [هو] إنّما يرجع إلى الموضوع أو ذات المحمول فلا يدلّ على

(١) الأنبياء (٢١) : ٢٢ .

المفهوم ، وحينئذ فلما كانت «إلا» الوصفية تكون قيداً للموضوع في الرتبة السابقة على الإسناد ، فيدخل في باب الوصف الذي قد عرفت أنه لا مفهوم له ، وهذا بخلاف ما كان دالاً على الاستثناء ، فإنه لما لا معنى للإخراج قبل الحكم فقهرأ يقع في رتبة الحكم والإسناد فيدل على المفهوم .

ومن ذلك ؛ ظهر ما في كلام جماعة من النحاة مثل نجم الأئمة ﷺ - الذي هو أستاذهم - حيث قالوا في مقام دفع إشكال التناقض في باب الاستثناء من أن إخراج المستثنى لما كان قبل الحكم على المستثنى منه فلا تناقض ^(١) ، فإنه مع ما فيه من عدم بقاء الفرق حينئذ بين «إلا» الصفية والاستثنائية لما عرفت ففيه ؛ أنه حينئذ لا يتم ما هو المسلّم عندهم من أن الاستثناء يوجب إثبات نقيض الحكم للمستثنى .

ضرورة أنه على ما ذكروا لا يستفاد ذلك في مثل «جاءني القوم إلا زيدا» لمكان أن معنى القضية عليه ؛ أن سوى زيد جاءني ، وعلى هذا لا يبقى موضوع ^(٢) لإشكال التناقض أصلاً .

وبالجملة ؛ لا يخلو كلامهم في المقام - أي باب الاستثناء - عن التهافت ، فالحق ما قالوا من إثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى ، وعليه تتوقف استفادة المفهوم أيضاً ، وبه يتم الفرق بين القسمين من «إلا» ، ولكن ما أفادوا من أن الإخراج قبل الحكم ، فلا وجه [له] أصلاً ، بل هو في رتبة الإسناد ، وحينئذ يرتفع إشكال التناقض ، حيث إن للمتكلّم أن يلحق بكلامه مادام شاغلاً به ما

(١) لاحظ اشرح الكافية : ٢٢٥/١ و ٢٢٦ .

(٢) لكونه مبنياً على أن تكون لفظة «إلا» استثناء . «منه ﷺ» .

شاء، فلا يؤخذ بكلامه ما لم يختمه، فإذا ختم فحينئذ يؤخذ بمفاده، فإذا كان في ذيل الكلام ما ينافي الصدر ظاهراً، فلا يحكم بالتعارض بينهما والتناقض، بل الذيل بمنزلة القرينة للمصدر.

والحاصل؛ إذا فرضنا أنه في رتبة إثبات المجيء للقوم في المثال نفاه عن زيد، فلا يلزم تناقض لا معنى ولا صورة، ويتم ما ذكرنا من الأمور أيضاً، فتدبر!

أمثلة في الاستثناء

ثم إنه لا يخلو عن المناسبة ذكر بعض الأمثلة التي وقع البحث فيها.
منها: ما ذكره الفقهاء في باب الإقرار كما في «الشرائع» ونحوه «القواعد»
لو قال: له عليّ عشرة إلا درهماً فيلزم بالتسعة، ولو قال: إلا درهم فملزم بكلّ
العشرة^(١).

والفرق بينهما أن النصب لما يدل على الاستثناء، فيخرج عن العشرة
واحد، بخلاف الرفع، فإنه لا يصح إلا على الصفتية، فيصير مفاد القضية أن
العشرة الموصوفة بغير الواحد عليّ، ومعلوم أن كلّ عشرة غير الواحد.

فهذا على ما ذكرنا من القواعد في باب الاستثناء، والفرق بينه وبين الصفة
يتم ولا إشكال فيه، وإنما البحث في الاستثناء الواقع في حيّز النفي، حيث قالوا:
ولو قال: ليس له عليّ عشرة إلا درهماً فليس عليه شيء، لأن نصب المستثنى
يدل على أنه ما أراد من الكلام الاستثناء، ونسب هذه الفتوى إلى المشهور،
ووجهه في «المسالك» ما حاصله: أنه يمكن أن يكون مرادهم أنه لما كان

(١) شرائع الإسلام: ١٥٠/٣، قواعد الأحكام: ٢٨٤/١.

الإخراج إنما حصل قبل الإسناد والحكم فالنفي ورد على الجملة بتمامها أي ليس له عليّ العشرة الموصوفة بكذا^(١).

وفيه : أنه لا تتم الفتوى المزبورة ولا التوجيه أصلاً ؛ لمكان أن المفروض أولاً كون المتكلم عارفاً بلغة العرب وقواعدها ، ولا إشكال في أن المستثنى في الكلام المنفي يجوز فيه الوجهان : الرفع والنصب ، وإن كان الأول أرجح ، فحينئذ حمل الكلام على غير الاستثناء لا سبيل إليه ، وعليه لا مجال لدعوى أن الإخراج وقع قبل الإسناد.

ضرورة أن الإخراج كذلك هو معنى كون «إلا» وصفاً ، الذي هو المناقض للاستثنائية ، فعلى هذا لا محيص عن الحكم بإثبات درهم واحد على عهدة (ذمة) المقرّ والمعتبر بالعبارة المذكورة ، والذي نسب إلى المشهور لا يوافق القواعد ، كما لا يخفى .

ومنها : كلمة التوحيد فقد استشكل فيها من حيث إفادتها الحصر نظراً إلى أن الخبر المحذوف لكلمة «لا» في قول : «لا إله إلا الله» إمّا موجود وإمّا ممكن ، وعلى كل تقدير يقع الإشكال .

أمّا على الأول : فلأن نفي وجود الآلهة سوى الله تعالى لا يستلزم نفي إمكانها ، مع أن التوحيد هو نفي إمكان غير إله واحد .

وأمّا على الثاني : فلأنه من طرف المستثنى يقع الإشكال ؛ إذ لم يحصل الاعتراف بوجود إله خالق للسموات والأرض ، بل بإمكانه فقط .

فتارة ؛ يجاب عن ذلك بأنه مع كون المفروض أن المراد بالإله هو الواجب الوجود .

(١) مسالك الإفهام : ٧٢/١١ .

فعلى كلا التقديرين يتمّ الإقرار، ولا إشكال. أمّا على الأوّل فلأنّ المعنى حينئذ يصير: أنّه ليس واجب وجود موجوداً إلّا الله سبحانه، فبالملازمة يثبت نفي الإمكان، إذ بعد فرض وجوب الوجود فلو أمكن لوجود.

وأمّا على الثاني فكذلك، حيث إنّ إمكان إله خالق للسموات والأرضين يستلزم وجوده فعلاً، لكون المفروض وجوب وجوده.

وأخرى؛ بأنّ كلمة «لا» في المثال مستغن عن الخبر، لكون المراد نفي الآلهة عن عالم التقرّر الماهوي، فتكون تامّة، والإشكال عليه - بأنّها حرف، وهي لا يمكن أن يتمّ بدون الخبر - ضعيف في الغاية، حيث إنّ «كان» التامّة أيضاً حرف، هذا تمام الكلام في المفهوم والمنطوق ولم يبق فيه أمر يهتمنا تعرّضه، والحمد لله أولاً وآخراً.



مركز تحقيقات فلسفه و کلام اسلامی

العامّ والخاصّ

مركز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی

العام والخاص

المقصد الرابع : في العام والخاص وهو مشتمل على مقدمات وفصول :

في معنى العموم

المقدمة الأولى : في معنى العموم ، قد عرّفوه بتعاريف لا تخلو عن النقص وعدم المنع ، وعلى كلّ حال المراد به الشمول والاستغراق ، وهو تارة يستفاد من نفس اللفظ ، وأخرى من الخارج مثل مقدمات الحكمة ، والذي هو محلّ البحث هو القسم [الأول] .

وأما المطلق السرياني الذي ببركة مقدمات الحكمة يرجع إلى العموم ، خارج عن المقام ، وتظهر الثمرة بين القسمين عند التعارض ، حيث إنّ العموم المستفاد من مقدمات الحكمة ليس قابلاً لأن يعارض مع العموم اللفظي المدلول للفظ «الكلّ» ونحوه ، إذ المطلق السرياني الذي عبارة عن ورود الحكم على الطبيعة لمّا لم يقيدها المتكلّم ، بل أرسلها مع كونه في مقام البيان ، يحكم بعموم الحكم فيه ، كما في مثل «لا تكرم الفاسق» .

فحينئذ العموم المستفاد من لفظة «كلّ» في «أكرم كلّ عالم» يصير بياناً له ويخصّص الفاسق بغير العالم ، وهذا لا ينافي احتياج مدخول الكلّ أيضاً إلى مقدمات الحكمة ، من حيث تعميم الحكم بالنسبة إلى أنواعه ؛ إذ العموم اللفظي

على كلِّ حال وارد على مقدّمات الحكمة .

وكيف كان ؛ المعنون في باب العام [و] الخاص هو العموم المستفاد من اللفظ ، والقسم الثاني راجع إلى باب المطلق والمقيّد .

في أقسام القضايا

المقدّمة الثانية : أنّه قد قسّم المنطقيّون القضايا إلى أقسام ، الذي يهَمُّنا في المقام التعرّض لها ، الأقسام الثلاثة المشهورة ، وهي الطبيعيّة والحقيقيّة والخارجيّة .

الطبيعيّة هي التي يحكم فيها على نفس الطبيعة بشرط لا ، وهذا كالأحكام على الأنواع والأجناس التي موطن الحكم فيها الذهن ، ولا يتعدّى إلى الخارج أصلاً ، وهذا القسم لا يعقل فيه جهة عموم ، بل حكم عقليّ خاص وارد على صرف الطبيعة .

والخارجيّة هي التي يحكم فيها على الأفراد والمصاديق الخارجيّة ، بحيث لو حكم على عنوان كلّّي كما في مثل « قُتل من في العسكر » إنّما يكون من جهة التعبير فقط والاجتماع في الحكم ، لا أن يكون المحكوم عليه الجامع بينها ، بل ترخيص في التعبير واجتماع الأحكام المتعدّدة بتعدّد الأشخاص في عنوان واحد .

والحقيقيّة هي التي مورد الحكم فيها هو الطبيعة ، ولكن لا من حيث هي ، كما في الطبيعيّة ، بل من جهة كونها مرآة للأفراد الخارجيّة ، كما في « أكرم العالم » الذي يكون الحكم يسري إلى الأفراد بتوسّط العنوان ، بخلاف الخارجيّة التي لا

واسطة في البين، بل الحكم من أوّل الأمر يرد على المصاديق.

ولذلك في الطبيعيّة إثبات الحكم لكلّ فرد وتطبيقه عليه يحتاج إلى تشكيل القياس، كما في المثال، حيث إنّ الشرطيّة المستفادة من الدليل وهي أنّه «كلّما وجد عالم يجب إكرامه» تصير كبرى، فيضمّ إلى الصغرى الوجداني الذي هو - مثلاً - زيد عالم، فتثبت النتيجة وهي فيجب إكرامه.

وأما في الخارجيّة؛ فلا قياس أصلاً، إذ المفروض أنّه لا عنوان في البين حتّى يكون هو معرضاً للحكم، بل أحكام متعدّدة وردت على موضوعات كذلك بمناطات مختلفة، فإثبات الحكم لكلّ مصداق بنفسه لا بضميمة، وإن أمكن وقوعها كبرى للقياس في بعض الأوقات أيضاً، كما إذا يعلم أحد أنّ كلّ من في العسكر قُتل، ولكن لا يدري أنّ زيداً فيهم، فواسطة علمه بقتله حينئذ تصير قضية «قتل كلّ من في العسكر»

منزلة قضية كبرى

ومن هنا يدفع الإشكال المشهور على الشكل الأوّل الذي ملخصه: أنّه لما لا شك في أنّه تعتبر كليّة الكبرى، وهي تتوقّف على دخول الأصغر الموضوع في النتيجة فيها، والمفروض أنّ إثبات النتيجة أيضاً تتوقّف عليها، فهذا يلزم [منه] الدور، فيبطل أساس الاستدلال رأساً، لمكان أنّ الاستدلال في كلّ الأشكال لا يتمّ إلّا بعد الرجوع إلى الشكل الأوّل، وهذا هو حال الشكل الأوّل.

توضيح الدفع: أنّ الإشكال نشأ من المغالطة والخلط بين القضية الحقيقيّة والخارجيّة، مع أنّه عرفت الضابط لهما، وأنّه كمال الاختلاف بينهما، حيث إنّ في القضايا الحقيقيّة لما كان الحكم ثبت للعنوان بحيث يكون هو تمام الموضوع لا الأفراد، فحينئذ إحراز الكبرى فيها يتوقّف على الدليل الخارج، سواء كان في

القضايا العقلية والخارجية، مثل أنه كل حيوان يتحرك فكّه الأسفل عند المضغ، أو الشرعية مثل أن كل ما لاقى نجساً فينجس، وإثبات الكبرى وکلیّتها يحتاج إلى البرهان من دليل شرعي أو عقلي يدلّ على أن العنوان الفلاني موضوع للحكم الكذائي.

وأما النتيجة؛ فهي قضية شخصية خارجية إثباتها لا يتوقف على إحراز العنوان، بل إنما يثبت ببركة ثبوت الكبرى، فهي تتوقف عليها، ولكن الكبرى لا تتوقف على النتيجة، إذ المفروض أن الكبرى قضية حقيقية التي إثباتها من الخارج، بمعنى: أن إثبات «كل متغير حادث» إنما يكون من الدليل لا من لحاظ حال المصاديق والأفراد، بخلاف النتيجة التي إثباتها ببركة المقدمات.

وبالجملة؛ فالتوقف لا يكون إلا من أحد الطرفين، والاشتباه إنما نشأ من الخلط بين القضيتين، فهذا هو الحق في الجواب عن الدور وإن أجابوا عنه بوجوه أخرى أيضاً.

وكيف كان؛ الذي هو القابل لجريان العموم فيه من القضايا، هذان القسمان، فالحقيقية والخارجية هما اللتان ربّما تقعان مصباً للعموم والخصوص. ثم إنه ممّا يتفرّع على هذه المقدمة، هو أن التخصيص الوارد على القضيتين كأنفسهما، أي بالنسبة إلى الحقيقية التخصيص بالعنوان المسمّى بالأنواعي، وبالنسبة إلى الخارجية بالأشخاص، وهو الأفرادي، ولا يعقل غيرهما، لأنّه بعد أن كان أصل الحكم في الحقيقية على الطبيعة ولا شخص في البين، فهكذا تخصيصه لابد وأن يكون بمناط في عنوان خاص، ولذلك ما عثرنا في القضايا الشرعية والعقلية التي لا يعتبر فيهما بل مطلقاً إلا القضية الحقيقية، إلى

التخصيص الأفرادي، إلا في قضية واحدة في الشرع في مسألة الحد في القصة المعروفة في من أقر أربع مرات عند علي عليه السلام بما يوجب الحد ومع ذلك قال: رفع الله الحد عنه^(١).

وبالجملة؛ العناوين الموضوعية للحكم لما كان ذلك يثبت لها لما فيها من المناط، فلا يعقل التخصيص الأفرادي، بل يصير أنواعياً لاشتمالها على عنوان ومناط آخر يوجب له، فلذلك يصير مصب العموم في القضايا الحقيقية بعد التخصيص مقيّداً بقيد عدمي أو وجودي، فيصير الموضوع مركباً، ولذلك لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كما سيأتي في محله.

وأما في الصورة المذكورة التي اتفقت صيرورة التخصيص فردياً، فلا يعقل تقييد المصّب حينئذ، لما عرفت من أن الموضوع هو العنوان، فلا بد وأن يرجع التخصيص فيه إلى نفس العموم.

وهذا بخلاف القضايا الخارجية؛ فبالنسبة إليها الأمر التخصيص الأفرادي، إذ المفروض أنه لا عنوان في البين حتى يقيد، بل أحكام متعددة بمناطات مختلفة تعلقت بموضوعات، فحينئذ لا بد وأن يصير التخصيص أفرادياً، والإخراج يرد عليها بحيث لو فرض أن يكون جامع في البين كما في مثل «من في العسكر [قتل] إلا من كان في الجانب الغربي» فهذا يكون من باب الاتفاق بأن أجمعوا في التخصيص من جهة كونهم في حصن ونحوه.

وبالجملة؛ الأمر في القضايا الحقيقية أن يتعلق التخصيص بالعنوان، ويكون أنواعياً، بخلافه في القضايا الخارجية، ففيها الأمر بالعكس كما هو

(١) وسائل الشيعة: ١٦١/٢٨ الحديث ٣٤٤٦٥.

واضح، وسيأتي ما يترتب من الثمرات على هذه المقدمة في مطاوي البحث إن شاء الله تعالى.

في أقسام العموم

المقدمة الثالثة: قد اشتهر تقسيم العام إلى القسمين، أولاً [إلى] البدلي والشمولي، ثم الشمولي إلى الاستغراقي والمجموعي، ولا يخفى أن عد الأول من أقسام العموم لا يخلو عن التأمل، لمكان خروجه عنه ثبوتاً وإثباتاً.

أما ثبوتاً؛ فلأن البدلية مرجعها إلى التخيير لا العموم؛ لكونه بمعنى الشمول والسراية، والبدلية لا شمول فيها.

وبعبارة أخرى: تارة يرد الحكم على ما يدل على نفس الطبيعة والجنس، وأخرى: على ما هو الشائع في الجنس المسمى بالفرد المنتشر، وهذا هو معنى البدلية التي مختصة بالنكرة في سياق الإثبات، فهي في الحقيقة نقيض العموم لاعتبار الفردية في معناها.

وأما إثباتاً؛ فلأنه ليس لنا لفظ خاص يدل على هذا المعنى، بل التعبير بالعموم البدلي يحتاج إلى شرح وعبرة مفصلة.

وبالجملة؛ فالبدلي ليس من أقسام العام، وتسميته به فقط من جهة العموم في البدلية، فتدبر! فحينئذ ينحصر العموم بالاستغراقي والمجموعي.

وعلى كل حال؛ هذه التقسيمات ليست باعتبار العموم، بل هي كيفيات تستفاد من الحكم وتستخرج من مصبه، وإلا فمعنى نفسه واحد وهو الشيع.

وعلى هذا؛ الاستغراق معناه تعلق حكم عام بأفراد كثيرة بحيث يكون كل

منها موضوعاً لحكم على حدة، والمجموعي عبارة عن ورود الحكم عليها بحيث يكون المجموع ذا حكم واحد، لا أن يتعدّد بتعدّد كما في الأوّل، وهذا يختلف في الحكم الإيجابي والسلبي كما سنشير إليه.

ثمّ إنّه هل يكون أحد القسمين هو الأصل في العموم أو لا أصل في البين؟ قد يدعى أن الأصل هو العموم المجموعي، نظراً إلى أن العموم ليس إلّا بمعنى الشمول والجميع، وهما ظاهران في كون الأفراد أجزاء وملحوظة بنحو الاجتماع، فحينئذ لحاظ الاستقلال في الأفراد يحتاج إلى عناية زائدة.

وفيه: أن المجموعيّة تحتاج إلى عناية زائدة وليس ما يدلّ عليها شيئاً. إن قلت: كيف ليس ما يدلّ عليها شيئاً مع أن الدالّ على العموم لا يخلو عن أحد الأمور الثلاثة من اسم أو حرف أو سياق؟ أمّا الأوّل؛ وهو لفظة «كلّ» فليس معناه إلّا عبارة عن التمام والجميع، وهكذا «الألف واللام» الداخلة على الجمع، حيث إن نفس الجمع يدلّ على الجماعة التي ذات مراتب أقلّها الثلاثة أو الإثنين، وأكثرها ما لا حدّ له، ودخول «اللام» عليه يوجب تعيّن أعلى المراتب، وهذا ليس إلّا المجموع.

وأما النكرة في سياق النفي فكذلك، إذ النكرة في سياق الإثبات مفادها الطبيعة، ونفيها بانتفاء أصل الطبيعة، وهكذا كلّ ما يرجع إلى أحد الثلاثة التي هي الأصل في العموم، ففي جميعها مقتضى الطبع الأوّلي هو العامّ المجموعي والاستغراق منه يحتاج إلى عناية زائدة.

قلت: أمّا لفظة «كلّ» فدلالته على الشمول بنحو الإحاطة وإن كان كما ذكر، إلّا أنّه لا إشكال في أن ذلك إنّما يكون من جهة كون مفادها «كلّ واحد»

المعبر عنه بالفارسيّة «هريك» فليس الاجتماع الذي مفاده بمعنى المجموع بحيث يكون المعنى والمدخول ملحوظاً على نحو التركيب، بل الظاهر منها عند الإطلاق هو لحاظ المصاديق على نحو الاستقلال إجمالاً، لما ذكر من أن مدلول لفظة «الكلّ» هو كلّ واحد.

وأما الجمع المحلّى باللام؛ فمجمل الكلام فيه: أن اللفظ المفرد المجرد عن اللام والتنوين يدلّ على الماهيّة المطلقة القابلة لنفس الجنس والشائع في جنسه، ولقد أجادوا في ما أفادوا من أن «الألف واللام» إذا دخلت عليه يعيّن اللفظ في الأوّل إذا لم يكن في البين عهد.

وأما الجمع؛ فلما كان حمله على الطبيعة لا سبيل إليه، بل لا معنى له إلا الجماعة وهي ذات مراتب، بحيث لو كان اللفظ مجرداً يحتمل كلّ منها، وإذا دخلت «اللام» التي بمعنى الكلّ فيتعين الاستغراق، لأنها وإن كان ذكر يعيّن لأعلى المراتب من الجمع؛ إلا أن ذلك ليس إلا ببركة «اللام» القائمة مقام لفظة «كلّ» ومفادها مفاده، وقد سمعت أنه ليس معناه إلا كلّ واحد، غايته أنه اسم، ولذلك يمكن أن يدعى بأنّ دلالته على المجموع أوضح^(١)، وهي حرف فحالها حاله في أن الظاهر منها عند الإطلاق الاستغراق.

وهكذا النكرة في سياق النفي من جهة أن نفي الطبيعة إنما يكون بانتفاء جميع مصاديقها، فلحاظها على نحو الاجتماع والتركّب خلاف طبع الإطلاق. ونزيد البيان توضيحاً: أنه قد أشرنا أن الدالّ على العموم لا يخلو عن أحد

(١) مع أنه فاسد بالبدية، لمكان احتمال كلا الأمرين وقابليتهما بعد أن كان منشأ الاختلاف هو كميّة الحكم لا نفس المدلول، «منه الله».

الأمر الثلاثة ؛ من الاسم كلفظة «الكل» وأسماء الشرط «كمتى» ، وإذا حسبنا أوضحنا في بحث الأداة من أن مثل هذه الأسماء التي لها مدلول حرفي أن مفاهيمها مركبة من جزئين : معنى حرفي ، ومعنى اسمي ، والجزء الأول يستفاد من إضافته إلى الجزء الاسمي ، والحرف الذي معناه الربطي بإضافته إلى مدخوله مما يكون له من المعنى الاسمي كالألف واللام ولا النافية للجنس ، والسياق كالنكرة الواقعة في سياق النفي مثل «ما» و«لا» المشبهتين بليس وما يلحق بهما مما لا تدلّ بنفسها على نفس الجنس ، بل هو لابد من أن يستفاد من الخصوصية السياقية ، كل هذه الأقسام الثلاثة العموم المستفاد منها عند الإطلاق استغراقي .

وذلك : لأن المفروض أن نفس العموم الذي مدلول لها قابل لكلا النوعين وليس منحصراً بالاستغراقي أو المجموعي ، إذ هو ليس إلا بمعنى الشمول وهو يصدق على كليهما ، بل هما إنما يستفادان من كيفيات الأحكام المتعلقة بمدخول الأمور المذكورة ، ولا خفاء في أن العنوان الذي ورد العموم عليه وقصد إحاطة الحكم عليه بماله من المصاديق ، ذاك العنوان يصدق على كل واحد منها على نحو الاستقلال ، بحيث لا يتوقف صدقه على بعض على اجتماعه مع الآخر ، بل يكون انطباقه على كل مستقلاً كما في لفظ «العالم» القابل للانطباق على زيد وعمرو وبكر على حد سواء بلا احتياج صدقه على أحدها على الاجتماع مع البقية الأخرى في الحكم أو في الوجود .

فعلى هذا ؛ في الجميع - أي في العموم الاسمي والحرفي والسياقي - ظاهر العموم وإطلاقه يقتضي أن تكون الإحاطة والشمول ملحوظاً على نحو الاستقلال ، ففي مثل «أكرم كل عالم» إطلاق القضية يقتضي أن عموم الحكم

لوحظ على نحو صدق العالم على مصاديقه وهو الاستقلال لا أن يكون لوحظ مستقلاً.

وهكذا في العموم الذي يكون الدالّ عليه حرفاً، ففي مثل «أكرم العلماء» لو لم يكن «الألف واللام» فظاهر القضية يقتضي أن الحكم تعلق بكل جماعة جماعة من العلماء كما هو ظاهر لفظ الجمع، وأداة العموم قد قلبت هذا الظهور إلى أعلى المراتب، وليس وجهه إلا لما ذكرنا من أنها جعل العنوان ظاهراً في الجنس القابل للانطباق على كل فرد من الأفراد، فيكون جميع ما يصدق العنوان عليه داخلاً في الحكم، وكذلك العموم السياقي سواء كان العنوان الوارد عليه الحكم نكرة؛ بأن أريد المفهوم الشائع في جنسه أو معرفة وأريد نفس الجنس. فعلى كل حال؛ لما كان الظاهر من كل عنوان الاستقلال في الانطباق فيصير الشمول والإحاطة الملحوظة في الجنس أو الشائع فيه ملحوظاً على نحو الاستغراق لا الاجتماع، ففي الجميع لحاظ الاجتماع خلاف ظاهر العنوان ومنساق القضية، حيث إنه يحتاج إلى عناية زائدة، فلذلك يصير العموم المجموعي خلاف الظاهر، لا بأن يكون معنى مجازياً، بل بأن يكون مقابله هو الظاهر عند الإطلاق.

هذا؛ مضافاً إلى أنه في خصوص الجمع المحلي باللام نقول: إنه لا إشكال أن معنى الجمعية ليس مفهوماً اسمياً، بل هو معنى حرفي مستفاد، إما من تغير الهيئة كما في المكسر، أو من زيادة الحروف كما في غيره، فهي كسائر المعاني الحرفية، فإذا تطرأ على مادة تكون في عرض غيره، بمعنى أن العموم الذي هو معنى حرفي مع الجمعية في رتبة واحدة ترد على مادة العالم مثلاً، لا بأن تكون

الجمعية في الرتبة السابقة محفوظة فتد على المادة المعروضة لها العموم، إذ لا وجه لذلك بعد أن كان كلاهما مدلولاً حرفياً ومعنى نسبياً.

فعلى هذا؛ ليست جماعة واجتماع في البين حتى يكون مدخولاً ومعرضاً للعموم، بل المعرض له نفس المادة الدالة على الطبيعة، وعمومها إنما تكون بعموم أفرادها، فالمادة المعروضة للألف واللام تفيد العموم بشرط عروض هيئة الجمعية عليها أيضاً، فتأمل!

أن العام المخصّص حجة في الباقي

المقدمة الرابعة: لا ريب أن العام المخصّص حجة في الباقي وإن كان زعم جماعة عدمها^(١)، نظراً إلى صيرورته بالتخصيص مجازاً، ولكن بطلانه الآن في الأخير من الزمان صار من البديهيات، نظير مسألة المطلق الذي كان زعمهم أنه حقيقة [في الباقي] ولا يبعد أن يكون منشأ كليهما واحداً، فالتحقيق في مسألة العام أيضاً ظهر في عصر السلطان رحمته الله.

وكيف كان؛ الإشكال في المقام إنما هو في وجه عدم كون العام المخصّص مجازاً في الباقي وبقائه على حقيقته، فقال بعض بالتفكيك بين الإرادة الاستعمالية والجدية^(٢)، بمعنى أن من اللفظ ما أريد من أول الأمر إلا الخاص، وإنما ذكره مرسلأ أي بلا تخصيص من جهة الاستعمال فقط بلا جد فيه أصلاً.

(١) نسب الخلاف إلى بعض العامة كأبي ثور وعيسى بن أبان. أنظر: مطارح الأنظار: ١٩٢، كفاية الأصول: ٢١٨.

(٢) فوائد الأصول: ٥١٧، أنظر: أجود التقريرات: ٣٠١/٢.

وذهب بعض آخر إلى أن العام إنما ذكر توطئة لا أن يكون هو بنفسه مراداً حقيقة^(١)، فمراده من التوطئة لا بد وأن يكون أنه من لفظ العام دلالة التصورية أريدت، أما الإرادة التصديقية فإنما تعلقت بمجموع الكلام وهو العام مع التخصيص والمناط في صيرورة اللفظ مجازاً استعماله في غير ما وضع له بالإرادة التصديقية.

ولكنك خبير بأن هذا الكلام مع فرض تماميته إنما ينفع بالنسبة إلى التخصيص بالمتصل، وأما في المنفصل فلا يجري أصلاً، وعلى كل حال هذه الوجوه لا يرجع إلى محصل.

أما الأول المبني على التفكيك بين الإرادتين فلا نعرف معناه رأساً، لمكان أن الاستعمال ليس إلا إلقاء المعنى بلفظه، بمعنى أن المفهوم الذي عبارة عن المجرد العقلاني المحض الموجود في صقع النفس إذا أريد إظهاره بإيجاده بالوجود اللفظي، فهو عبارة عن اكتثائه باللفظ والتكلم به بلا أن يكون نظر المتكلم إلى استعمال أو مفهوم أو غيره، بل نظره مقصور إلى إظهار مراده إنشائياً كان أو إخبارياً، فاللفظ والاستعمال آلة لإظهار المعنى، غاية الأمر أن المتكلم تارة يلقي اللفظ بحيث يكون واقياً بتمام مراده.

وأخرى؛ ليس كذلك، بل يؤخر بعض قيود مرامه لمصلحة تقتضيه، فحينئذ ليس في الثاني، بأن تكون إرادة تعلقت بغير المعنى، وفي الأول تكون متعلقة بالمعنى حتى يتولد هنا نوعان من الإرادة، بل في كليهما الإرادة ما تعلقت إلا بالمعنى، فإذا يقول: أكرم العلماء ويريد منه العدول، فمثل ما إذا قال من أول

(١) أنظر أجود التقريرات: ٣٠١/٢ و ٣٠٢.

الأمر : أكرم العلماء العدول ، فأراد فيهما المعنى وهو إكرام العلماء الموصوف ، غايته أنّ في الأوّل ما أتى بلفظ يفي بتمام مراده ، وآخر المتمّم لمصلحة .

وبالجملة ؛ إنّنا لا نتصوّر غير الإرادة الجدّيّة المتعلّقة بالمعنى ، والاستعماليّة هل المراد بها الهزل ، بأن يكون المتكلّم لاغياً في التلفّظ ، أو غيره ؟

على كلّ حال ؛ لا يندفع بها إشكال المجازيّة ، حيث إنّ المجاز ليس إلّا استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له ، فحينئذ يقال : إنّ العامّ الذي أُلقي وأريد منه الخاصّ هل هذا استعمل في معناه الموضوع له أو في غيره ؟

لا إشكال أنّه ما أريد من اللفظ من المعنى ، ما هو الظاهر فيه ، فالاعتذار عن ذلك بأنّ الإرادة استعماليّة ، أيّ شيء يثمر ؟

وأما الثاني : فبناءً على تماميّة من أصله مع توجيه لنا ، فلاّنه أيضاً لا يدفع الإشكال ، حيث إنّ العمدة هو في التخصيص بالمنفصل وإن كان من جملة التفصيلات في المسألة التفصيل بين المتّصل والمنفصل ، ولكنّ المهمّ هو الثاني . ومعلوم ؛ أنّ الوجه المذكور لا ينفع بالنسبة إليه ، بداهة أنّ في العامّ المخصّص بالمنفصل الذي الجملة في نفسها تامّة [فيه] ، الإرادة (الدلالة) التصديقيّة محقّقة .

وأما الثالث : فلأنّ ضرب القاعدة واستفادتها من الكلام على قسمين : فقد يكون المتكلّم في مقام بيانها ، كما في القواعد التي تبين وظيفة الشاكّ مثل الاستصحاب والبراءة ، وقد لا يكون كذلك بل المخاطب والملقى إليه اللفظ يستفيد منه القاعدة ببركة الأصول اللفظيّة من أصالة العموم أو الإطلاق وغيرهما ، فالذي يصحّ أن يقال : إنّه لبيان القاعدة في القسم الأوّل دون الثاني

الذي ليس المتكلم إلا في مقام بيان حكم لموضوع خاص، غايته أنه ما تمّ بيانه، ولا يخطر بباله ذكر القاعدة أصلاً.

فالتحقيق أن يقال: بما ظهر من مطاوي كلماتنا أن اللفظ العام لمّا لم يستعمل إلا في معنى نفسه، وما أريد من الكلام من أول الأمر إلا الخاص، وإنما قصّر في البيان لمصلحة، فلا وجه للمجازية أصلاً، حيث إنه يسئل حينئذ عن القائل بالمجازية عن أن وجهها هل استعمال مجموع الجملة في غير ما وضع له، أو لزوم المجازية في مفرداتها؟ وكلاهما فاسدان، حيث إن الأول مبني على القول بالوضع للمركبات زائداً عن الوضع في المفردات، وهو باطل كما تقدّم في بحث الوضع وأن الارتباط بين المفردات في الكلام يحصل ببركة الحروف والأداة التي سبحانه وتعالى ألهم العباد بوضعها لمعانيها، وأنها مغن عن الوضع للمركبات، مضافاً إلى أنه لا دليل على هذه الدعوى.

وأما الثاني؛ فلاّنه إمّا أن يقول بلزوم المجازية في نفس أدوات العموم، وإمّا في مصبها، ولو قال بالأول فيرد عليه بأنه قد تقدّم أن مفاد الأدوات ليس إلا الشمول بالنسبة إلى ما أريد من مدخولها ولا يختلف معناها في شيء من الموارد، غاية الأمر أن سعة الشمول وضيقه تابعة للمدخول، فكما أنه إذا قيّد مدخول «كلّ» في مثل «أكرم كلّ عالم» بالعادل متصلاً بالكلام فلا يلزم مجازية في لفظة «كلّ»، فكذلك إذا كان ذلك بدليل منفصل بلا تفاوت أصلاً.

ولو قال بالثاني فيرد عليه بأن لفظ العام الذي جعل مصباً للعموم ليس إلا موضوعاً لنفس الطبيعة التي لا يؤخذ فيها إطلاق ولا تقييد، بل إنها نفس الطبيعة، فحينئذ إذا استعمل وأريد منه العالم المقيّد بالعدالة لا يلزم منه إلا استعماله أيضاً

في نفس الطبيعة بلا إرادة القيد منه ، وإن كان في الواقع مراداً ، غاية الأمر عدم ذكر اللفظ الدالّ على القيد المخلّ بتمام المراد من حيث البيان ، ولا محذور فيه إذا كان ذلك لحكمة ، أو كان لأجل اتكاله إلى بيان آخر في السابق أو اللاحق ، أو لاختلاف الكلام بالقرينة الحالية أو لغير ذلك من الجهات .

وبالجملة ؛ لا فرق في ما ذكر بين ما إذا أريد من مصبّ العام النوع الخاص من الطبيعة ويبيّن ذلك بقرينة متّصلة بالكلام ، مثل «أكرم العالم العادل» ، وبين ما إذا أريد منه ذلك ويبيّن بقرينة منفصلة ، كما لو قال : «أكرم العلماء» ثمّ في كلام آخر : «لا تكرم الفسّاق منهم» ، فكما أنّه في الأوّل لا مجازيّة أصلاً لا في أداة العموم - كما تقدّم - ولا في مصبّه - كما سيأتي في باب المطلق والمقيّد - لاستعمال نفس المطلق في أصل معناه الموضوع له ، كذلك في الثاني لا يلزم مجازيّة أيضاً في أحد الأمرين .

نعم ؛ ربّما يشكّل الأمر بالنسبة إلى ما إذا كان التخصيص أفرادياً لا أنواعياً مثل ما إذا قيل : «أكرم كلّ عالم إلّا زيداً» فإنّه بالنسبة إليه لا يلزم تقييد في مصبّ العموم ، بل هو باقي على إطلاقه بالنسبة إلى جميع أنواعه ، فلا بدّ أن يكون في مثل ذلك التخصيص في مفاد نفس الأداة فيلزم المجازيّة بالنسبة إليها ؛ لعدم كون المراد منها الشمول والعموم في مدخولها من حيث جميع أفراد الطبيعة ، كما هو المفروض .

ولكن يندفع ذلك أيضاً ، أمّا في القضايا الحقيقية التي هي المهمّ في المقام ؛ أولاً ، بأنّ ما يترأى من التخصيص الأفرادي فيها ، لا بدّ وأن يرجع إلى الأنواعي أيضاً ، وذلك لأنّ التخصيص وإخراج الفرد لا بدّ وأن يكون ، لعدم تماميّة

المناط - الذي [ثبت] لحكم العام - بالنسبة إليه ، ولو لأجل مانع فيه بما أنه خاص ، ولازم ذلك هو التضييق بالنسبة إلى دائرة موضوع العام وتقييده بعدم وجود كل ما يكون فيه هذا المانع ، وهذا ليس إلا تخصيصاً أنواعياً ، غاية الأمر أنه من باب الكلّي المنحصر بالفرد اتفق خارجاً انحصار ما خرج بفرد واحد ، وهذا لا يوجب كون التخصيص أفرادياً .

وثانياً ، على فرض التسليم وعدم رجوع التخصيص إلى الأنواعي فنقول : إن التخصيص الأفرادي أيضاً يرجع إلى التضييق في مصبّ العموم وتقييده بعدم هذا الفرد الخاص ، فإن مرجع قولنا : «أكرم كل عالم إلا زيدا» إلى أنه يجب إكرام كل من وجد من العالم ، وكان غير زيد ، فيكون حكمه ما نحن بصدد من عدم المجازية لا في الأداة ولا في المصّب .

مركز تحقيق تكويز علوم رسدي

التحقيق في القضايا الخارجية

وأما في القضايا الخارجية التي غير معتبرة في العلوم ؛ فلأنه وإن تقدّم أن الحكم فيها يتعلق من أول الأمر بنفس الأفراد الخارجية ، ولكنه على كل حال ؛ قد جمع المتكلم تلك الأشخاص في كلامه بجامع مفهومي بينها ، وإن كان هذا الجامع جامعاً اتفاقياً ليس هو مناط الحكم ، ومن المعلوم أن تخصيص بعض الأفراد وخروجه عن حكم العام إنما هو يوجب تضييقاً بالنسبة إلى ما أريد من ذلك الجامع ، بما أنه مرآة لما في الخارج ، وهذا ليس إلا تقييداً لما جعل عنواناً في الكلام .

وبعبارة أخرى؛ لا إشكال في أنه لا فرق بين قولنا: «قُتل كل من في العسكر» في القضية الخارجية، وقولنا: «أكرم كل عالم» في الحقيقة، في كون ذات العموم ومصبّه مستعملاً في نفس ما هو الموضوع له في كليهما، ففي الخارجية أيضاً قد استعمل مصبّ العموم في نفس الجامع، وبهذا الاعتبار جعل موضوعاً للحكم ومدخولاً لأداة العموم كالقضايا الحقيقية، وإن كان بينهما فرق من حيث مقام الثبوت باعتبار كون الأفراد هي الموضوع للحكم في الخارجية ابتداءً دون الحقيقة، وسيأتي تنقيح نحو أخذ الجامع موضوعاً في مقام الإثبات في القضيتين.

وكيف كان؛ لا إشكال بحسب الوجدان في اتحاد نحوي الاستعمال والمستعمل فيه في كلتا صورتين، وأنه على نهج واحد، فكما في القضايا الحقيقية يكون العام حقيقة، فكذلك في الخارجية، وأن التضييق في كليهما يرجع إلى دائرة مصبّ العموم بلا مجازية أصلاً.

فعلى هذا؛ ما تقدّم من أن التخصيص في القضايا الخارجية يرجع إلى نفس أداة العموم، ليس في محله.

والحاصل: أن العام المخصّص حاله بعد التخصيص - ولو بالمنفصل - حال العام الغير المخصّص، في كونه مستعملاً في نفس ما هو الموضوع له^(١) نظير المطلق الذي قد قيد بقيد يكون جزءاً للمراد ثبوتاً، وإن أخلّ بالبيان إثباتاً، كما لا يخفى.

(١) من باب تعدّد الدالّ والمدلول، فافهم! «منه».

اختلاف العلماء في حجية العام المخصّص في الباقي

إذا ظهر هذه المقدمات فينبغي الشروع في المقاصد، وقد أشرنا في صدر الباب أن هذا المقصد يشتمل على فصول:

الأول: اختلفوا في أن العام المخصّص حجة في الباقي أم لا؟ على أقوال. والحق: أنه حجة ولو كان المخصّص منفصلاً، فضلاً عن أن يكون متصلاً، وتنقيح ذلك يتوقف على بيان أمرين.

أحدهما: ما تقدّم من أن تخصيص العام ولو بالمنفصل لا يوجب مجازيته لا في أداة العموم - اسماً كان أو حرفاً - ولا في مصبها.

وثانيهما: أن ظهور العام في عموم المدخول، بالنسبة إلى كلّ ما يصلح لأن ينطبق عليه عنوان المدخول، ليس إلا باعتبار استكشاف الإطلاق إثباتاً بالنسبة إلى عنوان المدخول بالنسبة إلى جميع الانقسامات المتصورة فيه من القيود، المحتملة ثبوتاً دخلها في موضوع الحكم وجوداً أو عدماً، ومن الظاهر حاله من هذه الجهة حال المطلقات السرياني التي تؤول إلى العموم لاستكشاف كون الطبيعة هو الموضوع مطلقاً بالنسبة إلى كلّ تقسيم يتصور فيه من حيث اعتبار وجود كلّ شيء ونقيضه.

ومن البديهة: أن ظهور إطلاق المطلق بالنسبة إلى كلّ شيء يتم بعد تمامية مقدمات الحكمة وجريانها التي منها عدم البيان، لما هو المحتمل دخله في الموضوع وجوداً وعدماً.

فبالنسبة إلى كلّ شيء يحتمل دخله، لو تمت تلك المقدمات فيثبت إطلاق المطلق بالنسبة إليه، فيكون ظهوره في الإطلاق من هذه الجهة حجة، وبالنسبة

إلى كلّ شيء لم تتمّ المقدمات فالإطلاق غير ثابت ، فليس ظهوره حجة بالنسبة إليه .

إذا عرفت ذلك ؛ فقد تبين أنّ العام إذا خصّص ولو بالمنفصل ، فهذا لا يوجب رفع اليد عن ظهور مصبّه في الإطلاق إلّا بالنسبة إلى خصوص المخصّص الذي لم يتمّ بالنسبة إليه عدم البيان ، وأمّا بالنسبة إلى غيره ممّا يحتمل دخله في الموضوع فلا بدّ من الأخذ بالإطلاق ؛ لتمايئة عدم البيان بالنسبة إليه ، كما لا يخفى .

ومن هنا ظهر لك أنّ الوجه في توهم سقوط العام عن الحجية - بعد التخصيص مطلقاً بتخيّل المجازية ، وأنّ مراتبها متعدّدة ولا معيّن في البين - هو الخلط بين القضايا الحقيقية والخارجية ، وجعلها في مساق واحد وهو الخارجية .

ثمّ تخيّل أن جميعها في باب العمومات في مثل «أكرم كلّ من في الدار» من قبيل «أكرم هؤلاء أو هذه الجماعة ، أو هذه العشرة» ممّا أشير إلى الأفراد الخارجية بالإشارة الحسية ، ثمّ يقال : «لا تكرم زيدا» ، وقد عرفت أنّ القضايا الشرعية لا ربط لها بالقضايا الخارجية ، وأنّها من سنخ الحقيقة ، وعلى فرض لا إشكال في أنّه فرق بين قولنا في القضايا الخارجية : «كلّ من في الدار أكرمه» ، وبين قولنا : «أكرم هؤلاء ، أو العشرة» وأنّ الثاني ليس حقيقة إذا أريد منه البعض بخلاف الأوّل .

وذلك ؛ لأنّه في مسألة العام ولو كانت القضية خارجية قد استعمل كلّ من أداة العموم ومصبّها في معناه الموضوع له كما تقدّم ، وأنّ التخصيص لا يوجب إلّا

تضييق دائرة العموم بلا لزوم مجازية أصلاً، بخلاف مثل هؤلاء ونحوه، فإنه لا خفاء في أنه مستعمل في غير ما وضع له إذا أريد منه البعض فيكون مجازاً. وبما ذكرنا ظهر أيضاً بأنه يمكن توجيه كلام^(١) شيخنا أستاذ الأساطين رحمته في وجه حجّة العام في الباقي على نحو يرجع إلى ما ذكرنا بأن يقال: إن مراده من قوله: إن دلالة العموم على كلّ فرد من أفراد غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراد، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، إنّما هو ما بيّنا من أن شمول العموم لكل فرد من أفراد إنّما هو بتماميّة إطلاق مدخوله بمقدّمات الحكمة، وتماميّة عدم البيان للحكم بالإطلاق من جهة لا تنوط بتماميّة الإطلاق بالنسبة إلى جميع الأفراد.

ولكن هذا التوجيه إنّما يتمّ لو لا تصريحه رحمته بالمجازيّة وتسليمه كون العام المخصّص مجازاً، ومع تسليمه ذلك فلا مجال له، إلّا أن يقال: إن مراده لزوم المجازيّة من حيث الوضع التركيبي، بدعوى أن أداة العموم مع مدخولها لمّا كانت موضوعة بالوضع التركيبي لنفس العموم والشمول بالنسبة إلى كلّ فرد كالعشرة الموضوعة لمرتبة خاصّة من العدد، فإذا خرج من تحته بعض الأفراد يوجب ذلك صيرورة اللفظ مجازاً بالنسبة إلى الباقي^(٢).

ولكنك قد عرفت بطلان هذا المبنى رأساً وأنه على ما هو التحقيق من عدم

(١) على ما قرّر في «التقرير» منه رحمته (مطالع الانظار: ١٩٢).

(٢) مضافاً إلى أنه يرد عليه حينئذ إشكال «الكفاية» (كفاية الأصول: ٢٢٢) لوضوح أن دلالة لفظة العشرة على كلّ فرد منها إنّما هي من جهة دلالتها على المجموع المرتبة الخاصّة وليست مستقلة، فإذا استعملت في غيرها، فدلالته على ما بقي تحتاج إلى المعين لتعدد المراتب، ولما لا معين فيسقط عن الحجّة رأساً، «منه رحمته».

الوضع للمركبات لا مجال للقول بالمجازية أصلاً، لا في القضايا الحقيقية ولا الخارجية، سواء كان المختص متصلاً أو منفصلاً.

وذلك كله؛ لما تقدّم من أن اللفظ الدالّ على العموم وما هو الواقع في مصبّه كلّ منهما في موارد استعمالتهما إلا في معناها الموضوع له، بل بالنسبة إلى جميعها استعمال اللفظ في نفس الموضوع له، وهو المعنى اللا بشرطي المقسمي الجامع بين جميع الأفراد، محققة كانت كما في الخارجية أو مقدرة كما في الحقيقية، واستفادة كون القضية حقيقية أو خارجية إنما هي ببركة السياق والمحمولات، كما أن استفادة الإنشائية والخبرية في القضايا التي هي صالحة لكليهما من هذه الجهة وقرائن المقام، وإلا فالمستعمل فيه في كليهما شيء واحد هو الموضوع له، فحينئذ ما جعل مصباً للعموم ليس إلا عبارة عن عنوان ومفهوم يكون جامعاً بين الأفراد، والتخصيص في كليهما لا يوجب إلا تضيق الدائرة وتقييد مصب العموم، فلا مجال لتوهم عدم ظهور العام في تمام الباقي أصلاً

المختص وأنواعه ...

الفصل الثاني: في أنواع المختص وأحكامه ولوازمه، فتارة يكون المختص مبيّناً من حيث المفهوم، بحيث لا تردّد فيه، فلا إشكال في أن العام حجة بالنسبة إلى ما عداه، كما تقدّم.

وأخرى؛ يكون مجملاً مفهوماً، وحينئذ قد يكون تردّده وإجماله من جهة تردّده بين الأقلّ والأكثر، كالفاسق المردّد مفهومه بين أن يكون عبارة عن خصوص من ارتكب الكبيرة أو تعته والمرتكب للصغيرة؛ وقد يكون إجماله من

جهة تردده بين المتباينين ، كما إذا ورد : «أكرم كلَّ عالمٍ إلا زيدا» وكان «زيد» مردداً بين بن عمرو وبين ابن بكر .

وعلى كلِّ تقدير ؛ تارة يكون المخصَّص متصلاً ، كما إذا كان من باب الاستثناء أو الوصف أو غيرهما ، وأخرى يكون منفصلاً ، أمّا إذا كان متصلاً بالكلام فإجماله يسري إلى العام حقيقة فلا ينعقد له ظهور إلا بالنسبة إلى ما عدا يحتمل دخوله في المخصَّص ، سواء كان مردداً بين الأقلِّ والأكثر أو المتباينين . وأمّا إذا كان منفصلاً فلا يوجب إجماله عدم انعقاد ظهور للعام في العموم ، بل العام ينعقد ظهوره إلا أنه لا يتبع في واحد من المتباينين في المخصَّص المردّد بينهما وفي ما لا يتبع فيه المخصَّص في المردّد بين الأقلِّ والأكثر .

وتتقيد ذلك مبنيّ أولاً على ما هو المراد من القضية المشتهرة في الألسن ، وهي ما يقال في بعض المقامات : إنَّ المخصَّص إذا كان منفصلاً فلا يوجب ذلك تعنون العام بعنوان المخصَّص ، بل يبقى على عنوانه الأصلي .

وفي مقام آخر يقولون : إنَّ المخصَّص المنفصل يعنون العام بعنوانه فيتراءى من ذلك المناقضة بين القضيتين .

ولكن يندفع هذا التوهم بأنَّ المراد من قولهم : إنَّ المخصَّص المنفصل لا يوجب تعنون العام بغير عنوانه إنّما هو بالنسبة إلى مرحلة الظهور اللفظي والمدلول الكلامي ، بمعنى أنّ اللفظ المستعمل له مدلول تصوّري ، وهو عبارة عمّا يخطر بذهن السامع العالم بالوضع بمجرد سماعه ، وهذا المدلول التصوّري يتحقّق ولو قبل بلوغ الكلام إلى نهايته ، غاية الأمر أنّه إذا عقب المتكلّم [على

كلامه بقرينة صارفة عن ذاك المعنى المسبوق يستكشف منه أن ما ذكر لم يكن تمام مراده .

ومدلول تصديقي ، وهو عبارة عما لو نقل بالمعنى يقال ، هكذا قال المتكلم ، وهو عبارة أخرى عما يتحصّل من مجموع كلامه بعد ما سكت ، وهذا إنّما يتمّ بعد تماميّة الكلام وبلوغه إلى آخره ، بحيث يصدق أن يقال : قال المتكلم ، فإذا قال : له عليّ عشرة إلا درهماً يصدق أنّه أقرّ بالتسعة ، وانعقاد ظهور اللفظ بالنسبة إلى هذا المعنى من المدلول الذي نسمّيه بالظهور التصديقي إنّما هو بتماميّة كلامه وسكوته ، فلو أتى بعد ذلك بما ينافي هذا الظهور ، فهو لا يوجب رفع ظهوره من أوّل الأمر ، فمرادهم من قولهم : إنّ المخصّص المنفصل لا يوجب التعنون إنّما هو بالنسبة إلى الظهور الكلامي بالإضافة إلى مدلوله التصديقي .
ومرادهم من قولهم : أنّه يوجب تعنون العام ، إنّما هو بالنسبة إلى ما هو موضوع الحكم الواقعي ، إذ لا إشكال في أنّه بعد ورود التخصيص يستكشف أنّ العام ما كان تمام الموضوع للحكم ، بل هو جزء الموضوع فيخرج عن ظهوره ، فاتّضح أنّه لا مناقضة بين القضيتين أصلاً .

تحقيق المقام

إذا ظهر ذلك فنقول : أمّا إن إجمال المخصّص المتّصل يسري إلى العام حقيقة ، فلاّنه قد عرفت أنّ المدار في الظهور التصديقي الذي هو المدار في الحجية إنّما هو بتماميّة الكلام وبمجموع ما يتحصّل من كلام المتكلم ، فإذا اتّصل بالعام ما يكون مجملًا فلا يمكن أن يتحقّق ظهور بالنسبة إلى مقدار إجمال المخصّص المتّصل .

وأما عدم سرية المخصّص المنفصل إلى العام وعدم استلزامه الإجمال من حيث الظهور، فلما عرفت أيضاً من أن انعقاد الظهور للكلام يدور مدار تماميّته، وبعد ما تمّ يتحقّق له الظهور قهراً، فحينئذ بعد ورود المخصّص المجمل المنفصل فإذا كان مردّداً بين المتباينين فلا يمكن الأخذ بظهور العام في شيء منهما، للعلم بأنّه ليس بتمام الموضوع واقعاً، وإنّما هو جزؤه.

وإذا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر فبالنسبة إلى الأقلّ لما يقطع بكونه مراداً من الخاصّ، فيصير ظهور العام غير متّبع بالنسبة إليه، وأما بالنسبة إلى الأكثر فلما ليس على خلاف ظهوره، العامّ حجة، فلا بدّ من الأخذ به بلا مزاحم أصلاً، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى؛ أن المخصّص المجمل إذا كان متّصلاً بالعامّ، فأصل الظهور التصديقيّ الذي يصحّح الإخبار والنقل عن المتكلّم بما قال، غير منعقد، لما تقدّم من أنّه ما لم يتمّ الكلام بلواحقه لا يجوز ذلك، فإذا اتّصل بالكلام ما يصلح للقرينة ولم تكن مبيّنة فلا يصحّ الإخبار بأنّه قال كذا وكذا، بل يصير كلامه مجملاً، فيوجب سقوط العامّ عن الاعتبار بالنسبة إلى ما يحتمل كونه مصداقاً للمخصّص، وذلك هو ملاك الإفادة والاستفادة عند العقلاء، بحيث ما لم يتحقّق الدرجة الثالثة - وهو حكمهم بأنّه كذا أراد المتكلّم - فهو ليس مأخوذاً بكلامه.

وأما إذا كان منفصلاً؛ فلما كان قبل تحقّقه تمام هذه المراتب حتّى الدرجة الثالثة للعامّ ثابتاً، فظهوره متّبع مطلقاً، وإذا تحقّق المخصّص فهو يصير بمنزلة البيان للعامّ وما قاله المتكلّم، فلذلك يمنع عن الأخذ بظهور لفظه ويسقطه عن

الحجّية ، فحينئذ إذا كان مجعلاً فإن كان مردّداً بين المتباينين فيمنع ذلك عن الأخذ بظهور العام في كلّ منهما ، فيصير حكمه حكم المتّصل ، وإن لم ينهدم الظهور تكوينيّاً .

وإن كان من قبيل الأقلّ والأكثر ، فبالنسبة إلى الأقلّ لمّا كان متيقّن المراد يمنع عن الأخذ بظهور العام ، وأمّا بالنسبة إلى الأكثر لمّا لم يعلم كونه مراداً من الخاصّ ولم يكن دليلاً عليه ، ولا بياناً على خلاف ظاهر العام فلا بدّ من الأخذ بالعام بالنسبة إليه ويرفع به إجمال المخصّص .

فإن قلت : المخصّص المجمل المرّد بين الأقلّ والأكثر حاله حال المتّصل الموجب لعدم جواز الأخذ بالنسبة إلى كلّ ما يحتمل شمول المخصّص له ، وإن كان بينهما تفاوت من حيث عدم انعقاد الظهور في الثاني رأساً بخلاف الأوّل ، ولكن مجرد ذلك لا يوجب تفاوتاً من الجهة التي نحن فيها .

وجه ذلك : أنّه في مثل قوله : لا تكرم الفساق ، بعد قوله : أكرم كلّ عالم ، وإن كان ممّا لا يعلم شموله لمرتكب الصغيرة ، بل المعلوم شموله لمرتكب الكبيرة فقط ، ولكنّه لا خفاء في أنّه بما له من المعنى الواقعي المحتمل لكونه أعمّ من مرتكب الصغيرة والكبيرة قد جعل مخصّصاً ، بحيث نعلم بعد العلم بوروده بأنّ العام خرج عن كونه تمام الموضوع وصار جزءاً له ، وجزؤه الآخر عدم كونه فاسقاً واقعاً ، فحينئذ نقطع بعدم حجّية ظهوره في الفاسق الواقعي ، فإذا شككنا في مرتكب الصغيرة في أنّه فاسق أم لا ، فكيف يمكن الحكم بأنّه يجب إكرامه بمقتضى ظهور العام مع أنّه ليس متكفلاً لبيان حال المشكوك بأنّه فاسق أم لا ، بل مفاده بالنسبة إليه أنّه على تقدير عدم كونه فاسقاً يجب إكرامه ؟

قلنا: لا مجال لهذا الإشكال بعد ما تقدّم، ونقول - مزيداً للتوضيح -: لا إشكال في أنّ العام إذا ورد مطلقاً غير متصل به المخصّص، فينعتقد له الظهور التصديقي الذي هو موضوع الحكم بالحجية في العموم، ولازم ذلك، الحكم بأنّ مدلوله بما هو عام لكل نوع تمام الموضوع للحكم، وأنّ كلّ ما يتصوّر من الانقسامات للعام يكون متساوياً في كونه تحت العام، فإذا ورد المخصّص بأنّه لا يجب إكرام الفاسق - مثلاً - فهو يوجب خروج العام عن كونه تمام الموضوع، ويصير مركّباً، وجزؤه الآخر أنّه لا بدّ وأن يكون متّصفاً بالعدالة.

ولكن من المعلوم أنّ المخصّص لا يصير قيداً للموضوع بما أنّه مجرد مفهوم، مع قطع النظر عمّا ينطبق عليه في الخارج، بل إنّ بما هو كاشف ومرآة لما في الخارج يكون قيداً، فإذا صار «الفاسق» مفهومه مردّداً بين خصوص مرتكب الكبيرة، أو الأعمّ منه و [من] مرتكب الصغيرة، فما هو المبيّن من كونه مرآة لما في الخارج قطعاً هو خصوص مرتكب الكبيرة، فبالنسبة إليه يوجب خروج العام عن كونه تمام الموضوع، وكونه متساوياً بالنسبة إلى مرتكب الكبيرة وعدمه إلى كونه جزء الموضوع.

وأما بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة لمّا لم يكن المخصّص مرآة له وكاشفاً عنه، فلا يمكن أن يوجب خروج العام عن كونه تمام الموضوع، وكونه متساوياً بالنسبة إلى وجوده، وتقيضه إلى كونه مقيّداً بعدمه، إذ الفاقد للشيء لا يصير معطياً له بالنسبة إلى غيره، فحينئذ يبقى أصالة العموم حجة بالنسبة إليه بلا مانع أو مزاحم في البين.

لا يقال: على هذا لا يبقى الفرق بين المنفصل المردّد بين الأقل والأكثر،

والمردّد بين المتباينين ، لأنّ المردّد بينهما أيضاً لا يكون مرآة وكاشفاً لشيء من المحتملين ، فلا بدّ من الأخذ بأصالة العموم في كلا المحتملين ، مع أنّه قد تقدّم عدم حجّية العامّ في شيء منهما و [كونه] مجعلاً بالنسبة إليهما .

لأنّا نقول : بينهما فرق واضح ؛ لأنّه في المردّد بين المتباينين لمّا كان الخطاب المخصّص موجباً للعلم الإجمالي بتخصّص العامّ بأحدهما ، فلا يمكن الأخذ بعمومه في شيء منهما ، بخلاف المردّد بين الأقلّ والأكثر لانحلال العلم إلى العلم التفصيلي بتخصّص العامّ بالنسبة إلى الأقلّ ، والزائد عليه مشكوك رأساً ، فيرجع إلى أصالة العموم .

الشبهة المصداقية

هذا كلّّه ؛ فيما إذا كان إجمال المخصّص من حيث المفهوم ، وأمّا فيما إذا كان الإجمال من جهة الشبهة المصداقية ، كما إذا اشتبه فرد من جهة تردّده بين أن يكون مصداقاً للعامّ أو الخاصّ ، ففي المخصّص المتّصل فلا إشكال ولا كلام في عدم جواز التمسّك للعامّ بالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه .

ضرورة أنّه مع اتّصال المخصّص لمّا لا ينعقد ظهور تصديقي للعامّ الموجب للحجّية إلّا في خصوص المعنوي بعنوان المخصّص ، فلا يجوز التمسّك به بالنسبة إلى هذا الفرد ، فحال المشكوك فيه حال الشكّ بالنسبة إلى ما أخذ مصباً للعموم والحكم ، حال الفرد المشتبه في كونه معنوياً بعنوان نفس العامّ ، فكما أنّه لو شكّ فيما إذا ورد «أكرم العلماء» في أن زيداً عالم أم لا ؟ لا يمكن التمسّك بأصالة العموم للحكم بأنّه يجب إكرامه لعدم كونها متكفّلة لبيان حال

الموضوع وإحراز عنوانه ، بل غايته أنه يثبت بها الكبرى الكلية . وأنه كل ما وجد عالم يجب إكرامه ، لأن هذا شأن القضية الحقيقية فكذلك لو شك بعد تخصصه بقيد العادل في كون هذا الفرد عادل أم فاسق ؟ لا يجوز التمسك بالعام لعين ما قلناه في الشك في صدق عنوان نفس العام ، إذ المفروض صيرورة العنوان والموضوع مركباً .

وأما إذا كان المخصص منفصلاً ، مثل ما إذا ورد «أكرم العلماء» ثم بدليل منفصل قال : «لا تكرم الفساق منهم» وشك في حال زيد أنه فاسق أم لا ، ففي جواز التمسك بالعام حينئذ خلاف .

والحق فيه أيضاً ؛ عدم جواز التمسك به بالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه أصلاً ، لأن المخصص المتصل وإن كان يفرق عن المنفصل في أنه يمنع عن أصل انعقاد الظهور التصديقي إلا في الخصوص ، بخلاف المنفصل ، ولكنه بعد العلم بورود عنوان المخصص قد علمنا بأن أصالة العموم قد انهدم بالنسبة إلى ما كان للعام من الانقسام بالنسبة إليه ونقيضه ، وأن موضوع الحكم الواقعي وما هو المراد الواقعي ليس مجرد عنوان العام ، بل إنما هو المركب من مجموع مصب العموم وعنوان المخصص .

وبعبارة أخرى : بعد العلم بورود المخصص لا محيص عن الالتزام باختصاص حجة العام في غير عنوان المخصص من الأفراد ، فيكون «أكرم العلماء» بعد ورود «لا تكرم الفساق» وتقديمه عليه دليلاً وحجة في العالم الغير الفاسق ، فالفرد المشتبه لا يمكن الرجوع فيه إلى أصالة العموم لما تقدم من أنها ليست متكفلة لبيان حال المصاديق ، بل إنما هي طريق لإثبات كبرى كلية

بالنسبة إلى كل ما ينطبق عليه عنوان العالم الغير الفاسق ، فإذا شك في فرد في أنه يصدق عليه عنوان المخصّص أم لا ؟ ليس شيء قابلاً لأن يرفع هذا الشك ويبيّنه ، لا عموم الحكم ولا مصبّه .

أمّا الأول ؛ فلما تقدّم من أنه تابع لمصبّ أداة العموم وهو سعة وضيقاً تابع له .

وأمّا الثاني ؛ فلأنّه ظهر بأنّ العام ليس متكفلاً لبيان حال المصاديق حتّى يرفع الشك عنها ، بل غايته أنّه يبيّن حال أحد جزئي الموضوع ، والمفروض أنّه من جهته لا شك في البين ، بل إنّما الشك في عنوان المخصّص ، فحاله حال الشك من الجهة الأولى ، فلا فرق في عدم جواز التمسك بالعام من إحدى الجهتين أصلاً ، كما لا يخفى .

هذا في القضايا الحقيقية ؛ وأمّا القضايا الخارجية فقد يتخيّل بأنّه لا يجري فيها ما تقدّم ، وبالنسبة إليها يجوز التمسك بها في الشبهة المصداقية .

وذلك ؛ لأنّ شأن القضية الخارجية هو أن يكون المتكلّم في مقام بيان حال المصاديق وإثبات الحكم لنفس الصغريات ابتداءً من دون الاحتياج إلى تشكيل قياس لإثبات الحكم لها ، إذ معنى «كلّ من في الدار أكرمه» يرجع إلى أنّه يجب إكرام زيد وإكرام عمرو وإكرام خالد ، وهكذا بالنسبة إلى سائر الأفراد ، فإذا ورد مخصّص وقال : «لا تكرم أعدائي» فهو أيضاً يرجع إلى بيان حال المصاديق من أنّه «لا تكرم زيدا وعمراً» وهكذا من دون أن يكون موجباً لإفادة تركّب موضوع الحكم في العام أصلاً ، فحينئذ إذا شك في فرد أنّه من الأعداء أم لا ، فلمّا لا مجال للتمسك بالمخصّص فلا مانع من التمسك بالعام وعلاج الشك به .

وفيه ما لا يخفى؛ لما تقدّم من [أن] استعمال لفظ العامّ، ومصبّ العموم في معناه لا يختلف في القضية الخارجيّة والحقيقيّة، وإنّما الفرق بينهما من حيث كون مصبّ العموم عنواناً لكلّ فرد من الأفراد الذي يكون محكوماً به اتّفاقياً في القضية الخارجيّة بلا دخل له في الملاك، وهذا بخلاف القضية الحقيقيّة، فإنّ أخذ مصبّ العموم عنواناً للموضوع من باب كونه ممّا له الدخل في الملاك، وهذا لا يوجب تفاوتاً في ناحية الاستعمال وكيفيّته.

نعم؛ لو كان المتكلّم قد اكتفى بلفظ العامّ من دون ذكر المخصّص لفظاً، فقهرأ من ذلك يستكشف بأنّ تمام موضوع حكمه عبارة عن كلّ فرد ينطبق عليه عنوان العامّ وأنّه لاحظ حال الأفراد ورآها تمام الموضوع بلا دخل شيء فيها، كما سيأتي تحقيق ذلك في المخصّص اللبّي.

وأما لو لم يكن كذلك؛ بل أتى بالمخصّص فليس كذلك، بل الأمر كما عرفت من أنّه لا مجال للتمسك بالعامّ لاستكشاف حال المشكوك فيه، وأنّه ليس أفراد المخصّص لا بعموم العامّ ولا بعموم الحكم أصلاً.

تتمّة الكلام في العامّ المخصّص

فالتحقيق: أنّه لا فرق من هذه الجهة بين القضية الخارجيّة والحقيقيّة، وأمّا ما يستدلّ به للقول بجواز التمسك فوجوه:

الأوّل: التمسك بقاعدة المقتضي والمانع، وجعل العامّ من صغرياتها نظراً إلى أنّ العامّ هو المقتضي لثبوت الحكم لكلّ فرد ممّا ينطبق عليه العنوان، والمخصّص مانع، فبالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه شكّ في المانع مع إحراز المقتضي.

وفيه ما لا يخفى ؛ للمنع عن ذلك صغرى وكبرى ، أمّا الصغرى لعدم كون المخصّص من قبيل المانع في جميع المقامات ، بل في التخصيص بعدم الفاسق ، قد حكم بذلك من باب مناسبة الحكم والموضوع ، وإلاّ كثيراً ما يكون شرطاً كما في [قوله عليه السلام] : « لا صلاة إلاّ بطهور »^(١) أو جزءاً كما في قوله عليه السلام : « لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب »^(٢).

وأما منع الكبرى فلعدم ثبوت أساس لهذه القاعدة ، ولا حجّة لها ما لم ترجع إلى أحد الأصول المسلّمة ، كما لا يخفى .

الثاني : ما في «الكفاية» و«التقاريرات» نقلاً عن بعضهم من أنّ ظهور العامّ حجة بالنسبة إلى كلّ ما ينطبق عليه بمقتضى الأصل ، إلاّ أن يكون هنا حجة على خلافه ، والمخصّص إنّما يوجب رفع اليد عن حجّة العامّ لكونه أقوى بالنسبة إلى مقدار ؛ بنفسه حجة ، وأمّا بالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه الذي ليس هو حجة عليه فلا يعقل أن يمنع عن حجّة العامّ ، فكما أنّه لو شكّ في فرد أنّه فاسق أم لا ، لا يمكن الحكم بكونه محرّم الإكرام من جهة قوله : « لا تكرم الفسّاق » بل يرجع فيه إلى أصالة الحلّ والبراءة ، ولو لم يكن في البين عامّ فكذلك يرجع فيه إلى أصالة العموم مع فرض ثبوت العامّ ، إذ الأصل اللفظي ليس أدون من الأصل العملي ، بل يصير المقام حينئذ من باب تعارض الحجّة واللا حجة^(٣).

وفيه : أمّا قياس المقام بباب الأصول العمليّة فلا محلّ له ، إذ هي إنّما تثبت

(١) وسائل الشيعة : ٣٦٥/١ الحديث ٩٦٠ .

(٢) مستدرك الوسائل : ١٥٨/٤ الحديث ٤٣٦٥ .

(٣) كفاية الأصول : ٢١٨ ، مطارح الأنظار : ١٩٢ .

حكماً ظاهرياً في الرتبة المتأخرة عن الشك في الواقع، من أن تكون ناظرة إلى إحراز الحكم الواقعي، ولهذا تجري بالنسبة إلى الشبهة المصداقية لنفس العام، مع عدم الإشكال في عدم جريان أصالة العموم بالنسبة إليه.

وهذا بخلاف الأصول اللفظية، فإنها تجري لإحراز الواقع وتقع في كبرى طريق استنباطه، فمع القطع بتخصيص العام وعدم بقاءه على عمومته بالنسبة إلى ما ينطبق عليه عنوان المخصص، فكيف التمسك بأصالة العموم حينئذ والحكم بخروج المشكوك فيه عن عنوان المخصص؟

وأما أصل الاستدلال فلأن المخصص وإن لم يكن حجة بالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه إلا أنه لتبين مفهومه بعد وروده صار موجباً لرفع الحجية عن العام واقعاً بالنسبة إلى كل ما عليه ينطبق عنوان المخصص، لما تقدم من أنه يوجب صيرورة الموضوع للحكم مركباً، وأن العام ليس متكفلاً لبيان حال الأفراد، بل مفاده بيان الكبرى الكلي فقط، فالفرد المشكوك فيه وإن كان أحرز انطباق العام عليه بعنوانه البسيط الأولي قبل ورود المخصص، ولكن المفروض أنه لم يبق عليه، بل انقلب الموضوع إلى التركيب الذي بهذه العناية حجة، ومن المعلوم أن المشكوك فيه لم يحرز دخوله تحت العام بما هو حجة، فكما أن الخاص بالنسبة إليه ليس بحجة؛ هكذا العام، فأين التعارض بين الحجة واللاحجة؟

الثالث: ما تقدم في طي البحث من التوهم؛ لكون العام متكفلاً لبيان حال الصغريات، وهذا البرهان وإن عنوانوه بحيث يعم النوعين من القضية، إلا أنه أمس وأنسب بالنسبة إلى القضايا الخارجية، وقد عرفت بطلانه بالنسبة إليها، فكيف بالحقيقية العارية عن الجهة المذكورة رأساً؟!

الرابع: النقض بمثل ما إذا قيل: «أكرم هذه الجماعة إلا هؤلاء» وشك في المشار إليه بالإشارة الثانية في أن زيدا داخل فيهم أم لا؟ فإنه لا إشكال أن في مثله يؤخذ بعموم الإشارة الأولى، مع أنه من قبيل الشبهة المصداقية.

وفيه أنه على فرض تسليم ذلك - يعني الرجوع إلى العموم - أن المقام ليس من الشبهة المصداقية، بل إنما هو من قبيل إجمال مفهوم الخاص، للشك في أن الإشارة شاملة لزيد، لا أن أصل الإشارة معلوم والمشار إليه كذلك، ومع ذلك نشك، كما لا يخفى.

وما يكون من الشبهة المصداقية إنما هو إذا قال: «أكرم هذه الجماعة إلا هذه العشرة» وشك في مصداقها، ولا إشكال في مثله في عدم جواز التمسك بالعام.



عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

ثم إنه قد يتوهم بأن التمسك بالعام في الشبهات المصداقية أمر مسلم عند الفقهاء، مع أن المسألة في الأصول خلافية، وذلك لأنه لا كلام عندهم في الرجوع إلى قاعدة «على اليد»^(١) للحكم بالضمان في موارد كانت اليد مرددة بين أن تكون مضمّنة أو أمانية، فيحكمون بالضمان ويجعلون مدّعي الأمانة مدّعيًا ومدّعي الأولى منكرًا، وليس ذلك إلا للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وفيه: أنه ليس مبنى كلامهم - بناءً على أن يكون ما ذكر هو المشهور - التمسك بالعام والقاعدة، إذ أصل المسألة غير محرّرة في كلماتهم أولاً، بل يمكن

(١) لاحظ القواعد الفقهية: ٥٣/٤.

أن يقال بأن الأيادي الغير العادية خارجة عن عموم القاعدة بالتخصّص لا بالتخصيص؛ لعدم شمولها بقرينة السياق، ولفظة «على» الواقعة فيها، المشعرة على العدوان إلا الأيادي العادية، فما هي المرددة بين العادية والأمانية تكون من الشبهة المصداقية لنفس العام الذي تقدّم أنّه لا إشكال عند أحد في عدم جواز الرجوع إلى عموم العام.

فالتحقيق: أن منشأ حكمهم بالضمان في هذه الموارد إحراز الموضوع ببركة الاستصحاب، وهو الأصل المعول عليه، لعدم المانع له، كما قد يتوهم من أنّه الاستصحاب لعدم الأزلي الذي هو باطل، بل المقام من استصحاب عدم النعتي لا المحمولي.

وذلك؛ لما حققنا أخيراً في بحث الفقه من الضابط بين القسمين، وأنّه في الموضوعات المركبة التي يترتب عليها الآثار الشرعية أي مقام يمكن إحراز أحد جزءيه بالأصل، وأي مورد لا يجوز؛ لكونه مثبتاً.

وحاصله: أنّه كل مورد كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين لمحلّين أو لمحلّ واحد، كالاستقبال للقبلة والصلاة التي موضوعهما هو المكلف، ففي أمثالها إذا أحرز أحد جزءيه بالوجدان فلا مانع من إحراز الجزء الآخر بالأصل، كما بنوا عليه مسألة موت المورث والشك في إسلام الوارث حينه، حيث إنّ الظاهر من أدلة الإرث - على ما استظهر - أن الحكم مترتب على إسلامه زمان موته، ولم يؤخذ العنوان الآخر المنتزع عن اجتماع الأمرين في الزمان موضوعاً للأثر، كما في القسم الثاني.

وبالجملة؛ في أمثال هذه الموارد ثبوتاً لا إشكال في جريان الأصل، لعدم

لزوم المثبت، حيث إنه بعد أن فرضنا أنه لا رابطة بين الجوهرين، وكذلك العرضين لموضوعين، أو لموضوع واحد إلا صرف الاجتماع في الزمان، ولا يعقل أن يكون عنوان آخر أعتبر، وإنما العنوان الأولي منشأ للأثر، فحينئذ إذا أحرزنا أحد الجزئين بالوجدان كموت الوارث فلا مانع من إحراز الجزء الآخر بالأصل.

وكل مورد لم يكن كذلك، بل كان العنوان والموضوع الذي رتب الأثر عليه عنواناً بسيطاً وأمرأ منتزعا من الشيئين، مثل عنوان المقارنة التي يعبر عنها بحكاية الحال، أو عنوان القبليّة والبعديّة، كما في مسألة ما اعتبر في الأدلة من أن يتحقق ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه.

وكذلك لو كان الموضوع من الوصف المعبر في محله، وهذا القسم هو الذي تكون الرابطة بين الجزئين غير الاجتماع في الزمان، فهذا القسم هو الممنوع فيه^(١) جريان الأصل على ما هو التحقيق، لأنه لا يحرز العنوان الذي هو المنشأ للأثر، بل بالنسبة إليه مثبت، والذي يحزره وهو العدم الأزلي لنفس الوصف ليس موضوعاً للأثر إلا إذا كان هذا العدم هو موضوع الأثر وكان بنفسه مسبوقاً بالعدم.

إذا ظهر ذلك فنقول: إن المستظهر من أدلة الضمان هو أن الحكم يترتب على اليد التي هي عبارة عن الاستيلاء على المال، مع عدم رضا صاحبه، بحيث أخذ هذان الأمران واعتبرا موضوعاً للأثر، ولا إشكال أنهما عرضان للمحل الذي هو المال والعين الخارجي والشخص الذي هو المالك، ومعرض كل منهما غير

(١) ولذا منعنا في الفقه جريان الأصل في الفرع المزبور، «منه».

الآخر، وقد عرفت أن الرابطة لمثلها ليست إلا صرف الاجتماع في الزمان، والظاهر من الأدلة أنهما بأنفسهما منشأ للأثر، لا العنوان المنتزع عنهما كما في الخارج، حيث إنهما في الخارج موجودان مستقلان بلا أن يكون أحدهما عرضاً ونعتاً للآخر، فحينئذ إذا فرضنا أن يكون لكل منهما حالة سابقة من حيث عدم فلا مانع من إجراء الأصل فيه، فيكون من المركب الذي أحد جزئيه أحرز بالوجدان وهو اليد، والآخر بالأصل وهو عدم الرضا، لأنه كان زمان لم يكن يقين موجوداً حيث لم تكن يد أصلاً، إذ على هذا يصير عدماً أزلياً محمولاً الذي [هو] مفاد «ليس» التامة، لا النعتي الذي جريان الأصل فيه ممنوع لكونه مثبتاً، لأن عدم الرضا بنفسه منشأ للأثر وجزء لموضوع الحكم، لا أن يكون نعتاً لليد أو شيء آخر حتى يلزم محذور كما هو واضح.

فظهر أن مبنى التزام القوم بالضمان ليس ما توهم، بل مبناه ما ذكرنا من إحراز حال الموضوع بضم الأصل، وإن كان ذلك غير منقح في كلماتهم عدا ما يشعر به بعض كلمات المحقق الثاني رحمته في أبواب الأمانات فراجع! ^(١) والله الموفق والمؤيد.

استصحاب عدم الأزلي

ثم إنه إذا انتهى الكلام إلى هنا - وهو مسألة جريان الأصل في المخصّص ثم إجراء حكم العام - لا بأس عن البحث في استصحاب عدم الأزلي وتنقيح الضابط لذلك، وأنه أي مورد يجري؛ لعدم لزوم المثبت، وأي مقام لا يجري؛

(١) جامع المقاصد: ٤٣/٦.

للزومه ، ولا بدّ أولاً من بيان أمور ثلاثة :

الأول : قد تقدّم في طيّ المباحث السابقة أنّ ورود التخصيص على العامّ مطلقاً يوجب خروجه عن كونه تمام الموضوع ، ويصير جزءً له ، سواء كان المخصّص أمراً وجودياً أو عدمياً ، فيوجب ذلك سقوط أصالة العموم عن جواز التمسك بها من الجهة التي خصّص العامّ بها ، حيث إنّ جواز التمسك بها قبل ورود المخصّص إنّما كان من جهة أنّ اللفظ كان في دلالة على كلّ قيد ونقيضه متساوياً وكان شاملاً لجميع الأصناف والأنواع المتصورة للعامّ ، كما في مثل «أكرم العلماء» حيث كان دلالة على كلّ نوع من الأنواع قبل ورود «لا تكرم فساقهم» متساوياً بلا اختصاص بصنف دون صنف ، وبعد وروده قد خرج عن هذه التسوية واختصّ الحكم بنقيض عنوان المخصّص ، فلذلك لا يجوز التمسك بالعامّ إلا بعد إحراز تحقق قيده ، أي عدم المانع في القيود العدميّة ووجود الشرط في الوجوديّة بأصل من الأصول ، وأمّا نفس العامّ فقد اتضح بما لا مزيد عليه أنّه ليس متكفلاً لهذه الجهة ، وأنّه لا يرفع الشكّ عن المصداق عند اشتباهه حتّى في القضايا الخارجيّة ، فكيف بالحقيقيّة .

ثمّ إنّ لا فرق في ما ذكرنا - من انقلاب العامّ عن كونه تمام الموضوع وصيرورته جزءً له لورود المخصّص - بين المتّصل منه ومنفصله ، غاية أنّ الأوّل يوجب تقييد نفس المفهوم ؛ لكون الكلام مشتملاً بما يصلح للقرينيّة ، والثاني يقيّد المراد ، وهذا ليس بفارق من الجهة التي تهّمنا .

الثاني : أنّ موضوعات الأحكام ومتعلقاتها تارة تكون بسيطة ، وأخرى مركّبة ، وهي إمّا أن تكون مركّبة من العرض ومحلّه ، أو من جوهرين أو عرضين

لمحل واحد أو لمحلين، فحينئذ المخصص الذي يرد على العام ويوجب صيرورة الموضوع مركباً لا يخلو عن أحد الأقسام الأربعة، بحيث يوجب كل منها خروج العام عن إطلاقه وتسويته بينه ومقابله، أي نقيضه.

مثلاً: إذا ورد التخصيص على «أكرم العلماء» بـ «لا تكرم فساقهم» فهذا يضيق دائرة العلماء ويقيده بغير الفساق، وهكذا بالنسبة إلى الأقسام الأخرى، فلا فرق بينها من هذه الجهة كما تقدم، ولكنها تفرق من جهة أخرى وهي الاختلاف بين أنواع التقابل التي بين كل عنوان ونقيضه، حيث إن التقابل بين العرض ومحله ونقيضه هو تقابل العدم والملكة، وأمّا في مثل العرضين أو الجوهرين تقابل الإيجاب والسلب أو التضاد.

وذلك؛ لأن اتّصاف كل موضوع بعرضه كالعالم بالفسق أو نقيضه إنّما يكون بعد تحقّق الموضوع، بمعنى أنّهما إنّما يعرضان على المحلّ القابل مثل العمى والبصر العارضين للإنسان، فكما أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فهكذا صفة الفسق ونقيضه، بحيث لا يكون الإنسان المعدوم أو العالم كذلك متّصفاً بأحد الأمرين، بل إنّما عدم اتّصافه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا بخلاف تقابل الإيجاب والسلب، فإنّه صفة للمهيات المعريّات عن الوجود والعدم، بحيث يكون اعتبار الوجود أو العدم فيها يضادّها، وهذا كما في الجواهر، حيث إنّ ذات الإنسان التقابل بين وجوده وعدمه تقابل الإيجاب والسلب.

وبالجملة؛ في الأعراض التقابل بين وجوداتها وأعدامها تقابل العدم والملكة، ولا معنى لاعتبار أحدهما إلّا بعد تحقّق محالّها لا غير.

موارد جريان استصحاب العدم الأزلي

الثالث: لا خفاء في أن كلّ موجود مسبوق بالعدم، عرضاً كان أم جوهرًا، ولذلك؛ جميعه يكون مجرّئ للأصل بمعنى أن المقتضي له في كلا القسمين من الماهيّة موجود.

ضرورة أن كلّ حادث لم يكن في الأزل، فهذا هو العدم الأزلي المسمّى بالعدم المحمولي، ولكن لما لا إشكال في أن الأصل إنّما يجري بلحاظ الأثر الشرعي الثابت لكلّ موجود؛ فيختلف مجرى الأصل في الموجودات.

فتارة؛ يكون العدم الأزلي لها بنفسه أو يقتضيه منشأ للأثر، وأخرى؛ ليس كذلك بل المنشأ له هو العدم بعد الوجود المسمّى بالعدم الربطي كما في الأعراض، حيث إنّ وجودها لنفسها عين وجودها في المحلّ، فهكذا عدمها عين عدمها في محلّها.

ومن هنا يظهر الضابط بين الموارد التي يجري فيها استصحاب العدم الأزلي ترتّب الأثر الشرعي عليه، والموارد التي لا تجري لعدم الأثر.

توضيح ذلك: أنّه قد أشرنا قريباً أن الموضوعات المركّبة التي يتعلّق بها الأحكام الشرعيّة، فتارة تكون مركّبة من العرض ومحلّه، وأخرى لا تكون كذلك، بل إمّا تكون [مركّبة من] جوهرين أو عرضين لمحلّ واحد كالطهارة والصلاة التي تعرضان لمحلّ واحد وهو المصلّي، أو لمحلّين كالطهارة والحليّة العارضتين له ولللباسه، ففي هذه الأقسام قد قلنا: إنّ لا جامع لها سوى الاجتماع، بخلاف القسم الأوّل، فاستصحاب العدم الأزلي إنّما يجري في

الأقسام الأخيرة دون القسم الأول .

وسرّه : أنّه إذا فرضنا أن يكون الأثر الشرعي كان مترتباً على وصف لموضوع ، مثل فسق العالم الموجب لحرمة إكرامه ، مع أنّ زيداً الذي اشتبه حاله لم يكن مسبوقاً بفسق أو عدالة ، فحينئذ جعل مصبّ الأصل ومجرّاه هو نفس الصفة لا مجال له ، لأنّها وإن كانت مسبوقة بالعدم الأزلي إلّا أنّه لمّا كان الأثر غير مترتب على ذات الفسق الذي هو عرض غير محمول ، بل عليه بشرط الحمل ، بمعنى أنّ الحكم تعلّق بالعرض المحمول وهو العالم الفاسق ، فيصير إثبات نقيض الذات ببركة الأصل أيضاً بلا أثر ، بل لا بدّ وأن يثبت العدم النعتي للصفة حتّى يترتب الأثر وهو مفاد «ليس» الناقصة ، والمفروض أنّه ليس لها حالة سابقة من هذه الجهة .

وأما استصحاب عدم الصفة المتحقّق عند فقد موضوعها وعدم زيد ، ثمّ إثباته له بعد وجوده ، مثبت .

ضرورة أن إلصاق العدم الأزلي الثابت حال عدم الموضوع إليه بعد تحقّقه ، هذا أمر عقلي .

وهذا بخلاف ما لو كان محلّ الأثر هو الجوهر ، فإنّه لمّا كان مفاد «كان» التامّة في ظرف الوجود حينئذ هو ذو الأثر فيصير نقيضه في ظرف العدم مفاد «ليس» التامّة أيضاً يترتب عليه الأثر قهراً ، ولذلك إحراز عدم الموضوع ببركة الأصل ينفع ؛ لعدم لزوم مثبت ولا غيره ، كما لا يخفى .

استصحاب العدم النعتي

إذا تبينّت هذه الأمور فنقول: إنّ المخصّص الوارد على العامّ إذا كان من قبيل الأوصاف والأعراض كالفسق للرجل وقرشيّة المرأة وغيرهما، فحينئذ في الشبهات المصادقيّة له، كما أنّه لا أصل لفظي يرجع إليه، ولا يجوز التمسك بالعامّ كما تقدّم، فكذلك ليس أصل عملي يرفع الشكّ به، إذا لم يكن لنفس الموضوع الذي معروض لتلك الأعراض حالة سابقة.

وبعبارة أخرى: استصحاب العدم الأزلي لا ينفع هنا شيئاً بل يكون مثبتاً. نعم؛ لو كان لها بعد عروضها على موضوعاتها حالة سابقة، فيجري الاستصحاب في الموضوعات المتصفة بها، بمعنى أنّ مركز الأصل المشتقات كالعالم في «أكرم العلماء» إذا ورد «لا تكرم فساقيهم» فإن كان لما اشتبه - من مصاديق العلماء أنّه فاسق أم لا - حالة سابقة، فالأصل ينفع حينئذ، وإلاّ فالحالة السابقة لنفس المبادئ وهو الفسق في المثال، بأن يستصحب عدمه الأزلي، فلا مجال له، إذ المفروض أنّه بنفسه - أي بلحاظ وجوده على نحو مفاد «كان» التامة - ليس موضوعاً للحكم، بل بوجوده النفسي الذي عين وجوده الربطي، ولكن بشرط الحمل موضوع للحكم، فحينئذ يصير موضوع الأثر وجود الصفة على نحو مفاد «كان» الناقصة، ولقد أجاد شيخنا رحمته حيث عبّر عنه بالوجود النعتي والعدم النعتي^(١).

وهذا في مقابل الوجود والعدم المحمولي، وهو وجود الأوصاف وعدمها

(١) أنظر! أجود التقريرات: ٣٣٦/٢.

النفسي، أي بلا لحاظ الحمل، فإنَّ وجود الأعراض لنفسها وإن كان عين وجودها لغيرها، ولذا يعبّر عنها بالوجود الربطي، ولكنها تلاحظ تارة غير محمولة، وأخرى محمولة، وحينئذ يعبّر عنه بالوجود النعتي والعدم النعتي في مقابل العدم المحمولي.

وبالجملة؛ إذا ورد دليل التخصيص بمثل «لا تكرم فساقيهم» وصار مانعاً عن الأخذ بعموم «أكرم العلماء»، فالمانع يكون الفسق، وهو المبدأ بشرط الحمل، فلا بد أن يثبت عدمه كذلك، حتّى يجري حكم العام لما عرفت من أنَّ التقابل الذي بين الأعراض هو تقابل العدم والملكة لا غير، والمفروض أنَّ عدمه كذلك أي النعتي ليس له حالة سابقة، وما له الحالة السابقة - وهو المبدأ الغير المحمول والعدم الأزلي للفسق - لا أثر له أصلاً.

فالحاصل: لا إشكال في أنّه لما لا يمكن الإهمال الواقعي بالنسبة إلى عنوان العام الذي جعل موضوعاً للحكم، بل إذا ورد الحكم بإكرام العلماء، إمّا أن يلاحظ مطلقاً من حيث طرؤ كلِّ عنوان عليه ونقيضه، أو يلاحظ مقيّداً بالنسبة إلى عدم الفسق مثلاً، ولا يعقل لا هذا ولا ذاك، كما يكون كذلك بالنسبة إلى كلِّ موضوع وما يطرأ عليه من العنوان، فلا بدّ وأن يكون ملحوظاً على أحد القسمين.

فحينئذ؛ إذا تعقّب العام في مثل «أكرم العلماء» بإخراج الفاسق عنهم إمّا بتخصيص المتّصل أو المنفصل، فيستكشف من ذلك عدم كون الموضوع ملحوظاً مطلقاً من جهة عنوان الفسق، بل مقيّد بعدمه، وأنَّ الموضوع هو العالم الغير الفاسق، فيكون الوصف الذي قيّد به الموضوع عرضياً أخذ قيداً، لا عرضاً

غير محمول ، بأن يكون عدم الفسق بنفسه جزءاً للموضوع ، فإذا شك في مصداق من حيث اتصافه بالقيّد العدمي المأخوذ في الموضوع وعدمه ، فلا محيص من أن يلاحظ الوصف من الحيثية المأخوذة مصباً للأصل الذي يجري فيه ، إذ المفروض أن الأثر مترتب على الوصف ، كذلك - أي كونه عرضياً - محمول ، والعنوان المشتقّي .

فإذا فرضنا أنه لم يكن له بتلك الخصوصية حالة سابقة ؛ لعدم العلم بزمان لم يكن الفاسق بفاسق ، فلا مجرى له ، كما هو واضح .

وأما وجود الحالة السابقة له - من حيث كونه عرضاً غير محمول لكونه بنفسه حادثاً من الحوادث التي كلها مسبقة بالعدم - لا ينفع شيئاً إلا على حجية الأصل المثبت كما عرفت .

ودعوى أنه ولو كان الوصف عرضياً مع ذلك نعلم بالحالة السابقة له ، إذ لا خفاء في التخلّل الرتبي بين الذات وعرضها ، فحينئذ نعلم بأن الوصف غير موجود في الرتبة التي تحققت ذات الموضوع فيها ؛ واضح البطلان ، حيث إن ذلك لا يثمر بالنسبة إلى باب الاستصحاب ، إذ هو عبارة عن جرّ المتيقّن السابق المشكوك تحقّقه لاحقاً في عمود الزمان ، والدقة العقلية لا تنفع ، بمعنى أنه لا بدّ وأن يكون زمان في الخارج ولو آنأما يكون المستصحب فيه متيقّن الوجود ويشكّ فيه في الزمان اللاحق عليه .

ومعلوم ؛ أن ذلك بالنسبة إلى الذات والمشتقّ ، أي العرض ومحله مفقود ؛ للعلم بمقارنتهما زماناً .

ثم إن من هنا ظهر الفرق بين المقام - وهو مسألة العرض ومحله - وما ذكر

من الأمثلة مثل الطهارة المشكوكة ؛ لما أشرنا من أنها والصلاة عرضان مباينان لجوهر ، وهو المصلي ، فإذا شك في الطهارة وفرضنا أن يكون المصلي متصفاً بها سابقاً ، أو لم يكن يقينياً ، فلا يجري فيها ما ذكر ، بل يستصحب ولو في حال الصلاة ، لكونها بوجودها النعتي أو عدمها كذلك مسبقة بالتحقق ، ويجري الأصل بالنسبة إليها كذلك ، لا من حيث الوجود أو العدم المحمولي حتى يلزم المحذور .

نعم ؛ لو كانت الطهارة شرطاً للصلاة فيجري فيها ما ذكر ، إذ المفروض عدم إحراز حالها كذلك ، ولذا منعنا استصحاب العدم الأزلي في مسألة غير المأكول في محله أيضاً ، لكون شرط المأكولية من قبيل ما نحن فيه ، وأنها شرط للصلاة حسبما هو المستفاد من أدلتها وإن أمكن جريانه فيه في بعض الموارد ، مثل ما لو كان قبل الصلاة والمصلي لم يكن لأبسأله سابقاً على التفصيل المذكور في اللباس المشكوك .

وبالجملة ؛ الضابط أنه كلما كان في استصحاب العدم الأزلي للعدم النعتي الذي يجري الأصل فيه حالة سابقة متيقنة ، فلا مانع عنه ، وإلا فالعدم المحمولي والعلم به لا يثمر شيئاً في مورد أصلاً .

فعلى هذا ؛ لا بد من التأمل في ما يستفاد من الأدلة ، وفي كيفية اعتبار الشرط أو عدم المانع ، فتأمل جيداً ولا تغفل ؛

كلام صاحب الكفاية في المقام

ثم إنه ممّا ذكرنا ظهر فساد ما أفاده صاحب «الكفاية» في المقام من إجراء الاستصحاب في ما أنكرنا ، ومحصل كلامه - حسبما يستفاد من مجموع ما في كتابه^(١) ونقل عنه - دام ظله^(٢) - ما سمع منه مشافهة - : أنه جعل مبنى كلامه على أمور ثلاثة :

أحدها : إنكار تعنون العام وتقييده بالمخصّص ، وقال : إنه فرق بين ما كان التخصيص بلسان الوصف وبين ما كان بلسان الاستثناء ونحوه ، حيث إنّ الأوّل يوجب تعنون العام بخلاف الثاني ، إذ قوله : «لا تكرم الفسّاق منهم» عقيب قوله : «أكرم العلماء» غايته أنّه أخرج طائفة خاصّة عن حكم العام ، لا أن [يكون] مقيداً لما بقي تحته ومغيّراً لأصل عنوانه .
ثانيها : أنّه مضافاً إلى عدم تعنون العام وتقييده بنقيض الخارج ، بل هو مقيد بكلّ عنوان لم يكن بذاك الخاصّ .

ثالثها : أنّه في مثل المرأة المردّدة بين كونها من قريش أو غيره ، وإن لم يكن لعنوان عدم القرشيّة حالة حتّى تستصحب ، إلّا أن الانتساب بينها وبين قريش أمر حادث مسبوق بالعدم ، فالأصل يجري فيه ، وهكذا في نظائرها من الأمثلة ، هذا ملخص مقالته وبه يجري استصحاب العدم الأزلي في الموارد التي أنكرناها .

(١) كفاية الأصول : ٤١٨ .

(٢) مع ما في كلماته من الاضطراب . «منه» .

وأنت خير بأنه لا يثبت ما يهّمه، بل لا يرجع إلى محصل، وذلك لأنه أمّا الأمر الأوّل فلأنّه بعد أن كان المفروض أنّه إذا ورد الدليل المخصّص على العامّ فلا محيص من عدم إجراء حكم العامّ إلّا بالنسبة [إلى] غير ما ينطبق عليه عنوان المخصّص واختصاصه به، فهذا هو اقتضاء المخصّص فلكونه أظهر لا بدّ من رفع اليد عن ظهور العامّ المقتضي للتعميم.

فحينئذ نقول: هل العامّ على ما يقتضيه باقي فلا ترتفع المعارضة بينه وبين دليل التخصيص، وإن كان لم يبق بل اختصّ الحكم بغير الخارج فهو اللازم؛ لتعنون العامّ؟ كما هو واضح.

وبالجملة؛ قد حقّقنا أن إهمال الحكم في عالم الثبوت بالنسبة إلى العناوين الطارئة على الموضوع لا يعقل، بل لا بدّ إمّا عن الإطلاق الذي مرجعه إلى لحاظ الموضوع إجمالاً، مع كلّ عنوان يمكن أن يطراً عليه ونقيضه أو التقييد وهو لحاظه مقيّداً بعنوان خاصّ.

وفي عالم الإثبات إذا لم يكن في البين مخصّص فبمقتضى ظاهر اللفظ يحكم بعموم المراد ببركة مقدّمات الحكمة، وأنّه لو كان شيء آخر دخيلاً في غرض المولى لكان يذكر ويجعله جزء للموضوع.

ومن المعلوم؛ أنّه بعد قيام دليل التخصيص ينهدم هذا الأساس، ومن جهة انطباق عالم الثبوت الكاشف عنه اللفظ لعالم الإثبات، فينحصر حكم العامّ بغير عنوان الخارج بالتخصيص، ولا معنى للتعنون إلا ذلك.

وأما الأمر الثاني؛ فلأنّه - مضافاً إلى عدم توقّف مقصوده عليه، بل لو تمّ الأوّل لكان يثبت ويرتفع محذور الأصل المثبت، من جهة أنّه لا يلزم عليه انطباق

العامّ المقيّد عليه ؛ إذ المفروض بقاؤه على إطلاقه - أنّه لا نعرف مراده ، حيث إنّ ما هو الظاهر من عبارته فاسد جداً ، إذ ليس معنى الإطلاق - ولو سلّمنا بقاء العامّ عليه - أنّ العامّ ليس حينئذ معنوياً ومقيّداً بكلّ عنوان .

ضرورة أنّ ذلك مستلزم لاجتماع النقيضين والمتضادّين ، كما هو الحال بين كلّ صفة ونقيضها ، فكيف يمكن تقييد العامّ بهما ، بل معنى إطلاقه ما تقدّم منّا أنّه غير ملحوظ مع وصف خاصّ .

وأما الثالث : فلأنّه ما أتى بشيء فيه إلّا بدّل العنوان الذاتي بالعرضي ، مع أنّه كلّ ما يورد [به] بالنسبة إلى الثاني يورد [به] بالنسبة [إلى] الأوّل ، إذ كما أنّه لم يكن زمان تكون المرأة فيه موجودة والقرشيّة معدومة ، هكذا لم يعلم بزمان تكون موجودة مع عدم تحقّق الانتساب بينهما وبين قريش ، فحينئذ تبديل العنوان الأصلي بالانتزاعي لا يثمر شيئاً .
وإن كان مراده عدم تحقّق المقارنة بين المرأة والانتساب المذكور ، فهذا أيضاً باطل ؛ لأنّه لو كان دعوى اليقين بعدمها في وقت معيّن فهذا كذب ، وإن كان المراد في وقت ما ؛ فهذا كما ترى .

فالحاصل : أنّه لمّا كان جريان استصحاب العدم الأزلي في مثل القرشيّة وأمثالها من الأوصاف والأعراض يتوقّف على إحراز الحالة السابقة لعدمها النعتي ، والمفروض فقدها ، كما أوضحنا فلا مجال له ، وقد تبين أنّ الأمور المذكورة أيضاً لا تثبت الحالة السابقة لها كذلك ، فافهم واغتنم !

عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص

الفصل الثالث: في عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وينبغي أولاً تمهيد مقدّمة وهي: أنّه لا إشكال في أنّ الأصول العمليّة مشتركة مع الأصول في هذه الجهة، وأنّه لا مجال لجريانها إلا بعد الفحص عن المعارض، إلا أنّهما يفرقان من جهة أنّ عدم الجواز في الأولى لعدم المقتضي، وفي الثانية للمانع.

وذلك: لأنّه لما كان مقتضى الشرع والشريعة، بل مطلق العبوديّة والمولويّة هو أن يكون المولى في مقام بيان ما هو وظيفة العبد وتكاليفه، ولذلك يلزم على الشارع الحكيم نشر الأحكام بإرسال الرسل وإنزال الكتب ويقبح عليه الإهمال، ولكن بالطرق العادية لا بأن يعلمه جبراً وقهراً، فهكذا يلزم على العبد أن يكون في مقام الاطلاع على ما كلفه مولاه عليه، وتعلّم الأحكام المشروعة بالفحص عنها والتفتيش لمظان وجودها، وليس له إجراء البراءة من أوّل الأمر لمحض عدم وجود البيان، وإنّما محلّها بحكم العقل الضروري بعد التفتيش وعدم العثور، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ إجراء البراءة من أوّل الأمر بلا فحص يلزم منه إفحام الأنبياء؛ فمن هنا أصل المقتضي لإجراء الأصل مفقود، وهذا بخلاف الأصول اللفظيّة كأصالة العموم والإطلاق، فإنّها أمارات عقلائيّة مقتضى التمسك بها في كلّ مورد شكّ في المعارض تامّ لا نحتاج إلى مؤونة أصلاً، بل اللفظ كلّما صدر ولم يكن محفوقاً بالقرينة الصارفة لظاهره؛ يجري أصالة الإطلاق بلا انتظار شيء،

فحينئذ، مسألة لزوم الفحص بالنسبة إلى الأصول اللفظية واشتراطها به يتوقف على وجود المانع، ويحتاج إلى دليل عليه، وإلا فمن حيث نفسها لا تصوّر فيها، كما هو واضح.

وجوه لزوم الفحص وأدلتها

إذا عرفت ذلك فنقول: إنهم ذكروا وجوهاً كثيرة للمنع عن التمسك بالعام في العمومات الواردة لبيان الأحكام الشرعية، ولكن كلّها الذي أنهاها بعض الأعظم ممّن عاصرناه إلى ثلاثة عشر وجهاً زينة إلا الوجهين منها، أحدهما: مسألة العلم الإجمالي، والآخر: إحراز كون المتكلم في باب الأحكام دأبه غير دأب سائر العقلاء في عدم الاتكال بالقرينة المنفصلة.

ملخص التقريب الأول: أنه لا ريب في أننا نعلم إجمالاً بوجود المعارضات التي يكون المراد منها المخصّصات والمقيّدات في أدلة الأحكام بعمومها وإطلاقاتها، وإن لم نعرفها بشخصها، فلا ينبغي التمسك بالأصول اللفظية بمحض العثور إلى عموم أو إطلاق، بل حينئذ حال الأصول اللفظية يصير كحال الأصول العملية في عدم جواز التمسك بها قبل الفحص عن المعارض، فإذا تفحصنا وما عثرنا إلى المخصّص والمقيّد، فهنا يصير عموم الدليل وإطلاقه حجة ببركة الأصلين.

إن قلت: إن ما ذكر من المانع بالفحص لا يرتفع؛ إذ العلم الإجمالي بعد الفحص وعدم الوصول إلى المعارض بعد باقي، فكيف يجوز التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق؟ فلازم ذلك سقوطهما عن الحجية رأساً.

قلنا: نظير هذا الإشكال قد أورد على ما أشرنا إليه من لزوم الفحص بالنسبة إلى أحكام الشريعة في مقام الأصول العملية، حيث إنه لما كانت مسألة عدم جواز التمسك بالأصول النافية قبل الفحص في المقام مشتركة من جهة وكل منهما مفترقة من جهة - أمّا الجهة المختصة بالأولى هي ما أشرنا إليها في طيّ المقدمة من أن إجراء البراءة قبل الفحص عن الأحكام يوجب إفحام الأنبياء.

والجهة المختصة بالمقام ما ذكرنا من إحراز كون المتكلم في مقام بيان أحكام الدين دأبه غير دأب العقلاء في محاوراتهم، وأنه يعتمد على القرائن المنفصلة، فحينئذ مقدمات الحكمة والإطلاق بالنسبة إلى مقالاته غير جارية، بل لا بد من الفحص أولاً.

وأما الجهة المشتركة بين المقامين هو ما عرفت من العلم الإجمالي بوجود المعارضات - فلا يجوز التعويل على الأصول العملية ولا اللفظية قبل الفحص عن المعارض، ولو لشبهة واحدة، وحينئذ يورد على كلا المقامين ما سمعت، من بقاء المانع حتى بعد الفحص وعدم زواله به.

والجواب عنه: أمّا بالنسبة إلى باب الأحكام الشرعية ولزوم الفحص عنها للزوم العلم الإجمالي هو أنه لما كان بعد الفحص في مظان وجود الأحكام وبتحصيل جملة منها ينحل العلم الإجمالي، فلا مانع من التمسك بالبراءة في ما بقي من الموارد، إذ هي حينئذ تصير من الشبهات البدوية.

وهكذا الجواب بالنسبة إلى المقام، بل بالنسبة إليه بطريق أولى، إذ للعلم الإجمالي فيه مدرك معيّن وهو الكتب الموجودة من الأخبار والجوامع العظام، ضرورة أن العلم الإجمالي حصل منها، ودائرة المعلوم بالإجمال فيها.

ثم إنه قد يورد هنا إشكال آخر، وهو أن العلم الإجمالي المذكور لا يقتضي الفحص واستقصاء الموارد، بل غايته الأخذ بالقدر المتيقن من المخصصات، ثم التمسك بالأصل في ما زاد عليه، كما هو الشأن في كل ما دار الأمر بين الأقل والأكثر من موارد العلم الإجمالي.

ولكنك خبير بأن هذه الشبهة نشأت من عدم الفرق بين موارد العلم الإجمالي والتمييز بين ما كان من باب الأقل والأكثر كالدين المراد بين أن يكون درهماً أو درهمين، وبين ما كان من قبيل الدوران بين المتباينين.

توضيح ذلك: أنه لا خفاء أن موارد العلم الإجمالي كلها تكون من القضية المنفصلة المانعة الخلو، من أنه إما أن هذا الإناء نجس أو ذاك، أو أن الدين الذي عليّ إما درهم أو درهمان، ومن المعلوم أن المنفصلة مركبة من قضيتين حمليتين.

ثم إن المادة للمنفصلة إما أن تكون مركبة من قضية متيقنة مع قضية مشكوك، فحصلت منهما كما في مثال الدين، وإما أن ليس كذلك، بل القضية حاصلة من الأمور المتباينة، وهي إنما يكون فيما إذا كان المعلوم بالإجمال ذا علامة، والاشتباه إنما حصل من جهة اختفاء ما فيه العلامة، كما إذا اشتبهت شياه محرمة مع العلم بأنها بيض في قطع غنم، ولا إشكال في أنه كل ما كان كذلك أيضاً يستتبع حصول قضية منفصلة من ضم قضية متيقنة إلى مشكوك، فهذه أمور ثلاثة وهي: أن العلم الإجمالي كلياً يتحقق من منفصلة مانعة الخلو، وأنها تارة تكون بدواً حاصلة من ضم قضية مشكوك إلى متيقنة، وأخرى من الأمور

المتباينة التي ذات العلامة^(١)، وأن القسم الثاني أيضاً يستتبع تحقق علم إجمالي وصل من ضم القضية المتيقنة إلى المشكوك.

أما الأول: فواضح ولا يحتاج إثباته إلى مؤونة وإنما الإشكال في الأمرين الآخرين، وأنه هل يكون فرق بين القسمين من المنفصلة أم لا؟ وأنه هل العلم الإجمالي المستتبع يمنع عن تأثير الأول ويوجب صيرورة القسمين واحداً أم لا؟ أما الأول منهما فنقول: لا إشكال أن في القسم الأول لما كان للعلم قدر متيقن وليس من قبيل المتباينين كما في مثال الدين المردّد بين أن يكون درهماً أو درهماين، فالعلم بمقدار ما يكون يؤثر وبالنسبة إلى الزائد على المعلوم لما كان مشكوكاً فالمرجع أصل البراءة.

وأما القسم الثاني: فحيثما لم يكن كذلك بل انطباق المعلوم بالإجمال - وهو الشياه البيض المفروضة حرمتها - على كلّ واحد من أطراف القطيع المشتبه متساو، وليس في البين قدر متيقن وإن كان العدد المحرّم معيّناً، مثل أنه عشرة أو أقلّ أو أكثر، ولكن هذه الجهة لا تثمر شيئاً بعد أن احتمل انطباقها على كلّ واحد من الأطراف، بل يصير حينئذ من قبيل المتباينين، فما لم يتبيّن ولم يتميز بين البيض من الشياه وغيره لا محيص عن الاحتياط والاجتناب عن الجميع.

وأما الثاني: فالحق أنه لا يصلح العلم الإجمالي الثاني [للمنع] عن تأثير الأول بوجه أصلاً، وذلك لأنه لا مزاحمة بين العلم الأول الذي متعلّقه أمور متباينة، والعلم الثاني المتولّد من الأول والمستتبع له، إذ الثاني لا اقتضاء [له]

(١) حيثما وصلت إلى هنا اشتدّ مرض والدتي فماتت بعد يوم منه وكان ذلك ١٣ ذي القعدة رحمها الله وإيانا وحشرها مع النبي وآله عليهم السلام، «منه عليه السلام».

بالنسبة إلى الأول، والمفروض أن الأول حسبما تقدّم مقتضى للاحتياط .
وبعبارة أخرى : لما كان مقتضى العلم الإجمالي بوجود شيء محرّم في
القطيع وهي البيض منه ، المحتمل لانطباق ذاك البيض على كلّ واحد من أفراد
القطيع الاجتناب عن الجميع كما في جميع موارد التباين ، ومقتضى العلم الثاني -
وهو أن كلّ واحد منها إمّا محرّم أو محلّل - وإن كان هو البراءة بالنسبة إلى
المشكوك ، ولكن هذه الجهة بالنسبة إلى الأولى لا اقتضاء محض ، فلا تؤثر شيئاً
بالنسبة إليها ، فالأول يؤثر على مقتضاه كما هو الشأن في جميع الموارد التي
يتزاحم بين الاقتضاء واللا اقتضاء .

فحصل ممّا ذكرنا : أن العلم الإجمالي بوجود الأدلة المعارضة للعمومات
والمخصّصات لها ليس من باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ، بل من باب
الدوران بين المتباينين ، لكون المعلوم بالإجمال ممّاله العلامة ، حيث إنّ
المخصّصات والمقيّدات ليست خارجة عمّا في الجوامع العظام من الكتب
الأربعة ونحوها ، فلا محيص من الاحتياط والفحص عن المعارضات حتّى
يحصلها ، ولا مجال للبراءة قبله أصلاً ، ويكون المقام نظير الدين المردّد بين
الأقلّ والأكثر مع كون مقداره مضبوطاً في الأثر حيث لا محيص من المراجعة
إليه ، ولا مجال إلّا أن يلتزم بالقدر المتيقّن منه من أوّل الأمر ، ولارجوع إلى
البراءة بالنسبة إلى الزائد عليه ، فكذلك في ما نحن فيه لما كان بالرجوع إلى
الجوامع العظام يمتاز المعارض عن غيره ويتبيّن المقيّد والمخصّص فلا بدّ من
الفحص .

ثمّ إنّّه لما كانت دائرة العلم الإجمالي منحصرة بما في أيدينا من الكتب ،

فإذا رجعنا إليها وحصلنا ما فيها من المعارضات ينحل العلم، فلا مانع من إجراء الأصل بعده بالنسبة إلى الزائد، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ممّا ينهض لإثبات المطلوب من لزوم الفحص وعدم جواز الرجوع إلى العام والمطلق بدونه هو مسألة إحراز كون دأب الشارع غير دأب العقلاء في مقام التشريع والأمر والنهي.

وذلك؛ لأنّه لا خفاء في أنّ دأب العقلاء والموالي العرفيّة اتّصال كلّ قيد وأمر له المدخلية في مطلوبهم بكلامهم، ولا يعتمدون على القيود المنفصلة، بل لو ادّعى أحد منهم ذلك لا يسمع منه ولا يعتنى بقوله، مع أنّه بالوجدان طريقة الشارع خلاف ذلك، حيث إنّ كثير من الأحكام العامة صدرت عن المعصوم السابق عليه السلام، مع أنّ مخصّصها وما هو معارض [لها] ورد في كلام المعصوم اللاحق، بل ربّما يكون النبي ﷺ أو أمير المؤمنين عليه السلام انشأوا حكماً مع أنّ المقيّد والمعارض له بيّنه آخر المعصومين أو من يقرب منهم، فحينئذ لا ينبغي الاعتماد على ظاهر عام أو مطلق إلّا بعد الفحص عمّا يصلح لمعارضتهما في مظان وجوده، ولا يكتفى بالقيود المتّصلة بالكلام ممّا في لسان الأدلّة.

إن قلت: إنّ على هذا، الفحص أيضاً لا ينفع شيئاً، بل الطريقة المذكورة توجب سقوط الكلام القابل للتخصيص والتقييد عن الحجية رأساً، لأنّ عدم العثور بالمعارض لا يدلّ على عدم وجوده واقعاً، والمفروض سقوط الأصول اللفظية بالنسبة إلى ظواهر كلام الشارع، حيث إنّها إنّما تجري في المحاورات التي على الطريقة المعمولة ممّا هو دأب العقلاء.

قلنا: إنّ الظهور على قسمين:

أحدهما : ما يحكم به على كون ما يظهر من الكلام هو المراد الواقعي للمتكلّم.

والآخر ما يحكم بكونه حجة ودليلاً في مقام العمل .

وغاية ما يلزم من الطريقة المزبورة والخروج عن دأب العقلاء هو سقوط القسم الأوّل من الظهور عن الاعتبار ، وأمّا القسم الثاني الذي هو المعتبر في مقام التخاطب - وهو الذي يؤخذ به العبد في مقام الإطاعة والعصيان - فلا يلزم منه إلّا عدم الاعتناء عليه إلّا بعد الفحص .

وبالجملة : أنّ خروج كلام الشارع عمّا هو طريقة العقلاء في محاوراتهم لا يوجب إلّا لزوم الفحص عن المعارض ، ولا تأثير له أزيد من ذلك ولا تسقط الأصول اللفظيّة عن الاعتبار إلّا قبل الفحص ، وبعده فهي على حالها باقية ، كما لا يخفى .

هذا كله ؛ بالنسبة إلى أصل الفحص ولزومه ، وقد اتّضح - بعونه تعالى - أنّه لا مجال لإنكاره أصلاً ، وأمّا الكلام في مقدار ما يلزم من الفحص ، فالأقوى أنّه يكفي مقدار ما يحصل الاطمئنان بعدمه ولا يحتاج إلى أزيد منه ، ولا يكتفى بأقلّ منه ، أمّا الأوّل فلما هو بناء العقلاء في جميع موارد الفحص عن المعارض ، مضافاً إلى أنّه يلزم العسر والحرج لو اعتبر الأزيد منه ، كما هو واضح ، وأمّا الثاني فلأنّه لا يرتفع المحذور بدونه ، كما لا يخفى .

تخصيص العام بالمفهوم

الفصل الرابع: في تخصيص العام بالمفهوم وهو على قسمين: موافق ومخالف، والأول ما يكون المفهوم موافقاً للمنطوق في الكيف، أي من جهة النفي والإثبات ولنقدّم البحث فيه.

فنقول: إنّ المفهوم الموافق تارة يستفاد من جهة الأولوية، وأخرى من جهة التساوي، والأول كما في آية التأفيف^(١) يمكن أن يقال: إنّ استفادة المفهوم من ناحية حكم العقل واستقلاله في دلالتها على حرمة الضرب بالأولوية، ويمكن أن يكون وجهه من قبيل دلالة الحكم على الأدنى وأخف الأفراد على أعلاها وأولاها، مثل ما قيل: لا تشرب قطرة من الماء!

وعلى كل تقدير؛ لا إشكال في تخصيص العام به إذا كانت النسبة بين المنطوق وبين العام عموماً مطلقاً، كما في مثل «إضرب الناس» ولا تقلّ لهما أف^(٢) ويكون المفهوم حينئذ بالغاً للمنطوق ولو كانت النسبة بينه والعام عموماً من وجه.

أمّا الأول فلأنّ المفروض أنّه لا تعارض بين العام والمنطوق، بل هو بمدلوله مبين له، كما في سائر الموارد فيتبعه المفهوم أيضاً، إذ هو اللازم للمنطوق ولا يمكن التفكيك بينهما، ومن هنا يظهر الوجه للثاني، حيث إنه لعدم مجال للانفكاك لا محيص عن تقديم المفهوم على العام، ولو كانت النسبة عموماً

(١) (٢) الإسراء (١٧): ٢٣.

من وجه، ويكون المورد نظير تعارض عامين من وجه الذي يكون تقديم أحدهما مستلزماً لعدم بقاء المورد للآخر، فالعقل يحكم بتقديم الثاني ويكون ذلك من المرجحات، فهكذا في المقام من جهة الملازمة العقلية لا بد من ترجيح المفهوم على العام وتقديمه عليه.

وأما فيما لو كانت النسبة بين المنطوق والعام عموماً من وجه، مثل آية التأفيف^(١) وآية الاعتداء^(٢)، فالمشهور بل الظاهر اتفاقهم على تقديم المفهوم على العام هنا أيضاً، وعدم الحكم بالتعارض وإعمال قواعده بينهما، نظراً إلى أنه أولاً لا معارضة بين العام والمنطوق رأساً، بل أمران أجنيبان، وأنه يلزم عدم بقاء المورد للمنطوق لو قدّم العام عليه ثانياً.

وفيه: أما أنه لا معارضة بينهما فهو مبني على عدم المفهوم وعدم استفادة الأولوية، وأما بناءً عليه وأن المنطوق هو أخفى مصاديق الموضوع للحكم وإلا فلا أولوية، فلا مجال لما توهم أصلاً، فكما أنه بين المفهوم والعام النسبة عموم من وجه، فكذلك بينه وبين المنطوق.

وأما المحذور الثاني؛ فهو أيضاً باطل، حيث إن عدم العمل بالمفهوم إنما هو في مورد الاجتماع مع العام وأما في مادة الافتراق فلا مانع منه، وإذا فرضنا في مثال كانت هي أيضاً غير معمول بها لدليل آخر، فهو لا يوجب الحكم كلياً في المقام.

فحينئذ؛ التحقيق أنه فيما إذا كانت النسبة عموماً من وجه، لمّا لا يمكن أن

(١) مرّ آنفاً.

(٢) البقرة (٢): ١٩٤.

يكون بين المفهوم والعام، كذلك ولم يكن بين المنطوق وبينه؛ لابد من إعمال قواعد التعارض.

ثم إنَّ ممَّا ذكرنا ظهر حال القسم الثاني من هذا المفهوم وهو المساوي الذي يستفاد، إمَّا من العلة المنصوصة للحكم على ضابطها المبيّنة في محله بأن تكون العلة بمنزلة كبرى كليّة وإلا يلزم كونها لغوًا، أو المستنبطة المستفادة من المناط القطعي، فهما لما كانا حجة فيجري بالنسبة إليهما تمام ما ذكر في القسم الأوّل.

وأما المفهوم المخالف؛ فهو أيضاً على قسمين، وعلى كلّ تقدير في هذا القسم لابد من ملاحظة النسبة بين العام ونفس المفهوم، بخلاف القسم الأوّل؛ إذ التعارض هنا بينهما ولا تعارض بين المنطوق والعام.

ثم إنَّ النسبة بين العام والمفهوم إن كانت عموماً مطلقاً فهو يقدّم على العام، لما عرفت من أنّه لا معارضة حيثئذ بينة والمفهوم، حيث إنّ بعد ثبوته واستظهاره من الجملة لا أن تكون مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع، فيصير مثل سائر المطلقات والمقيّدات التي لا محيص عن تقديمها عليها.

وأما ما قد يتوهم من تقديم العام على المفهوم في بعض المواقع أو مطلقاً؛ نظراً إلى أنّه لما كان استفادة كلا الأمرين من عموم العام والمفهوم عن القضية الشرطيّة ببركة مقدّمات الحكمة التي منشأها عدم البيان، فإذا كان المفروض وجود الدليل العام فلا يتمّ الإطلاق من طرف المفهوم، لأنّ العام يصلح لكونه بياناً فهو باطل.

وذلك؛ لما تقدّم في بحث المفاهيم أنّ معنى المفهوم هو أن يكون القيد

الوارد في الكلام متعلقاً بالموضوع في رتبة الإسناد ومرجع عدمه إلى كونه قبل الإسناد، وتكون القضية حينئذ مسوقة لبيان الموضوع، ويكون المفهوم لها هو الذي يحكم به العقل أيضاً كما في مفهوم اللقب، ولذا قلنا: إن الأصل في إنكار المفهوم هو إرجاع تمام المفاهيم إلى اللقب الذي ظاهر القضية أنه مسوق لبيان الموضوع.

فعلى هذا: معنى الالتزام بالمفهوم - وهو البناء على أن التقييد قبل الإسناد وأن العلة منحصرة بما جعل موضوعاً الذي يستفاد من الإطلاق وعدم بيان الحكم بعدم مثل هذا المفهوم - يتوقف على أحد من الأمرين، إما من شيء يثبت كون القضية مسوقة لبيان الموضوع، وإما أن يبين عدم انحصار العلة بالموضوع المذكور في القضية المفهومية، ولا إشكال أن العام الوارد في مقابل المفهوم لا يصلح لشيء منهما، فحينئذ تصير مقدمات الحكمة في المفهوم في الرتبة السابقة على تلك المقدمات في العام، إذ المفروض أن العام أجنبي عن الجهة التي لها الدخل بالنسبة إلى المفهوم، فلا يعقل أن يكون العام بياناً للقضية المفهومية، بل تصير هي بياناً للعام قهراً، فلا محيص عن تقديم المفهوم على العام مطلقاً وتخصيصه به.

كلام الشيخ ﷺ في المقام ورده

ثم إن لشيخنا أستاذ الأساطين ﷺ كلاماً في بحث حجّة خبر الواحد يناسب المقام لا بأس بالإشارة إليه .

قال في ذيل ما يورد على آية النبأ^(١) من أنه لما كان يعارض المفهوم مع عموم العلة المذكورة في ذيلها، فلا بد من تقديم العلة وإن كانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً، لما هو الشأن في كلّ ما إذا وقع التعارض بين العلة وغيرها لكونها أظهر في المناط^(٢).

وفيه : أنه إذا ثبت المفهوم وفرضت دلالة الآية على حجّة خبر العادل فيصير حينئذ حاكماً على كلّ ما دلّ على عدم الاعتماد بغير العلم، ويصير ببركتها علمياً ويخرج عن كونه إصابة بجهالة، كما هو الشأن في دليل الحاكم، فكما أن دليل الحجّة يصير حاكماً على الآيات الناهية عن العمل بغير العلم؛ فبمعين ذاك المناط يكون حاكماً على عموم العلة، فتأمل !

فعلى هذا بعد تسليم كون النسبة بين المفهوم والعلة عموماً مطلقاً لا محيص عن الالتزام بتقديمه عليها، كما لا يخفى، ولا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل، لأنّه إذا تمت الحكومة فلا يختلف الأمر، فالتفصيل من هذه الجهة أيضاً - كما يظهر من كلام الشيخ ﷺ - لا وجه له .

هذا كلّّه ؛ في العام والخاص مطلقاً، وأمّا لو كانت النسبة بين العام والمفهوم

(١) العجرات (٤٩) : ٦ .

(٢) فرائد الأصول : ٢٥٨/١ .

المخالف عموماً من وجه كما في قوله : الماء الجاري طاهر ، ومفهوم قوله عليه السلام : «الماء إذا بلغ قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء»^(١) بناءً على عدم استظهار عدم الكريّة منه ، فيجري بالنسبة إليهما كلّ ما يجري في تعارض دليلين تكون النسبة بينهما عامّين من وجه بلا كلام ، والله وليّ الإنعام .

التخصيص والنسخ

الفصل الخامس : في التخصيص والنسخ ، قد قسّموا العامّ والخاصّ الواردين على التعاقب إلى أقسام أربعة :

الأوّل : أن يكون العامّ قبل الخاصّ .

الثاني : عكس ذلك ، وفي كلّ منهما إمّا أن يكون كلّ منهما قبل حضور وقت العمل أو بعده ، فبنوا على أنّ في القسمين منها ، وهما أن يكون العامّ أو الخاصّ بعد حضور وقت العمل ، لا محيص عن الالتزام بالنسخ ولا تخصيص ، وفي الآخرين للذين يكونان قبل وقت العمل على التخصيص ، وبعضهم فصلوا بين ما كان العامّ لبيان الحكم الظاهري فمطلقاً التخصيص ، وبين ما كان لبيان الحكم الواقعي ، وهذا هو الذي يظهر من إفادات شيخنا رحمه الله كما في التقارير^(٢) .

وكيف كان ؛ أساس هذه الأمور الثلاثة كلّها ، هو عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فلذلك التزموا بالنسخ في الموردين وعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، فلذلك بنوا في الآخرين على التخصيص لا غير ومسألة

(١) وسائل الشيعة : ١٥٨/١ الحديث ٣٩١ ، ٣٩٢ و ٣٩٦ . مع اختلاف .

(٢) مطارح الأنظار : ٢١٢ ، أنظر ! أجود التقريرات : ٣٩٣/٢ .

كون العامّ لبيان الحكم الواقعي أو الظاهري، وأنت خبيرٌ بأنّ شيئاً منهما لا يتمّ.
أمّا الأخير فواضح؛ ضرورة أنّه لا معنى للحكم الظاهري إلّا ما هو
المجعل للشيء في ظرف الشكّ واستتار الواقع، كما يكون كذلك مفاد أدلّة
الأصول والأمارات مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»^(١)
وقوله عليه السلام: «ما أدّاه فعني يؤدّي»^(٢).

وأما في غيرهما من الموارد فلا نعرف معنى للحكم الظاهري، ولا فرق
بين قوله: أكرم العلماء ممّا دلّ على حكم عامّ وسائر الأحكام الثابتة
للموضوعات الخارجيّة كوجوب الصلاة وحرمة الخمر وغيرهما ممّا هي
الحاكية عمّا في اللوح المحفوظ من الأحكام لمتعلقاتها، فهذا الذي أفاده
الشيخ عليه السلام خلاف ما اصطلاح عليه نفسه وغيره، ولا يجتمع مع ما أفاد في سائر
الموارد أصلاً.

وهكذا ما أفاد في «الكفاية» من عدم كون العامّ مسوقاً عن الجدل^(٣)، وقد
تعرّضنا لدفع ذلك سابقاً، وأوضحنا أنّه لا معنى للإرادة الجدّيّة والاستعماليّة
والهزليّة وغيرها، وأنّ العامّ المخصّص بالمنفصل ليس إلّا من باب عدم إتمام
البيان والإيكال إلى القرينة المنفصلة لمصلحة.

وأما حديث عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فهو أيضاً باطل إذ
لا إشكال في جوازه عن وقت الخطاب لمصلحة، فهكذا نقول فيما إذا اقتضت

(١) مستدرک الوسائل: ٥٨٣/٢ الحديث ٢٧٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣٨/٢٧ الحديث ٣٣٤١٩، مع اختلاف يسير.

(٣) كفاية الأصول: ٢٤٠.

المصلحة تأخيرها عن وقت العمل وحينئذ لا يبقى مجال لما قيل من أنه يلزم الإغراء؛ إذ لا محذور فيه إذا كان ذلك عن المصلحة، بل في الحقيقة لا إغراء حينئذ.

وبالجملة؛ لا شك في أن المصلحة كثيراً ما تكون تقتضي إلقاء المكلف في خلاف الواقع، فيكون منه إنشاء الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام أو بالعكس.

دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

وأما الثالث؛ وهو عدم جواز النسخ قبل العمل، فأيضاً لا نعرف وجهه، أما بالنسبة إلى القضايا الحقيقية فهو واضح البطلان، حيث إنها أحكام ثابتة لموضوعاتها المقدرة ولا مساس لها بالخارج أصلاً، فحينئذ لا محذور في نسخ هذه الأحكام الثابتة في مواطنها ولو لم تبلغ إلى مرحلة العمل.

نعم؛ بالنسبة إلى القضايا الخارجية يمكن تسليم ذلك، أي قبح النسخ ما لم تصل النوبة إلى العمل، حيث إنه لا حكم حينئذ حتى يبين أمده، ويمكن أن يلحق به الموقفات من القضايا الحقيقية أيضاً، فتأمل!

هذا كله؛ مضافاً إلى أنه لا أساس لأصالة عدم النسخ في المقام^(١) رأساً؛ لأنه أما بالنسبة إلى الخاص المتقدم فلأنه أولاً؛ يتعين التخصيص؛ لاعتماد المتكلم على ما يصلح للقرينة للعام اللاحق بعد ما سمعت من أنه لا محذور في ذلك.

(١) أي فيما إذا اشتبه الأمر من حيث ورود الخاص قبل العام أو بعده، «منه».

وثانياً: أصالة عدم النسخ لا أثر لها؛ حيث إن الخاص على كل حال خارج عن حكم العام، فالأصل يوافق كونه مخصصاً للعام، لا أن يكون هو ناسخاً له؛ وبالجمله؛ فالدليل الاجتهادي يغنينا عن الأصل العملي.

وأما بالنسبة إلى الخاص المتأخر واحتمال كونه ناسخاً للعام؛ فعدم جريان الأصل المذكور لعدم الحالة السابقة له، إذ ليس لنا يقين سابق بعدم خروج هذا الخاص عن تحت العام حتى نستصحيبه، لاحتمال أن يكون من أول الأمر خارجاً عنه، بأن يكون وارداً قبل وقت العمل، إذ المفروض اشتباه الحالتين أي التقدم والتأخر، فليس هنا وقت متيقن فيه أن يكون العام شاملاً لمورد الخاص حتى يستصحب عدم نسخه، فهذا البحث ساقط رأساً، فافهم!

البحث حول منصوص العلة ووجه حجتيه

تذنيب؛ يذكر فيه ضابطة قياس منصوص العلة الذي لا ريب في كونه حجة في الشريعة، لا إشكال في أنه ليس لهذا اللفظ خصوصية، بحيث يكون الحكم دائراً مداره، إذ ربما تكون العلة منصوصة مع أنها علة التشريع، بل الوجه أنه كلما رجعت العلة إلى كبرى كلية كما في مثال: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، بحيث يكون الموضوع المذكور من صغريات تلك الكبرى، فكلما انطبقت العلة على شيء يكون الحكم صادقاً، ومرجع ذلك إلى استخراج الشكل الأول من القضية المنصوصة، فتكون مثل هذه العلة حجة، بمعنى أن يحكم بإسراء الحكم إلى كل ما انطبق عليها من الصغريات، ولا يختص بما ورد من الشرع صريحاً. فحينئذ؛ ينبغي البحث في ذلك ثبوتاً وإثباتاً، وأنه كيف تكون العلة تصير

كذلك ؟ وكيف يكون طريق استظهارها من الأدلة ؟ والبرهان على ذلك .
 فنقول : إنّه من أقسام الواسطة - حسبما اصطلح عليه أهل المعقول - هو
 الواسطة في الثبوت والعروض ، والمراد بالأوّل أن يكون شيء واسطة في ثبوت
 المحمول لموضوعه أوّلاً وبالذات ، بمعنى أن يكون ثبوت المحمول من جهة
 صدق أمر على الموضوع بنفسه ، كما في مسألة كون الإنسان مدركاً للكلّيات ،
 حيث إنّ ذلك لكونه ذات النفس الناطقة ، فالإدراك يعرض لنفس الإنسان أوّلاً
 وبالذات .

والمراد بالثاني أن لا يكون كذلك ، بل كان ثبوت المحمول لصدق عنوان
 خاصّ على الموضوع ، بحيث كان ذلك ثبوته أوّلاً وبالذات لذاك العنوان ، ثمّ
 يعرض للموضوع لانطباقه عليه .

ومن هنا يظهر أنّ قياس منصوص العلة لا بدّ وأن تكون العلة المنصوصة
 من باب الواسطة في العروض حتّى يصحّ جعل عنوان كلّ من قبيل الكبرى التي
 يعلّل بها للحكم ، وأنّ الواسطة في الثبوت التي هي خصوصيات في الموضوعات
 لا تصلح لذلك ، بل هي التي تكون من باب العلة في التشريع ، ويمكن أن يتخلّفها
 المعلول كما في مسألة عدم اختلاط المياه التي علة للعدّة ، أو لزوم الاحتياط في
 موارد من جهة عدم الوقوع في المفسدة ، وقد حكم بلزوم العدّة وهكذا
 الاحتياط حكماً كلياً ، مع أنّه كثيراً ما ليس الأمران موجودين ، وذلك لأنّه لما كان
 التمييز للموارد التي تكون العلة فيها موجودة عمّا ليس كذلك ، فقد شرّع الحكم
 الكلّي .

نعم ؛ قد يكون ما هو من باب الواسطة في الثبوت يمكن استفادة الكلّيّة

منها بمعنى أنّه وإن حكم في مورد خاصّ لما فيه من الخصوصية بأمر، كما إذا قيل: حرّم الخمر لإسكاره، ولكن لما أحرز أنّه لا خصوصيّة لهذا الموضوع، والواسطة وإن كانت ثبوتية إلا أنّه علم أنّ الخصوصية ملغاة من جميع الجهات فلذلك يسري الحكم إلى غير ذلك المورد، ولكن هذا أيضاً خارج من القسمين، وأنّه لا يكون لا من قبيل علة الحكم ومنصوص العلة، ولا من باب العلة في التشريع، بل هو من باب تخريج المناط الذي يتوقف على مقدّمات قطعية ببركتها بحكم العقل يسري المحمول إلى غير موضوعه الواقع في لسان الدليل.

وبالجملة: باب منصوص العلة الذي قد عرفت أنّ مرجعه إلى التمسك بكبرى كلية في عالم الثبوت إنّما هو ما يكون العنوان المأخوذ في الكبرى من قبيل الواسطة في العروض للموضوع المذكور في القضية وسائر الموضوعات التي ينطبق عليها هذا العنوان، فهذا هو الذي يكون علة للحكم وتتساوى تمام الأفراد المنطبق عليها العنوان في الحكم، هذا بحسب الثبوت.

وأما إثباتاً؛ وأنّه كيف يكون طريق إحراز ذلك والتمييز بين منصوص العلة والقسمين المتقدمين، فأولاً: لا إشكال في أنّه لا بدّ وأن يكون العنوان العرضي المأخوذ في العلة ممّا هو قابل التناول لكلّ أحد، بمعنى أن يكون أمراً يعرفه المكلفون، بحيث أمكن توجيه التكليف إلى نفس ذاك العنوان كما في مثال الخمر حرام لأنّه مسكر وأمّا مثل ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) أو «أنّ الزكاة موجبة لتنمية المال» وأمثال ذلك فخارج عن الباب؛ لأنّها خصوصيات لا يعرفها إلا العالم بالغيب.

(١) العنكبوت (٢٩): ٤٥.

ثم إنه إن كانت العلة المذكورة ممّا هي القابلة للانطباق على كلّ واحد من الموضوعات التي من قبيل ما هو المذكور في القضية، بأن لا يكون العنوان العرضي له نحو اختصاص بهذا الموضوع، وأن لا يتلوّن به، وأن لا يكون العنوان أيضاً متلوّناً بالحكم، فمثل قوله: حرّم الخمر لإسكاره، خارج عن الباب، حيث إن الإسكار هنا لإضافته إلى الموضوع واختصاصه به غير قابل للانطباق لسائر الموضوعات، وهو من قبيل الواسطة في الثبوت، بل الذي داخل في محلّ الكلام مثل قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فذلك هو منصوص العلة؛ لأنّ العنوان المأخوذ فيها غير متلوّن بالموضوع، وقابل للانطباق على كلّ ما هو من قبيل الخمر من الموضوعات المسكرة، بحيث يكون من باب دلالة الاقتضاء صحة كلام القائل المعبر عن مثل هذه القضية تتوقف على أن تكون العلة كبرى كلية، ويكون إثبات الحكم للصغرى لكونها من مصاديقها، فلو لم يكن كذلك؛ بأن لم يكن الحكم ثابتاً لسائر الموضوعات، كما إذا لم يكن مطلق المسكر حراماً لم يصح الاستدلال بتلك العلة، بل هو استدلال بأمر أجنبي، إذ المفروض اختصاص الحرمة بالخمر - مثلاً - وسائر المسكرات ليست كذلك، فحينئذ ما معنى لقوله: لأنّه مسكر؟ والتعليل بمثل هذه العلة القابلة للانطباق على كلّ مسكر، بل يكون ذلك غلطاً.

وهذا؛ بخلاف المثال الأوّل لعدم الاستدلال فيه بأمر كليّ وعنوان عرضي قابل للانطباق على غير الموضوع المذكور في القضية، فلا يمكن أن يقال: الإسكار مطلقاً موجب للحرمة، لأنّ المفروض أنّه واسطة في الثبوت. ويحتمل أن يكون خصوص ما أضيف وما ثبت له هذا الوصف محرّماً، إلّا

إذا أُحرز عدم اختصاصه به، بل مطلق الإسكار موجب له، وهذا أمر خارج عن دلالة اللفظ، وقد تقدّم أنّه من باب تنقيح المناط ويحتاج إلى مقدّمات قطعية بدونها يكون قياساً.

وأما باب منصوص العلة واستفادة العموم فيه وإسراء الحكم إلى غير المذكور فهو من الاستظهارات اللفظية من باب دلالة الاقتضاء، وقد اتّضح - بعونه تعالى - أنّه لا ربط له بمسألة علة التشريع، وباب تخريج المناط، وأنّه في كثير من المقامات قد اشتبه الأمر، لعدم المعرفة التامة بماله من الضابط، فهذا هو ضابطه ثبوتاً وإثباتاً، فافهم واغتنم!



مركز تحقيقات علوم إسلامي

المطلق والمقيّد

مركز تحقيقات كميوتير علوم و رسدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المطلق والمقيّد

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد، وتنقيح البحث فيهما يحتاج إلى تقديم أمور:

الأوّل: لا إشكال في أنّ هذين اللفظين باقيان على ما لهما من المعنى اللغوي والعرفي، وليس لهما معنى اصطلاحى محدث حتّى يكون قابلاً للبحث عنه وتعيينه.

والإشكال بأنّه ليس ما عرّفوا جامعاً أو مانعاً، فحينئذ مفهوم الإطلاق هو الذي يعرفه كلّ أحد حتّى العوامّ من الناس، وأنّه بمعنى الإرسال وعدم التقييد الذي يقابله [غير سديد].

الثاني: الظاهر أنّ الإطلاق والتقييد وصفان يعرضان للمفهوم، وليس من صفات اللفظ، نظير نفس المفهوم والمنطوق والمعنى والمراد التي هي صفات للمعنى ويختلف بحسب الاعتبار لا من قبيل الجملة والمفرد وأمثالهما ممّا هي صفات اللفظ، فحينئذ: المناط من حيث الإطلاق والتقييد هو المعنى، واتّصاف اللفظ بهما بالعرض والمجاز، والتعريف له بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه، الظاهر في كون الإطلاق صفة اللفظ بالعناية والمسامحة، كما لا يخفى.

حقيقة الإطلاق والتقييد

الثالث: كما أن المفردات تتصف بالإطلاق والتقييد، كذلك الجمل التركيبية تتصف بهما، وعلى ذلك، - أي على استظهار التقييد من القضية الشرطية وأخواتها، وأن يكون نفس الجملة والمحمول المنتسب مقيداً - كان بناء المفاهيم [في الجمل] على مفهوم الشرط وسائر المفاهيم، وإلا فقد حررنا أنه لو كان المقيّد هو مفردات الجملة ويكون التقييد وارداً عليها في الرتبة السابقة على الإسناد فلا مفهوم أصلاً.

وأيضاً من باب اتّصاف الجملة ما يقال من أن إطلاق الطلب يقتضي الوجوب العيني أو التعيني، وكذلك أن إطلاق العقد يقتضي نقد البلد أو التسليم وأمثال ذلك، بحيث ربّما يكون مقتضى الجملة عكس ما تقتضيه مفرداتها، بمعنى أنه - مثلاً - لفظ الدرهم بأفراده يعمّ مطلقاً، بحيث لو أقرّ به يقبل قوله، إذا فسّره بأيّ درهم، ولكن إذا وقع هذا اللفظ في حيّز العقد له خصوصيّة إطلاقه وعدم تقييده بدرهم خاصّ يقتضي الدرهم الرائج في البلد.

ومن هنا يظهر أنه كثيراً ما تكون مسألة الإطلاق في الجمل توجب التضيق على المكلف عكس الإطلاق في المفردات الموجبة للسعة غالباً، كما يكون كذلك سائر الأمثلة المتقدّمة لإطلاق الجملة مثل التعيين المستفاد من إطلاق الأمر ونحوه.

ثم إن عقد الباب إنما يكون للبحث عن الإطلاق والتقييد الواردين على المفرد لا المركّبات والجمل، لعدم ضابطة معيّنة لها أمكن البحث في أطرافها، بل

هما فيها مستندان إلى خصوصيات يختلف باختلاف الأحوال والمقامات، كما هو واضح.

إذا تمهّدت هذه الأمور فنقول: إنه قد عرّف القوم المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه، فقد أورد عليه بأنّه لا ينطبق على المطلق مطلقاً، بل هو شامل للبدلي منه فقط، والمراد منه ما دلّ على المفرد لا الطبيعة، ولكن لا فرداً معيّناً بل ما هو القابل للانطباق على أفراد طبيعة على سبيل البدل، وهذا قسم من المطلق والقسم الآخر منه ما يسمّى بالمطلق الشمولي أي ما يكون سارياً في الطبيعة، وهذا مساوق للمفهوم الكلّي.

وعلى كلّ حال؛ قد أورد بأنّ جملة «شائع في جنسه» لا ينطبق إلّا على الأوّل.

وفيه: أنّه يتمّ لو كان المراد من اللفظ هو الشائع على نحو البدليّة، مع أنّه أمكن أن يكون المراد منه هو الانتشار والإرسال القابل للانطباق على كلا القسمين، وبعيد عن القوم مع أنّهم يعرفون القسمين أن يريدوا الأوّل، إلّا أن يقال: هذا التعريف قد وقع في كلمات العلماء للطبقة الوسطى كالتفتازاني، وهم المنكرون للكلّي الطبيعي، والقائلون بأنّه ليس في الخارج إلّا الأفراد^(١)، فهذا أيضاً يحتمل.

وكيف كان؛ لا يهمنّا البحث عن ذلك؛ لما تقدّم من أنّهما مفهومان مبيّتان، وليس فيهما اصطلاح خاصّ، وإنّما الإطلاق ليس إلّا عبارة عن الإرسال. ثمّ إنّ تارة: يكون المفهوم مرسلأ مطلقاً بحيث ما عرضه التعيّن بوجه

(١) شرح المقاصد: ٣٤٣/١.

أصلاً، حتّى من ناحية الوجود، بل الحكم يتعلّق بنفس الطبيعة وهذا كما في اسم الجنس.

وأخرى: ليس كذلك بل يلاحظ المفهوم موجوداً ومتعيّناً بالتشخيص الفرديّة، فالطبيعة والجنس لا يبقى على إطلاقها، بل وهذا هو مدلول النكرة المسمّى بالفرد المنتشر.

ولكن لا يخفى أنّهما ليسا من أقسام المطلق بأن يكون له نوعان، بل قد سمعت أنّ حقيقته ليست إلاّ الإرسال في مقابل التقييد، وإنّما القسمان بحسب اختلاف الموارد، مثلاً النكرة إذا وقعت في حيّز الإثبات تدلّ على الفرد المنتشر، وتفيد [البديّة] وفي حيّز النفي تفيد العموم، وهكذا المفاهيم التي هي موضوعة للأحكام الوضعيّة أو التكليفيّة، مثلاً مادة «الضرب» إذا وردت هيئة الأمر عليه تكون النتيجة هي الفرد المنتشر والبديّة، وذلك لأنّ هذه الهيئة لا تدلّ إلاّ على صرف الوجود.

وأما إذا وردت عليه هيئة النهي فيحمل على العموم والإطلاق الشمولي، لأنّ النهي يدلّ على مطلق الوجود.

وبالجملة؛ فاختلاف كميّة الإطلاق من جهة خصوصيات الموارد، بأن يكون الحكم إيجابياً أو سلبياً، أو يقع المطلق في الكلام المثبت أو المنفيّ وغير ذلك من الخصوصيات.

ثمّ إنّّه تبين ممّا ذكرنا أنّ مرجع المطلق الشمولي إلى العامّ الأصولي، ولكن بينهما فرق من جهة أنّ العموم في الثاني من ناحية نفس اللفظ، بخلاف الأوّل الذي عمومته من ناحية مقدّمات الحكمة، ولذلك يصير هو محكوماً بالنسبة إلى العامّ الأصولي.

وذلك : لأنه وإن كان العامّ الأصولي أيضاً من حيث المصّبّ والعموم الأنواعي يحتاج إلى مقدّمات الحكمة ، إلّا أنّه لمّا كان من حيث العموم الأفرادي نفس اللفظ دالّاً عليها ، بحيث يكون المتكلّم من هذه الجهة في مقام البيان ، فيصير وارداً على المطلق الشمولي ، إذ المفروض أنّ معاملة العموم معه ببركة مقدّمات الحكمة وعدم ذكر المتكلّم بياناً يوجب تقييد اللفظ ، وكذلك المطلق الشمولي يكون وارداً على البدلي ، إذ المناط فيه أن يكون الأفراد التي يمكن قيام بعضها مقام بعض متساوية الأقدام بالنسبة إلى الحكم الوارد على البدلي ، وهذا يتم ببركة الحكمة .

فحينئذ ؛ إذا كان في مقابله مطلق شمولي يعمّ الحكم لجميع أفرادهِ يصير بياناً لعدم تلك الأفراد متساوية ، كما في مثال «أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق» وقد مرّ جملة من الكلام في ذلك في بعض المباحث السابقة ، فتأمّل ! وكيف كان ؛ فقد ظهر ممّا ذكر حقيقة معنى الإطلاق ووجه ما أُورد على التعريف المزبور ، على أنّه لا ينطبق إلّا على أحد القسمين منه ، حيث إنّ النكرة والإطلاق البدلي هي التي تضاف إلى ماله من الجنس وشائعة في جنسها ، والحقّ أنّه لا يستقيم .

التقابل بين الوصفين

ثمّ إنّهُ ينبغي أن يعلم أنّ التقابل بين الوصفين من أيّ أقسام التقابل التي هي الثلاثة ؟ وقد مرّ ضابطها في بعض المباحث المتقدمة .

ملخصها : أنّه إذا كان الأمران المتقابلان وجوديّين بحيث يمكن فرض

الثالث لهما فهذا هو مقابل التضاد، وإذا كان أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، فحينئذ إما أن يكون الوجود والعدم المحمولين للذين يعرضان للمهيات الأولية التي هي القابلية الصرفة، واجبة كانت أم ممتنعة أم ممكنة، فهذا هو تقابل الإيجاب والسلب.

وإما أن يكون الوجود والعدم الربطيين للذين لا بدّ وأن يكون معروضهما الماهية الطاردة للعدم، إذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فهذا هو تقابل العدم والملكة، فعلى مسلك المشهور في معنى المطلق - كما ينسب إليهم - من أنه عبارة عن المفهوم المقيّد بالإطلاق، ويكون حينئذ لا بشرطاً قسمياً يصير التقابل بينه والمقيّد التضادّ لانطباق ضابطه عليهما، كما هو واضح.

وأما على المختار الذي هو التحقيق عند أساطين المتأخرين من أنه مفهوم مجرد عن القيد مطلقاً حتى التقييد بالإطلاق، بل هو عبارة عن الطبيعة اللا بشرط المقسمي، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

ضرورة أنه لا بدّ وأن تكون ماهية موجودة قابلة لطروّ الوصفين عليها، فتكون متصفة بأحدهما، فالأمر ليس خارجاً عن أحد الوجهين، إما أن يكون تقابل التضادّ وإما العدم والملكة، واحتمال الإيجاب والسلب لا يجري أصلاً، لما عرفت أن محلّهما هي الماهيات الغير المعروضة لأحد الأمرين وبين موضوع هذا القسم من التقابل والعدم والملكة تباين كليّ، إذ بعد طروّ الوجود على الماهية، فحينئذ يتصوّر اتّصافها بالإطلاق أو التقييد، وهذا هو الوجود والعدم الربطي، والإيجاب والسلب إنّما يكون بين الوجود والعدم المحمولي ومعروضهما الماهية من حيث هي التي غير قابلة للاتّصاف بالإطلاق أو التقييد

بالنسبة إلى الأوصاف العارضة على الموجود بما هو كذلك .
ومن هذه الجهة ؛ حررنا في المباحث المتقدمة أن الإطلاق والتقييد
بالنسبة إلى العناوين المتأخرة غير معقول ، كالعلم والجهل بالحكم أو قصد القربة
بالأمر في التعبديات ، وهكذا بالنسبة إلى المقدمة الموصلة حيث إن الإطلاق أو
التقييد من هذه الجهات فرع وجود موضوعها ، والمفروض أن موضوعها - وهو
الحكم المقيّد بالعلم أو المطلق من جهته ، أو الأمر المقيّد بالقربة أو المطلق
بالنسبة إليها - موجودٌ ومنشأٌ مع هذه الأمور والاشتراط بها .

وقد أوردنا على شيخنا رحمته حيث بنى على أصالة التوصيلية فيما إذا دار
الأمر بينها والتعبدية ^(١) أنه لا مجال لهذا الأصل ، لكونه يتوقف على أن يكون
الأمر مطلقاً من حيث اعتبار القربة ، وكما أن التقييد بها غير معقول ، فهكذا
الإطلاق ، وإذا لم يكن محلّ قابلاً لأحدهما ليس قابلاً للآخر قهراً كما هو الشأن
في جميع الأمور التي يكون بينها تقابل العدم والملكية .

وبالجملة ؛ فلا ينبغي التأمل - في أنه على ما هو التحقيق - في معنى
الإطلاق يكون بينه والمقيّد تقابل العدم والملكية وعلى ما نسب إلى المشهور
تقابل التضاد ولا ثالث في البين .

في تحديد حريم النزاع

ثم إنه بقي هنا أمور أخر ينبغي التنبيه إليها قبل الشروع في المقصد .
الأول : أنه قد عرفت أن محلّ البحث هي المفردات من الألفاظ لا الجمل
التركيبية .

(١) مطارح الأنظار : ٦٠ .

ثم إنَّ المفردات لا تخلو [من] أنَّها بين أمور: الأعلام وأسماء الأجناس وماليس لها معنى مستقل في نفسه، وهو الحروف.

أمَّا الأوَّل؛ فهذا النزاع من أنَّ استفادة الإطلاق من الوضع أو من مقدّمات الحكمة لا تجري بالنسبة إلى معاني أنفسها، إذ الأعلام موضوعة لمعانٍ شخصيّة لا يعقل الإطلاق والتقييد بالنسبة إليها.

نعم؛ إنّما يجريان فيها من حيث الأوصاف والأقوال التي تعرض عليها، ولكنَّ النزاع من هذه الجهة أيضاً لا يجري فيها، لمكان عدم جريان الإطلاق في الأعلام من جهة الأحوال التي قابلة لأن تعرضها في وضعها^(١)، فحينئذ جريانه فيها ينحصر بمقدّمات الحكمة، وهكذا ما يلحق بالأعلام.

وأمَّا الثاني؛ فهي التي يجري النزاع فيها، لأنَّ أسماء الأجناس لمّا وضعت لمفاهيم كليّة قابلة الانطباق على مصاديق مختلفة الأحوال، وكذلك الأنواع، بل كلّ ما هو القابل للصدق على كثيرين، فحينئذ يجري النزاع فيها في أنَّ ألفاظها مثل لفظ «الإنسان» أو «الرقبة» هل هي موضوعة للذات والطبيعة بلا لحاظ إطلاق، أو تقييد فيها - كما عليه السلطان^(٢) وسائر المحققين^(٣) - بحيث يكون استفادة الإطلاق منها عند استعمالها يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، أم لا. بل هي

(١) بأن يكون من سمّى ابنه زيدا سمّاه به، سواء يكون عادلاً أو فاسقاً أم جاهلاً أم عالماً وهكذا، فتأمل! «منه ﷺ».

(٢) ذهب إليه في حاشيته على المعالم، ذيل قوله: فلاّنه جمع بين الدليلين (المعالم الطبعة الحجرية: ١٣٦) ولا حظ! أجود التقريرات: ٤٢٧/٢ و٤٢٨.

(٣) مطارح الأنظار: ٢١٦، كفاية الأصول: ٢٤٧، ولا حظ! أجود التقريرات: ٤١٦ و٤٢٧ و٤٢٨، فوائد الأصول: ٥٦٦.

موضوعة لمفاهيم مطلقة ، بحيث هي ملحوظة ؟ فقول الواضع : لفظ الإنسان وضعته للمعنى الفلاني ، في قوة أن يقول : وضعته لأي إنسان ، كما ينسب ذلك إلى المشهور .

وأما الثالث ؛ وهي مثل الحروف فمعلوم أنها خارجة عن البحث أيضاً ، لعدم المقتضي لها أصلاً ، بل أصل معانيها باعتبار ما في غيرها وهكذا المركبات ؛ إذ المفروض أنه لا وضع لها رأساً ، كما هو التحقيق .

الأمر الثاني ؛ الذي هو من قبيل الأصول الموضوعية للباب ، وهكذا ما يتلوه أن مرجع البحث في باب المطلق من أنه هل الإطلاق مستفاد من الوضع أو مقدّمات الحكمة ، إلى أن الأسماء الموضوعية للمفاهيم الكلية مثل لفظ الرقبة ، هل هي موضوعة لمفهوم كلي يعبر عنه باللا بشرط لعدم تقيده بشيء أم لا ، بل هي موضوعة للمعنى الإطلاقي ، بحيث تكون في قوة أي رقبة ، وعليه يدور مدار التمسك بالإطلاقات ؟

أقسام الماهية

الأمر الثالث : أنه لا إشكال في أن المفاهيم الكلية والماهيات المطلقة التي تنقسم بمآلها من الأقسام الآتية ، هي لا بد وأن تكون في نفسها قابلة للانقسام إليها ، بأن يكون معنى جامعاً يمكن انطباق اللا بشرطية ، أو بشرط اللائية ، أو بشرط الشيئية عليه ، كما هو واضح .

إذا ظهرت هذه الأمور فنقول : قد وقع الخلاف في أن الألفاظ والمفاهيم دلالتها على الإطلاق والتعميم هل هي بنفسها لوضعها له أم لا ، بل ببركة مقدّمات

الحكمة ؟ وقبل تحقيق ما هو الحق ينبغي بيان أقسام الماهية والاعتبارات التي تتصور المفاهيم كلية، وهي حسب ما اصطلاح عليه أهل المعقول على أربعة :
أحدها : اعتبارها بشرط شيء، أي مقيداً بإحدى الخصوصيات الوجودية كالإنسان الكاتب .

ثانيها : لحاظها بشرط لا، وهذا بمعنيين :

الأول : عبارة عن اعتبارها مجردة عن جميع الخصوصيات التي يمكن طريانها عليها، والماهية الملحوظة كذلك معلوم أن موطنها العقل ولا يعقل تحققها في الخارج ؛ إذ فيه ملازم ومعرض لخصوصية ما لا محالة، ولذلك، القسم الأول يكون عكس ذلك من حيث إن موطنها منحصر بالخارج .

الثاني : عبارة عن لحاظ الماهية مجردة عما يتحد معها، وهذا يكون بالنسبة إلى المشتق ومبدئه، حيث إن المبدأ إذا لوحظ كونه غير عارض على الذات التي تتحد معه يكون شيئاً بنفسه في مقابل المشتق والذات التي يعرضه وهكذا المادة والهيولى بالنسبة إلى الجنس والفصل، حيث إنهما بشرط عدم الحمل على الآخر تكون المادة والصورة، ولقد عبّر الشيخ أبو علي عليه السلام عن هذا المعنى بشرط لا بعبارة موجزة وافية^(١)، فراجع !

ثالثها : اعتبارها لا بشرط، وهذا أيضاً بمعنيين : أحدهما : ما يقابل القسمين وهو أن تكون الماهية ملحوظة بلا تقيّد بإحدى الخصوصيات، بحيث يكون عدم التقيّد هذا ملحوظاً مع الذات، وهذا هو الذي في مثل الرقبة أنه في قوة أي رقبة، فالماهية لوحظت مرسلّة سارية في جميع الخصوصيات .

(١) لاحظ ! أجود التقريرات : ٤٢٥/٢ و ٤٢٦ .

رابعها: اعتبارها كذلك، ولكن لا بأن يكون الإرسال ملحوظاً، بل لوحظت الذات مجردة والماهية من حيث هي، بلا لحاظ إحدى الخصوصيات الثلاثة معها، والأوّل يسمّى لا بشرط القسمي، وهذا لا بشرط المقسمي؛ لكونه الساري في الأقسام الثلاثة والماهية كذلك هي القابلة للانقسام، وبهذا المعنى تكون مقسماً حيث إنّهُ لَمَّا كان مفهوم اللفظ بما هو هو لوحظ وأريد فهو القابل لأن تعتوره إحدى الجهات الثلاث بأن تراد الماهية في ضمن خصوصية معينة أو سارية في جميع الخصوصيات، أي الجامع المشترك بينها أو بعدم كونها متحققة في ضمن خصوصية أصلاً حتّى تصير كلياً عقلياً.

وهنا محلّ النزاع بين المشهور والسلطان، فإنّ المشهور لمّا رأوا أنّ بناء العرف في محاوراتهم استفادة الإطلاق بمعنى الشمول والسريان من الألفاظ الدالة على المعاني الكلية كأسماء الأجناس وما يلحق بها، فتوهّموا أنّ ذلك بسبب الوضع، وأنّ الألفاظ بنفسها تدلّ على هذا المعنى، والسلطان رضي الله عنه وافقه من المحقّقين - لما سنشير إليه من الدليل - أوضحوا الأمر وأثبتوا أنّ الأمر ليس كذلك وأنّ استفادة الإطلاق بمؤونة مقدّمات الحكمة^(١).

ومن هنا ظهر الخلط والاشتباه الذي في كلمات جماعة من متأخري المتأخّرين، والظاهر أنّ أولهم هو الفاضل السبزواري في منظومته^(٢)، فتبعه الشيخ رضي الله عنه كما في «التقرير»^(٣)، وصاحب «الكفاية» أيضاً^(٤).

(١) مرّت الإشارة في الصفحة: ٥١٨ من هذا الكتاب.

(٢) شرح المنظومة: ٢١ و ٢٢، لاحظ! أجود التقريرات: ٤٢٥/٢.

(٣) مطارح الأنظار: ٢١٦.

(٤) كفاية الأصول: ٢٤٤.

توضيح ذلك : أنه قد عرفت أن الماهية اللا بشرط المقسمي ؛ هي التي تكون القدر المشترك بين الأقسام الثلاثة من الكلّي العقليّ ، والكلّي الطبيعيّ ، والقضيّة الشخصيّة ، بمعنى أن مفهوم الإنسان - مثلاً - المجرّد عن كلّ الخصوصيّات الذي هو صرف الطبيعة قابل لأن يتصوّر بنفسه أيضاً ، فتارة يكون ملحوظاً ومورداً للحكم كذلك ، وأخرى لا يبقى على تجرّده بل تعرضه إحدى الخصوصيّات الثلاث ، فحينئذ مثل هذا المفهوم المجرّد يكون من قبيل الجنس للمفاهيم الثلاثة الأخرى ، ويكون هو القدر المشترك بين ما هو القابل لأن يتحقّق في الخارج ، وما ليس قابلاً لأن يتحقّق إلا في الذهن ، حيث إن الكلّي الطبيعيّ الذي هو عبارة عن الماهية لا بشرط شيء هو القابل لأن يتحقّق في الخارج ووقع النزاع في أنه موجود فيه أم لا ؟

والكلّي العقليّ - وهو عبارة عن الماهية بشرط لا - لا يعقل أن يتحقّق في الخارج فحينئذ ؛ الكلّي الطبيعيّ يكون قسماً من أقسام الماهية اللا بشرط المقسمي ، ويكون هو بنفسه لا بشرط القسمي .

مع أنه صرح السبزواري رحمه الله في منظومته بأن الكلّي الطبيعيّ هو اللا بشرط المقسمي^(١) ، ومن العجب كيف لم يفتن أن ما هو القدر المشترك بين الضدين وما هو القابل للتحقّق في الخارج وما يستحيل أن يتحقّق فيه - كما عرفت - غير قابل لأن يقع النزاع في أنه يتحقّق في الخارج .

وأغرب من ذلك ؛ أنه رحمه الله أصرّ على ذلك وأن الطبيعيّ هو اللا بشرط

(١) مرّ آنفاً .

المقسمي لا القسمي، قال: وإن أوهمه بعض العبارات^(١)، مع أنه ليس إيهاماً، بل عبارات القوم من الشيخ الرئيس رحمه الله وسائر المحققين من أصحاب المعقول صريحة في ما ذكرنا، وأن الطبيعي هو اللا بشرط القسمي الذي هو قسم للمقسمي^(٢).

وبالجملة: لا ريب في أن المفاهيم الثلاثة أمور متباينة؛ وأنّ القدر المشترك لها هو اللا بشرط المقسمي، بحيث أمكن حمل المفاهيم الثلاثة على الماهية بهذا المعنى، ولكنها بنفسها يستحيل حمل بعضها على بعض، وكيف أمكن ذلك مع أن كلّ واحد منها قسيم الآخر، فلا يعقل صيرورة بشرط لا قسماً من بشرط شيء، أو لا بشرط قسماً لأحدهما وإلا يلزم الخلف وبطلان تثليث الأقسام.

ومن هنا يظهر فساد مقالة «الكفاية» في المقام، حيث اعترض على المشهور بأنه لو كانت دلالة لفظ المطلق على معنى الإطلاق بالوضع، وكان اللفظ مستعملاً في معنى لا بشرط يلزم التجريد، لمكان امتناع تحقق هذا المفهوم في الخارج، لكونه عبارة عن الماهية المقيّدة بالإطلاق وعدم التخصّص بخصوصية، وهذا موطنه العقل ويستحيل أن يوجد في الخارج^(٣).

ونقول عليه: إنه ما معنى التقيّد بالإرسال، وعدم التخصّص؟ فإمّا أن يكون المراد به أن اللفظ المطلق إذا ألقي فهذا مقيّد بعدم ورود تقييد عليه بعد أبداً، وإمّا

(١) لاحظ أجود التقريرات: ٤٢٥/٢ و ٤٢٦.

(٢) لاحظ أجود التقريرات: ٤٢٦/٢.

(٣) كفاية الأصول: ٢٤٤.

أن يكون المراد تقيّد الماهيّة بعدم التحقق في ضمن خصوصيّة من الخصوصيّات الخارجيّة . وإما المراد تقيّدّها بالإرسال ، وكلّها فاسدة .

أما الأوّل فواضح ؛ ضرورة أنّه لا معنى لأن يكون المطلق مشروطاً بعدم ورود المقيّد عليه وأن لا يصحّ ذلك .

أما الثاني ؛ فلأنّ مرجعه إلى ما قدّمنا فسادّه من لزوم صيرورة لا بشرط من مصاديق بشرط لا ، إذ هو الذي مقيّد بعدم التحقق في ضمن شيء من الخصوصيّات والوجودات ، وهو الكلّي العقلي .

وكذا الثالث ؛ لأنّه يلزم كون لا بشرط بشرط شيء ، وهذا هو تداخل الأقسام الذي فسادها ضروري .

فالحاصل ؛ أنّ ماهيّة لا بشرط ليس فيها جهة تقييد أصلاً ، ولذا تجتمع مع ألف شرط ، وليس هو بمعنى التقييد بالإرسال ونحوه ، بل هو إرادة ذات المرسل واستعمال اللفظ فيه ، بمعنى في القدر المشترك بين الوجودات الخارجيّة ، فلذلك تصوير الماهيّة في ضمن أيّ خصوصيّة تكون ، مشمولة لللفظ ، وكون المفهوم مطلقاً بهذا المعنى ، لا أن يكون الإطلاق والإرسال أمراً لحاظيّاً ، بحيث يكون بنفسه ملحوظاً مضافاً إلى ذات الماهيّة ، وهكذا سائر الأقسام ، فليست بشرط شيء أو بشرط لا معنى ، بأنفسهما يكون ملحوظاً عند الاستعمال ، بل هذه كلّها إشارة إلى أنحاء الماهيّة وكيفيّة إرادة المفاهيم التي تكون تلك اللحاظات فانية فيها عند الاستعمال .

ومن هنا يظهر ما في كلمات الشيخ رحمه الله في المقام ، حيث جعل للحاظ كلّ مدخلية ، فراجع !^(١)

(١) مطارح الأنظار : ٢١٦ .

وعلى كل تقدير فهذا هو اللا بشرط القسمي والذي يكون محلّ النزاع بين المشهور والمحققين، حيث إنهم يرون استفادته من نفس اللفظ دونهم. ومن المعلوم؛ أنّ الماهيّة كذلك قابلة للتحقق في الخارج لمكان عدم التقيّد بشيء ينافيه، وأمّا اللا بشرط المقسّم الذي هو القدر المشترك بين الأقسام الثلاثة لا الوجودات الخارجيّة، فهو لا يمكن القول بتحقيقها مطلقاً في الخارج، كما تقدّم.

فعلى هذا لا يبقى مجال لاعتراض صاحب «الكفاية» على المشهور من أنّ اللا بشرط القسمي غير قابل للتحقق في الخارج^(١)، ولعلّ منشأ ذلك أيضاً الخلط الذي وقع في كلام المحقق السبزواري في منظومته وجعله الكلّي الطبيعي لا بشرطاً مقسمياً^(٢) فأوقع غيره في الاشتباه، وتوهموا أنّه على ذلك، اللا بشرط القسمي غير متحقق في الخارج، ويكون أمراً عقلياً، وقد ظهر بطلان ذلك بما لا مزيد عليه.

في حقيقة الكلّي الطبيعي

بقي الكلام في مسألة الكلّي الطبيعي الذي وقع البحث في تحقيقه في الخارج من أنّه ينطبق على أي قسم من الأقسام الأربعة للماهيّة، فإنّه في الحقيقة إلى هنا كان الكلام في تمييز هذه الأقسام وإبطال ما وقع من الاشتباه في تداخلها والخلط بينها، وقد اتضح الأمر بعونه تعالى.

(١) كفاية الأصول: ٢٤٤.

(٢) شرح المنظومة: ٢١ و ٢٢.

وأما الكلّي الطبيعي فهو - على حسب ما عرّفه أساطين أهل المعقول - عبارة عن الحقائق النوعيّة للأفراد التي حقيقتها واحدة، ويقع في جواب «ما هو» عند السؤال عن حقيقة تلك الأفراد.

وعلى هذا؛ انطباق هذا الكلّي على اللا بشرط القسمي أو المقسمي مبنيّ على أن يكون المفهوم المتعلّق من هذا الكلّي، والنوع الذي يقع في جواب «ما هو» من أفرادهِ ويعدّ من مصاديقه كالأفراد الخارجيّة، وعدم كون ذاك المفهوم المجرّد من الأفراد.

فعلى الأوّل؛ لا محيص عن الالتزام بكونه لا بشرطاً مقسميّاً، وذلك؛ لأنّه بناءً على هذا التعريف يكون الطبيعي هو القدر المشترك بين أفراد نوع واحد، وإذا كان المفروض أنّ المفهوم من هذه الطبيعة الذي هو الموجود الذهني، لكونه هي الماهيّة بشرط لا، هو أيضاً من أفراد الطبيعة والقدر المشترك بين الفرد الذهني والخارجي، ليس إلّا الماهيّة لا بشرط المقسمي، لكونه هو الجامع بين أنحاء الماهيّة، فلا يعقل أن يصير اللا بشرط القسمي الذي هو الجامع بين المصاديق الخارجيّة كليّاً طبيعياً، بل لا بدّ وأن يكون ما هو القابل لأن يصير جامعاً لكلا القسمين من الأفراد، حيث إنّ أحدهما ينطبق على بشرط لا، وهو المفهوم من الطبيعة، والآخر على اللا بشرط وهو الأفراد الخارجيّة، وليس ذلك إلّا اللا بشرط المقسمي.

وعلى الثاني؛ لا بدّ وأن يلتزم بكونه هو اللا بشرط القسمي، إذ لا إشكال في أنّ من أقسام الماهيّة الذي هو الجامع بين المصاديق الخارجيّة هو ذلك لا غير.

ضرورة أن بشرط شيء عبارة عن الماهية المقيّدة بخصوصية معينة، فلا يعقل انطباقه على الخصوصيات المتعدّدة المتباينة، وهكذا بشرط لا لكونه الماهية المقيّدة بعدم كونها معروضة للخصوصية أصلاً.

والتحقيق في هذين الاحتمالين هو الثاني، إذ المفروض أن المفهوم لكلّ نوع الذي هو عبارة عن المجرّد العقلاني، هو حيثية بشرط لا، ومعنى ذلك هو أن يكون المفهوم هو هو بلا طرؤ لون وجودي عليه، وهذا هو الكلّي عند المنطقي وهو الماهية المعرّاة عن الخصوصيات الوجودية مطلقاً، فحينئذ كيف يمكن أن يصير ذلك فرداً ومصادقاً للطبيعي، مع أنه مساوق للتشخص حتّى بناءً على القول بمثل الأفلاطونية، وأنها عبارة عن الفرد العقلاني لكلّ نوع وصحته؛ إذ ليس هذا المفهوم المجرّد ذاك الفرد العقلاني.

وبالجملة؛ مفهوم كلّ نوع الذي هو عبارة عن الماهية بشرط عدم الوجود وإن لم تفكّ عنه واقعاً، ولكنها غير ملحوظة إلا مجردة ليست فرداً للطبيعي، ولذلك لا يمكن حملها عليه، بل إن ما يصحّ حملها عليه هو أنه نوع ونحوه ممّا يكون من المعقولات الثانية، وما يصحّ حمله عليها هو معروض هذا المفهوم وهو الإنسان الموجود مثلاً.

فعلى هذا؛ الكلّي الطبيعي الذي هو الصورة النوعية للأشياء والفصل الأخير لها، بحيث بها يمتاز كلّ نوع عن الآخر ليس إلا الماهية اللا بشرط القسمي، كما عليه الأعظم من أهل الحكمة، ولقد أجادوا في ما أفادوا، فتأمل في المقام جيّداً!

البحث في مقدمات الحكمة وحقيقتها

إذا تمهّد ذلك وظهر الفرق بين اللا بشرط القسمي والمقسمي فنقول: إنّ المشهور على ما نسب إليهم ذهبوا إلى أنّ استفادة معنى اللا بشرط القسمي من أسماء الأجناس الذي هو مدار التمسك بالإطلاقات، حيث يوجب صيرورة مثل «أعتق رقبة!» في قوّة أيّ رقبة، وأنّ الطبيعة لوحظت لا بشرط عن كلّ صفة ونقيضه ممّا يمكن عروضها على الأفراد إنّما يكون ذلك من نفس الألفاظ، لأنّ وضعها لهذا المعنى.

والسلطان ﷺ ومن وافقه من المحقّقين أبطلوا هذا المسلك، وذهبوا إلى أنّ استفادته إنّما يكون من مقدمات الحكمة التي سنوضحها، بحيث لولاها كانت مثل هذه الألفاظ مهمة مجملة^(١)، وهذا هو التحقيق.

وذلك لما تقدّم أنّه لا إشكال في أنّ هذه المفاهيم التي تكون محلاً للبحث - وهي مفاهيم أسماء الأجناس - لها اعتبارات أربعة، بحيث يمكن إلقاء اللفظ وإرادة كلّ منها، ويختلف ذلك باختلاف المحمولات الواردة عليها.

وقد عرفت أنّ إحدى تلك المعاني تكون مقسماً بالنسبة إلى الثلاثة الأخر وهو اللا بشرط القسمي الذي هو قدر جامع بينها.

ولما نرى بالوجدان أنّ استعمال تلك الألفاظ في كلّ من المعاني الثلاثة

(١) هذا مضافاً إلى أنّه غير معقول أصلاً أن تكون إحدى الجهات الأربعة ملحوظة حين الوضع، لأنّها ليست تقسيمات خارجيّة للماهيّة، حتّى يمكن أن تكون في رتبة الذات، بل إنّما هي تقسيمات اعتباريّة بلحاظ ورود الحكم على الموضوع، فهي دائماً في الرتبة المتأخّرة عن الذات، فكيف يمكن أن يقع لا بشرطيّة أو غير ما في الرتبة التي ليست ملحوظة إلّا نفس الماهيّة، فتدبّر! «منه ﷺ».

على نمط واحد، ولا ميّز في استعمال مثل لفظ الإنسان في معنى اللا بشرط الذي ينطبق عليه حينئذ الكلي الطبيعي واستعماله في معنى بشرط شيء وبشرط لا، بحيث كما أنه لا عناية في الإنسان [إلى] كلي، كذلك لا عناية في مثل الإنسان [إلى] نوع، وكذلك زيد إنسان، بل اللفظ بصرافة طبعه وما له من المعنى الحقيقي يستعمل في جميعها، ويستفاد منه بنفسه معناه الذي يختلف بحسب المقامات، فيستكشف من ذلك أن اللفظ لابد وأن يكون موضوعاً لمعنى يكون جامعاً بينها ويكون قابلاً للانطباق على كل منها بأن يكون موضوعاً للماهية المجردة عن الخصوصيات كلها، وليس ذلك إلا اللا بشرط المقسمي.

هذا في مقام «الإن» وهكذا بحسب «اللم» فنقول: إنه إذا كان لمعنى سعة، ويكون له اعتبارات مختلفة متضادة، فعلى الواضع الحكيم الذي يجعل في مقابله لفظاً أن يضعه على نحو يكون قابلاً للانطباق على جميع اعتباراته، وليس ذلك إلا أن يوضع اللفظ في مقابل الطبيعة المجردة وتكون هي ملحوظة في وضع أسماء الأجناس.

فعلى هذا؛ إذا استعمل مثل هذه الألفاظ مجردة عن القرينة فلا تقتضي بنفسها حملها على أحد الأقسام الثلاثة معيّنًا، بل يكون ظاهراً في ذاك المعنى الجامع قهراً فيصير المعنى مهمة مجملة.

هذا؛ فيما إذا كان المحمول الذي رتب على اللفظ قابلاً لأن يكون المراد به كل من المعاني الثلاثة، وأمّا إذا فرضنا لم يكن كذلك - كما بالنسبة إلى موضوعات الأحكام الشرعية؛ ففيها لمكان أن هذه المحمولات لا يترتب إلا على الموضوعات الخارجية لا المفاهيم العقلية - فيصير ذلك قرينة على أن اللفظ

ما أريد منه معناه بشرط لا، لما عرفت من أنه غير قابل الانطباق على الخارجيات أصلاً، فحينئذ ينحصر الترديد بين احتمالين، وهما اللابشرط وبشرط شيء، فهنا تصل النوبة إلى مقدمات الحكمة.

ثم إن المراد بها أن المتكلم الذي في مقام البيان يتعرض في كلامه كل ما له دخل في مراده وجوداً وعدماً ولا يهمل شيئاً، وليس معناها أن لا يبقى المخاطب في الحيرة، ولذلك لو كان في البين قدر متيقن فيرتفع، فلا يحتاج إلى مقدمات الحكمة، كما قد يتوهم، بل إعمالها لاستكشاف مراد المتكلم، فحينئذ إذا فرضنا أن يكون في البين لفظ قابل لأن يراد منه المعنى المقيّد بخصوصه وغير مقيّد بها، بل أريد مرسلًا ولمّا لم يذكر في كلامه قيداً، فبتلك المؤونة الخارجية يحكم بأنه أراد من اللفظ معناه الإطلاقي، ولا حظ الموضوع غير مقيّد بصفة ونقيضها، وهذا هو اللابشرط القسمي.

ثم إنه لا بد أن يعلم أن العامّ الأصولي مع المطلق في هذه الجهة - أي الاحتياج إلى مقدمات الحكمة من جهة الحكم بالتعميم في مصبّ العموم - متساويان؛ إذ الذي يستفاد من أداة العموم العموم الأفرادي فقط.

وأما الأنواعي فلا يستفاد إلا من مقدمات الحكمة.

وذلك؛ لما مرّ سابقاً من أن أداة العموم وإن كانت توجب أن يكون العامّ متعرّضاً لحال الأفراد بنفسها، إلا أن ذلك لا يكون مغنياً عن مقدمات الحكمة المفيدة للعموم الأنواعي، حيث إن الأداة لا تقتضي إلا عموم الأفراد المعنونة بعنوان العامّ، كما في «أكرم العلماء» وليست متعرّضة لحال هذا العنوان بأنه تمام الموضوع، وليس لشيء دخل فيه وجوداً وعدماً فمن هذه الجهة نحتاج في

العمومات أيضاً إلى مقدمات الحكمة، ولكن في المطلقات من جهتين نحتاج إليها.

ولما كان العموم الأفرادي في العام مستفاداً من اللفظ فتصير العمومات حاكماً على المطلقات من هذه الجهة، لكونها بياناً لها فتمنع عن جريان مقدمات الحكمة بالنسبة إلى الأفراد في المطلقات، كما لا يخفى.

ثم إن المراد من مقدمات الحكمة هي ثلاثة:

الأولى: قابلية المحل للاتصاف بالإطلاق والتقييد بالنسبة إلى القيود التي تجري المقدمات فيها.

وبهذا يخرج أمثال تعميم الأحكام بالنسبة إلى القيود المتولدة والعناوين المتأخرة، وهكذا التكاليف من حيث اعتبار القرية فيها وعدمه، والمقدمة الموصلة وعدمها، كما مرّ توضيح ذلك قريباً.

ثانيها: كون المتكلم في مقام البيان، وهذا يتوقف على عدم كونه في مقام أحد أمرين:

أحدهما: الإجمال، كما يكون كذلك الأدلة الواردة لأصل تشريع الأحكام بحيث يكون الدليل من جهة ما له دخل فيها، كما في مثل ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) مهملًا ومجملًا.

ثانيهما: أن يكون الدليل وارداً مورد بيان حكم آخر، كما في مثل ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(٢)، وهذا يفرق مع الأول في أنه وإن أمكن أن يكون المتكلم في

(١) البقرة (٢): ٤٣.

(٢) المائدة (٥): ٤.

مقام البيان من الجهتين ، بخلاف الأوّل الذي رأساً في مقام الإجمال ، إلّا أنّه لما أحرز الإطلاق من إحدى الجهتين فيصير ذلك مانعاً عن جريان مقدّمات الحكمة بالنسبة إلى الأخرى ، ويوجب صرف الإطلاق إلى نفسه لعدم إحراز كونه في مقام البيان بالنسبة إلى الأخرى حينئذ .

وإذا فقد هذان الأمران فالأصل في كلّ متكلّم أن يكون في مقام البيان ، أي ذكر كلّ ما له دخل في مرامه وجوداً وعدماً في كلامه ، وهذا الأصل مدركه بناء العقلاء ، ولذا نرى الأصحاب لا يزالون يتمسّكون بالإطلاقات من أوّل الفقه إلى آخره .

ثالثها : عدم وجود القيد في كلام المتكلّم .

وهذا أعمّ من أن يكون متصلاً أم منفصلاً ، فلو أحرز كون بناء المتكلّم على التعويل بالمخصّصات والمقيّدات المنفصلة ، فيمنع ذلك أيضاً عن جريان مقدّمات الحكمة ، كما في القيود المتصلة ، غاية أنها تمنع عن أصل انعقاد الظهور بخلاف المنفصلة ، حيث إنّ بالنسبة إليها الظهور التصوريّ بل التصديقي أيضاً بمرتبة منه ، وهو أن يكون أمكن [أن] يعبرّ كلام المتكلّم بلفظ آخر - أي النقل بالمعنى - محقّق ، إلّا أن الظهور التصديقي الذي بمعنى أمكن أن يقال : إن المتكلّم أيّ شيء أراد ، غير محقّق .

وكيف كان ؛ القيود مطلقاً تمنع عن إجراء مقدّمات الحكمة لاستكشافها عن أن المتكلّم لم يكن في مقام تمام البيان وليس الحكم مطلقاً .

هذه هي تمام مقدّمات الحكمة التي لا تزيد عليها ولا تنقص ، وقد ذكر الأستاذ الشريف رحمته أموراً كما جرت في السنة تلامذته أيضاً ، إلّا أنّه من تأمل في

ما ذكرنا يرى أنّه لا يحتاج إليها في المقام، وإنما هي تجري في باب العلم الإجمالي وتنفع بالنسبة إليها، فراجع!

الردّ على الكفاية

فيبقى الكلام في ما عدّه في «الكفاية» من المقدمات، وهو عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب^(١).

نقول: لا إشكال في أنّ الاكتفاء به يتوقّف على أن يكون صالحاً للبيان، وهذا يختلف بحسب المبنى.

وذلك؛ لأنّه إمّا أن يكون المراد بمقدمات الحكمة وأن يكون المتكلّم في مقام البيان هو أن يفهم المخاطب من كلامه شيئاً ولا يبقى في حيرة، وإمّا أن يكون المراد بها أن يستكشف بها ما هو المراد الواقعي للمتكلّم، بأن يكون الإطلاق في عالم الإثبات موافقاً لعالم الثبوت وطبقاً له، فعلى الأوّل؛ القدر المتيقّن في مقام التخاطب ينفع، حيث إنّ به يرتفع حيرة المخاطب، وأمّا على الثاني فلا.

ضرورة أنّ القدر المتيقّن ليس بياناً، بل غايته أنّ الحكم شامل له، وأمّا أنّ المراد منحصر به أم أعمّ فليس شيء يدلّ عليه، فلا بدّ من أن يتبيّن أحد الأمرين، وإلاّ قد قصّر في بيانه.

فعلى هذا؛ يقع البحث في أنّه أيّ التقريبين تامّ؟ ولعلّ منشأ الاحتمال الأوّل هو ما سلكه ʞ من الالتزام بنحوين من الإرادة في باب الظواهر من

(١) كفاية الأصول: ٢٤٧ و٢٤٨، ولا حظ! أجود التقريرات: ٤٣٢/٢.

العمومات ، وهما الإرادة الجديّة والاستعماليّة ، حيث بنى على أنّ الأدلّة العامّة القابلة لورود التخصيص عليها لمّا كانت مسوقة لضرب القاعدة فليست ناشئة عن إرادة جديّة .

فعلى هذا المسلك في باب المطلقات والعمومات ، يمكن أن يتمّ الاحتمال الأوّل ، لمكان أنّه لمّا لم يكن الدليل مسوقاً لبيان الحكم الواقعي ، فحينئذ يكفي وجود القدر المتيقّن في البين لتماميّة الإفادة والاستفادة ، وخروج المخاطب عن الحيرة في تماميّة البيان ، وإن لم يتّضح تمام المراد .

وأما على غير هذا المسلك الذي تقدّم بطلانه في المباحث المتقدّمة ، وأوضحنا أنّ الإرادة الاستعماليّة لا يرجع إلى محصل ، بل القضايا كلّها مسوقة لبيان المرادات الواقعيّة ، فالقدر المتيقّن لا يصلح للبيانيّة ، فلا يجوز التعويل عليه ، وإلا تسقط الإطلاقات عن قابليّة التمسك بها ، وينسدّ هذا الباب رأساً ، إذ ليس دليلٌ مطلق إلّا وله قدر متيقّن ولا أقلّ من مورده ، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك حتّى صاحب «الكفاية» الذي التزم بالمعنى ، وإن كان سلك هذا المسلك في بعض المقامات كما في قاعدة التجاوز بالنسبة إلى رواية إسماعيل بن جابر^(١) ، وأيضاً رواية أخرى^(٢) فيها^(٣) .

ولكن لا يمكنه البناء على ذلك مطلقاً كما هو واضح ، فحينئذ حال القدر المتيقّن في مقام التخاطب حال المتيقّن الثابت من الخارج من مناسبات الحكم

(١) وسائل الشيعة : ٣١٧/٦ الحديث ٨٠٧١ .

(٢) لاحظ ! وسائل الشيعة : ٣١٧/٦ الباب ١٣ من أبواب الركوع .

(٣) كفاية الأصول : ٤٣٢ و ٤٣٣ و لاحظ ! أجود التقريرات : ٤٣٣/٢ .

والموضوع وغيرها الذي هو نفسه أيضاً لا يصلح للبيان؛ لأنها أمور خارجة عن الدلالة اللفظية، وبدونها لا يصدق البيان، وإلا فلو كان المناط ما احتمل أولاً فالأمر الخارجية أيضاً تصلح للإفادة والاستفادة في الجملة والخروج عن الحيرة، ويكون القدر المتيقن في مقام الحكم كمثل عتق الرقبة المؤمنة بالنسبة إلى غيرها في هذه الجهة متساوية مع القدر المتيقن في مقام التخاطب.

والحاصل: لا يجوز الاتكال على القدر المتيقن مطلقاً، وإلا يكون ذلك نقضاً للغرض، حيث لا يمنع عن جريان مقدمات الحكمة التي هي أمر ارتكازي للعقلاء، بل كل من هو في مقام الإفادة والاستفادة، ولا يختص ببعض دون بعض.

نعم؛ لو كان ذلك مستنداً إلى اللفظ كما يكون كذلك مسألة الانصرافات التي توجب صيرورة اللفظ ظاهراً في بعض المصاديق، بحيث تكون مسألة الدلالة اللفظية في البين، فيكون ذلك صالحاً للبيان، حيث يكون ذلك من قبيل القيود المتصلة، ولكن ليس كل انصراف يصلح لذلك، كما في الانصرافات البدوية الناشئة عن غلبة الوجود، بل إنما يكون ذلك في الانصراف الذي منشأه التشكيك في أفراد الماهية، وهذا بقسميه من الانصراف إليه والانصراف عنه.

والمراد بالأول؛ هو أن تكون الاختلافات في المصاديق أوجبت لأن يكون اللفظ ظاهراً في بعضها، كما يكون كذلك لفظ الماء بالنسبة إلى المياه المتعارفة، غير ماء الزاج والكبريت ونحوهما.

والمراد بالثاني: أن توجب عدم شمول ظهور اللفظ لبعض الأفراد، كما لا يبعد أن يكون من هذا القبيل لفظ الإنسان بالنسبة إلى ذي حقوين أو رأسين،

فهذان القسمان لما يوجبان قصور دلالة اللفظ بالنسبة إلى المنصرف عنه، وما عدا المنصرف إليه، فلذلك يصير اللفظ حينئذ مقيداً بغيرهما، ويمنع عن جريان مقدمات الحكمة والحكم بالتعميم.

هذا أساس مسألة الانصراف الذي يصلح به عدّ اللفظ مقيداً، وقد قسمه الأستاذ الشريف أقساماً أنهاها إلى ستة (ثلاثة) عشر.

ثم إنه قد تصل ورود التقييدات المنفصلة إلى درجة يستكشف بها أن المطلق لم يكن في مقام البيان، بل هو لبيان أصل التشريع أو الإهمال، نظير المخصّصات المتكررة التي ترد على العام فتوجب سقوطه عن الحجية وقابلية التمسك به عند الشك.

في الحقيقة والمجاز

بقي الكلام في مسألة الحقيقة والمجازية وأنه هل استعمال أسماء الأجناس والموضوعات للماهيات الكلية في كلّ واحد من الاعتبار الثلاثة لها حقيقة، أم في بعضها مجاز؟

لا خفاء في أنّ ذلك يختلف على المسلكين في وضع تلك الألفاظ، أما على مسلك التحقيق - وهو مذهب السلطان^(١) - فلا إشكال في أنّه لا مجازية في البين أصلاً، إذ المفروض أنّ عليه الماهيات موضوعة للمعنى اللا بشرط المقسمي الذي هو الجامع بين المعاني الثلاثة، فحينئذ استعمالها في كلّ منها يكون من باب استعمال الكلّي في الفرد وانطباقه عليه، حيث لم يكن بنحو

(١) مرّت الإشارة إليه في الصفحة : ٥١٨ من هذا الكتاب.

الخصوصية، وانحصار الإطلاق عليه يكون حقيقة، ولا توهم للمجازية أصلاً.
وأما على مسلك المشهور فذهب بعضهم إلى أن استعمال اللفظ في غير
المعنى اللا بشرط القسمي الذي هو الجامع بين المصاديق الخارجية مجاز، وإنما
استعماله فيه حقيقة فقط لأنه هو الموضوع له، وفصل آخر بين التقييد بالمنفصل
والمتصل، فقال في الثاني: اللفظ باقي على معناه الحقيقي، أما في الأول فلا، بل
مجاز.

والحق هو الأول، وأنه على المشهور استعمال اللفظ في المقيّد مجاز
مطلقاً، ولا مجال للتفصيل، إذ على كلّ حال؛ استعمل اللفظ في غير معناه
الموضوع الذي هو عبارة عن الماهية المجردة التي متساوية بالنسبة إلى كلّ صفة
ونقيضها، حيث قيّدت بعنوان خاص غير قابل للانطباق على مطلق المصاديق،
فحينئذ لا فرق بين المقيّد المتصل والمنفصل، وكأنّ المفصل توهم أنه لما كان في
المقيّد المتصل استفادة التقييد من باب تعدّد الدال والمدلول، نظير ما بنينا عليه
في العامّ المخصّص، وهكذا في المقام، فنفس لفظ المطلق لم يستعمل إلا في
معناه الأصلي وهو اللا بشرط.

وأنت خبير بفساد ذلك، حيث إنه كمال الفرق بين مسلكنا ومذهب
المشهور، إذ عليه لو استعمل اللفظ أولاً في المعنى اللا بشرطي، ثم أريد منه
المقيّد، فهذا يلزم التناقض، وهذا بخلاف ما هو المحقق عندنا، لأنه كما عرفت
المعنى الأصلي للمهية ما هو القابل للانطباق على جميع الاعتبارات لها، مقيّدة أو
مطلقة، فالفرق واضح، فتأمل!

حمل المطلق على المقيّد

ثمّ إنّه ما بقي شيء من مهمّات مباحث الباب إلّا مسألة حمل المطلق على المقيّد، فنقول - وعلى الله التكلان - : إنّ المطلق إمّا أن يراد منه صرف الوجود، وإمّا مطلق الوجود.

أمّا في الأوّل؛ الذي يكون المراد منه أن يتعلّق الحكم إمّا بصرف الطبيعة أو أحد الأفراد على سبيل البدل - كما في النكرة - المقيّد تارة يكون حكماً سلبياً، وأخرى يكون إيجابياً، وللثاني أقسام سنتعرّضها.

وأما الأوّل؛ مثل ما ورد عقيب الأمر بإطلاق عتق الرقبة قول «لا تعتق رقبة كافرة»، بأن تكون النسبة بينهما العموم المطلق لا من وجه^(١).

وعلى كلّ حال؛ لا إشكال في لزوم الحمل مطلقاً، وذلك لأنّه وإن لم يكن مطلق الدليل المقيّد ظاهراً في الغيرية والإرشادية لا اختصاصه بالأوامر والنواهي الواردة في المركّبات، فهي التي انقلبت عن أصلها الأوّلي الظاهرة في النفسية إلى الغيرية الدالّة على مدخلية شيء في المركّب وجوداً أو عدماً، فلا تنفائه أو وجوده يفسد المركّب؛ عبادة كان أم معاملة، وأمّا في غير المركّبات فهي على ظهورها الأوّلي باقية، فليست تدلّ على الغيرية إلّا إذا قامت قرينة عليها.

ولكن مع ذلك - أي ظهور النهي في مثل لا تعتق الكافرة في النهي النفسي - لا محيص عن حمل المطلق، وتقييد إطلاق الأمر بالإعتاق بعدم الكفر؛ لما تقدّم نظيره في بحث العامّ والخاصّ وإن كان هو من هذه الجهة كالمطلق الشمولي لا البدلي الذي هو الآن محلّ البحث.

(١) وإلّا فلا بدّ من إعمال قواعد التعارض، «منه».

وعلى كل تقدير؛ التخيير الذي يسجيء بحكم العقل بالنسبة إلى أفراد الطبيعة في المطلق البدلي إنما يكون إذا لم يعارضه دليل مفاده التعيين؛ وإلا فلا محيص عن تقديمه.

ومن المعلوم؛ أن النهي مثل «لا تعتق الكافرة» إنما يدل على حرمة عتق كل واحد من الكفار تعيناً كما هو الظاهر في باب النواهي، فحينئذ لو لم يقدم هذا على الدليل المطلق ولم يقيد هو بغيره من الأفراد يلزم التناقض، بل قهراً يتقيد بأمر عديم الذي لازمه عقلاً عدم أجزاء عتق الكافرة حتى بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، حيث إنَّ المقام لا ربط له به، لما أوضحنا في محله أن مسألة الاجتماع إنما تكون فيما إذا كان التزاحم ناشئاً من جهة اتحاد متعلق الخطابين أحياناً بلا أن يكون بين أنفسهما تنافٍ أصلاً، بل المقام من قبيل النهي في العبادة أو المعاملة، حيث إنَّ المفروض أن النسبة بين دليل المطلق والمقيد العموم المطلق لا من وجه، فلا مجال للمعارضة أصلاً، بل الثاني مبين للأول، فلا محيص عن تقييده.

هذا؛ ولكن ينبغي أن نذكر الضابط الكلّي والدليل المطلق لتقديم المقيد على المطلق، بحيث ينفع لما تقدم وسائر الأقسام الآتية.

فنقول: إنَّ موضوع البحث أولاً في المطلق والمقيد اللذين يتعارضان بأنفسهما بعد إحراز وحدة التكليف، فهنا قد وقع الإشكال في أنه يقدم المقيد مطلقاً، أو المطلق، أو يختلف الأمر بحسب المقامات من حيث اختلاف الظهورات بالنسبة إليهما.

وجه تقديم القرينة على ذيها

وذلك لأنَّ المقام يكون من باب التعارض بين القرينة وذي القرينة الذي لا محيص عن تقديم الاولى ، فهنا دعويان :

إحداهما من حيث الصغرى وأنَّ المقام - أي المقيّد - من باب القرينة .
والثانية من جهة الكبرى ، وأنَّ القرينة كَلِيّة تقدّم على ذي القرينة ، ولا مجال للعكس .

أمّا الأولى ؛ فالظاهر أنَّ القيود التي هي الفضلات في الكلام والحاكية عن كَيْفِيَّات المسند والمسند إليه من باب القرينة ، ونفس المسند والمسند إليه اللذان ركنان من باب ذي القرينة ، وهذا بالنسبة إلى بعض المصاديق كالحال والمفعول فيه مسلّم ، ولكن بالنسبة إلى المفعول به والبعض الآخر ليس كذلك .

بل يمكن أن يقال : إنّه بالنسبة إليه محتمل الوجهين ، بحيث يمكن أن يكون المفعول به في بعض المواقع هو من قبيل ذي القرينة ، ولذلك وقع الإشكال في أنّه في مثل «لا تضرب أحداً» ؛ هل يؤخذ بظهور لفظ «أحداً» الأعمّ من الحيّ والميت ، أو لفظ «الضرب» منصرف إلى الأحياء ؟ حيث يصلح كلّ منهما أن يكون قرينة للآخر .

وبالجملة ؛ فالتحديد وبيان الضابط الكلّي لذلك حتّى يمكن التميّز به بين القرينة وذي القرينة في غاية الإشكال ، وإلى الآن لم يظهر لنا وجه فيه ، فلا بدّ من التأمل ثانياً [حتّى] نرى أنّه يمكن استخراج ضابط كلّي حتّى لا يبقى محلّ الشكّ أم لا ؟

وأما الثانية؛ التي مرجعها إلى أنه كلّ مورد أحرز كونه من باب القرينة وذي القرينة فيقدّم الأولى، ولو كان أضعف ظهوراً بمراتب من الثانية، ولا تقدّم الثانية، ولو كانت أقوى وأظهر، كما يكون كذلك في المثال المعروف، أي «رأيت أسداً يرمي» حيث إنّ ظهور لفظ «الأسد» في الحيوان المفترس إنّما هو بالوضع الذي أقوى وأظهر من ظهور لفظ «الرمي» في رمي النبل دون التراب، لأنّ ظهوره مستند إلى الإطلاق والانصراف، ومع ذلك لم يتوهم أحد تقديم الظهور الأوّل على الثاني، والأخذ بالمعنى الحقيقي له، حتّى يكون بلازمه يرفع الشكّ عن القرينة، فيحمل على الرمي بالتراب.

وسرّ ذلك: هو أنّ الأخذ بظهور اللفظ الذي هو القرينة يوجب رفع الشكّ عن ذي القرينة موضوعاً، حيث إنّ الشكّ في أنّه أريد منه معناه الحقيقي أم لا؛ ناشئ من طرف القرينة، بحيث يكون التعبد بظهوره، لا يبقى بعد مجال لتطبيق دليل التعبد على ظهور ذي القرينة، بخلاف العكس فإنّ الشكّ في القرينة ليس مسبباً عن الشكّ فيه، مع أنّه أيضاً بلازمه يرفع الشكّ عن القرينة.

ولكن هذا فرع قابليّة الحمل وصحة تطبيق دليل «ابن على ظهور اللفظ» على الملزوم حتّى يكون مجال لأن يؤثر بلازمه، وهذا مستحيل للزوم الدور، إذ تطبيق دليل التعبد عليه يتوقّف على عدم تطبيقه على القرينة مع بقاء موضوعه، وعدم التطبيق عليها يتوقّف على تطبيقه على ظهور ذي القرينة، مع أنّه لا سببيّة والمسببيّة من هذا الطرف بل من طرف العكس، فلذلك لا يمكن أن يقدّم ظهور القرينة، وكون مثبتات الأصول اللفظيّة حجة لا ينفع أيضاً، إذ ذلك فرع أن يكون نفس المدلول والملزوم ثابتاً حتّى يؤثر بلازمه، وقد عرفت أنّه ممنوع.

وبالجملة ؛ فالمقام من صغريات باب الشك السببي والمسببي الذي لا مجال لتطبيق الدليل إلا على الأول ، إذ كما أن الشك في بقاء نجاسة الشيء المغسول بماء مشكوك الطهارة أو رفعها ناشئ عن الشك في طهارة الماء ونجاسته ، فهكذا مسألة القرينة وذي القرينة .

ضرورة ؛ أن الشك - في أنه في مثل « رأيت أسداً يرمي » من لفظ « الأسد » أريد معناه الحقيقي أو المجازي - مسبب من أن المراد من لفظ « الرمي » أي شيء هو ؟ فلو أبقيناه على ظهوره في رمي النبل ، لا يبقى شك بالنسبة إلى لفظ « الأسد » لأنه بنفس مؤداه يعارض لفظ « الأسد » ويعينه في معناه الذي خلاف ظاهره ، فلذلك استقرّ البناء على الأخذ بظهور القرينة وعدم التصرف فيها دون ذي القرينة ، ولم يتوهم أحد تعارض ظهوريهما ، وسره ما سمعت من أن المعارضة إنما تقع بين الأدلة إذا كانت في عرض واحد ، لا في الحاكم والمحكوم .

فعلى هذا ؛ بالنسبة إلى المطلق والمقيّد لا تنطرق الاحتمالات الأخر من الحمل على الواجب في واجب ، أو حمل المقيّد على الاستحباب وأفضل الأفراد ، أو الحمل على الكراهة فيما إذا كان بصيغة النهي ، بل يتعيّن معاملة الإطلاق والتقييد وإبقاء المقيّد على ظاهره .

هذا هو الأمر الأول ممّا يتوقّف عليه تنقيح البحث في باب المطلق والمقيّد .

التنافي بين المثبتين

الثاني: أنه لا إشكال في أن حمل المطلق على المقيّد إنما هو متوقّف على تنافيهما، وإلا فلا وجه في ذلك، لأنّهما دليلان مستقلّان يعمل كلّ في موره. ثمّ التنافي: تارة يكون بين النافي والمثبت كما سبق مثاله وشرح الكلام فيه، وأخرى يكون الدليلان مثبتين، وهذا على أقسام:

الأوّل: أن يكون كلّ من المطلق والمقيّد مسبباً ويكون السبب فيهما واحداً، كما إذا ورد «إن ظهرت فأعتق رقبة» وأيضاً ورد «إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة». ففي هذه الصورة التنافي بين الدليلين واضح، حيث إنّ المفروض اتّحاد السببين ووحدة التكليف.

وذلك؛ لأنّه وإن أمكن أن يكون التكليف عند الظهار متعدّداً بأن يجب عتق رقتين، إلّا أنّ ظهور الأمر في صرف الوجود يدفع هذا الاحتمال، وهذا يبطل احتمال الواجب في الواجب أيضاً، فلا يبقى إلّا احتمال حمل المقيّد على الاستحباب أو القيد، والأوّل منهما بطل بالمقدمة السابقة، فيتعيّن الثاني حينئذ. الثاني: أن يكون كلاهما مطلقين، فهنا أيضاً مناط الحمل محقّق؛ لظهور الأمرين في صرف الوجود، واحتمال تعدّد التكليف مدفوع بما عرفت، فتجب معاملة الإطلاق والتقييد لا غير.

الثالث: أن يكون أحدهما غير مقيّد بالسبب كالخطاب بالمطلق، والآخر مقيّد به، وهو الخطاب بالمقيّد، ففي هذه الصورة يشكل الأمر من حيث إنّ ظاهر الخطابين هو التباين، فيقتضي تعدّد التكليف ولا موجب للحمل، وظهور الأمر في صرف الوجود لا يضرّ هنا، إذ كلّ من الأمرين ظاهر في صرف الطبيعة في

متعلّقه ، فحينئذ نفس الخطابين لا تنافي بينهما ؛ لإمكان أن يكون تكليف مطلق تعلّق بعنق الرقبة المطلقة ، وتكليف ناشئ من سبب خاص كالظهار تعلّق بالرقبة المؤمنة ، ولم يثبت اتّحاد متعلّقيهما أيضاً ، حتّى من جهته يتحقّق التنافي حتّى نلتزم بالحمل .

ومن جهة ظهور القضية المقيّدة في التقييد يقتضي الحمل على وحدة التكليف ، إذ لا يعتبر أن تثبت الوحدة من الخارج ، كما سنوضح ذلك ، بل يكون إحرازها بنفس ظهور الأمر والطلب في صرف الوجود ، فلذلك لا بدّ هنا أيضاً من معاملة الإطلاق والتقييد .

وأنت خير بأنّ هذا التقريب يشبه الدور ، لأنّه في هذه الصورة نفس الخطابين - ولو بمؤونة ظهورهما في صرف الوجود - لا تدلّ على وحدة التكليف ؛ لما أشرنا إليه من أنّه بعد أن كان أحدهما مسبباً والآخر غير مسبّب ، فيكون كلّ منهما ظاهراً في تكليف غير الآخر .

فعلى هذا ؛ إثبات الوحدة واستفادة صرف الطبيعة يتوقّف على إثبات اتّحاد متعلّق الخطابين ، والمفروض أن إثباته يتوقّف على كونهما ظاهراً في صرف الطبيعة المطلقة ، فلا سبيل إلى إثبات وحدة التكليف حتّى يوجب الحمل .
فالحاصل : أنّ في هذه الصورة الحمل يتوقّف على حملين ، من حمل غير المسبّب على ذي السبب ، ثمّ حمل المطلق على المقيّد من حيث الفرد ، فلذلك يلزم الدور هنا .

وهذا بخلاف الصورتين المتقدّمتين لما عرفت من أنّه يتمّ الأمر بحمل واحد ، وهو حمل المطلق من الطبيعة على مقيّدها بعد كون نفس القضيتين ظاهراً في وحدة التكليف .

وأما دفع الدور في هذه الصورة - بأنه لما كان الوجوب والتكليف الذي مستفاد من الهيئة منتزعا من صرف وجوب التكليف الذي هو ظاهر القضية، فهو بنفسه يثبت بلا توقف على إثبات اتحاد الواجب - فمدفوع بأن هذه مغالطة واضحة؛ إذ هذا خلط بين صرف الوجود الذي جامع بين تكليفين ومنتزع عنهما، وما يكون هي أفراد من الطبيعة الواحدة، والذي يوجب الحمل، الثاني كلما أحرز، لا الأول، فتدبر!

ولكن قد يدفع الدور بأنه لما كان ظهور الأمر في صرف الوجود في الرتبة السابقة على التقييد واتحاد المتعلق فهو إذا ثبت فهذا قهراً يثبت، فالتوقف يكون من أحد الطرفين لكون الأمرين طوليين.

وفيه: أن ذلك مغالطة واضحة، حيث إنه إذا منعنا ظهور الخطابين في صرف الوجود من ناحية أنفسهما فحينئذ أي شيء يقتضيه حتى يحرز ذلك في الرتبة السابقة سوى مسألة اتحاد المتعلق الذي لا سبيل إليه أيضاً إلا ثبوت صرف الوجود من الخطابين؟

وهذا أول الدعوى؛ لما تقدم من أن كلاً منهما ظاهر في صرف الوجود بالنسبة إلى متعلق نفسه.

فالحاصل: أنه لا وجه للحمل والتقييد في هذه الصورة؛ لفقد التنافي الذي هو مناطه، لمكان تعدد التكليف الذي يكون ظاهراً فيه الخطaban، وأوضح منها الصورة الرابعة، وهي التي يكون كل من المطلق والمقيّد مسبباً عن سبب غير الآخر، وكما إذا ورد «إن ظهرت فأعتق رقبة» و«إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة»، فهنا لا سبيل إلى توهم الحمل أصلاً، كما لا يخفى.

اشتراط التنافي بين الدليلين

الأمر الثالث : قد عرفت أنه جعلنا موضوع البحث ما لو أحرز وحدة التكليف حتّى يتحقّق التنافي المقتضي للحمل ، وإلا فلا وجه له ، وإنما الكلام في طريق إحرازه .

لا ينبغي التأمل في أنّ ذلك إنّما يكون إذا لم يثبت من الخارج ، وإلا فلا تنتهي النوبة إلى هذا البحث ، لأنّه إذا أحرز من الخارج اتّحاد متعلّق الخطابين ووحدة التكليف ، فحينئذ جلّ الاحتمالات في المقام سوى الحمل على التقييد تبطل رأساً ، فينحصر الكلام بما إذا أحرزت الوحدة من نفس الخطابين ، كما أشرنا إليه في مطاوي البحث من استظهارها من ظهور الأمر في صرف الوجود ، ولذلك بنينا على الحمل والتقييد في الصورتين الأوليين دون الأخيرتين .

ووجه اقتضاء صرف الوجود ذلك ، واضح ، لأنّه إذا فرضنا أنّ ظاهر قوله : «أعتق رقبة» وجوب عتق رقبة واحدة التي ينطبق عليها صرف الطبيعة في مقابل عدم المطلق ، وأيضاً ورد «أعتق رقبة مؤمنة» الظاهر في صرف الوجود أيضاً ، غايته أنّ مدلول الأوّل أجزاء كلّ فرد من الطبيعة ، ومدلول الثاني إعتاق فرد من صنف خاصّ من تلك الطبيعة وعدم أجزاء الكافرة ، بحيث يوجب الخطاب الثاني تضيق دائرة الطبيعة وانحصار التكليف بعتق المؤمنة ، ولما كان المفروض ظهور الخطابين في صرف الشيء لا يتكرّر ولا يتعدّد ، فيكون مرجع ذلك إلى تقييد الخطاب الثاني الخطاب الأوّل ، ولزوم عتق رقبة واحدة متّصفة بالإيمان .

وهكذا في الصورة الثانية ، لأنه فيها أيضاً دلّ الخطاب على أنه عند الظهار لا بدّ من عتق الرقبة ، بحيث مفاد الخطابين لزوم العتق على نحو صرف الوجود الذي معناه طرد العدم ، وكان مفاد أحد الخطابين عتق رقبة خاصّة وهي المؤمنة ، ويكون مرجعه إلى لزوم عدم خلوّ الصفحة عن عتق رقبة مؤمنة ، ولازم ذلك أنه عند الظهار يجب عتق رقبة مؤمنة لا غير .

ثم إنّ ممّا ذكرنا يظهر أنّ هذا البحث لا يجري في المستحبات رأساً ، ولا موقع لمعاملة الإطلاق والتقييد بالنسبة إليها ، لأنّ التنافي المذكور متوقّف على أن يكون الحكمان إلزاميين ، وأمّا الاستحباب فيجوز للمكلّف فعله وتركه ، فلا ينافي مقيّده مع مطلقه ، لأنّه في الإلزاميين لما كان المكلّف لا بدّ وأن يمثل كلا الخطابين مع أنّ متعلّقيهما واحد ، فرفع التنافي يتوقّف على حمل المطلق على المقيّد ، بخلاف المستحبيين ، فلا إلزام في البين حتّى يلزم ذلك ، بل يبقى المقيّد على ظاهره ، فيصير مستحبّاً في المستحبّ ، كما كان يرتفع التنافي في الإلزامين أيضاً لو كان يحمل المقيّد على الاستحباب لكان يصير أفضل الأفراد ، وعدم المصير إليه هناك لكونه خلاف ظاهر الدليل .

والمفروض أنّ في المقام ليس كذلك ، فلا محذور من الحمل على أفضل أفراد المستحبّ ، وهذا لا ينافي ظهور الدليل في صرف الوجود أيضاً كما يكون كذلك بناء الأصحاب في المستحبات مطلقاً ، كما لا يخفى .

ولا فرق في ذلك بين أن يكون التكليف واحداً والمتعلّق متعدّداً ، كما إذا كان أحدهما مطلقاً كالأمر بصلاة الوتر ، والآخر مقيّداً كالأمر بها مع القنوت ، وبين أن يكون نفس التكليف متعدّداً ، كما إذا ورد «أدع» ثمّ ورد «أدع عند رؤية

«الهلal» وإن كان لابد من الحمل فيما إذا كانا واجبين حينئذ، كما إذا ورد «حج» وأيضاً «إن استطعت فحجاً!» لما ذكرنا فيما إذا كانا مطلقين حتّى من حيث السبب وهو ظهور التكليفين في صرف الوجود بالنسبة إلى نفس الطبيعة، والمفروض عدم وجود قيد في المتعلّق حتّى يستظهر منه تعدّد الواجب.

وأما عدم الحمل في المستحبات لعدم شرطه فيها لأنّه تثبت فيها الدرجات من الخارج، فلا ظهور لها في صرف الوجود أصلاً، وهذا بخلاف الواجبات، إذ لا تعقل الدرجات في المطلوبيّة مع لزوم الفعل، كما لا يخفى.

إذا تبيّنت هذه الأمور فنقول: إنّ البحث تارة يقع في المطلق والمقيّد الذي أحدهما بصيغة الأمر والآخر بصيغة النهي، وأخرى فيما كانا متّحدين بأن يكون كلاهما بصيغة الأمر، ثم إنّ في كلّ منهما إمّا أن يكون المطلق شموليّاً، وإمّا يكون بدليّاً، وفي كلّ منهما إمّا أن التنافي والتعارض في الحكم التكليفي، وإمّا في الحكم الوضعي.

أما الكلام في المطلق البدلي؛ ففي المختلفين منه كالمطلق الذي يدلّ على الإلزام من حيث الفعل، والمقيّد الذي بصيغة النهي فقد تقدّم البحث فيه، وأنّه لا مجال لحمل المقيّد على الكراهة، بل يبقى على ظهوره، لما تقدّم في الأمر الأوّل من أنّ الأصول اللفظيّة الجارية في القرينة مقدّمة على الأصول في ذي القرينة، والمفروض أنّ المقيّد بالنسبة إلى المطلق هو القرينة له، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور المطلق.

وأما في المتّحدين؛ فهنا صور قد عرفت أنّ في الصورتين منها يجب حمل المطلق على المقيّد.

وحاصل الوجه في ذلك: أنّه إذا ورد: «أعتق رقبة!» وورد أيضاً: «أعتق

رقبة مؤمنة!» فالاحتمالات في المقيّد أربعة :

من حمل المطلق عليه ، وعدم التصرّف فيه أصلاً ، ومن حمل الخطابين على التكليف الاستقلالي ، ومن حمل المقيّد على الواجب في واجب ؛ أو حمّله على الاستحباب .

مقتضى الأمور المتقدّمة بطلان الثلاثة وتعيّن الأوّل ؛ لأنّ حملهما على التكليفين المستقلين خلاف صرف الوجود الذي [هو] ظاهر الخطابين ، وهكذا الثاني ، بل فساده أظهر ، لأنّه إذا كان المفروض أنّ خطاب المطلق ظاهر في وجوب عتق من طبيعة الرقبة ، والمقيّد أيضاً يقتضي عتق صرف الوجود منها ، غايته أنّه من صنف خاصّ منها ، ففي اقتضاء العتق كلاهما مشتركان .

فحينئذ ؛ لا وجه لرفع اليد عن ظهور الخطاب الثاني ، وحمله على بيان حكم بعض متعلّقه وهو وجوب الإيمان لاتمامه ، إذ معنى الواجب في واجب هو ذلك ، بمعنى أنّ خطاب المقيّد لا يدلّ على بيان حكم أصل متعلّقه ، بل لبيان قيده ، وهذا خلاف ظاهر اللفظ جداً وإثباته يحتاج إلى قرينة قويّة .

وأما الاستحباب ؛ فهو أيضاً لا وجه له ؛ لأنّه خلاف ظاهر اللفظ ، فلا يصار إليه إلا بالدليل ، وقد عرفت أنّ المقيّد لما كان بمنزلة القرينة فلا بدّ من إبقائه على ظاهره والتصرّف في ناحية المطلق ، ولذلك يتعيّن الاحتمال الأوّل .

الإطلاق الشمولي

هذا تمام الكلام في صرف الوجود ، وأمّا مطلق الوجود الذي نعبر عنه بالإطلاق الشمولي وقد قلنا : إن المطلق من هذه الجهة كالعامّ الأصولي ، فهنا أيضاً تارة يكون المطلق والمقيّد مختلفين ، كما إذا كان المقيّد بصيغة النهي ، وأخرى يكون كلاهما مثبتين .

أمّا في القسم الأوّل فليس للمقام خصوصيّة تحتاج إلى التعرّض ، حيث لا يخلو الأمر من أنّه داخل في أحد الأبواب التي لكلّ منها بحث مستقلّ من باب العامّين من وجه ، والتعارض بينهما وعلاجه ، أو باب اجتماع الأمر والنهي ، أو باب النهي في العبادة والمعاملة ، حيث إنّ التعارض إمّا أن يكون بين نفس العنوانين اللذين هما فعل اختياري للمكلف وتعلّق بهما الحكم ، فهذا يدخل في باب الاجتماع .

وإمّا أن يكون التعارض من جهة موضوع التكليف ، فهذا يكون داخلاً في الأوّل .

وإمّا أن تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً ، بأن يكون متعلّق النهي عين ما تعلّق به الأمر ، وتعارضهما من هذه الجهة ، فهذا داخل في الثالث ، وهذا لا فرق بين أن يكون الحكمان تكليفيّين أو الوضعيّين ، فعلى كلّ حال ؛ لا بدّ من إعمال قواعد أحد الأبواب الثلاثة .

وأمّا في المثبتين ؛ فلا حمل في البين ، إذ قد عرفت أنّه يتوقّف على التنافي ، ومعلوم أنّه لا منافاة بين أن يكون حكم ثابتاً للكلّي ولنوع منه أو صنفه ،

إلا إذا كان للقضية مفهوم، بأن أحرز من الخارج أن القضية مسوقة لبيان موضوع الحكم، لا أنه لفرض وجود الموضوع، كما في قوله عليه السلام: «في السائمة زكاة»^(١)، فهنا لا بدّ من الحمل نظراً إلى المفهوم، لا إلى مسألة المطلق والمقيّد، كما لا يخفى.

فالحاصل: أنه لا يجري قاعدة حمل المطلق على المقيّد في المطلق الشمولي وإنما مجراه هو المطلق البدلي، مع وجود شروط الحمل فيه، وقد اتّضح أن جامعها مسألة ثبوت القرينة وذوي القرينة، وتحقق التنافي الذي يتوقّف على إحراز وحدة الوجوب، أو وحدة الواجب، وقد عرفت أنها في صور ثلاث، مع ما أشرنا إليه في الحاشية بأن يكون كلاهما مسبباً عن شيء أو يكون كلاهما مرسلأً بلا سبب، أو يكون أحدهما مسبباً، ولكن الواجب يكون مطلقاً في كليهما.

بقي الكلام في شيء بالنسبة إلى الأمر الأوّل؛ وهو مسألة القرينة المتّصلة والمنفصلة، لا إشكال أن القرينة مطلقاً توجب قلب الظهور، ولكنهما تختلفان من جهة أن القرينة المتّصلة توجب قلب الظهور التصديقي بالمعنى الأوّل، وهو الذي يعبر عنه في مقام الحكاية والنقل بالمعنى، بخلاف الثانية، فهي توجب قلب الظهور التصديقي بالمعنى الثاني، أي الذي يعبر عنه في مقام الحكاية عن المعنى المراد، ويقال: إن ما أراد من القضية، أمّا الأوّل فوجهه واضح، فلمكان كون القرينة المفروضة بصورة قضية مستقلة، فلا يوجب قلب أصل الظهور، وأمّا الثاني فلأن المفروض انعقاد الظهور وثبوته مطلقاً، فلا يوجب إلا قلب الظهور في المراد.

(١) لاحظ وسائل الشيعة: ١١٨/٩ الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام.

ثم إن الضابط في كون المقيّد المنفصل قرينة، أنّه لو كان فرض مستصلاً
يعامل معه معاملة القرينة وذي القرينة، فكذلك لو لم يكن كذلك، بل تلاحظ في
تقديم إحداها على الأظهرية ونحوها، فهكذا عند الانفصال، بل يعامل معه
معاملة المعارض.

هذا تمام الكلام في المطلق والمقيّد فلنختم الكلام في مباحث الألفاظ به،
والحمد لله والصلاة والسلام على أوليائه.



مركز تحقيقات علوم إسلامي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام في النواهي

فنعول : ينبغي التكلّم في النهي أولاً في مقامين :

[المقام] الأوّل : هل المراد من النهي والمطلوب منه مجرد أن لا تفعل ،

والترك ، أو الكفّ عن الفعل ، فيكون محتاجاً إلى مؤونة زائدة ؟

والذي صار سبباً لذهاب جماعة إلى الثاني هو أن الترك المطلق عدم أزلي

صرف ، وهو سابق على المكلف ، فلا يكون تحت قدرته ، فكيف يتعلّق التكليف

به ؟!

فلما دفعوا هذه الشبهة - بأن ما هو متعلّق للنهي ليس صرف العدم ، بل ما له

شائبة الوجود ، ولو بعنوان كونه بعد الطلب ، لأنّه يصير بمقايسته إلى الوجود

الخاص من باب العدم [و] الملكة .

ومع التسليم ؛ لو لم يكن نفسه تحت القدرة يكون استمراره تحت القدرة ،

وإلا لما كان وجود المنهيّ عنه تحت القدرة أيضاً ، لأنّ المتقابلين متلازمان في

هذا الأمر .

وما ذكروا من الشناعات على القول به ، مثل أن الكفّ متوقّف على الميل

أولاً فلو لم ينته هكذا يلزم أن يكون الشخص عاصياً لو كان النهي مطلقاً ، ولو كان

الطلب مقيداً بزمان (بصورة) الميل يلزم أن يكون جميع النواهي مشروطاً ، وغير

ذلك - فالمتعيّن هو الأوّل .

إنما المهم هو أن متعلق الطلب هنا غير ماهو في الأمر أم مثله ؟
الظاهر ؛ أن الطبيعة والماهية [هي] الحاكية عن الوجود لا ماهي مستقلة ،
بل ماهي عين الوجود - بحيث لا يرى الأمر والنهي في هذا اللحاظ ميزاً بينها
وبين الوجود ، كما ذكر مفصلاً في باب الأمر - تكون متعلقة للنهي ، إلا أن هذه
الماهية في الأمر لطلب إيجاده ، وفي النهي يزجر عن إيجاده ، ففي الأول ؛ بعث
إلى الفعل ، وفي الثاني ؛ زجر عن الفعل .

والشاهد على ذلك : أن المادة فيهما واحدة ، فكما أن الأمر يلاحظ الضرب
أولاً فيقول : اضرب ، فكذلك النهي يقول : لا تضرب ، كما إذا يعبر عن معنى
النهي بالفارسية يقال : « بازداشتن » .

فلا فرق في الأمر والنهي من هذه الجهة ، فيكون الفرق بين الأمر والنهي
في تمام المعنى لا في جزء من المعنى .

المقام الثاني : لا فرق في الأمر والنهي في عدم دلالة مادتهما على التكرار
والاستمرار ، لأن المادة لا تدل إلا على صرف الوجود ، وهو يتحقق بأول
الوجودات ، فلا يبقى في الأمر موضوع حتى يمثل بعد ، وكذلك في النهي ،
ولازم ذلك انقطاع العصيان فيه بأول المخالفة فلا يبقى بعد نهى ، لأن صرف
الوجود لا يتكرر .

إنما الكلام في أن المطلوب في النواهي [هل] هو استمرار الطلب والترك ،
- خصوصاً في النواهي النفسية ، كما يظهر بملاحظة المحرمات النفسية كالغيبية
والزنا والقمار وغيرها ، حتى يمكن أن يدعى عدم وجود نهى نفسي لا يكون
متعلقه منهياً عنه بعد مخالفته - أو لا ، مع أن مقتضى ما ذكر من مدلوله خلافه ؟

وإن شئت توضيح الأمر ، فنقول : إن الطلب الذي يدل عليه الهيئة بإطلاقه يقتضي الدوام ، لأن الظاهر أن الأمر والنهي إذا لم يكونا مقيدين يدلان على الطلب ، بحيث لا ينقطع بعد وجود المتعلق ، مرةً ، [و] اقتضاؤه ذلك ، إنما يكون بمقدمات الحكمة .

وإطلاق المادة يدل على الطبيعة ، وهي تتحقق بوجودها في الخارج بوجود فردٍ منها ، فهي تقتضي المرة وعدم التكرار ، فيوجد التعارض بين المقتضيين - بصيغة المفعول - فإن كلاً منهما يقتضي التصرف في الآخر ، فلا بد إما أن يراد من الطبيعة الطبيعة السارية ، فيصير مدلول المادة معناها المجازي ويبقى الطلب بحاله ، أو بالعكس ، مقتضى القاعدة تقديم مدلول الهيئة والطلب على المادة ، لأنها بوجودها اللفظي يكون بمنزلة العلة للمادة ، لأنها الجزء الصوري فيقدم عليها ، فافتضاؤه وأثره مقدمٌ عليها ، فيصير حاكماً ووارداً على اقتضائها . ولكننا عدلنا عن إجراء القاعدة في باب الأوامر للمزاحمة ، وهي أنه يقتضي العمل عليها مطلقاً الحرج الشديد والعسر الأكيد على المكلفين ، لأن لازم ذلك استغراق أوقاتهم بالامتنال ، وهذا مخالف للمرتكز في الأذهان .

فالحاصل ؛ أن الارتكاز هناك كان مانعاً بخلاف المقام ، فإنه يحصل الامتنال بالتروك المتعاقبة ، ولا يلزم منه محذورٌ ، كما قلنا في باب الأوامر أيضاً ، هكذا بالنسبة إلى ما لا يلزم المحذور بأن الطبيعة السارية من الصلاة - مثلاً - مطلوبة بالنسبة إلى الأيّام ودهر المكلف ، وصرف الطبيعة مقصودٌ بالنسبة إلى أوقاتها الموسعة ، فالتكرار والدوام الذي يقال في النهي هما المرادان من الطبيعة السارية لا من صرف الطبيعة .

في اجتماع الأمر والنهي

قد فرّق الله في «الكفاية» بين المسألتين^(١) باختلافهما في جهة البحث، ثم اعترض على صاحب «الفصول» بافتراقه من جهة اختلاف الموضوع^(٢) بأنّ الاختلاف في الموضوع إذا لم يكن من جهة الاختلاف في البحث لا يصير سبباً للافتراق^(٣).

أقول: يمكن إرجاع كلامه إلى ما ذكره الله بأنّه لما بنى اختلاف الجهة في الواحد للعنوانين العارضين لوجود واحد على عدم السراية في هذه المسألة، أو على السراية، لعدم لزوم الاختلاف في العنوان اختلاف الوجود حتّى يصير موجباً لتعدد الموضوع الواحد، ثم بعد الفراغ من هذا الكلام يتكلّم في المبحث الثاني على الوجهين في الأوّل، باقتضاء النهي الفساد أم لا؟ ومن المعلوم؛ أنّ صاحب «الفصول» ما قصر نظره في الفرق باختلاف الموضوع والتكلّم في كلّ مسألة مع قطع النظر عن الآخر، فدخل الاختلاف في جهة البحث قهراً أيضاً في وجه الميز.

ولكن لا بدّ أن يُعلّم أنّ الغرض في هذا المبحث إثبات التزام بين المقتضيين، بحيث يكون العلم بهما موجباً لعدم تمشي قصد القرية^(٤) بالنسبة إلى المأمور به ورفع، بخلاف المسألة الآتية، فإنّ التكلّم فيها إنّما يكون من جهة

(١) أي مسألة النهي في العبادة ومسألة اجتماع الأمر والنهي في واحد.

(٢) الفصول الغروية: ١٤٠.

(٣) كفاية الأصول: ١٥١.

(٤) الكاشف عنهما وجود العنوانين وفعليتهما «منه الله».

التعارض ، بحيث يكون وجود النهي في الواقع موجباً لفساد المأمور به وإن لم يكن للمكلف طريق إليه .

وبعبارة أخرى : الكلام في هذا المبحث في تراحم المصلحة^(١) الكاشف عنها وجود العنوانين وفعليتهما مع المفسدة مع وجودهما فعلاً ، فعليه - أي على التراحم - لا يجوز الاجتماع ، وإلا فيجوز ، ولذا نقول فيه على القولين : من صلت في دار يعلم غصبيتها بطلت صلاته ، للإخلال بقصد القربة ، وأما إذا لم يعلم لا يلزم الفساد ، وفي المبحث الآتي في تأثير النهي في الأمر وذهاب مفسدة النهي عنه لمصلحة المأمور به .

وبعبارة أوضح وأخصر ؛ إن الكلام في المقام [الأول] في الإمكان والثبوت ، وفي الثاني في ثبوت الملازمة بين تعلّق النهي بشيء وفساد ذلك الشيء ، فلا مجال لتوهم الخلط بين المقامين حتّى يحتاج إلى هذه التشبّهات ، لأنّه ليس بينهما حدّ مشترك .

قوله : (ولكن التحقيق [مع ذلك] عدم اعتبارها في ما هو المهم)^(٢) لأنّ بناءً على كون نفس التكليف محالاً ، لالتزامه اجتماع الإرادتين المتضادتين ، لا يفيد المندوحة ، فإنّها لا ترفع الغائلة ولا تفيد شيئاً في مقام العمل ، فإنّ مع البناء على تأثير جهة النهي في جهة الأمر ، لا يبقى وجه صحّة للعمل ، فكما لا أمر

(١) فما هو علّة للفساد في المقام مبعديّة النهي ومانعيّة العلم به عن إمكان قصد التقرب ، ولذا نقول بفساد عبادته ، ولو لم يكن في الواقع نهْيٌ لكون العلم هنا تمام الموضوع ، فإسناد الفساد إلى النهي إنّما يكون مجازاً ، بخلاف المبحث الآتي ، فالمانع فيه عدم الملاكيّة رأساً أو اجتماع المصلحة مع المفسدة .

ونزيد في التوضيح في المبحث الآتي إن شاء الله ، فانتظر ! « منه ﷺ » .

(٢) كفاية الأصول : ١٥٣ ، وما بين المعقوفتين أثبتناه من المصدر .

للفرد المزاحم ، فكذلك لا رجحان له ولا محبوبية ، فإنه لا يمكن أن يكون شيء من جهة كونه مرجوحاً ، أيضاً راجحاً ، ومع كونه مبغوضاً ، محبوباً ، فلا مجال لأن يتوهم بأن يؤتى - مع هذا المبنى - بالفرد بداعي الأمر أو بداعي الرجحان والمحبوبة .

وأما إذا لم يكن التكليف من المحال ؛ لتعدد المتعلقين ، ولكن يكون التكليف بالمحال ؛ لأنه يكون تكليفاً بضدين ، فهذا الأمر مصدق عند الفريقين ، فهنا يفيد المندوحة للتخلص من المحذور ، حتى نقول : لو اختار المكلف الفرد المنهية عنه بسوء اختياره أوقع نفسه في المحذور .

أقول : ومع ذلك لا يفيد لأنه بالنسبة إلى هذا الفرد فالمحذور - وهو عدم القدرة - باقي ، ولو كان المجمع واجباً تخييرياً ومنهياً عنه تعييناً .

توضيح ذلك ؛ أنه إنما اشترط هذا - ولو على القول بالجواز^(١) - حتى لا

ينحصر التكليف بالفرد المزاحم في كل مورد

لكننا نقول : بعد تعلق النهي الشخصي التعييني بهذا الفرد من الغصب فلا يمكن تعلق الأمر به ولو تخييراً ، لأن الأمر يقتضي النهي عن ترك هذا الفرد في ضمن ترك بقية الأفراد ، فيجب ترك ترك هذا الفرد تعييناً ولو ضمناً ، فلا بد أن نقول بخروج الفرد المزاحم من تحت طبيعة المأمور به ، لأنه يلزم التكليف بما لا يطاق فإنه بالنسبة إلى شخص هذا الفرد مكلف بالضدين ، فيتخير العمل في الامتثال ، إن قلنا بسراية الأمر من الطبيعة إلى الفرد ، فيصير هذا الفرد بتمام وجوده مأموراً به ومنهياً عنه ؛ فيجبيء المحذور المذكور في الأمر الأول من لزوم محبوبية شيء واحد ومبغوضيته .

(١) ويجوز جعل شيء قيداً أو شرطاً للمسألة المتنازع فيها ، ولو على أحد الأقوال «منه الله» .

فعلى هذا؛ إن قلنا بكفاية الرجحان الذاتي في إتيانه بقصد القربة فلا يحتاج إلى المندوحة حتى يؤتى بداعي الأمر بها بالفرد المزاحم، وأيضاً لا يوجد بها القدرة بالنسبة إليه .

وأما إن [قلنا :] لا يكفي الرجحان في قصد القربة ، بل الأمر الفعلي لازم^(١)؛ فإن قلنا بعدم السراية فيمكن أن يؤتى بداعي الأمر بالطبيعة، ولكن أيضاً لا يحتاج إلى المندوحة .

فإن قلت : [لا يحتاج إليها] حتى يؤتى بداعي الأمر بها، لوجود الملاك - وهو المصلحة - في جميع الأفراد، وإنما خرج هذا الفرد لوجود المزاحم، فيؤتى بها بداعي بقية الأفراد .

قلت : بعد البناء على عدم السراية لا مجال لهذا القول ، مع أننا قد أبطلنا أساس الدعوة سابقاً بأن المقيّدة منها - وهي دعوة الأمر بمعنى الفاعلية والمحركة - لا يمكن في المقام ؛ لفرض ابتلاء الفرد بالمزاحم وكونه منهياً عنه ، وكيف يدعو الأمر بامتناله ، والدعوة بمعنى الإسقاط وإيجاد الغاية لا تؤثر في العبادات ولا تفيد في قصد التقرب .

مع أننا مع ذلك كله في سعة من جهة القول بالترتب بأن يكون الأمر بالصلاة مترتباً على المعصية بإرادة الغصب ولو مقارناً ، ولكن لتأخر رتبة الكيفيات عن ذواتها فيأخر الأمر بالصلاة رتبةً ، مثل أن يقول المولى لعبده : إذا كنت تلقي نفسك فائق من يدك ، مع أن الإلقاء مبغوضٌ عنده ، بخلاف هذا المحقق ، فإنه في

(١) كما يشعر به كلام هذا المحقق «منه ﷺ» .

ضيق من هذه الجهة أيضاً لإنكاره بقوله : (وأنت خبيرٌ بفساد كلا التوهمين)^(١)، لأنه كما يمكن فرض تعدّد الجهة بالنسبة إلى الطبيعة ، كذلك يمكن أن يتصوّر في الشخص الخارجي أيضاً ، فإنّ من المعلوم مناط الجواز وعدمه هو ثبوت تعدّد الجهة وعدمها ، فإذا ثبت أنّ جهة الغصبيّة الموجودة في الكون الخارجي منهضة عن جهة الصلاة - ببيان أنّه لو تبدّل عدم الرضا بالرضا ، أو الإتيان بالصلايّة بعدمه ، لا ينقلب الكون ، لأنّ من البديهة عدم دخل للعوارض في الشخصيّة والفرديّة ، فإنّ زيدا الموجود في الدار - مثلاً - لو تبدّل مكانه عنها إلى المسجد فلا يتبدّل تشخيصه ، فكذلك مانحن فيه - فبهذا يكشف عن عدم دخل كلّ من الخصوصيّتين بالأخرى ، ولولا ذلك فيلزم أن يتبدّل شخص الكون بتبدّلهما^(٢).

فظهر أنّه لا ربط لكلّ من الخصوصيّتين بالأخرى ، فلا مانع من جريان النزاع بناءً على سراية الأحكام إلى الأفراد .
ولكن ينبغي أن يفرّق بين القول بوقوف الطلب على الطبيعة وعدم السراية إلى الفرد - وإنّما الإتيان بالفرد إنّما يكون من باب امتثال الأمر بالطبيعة - والقول بالسراية .

فإنّه بناءً على ما حقّقنا من سراية الطلب من الطبيعة إلى الأفراد في باب النهي وترجيح مدلول الهيئة على مدلول المادّة ، فمن يقول بعدم السراية يلزم أن لا ينكر الجواز ؛ لتعدّد متعلّق الأمر والنهي ، فإنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة وموطنها الذهن ، ففي عالم الانطباق لا يكون الحكم ، وفي عالم الحكم لا يكون الانطباق ،

(١) كفاية الأصول : ١٥٤ .

(٢) أي الخصوصيّتين أو يلزم اجتماع النقيضين « منه » .

ومتعلق النهي هو الفرد ، ومحلّه الخارج ، فلا يحتاج على هذا إلى اشتراط تعدّد الجهة ، بخلاف القول بالسراية فيجبيء النزاع عليه ، ولا بدّ أن يشترط التعدّد في الجهة ، فكلّ من الوجهين يكون [فيه] توسعة لا تكون في الآخر ، فالأوّل من جهة عدم لزوم اشتراط التعدّد ، والثاني من جهة جريان النزاع فيه .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ محلّ النزاع في باب الاجتماع هو أن يكون الموضوعان المتباينان محلّاً للعنوانين ، فعلى كلّ حال يحتاج إلى التعدّد في الذات ، ولذا صرّحوا بذلك ، كما في « الفصول »^(١) ، سواء كان بينهما أعمّ من وجه أو مطلقاً ، كما بيّنا .

ولذا تسالموا بعدم جريان النزاع في مثل : أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق ، وإن كان بينهما عموم من وجه ، لأنّ محلّ العنوانين واحد وهو الإكرام ، ولا يعتنون بتعدّد المتعلّق ، وجريان النزاع في مثل : صلّ ، ولا تغصب في حال الصلاة ؛ لتعدّد المحلّ ، مع كون النسبة عموماً مطلقاً .

تحرير محلّ النزاع

اعلم ! أنّه لما كان نظر أكثر القائلين بالجواز إلى تعدّد الجهة - وقد حرّرنا أنّ الظاهر كون مبنى هؤلاء على السراية - فلا بدّ أن نحرّر محلّ النزاع على هذا النظر ، وبيان أنّ أيّ تعدّد يكون مفيداً ومنشأً للجواز ؟ وأيّ تعدّد يكون غير مؤثّر ؟ والاجتماع فيه ممتنع بقول مطلق .

الأوّل من المواضع الممتنعة : أن يكون الفرق بين العنوانين بالاجمال

(١) الفصول الفروية : ١٢٤ و ١٢٥ .

والتفصيل ، مثل الإنسان والحيوان الناطق ، فإن اللفظين وإن كانا مختلفين بحسب العنوان والمفهوم ، فإن الأول يحكي عن النوع ، والثاني عن الجنس مع الفصل ، إلا أن أحدهما عين الآخر مع أنهما مختلفان بالإجمال والتفصيل .

وبعبارة أخرى ؛ مفهوم الأول شيء واحد ، والثاني متعدد وحال عن شيئين ، ولكن هذا الاختلاف لا يفيد ، لأن المناط في تعدد العنوان أن يكون حاكياً عن تعدد المعنونات حقيقة ، وهما لا يحكيان إلا عن حقيقة واحدة ، ولا يوجبان تعدداً في الجهة والوجود ، وكذلك الحال في الهولوى والجنس اللذين يكون الفرق بينهما بلا بشرطية ، وبشرط لا .

الثاني : أن يكون منشأ أحد العنوانين مأخوذاً في حقيقة الآخر ووجوده ، ولو ضمناً ، مثل النوع والجنس ، فإن الجنس الموجود في النوع وإن كان ينفك عنه في عالم اللحاظ والتصور بنحو بشرط لا ، حتى لا يحمل ، أو لا بشرط ، مثاله في المحسوسات مثل : نصف الذراع الموجود في الذراع الواحد ، مرةً يلاحظ النصف بشرط عدم النصف الآخر ، بحيث لو انضم إليه ذاك النصف يكون خارجاً عنه ، وأخرى لا بشرط ، كذلك في ما نحن فيه .

ولكن هذا الاختلاف أيضاً لا يفيد ؛ لأنه لا يفيد ولا يؤثر في تعدد الجهة ، فإنه لا يمكن أن يوجد النوع في الخارج بدون الجنس ، ولا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر ، فلا انفكاك بينهما أصلاً ، حتى في اللحاظ والذهن وإن كانا غير الآخر مفهوماً ، فلا يكون ذات العنوانين وحقيقتهما غير الآخر ، بل يكون عين الآخر وأحدهما مشتمل على الآخر دائماً .

فلا ريب في عدم جواز أن يقول المولى : أوجد الإنسان ولا توجد الحيوان

الناطق في الأول، أو أوجد الإنسان ولا توجد الحيوان في الثاني، ولو على القول بجواز الاجتماع.

الثالث : أن لا يكون للمنشأين في الخارج وجود، مثل الزوجية والملكية، فإنه لا حقيقة لهما في الخارج إلا باعتبار منشأ انتزاعهما ولا مصلحة لهما وإنما المصلحة لجعل الملكية والزوجية، فهما إذا كان منشأ انتزاعهما ذات واحدة وإن كانتا حيثيتين، وتوجبان التعدد من حيث الجهة في الذات، إلا أنه لما لم يكن لهما وجود سوى وجود الذات، فإذا صار موضوعين للحكمين يوجب أن يكون الذات بتمامها موضوعاً لهما.

مثال ذلك : إذا قال المولى : أوجد ملك زيد وأعدم زوج هند، وكان عمرو هو موضوعاً للعنوانين، فيصير هو بذاته متعلقاً للحكمين المتضادين، ولا يتوهم كون لفظ الوجود في هذه الأمثلة إذا كان متعلقاً للحكمين فيكون من قبيل لفظ الإكرام الذي قلنا : إنه خارج عما نحن فيه، فإنه وإن كان باعتبار الإضافة يصير متعدداً، إلا أنه لما لم يكن نفس العنوانين متباينين فيكون خارجاً عن مبحث الاجتماع، ولكن لفظ الإيجاد ليس كذلك، لأنه ليس في قبال الماهية العارضة له تحت مقولة على حدة، بل يكون تابعاً لمتعلقه، فإذا كان الوجودان متمايزين فهكذا الإيجاد، بخلاف الإكرام، فإنه يكون بنفسه تحت مقولة على حدة غير متعلقه.

وبالجملة : مالم يكن الحيثية تقييدية فغير مؤثرة، وكل ما كان من قبيل هذه الصفات إنما يكون الحيثية لمنشأ انتزاعها وهي تعليلية.

أما المورد الرابع : وهو الذي يكون من الموارد المشتبهة، المشتقات إذا

كانت متعلّقةً للحكمين واجتمع بعضها مع الآخر في الموضوع - مثل الحلاوة والبياض في السكر - فالتفصيل فيها هو أنّه إن قلنا بأنّ الذات مأخوذة فيها، فتصير خارجةً عن محلّ النزاع أيضاً، فإنّ هذه الصفات وإن كانت غير الأولى - بأنّه يكون لها وجودٌ في الخارج، وتكون نفسها منشأً للآثار - إلّا أنّه لما كانت الذات مأخوذة فيها، فالحكم عليها يسري على الذات قهراً، فيلزم أن تكون الذات محلّاً للحكمين، وهذا محالٌ بالضرورة، فلا بدّ أن تكون الحثّيتان فيها أيضاً تعليليتين.

وأما إن سلطنا في المشتقّ مسلك المحقّقين بأن قلنا: إنّ الذات غير مأخوذة فيها، وإنّما الفرق بينها وبين المبدأ باللا بشرطيّة وبشرط اللائيّة، فدخل في محلّ النزاع وتصير الحثّيّة تقييديةً، فالصفتان لا تكونان مشتركتين في حدّ، بل تكونان مستقلّتين.

وإن سلطنا فيه مسلكاً قد حرّره الأستاذ - دام ظلّه - في مبحث المشتقّ وهو: أنّه لا يكون الفرق منحصرأً بما ذكر، فإنّه بناءً عليه يلزم أن تكون - في مثل: أكرم العالم وأهن الفاسق - الذات معزولة عن الحكم رأساً، وأنّ ما يصير متعلّق الحكم هو العلم والفسق بتمام وجودهما، مع أنّهما عرضان غير قابلين للحكم، وإن كان هذا صحيحاً في مثل تعظيم العالم، فإنّه يمكن أن تكون جهة التعظيم هو العلم فقط دون ملاحظة الذات أصلاً، بخلاف مثل: أطعم.

بل يكون الفرق بأن نقول: إنّ الصفة إنّما هي وجهةٌ للذات ومرتبةٌ من مراتبها، بمعنى أن تكون مرآةً للذات فتكون الذات متعلّقةً للحكم على هذا، وإنّما لوحظت الذات مستقلةً في تلك الألبسة وتصير الصفات ملحوظةً تبعاً،

فبناءً على ذلك تكون المشتقات خارجة عن محل النزاع أيضاً ، كما ذكر في المسلك الأول .

الخامس من المواضع التي تكون داخلية في محل النزاع : الفصول والأجناس حتى ينتهي إلى جنس الأجناس ، وكذا الأنواع والأشخاص ، فإن كل فصل و جنس سافلٍ مشتمل على خصوصية ذاتية لا يشتملها جنسه فوقه ، وإن كان بينهما حدٌ مشترك إلا أنه مع ذلك يتصور فيهما تعدد الجهة .

ويمكن فرض الحيثيين بحيث لا تنتم الذات ، وكل سافلٍ في تمام الحقيقة ممتاز عن الآخر ، وأخذ ما به الامتياز عن غير جهة ما به الاشتراك ، وكذا الأفراد بالنسبة إلى الأنواع ، فمثل زيد مشتمل على خصوصية وجهة غير جهة الإنسانية ، والنسبة في هذا القسم كله تكون عموماً وخصوصاً مطلقاً .

السادس من المواضع التي صارت معركة للآراء ؛ وهي مسألة الصلاة والغصب ، فينبغي التكلم فيها ليظهر أنه هل يتصور تعدد الجهة في الكون الذي صار مجعاً لهما .

فأقول : لا ريب أولاً أن النسبة بينهما عموم من وجه ، فمن الناس من يبين تعدد الجهة بأن المراد من الصلاة هو الخشوع ، وحقيقتها المطلوبة هذه الحالة النفسانية ، وهذه الأفعال والأكوان محققة له ، ولا تكون مأموراً بها إلا مقدمة ، والمأمور به إنما هو أمر بسيط ، والغصب عبارة عن الكون في مكان بلا رضا صاحبه ، فعلى هذا تتعدد الحقيقتان ، ولا ربط لأحدهما بالأخرى ، فليس اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد أصلاً ، وهذا المعنى لهما ، كما ترى .

ومنهم من قال بأن الصلاة عبارة عن الأفعال والأكوان ، ولكن لا نفس

الكون ، بل أوضاعه المخصوصة ، وهي التقوُّس والانحناء ، والقيام الخاصَّ وغيرها ، والغصب عبارة عن نفس الكون الذي هو معروض لتلك الأفعال ومقدمة لها ، وعلى هذا أيضاً تتعدّد الجهة ، فإنَّ الغصب لا يكون في عرض الصلاة ، فهو من مقولة الفعل الذي يكون ذا إضافة ، وهي من مقولة الوضع ذات الإضافة وإن كانا متّحدين في الوجود الثالث .

قال بعضُ آخر : إنّها عبارة عن نفس الكون ، ولكن لا يخفى أنّه لا يكون تمام حقيقتها هو الكون ، بل هو مع إضافات خارجيّة ، مثل الترتيب والتوالي والقصد التي إذا اجتمع الكون معها تتحقّق الصلاة ، حتّى لو ركع ولم يكن عن قصدٍ ؛ ما تحقّقت الصلاة ، ولا ريب أنّه لا دخل للغصب بهذه الإضافات وما كان مربوطاً بها ، لأنّه لا يكون في هذه الخصوصيّات تصرّف في الملك حتّى ليس له أن ينهى عنها .

فعلى هذا ؛ فالصلاة تكون من مقولة الفعل الذي ذا إضافة ، ولا ريب أنّه يكون لهذه الإضافات حقيقة ووجود في الخارج ، وليست من الأمور الاعتباريّة التي لا وجود لها إلّا باللحاظ ، حتّى لها مدخلية في تحقّق المصلحة ، فإنّ كون الذات مقارناً لهذه الهيئات والإضافات يكون ذا مصلحة ، فهي إمّا أن تكون بأنفسها في الخارج ، وإمّا أن تكون حدود الوجود ، وعلى أيّهما ليست مثل الزوجيّة والملكيّة التي هي أمور اعتباريّة محضة لا مصلحة إلّا لمنشأ انتزاعها .

وبذلك ظهر النظر فيما في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله ، فإنّه ما فرّق بين العناوين الشرعيّة ، وجعل كلّها من الأمور الاعتباريّة ، وجعل الأفعال المحقّقة لها

متعلقة للحكم ومطلوباً بها في نفسها^(١).

مع أن أكثرها يكون من الأمور القصدية التي لا تحقق للفعل والعنوان إلا به، كما أن الكون المنتسب إلى رضا المالك غير الكون المستند إلى عدم رضاه، وإن كان في الخارج لا يتغير، ولكن في الواقع يتغير، ولذلك يتبدل الحكم.

وعلى هذا المعنى؛ للصلاة، والغصب يحتمل معنيان:

الأول: أن يكون المراد منه نفس الكون أيضاً، ولكن لا ذاته، بل المستند إلى عدم الرضا، فهو من مقولة الفعل ذي الإضافة، والمفروض أن الكون المحقق للصلاة صار هذا الكون، فهنا اجتمع الأمر والنهي، وهنا اتحد المتعلقان ولكن لا في تمام الحقيقة، بل لكل واحدٍ منهما إضافة إلى غير ما أضيف الآخر، فالإتحاد يكون في جزء من الذات، فيصيران مثل المشتق بناءً على اعتبار الذات فيه.

الثاني: أن يكون المراد به إشغال المكان وكيونة الكون، لا ذات الكون والعمل فيه، فيصير الغصب من مقولة الأين، ويمكن ملاحظة هذين المعنيين للغصب ومقايسته بالنسبة إلى المعاني الثلاثة للصلاة، فتختلف أنحاء الحيثية والجهة.

تعيين المصاديق في الاجتماع

إلى هنا؛ كنا في مقام تصوّر المعاني لهما، وأما في مقام التصديق فأقول: لا سبيل إلى المعنى الأول للصلاة، فإنّ المستفاد من الأدلة أن الأفعال بنفسها تكون مطلوبة، لا أن يكون وجوبها مقدّمياً، كما يرشد إليه «أولها التكبير وآخرها

(١) كفاية الأصول: ١٥٨.

التسليم»^(١)، وكذلك «ثلثها طهورٌ، وثلث ركوع، وثلث سجود»^(٢) وغير ذلك، وإلا يلزم التصرف في هذه الأدلة، كما هو واضح.

وكذلك المعنى الثاني بإطلاقه، فإن القول بكون الصلاة عبارة عن نفس الأوضاع بلا دخل للكون في تحقق حقيقتها، أيضاً مخالف للمنساق من الأدلة، كما يشهد بهذا اشتراطهم كون الثقل على الأرض وعدم جواز الاعتماد على شيء. ومن الواضح أنه لا يكون للأوضاع ثقل على الأرض، وإنما هو يكون للكون، كما أن بعض أفعالها لا يكون إلا من مقولة الفعل، مثل القراءة وغيرها، مع أنه خلاف ما يفهمه العرف من معنى الصلاة، فهي تكون من مقولة الوضع والفعل ذي الإضافة، وأما المعاني التي قلنا للغصب ناقلين عنهم، فالمهم التكلم في المعنى الأخير.

اعلم! أنه قد تمسكوا بذيل هذا المعنى فراراً من لزوم وحدة المتعلق واتحاد المفهومين في الكون الشخصي، ولكن الظاهر عدم الحاجة إليه، ويظهر بعد ذكر مقدمتين:

الأولى: أنه بناءً على القول بالصحيح النوعي في العبادات لا بد أن يتصور جامع لها حتى يكون هو الواجب، مثلاً: لا بد أن يكون للركوع معنى مشتركاً يشمل الفعل المخصوص وما تحته، حتى ما يصل إلى حد الإشارة، وكذلك السجود وغيره، فكل منها واجب بالأصالة لا أن يكون الواجب الأصلي الفعل المخصوص والباقي بدلاً عنه، كما كان هكذا مقتضى القول بالصحيح الشخصي،

(١) لاحظ! وسائل الشيعة: ٣٦٦/١ الحديث ٩٦٢ و٩٦٦.

(٢) أنظر! وسائل الشيعة: ٣٦٦/١ الحديث ٩٦٧.

فيكون الجزء للصلاة ذاك المعنى الجامع الذي لا نعرف حقيقته ، بل نعبر عنه بشيء بملاحظة الآثار ، مع قطع النظر عن الخصوصيات الفردية .

الثانية : أنه من الممكن تحقق التباين المفهومي بين العنوانين ولو لم يكونا متباينين في تمام الذات بل يكونان مشتركين في جزءٍ منها كما هو محقق بين مفهوم العالم والجاهل ، مع أنه ما قام البرهان أيضاً على لزوم التخالف الكلي بينهما .

إذا عرفت هذا فنقول : فمن الممكن أن يكون المفهومان المتباينان مشتركين في جزءٍ من الذات ، فلو كان معنى الغصب هو نفس الفعل والتصرف في الملك ، وكانت الصلاة أيضاً نفس الكون والأفعال ، ولكن يكون مفهوم الأول هو الجامع بين هذا الكون والانحناء الآخر ، الذي يجتمع مع الوثبة والنوم وغيره ، ومفهوم الثاني الجامع بين هذا الركوع والانحناء الآخر ، أو هذا السجود والسجودات الآخر ، لأن المفروض أن هذا الفعل بخصوصه ما كان جزءاً للصلاة ، فعلى هذا لا يلزم اتحاد المفهومين .

ولو كانا تحت مقولة واحدة ، فلو لم نقل بكونهما من مقولة الفعل ذي الإضافة بل يكونان من مقولة الفعل نفسه ، يصح التمايز ويتم التباين ، فلا حاجة ، إلى التصرف في معنى الغصب وإخراجه عن مقولة الفعل وإدخاله في مقولة الأين ، حتى يتم التباين المفهومي .

فالتحقيق : أن الصلاة والغصب مفهومان متباينان مشتركان في جزء من الذات ، مثل القوسيين من الدائرة قد تقاطعا في جزءٍ منها ، وكلاهما من مقولة الفعل ، ولا يكون الكون الخاص تمام المنشأ ، ويبقى كلٌّ من الصلاة والغصب

على معناه الأصلي الذي يساعده العرف واللغة .

وبتقريب آخر بين - دام ظله - عدم الحاجة إلى التصرف في معنى الغصب وإخراجه عن ظاهره مع جواز الاجتماع ، وهو هذا : أن التباين المفهومي إما أن يكون بين عنوانين اللذين يكونان تحت مقولتين ، فهنا لابد أن يكون التباين جهةً ووجوداً ، فمثل الضاربيّة والإنسانيّة إذا اجتماعاً في زيد ، فيكون المفهومان متباينين من جميع الجهات حتّى الذات ، بخلاف ما إذا كان التباين بين المفهومين اللذين تحت مقولة واحدة ، فهناك لا يمكن أن يكون التباين في الوجود والذات ، بل إنّما يكون في حدود الوجود .

بيان ذلك : مثلاً إذا قال المولى : تجنني بالإنسان الموجود في ضمن زيد وعمرو ، وقال أيضاً : لا تجنني بالإنسان الموجود في ضمن زيد وبكر ، فصار أحد الجامعين مأموراً به والآخر منهيّاً عنه ، والمجمع هو زيد ، فقد تحقّق التباين بين المفهومين والخصّتين ، إلّا أنّه لا يكون في الوجود والذات ، لأنّ الذات هو الإنسانيّة في كليهما ، وكذلك منشأ وجودهما زيد ، وهو لا يكون إلّا وجوداً واحداً بل التباين يكون في حدود الوجود ، فحدّ الجامع الأوّل - وهو الذي تتحقّق به المحبوبيّة - هو عدم التجاوز عن عمرو ، وللجامع الثاني الذي تتحقّق به المبغوضيّة هو عدم التجاوز عن بكر ، وليس ذلك إلّا لأنّهما لا يكونان إلّا تحت مقولة الجوهر .

ومثل ذلك ما نحن فيه ، فإنّ الصلاة والغصب بعدما عرفت أنّهما لا يكونان إلّا تحت مقولة واحدة بالنظر العرفي وبما يستفاد من الأدلّة ، فلا بدّ أن يقال : إنّ التباين هناك لا يكون إلّا في الحدود التي لها دخل في المصلحة حتّى أن

المصلحة قائمة بالذات مع ما هي عليها ، فالمفهوم المنتزع من هذا الكون الركوعي والركوعات الواقعة في غير المكان المغصوب يكون جزءاً للصلاة ، والصلاة عبارة عن هذا الجامع ، والمنتزع من هذا الكون محدوداً بأن لا يكون إلا في محل لا يرضى به صاحبه عنوان للغصب .

كل ذلك إذا قلنا بأنهما من مقولة الفعل نفسه ، كيف ، وقد جعلناهما من مقولة الفعل ذي الإضافة والوضع ؟

إذا عرفت ما ذكرنا من الأقسام في العناوين فنقول : أما الاجتماع في الصورة الأولى^(١) - وهي ما يكون الفرق بين العنوانين بالإجمال والتفصيل - فلا يجوز بالضرورة ، لأن كليهما لا يحكيان إلا عن جهة واحدة وحيثية واحدة ، فمع أنهما متحدان وجوداً متحدان ذاتاً وجهةً ، وأما الثانية ؛ فهناك أيضاً ممتنع لأن المنشأ في أحدهما عين الآخر ولو ضمناً على ما بيننا ، فكيف يصير أن يكون أحدهما محبوباً والآخر مبغوضاً والحال أن الجنس بتمام حقيقته مأخوذ موجود في النوع وجزء له ؟

نعم ربّما يلزم على من يقول بجواز اجتماع الوجوبين النفسي والغيري للأجزاء ؛ القول بالجواز هنا أيضاً ؛ لأن اجتماع الضدين والنقيضين إنما هو كاجتماع المثليين ، وقد أبطنا هذا القول في محله بما لا مزيد عليه .

وأما الثالثة ؛ ف كذلك لا يجوز ، لأن الصفات الإضافية الاعتبارية المحضة لا يكون لها وجود في حيال منشأ انتزاعها ، فتصير تلك الصفات مرآة للذات ، فيلزم أن تكون الذات بتمامها محبوباً ومبغوضاً فعلاً ، ولا أظن أن يقول القائل بالجواز في هذه الصور .

(١) وهو المتساويان . « منه » .

وأما الرابعة : فبناءً على الأقوال في المشتق - بناءً على ما حررنا - فيمكن القول بالجواز فيها إجمالاً ، ولما ذكرنا أن الأحق في الأقوال في معنى الصلاة والغضب هو المعنى الذي شبيه بهذا القول ^(١) في باب المشتق ، فالأولى تحرير الدعوى فيهما .

فنقول : لما عرفت أن الإضافات الملحوظة في معنى الصلاة والغضب إنما هي من الأمور التي لها حقيقة في الخارج ولها دخل في المصلحة ، حتى أنه لا مصلحة للذات إلا إذا كانت محدودة بتلك الحدود ، ولها حظ من الوجود ، وليست الصلاة حقيقتها منحصرة بما هي متحدة مع الكون الغصبي ، فالذي يتحقق به الصلاة هو ذات الكون المجتمع والمشتمل على الإضافات بحيث يكون التقيد داخلياً ، والقيود خارجياً ، وإلا تصير الشروط أجزاءً مع كونها بأنفسها داخلة في الحقيقة ، والذي يتحقق به الغضب هو الكون المستند إلى عدم رضا المالك المجتمع مع الصلاة .

وقد عرفت أيضاً أن الإضافات الداخلة في تمامية الصلاة لا ربط لها بالغضب فلا يسري إليها ، فتصير هي محبوبة ، مع أن الكون المجامع معها مبعوض .

فإن قلت : سلمنا أن الصلاة أمر مركب ، أو مشروط بإضافات ، لكن المصلحة الموجبة للمحبوبة والمبعوضة قائمة بالمركب والمشروط مع الشرط ،

(١) أي القول بكون الذات مأخوذة فيها ، وأما على القول بعدم أخذ الذات فيها فالظاهر القول بالجواز لاختلاف العنوانين منشأً وجهةً وذاتاً ، بخلاف القول بكونها مرآة للذات وشؤوناً لها فالحق القول بعدم ، كما هو ظاهر على ما حررنا « منه » .

فلما خرج أحد الأجزاء عن تحت الأمر فلا تبقى مصلحة أصلاً ، لأن المفروض أن الأجزاء ما كان كل واحد منها واجباً نفسياً ، بل كانت مقدمة للكل والمجموع ، فلا وجوب للأجزاء ، إلا مع الاجتماع ، وكذلك المصلحة والمحبوية .

قلت : ما ذكرت كلام مقبول متين ، لكننا نقول : بعد تحقق الجزء الآخر ولو بالعصيان تجتمع جميع ما قامت به المصلحة ، لأن المصلحة ما عدت (ما ذهبت) رأساً ، وإنما هي للمزاحمة منغلثة عن التأثير فعلاً ، فلما اجتمع الكل في الوجود فيتحقق ما هو محبوب حقيقة ، ففي الحقيقة الأمر بباقي الأجزاء ، - أي بما هي غير مزاحمة - يكون أمراً بالتتميم .

مثاله في الخارج : هو أنه لو كانت المصلحة قائمة بتحريك حجر لا يمكن تحريكه إلا بانضمام عشر نفرات ، فحركة الريح بحيث لا يبقى شيء لتحقيق تمام المصلحة إلا تحريك نفر واحد بالضرورة ، يجوز للمولى أن يأمر الواحد بالتحريك والتتميم ، لتحقيق ما هو ملاك لتمام المصلحة في ظرف وجود باقي الشرائط ، فتتم المحبوية المؤثرة ، فلو لم يمكن تحقق الأمر بالكل في المقام فيؤتى بالمأمور به بداعي الرجحان والمصلحة الذاتية ، مع أنه يمكن^(١) تحليل الأمر بالمجموع أو القول بتحقيق الأمر الفعلي به بعد وجود الشرط أو باقي الأجزاء ، فتأمل !

فتلخص مما ذكرنا أن الصلاة بتمام حقيقتها لا تكون مبعوضة ، ولكن الغصب المجامع لهذا الكون مبعوض بتمام حقيقته ، فإن هذا الكون من مصاديقه . إنما الإشكال في مسألة كيفية تحقق قصد القربة مع كون بعض العبادة منهيّاً

(١) وعلى القول بالترتب لا يحتاج إلى التشبّهات المذكورة ، فإنها لا تخلو عن شيء « منه » .

عنه هل يمكن قصد القربة بتمام المأمور به ، أو يكفي القصد بجزئه - أي بعض ما يتحقق به - بشرط اجتماع المصلحة التامة ؟ وهذه مسألة فقهية لا ربط لها بالأصول ، والمقصود بالبيان هنا هو عدم لزوم اجتماع المحبوبة والمبغوضة ، ورجحان كل من النقيضين على الآخر ، وأما تلك المسألة ، فالمتكفل لبيانها الفقيه .

أما الكلام في المورد الخامس : فالظاهر أنه لا اجتماع هناك أصلاً لا في البعض ولا في الكل ، فإن منشأ انتزاع كل من الجنس والفصل غير الآخر بتمام الحقيقة ، وإن كانا متحدتين في الوجود ، إلا أن الجنس غير الفصل في عالم اللحاظ والاعتبار ، مع أن منشأهما في الخارج غير الآخر ، ففي الحقيقة تكونان مرتبتين من الوجود قد اجتماعاً في وجود واحد .

فلو فرض أنه قامت المصلحة بالجامع الجنسي فلا يعقل أن يتعدى إلى الفصل ، وكذلك بالعكس ، ففي هذا الباب تكون الجهتان متباينتين في تمام الذات^(١) فلا يتوهم أنه لما كانت الفصول والأجناس متحدة في الوجود الخارجي فلا يجوز أن يكون أحدهما محبوباً والآخر مبغوضاً .

نعم ؛ في ظرف الامتثال لا يمكن الإتيان ، لأن المكلف لا يقدر على إتيانها منهاضاً عن الآخر ، إلا أن هذا ما كان ملاك الامتناع .

تم الكلام في جواز الاجتماع وعدم الجواز على القول باعتبار تعدد الجهة ، وقد ذكرنا أن مبنى كلامه يكون على السراية .

وأما الكلام في المسألة ؛ بناءً على عدم السراية ووقوف الطلب على

(١) كما يستكشف ذلك من اختلاف آثار كل من الفصول والأجناس والأشخاص والأنواع « منه » .

الطبيعة ، أمّا على الطبيعة السارية التي هي مفاد العام الاستغراقي ، فلازمها وجوب جميع الأفراد ، وأمّا على صرف الطبيعة ، فأقول : قد يتوهم الجواز بناءً على الأوّل ببيان أنّه لمّا كان الطلب والمحبويّة متعلّقاً بالطبيعة ، والفرد الجامع للطبيعتين لم يكن متعلّقاً للإرادة ، وإنّما هو موجب لسقوط الأمر بالطبيعة ، فبالفرد المجمع لم يكن أمر ولا طلب ، ففي ظرف الحكم لا يكون اجتماع ، لأنّ الطبيعتين متباينتان وموجودتان في ظرف الطلب مستقلتان بوجودٍ على حدة ، وفي ظرف السقوط لا يكون أمر ولا طلب .

ولكن قد عرفت بطلان أساس هذا المقال رأساً ، بأنّه إذا تعلّق الأمر بالطبيعة السارية فلا يعقل عدم تعلّقه بالحصص الموجودة في الأفراد .

نعم ؛ تعلّقه بالأفراد الموجودة في الخارج تقدّم امتناعه ، وأمّا بالأفراد الذهنيّة التي هي مرآة للموجودات الخارجيّة ، بحيث لا يرى الأمر المرآيّة ، بل يراها نفس الخارجي والوجودات المحكيّة فيطلب ، فالطبيعة بنفسها موجودة في الحصص ، فعلى ذلك يلزم محذور الاجتماع في المجمع .

وكذلك يتخيّل الجواز بناءً على الثاني أيضاً ، لعدم تصادق الاجتماع إلّا في الوجود الخارجي ، وهناك يسقط الأمر والنهي .

وقد أبطلنا هذا المبنى أيضاً ، بأنّه لما يرى العقل اتّحاد هذا الوجود في الخارج مع المطلوب ، بل يحكم بعينيّة ما هو موجود في الذهن مع هذا الفرد ، لأنّه لا ميز بينهما إلّا في خصوصيّة الفرديّة التي هي خارجة عن حيّز الطلب ، فكيف يمكن أن يقال بأنّ المتعلّقين وجودهما منهاض ، مع أنّهما مجتمعان في الوجود الشخصي .

تصوير اجتماع الأمر والنهي بنحو آخر ...

ويمكن تصوير الاجتماع بتقريب آخر يتم بالتنبيه إلى أمرين :

الأول : قد يتنافى مبحث تعلق الأمر بالطبائع أن من لوازم تعلق الأمر بالطبيعة^(١) كون الأفراد واجباً تخييراً شرعياً أو عقلياً على الخلاف ، ومعناه اقتضاء الأمر سدّ باب جميع أعدام الفرد سوى العدم الملازم للفرد الآخر ، أي لا يقتضي الوجوب التخييري بالنسبة إلى الفرد أزيد من سدّ باب الأعدام الملازم لعدم الطبيعة ، فخصوصية الفرد خارجة عن حيّز الطلب ، فترك كلّ واحد من الأفراد لا إلى بدل يكون مبعوضاً وترك كلّ منها إلى بدل يكون تحت الترخيص . وأما في باب النواهي قد ذكرنا أن تعلق النهي يكون بالطبيعة السارية ، ولازمه حرمة كلّ واحد من الأفراد تعييناً لتعلق الطلب لكل واحد من الحصص الموجودة فيها على سبيل التعيين .

الثاني : لا بدّ أن يعلم أن التزاحم في المصلحة والمفسدة إنما يكون من جهة واحدة ، وهي التزاحم في التأثير ، بخلاف التزاحم في الإرادة ، فإنه لما كان مستتبعا للوجود فالتزاحم فيها يكون من جهتي الوجود والتأثير ، ولذلك لا يتعلّق بالمتضادين ، بخلاف المحبوبة والمبغوضة التابعتين للمصلحة والمفسدة ، فإن المتعلّق بهما وإن كان ممتنعاً وجوده في الخارج لو كان أمراً واحداً ، ولكن لا يمنع ذلك عن نفس تحقّق المحبوبة والمبغوضة ، فلو فرض كون أحد من المصلحة والمفسدة أهمّ فذلك لا يمنع عن تحقّق الحبّ والبغض ، فلا بدّ من ترجيح كلّ من المصلحة والمفسدة على الآخر .

(١) أي بصرف الوجود ، « منه » .

إذا تبين هذا فنقول في ما نحن فيه : الصلاة في الدار المغصوبة لو فرض كون المصلحة فيها أهم من مفسدة الغصب وأكثر منها ، ولو كانت أمراً بسيطاً ، يكون لوجودها حدود فيكون بحد منها محبوباً وبالأخر مبغوضاً ، لأن تركها لا إلى بدل يكون مبغوضاً ، فمن هذه الجهة لا يعارض معها النهي عن الغصب ، لأن المفروض كون المصلحة أهم ، وأما تركها إلى بدل - أي ترك الصلاة في المكان المغصوب - يكون تحت الترخيص بهذه الخصوصية بحكم المقدمة الأولى ، فهذا أيضاً لا معارضة ، لأنه ظهر سابقاً لو كان أحد المتراحمين موسعاً ولو كان أهم والآخر الغير الأهم مضيقاً ، فلا بد من الترجيح وتقديم المضيق ، جمعاً بين الغرضين ، وحفظاً لهما فيؤثر النهي - أي المبعوضة - فيصير هذا الحد بخصوصية الفردية مبغوضاً صرفاً وإن كان لو أتى بها لكان محبوباً من جهة حده الآخر ، ولكن لا يتم هذا بالنسبة إلى الأمر الذي هو معلول للإرادة بحكم المقدمة الثانية ، وعليه تصير الصلاة منهيّاً عنها بتمام وجودها .

وعلى الأول فلما لم يكن أمراً فيمكن أن يؤتى بداعي المصلحة الغالبة أو الرجحان ، وإن تم الكلام في الترتب فيؤتى امتثالاً للأمر الفعلي .
فالمحصل ؛ أنه بعد إمكان كون الشيء الواحد بحد منه مأموراً به ومحبوباً ، وبحد منه مرفوضاً فيه ، كما يكون في أفراد الواجب التخييري ، مع أن الأحكام بأسرها متضادة ، فكذلك في ما نحن فيه لا يبعد أن تكون الصلاة بحد منها محبوبة وبالأخر مبغوضة .

فتلخص مما ذكرنا أن النواهي التنزيهية الواردة في العبادات أيضاً متعلقة بخصوصيات العبادات ككونها في الحمام ، فهذا الفرد يكون مبغوضاً محضاً بحد

منه ، وهو كونه إلى بدلٍ لتعلق النهي به بلا معارضة أمرٍ ، لأنه بعد أن كان تعلق النهي به تعييناً ، والأمر تخييراً فينزل الأمر عن التأثير والفعليّة ، كما ذكرنا في النهي التحريمي ، فإن كان أمرٌ فلا بدّ أن يكون على نحو الترتّب .

فظهر أنّه إذا كانت للمأثريّ به في المكان المكروه مندوحة فهكذا ، يتخلّص عن تعلق النهي بالعبادة لا بالتصرّف في معنى النهي حتّى يقال : إنّ معنى العبادة المكروهة كونها أقلّ ثواباً .

وأما ما أجابوا به عن هذه الشبهة في ما لا مندوحة له - من أنّ توجه النهي إلى العبادات المكروهة لا يوجب مفسدة فيها ولا مرجوحيتها ، لأنّ النهي إمّا يتعلّق بما هو منطبق مع الترك وهو ذو مصلحة في نفسه ، ولا يلزم من رجحانه مرجوحية العبادة فيصير مثل تعارض المستحبين ، فصوم يوم العاشور تركه محبوب لكونه منطبقاً مع صوم المخالفين فيه ، وإمّا لكون الترك ملازماً ومقدّمةً لإيجاد محبوب وعبادة أخرى ، فحينئذ تعلق النهي به مجازٌ ، مثل كراهة البقاء على الصوم المستحبّ مع دعوة المؤمن ، فليست هذه الكراهة كاشفة عن منقصة في الصوم ، بل لأنّ إجابة دعوة المؤمن مستحبة^(١) فلا يخلو عن نظرٍ .

أما على الأوّل فلأنّ مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك تكشف عن مرجوحية الفعل ، وهي ملازمة للحزازة والمنقصة ، لأنّ الراجع والمرجوح نقيضان .

لا يقال : إنّ نقيض الفعل هو العدم المطلق لا الترك الملازم لقصد القرية .

لأنّا نقول أولاً : إنّ القرية ليست من مقومات الترك .

وثانياً : إنّ نقيض المركّب مركّبٌ ، فنقيض العبادة المقيّدة بقصد القرية هو

(١) بحار الأنوار : ٤٤٦/٧٥ الباب ٨٩ من كتاب العشرة .

الجامع بين العدم المطلق وما هو مقيّد بقصد القربة فيتحقق كلّ منهما بتحقيق النقيض .

وأما على الثاني : لزوم المجازية في النهي ، مع أن في كليهما يكون إخراج النهي عن معناه الحقيقي .

فأحسن الأجوبة عمّا لا مندوحة له هو أن يقال : إنّ النواهي إنّما تعلّقت بالخصوصيّة ولا مساس لها بالذات أصلاً ، كما هو كثير في العرف ، مثل أن يقال : لا تصبّ هذه الشربة في الكأس الوسخ أو الخزف ! أو يقول المولى : لا تذهب بمحبوبي في النهار ! ونظائره كثيرة ، فالذوات في كلّ من الأمثلة محبوبة جداً ، وإنّما المبعوضات هي النسب والخصوصيّات التي تكون تحت مقولة غير مقولة الذات ، مثل أن الكراهة في الصلاة في الحمام تعلّقت بالأين ، وبالمتمى في صوم يوم العاشور ، فلو لم يكن لها بدل فتكون بحدّها منهيّاً عنها - أي بحدّها الفصلي والشخصي - بلا لزوم منقصة في ذوات العبادات ، كما هو واضح .

اعلم ! أنّه قد ظهر لك من مطاوي ما ذكرنا أمور :

الأوّل : إنّ وحدة المصداق واتّحاد الوجود للعنوانين لا تصير سبباً لعدم جواز الاجتماع بملاك هذا البحث وإن لم يمكن التكليف من جهة لزوم التكليف بما لا يطاق ، وكذلك اختلافهما في المفهوم والنظر لا يصير منشأً للجواز ما لم يحصل اختلاف في المنظور والمنشأ .

الثاني : إنّ اختلاف الأنظار في معنى الصلاة والغصب صار سبباً لاختلاف الأقوال والنزاع الصغروي والكبرويّ فيهما .

الثالث : لا ينبغي إخراج مثل : أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، عن مركز

البحث مطلقاً ، فإنه بناءً على اعتبار تعدّد الجهة - كما كان بناؤهم على السراية - ظاهراً ، يجيء النزاع في المجمع ، وإن كانت حقيقة متعلّق الأمر والنهي شيئاً واحداً وطبيعة متّحدة في اللحاظ والواقع ، وكذلك بناءً على مسلكنا من القول : باختلاف الحدود وإن لم يجر النزاع فيهما بناءً على القول بتعلّق الأمر بالطباع ؛ لاتّحاد العنوانين .

البحث في تنبيهات الباب

ينبغي التنبيه على أمور :

الأوّل : قال ﷺ في « الكفاية » ما محصّله : إنّ الفرق بين التزاحم والتعارض أنّه لو كان الدليلان متكفّلين لبيان الحكم الفعلي حتّى في مورد التصادق يكون من باب التزاحم ، وإلاّ فيكون من باب التعارض^(١) . ولا يخلو كلامه - في الأمر الذي تبتي الكبرى فيه مع ما يليه الذي تبتي فيه الصغرى - من التهافت ، كما أنّه لا يخلو عنه بين ما تبتي فيه الصغرى وما يذكره في أوّل التنبيه الثاني^(٢) .

ولكن يمكن رفعه بالتأمّل وإرجاع إطلاق كلامه الذي يحكم في الأمر الأوّل (الثامن) من الحكم بالتعارض مطلقاً ، إذا كان الدليلان متكفّلين لبيان الحكم الفعلي إلى ما يفصّله في الأمر الثاني من بيان الفرق على القول بهجواز الاجتماع وعدمه .

(١) كفاية الأصول : ١٥٥ .

(٢) كفاية الأصول : ١٥٥ و ١٥٦ .

وكذلك ما يذكره في الأمر التاسع من أنه إذا لم تكن دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين يحكم بالتعارض على القول بالامتناع^(١).
مع أنه يحكم في التنبيهات بكون باب الصلاة والغصب من باب التزاحم ولو على القول بالامتناع بأن مراده - رحمة الله عليه - في التنبيه ؛ أنه بعد الثبوت من الخارج بكون دليلي الصلاة والغصب في مقام بيان المقتضى على الإطلاق صاراً من باب التزاحم^(٢).

ولكنه بعد لا يخلو كلامه ﷺ عن النظر .

أما أولاً : فإنه ﷺ قال في الأمر التاسع : إنه إذا ثبت من إطلاق الدليلين ثبوت المقتضيين حتى في مورد التصديق ، يصير من باب التزاحم مطلقاً على القول بالجواز إذا لم يثبت من الخارج كذب أحد الدليلين^(٣).
وفيه : أنه بناءً على سراية الطلب إلى الأفراد فني المجمع يتعارض الطلبان ، لأن المحذور المرتفع على القول بالجواز إنما هو التكليف المحال ، وتوجه الحب والبغض إلى شيء واحد لا التكليف بالمحال ، فإنه بعد على حاله باقي وتكليف بما لا يطاق ، ولو قلنا بالجواز وبنينا على تعدد الجهة فلا يمكن أن يسبق الأمر والنهي على فعليتهما ، ولو كان المقتضيان باقيين .

وأما ثانياً : قال ﷺ : وأما على القول بالامتناع فيصير من باب التعارض ، لأن الإطلاقين متنافيان ، فيعزل أحدهما عن التأثير والفعليّة ، فلا يبقى لنا طريق

(١) كفاية الأصول : ١٥٦ .

(٢) كفاية الأصول : ١٧٤ و ١٧٥ .

(٣) كفاية الأصول : ١٥٥ و ١٥٦ .

إلى استكشاف المقتضي ، لأن الكواشف للمصالح والمفاسد إنما هي الأحكام^(١). هذا محصل مرامه ، وفيه : أنه كم فرقاً بين المخصّصات والمزاحمات العقلية واللفظية ، فإن المخصّصات اللفظية توجب صرف ظهور اللفظ عن مورد التخصيص وانعزال دلالة الدليل على المخصّص ، ولذلك لو منع شيء عن تأثير المخصّص في بعض المقامات فلا يبقى مجالاً للتمسك بعموم الدليل لرفع المانع ، لأنّه لا يبقى له دلالة أصلاً ، بخلاف المخصّصات المنفصلة العقلية ، فإنّها بناءً على ما قاله المحققون - كما هو مذهب صاحب « الكفاية »^(٢) - لا توجب صرف ظهور اللفظ وانعزال اللفظ عن الدلالة رأساً ، بل إنّما أثرها المانع ما دامت موجودة .

ففي المقام : القدر المتيقّن من اقتضاء العقل إنّما هو رفع اليد عن فعلية أحد الدليلين ، واللفظ على دلالاته وظهوره باقي ، فأَيّ كاشفٍ أعظم منه ؟ فما هو مقتضى مدلوله الالتزامي باقي ؟ لعدم مزاحمٍ له ، كما يقولون بنظيره في باب مرجّحات الروايات من العمل بالمدلول الالتزامي إذا صار أحدهما مرجوحاً ، لأنّ المعارضة إنّما كانت في المدلول المطابقي ، والمدلول الالتزامي تابع له في الدلالة في الحجّة .

نعم ، إذا كان المخصّص العقلي من المرتكزات ، بحيث صار في القوة مثل المخصّص اللفظي مثل مالو قيل : أكرم العلماء ولا تكرمهم ، أو قيل : يجب إكرام زيد ولا يجب إكرامه ، فيما كان متعلّق الأمر والنهي والحُبّ والبغض شيئاً واحداً ،

(١) كفاية الأصول : ١٥٦ .

(٢) كفاية الأصول ٢٢٢ .

بحدٍّ واحد ، من جهةٍ واحدة ؛ ففي مثل هذه المقامات تقديم أحدهما يكون من جهة التعارض ، لصيرورة مثل هذه المخصّصات في القوّة مثل اللفظ .
 الثاني : لو اضطرَّ إلى ارتكاب الحرام ؛ فإنّما أن يكون لا عن سوء اختيار ، وإنّما عن سوء اختيار .

فالأوّل على أقسام : لأنّه إمّا أن يكون المكان مجموع الأرض غصبيّاً أو الفضاء غصبيّاً ، أو كلاهما غصبيّين ، وفي كلّ منها إمّا أن يعلم توقّفه إلى ساعةٍ معيّنة قبل انقضاء وقت الصلاة ، أو لا يعلم ، فعلى الأوّل إذا لم يمكنه الفرار والخروج عن المكان المغصوب فلا بدّ أن يتصرّف بقدر الضرورة ، فلمّا لم يكن الفضاء مغصوباً فيوقع تصرّفاته عليه ، فلا يجوز له التصرّف في الأرض بالنوم والجلوس ووضع اليد على الأرض ، بل يجب أن يقوم حتّى لو تمكّن من الوقوف على إحدى رجليه يجب .

وبالجملة ؛ التحرّز بقدر القدرة ما لم يصل إلى قدر الحرج واجب ، كلّ ذلك ، لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها .

وهل يجوز له الدخول في الصلاة أم لا ؟ إذا كان يعلم بعدم خروجه إلّا بعد انقضاء وقت الصلاة فيجوز له الدخول ، ولو قبل ضيق الوقت ، لأنّ الصلاة لا تترك في حال ، ولكن لما كانت لهذه الطبيعة مراتب مختلفة وتجب رعاية القاعدة المذكورة - أي الضرورات تقدّر بقدرها ، وغيرها - فيصلّي صلاة المضطرّ ، فلا يجوز له السجود التام مثلاً ، لأنّه يوجب التصرّف الزائد في الأرض المغصوبة ، وغير ذلك من الأفعال والحركات ، لأنّ حقوق الناس مقدّمة على حقوق الله ويجب رعاية الحقّين فلا يجوز التعدي .

وأما إن كان يحتمل خروجه قبل الانقضاء فلا يجوز له الدخول والبدار،
لأنه على ذلك قادرٌ على إتيان الصلاة تامّ الأجزاء .

وإن كان الفضاء مغصوباً دون الأرض فكذلك يجب مراعاة عدم التصرف
في الفضاء إلا بقدر الضرورة ، لو فرض الاختلاف على ذلك .

والظاهر عدم الاختلاف ؛ لأنّ إشغال الجسم الفضاء لا يختلف أنحاؤه ،
وأحوال الجسم بالنسبة إلى حيّزه ، فيكون من الحيّز للإنسان في حال القيام بقدر
ما يكون له في حال القعود أو النوم أو غير ذلك ، فعلى هذا يمكن له الإتيان
بالصلاة تامّ الأجزاء والشرائط ، فيجوز له البدار ، ولو احتمل خلوصه^(١) قبل
انقضاء الوقت ؛ لأنّ المفروض ؛ أنّ تصرفه في الفضاء ليس منهياً عنه ، والأرض
ليست مغصوبة وحركاته في الصلاة لا توجب زيادة التصرف في الفضاء
فالمقتضي لوجوب التأخير الذي كان في الصورة الأولى ليس هنا .

وأما في الصورة الثالثة ؛ فإذا لم يتمكن من الخروج يجوز له الدخول ، ولو
قبل ضيق الوقت إذا لم يحتمل تخلصه قبل مضيّ الوقت ، ولكن أيضاً يصلي
صلاة المضطرّ لما ذكرنا سابقاً .

كلّ ذلك إذا قلنا بأنّ استيفاء الأفعال يكون تصرفاً زائداً ، وإلا فلا مانع منه ،
وأما إذا تمكّن من الخروج فيجب البدار والتخلّص حتّى لو احتمل قضاء صلاته
بعد الخروج ، فيصلّي ماشياً بل يجب عليه الإسراع في المشي بحدّ لا يصل إلى
العسر والخرج .

والظاهر ؛ أنّه لا فرق في ذلك بالنسبة إلى جميع الصور ، وأما إذا علم

(١) كذا ، والأصحّ : خروجه .

بخروجه قبل انقضاء الوقت فلا يجب البدار ، كما ذكرنا .
ولا يخفى أن ما ذكرنا هو الذي تقتضيه القاعدة ظاهراً ، فالأحرى المراجعة
إلى كتب الأصحاب^(١) حتى يكشف القناع .
الثاني : وهو مالمو اضطرّ إلى الحرام بسوء اختياره ، كمن دخل داراً
مغصوبة فسدّ عليه الباب فلم يقدر على الخروج ، فهل يعاقب على الترك مع عدم
التخلّص أم لا ؟ ينبغي التكلّم لتوضيح الأمر في مراحل :
الأولى : في صحّة صلاته لو اضطرّ في هذه الصورة لضيق الوقت إلى
الإتيان بها .

فنقول : الذي تقتضيه القاعدة هو الإتيان بالصلاة نظير صلاة الغرقى ، لما
رأينا في نظائره من تقديم حقّ الناس على حقوق الله ، فلا يجوز له التصرف إلا
بقدر الضرورة وهو الإتيان بأدنى درجة وأقل مرتبة من الصلاة ، فإنّ قوله ﷺ :
« الصلاة لا تترك في حال »^(٢) مع ما علمنا من الشرع من تقديم حقوق العباد على
حقوق الله لا يقتضي أكثر من ذلك .
ولكن يمكن أن يقال بأن يأتي بالصلاة تامّ الأجزاء بتقريب ما ذكرنا في
العبادات المكروهة مع فرض الأهميّة .

إن قلت : فلو حكمت بصحّة الصلاة التامة فاللازم هو عدم حرمة الغصب ؛
لأنّه معلولة عن المبعوضة ، مع أنّ صحّة الصلاة تقتضي محبوبيّتها بجميع أجزائها

(١) خصوصاً « الجواهر » : ٢٨٥/٨ - ٢٩٢ ، فإنّه ﷺ أجاد في المقام وأحصى الفروع وقد طعن جداً
بالملتزمين بما يبيّن في أوّل الكلام من المراقبة حتّى لا يتغيّر ولا ينقلب هيئته عمّا ورد عليه لأنّه يوجب
التصرّف الزائد « منه ﷺ » .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٤١/٤ الحديث ٥٠٣٣ وفيه : « خمس صلوات لا تترك على حال » .

وشرائطها ، ومنها الكون المشتعل عليه الصلاة ، ولا تجتمع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد من جهة واحدة ، فيلزم أن يقال : إن من غصب مكاناً لأجل الصلاة فاضطرّ ولم يقدر على الخروج إلا بعد تتميم صلاته ، بحيث لم يتوقف فيه إلا مشغولاً بالصلاة لم يعص ، مع أن كل ذلك خلاف البديهة والوجدان . قلت : رفع الإشكال متوقف على توضيح أمرين :

[الأمر] الأوّل : أنه قد تقدّم منا أن محبوبة الوجود ومبغوضيته إما أن تكون مطلقة وإما أن لا تكون كذلك ، وكذلك ترك شيء .

فالأوّل : فعند محبوبة الوجود تقتضي سدّ باب جميع الأعدام^(١) وعند مبغوضة الوجود تقتضي فتح باب الأعدام ومحبوبة كلّ واحد منها على التخيير ، فإنّ بفتح كلّ واحد من الأعدام يتحقّق الوجود المبغوض ، فلو فرض للوجود أنحاء من العدم يكون كلّ واحد منها مأموراً به أو منهيّاً عنه ، فلو أتى بأحد منافيات الوجود في صورة مطلوبيته يسقط النهي عن الباقي بالضرورة . ففي مثل الصلاة : لو تركها من رأسها عوقب عليه لا على سائر الجهات ، مثل التكتّف والتكلّم وغيره ، وكذلك لو أتى بالوجود في صورة مبغوضيته بترك أحد أنحاء العدم مثل ما لو دخل في دار غصبي فالنهي يسقط بالعصيان ، وسائر الأنحاء أيضاً يخرج عن المبغوضة والنهي ، وتفصيل ذلك قد مرّ .

والثاني والمراد به الواجب التخييري قد مرّ تحقيق كيفية الطلب به .

الأمر الثاني : أنه إذا تعلّق التكليف بشيء فلا بدّ أن يكون تحت القدرة

(١) والجامع بين الأعدام يكون تقيضاً للوجود ومرجعه إلى الأمر بكلّ واحد منها تخييراً في صورة مبغوضة الوجود ، وإلى النهي عن كلّ واحد أيضاً على التخيير في صورة محبوبة الوجود «منه بالحق» .

وجوداً وعدماً ، فلو خرج أحد طرفي النقيض عن تحت القدرة فلا يتعقل أن يتعلّق به التكليف وجوداً وعدماً ، ولا يحتاج إثبات ذلك إلى إقامة برهان ، كما لا يخفى .

هذا ؛ إذا كان الوجود محبوباً مطلقاً أو مبغوضاً ، وأما لو كان محبوباً بشرط أو مبغوضاً كذلك ، فلا يقتضي الأمر به أو النهي عنه سدّ باب جميع أنحاء العدم ، بل من غير جهة الشرط ، وكذلك لو كان مطلقاً ، ولكن خرج بعض حدوده عن تحت القدرة ، فتصير دائرة محبوبيّة الوجود أو مبغوضيّة أضيق من الأوّل ، ويصير من قبيل الشروط .

إذا عرفت ذلك فنقول : في ما نحن فيه لو فرض أنّه نهى الشارع عن الغصب مشروطاً فقال : إن دخلت فلا تغصب ، مع فرض قيام مصلحة بالدخول ، فمرجهه إلى المبغوضيّة من سائر أنحاء الوجود ، مثل الغصب المستند إلى عدم إرضاء المالك أو عدم الخروج ، لا المبغوضيّة مطلقاً ، وكذلك لو كان النهي مطلقاً وقد خرج بعض الأنحاء عن تحت القدرة ، فهنا أيضاً لا يتوجّه الأمر بما خرج عن القدرة ، لأنّ التكليف بما لا يطاق قبيح ، كما أشرنا إليه في الأمر الثاني .

فعلى هذا لو دخل أحدٌ بالاختيار إلى دارٍ مغصوبة ولم يقدر على الخروج فيكون مأموراً بترك الدخول ومبغوضاً عليه بالدخول ، ولكن لا يكون مأموراً بالخروج ، لأنّ الأمر به ما جاء إلّا من قبل النهي عن الغصب المقتضي لترك ضده ، والمفروض أنّ النهي بالعصيان سقط ، والأمر بالخروج لكونه غير مقدورٍ ما كان من الأزل ؛ لأنّ المولى الذي كان عالماً بعواقب [الأمر] فمن أوّل الأمر يعلم أنّ المكلف من هذه الجهة من الترك غير قادر ، فلا يتوجّه إليه الأمر من الأوّل .

فالحاصل : أنَّ النهي إنما يسقط بالعصيان ، لأنَّ المَبغوض عليه قد تحقق لا بالاضطرار ، فإنَّه ما توجَّه إليه نهي من الأوَّل وإنما يكون السقوط هنا قهرياً ، فلا منافاة بين أن يكون من اضطرَّ إلى البقاء في دارٍ مَفْصُوبَةٍ معاقباً عليه من أوَّل الكون إلى آخره ، لتركه عدم الدخول فمَبغوض عليه أيضاً من جهة عدم الخروج أو عدم إرضاء المالك ، لكن لا مطلقاً ، بل من جهة السالبة بانتفاء الموضوع ، فهذا الحدُّ من الوجود ، - أي عدم الخروج المستند إلى ترك الدخول - مَبغوض عليه المكلف ومعاقب على الترك ، ولا يكون معاقباً ومَبغوضاً من نفس هذه الجهات والحدود الغير المقدورة ، أي من جهة السالبة بانتفاء المحمول .

وبعبارة أخرى: إنَّ الشارع إنما يقول له: لِمَ لا تخرج من جهة عدم الدخول؟ ولا يعقل أن يقول له: لِمَ لا تخرج بعد الدخول من هذه الجهة؟ لأنَّ المفروض أنَّه مضطرٌّ ، فالتكليف به محالٌّ .

فلَمَّا لم يكن الكون بهذا الحدِّ من الوجود منهيّاً عنه فنقول : يجوز للشارع أن يأمر بتطبيق الوجود بهذا الحدِّ منه ، وبهذه الخصوصية بالصلاة ، فلَمَّا لم يجتمع الأمر به والمنهي عنه في جهةٍ واحدة وفي حدٍّ واحد ، فتصحَّ الصلاة بجميع أجزائها ، ولا يجوز العدول إلى صلاةٍ ناقصة - أي بالإشارة وغيرها من المراتب النازلة - ولا يحتاج إلى أخذ الكون خارجاً عن الصلاة ، حتَّى لا تكون بجزءٍ منها منهيّاً عنها .

في مسألة خروج المأمور به ...

المرحلة الثانية : في تحقيق الحق في مسألة خروجه هل يكون مأموراً به فقط ، أو منهياً عنه فقط ، أو كليهما ، أو مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه ؟ قد تحقق فيه هذه الأقوال ، ينبغي التكلم أولاً في مقدمته للتخلص وعدمه ، فإن جعلتها مبنية عليها ، فأقول : نفرض الغصب بالنسبة إلى أول المكان الذي يتحقق بأول خطوة ووضع القدم ، بحيث لو رفع أول قدمه ليخرج عن مكان الغصب . من البديهة أنه يتحقق في هذا الفرض ثلاثة أمور : كون في محل الغصب ، وكون في الخارج ، وحركة بينهما التي يتحققان بها ، بالنظر البدوي يظهر أنها تكون شيئاً ثالثاً غيرهما ، لأنها هي التي يتوصل بها إلى المحل وخارجه ، فيوجد كل منهما بعدهما ، ولولاها لما يوجد أحدهما ، فهي غيرهما ، وتكون مقدمة لهما ، ولكن بالتأمل يظهر أنها ليست إلا نحوه من الكون المشتمل عليهما ، فإذا رفع قدمه عن محل الغصب الذي يتحقق جزء منها به ، فهو عين الكون الغصبي ، وإذا وضع قدمه في الخارج الذي يتحقق به جزؤها الآخر فهو عين الكون في الخارج ، كما هو شأن الموجودات التدريجية ، أي ينطبق في كل آني بوجود وكون خاص كالزمان ، فهي أيضاً كذلك لا تكون شيئاً آخر غير الأكوان ، فظهر أنه لا يوجد في الفرض شيء ثالث نجعله مقدمة ، فلمّا لم يكن شيئاً ثالثاً فلا ريب أنه بين الكونين إنما تكون المضادة ، ولا يكون عدم أحد الضدين متوقفاً على وجود الآخر ومعلولاً له ، بل هما إنما يكونان معلولين للعلّة الثالثة لا أن يكون أحدهما مقدمة للآخر .

نعم ؛ بناءً على القول بكون الغصب هو إشغال المحلّ - لا الكون المطلق حتى يكون من مقولة الفعل ، بل هو من مقولة الأين ، وترك الغصب أيضاً يصير إفراغاً له - تتصوّر المقدّميّة ، لأنّه يصير كيفيّة حاصلة بعد الحركة تقريباً ، بحيث يمكن أن يقال : تحرّك فاشغل ! أو تحرّك فأفرغ ! فالعقل يرى تخلّل «الفاء» بينهما ، فيتوقّف كلّ منهما على عدم الآخر ، وهذا يكفي في المقدّميّة ، فإنّ وجود كلّ منهما يمنع الآخر ، فعدمه يكون جزءاً للعلّة .

إذا عرفت ما ذكرنا في المثال المذكور ؛ فإذا كان في وسط المكان بحيث يطول خلوصه عن الغصب إلى ساعة ، ففيه أيضاً لا يكون مقدّميّة ؛ لأنّه هنا أمره يدور بين أن يتوقّف كثيراً فيه ، أي أكثر من ساعة ، أو يرتكب أقلّه فيخلص نفسه عن ارتكاب الكثير بارتكاب الساعة .

ولا ريب أنّ العقل يرشده إلى ارتكاب القليل ، فيتحقّق أيضاً مضادّة بين هذين الأمرين ولا تكون عليّة ومقدّميّة لارتكاب القليل وترك الكثير ، بل يوجد أحدهما عند عدم الآخر ، وكلاهما معلولان لعلّة ثالثة ، ولذلك تتوهّم المقدّميّة ، كما توهّم ذلك في جميع الضدّين اللذين لا ثالث لهما ، وإبطاله واضح للزوم الدور .

وكذلك لا يكون ارتكاب القليل مقدّمة وعلّة للخروج عن الغصب أيضاً ، لأنّك عرفت أنّ الخروج والتخلّص يتحقّق بعد رفع الكون الآخر - أي آخر المسافة - وقد كان بينه والخروج مضادّة ، فلا تتحصّل مقدّميّة أصلاً .

إذا تبين عدم مقدّميّة الخروج ^(١) للتخلّص فأقول : ملخص ما استدللّ للقول

(١) أي التمشّي لحصول الخروج عن الغصب ، « منه » .

الأول ، هو أنه لما كان فراغ المصوب ورفع الظلم متوقفاً على هذا المقدار من التصرف - أي التمشي إلى آخر المحل ، مع فرض قصده التخلص عن الغصب وعدم تمكنه بغير هذا الطريق - يوجب محبوبة هذا المقدار من التصرف ، لأنه وإن لم يكن في نفسه محبوباً إلا أنه لا تطابق ما هو محبوب به يوجب المحبوبة ، نظير شرب الخمر إذا صار مقدمة للخلاص عن المهلكة ، وقد أُجيب [عن] ذلك بما لا يحتاج إلى ذكره بعدما عرفت .

وما استدللّ للثاني بآته لا يكون إلا نحوه من التصرف في الغصب ، والعقل والعرف لا يفرقان بينه وأزيد منه .

وأما ما قيل من اضطراره وعدم قابلية توجه النهي إليه ، فيقال : إنه وإن لم يكن الآن قابلاً وقادراً إلا أنه من الأول كان قادراً بعدم الدخول ، فإنه وإن لم يكن الآن قابلاً لتوجه الخطاب إليه إلا أن ملاك الخطاب الأول واقع ، فيكون منهياً [عنه] به ومبغوضاً عليه بما هو موجود الآن أيضاً ، وأما مقدّميته للخروج ووجوبه من هذه الجهة فلا يحتاج إلى أمر شرعي ، بل إرشاد العقل كافٍ فيه .

وما استدللّ للثالث بآته : وإن كان هذا المقدار من التصرف منهياً عنه ومبغوضاً عليه إلا أنه لما كان الخروج عن الغصب واجباً ، وهو لا يتحقق إلا به ، فيوجد فيه ملاك المحبوبة للمقدّمية ، فهو في ذاته حرامٌ ويجري عليه حكم المعصية ، إلا أنه بخصوصية المقدّمية يصير مأموراً به ، وما استدللّ للرابع قريب بالثالث .

هذا غاية ما استدللّ للأقوال ؛ لكنك بعد التدبر في المقام تعرف من مطاوي ما ذكرنا عدم التفطن إلى حقيقة الحال ، لأنه بعد ما علم أن للغصب تكون أنحاء

من التروك ، منها عدم الدخول ، ومنها عدم الخروج ولو للتخلص .

أما الأول ؛ فكان تحت الأمر بمقتضى الأمر بالشيء النهي عن ضده .

وأما الثاني ؛ فمن الأزل ما كان متعلقاً له ؛ لا ضراره وعدم القدرة على التخلص بدون ارتكاب الخروج ، فالتصرف بهذا الحد - أي بحده الموجب للخروج عن محل الغصب - ما يكون مبعداً ؛ لعدم تعلق النهي به وسقوطه بترك الدخول ، ولكن لا يكون مأموراً به لعدم المصلحة فيه ، وإلا يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في وجود واحد ، فحدث قول خامس في المسألة ^(١) من جهة التفريق بين أنحاء التروك وحدود الوجود ، ويصير المقام نظير الجاهل القاصر ، فمع أن الغصب منه مبعوض ، مع ذلك يصح عمله لإمكان تأتي قصد القربة منه لجهله بالنهي ، فكذلك المقام لعدم توجه النهي به للاضرار .

وظهر بذلك وبما سبق حال صلاته ؛ فإنه تصح صلاته حال الخروج لو لم يقدر على الإتيان بها بعد الخروج لضيق الوقت وغيره ، وإلا لا تجوز حتى يخرج ، لتمكّنه من استيفاء جميع أجزائها وشرائطها ، وكذلك تصح صلاته بالتوبة ، فإنها توجب رفع العقاب والنهي عنه فعلاً حين الندامة والرجوع إليه تعالى ، وعليك بالتأمل في استخراج حكمها على الأقوال في المشي الموجب للتخلص المسمى بالخروج مجازاً ، بناءً على المقدّمية وعدمها .

الرابعة ؛ إذا بنينا على الامتناع ، فهل يكون ترجيح لأحدهما على الآخر أم لا ؟ إذا كان للمأمر به مندوحة فالظاهر أن تقديم النهي متعين ؛ لما ذكرنا سابقاً

(١) ويمكن إثبات الصحة بطريق آخر وهو التوبة ، كما ذكر في « الجواهر » مفصلاً فراجع (جواهر

الكلام : ٢٩٤/٨) « منه »

من أن نتيجة الأمر والمستفاد منه إنما هو وجوبٌ تخيريٌّ بالنسبة إلى الأفراد والمصاديق ، فإن المطلوب منه إنما هو صرف الطبيعة ، بخلاف النهي فإنه لما أثبتنا أن النواهي النفسية إنما تدلّ على الطبيعة السارية بمقدمات الحكمة فتصير نتيجتها العموم الاستغراقي ، فيكون كلّ واحدٍ من المصاديق منهياً عنه تعييناً .

فعلى هذا ؛ فلو فرض كون مصلحة الأمر أهمّ ، فلا بدّ من إيجاد المأمور به في الفرد الغير المزاحم ، جمعاً بين الغرضين ، فلا تراحم هنا حتّى يرجع إلى الترجيح ، وأمّا إذا لم تكن مندوحة وكان منحصرّاً بالفرد المزاحم للضيق أو للاضطرار ، فيحتاج إلى الترجيح .

أمّا المرجّحات المذكورة في «الكفاية» فلا تخلو كلّها عن نظرٍ كما ذكره رحمته ^(١) ، مع أن في الأوّل منها أنّه لا فرق بين العموم المستفاد من الأمر والنهي ، فإن كليهما إطلاقيّ مستفاد من مقدمات الحكمة ، مع أن المسلّم خلافه ، فإنه لا ترجيح لما يستفاد من اللفظ بسبب الوضع على ما يستفاد منه بمقدمات الحكمة ، بل ربّما يكون الأخير أقوى ، ولذا قلنا بتقديم المخصّص المنفصل ولو كان عمومه ودلالته مستفاداً من مقدمات الحكمة والعموم المستفاد من العام من الوضع .

وفي الثاني فلا كلفة فيه ، لأنّه ربّما يكون جلب المنفعة أولى من دفع المفسدة ، كما لا يخفى ، وكذلك في الثالث ما ذكر في «الكفاية» ^(٢) وغيره ^(٣) .

(١) أنظر كفاية الأصول : ١٧٦ - ١٧٩ .

(٢) كفاية الأصول : ١٧٩ .

(٣) لاحظ الفصول الغروية : ١٢٧ .

فلا بدّ من الرجوع في المقام إلى الأصول العمليّة، أو ينظر إلى أهميّة أحدهما من الآخر.

والظاهر؛ تقديم حقوق الناس غالباً على حقوق الله كما هو معقد الإجماعات، فراجع إلى ما تقدّم.

ويمكن أن يُستأنس لترجيح جانب النهي على الأمر بما روي من أنّه «ما اختلط الحرام الحلال إلّا وغلب الحرام»^(١)، ببيان أنّه لا تعارض بين الإباحة بالمعنى الأخصّ والحرام حتّى يغلب عليها؛ لأنّها لا اقتضاء محض بل يكون المراد معارضة الحلال بالمعنى الأعمّ، ويكون المقصود منه الواجب حتّى يعارض ويُغلب فيشمل المقام، وهو أظهر مصاديق الاختلاط، لأنّ ما تمسك به في الشبهة المحصورة أو اشتباه الواجب بالحرام لا اختلاط هناك أصلاً، لأنّه في الواقع لا يكون إلّا أحدهما، بخلاف المقام، فإنّ حقيقة اجتماع الوجوب والحرمة فيه بخلاف السابق لو سلّم، إنّما يكون اجتماع الواجب مع الحرام، فتأمل!

تذنيب: قال الله في «الكفاية»: ويدخل في محلّ النزاع ما يختلف باختلاف الإضافات^(٢).

ففيه؛ أنّه لا يصير داخلاً على مطلق الأقوال؛ منها اعتبار تعدّد الجهة، فإنّ من يعتبرها إنّما يقول باختلافها حقيقةً ولا اختلاف بين «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق» حقيقةً، فراجع!

(١) عوالي اللآلي: ٢٣٦/٢ الحديث ٧. مستدرک الوسائل: ٦٨/١٣ الحديث ١٤٧٦٨، مع اختلاف.

(٢) كفاية الأصول: ١٧٩.

في أن النهي عن الشيء موجب للفساد أم لا ؟

الكلام في أن النهي عن الشيء موجب للفساد أم لا ؟ ويحتاج إلى تقديم أمور :

الأول : الظاهر كون المسألة من مباحث الألفاظ ، لأن الكلام إنما يكون في مقام دلالة النهي بالدلالة اللفظية على الفساد ، ولو بناءً على استفادته من ملازمة الحرمة مع الفساد ، فإن الكلام يكون في الحرمة المستفادة من اللفظ ولو كانت بالدلالة الالتزامية ، وإدخال الفساد من جهة غير اللفظ إنما يكون من اتحاد الملاك .

الثاني : إنه بناءً على ما ذكره - دام ظلّه - من بيان الفرق بين المسألة السابقة وهذه المسألة من كون السابقة في مقام التراحم - أي ثبوت الفساد بسبب الاجتماع وعدمه ، مع إحراز وجود الملاكين وهما المصلحة والمفسدة ، ولذا كان للعلم مدخلية في ثبوت الفساد بناءً على الامتناع ، وكان المانع هو عدم إمكان التقرب بالمبغوض لا غير كما يشهد عليه كلماتهم - بخلاف هذه المسألة ، فإنها عُدّت لبيان أن النهي هل يكشف عن عدم المصلحة وعدم الملاك في المنهي عنه عبادة أو معاملة ، أو لا يكشف عنه ؟ فالكلام ؛ إنما يكون في مقام الإثبات والتعارض^(١) فلا ربط لأحد المسألتين بالأخرى ، بخلاف القوم لمّا لم يتفطنوا إلى

(١) كما يشهد عليه كلماتهم نظير قولهم : المنهي عنه لجزئه أو شرطه وجوداً أو عدماً ، ولا يُعقل أن يكون شيء منهياً عنه بأحد هذه الأمور وكان فيه المصلحة ، كما لا يخفى ، وكذلك الأمثلة التي تضرب في الباب تكون من قبيل مالا مقتضي له من أصله ، فراجع ؛ ولذا يحكمون بالفساد حتّى مع جهل المكلف (كفاية الأصول : ١٨٤) . وليس هذا إلّا لأنّ المناط المفسدة الواقعية لا الابتلاء بالمزاحمة «منه ﷺ» .

هذا الأمر وجعلوا الفرق في أمور غير نقيّة عن الإشكال ، فاضطّروا إلى جعل المسألة السابقة ، بناءً على الامتناع من صغريات هذه المسألة .

وكيف كان ؛ لا تدخل النواهي التنزيهية في محلّ النزاع على ما ذكرنا ، لأنّ الكلام لمّا كان في استكشاف عدم وجود المصلحة بسبب فالنهي التنزيهي لا يدلّ عليه بل الوجوه التي ذكروا في توجيه العبادات المكروهة لا تدلّ على الفساد ، بل ربّما تدلّ على الصّحة ، لأنّ المفروض أنّه يكشف بها حزاة الأمور به ومنقصته مع وجود المصلحة التامة واجتماعها مع المفسدة الخارجيّة .

وأما بناءً على ما قالوا فتدخل هي أيضاً لأنّها تكشف عن مرتبة من المبعوضيّة والمرجوحية ، فلا يمكن أن يتقرّب بما هو مشتمل عليها .

ويمكن التعميم بناءً على ما قلنا مولويّة أو إرشاديّة ، إلّا أنّه على الثاني يكون ممّا لا يقتضي النهي فيه الفساد ، لعدم منقصة في أصل الفعل والمأمور به . وكذلك النواهي التبعيّة لا تدخل ، لأنّها تدلّ على مفسدة غيريّة ، لأنّ تكشف عن عدم المصلحة في نفس الذات وتدخل على ما قالوا ، لوجود المفسدة ولو غيريّاً واجتماعها مع المصلحة ، كما ذكرنا .

الثالث : يظهر من بعض اشتراط كون الشيء المنهّي عنه جامعاً لجميع شرائط الصّحة حتّى يقتضي النهي فساد ، أي لا يكون له منقصة إلّا من قبل النهي ، بحيث لو لم يكن [النهي] تكون المصلحة تامة ، حتّى يصحّ انتساب الاقتضاء إلى النهي .

ولا يخفى ؛ أنّ هذا أيضاً ناشئ عن اختلاط الباحثين بالآخر ، لأنّا قد أشرنا إلى أنّ المقصود في هذا المبحث استكشاف عدم الاقتضاء وعدم المصلحة في

الشيء المنهي عنه وعدمه من النهي ، وهذا ملازم لعكس ما شرطوا .
نعم ؛ على مسلكتهم يمكن تصديق الكلام ، لأن مقتضاه عدم حزاة
ومفسدة في الأمور به إلا مسألة الاجتماع مع المفسدة .
وأيضاً يمكن صحة الاشتراط بناءً على أن يكون منشأ المفسدة هو
المبغوضية المستفادة من النهي لا أن يكون شيء آخر صار علة له ، وهذا كما
تري .

واشترط بعض آخر وجود عموم يقتضي الصحة لو لا النهي وإلا يقتضي
الأصل فساد ، ولا يحتاج إلى النهي فلا يثمر النزاع .
وفيه ؛ أنه ولو لم يكن عموم وكان دليل خاص أو أصل عملي أيضاً يثمر ،
ونتيجتها المعارضة .

الرابع : أن الصحة والفساد في المعاملات إنما هي كناية عن سببها لا عن
نفسها ، لأن أنفسها إنما هي معاني أسماء المصادر ، فالبيع عبارة عما يقال
بالفارسيّة : « فروش » وكذلك النكاح ، فالمعاملات إنما هي عبارة عن آثار
العقود والإيقاعات ، ولا ريب أنها إن كانت صحيحة فيترتب عليها الأثر ، وإن
كانت فاسدة فلا ، فاتصافها بهما إنما يكون باعتبار أسبابها .

الخامس : المراد بالصحة التماميّة ، والمراد بالفساد هو النقصان ، وهما
معنى جامع لهما يمكن انطباقهما على كل من التفاسير التي فسرها أهلها موافقاً
لغرضهم منها في العبادات والمعاملات ، فربما يكون شيء صحيحاً عند بعض
لموافقته لغرضه ، وفاسداً عند آخر ، لعدم موافقته له ، كما في الأمور الخارجيّة
والعاديّة بالنسبة إلى الأوقات وأحوال الأشخاص .

فعلى هذا؛ يختلف منشأ انتزاعهما في الخارج، ولكن لا يخفى أن منشأ انتزاعهما ليست نفس الأمور الخارجية فإن ما هو منشأ انتزاعه نفس الأمور الخارجية، والموجودات العينية إنما هي الأمور المتأصلة كالإنسانية حيث إن هذا المفهوم ينتزع عن حدود مشتركة بين أفراده الخارجية التي يقال في جواب «ما هو»^(١) بل منشأ انتزاع هذين المفهومين إنما هو الحقيقة التي يعتبرها العقل من هذه الخارجيات التي هي معقول أولي، ثم يسمّى هذا الأمر الاعتباري المنتزع الموجود في عالم اللحاظ بالصحة والفساد، فيصيران معقولاً ثانوياً، فإن ظرف الاتصاف إنما هو في الخارج وإن كان ظرف العروض هو الذهن، كما هو شأن كل أمر اعتباري كالملكية والفوقية والكلية والجزئية، فإن الملكية حقيقتها إنما هي أمر اعتباري قد انتزعها العقل بسبب جعل الشارع عن المصاديق الخارجية كالبيع والصلح والإرث، فإن العقل يعتبر حقيقة من العلة الحاصلة بين المال والشخص، فتسمّى هذه الحقيقة بالملكية، وهكذا الفوقية وغيرها من الأمور الاعتبارية.

والحاصل؛ أن في الأمور الاعتبارية إنما تكون ثلاثة أشياء:

الأول: المصاديق الخارجية ومناشئ الانتزاع التي هي مختلفة حقيقة.

الثاني: ما ينتزع العقل من هذه الخارجيات من الحقيقة المستحقة، التي تسمّى بالمفهوم الاعتباري وهي المعقول أولاً، التي هي الجامع بين هذه المختلفات.

(١) ولذلك يحمل المفهوم عليها، بخلاف المفاهيم الاعتبارية فإنها لا تحمل على الموجود الخارجي من منشأ الانتزاع، بل يحمل على ما انتزعه العقل من منشأ الانتزاع فتأمل! «منه».

الثالث : ما يسمّى به هذا المفهوم ويعبّر عنه في الخارج بالفوقيّة والملكيّة والصحة وغيرها ، بخلاف الأمور الحقيقيّة والمتأصّلة ، فإنّ فيها لا يكون إلاّ شيثان ، لأنّ المنتزع منها مفهوم الإنسان مثلاً ، [وأما] نفس الموجودات الخارجيّة والمصاديق العينيّة والواسطة التي يعتبرها العقل لا تكون هناك .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ اختلاف المصاديق ومنشأ الانتزاع لا يوجب اختلاف حقيقة اللفظ في المفاهيم الاعتباريّة والأمور الانتزاعيّة ، والمصاديق إنّما هي علّة وواسطة للشبوت لما يعتبرها العقل منها ، فيصير هو مفهوم حقيقة اللفظ ، فكون الصحة عند المتكلّم بمعنى ما يوجب المثوبة ، وعند الفقيه ما يسقط القضاء والإعادة ، وعند العقل ما يوجب براءة الذمّة أو يترتب عليه الأثر وغير ذلك ؛ لا يوجب اختلاف حقيقة معنى الصحة والفساد حتّى يقال بأنّهما بالنسبة إلى بعض الموارد قابلان للجعل والنسبة إلى الأخرى ليسا قابلين له ، ويفرّق بينهما بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة والاضطراريّة وغيرهما .

فظهر النظر بما في كلام صاحب « الكفاية »^(١) في المقام ، وكون الحقّ مع صاحب التقريرات ، حيث لا يفرّق بينهما ويجعلهما من الأمور الاعتباريّة المنتزعة مطلقاً^(٢) .

(١) كفاية الأصول : ١٨٢ و ١٨٣ .

(٢) مطارح الأنظار : ١٦٠ .

في متعلق النهي في العبادات

إذا عرفت ما ذكرنا من الأمور ، فلنشرع في بيان المقصود ومحل النزاع
فأقول : إنَّ النهي إمَّا أن يتعلّق بنفس العبادة ، أو بجزئها ، أو بوصفها ، وهو إمَّا
داخلي أو خارجي ، وهو إمَّا لازم أو مفارق ، وأمثلتها واضحة .

أمَّا الأوّل ؛ فالظاهر كونه محلاً للنزاع ، ولا يخفى أنَّ النهي فيه إمَّا إرشادي
أو مولوي ، فالأوّل على أقسام ، ولا بأس بذكر بعض الفروع وإن كان خارجاً عن
محلّ الكلام ، بناءً على ما ذكرنا من نتيجة عقد هذا المبحث من كونه لبيان كشف
النهي عن عدم المصلحة وعدم كشفه .

منها : أن يكون النهي وارداً في مورد دفع توهم الإيجاب ، ولا ريب أنَّ
النهي فيه لا يدلّ على الفساد ، وإنّما يدلّ على عدم الإيجاب ولا يلزم أن لا يكون
في الفعل مصلحة أصلاً ، فإمّا أن يكون هناك إطلاق يرجع إليه عند الشكّ أم لا ؟
فعلى الأوّل ؛ فعند الشكّ في الصلّة والفساد هو المرجع أو يؤتى بالعمل
بداعي احتمال المصلحة أو الرجحان الذاتي ، وعلى الثاني ؛ فلمّا لم يكن طريق
لإثبات المصلحة ولو احتمالاً لأنّ النهي لا يشبتها ، فأصل الفساد هو المرجع^(١) .

ومنها : ورود النهي لإثبات عدم المشروعيّة أمّا فعلاً فلا يدلّ أيضاً على
الفساد ؛ لأنّه لا يرفع الملاك والاقتضاء رأساً ، فيصير من باب اجتماع الأمر
والنهي فإن كان عالماً بالنهي فيجري خلاف الجواز والامتناع فيه ، وإن كان
جاهلاً به فيصحّ ، لأنّ المفروض أنّه لا مانع من التقرب به ، وأمّا يكون إرشاداً إلى

(١) لا يخفى أنَّ هذا القسم خارج عن الإرشاد « منه » .

عدم الاقتضاء والمشروعية مطلقاً ، فيدخل في بابنا هذا ، ويأتي حكمه ^(١) .
ومنها : ما يدل على الإخلال أو الخلل في العمل أو مخليّة شيء فيه ، فإمّا أن يكون مفاده مثل : لا تصل متكتّفاً ، أو لا تصل في حال التكتّف ، فيدلّ النهي على مبغوضيّة العمل بهذه الكيفيّة المخصوصة أو لا تتكتّف في الصلاة ، فهذا أيضاً لا يكشف عن عدم المصلحة ، بل يستكشف منه المانعّة ؛ فإن كان عموم أو إطلاقاً لدليل العبادة والمأمور به فلا يخصّصان به ، بل مفاده لما كان إثبات المفسدة فيدخل في مبحث التزاحم فيفترق في صورة العلم والجهل ، إلّا أن يستكشف به مانعيّة عن تحقّق المصلحة ، فعليه يدخل في مقامنا ويوجب الفساد ، لأنّ المصلحة لا تجامع مع المفسدة ، ولا يخفى أنّ هذا المعنى من الإخلال متعيّن ظاهراً .

والثاني : وهو الذي يدلّ على المبغوضيّة فإمّا أن يكون نفس المنهي عنه مبغوضاً ، وإمّا أن يكون طريقاً إلى مبغوضيّة شيء آخر ، لما عرفت في مبحث المقدّمة وغيرها أنّ الأعمال العباديّة جلّها - إن لم نقل كلّها - إرشاد إلى مصالح ومفاسد في شيء آخر .

ولذلك اعتُرض بعدم الفرق بين الواجب النفسي والغيري ، وذهب كلّ إلى تمحّل عن ذاك الاعتراض وصار مسلك الاستاد - دام ظلّه ^(٢) - في الجواب من الفرق بأنّ ما كان من العمل مقدّمةً لتحميل غيره في الظاهر فهو واجبٌ غيري ، وما لم يكن كذلك فهو الواجب النفسي .

وبالجملة : ما كان دالّاً على مبغوضيّة نفسه فلا ريب أنّه يكون داخلاً في

(١) لا يخفى أنّ هذه الأقسام من النهي لا بدّ أن تستفاد دلالتها على هذه من الخارج « منه ﷻ » .

(٢) على ما استفدت من مطاوي كلماته - دام ظلّه - في طيّ هذا المبحث في مجلس الدرس « منه ﷻ » .

محلّ النزاع ، والنهي فيه يدلّ على الفساد وهو الذي انعقد الإجماع عليه ، لأنّ المفروض أنّ النهي المولوي الدالّ على المبعوضيّة الصرفة قد تعلّق بنفس العبادة الدالّ على مبعوضيّة أنفسها ، فهو يصير أظهر شيء ممّا يكشف عن عدم المصلحة ، فعند ذلك يحكم بتخصيص إطلاق العبادة .

وأما الثاني : فلا ينبغي القطع باقتضائه الفساد ، لأنّ المفروض كونه طريقاً إلى مبعوضيّة الغير ، فيمكن أن تكون في نفسه مصلحةً فيدخل في باب التزاحم فيجري الخلاف مع العلم بالنهي فيه .

نعم ؛ وإن كان ظاهر النواهي هو القسم الأوّل ، أي ما يدلّ على مبعوضيّة نفس العمل ، فإذا ورد نهى مجردٌ عن القرائن فلا بدّ أن يحمل على القسم الأوّل لأنّ الأقسام الآخر خلاف الظاهر .

لكن لما عثرنا في الشريعة على كثير من النواهي المولويّة التي كانت غيريّة - وإن كانت نفسيّة تحميّة - فيصرف ظهور النهي في الأوّل ، ففي مورد الشكّ والاحتمال لا يكون ذاك الظهور مؤثراً ومرجعاً .

فعلى هذا ؛ فكيف يمكن أن يدعى أنّ مطلق النهي المولوي يكون داخلياً فيما انعقد الإجماع على اقتضائه الفساد ؟ وليس ذلك إلّا للخلط بين البحثين وعدم تفتّنه إلى حقيقة التمييز بينهما ، ولذا نرى صاحب « الفصول » رحمه الله وغيره يتمسّكون لاقتضائه الفساد بالأدلة الدالة على امتناع اجتماع الأمر والنهي ، مثل ما يقول بأنّ الطلب سرى من الطبيعة إلى الفرد ، والمصلحة والمفسدة لا تجتمعان في وجود واحد ، والقائل بالجواز يقول : الجهة مختلفة أو أنّ النهي من الطبيعة ما سرى^(١) .

(١) الفصول الغرويّة : ١٢٥ ، أنظر نهاية النهاية في شرح الكفاية : ٢٤٠ / ١ .

والحاصل ؛ إنَّ القسم الثاني من النهي المولوي خارجٌ عن هذا البحث ؛ لأنَّ النهي فيه وإن كان نفسياً مولوياً تحملياً إلاَّ أنَّه غيريٌّ فيمكن أن يجتمع مع المصلحة ، كما عرفت وليس داخلاً في ما انعقد الإجماع على فساده ، فإنَّه لا يكشف عن عدم الملاك حتَّى يقال : إنَّ الاقتضاء هنا إجماعيٌّ ، وفي المعاملات محلٌّ للخلاف .

أمَّا الكلام في المقام الثاني ؛ وهو ما إذا تعلَّق النهي بجزء العبادة فيجري فيه جميع أقسام ما تقدَّم ، أمَّا إذا ثبت من الخارج دلالة على رفع الإيجاب أو المشروعية أو المخليَّة فواضح ، وأمَّا إذا كان مولوياً ، والمفروض أنَّه يدلُّ على المبعوضة ، فمع أنَّ ما هو مشتملٌ بهذا الجزء وباقي الأجزاء إنَّما تكون كالأمر البسيط والشيء الواحد ، فلا يتحقَّق الامتثال بالكلِّ ، لأنَّه لا يصير شيءٌ واحد محبوباً ومبعوضاً ، وكذلك بسائر الأجزاء^(١) ؛ لأنَّ وجوبها إنَّما كان غيرياً أو نفسياً ضمنياً .

وتوهَّم كون أوامر الأجزاء مطلقة مثل : اقرأ ! و : اسجد ! و : اركع ! - مثلاً - فاسد ، لأنَّ المسلم أنَّ المصلحة قائمة بالمجموع والمركَّب ، وإلَّا فلا معنى للتركيب والجزئية ، فلو كان كلُّ واحدٍ منها ذا مصلحة فيلزم الخلف ، وكذلك الكلام بعينه يجري في المقامين الآخرين إلاَّ أنَّ بينهما يكون فرق واحد عمَّا سبق .

أمَّا الأوَّل ؛ أي المنهي عنه لشرطه ؛ فإنَّه مع فرض تعلَّق النهي المولوي

(١) أي لا يتحقَّق الامتثال - امتثال بباقي الأجزاء - مع عدم إتيان بدل صحيح لهذا الجزء ، وإلَّا فيمكن القول بالصحة إن لم يمثل بمحذورٍ آخر « منه » .

الذاتي بالشرط يمكن أن يقال بتحقيق الشروط وصحته به ، لأن وجوبه إنما هو غيري توصلي ولا منافاة بين أن يكون مبغوضاً بنفسه مع ذلك به يتوصل إلى غيره ، فتأمل !.

وأما في الوصف الملازم ؛ فإنه يظهر في بادئ النظر أن يكون النهي عنه راجعاً إلى الموصوف ، مثل النهي عن الجهر والإخفات في القراءة ، إلا أنه بعد التأمل يظهر أن الصفة وإن كانت لازمة للموصوف إلا أنها خارجة عن الذات فتصير من قبيل الذات والكيفية ، والحركة مع الشدة ، فإنهما وإن كانتا منتزعتين من وجود واحد إلا أنهما بحسب الذات متباينتان ، ولكل منهما حظ من الوجود على حدة .

وبعبارة أخرى : مرتبتان من الوجود قد اجتمعتا في وجود واحد ، كما أنهما مختلفتان باللاحظ والأثر ، فلا يقال : إن النهي عن الوصف اللازم يرجع إلى الذات فتصير هي منهياً عنه ، لأنهما لا ينفكان في الوجود .

وأما الوصف الغير اللازم بأن تعلق النهي بالعبادة في حال وصف مبغوض في نفسه ، مثل لو قيل : لا تصل في المكان المغصوب ! أو : لا تغصب في حال الصلاة ! ، أو لم يكن الوصف في نفسه منهياً عنه ، مثل : لا تصل في جلد غير مأكول اللحم ! فقد قال صاحب «الكفاية» رحمته الله : إن النهي عن هذا الوصف لا يسري إلا إذا اتحد مع الموصوف فيكون داخلاً في مبحث التزاحم ^(١) .

قال - دام ظلّه - : فيه نظر يظهر بعد ذكر مقدمة ، وهي أن النواهي إذا كانت مجردة عن القرائن ، تكون ظاهراً في المولوية ، وهي لا تكشف إلا عن

المبغوضية، وهذا أصل جارٍ فيها، ولا يجوز العدول عنه إلا بالقرينة إلا أنه يمكن دعوى انقلاب هذا الظهور عن النواهي الواردة في بيان الشرائط وموانع ماهيات العبادات إلى الإرشادية والغيرية، كما هو بالنسبة إلى الأوامر أيضاً، فإنه وإن كانت ظاهرة في المولوية إلا أن الوارد منها في بيان الأجزاء وشرائط الماهيات ظاهرة في الإرشادية والغيرية.

والظاهر أن هذا أمرٌ تسالموا عليه^(١) والشاهد على ذلك؛ أنهم حكموا ببطلان العبادات الفاقدة للشرط أو الجامعة مع المانع، ولو في حال الجهل والنسيان، مثل الصلاة بلا طهارة أو الصلاة في غير المأكل وغيره، فحكموا فيها بلزوم الإعادة فيكشف عن ذلك كون القيود المأخوذة فيها وجوداً وعدمياً إنما هي دخيلٌ في المصلحة، فمع فقدانها ولو جهلاً يوجب فقدان المصلحة، ولولا ذلك لكان داخلاً في مبحث التزاحم. والحاصل؛ أن مثل هذه النواهي إرشاداتٌ إلى عدم التشريع أو المانعية.

إذا عرفت ذلك فنقول: النهي عن عبادة في حال يكشف عن عدم المصلحة لها في هذا الحال فإنها لا تجامع مع المنقصة، والنهي إنما تعلق بها للإرشاد إلى فسادها، لأنك بما ذكرنا عرفت أن النهي في هذه الموارد دالٌّ على المنقصة، لا أن يكون كاشفاً عن المبغوضية فقط، فكيف يمكن أن يقال: المسألة مطلقاً داخلة في باب التزاحم ويجيء الاختلاف، والنهي عنها لا يدل على الفساد.

(١) كما أن هذا يظهر في مثل القدرة إذا اتخذت قيداً شرعياً في مثل التيمم، فيقال: شرع، إذالم يقدر على الوضوء، والغرض أن مثل هذه الأوامر والنواهي تكون ظاهرة في الإرشاد ودالة على تقييد الماهية بأمر وجودي أو عديمي، فالمستفاد منها تخصيص الماهية بهذا الأمر، فلو انعدم تنعدم الماهية المأمور بها، كما لا يخفى «منه».

نعم ؛ إن قيل بأن النهي عن شيء في حال العبادة إنما حاله حال التعلق به مستقلاً بدون أخذه في العبادة ، بمعنى أنه مولويٌّ صرف ، وإنما أخذ في العبادة للتأكيد ولشدة أهمية العبادة بأن يقال - مثلاً - : نُهي عن الصلاة في حال الغضب لكونها «قربان كل تقى»^(١) ، أو «معراج المؤمن»^(٢) ، ولا يناسبها أن تقع في مثل ذاك المكان فيدعى لهذا الارتكاز انقلاب النهي عن ظهوره الثانوي المتولد من تعلقه على الأجزاء والشرائط ورجوعه إلى ما كان قبل ذلك ، لكن تسليم هذه الدعوى في غاية الإشكال .

مع أنه إنما تتم فيما إذا كان الوصف منهيّاً عنه قبل أخذه في العبادة ، فلا يتم في مثل الجهر والإخفات ونظائرها .



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

(١) وسائل الشيعة : ٤٣/٤ الحديث ٤٤٦٩ .

(٢) بحار الأنوار : ٣٠٣/٨٢ .

في النهي عن المعاملات

أما النهي عن المعاملات ؛ أقول : الصور المحتملة من النهي في العبادات تجري هنا إلا وروده في مقام دفع توهم الإيجاب ، فإنه ليس واجباً نفسي فيها ، خصوصاً في الأخص منها .

وفي المقام ؛ النهي يكون ظاهراً في المولوي أيضاً ، فإذا تعلّق بالمعاملة من حيث إنها فعلٌ من الأفعال ؛ لا يدلّ على الفساد قطعاً ، لأنّ دلّالته في العبادات إنّما كانت لأجل أنّ الآثار المترتبة عليها لا تترتب على المبغوضة منها ، فإنّها تابعة للمصالح بخلاف المقام ، فإنّ الغرض من المعاملات إنّما هو نظام الأمور الدنيويّة وتلك الآثار الظاهريّة من المبادلات التي تجتمع مع أن يكون المؤثر والمعاملة حراماً ، فلا منافاة بين الحرمة والصحة ، بمعنى ترتّب الآثار فيها^(١) .

وكذلك لا دلالة له عليه إذا تعلّق بالمعاملة لأجل كون ما يترتب عليه مبغوضاً ، مثل تسلّط الكافر على المسلم ، مع أنّ هذا المحذور يرتفع بإجبار بيعه بعد الاشتراء ، على المسلم ، وكيف كان ؛ هذا أمرٌ خارجٌ عن حقيقة المعاملة .

وكذلك ؛ إذا كان النهي عن تسبّب شيء عن سبب خاصّ ، مثل حرمة الزوجة المترتبة على الظهار ، فإنّ هذا الفعل ليس مبغوضاً في نفسه ، كما إذا وقع الظهار على الأجنبية ، ولا تسبّبه مطلقاً أيضاً مبغوضاً ، كما إذا وقع بالنذر ، ولكنّ

(١) كما يستكشف ذلك في الآثار العقلية والشرعية عليها ، مع كون المعاملة بالمعنى الأعمّ أو الأخصّ منهيّاً عنها ، مثل الضمان المترتب على الغصب ، والدية على القتل والجرح «منه ﷺ» .

القول بعدم اقتضائه في هذه الصورة بعيداً، لأنه كيف يلتزم بمبغوضية التسبب مع جعل السببية، مع أن العرف يرى ملازمة بين النهي عن التسبب مع فساد المعاملة إذا كانت المبغوضية كلية.

وأما إذا كان النهي عن الأثر بحيث إنه لو كان السبب مؤثراً وصحيحاً لما كان الأثر مبغوضاً، فهذا يكشف عن عدم إمضاء الشارع السببية، لخلل فيها لفقد شرط أو وجود مانع دعاه إلى عدم تشريعه، كما أن الصحة والفساد في المعاملات عبارة عن ترتيب الآثار - أي التمامية - كما أشرنا [إليه] سابقاً، ولذلك يمكن الدعوى بأن النواهي الواردة في المعاملات أكثرها يكون من هذا القبيل - أي تدل على نفي الأثر - كما أن المراد من الأوامر الواردة فيها تشريعها المقصود منه ترتيب الآثار.

فالتشريع مفهوم واحد يراد به في العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص^(١) والمباحات المعنى المناسب له، مثل أن لفظ «البأس» هكذا، فإذا سئل عن شيء في العبادة فيقول ﷺ: لا بأس به، أي ليس مبطلاً. وفي المباحات المراد بنفي البأس يكون الحلية، وفي المعاملات التشريع وعدم المخلية.

والحاصل؛ أنه إذا ورد نهي عن معاملة فإن تبيين دخوله في الأقسام الماضية فحكمه واضح، وأما إذا لم يتبين؛ فيما ذكرنا في أول هذا البحث وإن كان ظاهراً في المولوية فلا يقتضي الفساد إلا أنه لما ذكرنا بعد ذلك من كون النهي فيها إنما يكون كثيراً من قبيل الأمر الوارد فيها الدال على التشريع فكذلك هو يدل

(١) والنهي الوارد في جميعها دالة على عدم التشريع، كما أشرنا [إليه] في العبادات؛ «منه ﷺ».

على عدمه ، فيكون إرشاداً إلى خلل فيها خصوصاً بعد أن ورد في بعض الأنواع أو الأصناف التي قد شرع وأمضي نوعها وجنسها مثل البيع الربوي والمنازعة وغيرها الدالة على التخصيص فيها وخروج بعض الأفراد عن التشريع .

فقد ظهر بما ذكرنا أنه يمكن أن يقال من يدعي اقتضاء ، الفساد فيها مراده هذا القسم من النهي الذي هو ظاهر فيه ، لما ذكر ، بحيث انقلب في الباب ظهوره الأولي ، فإن الظاهر القائل ما قصر نظره إلى ما تعلق بنفس المعاملة من حيث هي فعل من أفعال المكلفين حتى يقول : هذا النهي يقتضي فيه الفساد .

ومن يقول بعدم اقتضائه مراده هذا القسم ، ففي الحقيقة النزاع موضوعي كما يظهر لمن تأمل في معنى الصحة والفساد التي بمعنى ترتيب الآثار وعدمها الملازم لمؤثرية السبب وعدمه .



مركز تحقيقات علوم إسلامي



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في تعريف المفهوم والمنطوق

الكلام في المفهوم والمنطوق ؛ قد عرّفّا بتعاريف لا يخلو كلّها عن النقض والطرْد والجمع والمنع .

ولكن من الواضح أنّها ليست بحدود وتعاريف حقيقيّة . كما صرّح به بعض أئمّة اللغة في تعريف العدل في «شرح جامي»^(١) وصاحب «الجواهر» في أوّل البيع وغيره^(٢) ، بل صرّح أهل المعقول بأن المعرفة الحقيقيّة في كلّ شيء ممنوع ، بل كلّ ذلك رسوم أو شرح للأسماء ، فلا يرد على التعاريف ما يورد .
قال دام ظلّه : ولكن تعريف المفهوم بأنّه الحكم الغير المذكور أيضاً ليس بتامّ ، بل هو بمنزلة الجنس له ، فإنّه يشمل مطلق المداليل الالتزاميّة البيّنة وغير البيّنة منها .

مع أنّه يمكن أن تثبت الدعوى لهذه القضايا المعروفة يكون اللزوم فيها من البيّن بالمعنى الأخصّ ، أي ممّا هو من تصوّر الملزوم يجزم باللزوم ، مثل الجود وحاتم .

هذا ؛ اختلفوا في أنّه هل يكون للقضايا المعروفة مفهوم أم لا ؟ وتحرير محلّ النزاع يستدعي رسم مقدّمة ؛ وهي أنّه إذا أخذ (جعل) شيء موضوعاً لحكم

(١) شرح جامي : ٢١ .

(٢) جواهر الكلام : ٤/٢٢ - ٦ .

فلا بدّ [من] أن يكون له خصوصيّة، بمعنى أنّ طبع الكلام يقتضي ذلك، لأنّ العقل يحكم بالبديهة بأنّ من كان في مقام الإفادة فيلقي كلاماً إلى غيره فيجعل شيئاً موضوعاً لحكمه يكون لهذا الموضوع عليّة بالنسبة إلى هذا الحكم أي المحمول، ولكن لا مطلقاً، يعني لا أن يكون حاضراً للمحمول بطبيعته المطلقة لهذا الموضوع، بل حصّة من المحمول، مثل أن تقول: إن جاءك زيد فأكرمه، فإنّ للإكرام طبيعة مطلقة المعبر عنه بكليّ الإكرام وطبيعة مهملة ينطبق على الجزئية، والمتيقّن منه على ما يحكم العقل بمقدّمات الحكمة بأن لا يكون الموضوع أعمّ ولا أخصّ مبايناً للمذكور في عليّته للحكم هو بالنسبة إلى الثاني، وهو انحصار شخص هذا الحكم بخصّة من هذه الطبيعة.

فالظاهر: أنّ هذا المقدار من العليّة ممّا تسالم عليه الفريقان بالبداهة العقلية، ولذا تراهم يحكمون بالمعارضه بين قوله: أعتق رقبة مع قوله الآخر: أعتق رقبة مؤمنة، إذا ثبت من الخارج وجوب اعتناق رقبة واحدة، ولذلك يحملون المطلق على المقيّد، ولو لا ذلك لما كانت معارضة، أي لو لم تكن العليّة المذكورة، وما كان يقتضي وحدة الحكم انحصار الموضوع، فاللازم إمكان العمل بمقتضى كلّ واحد من الحكمين، وما ارتكبوا لرفع المعارضة بالوجوه المذكورة؛ في محله.

إذا عرفت ذلك فنقول: مسألة عليّة الموضوع والملازمة بينه وبين الحكم لا يجوز إنكاره والاختلاف فيه، بل ما هو محلّ النزاع إنّما هو جعل الحكم بطريق الطبيعة المطلقة وانحصارها بالموضوع وعدمه، فمن يقول بالمفهوم، مراده انحصار مطلق الإكرام في المثال المذكور بزيد الجائي، بحيث لو قيل بعد ذلك: أكرمه قائماً، يكون بين الحكمين تعارض، ومن يقول بعدم المفهوم، مراده أنّ المستفاد من القضية الأولى هو تطبيق الطبيعة المهملة على المجيء وانحصار

حصّة منها به ، ولا ينافي إثبات حصّة أخرى للغير .
فتلخص أن نزاع الفريقين إنما هو في إثبات نقيض سنخ الحكم المذكور
في القضية للموضوع الخاص وعدم إثباته ، فلا مجال لإنكار العلّة والملازمة
المطلقة ، لأنّ الكلام ليس في شخص الحكم بل في سنخه ، كما عرفت .
وتوضيحاً للأمر نزيد مثلاً ، وهو أنّه لو قال المولى : إن كان مؤمناً فأعتقه ،
ثمّ قال بعد ذلك : أعتق رقبة ، وعلمنا من الخارج بوحدة المطلوب ، فهذا من
الموارد التي تسالموا على كون الدليلين متعارضين ، مع أنّه لو لم يكن عقد الوضع
جعله علّة للمحمول ما كانت معارضة ، فلا بدّ أن يكون الإيمان في القضية
الشرطيّة علّة لشخص الحكم ، فهذا من الأمور التي لا تنكر ، ونفي الملازمة لا
سبيل له .

وإنّما النزاع في أنّه هل تعلّق تمام المطلب بعقد الحمل أم لا بل حصّة منه ؟
فيرجع النزاع إلى ما ذكره علماء البيان من قصر الصفة على الموصوف^(١) مثل لو
قال : أكرم العالم ، أو : يجب إكرام العالم ، هل يقتضي نفي الطلب عن غير
الموصوف وقصره عليه أم لا ؟

وينبغي أن يعلم أن الطلب قد يستفاد من المادّة ، مثل لفظ « يجب » وغيره ،
وقد يستفاد من الهيئة ، فيجري نزاع عقد الحمل من تعلّق طبيعة الطلب مطلقة به
أو مهملة ، على اختلاف المشارب في كيفة استفادة الطلب منها .
أمّا على المختار من أنّ الهيئات إنّما وضعت للمعاني الإضافيّة ، فمثل هيئة
أمر وضعت للإرسال إلى المادّة أي لنسبة المادّة إلى فاعل ما على نحو المبعوثيّة ،

(١) أنظر ! مختصر المعاني : ١١٥ و ١١٦ .

والطلب إنما هو لازمها، يقال: هل يكون الطلب بتمامه وإطلاقه جعل لازماً أم بطريق الإهمال؟

وكذلك على مشرب صاحب «الكفاية» رحمته من استفادة الطلب من نفس الهيئة^(١) يقال: هل تعلق شخص الطلب بهذه المادة أم سنخه؟

وأما على مذهب الشيخ رحمته من عدم قابليته للإطلاق والتقييد لكونه أمراً شخصياً بل هما يرجعان إلى المادة - على ما نسب إليه رحمته -^(٢)، فلا بد أن يلاحظ السنخ والشخص بالنسبة إلى المادة، وكذلك يجري على مشرب من يجعل المعاني الإضافية واللحافظات الآلية من تبعات المعاني الاستقلالية، وقد شرحنا كلها في محله.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنشر إلى بيان كيفية أخذ المفهوم ولزوم ملاحظة القيود المأخوذة في المنطوق في ظرف المفهوم أيضاً.

فلنفرض مثلاً جامعاً للمفاهيم كلها، فلو قال: أكرم زيدا العالم إن جاءك إلى يوم الجمعة، فيفرض أنه ثبت من الخارج حجية مفهوم اللقب، بمعنى إثبات سنخ الإكرام لزيد فقط، فإذا ثبت من الأدلة ثبوت المفهوم للوصف فيقال: إن زيدا الغير العالم لا يجب إكرامه، فلا بد أن يقيّد بشخص زيد، فلو كان عمرو عالماً فلا يجب إكرامه أيضاً، لأن المفروض ثبوت الحكم لشخص زيد، بخلاف ما لو لم يثبت من الخارج اختصاص الحكم بزيد، فلا ينفي الوجوب عن غيره لو كان بصفة العلم، وكذلك لو ثبت من الخارج اختصاص الحكم بشخص زيد العالم.

(١) كفاية الأصول: ٦٩.

(٢) لاحظ امطارح الأنظار: ٦٧.

فطريق أخذ المفهوم في ناحية الشرط إذا ثبت له المفهوم أيضاً يكون كذلك، فلا بد من ملاحظة القيد في المفهوم أيضاً، فيقال: إن الإكرام واجب للجائي الذي يكون زيدا مع كونه عالماً، وكذلك بالنسبة إلى الغاية. والحاصل أن القيود المأخوذة في المنطوق تلاحظ في جانب المفهوم، فالإطلاق والتقييد فيه تابع للمنطوق.

إذا ظهر ما ذكرنا فنقول: اختلفوا في أن ما هو واقع بعد أداة الشرط يكون علّة وملازماً للجزاء أم لا؟ والعمدة من طريق إنكارهم إنما هو إنكار العلّة، وقد أشرنا سابقاً إلى أنه لا سبيل إليه، لأن كل موضوع بالنسبة إلى شخص محموله يكون علّة، ولو لا ذلك لما وقع التعارض بين المطلق^(١) والمقيّد مع وحدة المطلوب.

فلو ادّعى المثبت أنه لو صرح القائل بكون مراده من الحكم شخص الحكم لا سنخه، هل يمكن إنكار العلّة؟ ومن البديهة ثبوت العلّة بين الشرط وشخص الجزء.

فالأولى جعل محلّ النزاع في عقد الحمل بأن يكون دعوى المثبت تعلّق تمام الطلب بسنخ الحكم وتمام طبيعة الجزء بإطلاقه، ودعوى المنكر بكونه ظاهراً في الطبيعة المهملة الملازم للجزئية.

وكيف كان، قد استفادوا المفهوم من طرق:

الأول: من إطلاق الملازمة المستفادة من الشرطيّة بأنه لمّا لم تكن قرينة

(١) فكما يمكن أن يكون للمحمول مع وحدته وبساطته علل متعدّدة مرجعها إلى كون الجامع علّة، فكذلك يمكن الدعوى بكون العتق معلولاً لشيئين، فترفع المعارضة «منه ﷺ».

دالة على ملازمة مخصوصة مستفادة من الشرط والجزاء من المقارنة الاتفاقيّة وغيرها، فالحكمة تقتضي حملها على أشدّ أنحاء^(١) الملازمة، وهي العلّية، نظير ما إذا دار الأمر بين الوجوب التعيني والتخييري.

وقد أجاب عليه السلام عن ذلك في «الكفاية» بإنكار جريان الإطلاق ومقدمات الحكمة في معاني الحروف؛ لعدم الالتفات إليها استقلالاً أولاً، وبإنكار الاشتداد في الملازمة ثانياً^(٢)، ببيان أنّ انحصار التلازم بين شيئين والنفي عن غيرهما لا يوجب اشتداداً في الملازمة حتّى يصير فرداً أكمل، كما أنّ من كان له أخ واحد لا تكون الأخوة بينهما أشدّ ممّن له أخوان، فالتلازم أمر واحد بسيط ليس ذا مراتب^(٣)، بخلاف الوجوب، فإنّ الواجب التعيني يقتضي سدّ باب جميع أنحاء العدم، والتخييري لا يقتضي ذلك، فالأوّل أكمل؛ لكون دائرته أضيق وأقرب إلى معنى الوجوب من الثاني.

وبالجملة؛ إنّ من لوازم العلّية قصر المحمول بالموضوع، فمرجع كلّ قضية مقصورة إلى حكم إثباتي وحكم منفي، أي إذا قيل: زيد العالم، وأريد القصر، لازمه قضية سالبة، وهو ليس غير زيد بعالم، وهذا معنى العلّية، ولكنّ نهاية ما يثبت بأداة الشرط إنّما هو التلازم في الوجود المستفاد من العقد الإيجابي، وأمّا السلبي فلا يستفاد أصلاً.

هذا؛ وفي كليهما نظر، أمّا في الأوّل فلأنّه عليه السلام جوّز إرجاع القيود إلى

(١) هذا الإطلاق مستفاد من نفس الأداة بكونها وإن كانت موضوعة لمطلق الارتباط إلّا أنّ إطلاقها يقتضي حملها على الارتباط الخاصّ الموجود بين العلّة والمعلول، «منه عليه السلام».

(٢) كفاية الأصول: ١٩٥.

(٣) كما أنّ الأخوة تكون هكذا «منه رحمه الله».

الهيئة^(١) في بحث وجوب المقدّمة وعدم لزوم إرجاعه إلى المادة^(٢)، فإذا جوّز تقييد الهيئة فكذلك إطلاقه، مع أنّ المعاني الإضافيّة والحرفيّة لا تفاوت فيها. وفي الثاني أنّه قد ذكرنا سابقاً لكلّ طبيعة مراتب^(٣) من الوجود، وهي توسّع بكثرة الأفراد وتضيّق بقلّتها، فكما أنّ للوجوب تكون مراتب وأفراد - فمعنى الوجوب التعيني هو أنّه قد اجتمع أفراد الطلب الذي يمكن أن يتعلّق كلّ منها على وجود خاصّ في وجود واحد، فيسمّى بالواجب التعيني اللازم نفي الوجوب والطلب عن الغير.

وهذا معنى قد يستفاد من صريح اللفظ وقد يستكشف من الإطلاق بمقدّمات الحكمة وغيرها - فكذلك للتلازم تكون مراتب وأفراد متعدّدة، فإذا استكشفنا من إطلاق اللفظ اجتماعها في الشرط والجزاء الواحد المذكور في القضية، فلازمه نفي التلازم [عن غيرهما، أي تحقّق فرد آخر منه في محلّ آخر، فيتمّ ما هو مشروط في باب القصر والحصر من دلالة المذكور على لزوم قضيتين إيجابيّة وسلبيّة].

ولا يخفى أنّ هذا غير الاشتداد في معنى التلازم الذي أنكرناه بأنّه لا اختلاف في معنى الملازمة، لأنّه لا يلزم من انحصار التلازم بين شيئين اشتداداً وكمالاً بالنسبة إلى ما لو كان بين ثلاثة أشياء، فإنّ ما نقول إنّما هو اجتماع جميع مصاديق التلازم في وجود الشرط والجزاء بسبب الاستفادة من إطلاق اللفظ.

(١) بأنّ الاستقلاليّة والإضافيّة لا توجب الاختلاف في اللحاظ، فكما يمكن ملاحظة المعاني المستقلّة مطلقاً أو مشروطاً، فكذلك الإضافيّة والحرفيّة « منه ﷻ ».

(٢) مطارح الأنظار: ٤٧ - ٥٠.

(٣) ولذلك يشتدّ أثر الطبيعة بتزايد الأفراد كما هو مشهود في أفراد النار ومصاديقها « منه ﷻ ».

الثاني: وهو استفادة الإطلاق من نفس الشرط بأنه لو كانت العلة شيئاً أسبق على المذكور في القضية أو مقارناً له لكان الاستناد إليه غلطاً؛ لكون العلة هي الأسبق في الفرض الأول ولزم الترجيح بلا مرجح في الثاني، فالإطلاق يقتضي كون ما هو مؤثر إنما هو المذكور لا غير، وردّه في «الكفاية»^(١) بما لا يخلو عن النظر.

فحقّ الجواب أن يقال: إننا نفرض كون شيئين متضادين علة بخصوصيتهما لأمر واحد بحيث لا يجتمعان في الوجود، مثل ما لو كان لكل واحد من الجلوس والقيام علة لثبوت حكم لزيد، فهنا استناد الحكم بكل واحد منهما بالإطلاق صحيح، مع أنه لا يقتضي الانحصار.

أقول: لا بد أن تفرض العلتان متضادتين لا النقيضين حتى يرد ما ورد، فتأمل!

ثم قال دام ظله: لو ادّعي الإطلاق المذكور في ناحية المحمول بأن يقال: تعليق وجوب أمر على آخر بإطلاقه يقتضي اجتماع تمام مراتب الوجوب وتعليق تمام الطلب على الأمر المذكور؛ لما يرد عليه ما ذكرنا؛ لأنه إذا أثبت هذا الإطلاق في عقد الحمل ثم استند إلى المذكور في القضية؛ لا يمكن استناده أيضاً على شيء آخر.

الثالث: الإطلاق المستفاد من السببية المدلول عليها بالقضية الشرطية بأن إطلاق السبب يقتضي انحصاره، وإلا يلزم تقييده بالأمور الأخر، نظير الواجب التعيني المستفاد من إطلاق اللفظ بأنه لو كان تخييرياً يلزم تقييده بأو، كذا أو كذا.

ورده ﷺ في «الكفاية» أيضاً بما محصّله بأنّ القياس إنّما يكون مع الفارق؛ لأنّه لما كان الوجوب تختلف أنحاؤه فيما لو كان للواجب عدل أو لم يكن له العدل، فإنّه لو كان معه عدل ولم يذكره، يلزم إهمال الدليل أو إجماله؛ لأنّه لو احتمل كون فرد آخر واجباً ولم يعمل بالإطلاق، يلزم تعطيل جلّ أحكام الموالي، بخلاف الشرط والسبب، لأنّه لا تختلف أنواعه؛ لأنّهما ولو كانا متعدّدين فالحكم في المذكور ثابت، ولا يتفاوت اللزوم والترتب في الانحصار وعدمه^(١)، كما بيّنا.

وقد ظهر الفرق بين هذا التقريب والأوّل، فإنّ الأوّل يدلّ على أنّ الإطلاق كاشف عن مؤثريّة العلّة المذكورة، بحيث لو سبقه شرط أو علّة أخرى أو قارنه يلزم عدم مؤثريّة المذكور في القضية بخلاف الثاني، فإنّه في مقام الاستفادة من الإطلاق، استقلال المذكور في القضية في المؤثريّة فقط، وعدم اشتراك شيء آخر معه.

وبعبارة أخرى: الأوّل ناظر إلى إثبات الإطلاق بالنسبة إلى جميع الحالات، والثاني إلى انحصار الأسباب بلا نظر إلى الحالات، وإن كان كلّ منهما مستتبعا للآخر.

هذا؛ ويظهر التأمل في كلام «الكفاية» بما نقول: إذا فرض كون وجود الجزاء مستنداً ومتوقفاً إلى وجود الشرط في القضية، بمعنى أنّه ثبت من الخارج انحصاره في العلّيّة، معناه أنّه كلّما انعدم الجزاء يكون [انعدامه] مستنداً إلى عدم هذا الشرط، وكلّما وجد [فوجوده] مستند إليه لا غير، وأمّا إذا ثبت اشتراكه مع

(١) كفاية الأصول: ١٩٦.

الآخر في العلية؛ معناه أن وجود الجزاء بحد منه مستند إليه، وحدّه الآخر مستند إلى الآخر، بحيث لو انعدم لا يستند إلى المذكور فقط؛ لأنّه مع الفرض يمكن أن يوجد، ولو كان هو معدوماً فوجوده لا يكشف عنه، وعدمه أيضاً لا يستند إلى عدمه فقط.

فعلى هذا لو ثبت بالإطلاق انحصار الشرط بالمذكور، فلازمه ما هو لازم الواجب التعيني من كون الواجب والوجوب وتنجز الحكم منحصراً بالشرط المذكور، فتأثير الشرط وإن لم تختلف أنحاؤه كان له عدل أو لم يكن، إلا أن لازم الإطلاق لو ثبت استناد الوجوب إليه وظهوره يقتضي عدم دخل شيء آخر معه في التأثير.

فالحاصل أنّه كما أن إطلاق دليل الوجوب يقتضي كونه واجباً تعينياً؛ كذلك يمكن بالإطلاق إثبات الشرطية التعينية، ولزام الشرط التعيني ما ذكرنا من حصول نتيجة انحصار العلة في المذكور.

فتحصّل ممّا ذكرنا أن إنكار العلية لما هو موضوع في القضية - شرطاً كان أو قيداً، في القضايا الشرطية أو مطلق الموضوع، كما في القضايا الحملية لمحمولاتها من الجزاء وغيره - في غاية السخافة.

كما أنّه يمكن الجواب عن الردّ الذي ذكره ﷺ للتقريب الثاني بما ذكرنا في صدر البحث، من أن طبع القضايا بمقدّمات الحكمة أو غيرها يقتضي كون موضوعاتها بشخصها علة للمحمولات أيضاً لشخصها، بأن يكون الموضوع أخصّ أو أعمّ عمّا هو دخیل في الحكم المذكور في القضية، بل الدخل كان منحصراً به كما يكون كذلك جلّ الشروط والأسباب الشرعية، كما يظهر للمتتبع

في الفقه على ما قاله دام ظلّه، فتأمل.

فالمتميّز - كما أشرنا - جعل النزاع في عقد الحمل، فعلى مدّعي المفهوم إثبات الإطلاقات التي يدّعيها في الموضوع للمحمول، بأن يثبت أنّه إذا قيل: إن جاء زيد فيجب إكرامه، أنّ الإطلاق يقتضي كون الوجوب بنحو مطلق الوجود ثابتاً عند المجيء لا شخصه، نظير ما يقتضيه من الحصر زيد القائم، فكما أنّ هذه القضية تقتضي ثبوت القيام بوجوده السعي بتمام أفرادها ثابتاً لزيد، كذلك ظاهر إطلاق القضية المذكورة يقتضي هكذا.

ولا يبعد أن يدّعى أنّ العرف يرى الفرق بين مفهوم الشرط وسائر المفاهيم، فيفهم فيه تعليق سنخ الحكم، وليس ذلك إلّا أنّ الإطلاق في عقد الحمل يقتضي ذلك، ولذلك استقرّ رأي المحققين على ثبوت المفهوم للشرط.

وينبغي التنبيه على أمور: **[الأمر الأول:]** هو ما أشير إليه في «الكفاية» وغيره^(١) من أنّ محلّ النزاع هو ما إذا تصوّر في جانب الحكم سنخ وشخص، وأمّا إذا لم يتصوّر السنخ، بل كان الحكم شخصياً فلا يجري النزاع فيه.

فلا يرد على منكري المفهوم أنّ باب الأقارير والوصايا والوقوف ممّا هو مسلم ثبوت المفهوم فيها، فإنّ من أقرّ بعشرين ديناراً لزيد ثمّ اعترف أنّ ما أقرّته إنّما لعمره؛ فلا يسمع منه، وليس ذلك إلّا من جهة فهم المعارضة بين كلاميه، وهي متوقّفة على أن يكون لكلامه الأوّل مفهوم، وكذلك من أوصى لزيد بدار ثمّ أوصى بعده بها لعمره فيحكم ببطلان الوصيّة الأولى والرجوع عنها،

(١) كفاية الأصول: ١٩٨، انظر أجود التقريرات: ٢٥٤/٢، فوائد الأصول: ٤٨٤.

وغير ذلك من أبواب العقود والإيقات التي ليس مناط المناقصة وفهم المعارضة فيها إلا ثبوت المفهوم فيها، فكيف يثبت المفهوم فيها وينكر في غيرها؟ مع أنه لم يرد نص بثبوت المفهوم فيها، فليس إلا موافقاً لما تقتضيه القاعدة.

وسبب عدم ورود ما ذكر عليهم ما أشرنا إليه من أنه لما كانت الإنشاءات في هذه الموارد شخصية ومتعلقاتها أيضاً كذلك، فإنه لا يتصور التمليك بالنسبة إلى شيء واحد وعين فارد، فلذلك تفهم المعارضة فيها، فهذه الموارد خارجة عن مبحث المفهوم موضوعاً، لا أن تكون داخلة فيه ومما تسالم ثبوت المفهوم لها، كما توهم^(١).

وفيه؛ أنه إن كان النزاع في بحث المفهوم في عقد الحمل بتقريب ما ذكرنا، فيحسن خروج ما ذكر عن محل البحث؛ لأنه ليس في طرف محمولاتها عموم حكم وسنخ، بل هي أمور شخصية لا يمكن أن تتعلق إلا بواحد، وأما إن كان النزاع في عقد الوضع من جهة كون العنوان والموضوع المأخوذ في القضية ظاهراً في كونه علّة منحصرة للحكم، إما من جهة استكشافها من الإطلاق، وإما من جهة خصوصية المأخوذة وغير ذلك مما عرفت من عدم المجال لإنكار ذلك، فعلى هذا لم لا يتصور أن يكون الموضوع فيما ذكر أعمّ ممّا هو مذكور في القضية، حتّى يكون الجامع هو العلّة لهذا الحكم الشخصي؟!

وبالجملة؛ أن ما جعلوه مركزاً للبحث على ما زعموا، يجري في الموارد المذكورة من الاستظهارات انحصار العلّة وإنكارها كما هو واضح، فكيف يمكن القول بخروجها عن محل البحث رأساً من جهة أن السنخ لا يتصور في محمولاتها فلا يكفي هذا في ذلك؟

(١) أنظر! مطارج الأنظار: ١٧٣.

بقي كلام آخر لابد من الإشارة إليه، وهو أنه هل السنخ الذي اعتبر لإثبات المفهوم هو السنخ الموجود في الخارج أو يكفي فيه الاعتبار؟ بمعنى هل يعتبر في المفهوم المصطلح أن يكون فرد آخر للمقيّد والمشروط في الخارج، حتّى يكون ثبوت القيد وإيراده في الكلام لدفع توهم ثبوت مثل هذا الحكم لغير المشروط والمقيّد الموجود في الخارج أم لا؟ بل يطلق المفهوم ويصح إطلاقه فيما لو كان فرد المقيّد والمعلّق منحصراً بما جعل موضوعاً للقضيّة، ولم يكن له فرد غيره، مثل ما لو علّق الحكم على الأعمى على الإطلاق أو الأكبر، فإنّه لا يتعدّد أفرادهما حتّى يكون القيد في مقام دفع توهم ثبوت الحكم لغير هذا الفرد. فإن بنينا على الاصطلاح الثاني فلا ريب أنّه يسع دائرة إطلاق المفهوم، فيصح إطلاق مفهوم الغاية على مثل «كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»^(١) ونظائرها ممّا تثبت الأحكام الظاهرية، فإنّه وإن لم يكن لهذا السنخ من الحكم في غير المشكوك فرد بل الحكم منحصراً بما ذكر حتّى يتوهم ثبوته في غيره، إلّا أنّه قيّد به لنكتة أخرى بخلاف ما لو بنينا على الاصطلاح الأوّل، فلا يصح إطلاق المفهوم على مثل هذه الأمور.

وبعبارة أخرى؛ على كلّ ما كان القيد المأخوذ في القضيّة من قبيل الوصف اللازم المبيّن للموضوع، كما لو قيل: أكرم زيدا إن وجد، ففي مثله أيضاً لا يتصوّر مفهوم الشرط، لأنّ المناط في المفهوم - كما أشرنا إليه - هو تجريد الذات عن القيد المأخوذ فيه ثمّ رفع الحكم عنه مع بقاء الذات في باب مفهوم الشرط، وفي المثال المذكور مع انتزاع القيد لمّا لم تبق الذات بل ترتفع رأساً، والمفروض

(١) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧ الحديث ٢٢٠٥٠، مع اختلاف يسير.

أنه اشترط وجود فرد آخر للموضوع مع تجريده عن القيد في إطلاق المفهوم، فلا يصح إطلاق مفهوم الشرط عليه.

نعم؛ بناء عليه يطلق مفهوم اللقب، لأنه الذي لازمه تجريد القضية عن الذات والموضوع، ولكن على الاصطلاح الثاني يصح إطلاق مفهوم الشرط عليه ونتيجة التقييد والاشتراط فيه هو نفي أصل الحكم في صورة عدم تحقق الوصف الملازم لرفع الموضوع والذات، فيصير الاشتراط من قبيل ما يبين الموضوع إذا تبين تصوير الإطالقين للشرط.

فنقول: الكلام الذي وقع بين الشيخ وصاحب «الكفاية» قدس سرهما في مسألة آية النبأ^(١) من حجيتها من باب مفهوم اللقب أو الشرط مبني عليهما، فإن الظاهر من كلام الشيخ رحمته أن نفي التبيين في صورة عدم مجيء الفاسق بالخبر، وإن كان من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إلا أنه مع ذلك تكون حجيتها من باب مفهوم الشرط^(٢). وقال المحقق الخراساني: إنها من باب مفهوم اللقب^(٣)، ولكن لما يظهر من تتبع إطلاق المفهوم على ما ذكرنا من الأمثلة فيما يشبه الأحكام الظاهرية وغيره، كما أن هذا المحقق رحمته يصدق في كلامه، فيظهر أن الحق مع الشيخ رحمته.

ثم إنه وقع كلام في المقام لا بأس بالإشارة إليه، وهو أنه إذا كان كل إنشاء مشخصاً بطلب شخصي، والطلب الشخصي تعلق بالشرط فيكون الحكم

(١) الحجرات (٤٩): ٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢٥٤/١.

(٣) لاحظ حاشية فرائد الأصول: ٦١.

شخصياً، فكيف يمكن أن يكون المناط في باب المفهوم هو سنخ الحكم !
وقد أجاب عن ذلك في « الكفاية » بما ملخصه : أن تشخص الإنشائية إنما
هو من شؤون الاستعمال ، وما هو معلق على الشرط نفس مدلول اللفظ ومعنى
الصيغة ، وهو مقدم على الاستعمال ، فإن الاستعمال يعرض على ما هو مدلول
الصيغة الحاكية عن طلب السنخ ، فيستحيل أن يتشخص معنى اللفظ بتشخص
الاستعمال ، فهو يكون بمنزلة المحمول ، ومحال أن يتشخص الموضوع مع أن
رتبته مقدمة بسبب المحمول ، فمدلول الصيغة - وهو الوجوب المطلق - باق على
ما هو عليه من الطبيعة المطلقة الكاشفة عن سنخ الحكم ، كما تبين ذلك أيضاً في
بيان معاني الحروف من أن لحاظ الآلية والارتباط بين شيء وشيء خاص لا
يوجب تغيير واقع معنى الحروف عما هي عليه من كون الموضوع له فيها عاماً^(١) .
ثم اعترض على جواب الشيخ رحمته عن هذا الإشكال من أن تشخص
الإنشاء وإن كان يوجب تشخص المنشأ بخلاف باب الإخبار ، فإنه لا يتشخص
المخبر به فيه بسبب الإخبار ، ولكن العلية المستفادة من الشرط اقتضت أن يكون
هذا المنشأ الخاص عبارة وحاكياً عن منشأ كلي يعبر عنه بطلب سنخ الحكم ،
ففي الحقيقة السنخية لا تستفاد من اللفظ ، بل من أمر خارج بآناً لا نفهم الفرق
بين الإنشاء والإخبار ، فإنه كما أن المخبر به لا يتشخص بالإخبار ، فكذلك
المنشأ لا يتشخص بالإنشاء ؛ لأنه كما أن في الإخبار قصد انتساب المعنى إلى
اللفظ المقصود به الحكاية عن أمر خارجي لا يوجب تشخص الخارجي به ،
كذلك في الإنشاء ليس إلا قصد انتساب المعنى إلى اللفظ على نحو المبعوثية ،

(١) كفاية الأصول : ١٩٩ و ٢٠٠ .

وطلب الإيجاب لا يوجب تشخصاً في معنى اللفظ، كما عرفت. فالفرق بين الإنشاء والإخبار في غير محل^(١).

هذا ملخص ما استفدت من الأستاذ دام ظله في توضيح مقال صاحب «الكفاية» رحمته.

ثم قال دام ظله: إن ما ذكره رحمته لا يكفي في رفع الفرق، ويستحيل الإشكال على الشيخ رحمته؛ لأنه لما كان في باب الإخبار القضايا الخبرية سبقت لبيان أمر خارجي والحكاية عن أمر واقعي، فالواقع عما هو عليه بحاله باق؛ لأن الإخبار إنما هو واسطة في الإثبات لهذا الأمر الخارجي وعلة لحصول العلم به، فلا يوجب تغييراً فيه، ولذلك لو أخبرنا عن قيام زيد ألف مرة وهو لم يكن قائماً فهو لا يتغير عن حاله، فإذا كان حال الإخبار هكذا فإذا أخبرنا عن وجوب سنخ الإكرام الثابت وطبيعته الكلية لزيد مثلاً، بمعنى أن المخبر أخبر بأن كل ما يتصور من أفراد الإكرام فإنما هو ثابت لزيد، فلا يوجب تشخص الإخبار به انقلاب المحكي عما هو عليه، فجزئية الإخبار لما كان الخبر واسطة في الإثبات لا يتسري إلى المخبر به، فهو على عمومته وکليته باق، بخلاف باب الإنشاء فإنه وإن كان مشتركاً مع الأول في كون المقصود به إثبات المعنى بهذا اللفظ، ولكن هنا لما لم يكن لهذا المعنى خارج ووجود وراء وجود الإنشاء فهو حقيقة واسطة في الثبوت للمعنى، وعلة لوجوده في الخارج؛ بحيث إنه لو لا الإنشاء والطلب لا وجود للمنشأ في الخارج أصلاً، فإذا صار الإنشاء والطلب علة للمنشأ، والمفروض أنه لا وجود لهما إلا شخصياً؛ لأن من البديهة أن الطلب بكل واحد

(١) كفاية الأصول: ٢٠٠.

من الإنشاءات لا تشتمل الطلب بالإنشاء الآخر، كيف وإن طلب إكرام زيد غير طلب إكرام غيره! فإذا لم يكن اشتغال طلب لطلب آخر فكيف يعقل أن يقال: إن أفراد طلب الإكرام قد اجتمع في طلب إكرام زيد، مع أن معنى سنخ الحكم والطلب ليس إلا هذا؟ فلو أمكن اجتماع جميع أفراد طلب شيء وإنشاءاته في إنشاء واحد لما كان يمكن إنشاء هذا الشيء ثانياً، مع أننا نرى بالوجدان إمكانه. فتلخص أنه لما كان الإنشاء علة لوجود المنشأ وهي شخصيته ولا يمكن أن تكون دائرة المعلول أوسع من علته، فلا يعقل إنشاء سنخ الحكم، فعلى الظاهر يستقر إشكال باب المفهوم.

ولابد من التفصي عنه بما نشير إليه، وهو أنه لا إشكال في أن المراد من الإخبار بلفظ، قصد حكاية معناه الذي له وجود في الخارج، والمراد من الإنشاء قصد إيجاد معنى هذا اللفظ وإثباته بالتعبير عنه، إلا أنه فرق بين إنشاء الأحكام التكليفية والوضعية، فإن إنشاء الأحكام الوضعية يكون إنشاء محضاً وليس فيه شائبة إخبار وحكاية أصلاً، بل منشأ إرادات شخصية قائمة بنفس المتكلم، فإنشاؤها يكون واسطة في الثبوت وعلة لوجود منشأتها في الخارج، بحيث لو لا ذلك لما كان لها وجود أصلاً.

ولذلك نقول بخروج أبواب المعاملات من الأقارير والأوقاف وغيرها عن مبحث المفهوم؛ لعدم تعقل السنخ فيها، بل منشأها قصود شخصية متعلقة بالموجودات الخارجية، بخلاف إنشاء الأحكام التكليفية، فإنه لما كان فيها جهة حكاية عن إرادات واقعية، وهي إرادة تحقق الموضوعات والعمل في الخارج، وهذه إرادة زائدة فيها على إرادة الإنشاء، فإنها ليست إلا قصد تحقق المنشأ،

وفي هذا المعنى كلتاها مشتركة ، فإنّ في الأحكام التكليفيّة أيضاً قصد إنشاء الوجوب أو الحرمة باللفظ ، وهذا شخصي ، ولكن مع ذلك إرادة العمل وتحقيق متعلقاتها أي الوجوب والحرمة خارجة عن إرادة الإنشاء المشتركة فيها .

وهذه الإرادة على ما هي عليه باقية من الكليّة والجزئيّة والسنخيّة والشخصيّة ، وهي لا تبدّل عما هي عليه ؛ لأنّها أمر واقعي نظير المحكيّ بالإخبار ، فإذا كانت هكذا فظهر أنّ في إنشاءات الأحكام التكليفيّة تكون جهة كشف ، وبهذه الجهة يكون حالها حال القضايا الخبريّة ، أي كما أنّ تشخيصها لا ينافي عدم تشخيص المخبر به كذلك تشخيص الإنشاء لا يوجب تشخيص هذه الإرادات الحاكية عنها الإنشاءات بطريق الإنّ .

الأمر الثاني : إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فبناء على المفهوم يقع التعارض بين الشروط والجزاء .

لا يخفى أنّ ذلك يكون على قسمين ؛ لأنّ الجزاء إمّا أن يكون قابلاً للتكرّر والتعدّد اعتباراً بمعنى التأكّد أو حقيقة ، وإمّا أن لا يكون كذلك ، ولذلك عقد لبيانهما بحثان .

أمّا الثاني وهو ما لا يكون الجزاء قابلاً للتكرّر فهو خارج عن باب المفهوم المصطلح ؛ لأنّك عرفت أنّ القضية مالم تكن مشتملة على ركنين ، وهو ظهور الشرط في العليّة المنحصرة وظهور الجزاء والحكم في السنخ ، لم تدلّ على المفهوم ولو انتفى أحدهما ؛ لأنّ معنى المفهوم هو أن يكون الحكم الثابت للشرط الذي جعل موضوعاً في القضية منفيّاً عن غير هذا الشرط من الموضوعات الأخر ، بحيث لو ثبت بحكم آخر هذا الجزاء لموضوع آخر لكان معارضاً لهذه القضية .

فلذلك لو ثبت كون الجزاء شخصياً، فبناء على لزوم كون الفرد الآخر للجزاء غير ما ثبت لهذا الشرط المذكور في القضية حتى يجوز أن يثبت لشرط آخر، فإذا كانت أفراد الجزاء منحصرة بما ذكر في القضية فثبت هذا الفرد عند وجود شرطه وانحصار الشرط به عقلي لا ربط له بمبحث المفهوم.

ففي المقام لما ثبت بالإجماع بل الضرورة انحصار وجوب القصر بفرد واحد، أي لا يكون عند خفاء الجدران فرداً من القصر واجباً غير الفرد الثابت عند خفاء الأذان، وكذلك لا يكون وجوب القصر قابلاً للتأكد وشدة الوجوب بخلاف المبحث الآتي، فإن الجزاء فيه من قبيل الكفارة والوضوء والغسل المسبب عن مثل الإفطار والظهار والنوم والبول والجنابة والحيض، وهي قابلة للتكرار، ولذلك يرى أن المسببات لهذه الأسباب تكرر ثانياً لو وقع أولاً في خلالها بعد وجود الموجب الآخر بخلاف القصر، فإنه لا يتعدّد بتعدّد الموجب قطعاً، فالأولى جعل البحث الثاني خارجاً عن مبحث المفهوم وإدخاله في اللوازم العقلية من قبيل أبواب المعاملات من الأقارير والأوقاف وغيرها، وجعل التعارض وعنوانه في اللوازم العقلية.

ثم إنه ذكر لعلاج تعارض هذا البحث طرقات أسدّها: إمّا برفع اليد عن إطلاق الشرط فيها، وجعل الشرط في مثل خفاء الأذان وخفاء الجدران لقصر كليهما، فيكونان بخصوصيتهما علّة لثبوت الحكم؛ بحيث لو لم يتحقق أحدهما فالحكم غير ثابت.

وإمّا بجعل الشرط القدر الجامع بينهما، فيكونان محققين له، ولذلك ولو تحقق أحدهما فقط يثبت الحكم، فكلاهما مشتركان في نفي الثالث، فمن جهة

ظهورهما وإطلاقهما رفع اليد عن انحصار العليّة بأحدهما بالنسبة إلى الآخر، ولكن بالنسبة إلى الثالث باق على ظهورهما، ولعلّ العرف يساعد على الثاني، كما هو الظاهر في مثل هذه الشروط^(١).

هذا؛ ولكن باقي الطرق التي ذكروا من رفع اليد عن المفهوم رأساً أو غيره فإنّها خلاف الظاهر. كما أنّ العرف يأبأها، والدليل أيضاً لا يساعد؛ لأنّه إذا كان المطلوب في طرف الجزاء شخص الحكم فكيف يمكن أن يكونا مؤثرين بخصوصيتهما في أمر واحد شخصي.

وأما إنكار المفهوم من رأسه فهو يرجع إلى الوجه الثاني الذي رجّحناه في القبول على غيره، فإنّه عليه أيضاً يكون الجامع مؤثراً بنحو أوسع من الثاني. وأما الكلام في القسم الثاني؛ وهو ما كان الجزاء فيه قابلاً للتكرّر ولكن لما كان ظاهر كلّ قضية شرطية يقتضي كون العلة منحصرة بالشرط المذكور فيها، وكذلك كون جزائها متعلّقاً بتمام الطلب، بحيث لا يشذّ عنه شيء حتّى يتعلّق به شرط آخر، فيقع التعارض بين القضايا ولا بدّ من العلاج.

ولا يخفى أنّه هنا إذا كان المتعلّق للجزاء هو ظاهراً سنخ الحكم فلا ينحصر العلاج فيه إلى التصرّف في عقد الشرط فقط، بل يمكن العلاج بالتصرّف في الجزاء أيضاً، فهنا يدور الأمر بين ثلاث تصرّفات، ولكنّ التصرّف في عقد الشرط هنا غير جائز؛ لأنّ لازمه رفع اليد عن ظهور العنوان المأخوذ في القضية في كونه علة منحصرة كما تقتضيه القاعدة، وقد أشرنا إليه سابقاً، ولا يلتزم بذلك إلّا مع ضيق الخناق، وقد التزمناه، في القسم الأوّل لأنّه لم يكن بدّ غيره.

(١) كفاية الأصول: ٢٠١.

ففي المقام وإن كان التعارض يرتفع بأحد التصرفين إلا أنه لا سبيل إليه ، فالأمر هنا في العلاج يدور بين التصرف في الطلب والحكم أو في المطلوب والموضوع .

بيان ذلك : أنه بعد تسليم كون القضية ظاهرة في العلية المنحصرة وإطلاق طرف الجزاء فيما أن نقول في موقع تعدد الشروط بعدم كون الطلب والوجوب بتمام حقيقتيهما وإطلاقهما متعلقاً بالجزاء ، بل بحصة منهما ، ولكن المطلوب صرف الوجود وتماحه بلا تصرف فيه ، وهذا لازم القول بالتداخل .

وإما أن نقول ونلتزم بالتصرف في ناحية المتعلق بتعلق كل فرد منه بشرط غير الآخر ورفع اليد عن ظهوره في صرف الوجود ، ولازم هذا القول التصرف في الطلب أيضاً ، فإنه لا يمكن أن يتعلق تمام الطلب بفرد ثم بفرد آخر ، بل لابد من تعلق شخص بفرد وشخص آخر بفرد آخر ، وهذا لازم القول بعدم التداخل ، وهنا شخصان من الطلب ليسا قابلين للتأكد ، بل كل يقتضي متعلقاً على حدة ، بخلاف الأول فلما كان الطلب فيه ذا مراتب فإذا لم يأت المكلف بالجزاء بعد تحقق الشرط الأول للكفارة مثلاً ، فبعد تحقق الشرط الثاني يشتد فيكتفى بوجود واحد ، فإذا دار الأمر بين التصرفين اللذين أحدهما ملازم للتصرف في المادة والهيئة ، والآخر في الهيئة فقط وإبقاء المادة على ظاهرها ، فلا ريب أن التصرف الثاني بحسب الصورة مقدم .

ولكن الحقيقة تنكشف بعد بيان أمر ، وهو أنه لابد أن يعلم أن منشئ الحكم في إنشاءات القضايا الشرطية هل يرى الملازمة أولاً بين الوجوب والشرط ثم ينشئ الحكم ويتبعه الملازمة بين وجود نفس الجزاء والشرط أم لا ؟ هل يرى

الملازمة أولاً بين ذات الجزاء والشرط ثم ينشئ الوجوب؟ فالملازمة بين الطلب والشرط تكون تابعا لملازمتهما، فبناء على ذلك يكون وجود الشرط علة ومقتضياً لوجود الجزاء، نظير علل ومقتضيات التكوينية في الخارجيات.

ثم قال دام ظلّه: قد ذكرنا في مبحث الواجب المشروط أنّ المنشئ إذا ينشئ حكماً مشروطاً فليلاحظ أولاً الشرط مفروض الوجود بالوجود الذهني ثم يرتب عليه الجزاء، ولذا نقول بأن الطلب فيه فعلي وأن وجود الشرط والجزاء شأني، وليس ذلك إلا لأنه لما يرى الشرط باللاحظ الإنشائي موجوداً بحيث يراه المنشئ عين الخارج ثم يعلق طلبه على هذا الموجود في الخارج، فالشارع كذلك في هذه الإنشاءات المعلقة يرى الشرط في عالم الإنشاء موجوداً ودخيلاً أو علة لمصلحة الجزاء، بحيث يرى بينهما الملازمة مثل ما يرى الملازمة في التكوينية، ثم ينشئ طلبه على لزوم الصوم مثلاً عند تحقق الظهار، وكذلك عند تحقق الإفطار.

ملخص الكلام: أنّ الشارع، كما أنّ في التكوينية لما يرى ملازمة بين وجود شيء وشيء آخر، ثم يخبر عن وجود الشيء عند وجود ملزومه - مثلاً يقول: إذا وجدت النار فالحرارة موجودة، فأخبره عن هذه الملازمة إنما يكون بعد إدراكه الملازمة بين النار والحرارة حقيقة، وعلى فرض وجود الموضوع والشرط ينشئ هذه الملازمة، ويرتب وجود أحدهما على الآخر - كذلك في التشريعات لما يرى ملازمة بين وجود الشرط والجزاء، بمعنى كون الشرط دخيلاً في المصلحة أو علة ومؤثراً فيما يوجب دفع المفسدة المترتبة على أمر ثم يرتب عليهما آثار الملازمة التي منها الوجوب، فكما أنّه يحكم في التكوينية

بالوجوب الحقيقي والترتب الواقعي في صورة وجود المقتضي والشرط، كذلك يحكم في التشريعات بالوجوب الادعائي، ويبعث المكلف إلى ناحية الجزاء، فادعاءً بحكم العقل يثبت الجزاء ويراه موجوداً.

ولا يتوهم أنه إذا تبين مما ذكر كون علاقة العلّة والمعلوليّة بين الشرط والجزاء، فلا بد أن يتحقق الجزاء دائماً عند وجود الشرط، ولا يتخلف عنه؛ لأنك عرفت أن الوجوب واللزوم إنما يكون ادعائياً والعلّة إنّما تكون في عالم التشريع الكاشفة عن المصلحة الواقعيّة التي دعت الشارع بالحكم باللزوم وطلب الوجود الذي يعبر عنه بالوجوب.

فظهر مما ذكرنا أنه كما أن الإخبار عن آثار التكوينات رتبته متأخرة عن الملازمة الواقعيّة والتأثير حقيقيّ بينها، كذلك الإنشاء في التشريعات رتبته متأخرة عن الملازمة الواقعيّة بين الموضوعات والأحكام والتأثير في الشرط وخصوصيّة له لثبوت الجزاء فالطلب والإنشاء تابع لهذه الخصوصية بين أمرين المعبر عنهما بالشرط والجزاء.

إذا تبين ذلك فنقول: طبع القضايا الشرطيّة يقتضي أن يكون بين كلّ شرط وجزاء خصوصيّة، وأن يكون للشرط أثر خاص وتأثير في الجزاء، بحيث أوجب طلب الشارع وإنشاءه الملازمة، فكلّ شرط يقتضي بطبعه جزاءً ووجوداً منهاضاً، والاكتفاء بوجود واحد فيما لو تعدّد الشرط الذي يكون مقتضاه وجوداً، على حسب تعدّد الشروط، خلاف ما يقتضيه ظاهر القضية وطبع الأدلة ويحكم به العقل، فكما أن الطلب في نفس الأمر تابع له فلا بد أن يكون في مقام استفادة الحكم هكذا، ولذلك ذهب المشهور إلى عدم التداخل، وما ذكرنا سرّ مقالهم.

ولا ينبغي الاكتفاء في تحرير دعواهم إلى أن تعدّد الطلب يقتضي تعدّد المطلوب، وكذلك وجوب التعدّد يقتضي أن يكون متعلّقه متعدّداً، وإلاّ فيمكن أن يتمسك المنكر بما ذكرنا من أنّه إذا وقع التعارض بين القضايا من جهة ما ذكر ولم يمكن العمل بإطلاق جميعها فلا بدّ من العلاج، فيحمل إطلاق الطلب والوجوب إلى مرتبة ومرتبة حتّى يكون قابلاً للاشتداد، ولا يلزم التصرّف في متعلّق الجزاء ورفع اليد عن ظهوره، كما بيّنا.

ولكن؛ على ما سلكنا لا يبقى مجال لهذا الوهم، لأنّ العرف لمّا يرى من أوّل الأمر بسبب تعدّد الدليل تعدّد المطلوب، فلا محيص عن التصرّف في متعلّق الطلب، كما عرفت.

وبالتأمّل فيما ذكرنا؛ يظهر أنّه لا وقع للتفصيل المذكور في المقام من الفرق بين ما لو كانت الشروط متّحدة الجنس أو مختلفته، بأنّه لمّا كان صرف الطبيعة في حيّز الطلب وصرف الشيء لا يتكرّر، فلمّا تحقّق بسبب الشرط الأوّل بأوّل الوجودات فلا يبقى محلّ للعلة الثانية، بخلاف ما لو كانت الشروط متعدّدة الجنس، فإنّ كلّ شرط فيه مستقلّ، وبغير ما ذكرنا من كشف تعدّد الطلب عن تعدّد المطلوب لا يردّ، وكلام هذا المفصل يعيّن ما ذكر من الالتزام بالمرتبة بعد عدم إمكان الالتزام بظاهر الأدلّة.

هذا كلّّه؛ فيما إذا كان الشرط متعدّداً والجزاء واحداً قابلاً للتكرّر، وأمّا الكلام فيما لو كان الجزاء أيضاً متعدّداً ذا عناوين، فهل يمكن الالتزام بالتداخل فيه أيضاً أم لا؟ أي يجوز الالتزام بإطلاق كلّ منها أي بإطلاق كلّ من الأسباب حتّى يشمل الفرد المشتمل بالعنوان الآخر حتّى يكون فرد ووجود واحد مجمعاً

للعنوانين أو العناوين ، وهذا هو المراد بتداخل المسببات ، أم لا يجوز ؟ فإن الكلام قبل ذلك كان في تداخل الأسباب وعدمه .

قال دام ظلّه : قد ذكرنا أنّ المقالة السابقة كانت مبتنية على مسلكين :

المسلك الأول : استفادة تعدّد المسبّب إذا تعدّد السبب من جهة تعدّد الطلب والوجوب .

[المسلك الثاني : من جهة استكشاف العرف من تعدّد الشرط تعدّد الجزاء ، لما يرى الملازمة بين الشرط ونفس الجزاء لا الوجوب والشرط ، كما هو لازم المسلك الأول .

فنقول : مع الغضّ عن الإشكال الذي أوردناه على الأول ، لا يمكن للسالكين به أن يلتزموا بالتداخل هنا إن كانوا ممن لا يجوزون الاجتماع ؛ لأنّه يلزم أن تجتمع الوجوبات المتعدّدة في وجود واحد ، كما هو واضح . مع أنّ اجتماع الامتثال كاجتماع الأضداد ممتنع .

وأما إن كانوا قائلين بالجواز فيمكنهم الالتزام لما ذكرنا في مبحث الاجتماع حرفاً بحرف .

وأما على الثاني ؛ فالظاهر أنّه لا فرق على المذهبين ؛ لأنّه لما كان لوحظ وجود كلّ شرط مع جزاء خاصّ به فللقائلين بالامتناع ، ولو كانوا من الملزمين باقتضاء تعدّد الشرط تعدّد الجزاء . لكن المفروض أنّ الفرد المجمع للعنوانين يكون جهة مشتركة بين العنوانين وهو الذات ، وجهة مختصّة بكلّ منهما ، وكلّ شرط لا يقتضي إلا شيئاً خاصّاً به ، والمفروض أنّ القائلين بالامتناع لا ينكرون بكون المجمع ذا جهتين ، ولذلك لا يمتنع أن يكون مشتملاً على المصلحة

والمفسدة، إلا أنهم يقولون بأن تعدّد الجهة غير مجد لتعلّق الحكمين بشيء واحد.

فعلى ذلك يمكن أن يتأثر وجود كلّ جهة الذي يكون محلاً لعنوان مختصّ بها عن سبب خاص، ففي المجمع وهو الحركة المتحقّقة بها الصلاة، والصلاة والغصب فلكلّ منهما تكون جهة مشتركة وجهة مختصة، ففي ذات الحركة مشتركاً ولكن لكلّ منهما جهة مختصة، وهي الإضافات الملحوظة في كلّ منهما، وبهذه الإضافات التي بيّنا في مبحث الاجتماع يكون لها حقائق ووجودات تتأثر كلّ منهما بمؤثر، ولوحظت الخصوصية بينه ومؤثره بخلاف مسألة تعلّق الحكم، فإنّه ما لم ينهض الوجودان لا يتعلّق بهما الحكمان.

ومن ذلك كلّ ظهر أنّ المشهور - مع أنّهم منكرون جواز الاجتماع وتداخل الأسباب - ذهبوا إلى تداخل المسبّبات، وليس ذلك إلا لأنّ نظرهم في الملازمة ليس إلا فيما ذكرنا، وهو ملاحظة الملازمة بين الشرط ونفس الجزاء ومتعلّق الحكم، لا بينه وبين الحكم، وإلا لم يمكنهم القول بجواز تداخل المسبّبات، كما لا يخفى.

في العموم والخصوص

العامّ هو ما أحاط بجميع أفراد طبيعة مدخوله ومتعلّقه، ولا ريب أنّ أنحاء الإحاطة مختلفة، فقد تلاحظ الطبيعة سارية في جميع أفرادها إجمالاً، بمعنى أنّ المفهوم يلاحظ باعتبار ملاحظة الطبيعة في ضمن خصوصيات جميع المصاديق على نحو الإجمال، ويعبّر عنه بلفظ «كلّ» ونظائره، وقد تلاحظ الطبيعة في

ضمن جميع الخصوصيات ولكن على نحو البديل، فالطبيعة ملحوظة مع كل واحد من المصاديق بعنوان ملاحظة أحدها لا على التعيين، فلو أريد من مفهوم العام هذا المعنى يعبر عنه بلفظ «أي».

ويقال للأول: العام الاستغراقي، وهو ما لوحظ فيه أفراد الطبيعة كل واحد منها في عرض الآخر، بحيث لو احتيج لإبرازها في عالم اللفظ يعبر عنها بالواو، وللثاني بالعام البدلي، وهو ما لوحظ فيه الأفراد كل منها بعد صرف النظر عن الآخر، وهذا لو احتيج إليه في إظهار المراد والمتصور يعبر عنه بلفظ «أو».

فظهر من ذلك أن بين المفهومين فرقاً واضحاً مع قطع النظر عن تعلق الحكم بهما، فلا ينبغي أن يقال - كما صنع في «الكفاية»^(١) - بأنه لما كان المفهومان مشتركين في صدق تعريف العام عليهما، فلا فرق بينهما مع قطع النظر عن تعلق الحكم بهما، ولا خصوصية مستقلة ولا امتياز لهما في عالم المفهوم.

نعم؛ ليس للعام المجموعي - وهو ما لوحظ فيه أفراد الطبيعة مجموعة بسبب تعلق الحكم بها - مفهوم مستقل مع قطع النظر عن كونه في غير الحكم، وإنما هو العام الاستغراقي، ولكن تعلق الطلب بمصاديقه بعضها مع بعض، بحيث يكون حكم واحد متعلقاً بمجموع الأفراد بخلاف الاستغراقي فإن فيه كل واحد من الأفراد متعلق بحكم خاص مستقل، ولا ربط لعصيان أحدها بالآخر.

وكذلك إطاعتها، فلحاظ الهيئة الاجتماعية إنما نشأ من قبل الحكم والطلب، لا أن يكون له معنى مستقل بدون جعله في حيز الطلب وبدون قيام المصلحة على كون المصاديق مجتمعة.

(١) كفاية الأصول: ٢١٦.

أقول: الظاهر أن للعام المجموعي أيضاً مفهوم مستقل في حيال ذاته وقبال قسيميه، كما يظهر بالتأمل، وإلا فلو لم يكن كذلك قبل تعلق الحكم به فكيف يصير هكذا مطلوباً؟

مع أن الطلب إنما يتعلق بما هو ملحوظ أولاً، فلا بد أن يكون معنى مستقلاً حتى يصير معروضاً للحكم وإلا لدار. كما هو كذلك في جميع الألفاظ الموضوعية، فإن الخصوصيات المطلوبة ناشئة من نفس المداليل، لا أن تكون ناشئة من قبل الاستعمال والحكم.

هذا؛ ولعل مراد صاحب «الكفاية» أن اختلاف الأوضاع فيها من جهة ملاحظة الواضع اختلاف تعلق الأحكام بها، لا أن يكون لحاظ الواضع منعزلاً رأساً كما يشهد لذلك ما علّقه رحمته على المقام، وإلا فاختلاف المعاني باختلاف الأغراض والمقامات لا سبيل إلى إنكار كونه من جهة الوضع.

ثم إنه دام ظله في المقام أشار إلى جهة فرق بين التخصيص والتقييد وهو أن التخصيص لا يوجب تغييراً في عنوان العام، بل يوجب تضيق دائرة العام، ولكن أفراداً على ما كانوا عليه من كونها قبل ورود الموضوع باقية، وإنما يكون التخصيص بمنزلة إخراج أفراد مخصوصة عن تحته أو موتها، ولذلك اشتهر بأن الخاص لا يحدث العنوان في العام، بخلاف التقييد، فإنه يحدث العنوان، كما سيأتي.

فالمطلق إذا قيد بشيء وشك في فرد كونه مصداقاً ومتصفاً بالقيد قد كان اتصافه بالمطلق محرراً يجوز التمسك باستصحاب القيد، إن كان له الحالة السابقة، فيكون ثبوت أحد الوصفين بالوجدان والآخر بالاستصحاب، فيثبت الحكم في الفرد المشكوك فيه.

فإذا قال المولى : أكرم العالم ، ثمّ قال : إذا كان عادلاً ، فإذا شكّ في كون فرد فاسقاً وكان سابق حاله عدم الفسق فيستصحب فيتحقّق موضوع الحكم ، بخلاف ما لو كان عاماً ثمّ خصّص ، فلما كان التخصيص لا يوجب كون الموضوع مركّباً ، فإذا شكّ في فرد منه فيوجب الشكّ في أصل الموضوع .

ففي المثال إذا كان الحكم بنحو العام والخاصّ فلا يجوز التمسك باستصحاب عدم الفسق ؛ لأنّه لا يثبت كونه من أفراد الباقي ولا يوجب دخوله في عنوان العامّ على ما يأتي تحقيقه إن شاء الله ، فتأمّل !

في العام المخصّص

قال دام ظلّه : المخصّص إمّا متّصل وإمّا منفصل ، والأوّل إمّا أن يكون وصفاً وإمّا استثناءً ، وكلّ منها إمّا مجمل وإمّا مبين .

أمّا الوصف المبين منه وكذلك الغاية ؛ فالظاهر أنّه لا كلام ولا شبهة في حجّية العامّ بعد التخصيص بهما ، لأنّا بيّنا أنّ ألفاظ العموم وضعت للدلالة على تماميّة مفهوم مدخولاتها ، وبيان استيعاب أفرادها واختصاصها بأعلى المراتب ، وهذا يختلف باختلاف حالات المدخولات من أخذها مجردة أو مقيدة ، فيختلف توسعة وضيقاً .

فعلى ذلك ، لو وصف العامّ بوصف ألفاظ العموم تدخل على الموصوف بهذا الوصف من أوّل الأمر لرفع الإبهام اللازم للصفة والموصوف ، فإنّ المفاهيم والألفاظ المجردة لا تدلّ إلّا على المعاني المبهمة القابلة للقليل والكثير ، فلمّا دخل لفظ العام على الصفة والموصوف جميعاً فهو رافع للإبهام عنهما معاً بلحاظ

واحد، فلا يلزم مجازية ولا إيهام في ناحية العام الموصوف.

إنما الكلام في الاستثناء من جهة أن التخصيص به لا يوجب توصيف العام به وتقييداً في ناحيته، ولا يتغير بسببه حال باقي الأفراد الغير المخرجة، وإنما يكون خروج الفرد بسبب الاستثناء من قبيل انعدام الفرد بخلاف التوصيف، فإنه يوجب تغير الموصوف واختلاف حال أفراد العام. فلما لم يوجب الاستثناء أولاً تضيق دائرة المستثنى منه، فالحكم الوارد عليه يشمل جميع الأفراد حتى المستثنى أولاً ثم بعد إخراجهم بسبب الاستثناء يجب إخراجهم عن الحكم، فيلزم التناقض.

وبعبارة أخرى؛ هنا يكون إسنادان بخلاف باب الوصف، فإنه لا يكون فيه إلا إسناد واحد، ولذلك لم يتوهم التناقض فيه أصلاً.

ولرفع التناقض كبل ذهب إلى طريق، فبعضهم فرقوا بين الإرادة الاستعمالية والجديّة^(١)، وهذا ممّا [لا] سبيل إلى الالتزام به؛ لأنّ العرف لا يرى إلا إرادة واحدة، مع لزوم محذورات أخرى من التزامهم بسراية احتمال المخصّص إلى العام وغيرها، كما يقرّر.

وبعضهم التزموا بأنّ ألفاظ أداة العموم لا تكون إلا مقتضية فيه، فإذا ورد الاستثناء فيمنع عن اقتضاها ويصرفها عن ظهورها، فيصير الاستثناء قرينة على استعمال الأداة مجازاً من استعمالها في الكل وإرادة الجزء منها^(٢).

وهذا المقال لا إشكال فيه ظاهراً، ويرتفع به غائلة التناقض، ولكن يتولّد

(١) لاحظ! أجود التقارير: ٢/٣٠٠ و٣٠١.

(٢) كفاية الأصول: ٢١٨.

من ذلك إشكال آخر، وهو أنّه بناء على هذا انزلت الأداة عن معناها الحقيقي، ولا ريب أنّ المعاني المجازيّة متعدّدة بتعدّد مراتب التخصيصات، فيلزم إجمال العام المخصّص بالاستثناء وإيهامه، فيسقط عن الحجية، فلا بدّ من رفع إيهامه إمّا بالتزام الاكتفاء بهذه القرينة حتّى تكون صارفة ومعينة، بأن تكون القضية الاستثنائية ظاهرة ومعينة لما بقي من الأفراد، كما يرى ذلك في مثل رأيت أسداً يرمي، فكما أنّ النفس بعد استماعه القرينة لا تتحرّر ولا تنتظر بل تنتقل إلى الرجل الشجاع، فكذلك في باب الاستثناء لا يلتفت إلى خروج أزيد من المستثنى، ولا ينكر ظهور العام عن أزيد ممّا خرج، فيتعيّن في الباقي ويبقى ظهوره فيه، فالمخاطب بعد التفاته إلى الاستثناء لا يبقى له حالة منتظرة في استفادة المعنى عن القضية كما في المثال المذكور.

والظاهر أنّه لا بأس بذلك، ولا يرد عليه ما ورد على سائر التوجيهات، وإن أطال الأستاذ دام ظلّه في الخدشة فيه، ثمّ التزم دام ظلّه لرفع الإشكال عن باب الاستثناء بما أجاب الشيخ رحمه الله عن الإشكال الوارد في باب مطلق التخصيص فتلقاه بالقبول في باب الاستثناء فقط^(١).

وإن كانت مقالة الشيخ رحمه الله لا تخلو عن إجمال، ويظهر من الأستاذ فرق فيما التزم به مع الشيخ رحمه الله، ولعلنا نشير إلى ذلك كلّ.

هذا كلّ إذا كان المخصّص مبيّناً، وأمّا إن كان مجملاً فإمّا أن يكون مردداً بين الأقل والأكثر، وإمّا أن يكون مردداً بين المتباينين.

فإجمال المتصل مطلقاً يسري إلى العام يوجب سقوطه عن الحجية

(١) لاحظ مطارح الأنظار: ١٩٦ و ١٩٧.

بالنسبة إلى الأفراد المدخولة تحت الخاصّ أو المحتمل دخولها فيه، لأنّ المخصّصات المتّصلة بمنزلة القرائن اللاحقة بالكلام التي لها مدخلية تامّة في إفادة المقاصد ومعاني الألفاظ، فكما أنّ إجمالها يوجب اختفاء جزء المدلول فكذلك في المخصّصات المتّصلة، لما عرفت أنّ أداة العموم ترد على المجموع من الوصف والموصوف وغيره، فلا ينعقد ظهور للعام قبل تحقق الظهور للمخصّص، ولا يتمّ إفادته بدونه.

نعم؛ يمكن أن يدعى أنّ المخصّص، إذا كان أمره دائراً بين المتباينين وعلم عدم تعلق التخصيص إلّا بأحد الفردين المشتبهين بحيث قطع بأنّه إن كان زيد بن عمر مخصّصاً فزيد ابن بكر غير مخصّص بهذا التخصيص وإن كان هو مخصّصاً، فزيد بن عمرو باق تحت العام، فعلى ذلك مثل هذا المخصّص لا يمنع عن ظهور العام إلّا بالنسبة إلى أحد الفردين، وظهوره بالنسبة إلى أحدهما إجمالاً باق، فإذا كان ظهوره في أحدهما باقياً فحجيّته كذلك باقية، فكيف يلتزم بسقوط العام عن الحجية رأساً بالنسبة إلى الفردين كليهما؟ بل لا بدّ من القول ببقائه على الحجية في أحدهما إجمالاً فيرجع في موقع العمل إلى الأصول العملية المقتضية لها في كلّ مورد.

وفيه: أنّه لا بدّ أن يعلم أنّ الأحكام المتعلقة بالموضوعات هل تتعلق بعناوينها الأولية الذاتية ثمّ تتعلق بالتبع إلى العناوين الثانوية من الأحوال والأوصاف، بحيث لو لم تتعلق بالأولية لما كان العناوين الثانوية مورداً للحكم أصلاً أم لا؟ بل تتعلق بالموضوعات مطلقاً بما هي موضوعات، سواء كان العنوان الأولي لها أم الثانوي الذي يكون لفظاً أخذ منه، ولكن لا ريب أنّ التأمل

التام والذهن الصافي يصدّق بأنّ الأحكام لا تتعلّق إلا بالذوات وأفراد الموضوعات تفصيلاً، بحيث لا تكون العناوين الثانوية محطاً للحكم أصلاً، كما يستفاد ذلك عن نفس العام مع قطع النظر عن التخصيص، فإن كان شيء من المصاديق لا يمكن أن يكون بعنوانه التفصيلي مورداً فلا يتعلّق الحكم به أصلاً، فلا يقيّد مفهوم الأخذ ومثله لصيرورة فرد متعلّقاً للحكم، وإذا ظهر ذلك فتبيّن أن الفردين المشتبهين لا يكونان متعلّقين للحكم العام بعنوانهما الإجمالي في أحدهما، والمفروض أنّه لا حجة لنا سوى هذا العام المخصّص، وإذا خرج الفردان كلاهما عن تحت العام للإجمال الطاري فهما من المخصّص، فيسقط العام عن الحجية في المتباينين، كما في غيره، ولا فرق بين المخصّصات المجملّة، كما لا يخفى.

بعد أن تمّ الكلام في بيان أقسام المخصّص المتّصل فنشرع في بيان أقسام المنفصل، ولما كان إجماله مفهوماً في الجملة لا يؤثر في العام ولا يسري إليه كما هو التحقيق؛ لأنّ المخصّص المنفصل لا يعارض مع ظهور العام، بل ظهوره مستقرّ على ما هو عليه، وإنّما تكون معارضته معه في الحجية. ولكون الخاص أقوى وأظهر فيقدّم على العام^(١)، فلا بأس بالإشارة إلى معنى الظهور الذي تكون الحجية تابعة له، بمعنى أنّ الكلام حجة بقدر ما يكون من المعنى ظاهراً فيه.

فنقول: القسم الأوّل من الظهور هو الذي يستفاد من نفس الكلام مجرّداً عن جميع القرائن، ويتبادر منه إلى ذهن من كان عالماً بالوضع، ولو تصوّت بالكلمة حيوان أو استمع عن الجماد، وهذا هو المعنى الموضوع له الأولي الذي

(١) فمعارضته له إنّما يكون بقدر ما يكون ظاهراً فيه، «منه».

صار بمنزلة الآثار الوضعية للكلمة ، وهذا هو المسمى بالظهور التصوري أو التبادري المعبر عنه في الاصطلاح بالدلالة التصورية .

والقسم الثاني منه : هو الكاشف عن مراد المتكلم المسمى بالدلالة التصديقية ، بمعنى الحكم بأن المتكلم أراد من اللفظ المعنى التصوري ، وهذا محتاج إلى المؤونة الزائدة على الأول .

ولا يخفى أن هذا تكون له مراتب متعددة ، الأولى : أن يكون المتكلم مع علمه بالوضع وكونه من أهل التخاطب والمحاورة في مقام الإفادة والاستفادة ، حتى يحكم بأن المتكلم نوعاً يريد من الكلمة معناها التصوري ، وهذا هو المسمى بالظهور النوعي في باب الألفاظ .

وربما يترقى [يرتقي] من هذه المرتبة ويشتد الظن ، بأن يحتفّ اللفظ بما يدل على أن المتكلم بهذا بخصوصه أراد من شخص هذا اللفظ معناه التصوري ، ولا ريب أن مراتب القرائن أيضاً مختلفة ، بعضها يوجب الظن ، وبعضها يورث القطع .

وربما تتصل بالكلام قرينة مانعة عن ظهوره الأولي أو عن كونه مراداً للمتكلم .

وكيف كان ؛ الذي استقرّ عليه رأي المحققين حجية الكلام إذا كان محفوفاً بالقرينة النوعية وإن لم يكن محتفياً بالقرينة الشخصية ، وهو الظهور الذي كاشف عن مراد المتكلم وقاطع للعذر في امتثال العبيد بالنسبة إلى أوامر الموالى .

وأعظم دليل على حجية هذه الدرجة هو بناء العقلاء ومعاملة العرف في محاوراتهم وتكلماتهم ، وعدم احتياجهم إلى أكثر من ذلك من المؤونة في

استفادة المعاني والمرادات، وإن كان لا يوجب أكثر من الظنّ وإن لم يصل إلى الدرجة الأقوى أو القطع، ولا يرون العبيد باعتذارهم بعدم حصول القطع أو الظنّ الأقوى من أوامر مواليتهم بالنسبة إلى مراداتهم معذورين عند المخالفة، كما لا يخفى.

إذا ظهر ذلك؛ فلا بأس بالتنبيه إلى أمر آخر، وهو أنّه هل تتوقّف الحجية والظهور على كون المتكلّم^(١) مستعملاً لهذا اللفظ في معناه، بحيث ما لم يعلم باستعماله؛ لما كان لللفظ ظهور، أم لا، بل الظهور هو كشف اللفظ عن المعنى وإن لم يعلم أو يظنّ بكون المتكلّم مستعملاً؟

ولا ريب أنّ مناط انعقاد الظهور هو الثاني، كما يستكشف ذلك عمّا إذا كان غرض المولى تفويت المصلحة عن العبد لمصلحة وإلقائه إلى خلاف الواقع، بأن يريد من اللفظ غير ما هو معناه الظاهري، ولا شك أنّ ظهور الألفاظ حاله كحال سائر الأمارات، كما يحتمل فيها مخالفتها للواقع كذلك في الظهورات، ولا يترتب على ذلك مفسدة سوى شبهة ابن قبة المعروفة^(٢).

ولا يتوهم أنّ الاحتمال المذكور في الألفاظ يوجب سقوطها عن الحجية والاعتبار، ضرورة أنّ التعبد بالظهور ووجوبه لازم بالعقل والنقل، والاحتمال لا يؤثّر فيه شيء، كما في مطلق الأمارات، ولا اعتناء بهذا الاحتمال، وإذا أمكن بذلك التفكيك بين الاستعمال والظهور، وانكشف عدم الملازمة بينهما وعدم

(١) الظاهر أنّه وقع الاشتباه في تحرير هذا المطلب، والغرض التفكيك بين الإرادة والاستعمال؛ بمعنى أنّ المتكلّم ربّما يستعمل الكلمة ولكن لا يريد أصلاً، فالاستعمال محقق على كلّ حال «منه الله».

(٢) من أنّ الشارع قد اعتبر قول العادل مع أنّه ربّما توقع قوله المكلف في خلاف الواقع وتفوت عنه المصلحة «منه رحمه الله»، لاحظ إفرائد الأصول: ١٠٥/١ و١٠٦.

مدخلية الاستعمال في الحجية، بل هي تابعة للمعنى الحقيقي والمجازي، فلا يبقى معنى للإرادة الجدوية والاستعمالية؛ لأنهما فرع لأن يكون الظهور تابعا لهما. وبعد ما عرفت أنه يمكن أن تكون الإرادة مخالفة لما يستفاد من اللفظ ويحتمل المخاطب المخالفة في جميع الخطابات إلا أن وجوب التعبد بالظهور يمنعه عن المخالفة والاعتذار، فليس مجال لهذا التقسيم والتنويع حتى يوجب اختلاف الآثار، فيرتفع به الإشكال، وكذلك يظهر النظر في كلام الشيخ رحمته لتصديقه المجازية فيما إذا استعمل العام في بقية الأفراد عند جوابه عن لزوم الإجمال لتعدد المجازات^(١).

لأنك عرفت أنه لا يلزم أن يكون المتكلم مستعملاً لفظ العام في المعنى المجازي مع بقاء اللفظ على ظهوره الأولي، فتأمل.

وإذ قد ظهر معنى الظهور وما هو ملاك الحجية فنقول: على ما استفدت من كلامه دام ظله أن دليل الخاص المتفصل إذا كان مجعلاً مفهوماً، ومردداً بين الأقل والأكثر فلما كان ظهور العام شاملاً للأفراد المشكوك بل المتيقنة وإنما المانع عن الحجية هو دليل الخاص، والمفروض أنه لم يكن بحجة في أزيد من القدر المتيقن الدال عليه، وأما الزائد فبالأصل خارج عنه، فيدخل تحت العام ويبقى على حجيته فيه؛ لعدم سراية إجمال من ناحية الخاص إليه بالنسبة إلى المشكوك، بل هو على ما هو عليه من الظهور والحجية باقية، كما لا يخفى.

ومن ذلك أيضاً يظهر الجواب عن الشبهة بأنه إذا كانت التكاليف مشروطة بالقدر فإذا سقطت بسبب العجز فيحتمل سقوطها من رأسها حتى الملاك

(١) مطارح الأنظار: ١٩٢.

والمصحلة وليس لنا طريق يستكشف بقاءهما إطلاق المادّة ويكفي بعد انعزال الهيئة الكاشفة من التكليف وملاكه ، لما عرفت أن الهيئة ساقطة عن الحجية وإلا فاصل ظهورها باق وهو الحافظ للمادّة المطلقة ولكن ذلك يتم بعد أن تجعل القدرة من قبيل القرائن المنفصلة ، فتأمل .

وأما لو كان أمره مردداً بين المتباينين فيسري إجمال حجية دليل الخاص إلى العام لعدم وجود قدر متيقن في هذه الصورة حتى يكتفى به في الحجية ، فلما كان حجية العام قيّدت بغير عنوان الخاص والمفروض أن عنوانه مشتبه فيوجب تردّد موضوع العام أيضاً فتتخصّر حجّيته بما تيقن من الأفراد الباقية تحته ، والعام وإن لم يسقط عن الحجية إلا في أحد الفردين المتباينين ، إلا أنّهما لما كانا في أنفسهما متعارضين فكل واحد منهما ينفي الآخر ، فيسقط العام عن الحجية بالنسبة إليهما ، لأن دلالة وحجّيته بالنسبة إليهما على السوية ، وبعد المعارضة فلما لم يكن دليل لفظي فيرجع إلى الأصول العملية فيها ، كلّما يقتضيه المورد .

وأما إن كانت الشبهة في المصداق فهل يسري فيها إجمال المخصّص من هذه الجهة إلى العام أم لا ؟ فقد وقع خلاف في ذلك بين العلمين المتأخّرين الفقيه المتبحّر ومعاصره صاحب « الكفاية » قدس سرهما ، فذهب الأوّل عليه السلام إلى عدم السراية وحجية العام في المشكوك ^(١) كما نقل دام ظلّه عنه متمسكاً في ذلك بأنّ المفروض شمول العام عليه واستقرار ظهوره فيه ، وإنّما المانع دليل الخاص وحجّيته الذي يعارض حجية العام ، ولكن لا يعارضه إلا فيما هو حجة فيه ، وهو الأفراد المتيقّنة ، ويبقى الباقي تحت حجية العام فيلتزم فيه - الذي منه المشكوك - بحكم العام .

(١) أنظر أجود التقريرات : ٢/٣٢٣ و ٣٢٤ .

وأجاب ﷺ في «الكفاية» عن ذلك : بأنه وإن لم يكن الخاص حجة في الفرد المشكوك فيه إلا أنه لما كان وروده يوجب حجة العام في غير عنوانه فالفرد المشكوك فيه وإن كان مصداقاً للعام إلا أنه لم يعلم أنه مصداقه بما هو حجة أم لا ، فكل من الدليلين يقتضي أنه فرد له ، فيتعارضان فيه فيسقط كلاهما عن الحجية بالنسبة إلى المصداق المشكوك فيه^(١).

ثم حاكم دام ظله بينهما بما أشير إليه ملخصاً ، وهو أنه لا شبهة أن دليل العام لشموله وعمومه متكفل لبيان أمرين ورفع شكّين ؛ بيان ذلك : أنه إذا قال المولى : أكرم العلماء ، فشكّ العبد في فرد هل هو نحوي أو لا ؟ من جهة أنه لو كان نحويّاً يحتمل خروج النحويين عن العموم أو من غير هذه الجهة ، فالعام متضمن لرفع كلا الشكّين .

وبعبارة أخرى : هل العام سيق لبيان الكبرى فقط أم للصغرى والكبرى معاً ؟ ولا ريب أن عمومه يرفع الشبهة عن كليهما ؛ لأنه بعد تبين كون فرد مصداقاً للعالم في المثال المذكور فالعرف يحكم بأنه محكوم بحكم العام ، ولو اشتبه بكونه معنوياً بعنوان يحتمل تخصيصه به من جهة كونه مصداقاً للعام ويجب التعبد بظهوره ، فلا ينبغي الاعتناء بكلا الشكّين .

هذا ما يقتضيه دليل العام مع قطع النظر عن ورود التخصيص عليه ، وأمّا بعد ورود التخصيص فلا خفاء أنه ليس متكفلاً إلا لرفع الشكّ عن الكبرى ، بمعنى أنه لو ورد بعد الحكم العام المذكور : لا تكرم الفساق ، أو : لا تكرم النحويين ، فلا يقتضي هذا أزيد من أن هذه الطائفة من العلماء لا يجب إكرامهم ، ولا ريب أنه ليس حجة إلا في المعلومين منهم .

(١) لاحظ كفاية الأصول : ٢٢١ و ٢٢٢ .

وأما ما شكّ فيه من المصاديق في كونه معنوّناً بهذا العنوان أم لا، فلا يدلّ عليه شيء، ولا يكون حجة فيه أصلاً، فلمّا لم يرفع الشكّ عن المشكوك فيه من هذه الجهة وقد كان العامّ متكفلاً - كما ذكرنا - لرفع الشكّ عنه، فالمصداق المشكوك فيه باقٍ على ما هو عليه من مشموليّته لدليل العامّ، كما لو لم يكن دليل المخصّص موجوداً أصلاً، فتأمّل فيما أفاده دام ظلّه، ولعلّي أُشير إلى وجهه.

هذا؛ ولكن ظهر من مطاوي إفاداته دام ظلّه في مقام التحكيم بين المقاتلين أنّه على تقدير يكون الحقّ مع السيّد (عليه السلام) وعلى تقدير آخر الحقّ مع صاحب «الكفاية» (عليه السلام).

أمّا الأوّل؛ فيما لو حصل القطع من الخارج بكون صنف من أفراد العامّ تحت الحكم وخروج الآخر قطعياً بسبب الخاصّ الحاكم الوارد على العامّ، بيان ذلك: أنّ المولى إذا قال: أكرم العلماء، ربّما يحصل القطع للعبد بكون الحكم بالنسبة إلى العدول ثابتاً جزماً، وإنّما يكون شاكاً بالنسبة إلى الفسّاق، ثمّ يقول المولى: لا تكرم الفسّاق، فيرتفع الشكّ من هذه الجهة أيضاً، فيبقى العامّ بناءً على هذا بلا مورد، ويخرج ظهوره عن الحجّيّة رأساً؛ لأنّ المفروض أنّ صنفاً من مدلوله خارج عن الحكم المدلول عليه بهذا الدليل، فلا معنى للتعبّد بالعامّ وظهوره بالنسبة إليه؛ لأنّ التعبّد والالتزام به إنّما يكون في مقام الشكّ، وبالنسبة إلى الصنف الآخر أيضاً لا تعبّد بظهوره؛ لخروجه بسبب الخاصّ عن الحكم، فيصير العامّ لغواً بالنسبة إلى بيان الشبهة الحكميّة، ففي مثل هذا المورد يمكن أن يكون العامّ رافعاً للشبهة عن المصداق حتّى تخرج عنه اللغويّة.

لا يخفى؛ أنّه يتمّ هذا البيان بعد أن يجعل موضوع الحجّيّة من الكلام هو

الدلالة التصورية التي لا مؤونة لها سوى العلم بالوضع، كما أشرنا سابقاً، وتوضيح ذلك في مبحث المجمل والمبين وأما لو جعل الموضوع الدلالة التصديقية التي هي أضيق من الأول فلا يتم الكلام لأنه ربما يكون المولى في نفسه شاكاً بالنسبة إلى حال الأفراد المشكوكة، فكيف له نصب الأمانة! فتأمل جيداً.

إن قلت: إنه قد اشتهر أن العام لا يكون حجة في الشبهات الموضوعية، وإنما يكون مسوقاً لبيان الحكم كما هو كذلك، لأن وظيفة الشارع بيان ما يكون أمر وضعه ورفع بيده، ومعلوم أن منشأ الشبهة في المصداق إنما يكون هو الأمور الخارجية، ولا ربط لها بالشارع، وبالجمله تطبيق الدليل إنما يكون بيد المكلف كما هو واضح.

قلت: الأمر كذلك ولكن للشارع أن ينصب الأمانة وجعل الحكم الظاهري للموارد المشكوكة، ولا بأس أن يكون العام في مثل المقام حكماً ظاهرياً وأمانة للأفراد المشكوكة، ولا مانع من ذلك أصلاً.

وأما الثاني وهو أن يكون العام في مقام بيان الشبهة الحكمية، ففي المثال المذكور إذا كان الشك بالنسبة إلى الصنف العدول باقياً مع الشك في الصنف الخارج، فهنا يكون العام مسوقاً لرفع الشك عن الكبرى؛ لأن التعبد بظهور الدليل يقتضي ذلك، ففي مثل المقام لا يعقل أن يكون العام رافعاً للشك عن المصداق؛ لأنه لا خفاء أن الشك في تطبيق الدليل يكون في طول الشك في أصل الحكم، فبعد أن كان المفروض كون العام متكفلاً لبيان حكم الكبرى وإثبات أصل الحكم فلا يعقل أن يكون مع ذلك رافعاً للشك عن المصداق؛ وكذلك لا يمكن أن يكون

الدليل الواحد مثبتاً للحكم الظاهري مع إثباته الحكم الواقعي .

إذا عرفت ما ذكرنا ؛ فيمكنك الجمع بين الكلامين .

أقول : إن لم يرد على التحقيق المذكور بعض الإيرادات المذكورة في مجلس الدرس وغيره - مثل كون العام في عرض الدليل الخاص مع كونه في مقام بيان الحكم الواقعي والعام كيف يكون في مقام بيان الحكم الظاهري أو لزوم اختلاف مساق الدليل الواحد بالنسبة إلى الجاهل والعالم وغير ذلك - لا يخفى أنه تحقيق أنيق على ما بيّنه دام ظلّه وأجاد في توضيحه .

ولو فرض عكس ما بيّنا في تصوير كلام السيّد رحمه الله ، وهو أن يقطع من الخارج بتخصيص العام بالنسبة [إلى] الصنف المخصّص بالدليل اللفظي ، ففي المثال المذكور لو حصل القطع بكون العام مخصّصاً بالنسبة إلى الفاسق وخروج أفراده عن تحت الحكم المتعلّق بالعالم بحيث يوجب سقوط دليل الخاص عن التعبدية والالتزام بظهوره ، كما كان هكذا في طرف العام ، فهذا أيضاً يتمسك بالعام بالنسبة إلى الأفراد المشكوك .

والسرّ في ذلك هو أنّ العام لما كان متكفلاً لبيان حكيم : واقعي وظاهري ، الأوّل هو المستفاد من نفس الدليل ، وهو وجوب إكرام العالم ، الثاني وجوب إكرام الفرد المشكوك بكونه فاسقاً باحتمال أنّه لعلّ العالم بإطلاقه لا يكون مورداً للحكم ، وهو المستفاد من ظهوره ووجوب التعبدية ، بخلاف دليل الخاص فإنّه لا يكون متكفلاً إلا لبيان الحكم الواقعي ، وهو حرمة إكرام الفاسق الواقعي ، وأمّا الفرد المشكوك فيه فلا تعرّض له من ناحية أصلاً .

فحاصل مفاد العام مع قطع النظر عن الخاص قضيتان تعلقيّتان :

إحداهما: أن العالم يجب إكرامه لو كان غير فاسق واقعاً.
ثانيتهما: وجوب إكرام الفرد المشكوك فيه ولو كان فاسقاً واقعاً في
الظاهر.

وحاصل مفاد الخاص هو: أن زيدا لا يجب إكرامه لو كان فاسقاً واقعاً، لأن
الألفاظ لا تدل إلا على المعاني الواقعية، فإذا كان الفرد المشكوك فيه مشمولاً
للعام لتامة ظهوره فيه وتطبيقه عليه بخلاف الخاص، فيتمسك فيه بعموم العام،
فيحكم بوجوب إكرامه ظاهراً وإن كان محرم الإكرام واقعاً لو كان فاسقاً واقعاً.
ولا تنافي بينهما، كما تبين في محله.

ووجه الفرق بين ذلك وبين ما إذا استفيد الحكم من نفس الدليل الخاص
الذي لا يمكن التمسك بناء عليه بالعام في الشبهة المصداقية هو أنه لا خفاء أن
العام والخاص لو كانا متكفلين لبيان الحكم، فكلاهما مشتملان على حكم
ظاهري وحكم واقعي، ففي كل منهما كل واحد من الحكمين يعارض الحكم
الآخر، فتقطع حجة كليهما بالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه.

فإذا كان كل منهما سيق لبيان رفع الشبهة عن الحكم، فلا تصل النوبة في
العام أن يرفع الشك عن المصداق بالبيان الذي يبتأ؛ لأن الشك في المصداق دائماً
يكون في طول الشك في الحكم، فلا يعقل أن يكون دليل واحد رافعاً للشك عن
الحكم وعن مصداقه، كما هو واضح.

ومن ذلك كله ظهر وجه جواز التمسك بالعام المخصص بالدليل اللبّي في
الشبهة المصداقية، فإنه لما كان سبب التخصيص هو القطع بخروج صنف خاص
عن تحت الحكم وإلا فلا يكون هنا دليل لفظي حتى يوجب إعمال التعبد فيه

قسم الحكم الظاهري المستفاد من العام، كما أشرنا.
ومن المعلوم؛ أنّ القطع لا يكون طريقاً إلى الواقع فلا يجري فيه وجوب
التعبّد؛ لأنّه فرع للشكّ بشيء، فمع القطع لا موضوع للحكم الظاهري، فلا يتعلّق
الحكم المقطوع به إلا بالأفراد المعلومّة بعنوانه، أي المحقّقة كونها تحت عنوان
الخاصّ.

وأما الأفراد المشكوكة فيها فلا تعرّض للخاصّ بالنسبة إليها، ولكنّ
المفروض أنّها مشمولة لحكم العامّ وداخله في موضوعه، مع أنّ الخاصّ لم
تنقطع حجّيته إلا بالنسبة إلى ما هو متعيّن كونه معنوّناً بالخاصّ.
ولا يرد أنّه التزمتم فيما إذا كان دليل الخاصّ لفظيّاً بانقطاع حجّيّة العامّ عن
الأفراد المشكوكة؛ لتعارض الحجّتين؛ لأنّ ذلك ينشأ من عدم التدبّر في جهة
الفرق.

لأنّا قلنا: إذا كان المخصّص لفظيّاً فيضيق دائرة حجّيّة العامّ إلى غير عنوان
المخصّص بما هو عنوانه الواقعي، بخلاف ما لو كان طريق التخصيص هو القطع،
فإنّه لما لم يكن فيه غير الكشف اعتبار فلا يتعلّق إلا بالعنوان المعلوم، فيوجب
تضييق دائرة العامّ بالنسبة إلى الأفراد المعلوم كونها معنوّناً بالخاصّ لا الأفراد
الواقعي.

فتلخص ممّا ذكرنا جواز التمسك بالعامّ المخصّص بالدليل اللبّي في
الشبهات المصادقيّة، كما هو دأب الأصحاب طرّاً كما أنّ العرف يفهم هكذا،
ووجهه ما ذكرنا فتأمل جدّاً!

تنبيهان

الأول: وإن كان لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، إلا أنه قد يتمسك به بإخراج المشكوك فيه عن تحت الخاص بالأصل، فيدخل في عنوان العام قهراً، لا أن يصير معنواً بعنوان مخصوص قد صار العام معنواً به بعد ورود التخصيص عليه حتى يلزم الأصل المثبت؛ لأننا بيّنا أن إخراج صنف خاص عن العام لا يوجب أن يصير العام معنواً.

وبعبارة أخرى؛ الاستثناء لا يعطي العنوان بالخاص، بل إنما يوجب تضيق دائرته، ويكون من قبيل موت بعض أفراد العام بخلاف الوصف فهو معطي العنوان فقط.

بيان ذلك: أن في مثل المرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا القرشية، لا بد أن يعلم أن الذات قد يلاحظ الوجود والعدم بالنسبة إلى نفسها، وقد يلاحظ بالنسبة إلى أحوالها التي منها حال عدم انتسابها مع الصفة الفلانية، ففي المقام لما لوحظ الموضوع على النحو الثاني فإذا شك في امرأة أنها من القرشية أم غيرها وإن لم يكن لنفسها حالة سابقة يعلم بعدم كونها منها إلا أن عدم انتسابها لها في وقت معلوم، وهو قبل زمان وجودها، فيشك بعده هل تبدلت هذه النسبة أم لا؟ فيستصحب عدم تبدلها.

هذه خلاصة ما قرروا في وجه جواز التمسك بعدم النسبة بعنوان استصحاب اللانسبة.

ثم قال دام ظله: هذا لا يكفي في صحة الاستصحاب، بل لا بد أن يحرز أولاً

أن الأحكام هل هي متعلقة بالذات مع لحاظ أوصافها وأحوالها التي منها عدم حصول النسبة بينها وبين الصفة الفلانية بحيث تكون الأحوال جزءاً للموضوع أم لا؟ بل هي متعلقة بالذوات المجردة مع تجرّدها عن جميع الأحوال، وإنما هي لوازم خارجيّة لا ربط لها في تعلق الحكم، فإن كان على الوجه الأوّل فالاستصحاب المذكور يثمر ويترتب عليه أثر عملي، بخلاف الثاني، فإن استصحاب عدم النسبة لا يترتب عليه أثر عملي أصلاً؛ لعدم كونه متعلقاً للحكم، وإنما هو من عوارض ما هو المتعلق.

وقد أشرنا آنفاً إلى أن الثاني هو المتعين، فلا بدّ من تقريب الاستصحاب المذكور بوجوه أخر، لا تخلو عمّا لا يمكن الذبّ عنه، إلّا ما قرّره دام ظلّه، وهو يتمّ برسم مقدّمات ثلاث:

الأولى: أنّه قد تحقّق في محله أن المتناقضين إذا كان أحدهما ذا حكم شرعيّ فباستصحاب أحدهما وجوداً ينتفي الآخر، وإن لم يكن ذا حكم وكذلك عدماً يثبت الآخر.

مثلاً: إذا ارتفع الوجوب بسبب استصحاب عدم شيء، فيثبت ضدّ هذا الحكم بوجوده وإن لم يكن ذلك حكماً شرعيّاً، ففي مثل القرشيّة إذا أحرزنا بالأصل عدمها فيرتفع الحكم المجهول لها فيثبت نقيضه، ولكونها لا تحيض، ولا يلزم أن يكون هذا أمراً مجعولاً شرعيّاً، وإنما اللازم أن يكون قابلاً لتعلق الحكم الشرعي به، ويكون ممّا هو أمر وضعه ورفع به الشارع، فيترتب عليه أحكام النقيض قهراً.

الثانية: أنّه قد تحقّق أيضاً عدم لزوم كون المستصحب ذا أثر شرعي حين

اليقين، فلو لم يكن المستصحب حدوثاً ذا أثر شرعي ولكن كان بقاءً ذا أثر شرعي، فيكفي في جريان الاستصحاب وتحقق موضوعه. ففي مثل عدم التكليف وإن لم يكن حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي إلا أنه لما كان إلقاءً وعدم إبقائه بيد الشارع فيجري فيه الاستصحاب وتشمله أدلته، ولذلك لو تعلّق حكم بإكرام العادل يوم الجمعة، فشكّ في زيد بأنه عادل أم فاسق، وقد كان مسبوقاً بالعدالة يوم الخميس، فيستصحب عدالته إلى زمان تعلّق الحكم، ويترتب عليه أثره، وهذا أثر مسلم؛ لأنّهم تسالموا بأنه لا يلزم أن يكون المستصحب متعلّقاً للحكم الشرعي حين حدوثه، بل يكفي فيه بقاءه، كما يقتضيه ظاهر قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك»^(١).

الثالثة: كما أنّه قد يكون وجود الجواهر أو عدمها متعلّقاً للاستصحاب، كذلك قد تكون الجواهر باعتبار بعض أوصافها أو أحوالها وجوداً وعدمها متعلّقاً لحكم الاستصحاب، ولا ريب أنّ الرتبة بين وجود العرض والجواهر إنّما تكون كالرتبة بين العلة والمعلول؛ لأنّ وجود الجوهر من مقدّماته ومقتضياته، وكما أنّ الرتبة بين وجوديهما محفوظة كذلك بين عدميهما أيضاً محفوظة، ولما كانت معدّات الأعراض متعدّدة كالجواهر، فأعدامه أيضاً متعدّدة.

ولا خفاء أنّ الرتبة بين كلّ من الأعدام ومعدّاته أيضاً محفوظة، فيقال في المثال المذكور: عدم القرشيّة ترتّب على عدم مقتضيها، أو على عدم العلّة التامة، أو على مانع كذائي.

فيظهر أنّ عدم المقتضي موصوف بعدم وصفه، بمعنى أنّه كما أنّ الجوهر

(١) وسائل الشيعة: ٢٤٥/١ الحديث ٦٣٦، مع اختلاف يسير.

في حال وجوده يتّصف بوجود العرض ، كذلك عدمه يتّصف بعدمه .
لا يقال : إنّه إذا اعتبر وجود صفة لشيء ، فكذلك أنّ الموصوف في حال وجوده يتّصف بوجود عرضه ، ووصفه لا يتّصف بعدمه بعدمه ؛ لأنّ الأمر العدمي ليس قابلاً لأنّ يتّصف به شيء .

قلنا : إنّ هذا العدم ليس عدماً مطلقاً ، بل هو عدم الملكة ، التي معناها أنّ عدم المقتضي لو انقلب إلى الوجود يصير متّصفاً بوجود هذا العرض المعدوم الآن .

إذا تبين ما ذكرنا من المقدمات فنقول : على ما استفدت من تحقيقه دام ظله أنّه يكفي في استصحاب العدم الأزليّ وصيرورته نعتياً لحاظ اتّصاف ذات الجوهر به ، فيستصحب اتّصافه به في حال عدمه ، ويؤتى به إلى حال وجود الذات ، فيقال : إنّ عدم اتّصاف الذات بالفسق الذي كان قبل وجود المقتضي له من جهة عدم وجود الموضوع ، فيشكّ في أنّه هل وجد بعد وجود مقتضيه سائر المعدّات لوجوده أم [لا] ؟ فالأصل عدم وجودها ، وبقاء عدم العرض الذي كان الذات الموجودة الآن على ما هو عليه من العدم .

فإن قيل : إن اعتبر عدم اتّصاف الذات الموجودة بهذه الصفة ؛ فاعتبار عدمها وهو العدم المحمولي الذي كان قبل وجود الموضوع لا يفيد شيئاً أصلاً ؛ لأنّ من الواضح اعتبار اتّحاد الموضوع المستصحب في الاستصحاب ، مع أنّ لازم الكلام المذكور هو الاختلاف ، لأنّ ما هو متعلّق للحكم إنّما هو الذات الموجودة بعدم الصفة المطلوب عدمها ، وليس له حالة سابقة ، وما هو له حالة هو عدم الصفة قبل وجود موضوعه الذي قد تغيّر وتبدّل بعد وجود الموضوع .

وبالجملة : الأثر الشرعي ليس إلا للذات الموجودة المتصفة بالعدم بالصفة الفلانيّة ، وهذا العدم الذي مترتب على عدم موضوعه ليس له أثر شرعي والمسبوق ليس ذلك .

قلنا : ليس الأمر كما ذكر ، بل أقصى ما يقتضيه ظاهر الدليل هو اتّصاف الذات بعدم هذه الصفة في حال وجود الذات وإنّما يتمّ ما ذكرت إذا اعتبر في اتّصاف الذات المتصفة بالوجود حين الوجود فارغة عن الوصف ، فالعدم إنّما هو نعت للذات التي هي بعينها محفوظة بعد الوجود أيضاً ، فيستصحب ذلك العدم المتصفة به الذات قبل وجودها إلى حال الوجود ، فالموضوع ما تغيّر عمّا كان عليه .

ففي مثل القرشية التي حكمها التحيُّض إلى ستّين ، إذا شكّ في امرأة أنّها قرشيّة أم لا ، فيقال : إنّ ذاتها قبل وجودها كانت متصفة بعدم القرشيّة ، فيشكّ في أنّها بعد وجودها أيضاً باقية على ما هي عليه أم لا ، بأن تحقّق انتساب بينها وبين قریش أم لا ، فالأصل عدم اتّصاف هذه المرأة الموجودة بالانتساب الآن أيضاً ، فيحكم عليها وثبت لها بحكم النقيض وهو اللاّ تحيُّض ، وليس المطلوب إدخالها بسبب الاستصحاب في موضوع المستثنى منه ، حتّى يلزم الأصل المثبت ، لأنّ لازمه إسراء حجّيته بالنسبة إلى المشكوك فيه بل المقصود نفي كونها داخلاً في عنوان المخصّص ، فيثبت لها أحكام النقيض قهراً بحكم المقدّمة الأولى .

وأما ما أُشير بأنّ هذا العدم لم يكن ذا أثر شرعيّ حين اتّصاف الذات به ، وقبل الوجود به .

قلنا : تقدّم في المقدّمة الثانية أنّه لا يلزم أن يكون المستصحب في كلّ

زمان ذا أثر شرعي بل يكفي فيه ولو بقاء .

فالمُلخَص ؛ أنه إن كان بين حكم الخاصّ والعام التناقض فيجوز التمسك باستصحاب نقيض عنوان المخصّص فيثبت له نقيض حكم المخصّص قهراً وإن لم يكن ذلك حكماً مجعولاً شرعاً ، لأنّه تبين في محله أن أقصى ما تقتضيه أدلّة الاستصحاب هو أن يكون موضوعه ممّا يجوز أن تناله يد الجعل من ناحية الشارع وإن لم يكن مجعولاً فعلاً ، بل يكفي أن يكون إيقاؤه وإعدامه تحت يده ، فإذا جعل بسبب استصحاب النقيض حكم مماثل والمفروض أن هذا الحكم المماثل لا يحكم للعام بعدم التحيّض بعد الخمسين ؛ بخلاف ما لو كان بين الحكمين التضادّ ، فلمّا كان رفع أحد الضدّين ليس ملازماً لإثبات الحكم الذي يكون ضدّاً بل هو أعمّ فلا يثمر إثبات الضدّ واستصحابه ، فإذا كان حكم الخاصّ هو عدم الوجوب ، فاستصحاب نقيض الخاصّ على النحو الذي ذكرنا لا يفيد لعدم إثبات ضدّ الحكم وهو الوجوب المماثل لحكم العامّ .

هذا لو كان المراد من نفي الوجوب عن الخاصّ هو الكناية عن جعل الحكم الإباحي وبعبارة أخرى : سلب الحكم الإلزامي ، ولكن لما كان لا يجوز أن يكون موضوع من الموضوعات بلا حكم شرعي ، فبسلبه يثبت الحلّ ، وهو مباين مع الحكم الثابت للحكم ، فلذلك لا يفيد الاستصحاب .

وأما لو لم يجعل رفع الوجوب كناية عن جعل حكم آخر ، بل هو كان دليلاً على نفي الحكم الثابت للعامّ عن الخاصّ بمعنى أن يكون كناية عن عدم جعل الوجوب فلمّا يصير على هذا الجعل وعدمه نقيضين ، فنقيض عدم جعل الوجوب ورفعه هو جعل الوجوب ، فعليه الاستصحاب أيضاً يثمر ؛ للزوم

الإثبات به حكماً ملازماً لحكم العام.

وبالتأمل فيما حررنا يظهر الفرق بين ما حققه دام ظلّه وما التزم به أستاذه ﷺ في «الكفاية» صناعة وعملاً.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه ﷺ بسبب استصحاب عدم النسبة، يحكم بدخول المستصحب والفرد المشكوك فيه في أفراد العام وإثبات حكمه له^(١).

وقد قال دام ظلّه: إنّ ذلك يثمر لو كان متعلّق حكم العام ذوات الأفراد مع أحوالها؛ بحيث يكون الموضوع أمراً مركّباً، فباستصحاب عدم النسبة في الفرد المشكوك فيه، يقال: إنّ أحد جزئي الموضوع ثابت بالوجدان، وهو الذات الموجودة، والآخر بالاستصحاب.

وأما إن لم نلتزم بذلك - كما هو التحقيق، وقلنا بأنّ الأحوال إنّما تستفاد من الإطلاق لأن تكون مشمولةً للعموم - فلا يوجب دخول الفرد المشكوك فيه في موضوع العام وإثبات حكمه له إلا بالطريق الذي بيّنا.

وأما الثاني؛ فلأنّ لازم ما التزمه ﷺ هو عدم الفرق بين الضدين والنقيضين؛ وإسراء الحكم فيهما والقول بترتّب الأثر العملي عليهما، ولكن لازم مبنى الأستاذ دام ظلّه عدم ترتّب العمل والالتزام بحكم العام إلّا في الثاني؛ لعدم جريان المبنى في الأوّل، ففي مثل: المرأة ترى الحمرة حتّى الخمسين إلّا القرشيّة، يجتمع كلا المبنيين، وأمّا في مثل: يجب إكرام العالم إلّا الفاسق، لا يجري فيه مبنى كلام الأستاذ دام ظلّه على أحد التقريبين.

إن قلت: إنّ عدم ثبوت الصفة بالنحو المذكور لا يفيد شيئاً؛ لأنّه كان بسبب

(١) كفاية الأصول: ٢٢١-٢٢٣.

عدم وجود موضوعها ، وبعد وجود الموضوع وإن كان باقياً على ما هو عليه من العدم ، فإنما يكون من جهة عدم وجود سائر معدّاته ، فقد تغيّر الموضوع المعتبر اتّحاده في الاستصحاب ، مع أن استصحابه أيضاً لا يجوز من جهة أنه كان عدماً محضاً ، فلا ربط له بالعدم النعتي المقصود نفيه عن الموضوع .

قلت : المعتبر في الاستصحاب أن يتعلّق الشكّ بما تعلّق به اليقين ، وهذا المعنى بعينه موجود في المقام ، فإنّ الغرض إثبات عدم ثبوت النسبة بين هذه المرأة وقريش ، وقد كان متيقّناً قبل وجودها ثم شكّ بعد وجودها هل تحقّقت النسبة أم لا ؟ فيستصحب عدمها الثابت قبل وجوده بالنحو المذكور .

وأما تبدّل معدّاته فلا يوجب تغيّره أصلاً ، والعرف يراه متّحداً ، كما في الخيمة القائمة على عمود بعد تبدّل عمودها بعمود آخر ، لا يرى العرف تبدّل هيئة الخيمة المعلولة عن قيام الأعمدة ، فكذلك في المقام ، بسبب تبدّل معدّاته لا تبدّل النسبة العدميّة ، كما لا يخفى .

وأما ما ذكرت أخيراً فقد نشأ عن عدم التدبّر في المقدّمة الثالثة ، لأنّا بيّنا بأنّ المستصحب إنّما هو العدم المعلول عن عدم وجود هذا المقتضي الشخصي الذي يقتضيه حفظ الرتبة بين النقيضين ، فليس المستصحب هو العدم المطلق .

تنبيه : ليس لصاحب « الكفاية » ﷺ إدخال الفرد المشكوك فيه في موضوع العام وإسراء حجّيته عليه بعد إجراء أصالة عدم التخصيص .

لأنّا حقّقنا سابقاً ونشير إليه قريباً أن دليل التخصيص لمّا لم يحدث العنوان في العام فلا تتغيّر أفراده عمّا كان عليه من تمام الموضوع ، بل هو بمنزلة إيجاد حائط بين الأفراد ، فأصالة عدم التخصيص لا تفيد إلّا إخراج المشكوك فيه عن

الخاص، ومن الواضح أن إثبات حجية العام في الفرد المشكوك فيه ليس من الآثار الشرعية لذلك الاستصحاب، والمفروض أن دليل العام تغير عما كان عليه من الحجية قبل ورود التخصيص عليه، وبقاء الظهور أيضاً لا يكفي لإثبات الحكم بعد الانعزال عن الحجية، كما ظهر تحقيقه، فلا تغفل!

التنبيه الثاني: قد حررنا أوائل هذا المبحث الفرق بين التخصيص والتقييد، بأن الأول لا يحدث العنوان في العام، بل هو إنما سيق لإخراج صنف عن حكم العام، وإلا فموضوع الحكم في العام باق على ما كان عليه، بخلاف باب التقييد فإنه يحدث العنوان في المطلق فيصير ما كان تمام الموضوع جزءاً للموضوع، ففيه عناية زائدة على العام، فليس شأنه تضيق دائرة العام المطلق فقط.

ولا يخفى أنه ليس له ألفاظ خاصة، بل ربما تستفاد هذه العناية عما هو لسانه التخصيص، كما في: «المؤمنون عند شروطهم إلا ما خالف كتاب الله»^(١)، فإنه كما يستفاد من مثل: أكرم العالم العادل، التنويع التابع للتقييد، كذلك يستفاد من المثال بأن الشرط على قسمين.

وكيف كان^(٢)؛ فمن هذه الجهة من الفرق يرى أن الذين يستدلون في الشبهات المصدقية بالعمومات، لا يتمسكون فيها بالإطلاقات إذا شك في فرد

(١) وسائل الشيعة: ١٦/١٨ الحديث ٢٣٠٤١، مع اختلاف يسير.

(٢) أقول: يظهر من صاحب «الجواهر» (٦٤/٨ - ٧٣) في شرح قول المحقق باشتراط كون لباس المصلي من مأكول اللحم ومانيعة غيره أمران:

الأول: جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية ولو كان المخصص لفظياً.

الثاني: عدم الفرق بين العام والمطلق في ما ذكرنا في المتن «منه رحمه الله».

بكونه واجداً للقيّد أو فاقداً له، كما إذا شكّ في الصلاة من جهة كون المصلّي طاهراً أم لا، لم يتمسك أحد بإطلاقات الصلاة، وليس ذلك إلا لأنها لما قيّدت بأنّه لا صلاة إلا بطهور فصار الموضوع أمراً مركّباً، والإطلاق لا يثبت إلا جزءاً منه، أمّا الجزء الآخر فلا يحرز به.

فمن ذلك ظهر أنّ كلّ موضوع قيّد بأمر وجوديّ أو عدميّ بحيث تدور الصلّة والفساد مدارهما، فإذا شكّ في فرد من جهة الصلّة والفساد، فلا يجوز التمسك بالإطلاق لإحرازهما، بل لابدّ من إحراز القيود المأخوذة في الطبيعة، ولا فرق في ذلك بين العناوين الأولى والثانوية، فلو كان موضوع بعنوانه الأولي مقيّداً بأمر ثم شكّ في حكم موضوع خاص لفقدان القيد المتخذ فيه، فلا يجوز لإحراز الحكم المشكوك فيه التمسك بإطلاق العنوان الأولي الآخر.

وكذلك في العناوين الثانوية، مثلاً إذا شككنا في صلّة الوضوء بالماء المضاف فلا يجوز التمسك بأدلة وجوب الوفاء بالنذر، بعد جعل مثل هذا الوضوء متعلّقاً للنذر، حتّى يحكم بصلّة مثل هذا الوضوء، وبسرّ هذا ما ذكرنا.

فالمحصّل أنّ بالإطلاقات لا يمكن إحراز الصلّة والفساد اللّتين تابعتين للقيود، فلا اختصاص لهذا النزاع بالعناوين الأولى أو الثانوية، بل هو جارٍ فيهما. هل الخطابات الشفاهيّة حجة بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين عن مجلس الخطاب أم لا؟

والكلام فيه يقع تارة في أصل جواز توجّه التكليف المدلول عليه بالخطاب أو غيره إلى المعدومين وعدمه، بمعنى أن نقول: إنّ المتعلّق ما لم يكن موجوداً لم يتوجّه إليه التكليف.

وتارة في أصل توجه الخطاب إليهم، وجعلهم في عالم الإنشاء مواجهين حتى يلقي إليهم الكلام، فالكلام في الأول إنما يكون في وضع التكليف عليهم وتحريكهم وبعثهم وزجرهم، مع قطع النظر عن عالم اللفظ، وفي الثاني في جعل المعدومين المخاطبين، ولكن كلا النزاعين عقليّ.

وثالثة في مداليل ألفاظ الخطابات واختصاصها بالموجودين أو شمولها للمعدومين وعمومها لهم، ولا ريب أنه على ذلك يكون النزاع لغويّاً.

والكلام في المرحلة الأولى الظاهر أنه من طرف النافين بديهيّ، وكذلك من طرف المثبتين، ولكن كلّ من جهة، أمّا الأول فلاّنه اشترط في متعلّق بحكم العقل البديهي قدرة المكلف، ومن الواضح أنّ الوجود مقدّم عليها، بمعنى أنه مع لحاظ الوجود اشترطوا ذلك، فكيف يتعلّق توجه التكليف بمن هو بالنسبة إلى هذا الشرط سالبة بانتفاء الموضوع؟

وبالجملة؛ تعلّق التكليف الفعلي بنحو الإطلاق على المعدوم غير معقول بالوجدان، وبطلان الالتزام به بديهيّ، وأمّا بنحو الاشتراط ومن قبيل وضع القانون، بمعنى كلّما وجد شخص فيجب عليه كذا، لا بنحو الإطلاق، فالظاهر أنّ جواز هذا أيضاً بديهيّ، لأنّ البعث والزجر فيه ليس تنجيزيّاً، بل إنّما هو في لبّ الواقع مشروط، ولذلك يقال: إنّ الإنشاء خفيف المؤونة.

وأما الجهة الخفيّة في هذا النزاع فهي أنّ التكاليف المجعلولة هل هي موضوعة مطلقاً مع قطع النظر عن لحاظ اشتراط الوجود، حتى يلزم أن يكون تحصيل هذا الشرط واجباً أم لا؟ بل هي في لبّ المعنى مشروطة بالوجود كما

في مثل غالب تكاليف الموالى بالنسبة إلى عبيدهم^(١)، لا يبعد أن يدعى أن التكاليف الشرعية كلها من هذا القبيل، وتكون مشروطة بالموضوعات، ففي مثل: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٢)، معناه أن هذا التكليف مجعول على العباد إذا وجدوا، لا أن يكون عليهم مطلقاً، ولا ينافي ذلك أن يكون الإنشاء فعلياً تنجيزياً، ويكون الواجب على ذلك من هذه الجهة كمطلق الواجبات المشروطة، فكما أن الطلب فيه يكون تنجيزياً بشرط وجود شرطه، كذلك في المقام، فلا يبقى مجال لدعوى أن التكليف لما كان متوقفاً على وجود المكلفين فالتكاليف الإلهية لا تتعلق إلا بالموجودين.

ولا يخفى أن الكلام يكون في أصل التكليف المستفاد من الأدلة، ولو كان مثل «يجب» وغير ذلك مع قطع النظر عن الخطاب ونحوه. وأما الكلام في مرحلة الخطاب فلا يخفى أنه يكون على أنحاء ربما ينتزع عنوان المخاطبة عن مواجهة شخص مع شخص في التكلم، بدون أن يكون في البين كلمة خطاب، كما في مثل القواعد الكلية الملقاة إلى الأشخاص، ولا إشكال في أن ذلك لا يختص بالموجودين، لأن ذلك إنما يكون من قبيل وضع القانون وخصوصية المواجهة المستفادة من المخاطبة ملغاة قطعاً، وأما أن يكون مستفاداً من اللفظ ولا يكون العنوان المتحد في حيّز الخطاب قابلاً لأن ينطبق وضعاً على غير المخاطب كما في مثل بعض أخبار الاستصحاب مع قطع النظر

(١) وقلما توجد قرينة في أوامر الموالى تدل على أن التكليف مطلق حتى بالنسبة إلى الموضوع، كما أن التكاليف المتعلقة بالموجودات الخارجية ومحالها تكون مشروطة، مثل: حرمة الخمر ونحوها «منه ﷺ».

(٢) آل عمران (٣): ٩٧.

عن الفقرات الأخر المستفادة منها الكلية وإلغاء الخصوصية، ومثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(١) وسائر الخطابات الشرعية المأخوذ فيها عنوان المخاطبية، ففي مثل هذه الخطابات لا يمكن جريان الدعوى المذكورة فيها وإثبات التكليف لغير المخاطبين بالدلالة اللفظية من أمثالها بمعزل عن التحقيق قطعاً.

إنما الكلام في هذه المرحلة والجهة الخفية فيها بحيث يمكن أن يدعى أن محل النزاع فيه هو أن يكون في حيز أداة الخطاب الأوصاف العنوانية التي قابلة لأن ينطبق على الموجود والمعدوم حين الخطاب، مثل أن يكون الموضوع لفظ «المؤمنون» أو «الناس»، فالظاهر أن محل النقض والإبرام إنما يكون هنا، فالمثبتون والقائلون بالحجية يأخذون بعموم العنوان ويجعلونه قرينة على رفع اليد عن الخصوصية الخطابية المستفادة من الأداة وغيرها، والمنكرون لا يلتزمون بهذا، بل يقولون الخطاب على حقيقته، ويخصّون العموم المستفاد من العنوان بالموجودين.

فنقول: بملاحظة النظائر والأمثال بل فيما هو أصرح من أمثال ذلك في الخصوصية الخطابية كقوله ﷺ: «ليس لك أن تنقض اليقين بالشك»^(٢)، فكيف تعدّوا فيها عن خصوص المخاطب وأسروا الحكم إلى غيرهم بجعل ذلك قرينة وأمرة على أن الإرادة في لبّ الواقع متعلقة بمطلق من كان متصفاً بالصفة المأخوذة في العنوان، وإنما جعل الحاضرون مخاطبين بلحاظ أنهم فرد

(١) البقرة (٢): ١٨٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٤٥/١ الحديث ٦٣١، مع اختلاف يسير.

ومصداق من المكلفين لا بما لهم من الخصوصية، ولا ينافي ذلك كون الأداة موضوعاً للخطاب الحقيقي أو منصرفة إليه، أو كون العنوان ظاهراً في الحاضر، بل كل ذلك على حقيقته باق، إلا أن القاعدة المستفادة من النظائر تقتضي أن متعلق الإرادة أوسع مما يكون اللفظ ظاهراً فيه.

ولا خفاء أن ذلك طريق عقلائي جرى عليه دأب العرف في محاوراتهم وخطاباتهم واستكشفنا من الشرع أن ديدنه أيضاً يكون هكذا، وهو غاية ما يمكن أن يلتزم به بكون الخطابات الشفاهية شاملة للمعدومين بلفظها، وعليه لا يحتاج إثبات التكليف عليهم بالإجماع في الاشتراك، كيف وقد عرفت أنه لا قصور في دلالة اللفظ.

هذا؛ وقد توهم - على ما قال دام ظلّه - في تسرية الخطابات إلى المعدومين واستفادة اشتراك التكليف من اللفظ بطرق أخرى لا يخلو عن شيء. منها، أن الخطاب وإن كان حقيقة في الحاضر - أي اعتبر فيه المواجهة والأداة حقيقة في الحاضرين - إلا أن الحاضرين أعم من أن يكونوا على نحو الحقيقة أو التنزيل، فلما أخذ العنوان والوصف العام في حيّز الخطابات صار دليلاً على أن الحكم عام، وقد نزل المعدومون منزلة الموجودين، وجعل العنوان مرآة لهما، فكلا الطائفتين تكونان متعلقتين للحكم، إلا أن أحدهما حقيقة والآخر ادعاء^(١).

وفيه؛ أن ذلك لا يوجب أن يصير الخطاب خطاباً حقيقياً مع أن الغرض إثبات هذا؛ لأن المأخوذ في الخطاب هو المواجهة الحقيقية، وإلا فأي فرق بين

(١) فوائد الأصول: ٥٥٠ و ٥٥١.

الخطاب والغائب؟ والتنزيل لا يشمر شيئاً حقيقة .

ومنها، ادّعاء أن الأداة وضعت للأعمّ من الإنشاء الحقيقي والإيقاعي، كما أنّه كثيراً ما يخاطب بها المعدوم بل غير ذوي العقول، وأمثاله كثير في كلام العرب . فهذا شاهد على أنّها موضوعة للأعمّ من الخطاب الحقيقي وغيره، ونداء غير النداء الواقعي، بل بدواعي آخر، مثل: صرف التحسّر والترجّي والتمنّي وغيرها^(١).

وفيه؛ أن هذا وإن لم يقيم البرهان على خلافه، إلا أن الظاهر الوجدان لا يساعده، بل الاستيناس بكلام العرب والتفحص في أمثالهم واستعاراتهم يعطي بأن كلّ ما ذكر من هذا القبيل إنما هي مجازات ولو لا ذلك لخرج أكثر استعاراتهم وكلماتهم من هذه النظائر عن الملاحظة، لأنّ من البديهة أن معاني الحقيقة لا تعطي من الحسن ما تعطيه الاستعارات والمجازات .
هذا؛ ولا يخفى أن التوالي المذكورة لا يستلزم أن يكون المستعمل فيه مجازاً، بل يكفي فيها أن يكون الداعي على الاستعمال غير الخطاب الحقيقي من البعث والتحريك حقيقة، بل يكون مثل التمني والترجّي، ثمّ يكون مجازاً من هذه الجهة .

فالعمدة في ردّ ذلك هو أنّه ولو كان الموضوع له للأداة أعم - كما ذكر - ولكنّه ليس المدّعي منكرّاً بأنّها منصرف إلى البعث الحقيقي، فمع ذلك ما الموجب لترجيح مدلول حيّز الأداة؟

ومنها، مقايسة المقام بالطلب والمطلوب، بيان ذلك؛ أنّه قد تحرّر في باب

(١) كفاية الأصول: ٢٢٩.

بيان الصيغ الإنشائية من أنه وإن كان الطلب مشروطاً بقدرة المكلف فلو لم يكن قادراً على الامتثال لم يتعلّق الطلب والتكليف به، ولكن لا ريب أن هذا شرط عقليّ لنفس التكليف لا ربط له بالمكلف به، وإلاّ فهو على ما هو عليه من المصلحة باق، واشتراط ذلك في ناحية الطلب لا يوجب تقييده؛ لأنّ رتبته مقدّمة على الطلب، بل هو بمنزلة العلة له، فكيف يعقل أن يصير هو مقيداً له ومضيّقه؟ ولذلك بنينا هناك بأنّه لو انعزلت الصيغ الإنشائية عن التأثير لفقدان ما هو شرط للطلب من القدرة وغيرها، فالمادة على ما هي عليها من الإطلاق والمصلحة باقية، فيجوز التمسك بإطلاقها؛ لبقاء المصلحة والمحبوبية النفس الأمريّة، وإن لم يكن لها كاشف من اللفظ فعلاً، فكذلك في المقام.

فنقول: إنّّه وإن اشترط في معنى الخطاب وأداته المواجهة وحضور المخاطب، وإلاّ فلا يتحقّق حقيقة الخطاب بل يحتاج إلى العناية، ولكن لما وقع مثل هذه العناوين العامّة في حيّزها التي هي بمنزلة المادة المطلقة لها، لشمولها بعناوينها لغير الحاضرين بل كلّ من صدق عليه العنوان ولو كان في زمان الخطاب والنداء معدوماً، فهذه الأداة وإن كانت قاصرة عن شمولها للمعدومين، ولكن نفس الموضوعات بإطلاقها قابلة للشمول، فهي على ما عليها من التوسعة والعموم باقية، لا يؤثّر ضيق دائرة الخطاب في عمومها شيئاً كما عرفت.

فبعد أن تبين أنّه لا مانع من نفس توجّه التكليف إلى المعدومين إذا كان على نحو التعليق، ويكون من قبيل جعل القانون، فلا بأس بالتمسك بإطلاق الخطابات على النحو المذكور لإثبات التكليف للمعدومين.

قال دام ظلّه: في أصل المقيس عليه والمقايسة نظر، أمّا الأوّل؛ فلأنّ قلنا

في محلّه : إنّ هذا المقدار من البيان لا يكفي في إثبات إطلاق المادة ؛ لأنّه وإن لم يوجب تقييد الهيئة تضيق المادة لما ذكر ، إلّا أنّه بعد أن كان الدالّ على المادة هي الهيئة فهي في الصورة تكون بمنزلة العلة للمادة ، فيجب أن تكون دائرتهما متساويتين ، فإذا عجزت الهيئة عن الاقتضاء والتأثير ، والمفروض أنّه لا كاشف عن المادة غيرها ، فلا يبقى لها وجود حتّى يؤخذ بإطلاقها .

وذكرنا في تميم البيان المذكور بأنّه لا بدّ أن يراعى بأن اشتراط القدرة هل هو بمنزلة القرينة المتصلة المانعة من تحقّق الإطلاق والظهور من أوّل الأمر أم لا ؟ بل هو بمنزلة القرينة المنفصلة الحالّة التي لا تمنع عن انعقاد الظهور والدلالات الأوليّة .

ولما كان التأمل الصادق يشهد بأن الشرط المذكور يكون من قبيل اللوازم البيّنة بمعنى الأعم ، لا يتحقّق الجزم بال لزوم إلّا بعد ملاحظة الطرفين والنسبة بينهما . وإلّا من البديهة أنّ من أوّل الأمر لا ينسب الاشتراط المذكور إلى الذهن ، فعلى ذلك فلا خفاء أنّ ظهور الهيئة وإطلاق المادة قبل هذا يتحقّق ، فكانّ الاشتراط يوجب عروض حالة ثانية للهيئة والمادة ، ولذلك نقول بجواز التمسك بإطلاق المادة المتحقّقة لها أوّلاً ، ولكن اشتراط الحضور في معنى الخطاب والمواجهة لا يكون من هذا القبيل ، بل المسلّم أنّه يكون من اللوازم البيّنة بالمعنى الأخص ؛ ضرورة أنّ من يسمع لفظ الخطاب أو النداء ينتقل ذهنه إلى لزوم الشرط وحضور المخاطب والمنادي ، فيكون بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور من أوّل الأمر .

فعلى هذا لا يبقى لإطلاق العناوين المدخولة عليها الأداة مجال ، بل

منصرف ومختص بالحاضرين، ولذلك قلنا: إن في القياس أيضاً نظر، كما لا يخفى.

تذنيب:

محصل ما ذكر في الثمرة لهذا النزاع، أمران:
الأول: أنه بناء على الشمول فيجوز التمسك للمعدومين بظهور الخطابات
والأفلا يجوز.

ورد ذلك بأن هذا مبني على أن لا تكون الظواهر حجة لغير من قصد
إفهامهم أولاً، والتحقيق خلاف ذلك، وأن يكون المعدومون غير مقصودين
بالإفهام ثانياً، مع أن دليل الاشتراك يقتضي ذلك^(١).

الثاني: أنه بناء على الشمول لا يحتاج في إثبات التكاليف للمعدومين إلى
إثبات اتحاد الصنف، وأما على العدم فلا يثبت إلا بعد إثبات الاتحاد، والإجماع
في الاشتراك لا يكفي لذلك^(٢).

ورد ذلك أيضاً بأنه يكفي لإثبات الإطلاق وعدم التقيّد بعنوان خاص
التمسك بإطلاق الأدلة وإرسال الخطابات، ولو لا ذلك يلزم الإغراء بالجهل.
ثم اعترض على ذلك بأنه يلزم ما ذكر لو لم يكن المخاطبون واجدين
للعنوان، ولم يكن من الصفات اللازمة، وإلا فمعلوم أنه لا يحتاج إلى ذكر العنوان
وأخذه في الخطاب.

وأجيب عن هذا بأن ما ذكر يفيد إذا كانت الصفة ممّا لا يتطرق إليه الانفكاك

(١) لاحظ كفاية الأصول: ٢٣١ و ٢٣٢.

(٢) كفاية الأصول: ٢٣١.

أبداً، وأما ما يتطرق ولو في بعض الأحيان، فلا يجوز الإطلاق فيه أيضاً مع إرادة التقييد منه.

قال دام ظلّه: مرجع هذا الجواب - كما هو صريح كلام بعض المعاصرين - إلى إنكار الصفة الملازمة، والمراد مثل صفة الحضور الذي يتوهم تقييد موضوع الخطاب به ليس من الصفات اللازمة حتى يستغنى عن ذكره ولا يجري فيه مقدّمات الحكمة.

وفيه؛ أن منشأ هذا الجواب توهم اعتبار صفة الحضور من أول زمن صدور الخطاب إلى آخر زمان التكليف، حتى يصير من الصفات اللازمة^(١)، ولكن ليس المناط هذا، بل يمكن أن يكون المناط هو إدراك عصر النبي ﷺ، كما يكون كذلك في كثير من الأحكام، مثل الوجوب العيني لصلاة الجمعة أو وجوب العيدين أو إجراء الحدود، بناء على كونه مشروطاً بزمان بسط يد الإمام ﷺ أو وجوب الجهاد وغير ذلك، فإن كان المناط هكذا فلا يلزم من ترك القيد وإطلاق الدليل محذور إذا كان المخاطبون هم الموجودون في عصرهم ﷺ. فعلى ذلك لا مناص من إنكار الصفة اللازمة، كما توهم^(٢).

ولا يتوهم أنه يكفي في إجراء مقدّمات الحكمة كون الظواهر حجة بالنسبة إلى غير من قصد إفهامهم، لأن موضوع الخطاب إذا كان الحاضرون ولو كانوا موضوعاً لتكليف على الغائبين والمعدومين إلا أن عدم الإغراء بالجهل لا بد أن يلاحظ بالنسبة إليهم لا إلى المعدومين؛ لأن النزاع إنما يكون في أن ما هو

(١) ولما لم يكونوا أغلبهم كذلك فلم يصر هذا أيضاً من الصفات اللازمة «منه ﷺ».

(٢) قوانين الأصول: ٢٣٣ و ٢٣٤.

حجة لهم هل حجة لنا أيضاً أم لا؟ فبهذه الأمور لا يمكن الذبّ عن الشبهة المذكورة، نعم إن أمكن الالتزام بالتوسعة في ناحية البيان حتى يصير موضوع التكليف ومتعلّقه عامّاً يثمر.

بيان ذلك: أنّه قد يجعل شخص خاصّ بعنوانه الخاص موضوعاً للحكم مثل زيد مثلاً، فيبيّن له التكليف ويقصد بذلك إفهامه، فلا يجوز هنا تعديل الغير، ولا تجري مقدمات الحكمة بالنسبة إلى غيره من إطلاق الموضوع وسائر المقدمات، وقد يجعل الموضوع شخصه والمخاطب نفسه، ولكن يبيّن التكليف له ولغيره من الغائبين والمعدومين، بحيث يوجب ذلك أن يجعلوا المماثل لحكمه بعد ملاحظتهم ذاك الموضوع والحكم، وإذا سيق البيان هكذا، بمعنى أن يكون غير المخاطب مقصوداً بالإفهام ومتعلّقاً للتكليف، فلا بدّ أن يلاحظ البيان وافياً بالنسبة إلى غير المخاطب، ولا يوجب إغراءهم بالجهل.

وبعبارة أخرى: تجري مقدمات الحكمة والإطلاق بالنسبة إليهم أيضاً فإذا صار الأمر كذلك فلمّا كان يصير مثل صفة الحضور بالنسبة إليهم من الصفات المفارقة، فيكفي لعدم اعتباره وإثبات اتحاد الصنف إطلاق الدليل والموضوع، كما اعتبر في مثل ذلك في الشرع والعرف كما في باب الأقارير والوصايا والأوقاف وغيرها.

في بيان الاستثناء المتعقب بالجملة المتعددة

ينبغي التكلم لبيان الاستثناء المتعقب بالجملة المتعددة في مرحلتين :

الأول : في الثبوت .

الثاني : في الإثبات والوقوع .

قال دام ظلّه : قد يشكك في جواز الرجوع إلى الكلّ من جهة لزوم استعمال أداة الاستثناء الموضوع لإخراج واحد في إخراجات متعددة ، بناء على كون الموضوع له فيها خاصاً .

وفيه ؛ أولاً أنّ ما ذكر خلاف التحقيق في وضع الحروف ، بل هو أسخف الأقوال فيه .

وثانياً : أنّ المراد بكون الموضوع له فيها خاصاً ليس هو الأشخاص الخارجي ، بل المراد به كونها معنى آلياً - أي آلة - وربطاً للمعاني في الاستعمالات الشخصية ، فيصير الموضوع له فيها خاصاً^(١) بحسب خصوصيات الموارد .

فإن قلت : إذا كان المستثنى منه متعدداً فيستلزم لحاظات متعددة مستتبعة لاستعمال حرف الاستثناء في الإخراجات المتعددة .

قلت : لا خفاء في أنّ الخروج معنى إضافي ، والمعاني الإضافية تختلف باختلاف الاعتبار ، بيان ذلك أنّه إذا تقابل صفان الموجودان من اجتماع النفرات ، فقد يلاحظ تقابل كلّ واحد من شخص صفّ بالنسبة إلى شخص

(١) تبعاً لخصوصيات الإرادات وأشخاص اللحاظات «منه» .

الموجود في الصف الآخر، فتكون تقابلات متعددة متباينة، وقد يلاحظ تقابل كل واحد وهو أيضاً تقابل شخصي وخاص من الصفتين بالنسبة إلى نفس الصف، وهو اعتبار مقابلة مجموع الأشخاص مع المجموع الآخر.

ففي هذا الاعتبار واللاحظ لا تكون الأشخاص وتقابلاتهم ملحوظة إلا ضمناً، كما في مثل الوجوب المترتب على أمر مركّب، قد يلحظ وجوب كل واحد من الأجزاء، وقد يلحظ وجوب المجموع كذلك، وفيما نحن فيه فقد يلحظ إخراج كل واحد من أفراد الخاص بالنسبة [إلى] كل واحد من أفراد المستثنى منه، وقد يلاحظ بالنسبة إلى مجموع المستثنى منه، وقد يلاحظ مجموع الأفراد بالنسبة إلى مجموع المستثنى منه، ففي هذه الصورة لا يكون الإخراج إلا واحداً ولا يخرج عن كونه جزئياً شخصياً كل واحد من المصاديق ملحوظ ضمناً بكونه مخرجاً منه.

فعلى هذا لا إشكال في إمكان رجوع استثناء واحد إلى المستثنى منه وإن كان متعدداً، ولا يلزم منه محذور استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد على جميع المسالك في باب وضع الحروف.

وأما المرحلة الثانية؛ فقد قال عليه السلام في «الكفاية»: «إنّ المتيقن رجوع الاستثناء إلى الأخيرة، وأما المقدم عليه فلمّا لم يكن دليل لرجوعه إليه وصرف الإمكان لا يكفي لذلك، فلا يتخصّص، ولكن لا يبقى على ظهوره أيضاً، بل يصير مجملاً لا قتران الكلام والعام بما يصلح للقرينية وإخراج اللفظ عن ظاهره، فلا ينبغي التعويل على العمومات المتقدمة على الأخيرة في مقام العمل في ما

شك في كونه مخصّصاً^(١).

قال دام ظلّه: بناءً على مسلكنا لا يتمّ الكلام في رفع اليد عن ظهور العمومات مطلقاً^(٢)، لأنّه إذا كان العامّ منعقداً على العموم، يكون ظاهراً في العموم لدخول أدواته فيه، وأمّا الخاصّ يكون بصيغة الإطلاق، فيبقى ظهور ما قبل الأخير باقياً على ما كان عليه؛ لأنّه لمّا كان عمومه مستنداً إلى الوضع فيكون اقتضاؤه تنجيزياً بخلاف الخاصّ، والاستثناء الذي يكون جمعاً محلّي باللام فلمّا صار المحقّق عندنا عدم وضعه للعموم فيكون اقتضاؤه العموم معلقاً على عدم البيان؛ لأنّه صار بالإطلاق.

ومن الواضح أنّ المقتضي التعليقي لا يعارض المقتضي التنجيزي، ففي مثل ذلك حقّ التحقيق أن يقال ببقاء العمومات غير الأخيرة على ظهورها، والالتزام بتخصّص الأخيرة فقط، وخروجها عن ظاهرها؛ لعدم صلاحية الخاصّ للقرينة إلّا للأخيرة، فتأمل!

إشارة: لمّا كان أهم دليل المانع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد هو كونهما متساويين من حيث الاعتبار وعدم ترجيح لأحدهما على الآخر؛ لأنّ الكتاب وإن كان قطعياً من حيث السند ولكن الخبر أيضاً قطعياً من جهة الدلالة فيتساويان، فينبغي دفع هذه الشبهة بما أشير إليه في باب التعادل، وهو أنّه لا خفاء في أنّ الكتاب قطعياً سنداً، إلّا أنّ اعتباره والتعبّد بظهوره مقيّد بعدم قيام أمارّة وقرينة على خلافه، فالشك في حجّيّة العمومات مسبّب عن الشك في

(١) كفاية الأصول: ٢٣٤ و ٢٣٥، نقله بالمعنى.

(٢) ولو كانت حجّيّة الظهور من باب أصالة الحقيقة «منه الله».

الخبر، وإذا ثبتت حجتيه وحكومة أدلتها على هذه العمومات فإن ثبتت حجتي الأخبار والآحاد واعتبارها فلا يبقى الشك في عمومات الكتاب ووجوب رفع اليد عن ظواهرها والعمل بما يقتضيه الخبر. أمّا تقيّد الظواهر بما ذكر فلاّنها ليست حجة إلا من جهة الأصل، ومن المعلوم أن الأصل دليل حيث لا دليل.

أقول: هذا تحقيق منه دام ظله، ويرد عليه.

أولاً: بعدم ملاحظة السببية والمسببية في باب مباحث الألفاظ وعدم رعايتها في الظواهر؛ لأن حجيتها إنما تكون من باب بناء العقلاء، فلا بد أن يرجع إلى بنائهم في مقام السببية والمسببية، ولأن وجه تقديم السبب على المسبب في محله إنما هو من جهة أنه لو عكس يلزم التخصيص بلا مخصص أو بوجه دائر، وضرورة أن تحقق ذلك إنما يكون إذا وجد لفظ، كما في أدلة الأصول العملية بخلاف المقام، حيث لا يكون غير اللب.

وثانياً: بأن المانعين لا ينكرون أصل حجتي أخبار الآحاد، ولو كانوا هم المنكرون لما عقد لذلك بحث خاص، مع أن أدلتهم تعطي بأنهم لا ينكرون أصل الحجتي، بل كلامهم في تقديم أقوى الحجتين.

وثالثاً: بأنهم لو كانوا منكرين لأصل الحجتي فغاية ما يلزم من جوابكم هو إجمال العمومات لاختلافها ومعارضتها بما يصلح ويحتمل كونه قرينة، وإلا فلا يقتضي حجتي الخبر وتقديمه عليها وتحكيمها، أي الأخبار على العمومات بتخصيصها بها، وإن كان ما ذكرنا لا يرد على ما حققه أخيراً، بل وارد على ما يستفاد من أوائل تحقيقه دام ظله، لأنه يظهر من إفاداته أولاً أن المانعين هم الذين أنكروا أصل حجتي الأخبار.

فحقّ الجواب أن يقال: لا ريب في كون الخبر من حيث الاعتبار أقوى من العامّ الكتابي، أمّا دلالة فواضح، كما عرفت، وأمّا سنداً؛ فلأنّ الكلام إنّما يكون بعد الفراغ عن حجّة الأخبار.

وأما سائر الشبهات الواردة فليست مهمّة، مع أنّها بحذافيرها مدفوعة في التقريرات وغيره.

في العامّ والخاصّ والناسخ والمنسوخ

ربّما يقال: إنّ دليل الخاصّ إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ فهو مخصّص، وأمّا إذا ورد بعد حضور وقت العمل به فهو ناسخ، وإذا ورد العامّ بعد الخاصّ أو كانا مجهولي التاريخ: فيحتمل الأمران.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه لو لا كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلأنّ المفروض أنّ المخصّص مبين للعامّ.

وأما الثاني؛ فلأنّ النسخ معناه هو رفع الحكم الثابت، ومعلوم أنّ الحكم قبل حضور وقت [العمل] غير ثابت.

وأما الأخير؛ فلمّا لم يثبت أحد المناطين فيه، فلم يستقرّ الحكم بأحدهما إلّا من جهات أخرى.

ولكن يمكن منع المقدّمتين، أمّا الأولى؛ فلأنّه لا بدّ أن يعلم المراد من الحاجة، هل المراد بها حاجة المكلّف أو حاجة الأمر؟ بمعنى فعليّة التكليف وتنجزّه.

أمّا الأوّل؛ فلا قبح فيه، كما هو واقع في الشريعة، كما في مؤدّيّات

الأحكام الظاهرية ربّما تكون مخالفة لما هو مؤدّى للأحكام الواقعية ، وكذلك في مسألة الشبهات الموضوعية ، فإنّه لا يجب الفحص عنها ، مع أنّ المكلفين محتاجون إليها .

وبالجملة ؛ كثيراً ما لا يكون ما يجري العبد من حكم العام بالنسبة إلى بعض أفراده مطلوباً للمولى ويكون حكمه مخصوصاً بغيره ، ولكن لمزاحمة المصلحة الأقوى لا يظهر مراده ويبقى العبد على جهله ، ثمّ بعد ذلك حيثما تقتضيه المصلحة يبيّن مراده من كون الحكم من أوّل الأمر كان مخصوصاً بغير زيد مثلاً ، ولكنّ المصلحة اقتضت أن يثبت الحكم بنحو العموم ويعمل العبد على طبقه ، وإن كان مخالفاً للواقع والمصلحة النفس الأمرية .

وإن كان المراد به الثانية فهو مسلم بل هو غير معقول ، حتّى على مذهب الأشعري المنكر للمصلحة والمفسدة ؛ لأنّه يترتب عليه نقض الغرض ، ولكنه لا يشر ما هو مقصود المدّعين ، بل منع الأوّل يكفي في منع المقدّمة .

وأما الثانية ؛ فلأنّه لما كان النسخ في التشريعات كالبداء في التكوينيات ، وقد تحقّق في محلّه أنّ المراد من البداء إذا نسب إلى الله تعالى هو الإبداء^(١) ، بمعنى أن تقتضي المصلحة بإخبار الله تعالى عن وقوع شيء في الخارج أو يأمر بإيقاع شيء ، مع أنّه مضى في علمه الأزلي وقضائه الحتمي بعدم وقوعه .

فكذلك في التشريعات ربّما يشرّع أمراً منوطاً على وجود شيء ، كما في الواجب المشروط بناء على اصطلاح صاحب « الفصول »^(٢) ، بمعنى أن يظهر

(١) لاحظ ! كفاية الأصول : ٢٣٩ و ٢٤٠ .

(٢) الفصول الغروية : ٧٩ .

بتعلق إرادته الجدّية الآن بحدوث أمر عند حدوث آخر، بحيث يرى المشروط عليه بوجوده العلمي الآن موجوداً، ولذلك يقول: إنّ الحكم تنجيزي أو يكلف بوجوب أمر معلقاً على أمر آخر، مع أنّه قضى في علمه الشريف بعدم وجوب الأمرين، ثمّ قبل مجيء وقت تحقق المشروط عليه والمعلق عليه ينسخ الحكم، مع أنّ وقت العمل ما حضر، فكما أنّ في الأوّل المصلحة اقتضت أنّ المولى يلقي حكمه الخاصّ بنحو العامّ الأفرادي، فكذلك هنا اقتضت أنّ يلقي حكمه المختصّ بزمان بنحو الإطلاق أو العموم الأزماني، ثمّ ينسخه بحيث يكون في نفس إنشائه وإيجابه المصلحة بلا أن يكون الآن في نفس المأمور به مصلحة.

فإذا بطلت المقدّمتان فالمبني من أصله باطل، فكلّما ورد خاصّ وعامّ سواء كان الأوّل مقدّماً على الثاني أو بالعكس، أو كانا مجهولي التاريخ فيحتمل فيهما الأمران، فلا بدّ من تأسيس الأصل لهما كليّة، والضابط فيهما عموماً. وربّما يقال: بأنّ الأصل هو التخصيص لكونه أشيع، حتّى قيل بأنّه ما من عامّ إلّا وقد خُصّ^(١)، بخلاف النسخ فإنّ موارده في الشريعة قليلة، بل معدودة ومحدودة.

نقول: بعد منع^(٢) المقدّمتين فلا مجال لدعوى أشيعيّة التخصيص من النسخ، لأنّه بعد البناء على عدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بالمعنى الذي عرفت، ففي كلّ مورد يحتمل كون الدليل الوارد مخصّصاً يحتمل كونه ناسخاً،

(١) معالم الأصول: ١٤٥، كفاية الأصول: ٢٣٧.

(٢) لا يخفى أنّ منعهما مبني على كون استعمال العامّ وإرادة الخاصّ، وبعبارة أخرى: إتيان الخاصّ بعد حضور وقوع العمل شايعاً وكذلك شيوخ رفع الحكم ولو قبل حضور وقت العمل المسمّى بالنسخ أو كون استعمالهما كذلك مساوياً لاستعمالهما في عكس ذلك مع إمكان منع كلتا الدعويين، «منه ﷺ».

فما اشتهر من كون التخصيص أكثر من النسخ لا أصل له من هذه الجهة؛ لأنه مبني على مقدّمة باطلة، وقد عدّوا موارد النسخ وحملوا غيره إلى التخصيص من الموارد المحتملة لكليهما على ما ذكرنا من المبني، بل لا بدّ في ترجيح التخصيص على النسخ، مع أنّه من المشتهر بكونه أولى منه لنكتة غير ما عرفت، وقبل بيانها لا بدّ أن يعرف أنّ النسخ والتخصيص هل هما من واد واحد، ومن باب التصرف في الدلالة أم لا، بل هما من نحوين في التصرف في الكلام؟

الذي هو المعروف أنّهما يكونان التصرف في الدلالة، فإنّهم يقولون: أحدهما تخصيص في الأفراد والآخر في الأزمان، فكما أنّ اللفظ ظاهر في العموم الأفرادي فكذلك ظاهر في الأزمان، ولكن بالتأمل في أنحاء التصرفات اللفظية يظهر أنّ الأمر خلاف ذلك.

ونذكر بيان ذلك أولاً برهاناً إجمالياً وهو أنّه كما يلزم في التخصيص الأفرادي إذا صار أكثر من الباقي استهجان التخصيص، كذلك بالنسبة إلى الأزمان أيضاً يلزم ذلك. مثاله: كما يلزم الاستهجان في ما لو قال: أكرم العلماء ثمّ أتى بالتخصيص حتّى لا يبقى تحته إلّا فرد واحد، فكذلك ما لو قال: أكرم زيدا كلّ يوم من السنة، ثمّ أتى بالتخصيص حتّى يبقى تحته الساعة الأخيرة من السنة، وأمّا لو قال: أكرم زيدا، وبعد ساعة قال: نسخت الحكم، ضرورة أنّه لا يلزم استهجان أصلاً، فمن ذلك يكشف أنّهما نحوان من التصرف، ولا ربط لأحدهما بالآخر.

وأما إجمال القول في تفصيل أنواع التصرفات هو أنّه قسم منه هو أن

يكون المتكلم في مقام التلفظ بالكلام ولا يريد منه معناه أصلاً^(١) أو يريد خلاف ما هو ظاهر فيه من المعنى ، فلا يستعمله في مدلوله ، ولذلك أنكرنا سابقاً كون الاستعمال تابعاً للإرادة وتبعيّة الظهور للاستعمال ، ولو كان تصديقاً .

وقسم منه أنه يستعمله في معناه الذي أراده جداً ولكن استعماله إنما يكون على خلاف معتقده ، كما في القضايا الكاذبة ، وهذا خارج عن التصرف في ناحية الدلالة ، ونظيره في الشريعة هو الأحكام التي تصدر عن تقيّة ، وهذا هو المسمّى بالتصرف في جهة اللفظ .

وقسم آخر يراد من إلقاء الكلام نفس المعنى المدلول عليه ويعتقده ، ولكن ربّما لا يكون ذلك موافقاً للواقع ، والظاهر أن ذلك مختصّ بالقضايا الخبريّة ، وفي هذا القسم ما تصرف في ناحية دلالة اللفظ ولا في جهته تصرف أصلاً ، والمطابقة وعدمها خارجة عن تحت الإرادة والدلالة ، فهذه أنحاء من الاستعمال وإلقاء الكلام .

لا يبعد أن يدعى أن التخصيص إنما يكون من قبيل الأوّل أي ممّا استعمل اللفظ العام في معنى غير ما هو الظاهر فيه ، فقد وقع التصرف في ناحية الدلالة ، بخلاف النسخ ، فإنه يكون من القسم الثاني ، فإنّ التصرف فيه على ما عرفت وقع في جهة اللفظ ، بمعنى أن اللفظ استعمل في المعنى الظاهر فيه ، وهو كون الحكم والطلب دائماً والغرض أيضاً تعلّق بفهم المخاطب الدوام لمصلحة مهمّة وإن كان المولى عالماً بأنّه لا تكون مصلحة لمنشئه دائماً ، نظير التقيّة ، فكما أن فيها أريد أن يفهم المخاطب المعنى المدلول عليه ، بل ويعمل بمقتضاه وإن كانت المصلحة

(١) بل غرضه صرف إلقاء اللفظ نحو المخاطب « منه الله » .

الأصلية مقتضية بوقوع خلاف المدلول عليه في الخارج ، ولكن أهمية المصلحة الفعلية دعت المولى إلى إظهار ما هو خلاف الواقع .

فانقدح بذلك الفرق بين التخصيص والنسخ ، وأنه لا أصل لما اشتهر من أن كليهما من باب التصرف في الدلالة ، وأن الأول تخصيص في الأفراد والثاني في الأزمان ، فلذلك صار بناء الأصحاب بتقديم التخصيص على النسخ ولو كانا من باب واحد ، فلا يثبت ترجيح لأحدهما على الآخر ، مع أنك عرفت لا أصل للأشيعية .

فتدخل مسألة النسخ في الكبرى الكلية المشهورة ، وهو أنه إذا دار الأمر بين التصرف في الدلالة أو الجهة ، فيقدم التصرف في الدلالة عليها من التقية وغيرها ، إلا أن يكون في ناحية الدلالة مانع ، كما في أخبار نجاسة الكفار^(١) وأخبار الكر^(٢) والذباح^(٣) وغيرها^(٤) ، فلا يلتزمون بالتصرف في الجهة إلا مع الضرورة وسد باقي الطرق .

إذا انتهى الكلام إلى هنا فلا بأس بالإشارة إلى نكتة التقديم ووجه الترجيح وإن كان خارجاً عما نحن فيه .

قال دام ظله : قد أشار الشيخ رحمته في باب التعادل والتراجع إلى وجهه بأن أصالة التعبد بالظهور مقيد بالتعبد بالجهة^(٥) ، بمعنى أنه ما لم يحرز كون الكلام

(١) وسائل الشيعة : ٤١٩/٣ الباب ١٤ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة : ١٦٤/١ الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق .

(٣) وسائل الشيعة : ٤٨/٢٤ الباب ٢٦ من أبواب الذبائح .

(٤) وسائل الشيعة : ٩٢/١٧ الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به .

(٥) فرائد الأصول : ٢١/٤ .

مسوقاً لبيان الحكم الواقعي وما لم يثبت كونه مسوقاً له فلا يبقى محلّ للتعبّد بالظهور .

فعلى ذلك ؛ لو دار الأمر بين التعبّد بأحدهما لا بدّ أن يلتزم بالجهة والتعبّد بها ؛ لأنّ الشكّ في التعبّد بالظهور مسبّب عن الشك ؛ لأنّه لو جرى الأصل فيها يرتفع الشكّ عن الظهور والدلالة ، أي يتحقّق خروجها عن تحت الأصل ، فينطبق الأصل أولاً عليها ثمّ لا يبقى مورد لجريانه في غيره ، وانطباقه على الجهة أولاً قهريّ على ما عرفت .

وفيه ؛ أنّه لا يخفى أنّ الالتزام بمدلول كلّ قضية والعمل على طبقه موقوف على إجراء تعبّدات ثلاثة في الكلام الملقى إلى المخاطب والمكلّف : الأول التعبّد بسنده وإثبات صحّته ، الثاني التعبّد بدلالته ومعناه الذي هو ظاهر فيه ، الثالث الالتزام بكونه مسوقاً لبيان الحكم الواقعي لا للتقيّة ونحوها .

ولا خفاء أنّه ما لم يسدّ الثغورات الثلاث لا يجب العمل بمضمون الخبر ، فكلّ واحد من هذه القيود يكون في عرض الآخر بلا ترتّب بينها ، فلا معنى لجعل أحدها مقيداً بالآخر ، مع أنّ جميعها توائم ومجتمعات في الوجود بلا ترتّب بينها ، فبذلك لا يتمّ الأمر ولا ترتفع الغائلة ، ولعلّه يمكن رفعها بما ذكرنا في وجه تخصيص الكتاب بالخبر الواحد من أنّ أصالة الظهور لما كانت دائرته مضيقةً ومختصةً بما إذا لم يقدّم دليل أقوى على خلافه ، وإذا قام الأقوى بأيّ وجه كان فيرتفع موضوعه .

وبعبارة أخرى : الأمر دائر بين التخصيص والتخصّص ، ولا ريب أنّ الأوّل متعيّن حتّى تبقى أصالة الظهور فكذلك في المقام بسبب انطباق الأصل في ناحية

الجهة يرتفع موضوعه بالنسبة إلى الدلالة ، وتحقق تلك الدائرة المضيقه بخلاف ما لو أجريناه في ناحية الدلالة ، فلا بد أن تخصص الجهة فيصير ممّا قدّم الظاهر على الأظهر والنص ، وبطلانه واضح ، فهذا سرّ تقديم التصرف في الدلالة على الجهة بلا التزام تقدّم وتأخر في التعبدات الثلاثة .

إذا ظهر وجه تقديم الجهة على الدلالة إجمالاً من جهة أن التعبد بالدلالة^(١) الظاهرة معلق على عدم قيام دليل أقوى على خلافه ، واعتبار الخاص في قبال العام مسلّم ، فلو تصرفنا في الجهة يلزم تخصيص الدليل من حيث الجهة بخلاف ما لو قدّمنا التصرف في الدلالة .

فنشير إلى تفصيل حكم المحتملات وتطبيق الدليل عليها ، وهي الأربعة الواضحة ، ثمّ يظهر منها حكم باقي المحتملات .
الأولى : ما كان الخاص قبل العام ، فإمّا أن يكون قبل العمل بالخاص أو بعده .

أما الأول : فعلى المشهور لا بد أن يلتزم بكون الخاص مخصّصاً ، لأنّ النسخ لا يتعلّق على مبناهم ، وكذلك يكون مخصّصاً على مسلكتنا ؛ لأنّ الأمر دائر بين أن يجعل الخاص الظاهر في دوام الحكم مخصّصاً بزمان محدود إلى زمان

(١) بمعنى أنّه بعد أن بينا على أنّ النسخ من قبيل التصرف في جهة اللفظ لا في الدلالة ، فحينئذ لمّا كانت حجّة الدلالة والظهور معلقة على عدم ورود دليل أقوى بحيث يكون في موضوعها مأخوذاً ذلك بخلاف التعبد بالجهة ، فإنّه ليس معلقاً على شيء بل لو قدّمت أصالة التعبد بالظهور ولو حظت معها فهي من باب التعارض إذ ليس يسقط اعتبارها إلا القرينة الدالة على عدم كون الجهة الظاهرة مرادة ، ومن المعلوم أنّ أصالة التعبد بالظهور لا تدلّ على أنّها قرينة عليه ، وأمّا أصالة الجهة فهي بنفسها ووجودها توجب تحقق ما يرتفع بها موضوع أصالة الظهور ، وهو وجود الأقوى كما لا يخفى ، فتدبر « منه »

مجيء حكم العام، أو يجعل العام في مقام بيان حكم غير الفرد المخرج من أول الأمر، فيتصرف في ظهوره، فلما كان ظهوره ودلالته معلقاً كما عرفت فيجري فيه ما أشرنا في العام المخصص بالكتاب.

وأما الثاني: أيضاً الأمر فيه كما ذكر، فيحمل على التخصيص، ولكن لا لما ذكره المشهور من الأشيعية، بل لترجيح إبقاء الجهة على الدلالة، لأن الأشيعية أولاً ممنوعة، وثانياً أنها أمر مستحدث بعد مضي الزمان ومرور الأيام، مع أن المتشريعة من أول الأمر عند الدوران كانوا يحملون التصرف في الدلالة لا في غيرها.

الثانية: أيضاً يجري فيها القسمان، فإن كان ورود الخاص قبل العمل بالعام فالأمر فيه أهون؛ لأن العمل على كل حال لابد أن يكون على طبقه إما بعنوان التخصيص أو بعنوان النسخ، ولكن محمول على التخصيص حفظاً لجهة العام وترجيحاً له على دلالته.

والفرق بين هذا القسم والأول هو أن التعارض كان فيه بين حفظ جهة الخاص أو دلالة العام، وفي هذا القسم يكون التعارض بينهما في نفس العام وإن كان الخاص وارداً بعد وقت العمل بالعام، فهنا يكون النزاع بيننا وبين المشهور، فهم ملتزمون بالنسخ ونحن نعمل فيه عمل النسخ، ولكن لا نسّميه به، لاحتمال كونه مخصصاً، لوضوح أنه لا تعارض بين الجهة والدلالة في العام إلى زمان ورود الخاص، فأصالة العموم فيه إلى حين ورود الخاص محكمة، ومفاده متبع، ومن حين ورود دليل الخاص فالجهة بالنسبة إلى الفرد المخرج غير محفوظة، وأما بالنسبة إلى غيره فهي كما كانت محفوظة.

ولمّا كان انعزال الجهة من زمان ورود الخاص بالنسبة إلى المخرج مسلماً فلا يدور الأمر كما في سائر الأقسام، فتبقى الدلالة وأصالة الظهور في العام سليمة عن المعارض، فيعمل بمقتضاه.

وأما عدم التزامنا بتسميته نسخاً لإنكارنا المبنى كما عرفت، فانقدح بذلك أنا موافقون في جميع الصور مع المشهور عملاً بما تقتضيه الصناعة.

هذا كله إن قلنا بأن الحكم الخاص يكون متكفلاً لبيان الحكم أبداً لا أزلاً، كما قالوا به في مطلق الأحكام بخلاف العقود، وأما إن قلنا بذلك من جهة أن أدلة الأحكام إنما هي وسائط في الإثبات^(١)، والثبوت النفس الأمري تابع للمصلحة الأزلية، وأما في العقود فهي وسائط للثبوت وحصول التملك والتملك من حين الإنشاء، فيظهر الفرق بيننا وبين المشهور عملاً أيضاً فإننا نلتزم في الأخير أيضاً بالتخصيص، فلا بد من التصرف في الدلالة.

وبالتأمل فيما ذكرنا نستخرج حكم باقي الاحتمالات ممّا كانا مجهولي التاريخ، فإنه لمّا كان الأمر فيه مردداً بين القسم الأخير والأقسام الباقية فلا يحكم فيه بشيء، بل يرجع إلى الأصول العملية.

(١) فهي كواشف عما هو ثابت واقعاً، «منه الله».

في المطلق والمقيّد

قد عرّف المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه^(١). والمراد بالجنس ليس هو المنطقي، بل الأعمّ منه^(٢) ومن كلّ كلّّي يكون تحته أفراد، مثلاً الرقبة هي الحصّة الدالّة بإطلاقها على حصص كثيرة؛ بحيث لو أمر بعقها أو غيره يمكن امتثاله، مؤمنة كانت أو كافرة، عالمة أو جاهلة أو غيرها.

وبالجملة؛ ليست دالّة على عنوان خاصّ يمكن تحقّق الرقبة والتكليف المتعلّق بها فيه.

وقبل الخوض في المطلوب تقدّم مقدّمة، وهي أنّه لا خفاء في أنّ كلّ معنى من المعاني - ولا اختصاص بالمطلق - قد يلاحظ مجرداً عمّا عداه مطلقاً، منسلخاً عن جميع الاعتبارات، حتّى حيث لحاظه بهذه الكيفيّة، فتصير ذات المعنى - وهي الهيئة التي ليست إلّا هي - مجردة عن كلّ ما يمكن أن يعترها.

وقد يلاحظ من حيث سريانه في كلّ واحد من المصاديق التي يتحقّق هذا المعنى فيها، فيرى بنحو المراتبة السارية في الأفراد كلّها، بحيث لا يشذّ شيء ولا يبقى مصداق إلّا يرى الماهيّة موجودة فيها بنحو الإجمال.

وقد تلاحظ الماهيّة وذاك المعنى مقيّدة موجودة في فرد خاص، وقد تلاحظ على أنواع أخر لا يفيدنا ذكرها.

إذا عرفت إجمالاً أنّه يمكن تعقّل المعنى والماهيّة على أنحاء؛ فقد عرفت

(١) كفاية الأصول: ٢٤٣، قوانين الأصول: ٣٢١.

(٢) وهو مطلق السنخ، «منه الله».

أيضاً أنّ مركز جميع هذه الطواريء هو أمر واحد، وهي الماهيّة، فهي محفوظة في جميع اللحاظات والاعتبارات، وفي كلّ واحد منها يتحقّق اللحاظ والاعتبار بحيث لا ربط له بالآخر؛ ضرورة أنّ لحاظ الماهيّة بالنحو الأوّل - وهو لحاظ ذاتها بذاته - غير لحاظها مرآة وسارية في الأفراد، فيسمّى الأوّل بالمجرّدة والثاني بالمرسلة، فالاختلاف ليس بصرف التسمية، بل حقيقة متباينة، وكذلك بين اللحاظين والأخيرة.

وتبيّن أيضاً أنّ الحصر عقليّ، بمعنى أنّ المعنى إمّا أن يلاحظ بلا قيد فينتزع عنه الإطلاق، وإمّا مع القيد بشرط لا، أو بشرط شيء أو غير ذلك من القيود، فلا تكون الماهيّة الملحوظة خالية عن الاعتبارين، وفي ظرف التحقّق والوجود الذهني ليس لها قسم ثالث من التحقّق. ونظيرها في الخارجيّات مثل زيد إمّا أن يوجد مع غيره أو بلا غيره، وإن كانت ذاته خارجة عنهما إلّا أنّه في ظرف التحقّق لا يوجد بنحو ثالث.

ونظيرها في المفاهيم أيضاً هو المبدأ والمشتقّات، فالغسل - بالفتح - الذي يعتبر فيه المعنى الأصلي مع شيء زائد وهو الانتساب بفاعل ما، ثمّ يعتبر وجوده في هيئة أخرى وهي الفعل الذي يعتبر فيه أزيد ممّا سبقه وهو الاقتران بالزمان، وكذلك في الهيئات الأخرى، وإذا اعتبر المبدأ بشرط لا، أي مجرّداً عن جميع القيود يسمّى باسم المصدر، وهو المعنى الحاصل من هذه الهيئات، فالمبدأ الذي هو الساري في الهيئات ليس له وجود مستقلّ يلاحظ في حيال ذاته، بل هو الجامع بين هذه المعاني المتولّدة، فوجوده يكون في ضمن إحدى الهيئات؛ لأنّه إمّا أن يكون بلا قيد فيصير اسم المصدر، أو مع القيد يصير أحد المشتقّات.

فكما أن المادة اللفظية المعبر عنها بالحروف المقطعة ليس لها هيئة أخرى غير ما يتركب عنها^(١)، فكذلك المادة المعنوية لا وجود لها إلا في ضمن أحد المعاني الفرعية، فمفروض المجرد مجرد ومفروض المقيّد مقيّد، والمادة المشتركة هي التي جارية فيهما كالمعاني الكلية الجارية في مصاديقها الخارجية من الجنس وغيره التي ليس لها في الخارج وجود مستقل.

فانقدح بذلك أن استعمال المطلق في المعنيين الأولين وهو الحقيقة المجردة والطبيعة السارية في الأفراد لا بدّ له من جامع أو الالتزام بكون اللفظ المطلق مشتركاً لفظياً بينهما، مع أن المشهور ليسوا بملتزمين به، فلما كان المعنيان متباينين فلا بدّ من تصوير الجامع بينهما حتّى يكون اللفظ مشتركاً معنوياً، فمع التزامهم بذلك فكيف يمكنهم إنكار ما عليه سلطان المحققين من كون المطلق حقيقة في المقيّد أيضاً^(٢) مع أنه لا يلزم شيء إلا فرض الجامع أوسع من الأول.

مضافاً إلى أن الدليل مساعد لما ذكره؛ لأنّه بعد تسليم كون الموضوع له هو الحصّة الشائعة والمعنى اللا بشرط، وهو يجتمع مع ألف شرط، والحمل على المقيّد صادق حقيقة صادق بلا عناية، فلم ينكر على هذا المحقق رحمته الله.

(١) ولا يتوهم كون المصدر مبدأ لأنّه ليس مجرداً بحيث يكون قابلاً لعروض القيود عليه بل مأخوذ فيه النسبة إلى فاعل ما، فلا بدّ فيه التجريد من ذلك أو إضافة القيود الآخر عليه حتّى يصير الأول اسم المصدر والثاني سائر المشتقات على حسب اختلاف سائر القيود، فلا بدّ أن يوجد المبدأ ما يكون قابلاً لجميع ذلك، وليس هو إلا المادة المشتركة السارية في المشتقات المشار إليها بما هي عارية فيها، فافهم «منه رحمته الله».

(٢) أنظر! مطارح الأنظار: ٢١٦ وأجود التقريرات: ٤١٦/٢.

ولذلك ترى المحقّقين الذين جاءوا بعده تبعوه على ذلك، وليس ذلك إلا لأنّ الوجدان وكذا الدليل الذي هو مذكور في الكتب المصنّفة بعده ﷺ مساعدان معه غفر الله له .

ولا يخفى أنّ مقالة هذا المحقّق تتمّ بتصوير الجامع بين المعاني، سواء كان للجامع وجود مستقلّ وصورة مخصوصة أم لا .

وأما إنكار الأستاذ وإصراره بعدم الوجود المستقل للجامع؛ فلعلّه إشارة إلى ما عليه المحقّقون من الحكماء من كون الوجود الاستقلالي في الذهن للمعاني الكلّيّة والتقرير الحقيقي .

ولكنّ غرضه الأصلي دام ظلّه في المقام توضيح ما يقول به السلطان ﷺ، كما ظهر من مطاوي إفاداته بعد ذلك .

ثمّ ذكر مقدّمة أخرى لتوضيح الأمر وهي أنّه لا خفاء في أنّ الموجودات الخارجيّة من العرض والجوهر المركبة من الجنس والفصل في الخارج بسائط، لا أن يكون لها وجودات متعدّدة باعتبار ما تركّبت منها، بل التركيب إنّما يكون في الذهن بتحليل من العقل باعتبار اختلاف الآثار المختلفة، بمعنى أنّ العقل إذا مال إلى الآثار المختلفة من وجود واحد ينتزع عن كلّ منها جهة وجود واحد محدود نسبيّه بالجنس أو الفصل أو غيره، كذلك الموجودات الذهنيّة والمفاهيم الاعتباريّة لا تعدّد فيها من حيث الوجود في الذهن، بل هي موجود واحد .

فمثل مفهوم الإنسان أو السواد إذا اعتبرا ووجدا في الذهن فهما أمر بسيط بالتعقّل الأوّلي لا جزء لهما ولا جنس ولا حكم لهما بشيء، أصلاً، بل بالتعقّل الثانوي يحكم لهما بحكم ويثبت كذلك الجنس والفصل لهما، فالمفاهيم

والموجودات الذهنية بالمعقول الأولي لا تتقيّد بشيء، وبالمعقول الثانوي تتقيّد، فتصير كلّما يحكم عليها ويثبت لها بمنزلة العوارض اللاحقة، لا أن يكون ذاتياً. إذا ظهرت هذه المقدّمة فنقول: إنّ ما يجيء في الذهن أولاً وبالذات ليس إلّا المصداق المجرّد بما هو كذلك، ثمّ بالتعقّل يحكم به أنّه مقيّد أو ليس بمقيّد حتّى يثبت به بمقدّمات الحكمة الإطلاق، فذات المجرّد الذي هو من المعقولات الأوليّة ليس مقيّداً بشيء، وإنّما هو معروض للتقيّد أو الإطلاق بالمعقول الثانوي، وإذا علمت أنّ عنوان التقييد وعدمه ليس ذاتياً للجامع، فلا يتوهم عدم جواز انفكاك عنه. فالأنسب أن نشير إلى مركز النزاع بين السلطان ﷺ والمشهور. أمّا المشهور فهم قائلون بأنّ المطلق موضوع لما هو مجرّد عن القيود، الذي هو الجامع الصادق على الكثير والقليل المعبر عنه بالطبيعة اللا بشرط^(١) في لسان بعض^(٢)، والطبيعة بشرط السريان على سبيل البدليّة في لسان آخر^(٣)، كما في لفظ «العالم» الواقع متعلّقاً للتكليف، فلا يحتاج إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمة.

وأما المحقّق السلطان فهو القائل بأنّ اللفظ موضوع لما هو أعمّ من ذلك ومن المقيّد المسمّى بالطبيعة المهملة، ولكن ليس غرضه أنّ للموضوع له وجود

(١) مطارح الأنظار: ٢١٦، كفاية الأصول: ٢٤٤.

(٢) فالمراد باللا بشرط ليس هو الكلّي العقلي الذي لا يوجد في الخارج، - كما قد يتوهم - بل المراد به الذات المجرّد ومصداقه، فهو المعبر عنه حقيقة باللا بشرط المقسمي الذي يعبر عنه بالكلّي الطبيعي، فليس مراد المشهور الأوّل ولا المقيّد بالسريان حتّى يلزم في استعماله في صرف الوجود المجازية ولا المقيّد بإحدى الخصوصيات، فلا بدّ من التأمل في المقام، وقد أطنبنا الكلام لأن لا يختلط الأمر وهو الموقّف «منه ﷺ».

(٣) لاحظ! أجود التقريرات: ٤٢٦/٢.

مستقل في قبال الحَصَّتَيْن، بل الأمر الجامع بينهما هو الموضوع له الملحوظ باللاحظ الإجمالي جاريّاً في الحصص؛ لأنّك عرفت أنّه لا تحقّق للجامع مستقلاً، فإنّه إمّا موجود مجرّداً وإمّا مقيّداً، وليس مراد المشهور اللا بشرط القسمي أيضاً حتّى يرد عليهم بأنّه لا تحقّق له إلّا في الذهن، بل مرادهم اللا بشرط المقسمي القابل للانطباق على الخارج من القليل والكثير.

هذا تمام الكلام في مقام الإمكان والتصوّر، فقد تحقّق أنّه بمكان منه، وأمّا في مقام الوقوع فالظاهر أنّ الوجدان مساعد مع مقالة هذا المحقّق، ولذلك ترى المحقّقين التابعين له زماناً قد تبعوه في ما أتى به، حذواً بحذو. وإن أردت تطويل البرهان للوقوع فعليك بالتقريرات، فإنّه أجاد في البيان في المقام ^(١).

ثمّ إنّ من جملة مصاديق المطلق علم الجنس، وقد وقع الإشكال فيه من جهة التزامهم بكونه معرفة بالإشارة الذهنيّة، ولازمه أن يتجرّد اللفظ عمّا وضع له حين الاستعمال وانطباقه مع الموجود الخارجي، لأنّ الإشارة من الشؤون الذهنيّة ولوازم وجوداتها إذا أُشير بها إلى الأمور الذهنيّة، ومن البديهة أنّ الإضافات الذهنيّة ليست قابلة لأن ينطبق مع الخارج إلّا بعد التجريد، فإنّ المفروض أنّ اللفظ صار مقيّداً بها، فكيف يعقل أن يوجد في الخارج بلا تغيّر فيه؟

ولا خفاء أنّ الالتزام بذلك ممّا ياباه الطبع السليم، فلذلك التزم في «الكفاية» ^(٢) بأنّ تعريفه لفظي ^(٣)، حذراً ممّا ذكر.

(١) راجع: مطارح الأنظار: ٢١٦-٢١٨.

(٢) كفاية الأصول: ٢٤٤.

ولكن الإشكال مدفوع، ويظهر ذلك بعد بيان أمرين :

الأول : أن الإشارة على شيء تكون بمنزلة الحكم عليه بشيء ، وحمل شيء على المشار إليه ، فكما أن الحكم يوجب أن يصير المحكوم عليه محدوداً بحدّ خاصّ معرّفاً به ، ويتعيّن به نحو تعيّن ، كذلك الإشارة توجب ذلك .

الثاني : أنه إذا ورد حكم على موضوع فلا يصير الموضوع متقيّداً به ، بل ذاته على إطلاقه باقية ، وذلك لأمرين ؛ لأنّه لو لزم تقيّده به لزم منه انقلاب كلّ ممكن بالضرورة أولاً ؛ لأنّ ثبوت كلّ عنوان لموضوع حين ثبوته له وتقيّده به ضروريّ ، بل متأخّر عنه ، لأنّ التقييد يوجد بعد تحقّق القيد وإلاّ فقبل تحقّقه لا ينتزع عنوان المتقيّد كما لا يخفى . ويلزم أن يقع الموضوع في رتبة المحمول ثانياً^(١) ؛ لأنّ كلّ مقيّد يكون في رتبة القيد ، مع أنّ الموضوع مقدّم على المحمول بالضرورة .

نعم الحكم يضيق دائرة الموضوع ، مثلاً ذات زيد قبل ورود حكم عليه وثبوت شيء له يصدق مع جميع حالاته العارضة عليه وأضدادها ويجتمع مع جميعها ، بخلاف ما إذا اتّصف بالقيام مثلاً ؛ فيتضيّق دائرة الموضوع قهراً ، فلا يصدق هذا زيد الذي اتّصف بالقيام على المتصف بغيره ، ولذلك نقول : يتعرّف الموضوع بالمحمول ، كذلك الإشارة الذهنيّة توجب تعرّف الموضوع وتشخصه بها ، فالموضوع والمشار إليه لا يكون مطلقاً أو أعمّ من المحمول والإشارة ؛ لأنّ

(١) بل متأخراً عنه ، لأنّ التقيّد يوجد بعد تحقّق القيد ، وإلاّ فقبل تحقّقه لا ينتزع عنوان المتقيّد ، كما لا يخفى ، « منه » .

الموضوع يستحيل أن تكون دائرته أوسع من المحمول^(١)، ولكن لا يصير مقيّداً به لما عرفت .

إذا تبين الأمران فنقول : لا بأس بالتزام تعرّف علم الجنس بسبب الإشارة حقيقة وإمكانه ، ولا يلزم محذور لزوم التجريد عند انطباقه على الخارجيات أيضاً ، لما ظهر أنّه لا يتقيّد بالإشارة ، والتجريد فرع التقييد فيكون ذات الموضوع مهملة لا إطلاق ولا تقييد فيه ، ولذلك بذاته ينطبق على الخارج والموجود في العين ؛ لأنّها لا بشرط ، فيجتمع مع المتضادين .

ومن ذلك كلّ ظهر الجواب أيضاً عمّا أورد ﷺ في « الكفاية » على المفرد المعرّف باللام من المحذور المذكور فيه أيضاً ولزوم اللغوية ، ولذلك عدل ﷺ عن كون اللام موضوعة للتعريف من تعريف الجنس بإحضاره في النفس أو الفرد خارجاً أو ذهنياً^(٢) .

وبالجملة ؛ جعل مطلق الألف واللام للترتين لا للتعريف - كما نقل عن نجم الأئمة^(٣) - غير العهد الذهني .

وأنت خبير بأنّ العدول عن ذلك للزوم ما لا يلزم^(٤) ، مع اشتها كون وضع الألف واللام للتعريف بعيد ، بل عجيب .

وذكر الأستاذ دام ظلّه شاهداً لما في « الكفاية » بمثل ما لو قال المتكلّم : هذا

(١) بل هما توأمان ومتساويان ؛ لأنّ الموضوع بعد اتصافه بالمحمول وعروض الحكم عليه لا يشمل حال عدم اتصافه به وعروضه عليه ، ودائرتهما سعةً وضيقاً متساويتان ، « منه ﷺ » .

(٢) كفاية الأصول : ٢٤٤ و ٢٤٥ .

(٣) شرح الكافية : ١٣٠ / ٢ .

(٤) كما تحقّق عند بيان حكم الجنس « منه ﷺ » .

الرجل ، مع عدم إمكان الإشارتين واجتماعهما في محل واحد ، ثم أجاب بالالتزام بالتجريد في مثله .

هذه خلاصة إفاداته دام ظلّه في المقام ، ولا تخلو عن التأمل . ورأيت بعض المحشّين ردّ ما في « الكفاية » ببيان آخر^(١) لا يخلو أيضاً عن تأمل .

ومن الأسماء التي ينطبق عليه تعريف المطلق حقيقة النكرة ، وقد عرّف بأنها ما دلّ على فرد غير معيّن ، وقبل الالتزام بصحّة التعريف وعدمها لا بأس بالإشارة إلى أنحاء تقيد الطبيعة وعروض الخصوصيّات عليها .

فقد تنقيد الطبيعة بخصوصيّات جميع مصاديقها الموجودة فيها ، وبعبارة أخرى تلاحظ سارية في جميع الأفراد إما أن تكون خصوصيّات الأشخاص ملحوظة أو لا ، والأوّل هو مفاد العام الأصولي والثاني العموم السرياني الذي قيّد الطبيعة بالإرسال .

وقد تقيد ببعض الخصوصيّات خمسة أو عشرة أو غيرها ، وقد تقيد بخصوصيّة واحدة لا على التعيين بل على سبيل البدليّة .

وهذه الصور غير الطبيعة المرسلّة تكون الطبيعة مقيدة بشخص الخصوصيّات ، لأن تكون معنونة بعنوان الخصوصيّات حتّى تصير مقيدة بمفهوم كلّّي ، بل معنونة بمصاديقها الخارجيّة .

ولا ريب أنّ المقادير المتّحدة في هذه العناوين إنّما هي عناوين مشيرة ومحدّدة للخصوصيّات ، سواء كان المقدّر هو عنوان التمام أو البعض ممّا فوق الواحد أو نفس الواحد ، فهي ليست داخلّة في المفهوم .

(١) لاحظ كفاية الأصول (الطبعة الحجرية) : ١/ ٢٨٠ و ٢٨١ الحاشية .

وقد يقيّد بالمفهوم الواحد بحيث يكون نفسه معنواً وتكون الخصوصية خارجة، وهذا المفهوم أمر كلي يصدق على كثيرين.

والفرق بين ذلك وما سبقه أنّه لو أمر بالطبيعة بعنوان إحدى الخصوصيات بمعنى أنّه قال المولى: أكرم رجلاً وأريد منه فرد من الطبيعة المتشخّصة بخصوصيّة خارجيّة، فأكرم العبد خمس نفرات، فلا يتحقّق الامتثال إلاّ بواحد منها، لأنّ التشخيص الخارجي لا يوجد إلاّ في ضمن واحد منها، بخلاف ما لو كان على نحو التقييد بالمفهوم، ففي المثال المذكور يتحقّق الامتثال إذا أكرم الخمسة دفعة واحدة بكلّ واحد منها، لأنّ الطبيعة صادقة عليها جميعاً، ومفهوم الواحد أيضاً يشمل كلّ واحد منها بشرط لا.

إذا عرفت الأقسام المذكورة فانقدح أنّه كما يمكن أن تستقيّد الطبيعة بالخصوصيّة الخارجيّة المعيّنة، كذلك يمكن أن تقيّد بإحدى الخصوصيات لا على التعيين، وإذا أمكن ذلك فنقول: لما رأينا أنّهم ملتزمون بالفرق المذكور في المثال بين النكرة واسم الجنس، وكذلك أيضاً انطباق الطبيعة على الأفراد عرضي^(١) بخلاف ما لوحظ فيها الخصوصيات فهو طولي، كما في النكرة، فيمكن أن يقال: إنّ النكرة هي ما تدلّ على الفرد المنتشر بلا التزام جعل مدلولها الطبيعة المقيّدة بمفهوم الواحد، حتّى تصير كلياً وقابلاً للصدق على كثيرين، لأنّ إحدى الخصوصيات الخارجيّة أيضاً قابلة لأن تنطبق على كلّ واحد من الأفراد. فعلى ذلك كلّ واحد من أفراد النكرة التي قد دلّت عليها على نحو البدليّة بمنزلة الأفراد الواجب التخييري، فإنّ كلّ واحد منها بخصوصياتها الغير المعيّنة

(١) وليس ذلك إلاّ لأن النكرة من هذه الجهة جزئي بخلاف الجنس والطبيعة، «منه إلته».

تعلّق بها الطلب، لا أن يكون من باب انطباق الطبيعة عليه، فتكون الخصوصية خارجة من الطلب ويكون من لوازم المطلوب حتّى يصير التخيير عقلياً. فإذا أمكن طلب الطبيعة بهذا النحو أيضاً وقد عرفت أنّه لا محذور فيه إلّا ما أشار إليه ﷺ في «الكفاية» من أن كلّ واحد من الأفراد يكون هو بنفسه لا هو أو غيره^(١)، وبالتأمل فيما أشرنا يتّضح أن ذلك إنّما هو من لوازم الخصوصية المعيّنة، وأمّا الغير المعيّنة فقابلة للانطباق على كلّ منها.

ففي مقام الوقوع، عليك بمراجعة الوجدان والسير في كلمات أهل اللسان، ولا يبعد الدعوى بأنّهما مساعدان في معنى النكرة، لما أوضحنا، كما أنّ في اصطلاحنا - أي الفرس - أيضاً يتعلّق الأمر بالطبيعة على نحوين.

فانقدح بذلك أنّه لا موجب للعدول عمّا اصطلاحوا عليه من معنى النكرة، والتفرقة بين موارد استعمالها، وكما التزم بهما في «الكفاية» ﷺ^(٢).

نعم؛ قد تدلّ القرينة الخارجية على أن المراد بها الخصوصية المعيّنة، كما في الآية المباركة^(٣).

اعلم! أنّه إذا تحقّق كون أسماء الأجناس موضوعاً للطبيعة المهملة فلا تدلّ بنفسها على التقييد ولا على الإطلاق، بل لابدّ في استفادة كلّ منهما من ضم أمور خارجة إليها، ولذلك لابدّ من إجراء مقدّمات الحكمة حتّى يثبت الإطلاق بها، وهي أمور ثلاثة:

(١) كفاية الأصول: ٢٤٦.

(٢) كفاية الأصول: ٢٤٦.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾ يس (٣٦): ٢٠.

الأوّل : كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده ، فهو يقتضي كون المعنى على إطلاقه مراداً ؛ إذ لو كان المقيّد مراده ولم ينصب القرينة عليه لنقض غرضه ، وهو على العاقل الحكيم قبيح ، والمفروض أنّه لم يكن في مقام الإهمال والإجمال ، فلا بدّ أن يكون مراده إذا أمر بإتيان الماء - مثلاً - ما ينطبق على القليل والكثير من أيّ ماء ؟ في أيّ كأس كان ؟

وبالجملة ؛ كلّ ما يوجب نحو تقيّد في إيجاد المطلوب فبرهان نقض الغرض يرفعه ، ولا يخفى أنّ بهذه المقدّمات قد يحصل القطع بكون المطلق مراداً وقد يحصل الظنّ من أصالة عدم نصب القرينة وغيرها من الأصول اللفظيّة .

أمّا الأوّل ؛ فيخرج عن الأدلّة الظنيّة والأصول اللفظيّة ، ويدخل في الأدلّة القطعيّة ، وأمّا الثاني فداخل فيهما .

ثمّ إنّ قد يحصل القطع أو الظنّ بكون المتكلّم في مقام بيان مراده وحدّ مرامه بهذا اللفظ فقط . أو مع لفظ آخر ، فالصور أربعة .

فإن حصل القطع بكونه في مقام البيان بهذا اللفظ فقط ، فإن جاء دليل عامّ فلا يوجب تقييده ، فإن أمكن الجمع بينهما بحمل أحدهما على الاستحباب أو غيره فيحمل ، وإلا فيطرح .

وإن حصل بكونه في مقام بيان المراد بهذا اللفظ وما يأتي ذلك ، فإذا جاء العامّ المنافي لإطلاقه فيصير حاكماً عليه وبياناً له .

وأمّا إذا حصل الظنّ بكونه في مقام البيان بهذا اللفظ فقط ، فإن جاء الدليل العامّ فيتعارضان ، ولا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الخارجيّة والعمل بأقواهما ؛ لأنّ المفروض أنّ ظهور المطلق قد استقرّ ، فكما أنّ التعبد بالظهور في طرف العامّ

المستفاد من الوضع محكم، كذلك التعبد به المستفاد من مقدمات الحكمة أيضاً محكم فتأمل.

وإن حصل بكونه في مقام البيان به وبما يأتي، فكلما يأتي الدليل المخالف حاكم عليه.

هذا حكم الأقسام المتصورة في المقام، وحاصل الكلام أنه وإن لم يدل اللفظ بشيء من الإطلاق والتقييد؛ لأنه موضوع للطبيعة المهمة ولكن المهمة لما لم تكن بمراد للمتكلم الحكيم، والتقييد إن كان مراداً يجب إظهاره، فظهور حاله يقتضي بأنه لاحظ الطبيعة مطلقاً، بمعنى أنه طلبها مع كل صفة ونقيضها، فبضم هذه المقدمة باللفظ يثبت عدم كون المقيّد مراداً الملازم لكون المطلق مراداً، ففي الرتبة السابقة على ضم المقدمة وإن لم يكن المدلول محرزاً إلا أن ظهور الحال يصير قرينة توجب ضمها باللفظ ظهوره في كون مراده الجدّي متعلّقاً بما يصلح لانطباقه مع كل واحد من مصاديق الطبيعة، وقد عرفت أن ما يفيد ذلك إما قطعي أو ظني، فالبيان لا يكون خارجاً عن القسمين.

وأشار في «الكفاية» رحمته عليه إلى نحو آخر من البيان، وهو أنه ربّما تكون هذه المقدمة لا تكشف عن كون ما يستفاد من اللفظ من الإطلاق مراداً جدياً للمتكلم، بل تدلّ على أنه إنما يكون في مقام إعطاء الحجّة ونصب الطريق للمخاطب ما لم يصل إلى حجّة أقوى^(١)، فقد قصد هذا المقدار من الإفادة، فالمقدمة تثبت قصده ذلك فقط.

وفيه؛ أنه لا يخفى أن مدلول الحجّة بمعنى ما يعرض عليه الحجّة لا بدّ أن

(١) كفاية الأصول: ٢٤٨.

يكون في الرتبة السابقة على عروضها أمراً ثابتاً مدلولاً للفظ بنفسه ، أو مع القرينة ، حتّى يصير ذلك الأمر المستقرّ حجةً بإلقائه نحو المخاطب ، والمفروض أنّ اللفظ لا يدلّ على شيء من غير المهملّة حتّى تردّ الحجة عليه ، وأمّا القرينة لا تدلّ إلّا على كون جدّ المراد هو الإطلاق ، وأمّا القصد فلا يؤثّر في الدلالة مع أنّه يلزم كون الأمر دورياً لو كان القصد مؤثراً في ظهوره ، أي اللفظ في مقام إعطاء الحجة ووضع القانون ؛ لأنّه لا بدّ أن يتعلّق القصد بما [هو] حجة ، فإنّ المقصود رتبة مقدّم على القصد ، ولازم ما ذكر أن تتحقّق الحجية بسبب القصد ، وهذا أمر واضح البطلان .

فالمحصّل : أنّ الإطلاق والتقييد لا يعرضان القصد ، بل هما من صفات اللفظ ، فلا يعقل أن يكون للقصد مدخلية في الدلالة . هذا ما أفاده دام ظلّه . ويمكن الخدشة فيه بأنّ القرينة الدالة على كون المتكلّم في مقام بيان إعطاء الحجة هي ورود المقيّدات المنفصلة ، لا أن يكون القصد دالاً عليه ، بل ورود المعارضات والمقيّدات المنفصلة يكشف نوعاً عن أنّ الملقي للكلام المطلق ما تعلّق مراده الجدّي بالإطلاق ، بل هو في مقام وضع القانون . فيكون هذا الكلام ناظراً إلى ردّ من أنكر حجّة المطلقات من جهة ورود المقيّدات المنفصلة ، لكونها كاشفة عن أنّ المراد الجدّي غير متعلّق بالإطلاق عموماً^(١) .

فيجاء بأنّ الحجة تامّة ما لم تردّ الحجة الأقوى على الخلاف . وإذ قد تمّ الكلام في الجهة الأولى من البيان فلنشرع في الجهة الأخرى

(١) فوائد الأصول : ٥٧٤ و ٥٧٦ .

وهي المقدّمة الثانية من الحكمة ، وهي عدم كون القدر المتيقّن للفظ ، وإلا فلا يبقى مجال للإطلاق ؛ لأنّ المفروض كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده ، وإذا كان للفظ قدر متيقّن وكان مريداً غيره ولم ينصب القرينة فقد أخلّ بالغرض أيضاً ، وهل يكفي ثبوت القدر المتيقّن من الخارج أم لا بدّ أن يكون بسبب هذا البيان والخطاب ؟

فهذان احتمالان ، وفي كلّ واحد منهما إمّا أن يكون في مقام بيان التماميّة أيضاً ، بمعنى أن يعلم المخاطب تمام مراده أم لا ، والظاهر أنّه لا اعتماد في بناء العقلاء بمثل البيان الأوّل ، أي بما يكون في الخارج من مقام التخاطب للفظ قدر متيقّن ، لأنّه يلزم كون هذا الخطاب مهملًا ويكون المتكلّم في مقام الإهمال في إلقائه هذا الخطاب ، وهو خلاف دأب المحاورات .

فعلى هذا ، المتعيّن من البيان هو أن يستفاد المطلوب ممّا يقع به التخاطب ، فلو كان له القدر المتيقّن فيفيد في رفع الإطلاق وعدم الالتزام بكون مراد المتكلّم هو المطلق ، لأنّه لو كان كذلك ولم ينصب القرينة على الإطلاق يلزم نقض غرضه مع علمه بوجود القدر المتيقّن لمداول ما تخاطب به ، فهذه الملازمة يستكشف كون مراده القدر المتيقّن ، ولو شكّ المخاطب في الزائد فيرفعه بالأصل ، ولا يجوز التمسك بإطلاق الدليل ؛ لعدم كونه متكفلاً لبيان الزائد من ذلك ، والفرض أنّ اللفظ بنفسه أيضاً لا يدلّ عليه .

وانقدح بذلك الفرق بين نصب القرينة الدالّة على إرادة حصّة معلومة ، فإنّها متكفّلة أيضاً ببيان عدم إرادة القدر الزائد ، بخلاف القدر المتيقّن ، فإنّه ساكت من هذه الجهة ، ولا يبيّن أكثر من كون القدر المتيقّن مراداً .

هذا تمام الكلام في المقدّمة الثانية ، وأمّا ما أشرنا إليه من وجوب إعلام المخاطب تمام مراده أم لا ، فالتحقيق عدم وجوبه ، لأنّه لم يعثر من العقلاء بناؤهم في محاوراتهم على ذلك ، بل ما ظهر من بنائهم عدم كون المحاورة بحيث يلزم منه نقض غرض المتكلّم ، وهو يحصل بكون الكلام ذا قدر متيقّن ، ويكون تمام مراده متعلّقاً به .

وأما وجوب علم المخاطب بكونه تمامه فلا دليل عليه ، إلّا أن يقال بأنّ علم المتكلّم بعلم المخاطب بأنّ اللفظ يكون قدر متيقّن مع عدم نصبه القرينة على إرادة الإطلاق يوجب علم المخاطب عموماً بتماميّة المراد .

ولكن لا يخفى الفرق بين ما إذا كان للمدلول قدر متيقّن وما إذا كان بعض الأفراد ينصرف إليه اللفظ ، ففي مثل ما : إذا سئل عن الصلاة في وبر الشعالب والأرانب ؟ فقال ﷺ : « لا يجوز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه »^(١) ، فإن جعلنا مورد السؤال من القدر المتيقّن فنزلنا المطلق عليه ، فإذا جاء مطلق ودليل آخر في غير المسؤول عنه في هذا الحكم الذي كان هو القدر المتيقّن كما في أجزاء السباع مثلاً فلا يعارض مع هذا الدليل ؛ لأنّه لم يظهر من الدليل الأول انحصار الحكم بالقدر^(٢) المتيقّن ؛ فإذا كان الدليلان مثبتين فيعمل بكليهما ؛ لعدم تزاحم بينهما .

وأما إن جعلنا مورد السؤال من الأفراد المنصرف إليها ، فيعارض مع الدليل الآخر الوارد في غير مورد الأوّل ؛ لأنّ الانصراف يجعل اللفظ بمنزلة الوضع للمنصرف إليه ، فيستفاد من الدليل الانحصار ، فلذا يقع التعارض والتزاحم بينهما ، ويرجع إلى العلاج لا غير .

(١) لاحظ وسائل الشيعة : ٢٥٥/٤ الباب ٧ من أبواب لباس المصلّي « منه ﷺ » .

(٢) مع أنّنا أشرنا بعدم لزوم إعلام المخاطب تماميّة المراد « منه ﷺ » .

إذا ورد مطلق ومقيّد فإمّا أن يكونا مثبتين أو منفيين أو مختلفين .
 أمّا الأوّل ؛ فهو على أنحاء ، لأنّ كليهما إمّا يكونان في كلام واحد أو لا ، أمّا
 البحث في الأوّل فنقول : إمّا أن يثبت من الخارج وحدة المطلوب أو لا ، فإن
 ثبتت فالأمر يدور بين أن نحمل المقيّد على بيان أحد المصاديق أو الاستحباب ،
 أو نحمل المطلق على المقيّد أو الوجوب الضمني .

أمّا الأوّلان فلما كان خلاف ظاهر عنوان المقيّد وكذلك خلاف ظاهر
 الأمر ، مع أنّ التصرّف فيه فرع استقرار ظهور المطلق ولم يثبت بعد ، فلا مجال
 للتصرف في ناحية المقيّد ، فلا بدّ من التصرّف في دليل المطلق بحمله على
 المقيّد^(١) ، والالتزام بالدلالة على الوجوب الضمني ، وبعبارة أخرى ، الحكم بكون
 المطلق مهماً .

وإن لم تثبت وحدة المطلوب^(٢) ، فإن قلنا بأنّ الوجوب مستفاد من الوضع
 والإطلاق من مقدّمات الحكمة فيصير المقيّد وارداً^(٣) على المطلق أيضاً ، وجهته
 واضح ؛ لأنّ دلالة الأمر على الوجوب تصير تنجزياً بخلاف الإطلاق الأفرادي
 المستفاد من دليل المطلق ، فإنّه تعلقيّ ، ومعلوم أنّ الظهور التعلقيّ لا يعارض
 التنجيزيّ .

وأما إن قلنا باستفادة الوجوب من إطلاق الأمر أيضاً أو استفادة إطلاق
 الأفراد أيضاً من الوضع ، فلما لم يبق مجال لترجيح أحد الدليلين على الآخر ،

(١) إن كان المقيّد أقوى ، وإلا فيصر الدليلان مجملين ، كما لا يخفى ، «منه ﷺ» .

(٢) سواء يثبت التعدّد أم لا ، «منه ﷺ» .

(٣) أيضاً إن كان أقوى ، وإلا فلا بدّ من الحمل على تأكّد الطلب ، والاحتمالات السابقة لا تجري هنا ،
 لأنّها تنافي تعدد المطلوب ، ولكنّ التأكّد لما كان يلزم تعدد الثواب واشتداده فيناسبه «منه ﷺ» .

والمفروض أنّ التكليف متعدّد فيجري فيه خلاف جواز الاجتماع وعدمه كما سنشير إليه .

وأما البحث في الثاني ، فإن ثبتت فيه وحدة المطلوب فالأمر يدور أيضاً بين أحد التصرفات المذكورة ، ولكن الفرق هنا^(١) في استقرار الظهور في كليهما ، والظاهر أنّ نزاع المشهور إنّما يكون هنا ويدور الأمر فيه بين رفع اليد عن أحد الظهورين ، وهم وإن كانوا ملتزمين بتقديم ظهور المقيّد على المطلق مطلقاً ؛ لكون ظهوره في الوجوب التعيني أقوى من ظهور المطلق ، ولذا رفعوا اليد عن حمل المقيّد على الاستحباب ، ولكن ليس الأمر بهذا الوضوح والتسلّم ، مع شيوع استعمال الأوامر في الاستحباب ، مضافاً إلى دعوى صاحب « المعالم » بصيرورته من المجازات الراجعة^(٢) ، ولكن لما كان بناؤهم في الفقه على ما ذكر بحيث صار من القواعد الكلية ، فلا يمكن التخطي عمّا بنوا عليه ، نعم قد يثبت من الخارج أقوائية ظهور العام (المطلق) فيرجّح على المقيّد .

وإن لم يثبت^(٣) وحدة المطلوب فلا بدّ أولاً من معرفة أنّه هل العناوين الواردة على أمر يقتضي تعدّد المعنون . وبعبارة أخرى : الأوامر المتعدّدة المتعلقة بالأمر الكلّي ظاهرة في الطلب المتعدّد ، حتّى يستلزم المطلوب المتعدّد أم لا ؟ الظاهر أنّه كذلك ، أي ورود الأوامر المتعدّدة لما كان كلّ واحد منها يكشف عن طلب مستقلّ فيتبعه مطلوب مستقلّ ، بمعنى أنّ ظاهر حال المتكلّم إذا يأمر

(١) أي فيما كانا في الكلامين « منه رحمه الله » .

(٢) معالم الأصول : ٢١٠ .

(٣) واشتبه الأمر فلا بدّ من التكلّم بأنّ ظاهر اللفظ أي شيء يقتضي « منه » .

بضرب رجل أولاً ثم يأمر ثانياً قاض بطلبه تحقق الطبيعة مرتين .
 فالحاصل أن كل طلب وأمر علة لمطلوب خاص ، والتأكيد والتداخل
 خلاف ظاهر حال المتكلم والكلام ، فهو إذا تعدد يكون بمنزلة تعدد المتكلم ، كما
 فيه ظاهر كون مقصود كل من المتكلمين غير الآخر ، كذلك تعدد الكلام من
 الواحد ، فإذا تبين ذلك فتصير نتيجة كل واحد من طلب المطلق والمقيّد تعلق
 تمام الطلب في كل منهما بموضوعه الخاص به ، حتّى يصل الطلب في كل من
 الموضوعين إلى حدّ العدم ، فلذلك يتعارضان في الجمع ، فيصير الباب من باب
 اجتماع الأمر والنهي .

فإن التزمنا بجواز الاجتماع من جهة تعلق الطلب بالطبائع ، أو من جهة
 تعدد الجهة ولو قلنا بالسراية بالبيانات التي ذكرنا في باب الاجتماع ، فالأمر
 سهل ؛ لأنه يلتزم بتعلق أمر المطلق بذات المقيّد وأمر المقيّد بنفس التقييد ، ففي
 الجمع يتحقق امتثال كلا الأمرين ؛ لأن الرقبة المؤمنة وإن لم يكن لها في الخارج
 إلا وجود واحد ، إلا أنه لهذا الوجود الواحد يكون حدّان من الوجود ، كل واحد
 منهما منتزع عن جهة خاصّة ، فيؤخذ امتثالان ، كما أشرنا إليه في محله^(١) .

وإن لم نلتزم بالاجتماع في دور الأمر في رفع التعارض بإحدى التصرفات
 المذكورة ، أو حمل المقيّد على أكديّة الطلب بالنسبة إليه ، أو حمل المطلق على
 الطلب الضمني بالنسبة إلى واجد القيد ، أو حمّله على الضمني مطلقاً بالنسبة إلى
 الواجد والفاقد .

(١) ويظهر الفرق بين ذلك وحمل المطلق على المقيّد أولاً في الثواب والعقاب وثانياً لو أتى بالمطلق
 تحقّق امتثال واحد بناء على ذلك بخلاف صورة الحمل « منه » .

ولمّا كانت الضرورات تقدّر بقدرها يتعيّن الثاني بجعل المطلق إرشاداً إلى الطلب الضمني بالنسبة إلى الواجد، وهذا التصرف وإن كان ملازماً للتصرف الأوّل أيضاً بمعنى أكديّة الطلب بالنسبة إلى المقيّد، ولكنّ التصرفين يكونان أهون من التصرف في ناحية المطلق ورفع اليد عنه رأساً، بجعله إرشاداً إلى المقيّد مطلقاً والالتزام بكونه مهملاً، مع أنّ الظهور فيه مستقرّ^(١).

ولا يخفى أنّ لازم ذلك كلّهُ هو الالتزام بتعدّد المطلوب ورفع اليد عن استقلاليّة دليل المقيّد ومدلوله المقتضي لكونه تمام المطلوب، وهذا لا بأس به على ما حققه دام ظلّه، حفظاً لظهور دليل المطلق بقدر الإمكان فتأمل.

وأما إذا كانا مختلفين فقد التزم^(٢) في «الكفاية» بالتقييد مطلقاً^(٣).

ويكشف الأمر بعد بيان الأقسام الجارية في هذه الصورة، فالأقسام المذكورة أيضاً جارية هنا؛ لأنّه إمّا أن تثبت من الخارج وحدة المطلوب فيهما أم لا.

أما الأوّل؛ فالأمر يدور بين التصرف بأَنْحاء ثلاثة، إمّا الالتزام بتعلّق النهي الوارد على المقيّد راجعاً إلى خصوصيّة التقيّد لا أن يكون راجعاً إلى الذات المقيّد، كما هو أحد المسالك في باب النهي في العبادات، أو الالتزام بكون مدلوله أقلّ ثواباً، أي يكون النهي إشارة إلى ذلك لا إلى المفسدة الملزمة، أو حمل المطلق عليه، ولمّا كان الأوّلان خلاف ظاهر النهي فلا بدّ من ارتكاب الأخير.

(١) وانكشف من ذلك حكم ما إذا كان الدليلان نافيين فبأنّه لا فرق بينه وبين المثبتين على ما أفاد دام ظلّه «منه».

(٢) كفاية الأصول: ٢٤٩ و ٢٥٠.

وأما إن ثبت عدم الوحدة بل تعدّد المطلوب ، فإمّا أن يلتزم بجواز اجتماع الطلبين المستقلين في مجمع واحد ، فلا داعي إلى الحمل ، بل يقال بتحقيق امتثال كلا الأمرين بسبب الإتيان بالفرد المقيّد .

وإمّا أن لا يلتزم بالاجتماع ، فلا بدّ من إحدى التصرفات المذكورة إمّا بجعل النهي متعلّقاً بالخصوصيّة وهو خلاف ظاهر العنوان ، فإنّه يقتضي كون ما أخذ في حيّز النهي من المقيّد لتمام الموضوع ، [له] مدخلية في المفسدة لا بجزء منه ، كما هو لازم هذا الجمع .

وكذلك حمّله على الدلالة على أقلّ الثواب مع وجود البدل لما تعلّق به النهي أيضاً خلاف مقتضى النهي ، فإنّه يدلّ على المفسدة المعيّنة ولو كانت غير ملزمة ، والأمر المطلق يدلّ على الطبيعة السارية في الأفراد ، ولكن على نحو التنجيز ، فهو بالنسبة إلى ما تعلّق به النهي يصير [ممّا] لا اقتضاء [له] فيحكم العقل بانصراف الطبيعة إلى غير المنهيّ عنه ، فلا يعارض ما ليس بمقتضى مع ما له كمال الاقتضاء ، ولو بنحو غير الإلزام ، فلا يبقى سبيل إلّا حمل المطلق على المقيّد .

إنّما الكلام في المقام هو أنّه إذا التزمنا بذلك هل يوجب تقيّد الموضوع أو يضيّقه فقط ؟

وبعبارة أخرى : في مثل ما إذا ورد مطلق ثمّ ورد مقيّد ، كما إذا قال الشارع : اعتق رقبة ، ثمّ ورد : لا تعتق رقبة كافرة ، فبناء على الالتزام بالحمل - كما يقتضيه ظاهر الدليلين على ما بيّنا ، وعليه جرى دأب الأصحاب - يوجب ذلك - أي مثل لا تعتق رقبة كافرة - أن يجعل موضوع الأمر المطلق شيئاً مركّباً

من الذات والتقيّد، أم شأن مثل هذا الدليل تضيق دائرة موضوع الأمر فقط وجعله موضوع الحصّة من الطبيعة التوأم مع عدم الكفر أو الإيمان؟

وتظهر الثمرة في الاستصحاب، فإنّه إن كان مفاد دليل المقيّد تقييد المادة المأمور بها وجعله أمراً مركّباً، بحيث صار الموضوع شيئين، فإذا لم يكن لرقبة حالة سابقة عدم كفر أو إيمان، يمكن استصحاب عدم اتّصاف الذات^(١) أزلاً بالقيّد، فيثبت لها الحكم ويصير من قبيل ما ثبت جزء من الموضوع بالأصل والآخر بالوجدان، بخلاف ما لو لم يفد لسان الدليل ذلك، بل لم يستفد منه إلا كون الموضوع الحصّة الملازمة للصفة الفلانيّة، فاستصحاب العدم الأزلي لا يثمر؛ لأنّه ما يكون الموضوع إلا أمراً بسيطاً، فلا بدّ أن يحرز حاله واستصحاب عدم الملازمة لا يثمر؛ لأنّ الملازمة أمر عقلي، والحصّة بعد الوجود إمّا ملازم مع الصفة المتّحدة عنواناً أو ملازم مع عدمه.

إذا ظهرت الثمرة بين مفاد الدليلين فنقول؛ ما لم يثبت ظهور دليل المقيّد بها في التقييد، لا يجوز الالتزام بالتقييد فيما إذا ثبت تعدّد المطلوب^(٢).

نعم؛ في مثل المقيّدات التي يستفاد منها الأحكام الوضعيّة من الشرطيّة والمانعيّة وغيرها، كما في «لا صلاة إلا بطهور»^(٣) أو فيما إذا كان لسان المطلق الوجوب ولسان المقيّد عدم الوجوب، نلتزم بالتقييد. وأمّا فيما إذا كان لسان

(١) وهو الاستصحاب بنحو السالبة المحصّلة «منه ﷻ».

(٢) أما إذا ثبتت وحدة المطلوب فلا يمكن الالتزام بغير التقييد إن لم يجر طريق آخر من الجمع كما عرفت، لأنّ المفروض أنّ التكليف ليس واحداً والتضييق إنّما يجري إذا تعدّد التكليف بحيث أوجب امتثال كليهما لضيق دائرة الأخرى «منه ﷻ».

(٣) وسائل الشيعة: ٣٦٥/١ الحديث ٩٦٠.

المطلق الأمر المستفاد منه الوجوب ولسان المقيّد النهي فلا يستظهر منه إلّا تضيق دائرة الأمر، فلا ينبغي الحكم بالتقييد كلياً، هكذا أفاد دام ظلّه. ولكنّي ما دريت وجه الفرق بين الاستصحابين، فإنّ الملازمة وإن كانت عقلية إلّا أنّه إذا كانت هذه الملازمة موضوعاً لحكم الشرع، ولو لم يكن أزلاً متعلقاً للحكم وذا أثر شرعي، إلّا أنّه إذا صار أبداً، وبعبارة أخرى بقاء ذا أثر شرعي، فيكفي في الاستصحاب. مع أنّ أصل حجّة مثل هذا الاستصحاب محلّ الكلام كما مرّ.

وأما إذا لم يثبت تعدّد المطلوب من الخارج ولا وحدته، ولا اتّحاد المناط ولا التعدّد، فظاهر الدليل واللفظ أيّ شيء يقتضي؟ ولسان المقيّدات مختلف. فمنها ما يكون بنحو الشرح والحكومة، ومنها ما يكون بنفي الوجوب، ومنها ما يكون بصورة النهي. فظاهر الأصحاب في المقام العمل بالمقيّد وحمل المطلق عليه في جميع الصور، مع أنّه يتولّد من ذلك شبهة وإشكال لا بأس بالإشارة إليه، وهو أنّهم التزموا في باب شرائط التكليف التي يستفاد منها من حكم العقل كالقدرة بإطلاق التكليف وبقاء المصلحة على ما عليها عند العجز، فيتمسّكون عند مزاحمة التكليف المشروط بها بإطلاق المادّة وبقاء المناط الكاشف عنه ظهور الهيئة.

والحاصل: أنّ العجز عن إتيان التكليف إنّما يوجب إلقاء الدليل وظهور اللفظ عن الفعلية والتنجز، وإلقاء الهيئة عن الحجّة لا عن أصل الظهور؛ لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها، فعدم القدرة إنّما يزاحم التكليف لا أصل الملاك، بل هو ذاتيّ للفعل، ولا يتخلّف عنه إلّا إذا وجدت مصلحة أو مفسدة غالبية توجب

انقلاب الأوّل عمّا عليه ، فما يقول أحد بتقيّد الملاك والمصلحة بالقدرة ، وفرّقوا بين الشرائط العقلية والشرعية ، فالتزموا بتقيّد الملاك في الثاني بخلاف الأوّل ، بل بتقيّد فعلية التكليف بها فقط . ولكنّ الأصحاب في باب المقيّدات التزموا بالتقيّد مطلقاً ، حتّى في المثال الأخير الظاهر في الحرمة فقط بلا أن يدلّ على المانعية واختصاص الملاك المطلق بغير مورد القيد ، مع أنّ المستفاد منه ليس إلّا الحرمة .

ولمّا كان لازماً عدم الوجوب فيتعارض مع مدلول المطلق في المجمع لهذه الملازمة العقلية ، وهو عدم اجتماع الوجوب مع اللاوجوب المستفاد من حكم العقل ، بحيث لو لم تكن هذه الملازمة لأمكن القول بعدم التعارض .

وبالجملة ؛ فيصير التكليف المبتلى بالمزاحم من قبيل ما إذا فقدت الشرائط العقلية ، وقد عرفت أنّ نتيجة الشرائط العقلية هو تضيق دائرة التكليف لا تقيّد أصل الملاك ، فكيف يمكن الجمع بين المقالتين ؟

نعم ، لو كان لسان الدليل من الأوّل - أي يكون لسان المقيّد - هو الشرع^(١) ، أو من قبيل القسم الثاني المستفاد عدم الوجوب من نفس دليل الشارع لا من الملازمة العقلية ، لأمكن الالتزام بهدم التهافت ، ولكنّ مقالتهم مطلقة ، مع أنّ كثيراً من المقيّدات لسانه يكون على نحو الأخير .

ويمكن دفع هذه الشبهة بالتزام كون النواهي المقيّدة صادرة عن داعيين ؛ المولوية التي مفادها الحرمة التي يكون اللفظ ظاهراً فيها ، والإرشادية إلى

(١) كما في أغلب النواهي والأوامر الواردة في الماهيات المجعولة التي لسانها بيان المانعية أو الشرطية فتأمل ! « منه » .

المانعيّة، التي تستفاد من حكم العقل بالملازمة المذكورة، بمعنى أن يكون الشارع متكلّلاً في بيانه إلى حكم العقل بذلك؛ بحيث يكون لسانه لسان الشرع، واكتفى الشارع عن تصريحه بذلك بحكم العقلي بعدم اجتماع الأمور به مع ما يستفاد من النهي، بمعنى أن يكون الشارع وسّع نظره ولاحظ الدلالة المطابقة والالتزاميّة من اللفظ، فعلى ذلك يصير اللفظ ظاهراً في أمرين، والشاهد على هذا الظهور فهم الأصحاب - رضوان الله عليهم - ذلك من الأدلّة.

وقد تمّ الكلام في هذا المبحث في الأوّل من ذي الحجة الحرام ١٣٤٣.



مركز تحقيقات علوم إسلامي

فهرس الآيات

٤٣٣.....	﴿ أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾
٣٥٦، ١٢٢، ٧٨.....	﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾
١٧٦.....	﴿ إِذَا قُتُّمُ ﴾
٥٣١.....	﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾
٧٤.....	﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾
٦٦.....	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ﴾
١٢٢.....	﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴾
٥٠٦.....	﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾
٦٥.....	﴿ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾
٣٢٩، ٢٨٠.....	﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾
١٣٩.....	﴿ فَالْتَفِظْهُ آلَ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾
٥٣١.....	﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ ﴾
١٦٥.....	﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾
١٣٢.....	﴿ قُلْ تَعَالَوْا ﴾
٦٧٠، ٧٤.....	﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾
٢٠٥.....	﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾
٤٩٦.....	﴿ لَا تَقُلْ لَهَا أَفٌ ﴾
٩٧.....	﴿ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴾

- ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ١٥١، ٤٣٤
- ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ ٦٥
- ﴿وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ ٦٦
- ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ ٦١
- ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ ٢٣٧
- ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ ٦٢
- ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾ ١٢٩
- ﴿وَجَاؤُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾ ٩٩
- ﴿وَلَأَصْلَبَنَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ ١٣٨
- ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ١٩٩، ٢٠١، ٢٣٧، ٤٠٣، ٦٦٩
- ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا﴾ ٩٧



فهرس الأحاديث

٤١١	إذا بُلت فتوضاً
٤١١	إذا خفي الأذان فقصر
٤١١	إذا خفي الجدران فقصر
٤١١	إذا غمت فتوضاً
٥٥	أعتق رقبتى من النار
٣٦٧	إنما صلاتنا هذه ذكر ودعاء وقرآن ليس فيها شيء من كلام الآدمي
٥٦٩	أولها التكبير وآخرها التسليم
٥٧٠	ثلثها طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود
٣٨٦	ثمن العذرة من السحت
٥٨٧	الصلاة لا تترك في حال
٥٥	على اليد ما أخذت حتى تؤدى
٥٩	على أسد الله وأسد رسوله
٥٨	على منى بمنزلة هارون من موسى
٥٥	فك رقابنا
٥٥١	في السائغة زكاة
٥٠٢	كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر
٦٢٧	كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام
٦٦٠	لا تنقض اليقين بالشك

- لا صلاة إلا بطهور ٧١٣، ٤٧١
- لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ٤٧١
- لا يجوز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ٧٠٧
- لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلّيها في غيره ١٩٠
- لم يعص الله وإنما عصي سيّده وإذا أجاز جاز ٣٨٤
- ليس لك أن تنقض اليقين بالشك ٦٧٠
- ما أدّاه فعني يؤدّي ٥٠٢
- الماء إذا بلغ قدر كزّ لم ينجسه شيء ٥٠١، ٤٠٨
- المؤمنون عند شروطهم إلا ما خالف كتاب الله ٦٦٦



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

فهرس المنابع

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث الميرزا محمد حسين النائيني، تأليف المحقق الكبير السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تحقيق و نشر مؤسسة صاحب الأمر - عجل الله تعالى فرجه الشريف - قم، سنة ١٤١٩ هـ.
- ٣ - بحار الأنوار، للعلامة المحقق الشيخ محمد باقر المجلسي رحمته الله، ط / المكتبة الإسلامية، طهران، سنة ١٣٨٨ هـ.
- ٤ - بدائع الأفكار، للعلامة ميرزا حبيب الله الرشتي، (الطبعة الحجرية).
- ٥ - تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦ - جامع المقاصد في شرح القواعد، للشيخ علي بن الحسين الكركي، المعروف بـ «المحقق الثاني»، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، سنة ١٤١٠ هـ.
- ٧ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للعلامة المحقق الشيخ محمد حسن النجفي، ط / دار الكتب الإسلامية، نجف، سنة ١٣٨١ هـ.
- ٨ - حاشية كتاب فرائد الأصول، للشيخ محمد كاظم الخراساني، ط / مكتبة بصيرتي، قم.
- ٩ - حاشية المكاسب للسيد، العلامة المحقق السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ط / دار المعارف الإسلامية، طهران، ومؤسسة دار العلم، قم، سنة ١٣٧٨ هـ.

- ١٠ - الحاشية على المكاسب، للشيخ محمد كاظم الخراساني، (الطبعة الحجرية).
- ١١ - حاشية ملا عبدالله على التهذيب، للمولى عبدالله بن شهاب الدين حسين اليزدي، ط / مطبعة اسماعيليان، سنة ١٣٦٣ ش.
- ١٢ - الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، ط / البابا الحلبي، القاهرة، سنة ١٣٥٧ هـ.
- ١٣ - رسالة الصلاة في المشكوك، للميرزا محمد حسين النائيني، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، سنة ١٤١٨ هـ.
- ١٤ - زبدة الأصول، للشيخ البهائي محمد بن الحسين العاملي، (الطبعة الحجرية).
- ١٥ - شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، للمحقق الحلي أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، ط / مطبعة دارالأضواء، بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ.
- ١٦ - شرح ابن عقيل، تأليف بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي، ط / مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، قم، سنة ١٣٧٩ ش.
- ١٧ - شرح جامي، لعبد الرحمان الجامي، (الطبعة الحجرية).
- ١٨ - شرح الكافية، للمحقق الرضي الأسترآبادي (الطبعة الحجرية).
- ١٩ - شرح المقاصد، لمسعود بن عمر بن عبدالله الشهير بالتفتازاني، ط / عالم الكتب، بيروت، سنة ١٩٨٩ م.
- ٢٠ - شرح المنظومة، تأليف الحكيم السبزواري، ط / نشر ناب، قم، سنة ١٤١٧ هـ.
- ٢١ - الشيعة وفنون الإسلام، للسيد حسن الصدر، ط / مطبعة العرفان، صيدا، لبنان، سنة ١٣٣١ هـ.

- ٢٢ - عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، لابن أبي جمهور الأحسائي،
الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم، ط / مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم، سنة
١٤٠٥ هـ.
- ٢٣ - الفصول الغروية في الأصول الفقهية، للعلامة المحقق الشيخ محمد حسين بن
عبد الرحيم الطهراني الحائري، (الطبعة الحجرية)، قم، سنة ١٤٠٤ هـ.
- ٢٤ - فوائد الأصول، للشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر
الإسلامي، قم، سنة ١٤١٩ هـ.
- ٢٥ - فوائد الأصول، تقريراً لأبحاث الميرزا محمد حسين النائيني، تأليف الشيخ
محمد علي الكاظمي الخراساني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، سنة
١٤٠٤ هـ.
- ٢٦ - القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ط /
دار المعرفة، بيروت.
- ٢٧ - قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، للعلامة الحلّي، (الطبعة
الحجرية)، ط / الشريف الرضي، قم.
- ٢٨ - قوانين الأصول، للمحقق الفقيه الميرزا أبي القاسم القمي، (الطبعة الحجرية).
- ٢٩ - كتاب الطهارة، للشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر
الإسلامي، قم، سنة ١٤٢٠ هـ.
- ٣٠ - الكشف، تأليف محمود بن عمر الزمخشري، ط / دار المعرفة، بيروت.
- ٣١ - كشف الغطاء، للمحقق الفقيه الشيخ جعفر المدعو بكاشف الغطاء، ط /
الحجرية، انتشارات مهدوي، إصفهان.

- ٣٢ - كفاية الأصول، للشيخ محمد كاظم الخراساني، (الطبعة الحجرية) وط / تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت، سنة ١٤١٢ هـ.
- ٣٣ - مختصر المعاني، تأليف سعد الدين التفتازاني، ط / مؤسسة دارالفكر، قم.
- ٣٤ - مسالك الإفهام في شرح شرائع الإسلام، للشهيد الثاني، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، ط / مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، سنة ١٤١٧ ش.
- ٣٥ - مستدرك الوسائل، للميرزا حسين النوري الطبرسي، المتوفى سنة ١٣٢٠ هـ، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، سنة ١٤١٩ هـ.
- ٣٦ - المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ط / مكتبة الشريف الرضي، قم، سنة ١٣٦٤ ش.
- ٣٧ - مطارح الأنظار، للشيخ أبي القاسم الكلانتر، ط / الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٣٨ - معالم الأصول، للشيخ حسن بن الشهيد الثاني، ط / دارالفكر، قم، سنة ١٣٧٦ ش.
- ٣٩ - معجم الأدباء، الطبعة الحجرية.
- ٤٠ - مغني اللبيب، لجمال الدين ابن هشام الأنصاري، ط / مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم.
- ٤١ - مقابس الأنوار، للشيخ أسد الله التستري، ط / الحجرية، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٤٢ - المكاسب، للشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، سنة ١٤١٥ هـ.

- ٤٣ - مناقب الشافعي، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ط / دارالتراث، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٩١ هـ.
- ٤٤ - نهاية الأصول، تقريراً لأبحاث المحقق السيّد حسين البروجردي الطباطبائي، تأليف الشيخ حسين علي المنتظري، ط / مطبعة الحكمة، قم، سنة ١٣٧٥ هـ.
- ٤٥ - نهاية الدراية، للفقهاء الشيخ محمد حسين الغروي الإصفهاني، ط / مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، قم، سنة ١٣٧٤ ش.
- ٤٦ - نهاية النهاية، للعلامة الكبير الحاج ميرزا علي الإيرواني النجفي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، سنة ١٣٧٠ ش.
- ٤٧ - النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين المبارك بن الجزري، ابن الأثير، ط / المكتبة العلميّة، بيروت.
- ٤٨ - الوافية، للفاضل التونسي، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، سنة ١٤١٥ هـ.
- ٤٩ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، سنة ١٤١٢ هـ.
- ٥٠ - هداية المسترشدين، للعلامة الشيخ محمد تقى الإصفهاني، ط / الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

فهرس الموضوعات

المقدمة..... ٥

المعاني الحرفية

المعاني الحرفية.....	٢٩
الفرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية.....	٣٥
تقسيم اللفظ باعتبار الموضوع.....	٤٦
الكلام في علاقة العموم والخصوص.....	٥٢
الكلام في علاقة السببية.....	٦٣
في بيان الفعل الماضي.....	٨٥
الكلام في أسماء الأفعال.....	١٣٠
نتيجة البحث.....	١٣٢

الأوامر

أنَّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد، أم لا ؟.....	١٤٣
كلام المحقق الخوانساري في المقام.....	١٤٩

١٥٥	نقد كلام المحقق الخوانساري رحمته الله
١٥٧	كلام الدواني رحمته الله ونقده.....
١٥٨	ثمرة النزاع في المقام.....
١٥٩	كلام المحقق الثاني رحمته الله في المقام.....
١٦٢	البحث في كيفية أخذ القدرة شرطاً.....
١٦٧	الفرق بين التعارض والتزاحم.....
١٧٠	خلط المبحث من بعض الأساطين.....
١٧٢	موارد التزاحم.....
١٧٤	مرجحات باب التزاحم.....
١٨٠	تنبيهات.....
١٨٦	تزاحم القيود.....
١٩١	الترتب وكلمات القوم فيه.....
١٩٥	مقدمات الترتيب.....
١٩٨	البحث في علل الجعل والمجعول.....
٢٠٣	الموسع والمضيّق من المتزاحمين.....
٢٠٥	في اتحاد زمان البعث والامثال.....
٢٠٧	كلام بعض الأساطين رحمته الله في المقام.....
٢٠٩	إبطال مقالاتهم قدس الله أسرارهم.....
٢١٣	إشكال على الترتيب.....
٢١٥	أنحاء القيود للخطاب.....

٢١٧.....	التقييد بالمعصية والإطاعة.....
٢٢٤.....	تنقيح موضوع البحث.....
٢٢٦.....	في تعيين الموضوع.....
٢٢٩.....	في وقوع الترتب في الشريعة.....
٢٣٠.....	في الفروع المبنيّة على ترتب الشرعيّات.....
٢٣٣.....	إيرادات على الخطاب الترتبي ودفعها.....
٢٣٩.....	ما يجري فيه الترتب.....
٢٤٣.....	عدم جريان الترتب في بعض الموارد.....
٢٤٨.....	موارد جريان الترتب.....
٢٥٢.....	الترتب في الأمور التدريجيّة.....
٢٥٨.....	الترتب في مثل الوضوء.....
٢٥٩.....	الترتب في المتزاحمين.....
٢٦٣.....	تزاحم الواجب مع مقدّمته.....
٢٦٨.....	الترتب في المقدّمة المقارنة.....
٢٦٨.....	كلام المحقق الرشتي رحمته الله في المقام.....
٢٧١.....	تحقيق الأمر.....
٢٧٣.....	تزاحم المتلازمين في الوجود.....

النواهي

٢٧٧.....	النواهي.....
----------	--------------

٢٨٠	اجتماع الأمر والنهي
٣٠٣	في أدلة المجوزين
٣١٦	نتيجة البحث
٣٢٠	كلام صاحب الكفاية في المقام
٣٢٤	الحركة الصلاتية
٣٢٥	اجتماع الأمر والنهي في العبادات المكروهة
٣٣١	البحث في المندوحة
٣٣٦	البحث فيما لا مندوحة فيه
٣٤٠	البحث في قاعدة: «الامتناع بالاختيار ...»
٣٤٢	في حكم الخروج من الغصب
٣٤٤	نتيجة البحث
٣٤٧	مقتضى النهي في العبادات والمعاملات
٣٥٠	البحث في الصحة والفساد
٣٥٣	إشكال ودفعه
٣٥٧	هل الصحة والفساد من الأمور المجعولة؟
٣٦١	البحث في اقتضاء النهي الفساد وعدمه
٣٦١	في تعلق النهي بنفس العبادة
٣٦٦	في تعلق النهي بجزء العبادة
٣٧٠	في أقسام المانع
٣٧٢	ما يرد على المشهور من الإشكال

٣٧٧	البحث حول النهي المعاملي
٣٨٢	في تعلق النهي بأثر المعاملة
٣٨٤	في الاستدلال بالحديث في المقام
٣٨٧	الحرمة التشريعية
٣٨٩	البحث في حقيقة التشريع
٣٩٠	التشريع مفسد للعبادة

المفهوم والمنطوق

٣٩٥	المفهوم والمنطوق
٣٩٨	مفهوم الشرط
٤٠١	إشكال حول مفهوم الشرط
٤٠٤	هل يستفاد تقييد الجزاء من أداة الشرط أم لا ؟
٤٠٦	تنبيهات
٤١١	في تعدد الشرط
٤١٤	تداخل الأسباب
٤١٨	في أقسام الجزاء
٤٢٠	مستثنيات التداخل
٤٢٢	في إثبات عدم التداخل ودليله
٤٢٧	البحث في عدم التداخل في المسببات
٤٢٩	مفهوم الوصف

٤٣٣	مفهوم الغاية
٤٣٤	مفهوم الحصر
٤٣٦	أمثلة في الاستثناء

العام والخاص

٤٤١	العام والخاص
٤٤١	في معنى العموم
٤٤٢	في أقسام القضايا
٤٤٦	في أقسام العموم
٤٥١	أنَّ العامَّ المخصَّص حجة في الباقي
٤٥٦	التحقيق في القضايا الخارجيّة
٤٥٨	اختلاف العلماء في حجّة العامَّ المخصَّص في الباقي
٤٦١	المخصَّص وأنواعه
٤٦٣	تحقيق المقام
٤٦٧	الشبهة المصدّاقة
٤٧٠	تنمّة الكلام في العامَّ المخصَّص
٤٧٣	عدم جواز التمسك بالعامَّ في الشبهة المصدّاقة
٤٧٦	استصحاب عدم الأزلي
٤٧٩	موارد جريان استصحاب عدم الأزلي
٤٨١	استصحاب عدم النعتي

٤٨٥.....	كلام صاحب الكفاية في المقام
٤٨٨.....	عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص
٤٨٩.....	وجوه لزوم الفحص وأدلتها
٤٩٦.....	تخصيص العام بالمفهوم
٥٠٠.....	كلام الشيخ رحمته الله في المقام وردّه
٥٠١.....	التخصيص والنسخ
٥٠٣.....	دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
٥٠٤.....	البحث حول منصوص العلة ووجه حجّيته



المطلق والمقيّد

٥١١.....	المطلق والمقيّد
٥١٢.....	حقيقة الإطلاق والتقييد
٥١٥.....	التقابل بين الوصفين
٥١٧.....	في تحديد حريم النزاع
٥١٩.....	أقسام الماهية
٥٢٥.....	في حقيقة الكلّي الطبيعي
٥٢٨.....	البحث في مقدّمات الحكمة وحقيقتها
٥٣٣.....	الردّ على الكفاية
٥٣٦.....	في الحقيقة والمجاز
٥٣٨.....	حمل المطلق على المقيّد

- ٥٤٠ وجه تقديم القرينة على ذيها
- ٥٤٣ التنافي بين المثبتين
- ٥٤٦ اشتراط التنافي بين الدليلين
- ٥٥٠ الإطلاق الشمولي

النواهي

- ٥٥٥ الكلام في النواهي
- ٥٥٨ في اجتماع الأمر والنهي
- ٥٦٣ تحرير محل النزاع
- ٥٦٩ تعيين المصاديق في الاجتماع
- ٥٧٨ تصوير اجتماع الأمر والنهي بنحو آخر
- ٥٨٢ البحث في تنبيهات الباب
- ٥٩١ في مسألة خروج المأمور به
- ٥٩٧ في أنّ النهي عن الشيء موجب للفساد أم لا ؟
- ٦٠٢ في متعلق النهي في العبادات
- ٦٠٨ في النهي عن المعاملات

المفاهيم

- ٦١٥ في تعريف المفهوم والمنطوق
- ٦٤٠ في العموم والخصوص

٦٤٣.....	في العام المخصّص
٦٥٨.....	تنبيهان
٦٧٨.....	في بيان الاستثناء المتعقّب بالجمال المتعدّدة
٦٨٢.....	في العام والخاصّ والناسخ والمنسوخ
٦٩٢.....	في المطلق والمقيّد
٧١٧.....	فهرس الآيات
٧١٩.....	فهرس الأحاديث
٧٢١.....	فهرس منابع
٧٢٧.....	فهرس الموضوعات



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي