

بِحُورِ عِلِّيِّينَ

تَهْنِئَةً

فِي مَجْلَدِ الْإِسْلَامِ الْفَضِيحِيِّ

تَقْرِيرًا

لِلْمَجَلَّةِ الشَّيْخَانِيَّةِ وَرَأْسِ أَسَاتِيزِنا أَلَيْهِمُ السَّلَامُ
آيَةُ اللَّهِ الْبَاهِيَةِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بَارِقِ الْقَدْرِ

المجلد الرابع

سَمَّيْتُهُ الْعَلَامَةَ الْمَجْدِيَّةَ الشَّيْخِ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ السَّامِرِ

بحوث في علم الأصول
تمهيد في مباحث الدليل اللفظي

بحوث في علم الاصول

مباحث الدليل اللفظي

شيخ حسن عبد الساتر

ناشر محبين

جلد: رابع

الكمية: ١٠٠٠

السنة: ١٤٢٣

المطبعة: ستارة

الشابك: ٨ - ٢٩ - ٧١٠٣ - ٩٦٤

X - ٣١ - ٧١٠٣ - ٩٦٤

توزيع: مكتبة الصدر - قم - پاساژ قدس - ت: ٧٧٣٢٦٤٤

بُحُوثٌ فِي عِلْمِ الْإِسْوَءِ

تَمَهِيَّةٌ

فِي مَجَالِ الْعِلْمِ الْإِسْوَءِيِّ

تَقْرِيرًا:

لِلْمَجَانِبِ سَيِّدِنَا وَرِثَاؤِنَا الشَّرِيفِ السَّعِيدِ
آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بَرِّ الْقُدْرَةِ «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»

الجزء السادس

سَمَّاحَةُ الْعَالِمَةِ الْحُجَّةِ الشَّيْخِ حَسَنِ عَبْدِ السَّاتِرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بحث التزاحم

والكلام فيه يقع في موضعين:

١ - الموضع الأول: في تحقيق أنَّ التزاحم هل هو حالة من حالات التعارض، بحيث يدخل تحت كُبرى التعارض بين الدليلين، أو إنَّه حالة متميزة عنه؟

٢ - الموضع الثاني: في بيان أحكام وطبيعة التزاحم التي تُخرجه من تحت كُبرى التعارض، وتميَّزه عنه، وتنفي تطبيق أحكام التعارض عليه.

تميز التعارض عن التزاحم

١ - الموضع الأول: وفيه لا بدّ من تحقيق مفهوم التعارض، لنرى هل إنّه موجود في باب التزاحم أو غير موجود، كما يحدد لنا مفهوم التزاحم، وهل إنّه داخل في باب التعارض، أو غير داخل؟

إذن فهنا نقطتان لا بد من تحقيقهما أولاً، لفهم التعارض، ومن ثمّ نفهم التزاحم:

أما النقطة الأولى التمهيديّة، فهي: أنّه تقدّم مراراً إنّ الأحكام لها مرتبتان:

أ - مرتبة الجعل والإنشاء.

ب - مرتبة المجعول والفعلية.

فمثلاً وجوب الحج على المستطيع، إنّ المولى يفرض المستطيع في عالم الذهن موجوداً، ثم يُنشئ الحكم عليه.

وإن شئتم قلتُم: إنّ الجعل يرجع إلى قضية مشروطة، شرطها وجود المستطيع، ومشروطها وجوب الحج، ثم بعد أن يوجد المستطيع، ويتحقق الشرط، يصبح الجزاء فعلياً، وهذه مرتبة المجعول، وهي مرتبة خروج الحكم من القضية الشرطية إلى القضية التنجيزية.

ومن الواضح أنّ الخطابات الشرعية مفادها المرتبة الأولى، وهي مرتبة الجعل، أي: القضية الشرطية، فإذا قال المولى: «يجب على المستطيع

الحج» دون أن يتعرض إلى فعلية الوجوب وعدم فعليته، حينئذ يُقال: إنَّ التعارض عبارة عن التنافي بين مفاد دليلين من الأدلَّة، أي: بين الجعلين على نحو القضية الشرطيَّة، فمتى ما إمتنع إجتماع الجعلين أي: المرتبتين من الحكم، أي: مرتبتي الجعل، إذن فسوف يحصل التكاذب بينهما، وهو المسمَّى بالتعارض.

وأما إذا فُرِضَ أنَّه لا تنافٍ بين الجعلين بما هما جعلان، ولكن التنافي بين فعلية هذه المشروطة، وهذه المشروطة، حينئذٍ لا يحصل تنافٍ بين الخطابين بسبب التنافي بين المجمعولين، لأنَّ التنافي إنما هو في مرحلة الجعل «المرحلة الأولى».

والخلاصة هي: إنَّ التعارض هو التكاذب بين الخطابين، وميزانه هو التنافي بين الجعلين، أي: مرتبة القضية المشروطة، فمتى كان تنافٍ بين القضيتين المشروطتين، بما هما مشروطتان، حينئذٍ يحصل التكاذب بين الخطابين، ومتى لم يكن تنافٍ بين الجعلين والمشروطتين، وإنما كان التنافي بين فعلية هذه المشروطة، وفعلية هذه المشروطة، حينئذٍ يقع التنافي بين الجعلين أيضاً بناءً على عدَم الترتب، ومثاله ما لو قال المولى: «إذا أمطرت السماء يجب عليك القيام» ثم قال في خطاب آخر: «إذا أمطرت السماء يحرم القيام عليك»، فكلتا القضيتين موجودتان بنحو القضية الشرطية، ففي المرحلة الأولى يقع التنافي بين المشروطتين.

ومثال الثاني أن يقول المولى: «إذا أمطرت السماء يحرم القيام»، ثم يقول في خطاب آخر: «إذا لم تمطر يجب القيام»، فهنا قضيتان مشروطتان لا تنافٍ بينهما بما هما مشروطتان وإنما التنافي بينهما في المرحلة الفعلية إذ يستحيل إجتماعهما فيها، وهذا ليس تعارضاً بين الدليلين.

ب- النقطة الثانية التمهيدية، هي: إنَّ التراحم هو التنافي بين الحكمين الإلزاميين اللذَّين يمكن للمكلف إمتثال كل منهما إذا ترك الآخر

على نحو الترتب، ولا يمكنه إمتثال كل منهما إذا إنضمّ أحدهما إلى الآخر في عالم الإمتثال.

وحينئذ يُقال: إنّه في كل مورد وجد دليلان على حكمين إلزاميين تكون القدرة على أحدهما بدلاً عن إمتثال الآخر، حينئذ قد يحصل التعارض بينهما، وقد لا يحصل.

فإن كان بين الجعلين، فيقع التعارض، وإن كان بين المجعولين، فلا تعارض.

وهنا يكون لبث الترتب دور مهم، لأننا لو قلنا بإمتناع الترتب، فمن الواضح أنّ التزاحم يدخل في باب التعارض، لأنّ إمتناع الترتب معناه أنّ خطاب «صلّ وأزل» لا يمكن ثبوت كل منهما، ولو مشروطاً بعدم الآخر، حيث لا يرضى بهما القائل بالترتب، يعني: إنّ التنافي بين المشروطين، بما هما مشروطان، أي: بين خطاب «يجب الإزالة»، وخطاب «يجب الصلاة على القادر، بما هما مشروطان، ويقطع النظر عن فعلتيهما، فإنّه يوجد بينهما تنافٍ، وعليه، فيدخلان في باب التعارض، وعليه لا إشكال في إمتناع الترتب بناء على التعارض بين الخطابين.

وأما بناءً على إمكان الترتب، حينئذ يفتح بحث في أنّه هل يمكن أن يبرهن على أنّ باب التزاحم أجنبيٌّ عن التعارض؟

وإن شئت قلت: إنّه إذا تمت النقطتان المتقدمتان وهما الإلتزام.

أولاً: يكون كل خطاب شرعي مقيداً بعدم الإشتغال بصد واجب آخر كما في «الصلاة والإزالة»، فإنّ موضوع كل منهما مقيد بعدم الإشتغال بالآخر، والإلتزام.

ثانياً: بإمكان الترتب في الوجوبين المتزاحمين، حيث يكون الوجوب الآخر مجعولاً على تقدير عصيان الوجوب الأول.

حينئذٍ إذا تَمَّت هاتان النقطتان يخرج التراحم عن باب التعارض إذ لا يقع حينئذٍ أي تنافٍ بين الجعلين.

وأما إذا أنكرنا النقطة الأولى، وقلنا: بأن خطاب «أزل» غير مقيدٍ لياً بعدم الإشتغال بضدٍ آخر، وإنَّ لإطلاقه بنفسه، دال على عدم وجود مكافئٍ له في الأهمية، حينئذٍ يقع التعارض بين الخطابين، لأنَّ كلا منهما يدل على وجوب متعلقه مطلقاً، حتى مع الإشتغال بالآخر، ومعنى هذا الإطلاق إلزام كل من الخطابين بصرف القدرة في متعلقه، بدلاً عن متعلق الآخر.

وكذلك إذا قبلنا النقطة الأولى، ولكن أذكرنا النقطة الثانية، فقلنا بإستحالة الترتب، فهنا أيضاً سوف يحصل التنافي والتعارض بين الخطابين، لأنَّ عدم الترتب يؤدي إلى فعلية كلا الخطابين المجمعولين في فرض عصيان أحدهما، ومعنى هذا: سراية التعارض إلى عالم الجعل، وإستحالة ثبوت الخطابين المشروطين بما هما مشروطان أيضاً، وهذا معناه التعارض أيضاً.

والصحيح في المقام هو: إنَّ باب التراحم أجنبٌ عن التعارض، ولتوضيح ذلك لا بدَّ من إستعراض كل الوجوه، بدءاً بالوجه الذي أفاده المحقق النائيني «قده» حتى ننتهي إلى الوجه الصحيح، فنصوغ التراحم على أساسه، صياغته الفنية بعد أن تكفَّلت النقطة الثانية وهي «إمكان الترتب»، بحث الترتب المُلحق ببحث «إقتضاء الأمر بشيءٍ للنهي عن ضده».

إذن ينحصر بحث خروج التراحم عن التعارض في النقطة الأولى، وقد ذُكر في مقام تقريب ذلك عدة وجوه:

١ - الوجه الأول، هو: ما أفاده الميرزا «قده»^(١). لإثبات هذا المدعى، وهو كون كل من الخطابين قد أُخذ في موضوعه القدرة التكوينية، لكون العقل يحكم بقبح تكليف العاجز، كما في الحكمين المجمعولين على موضوعي

(١) أجود التقريرات ج ١: ص ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧١.

«الصلاة والإزالة»، فإنه لا تنافٍ هنا بين الجعَلَيْن، لعدم المحذور في جعل قضيتين مشروطتين بالقدرة، وإنما التنافي يكون بين المجعولين، فإنَّهُمَا لا يكونان فعليّين معاً، لعدم قدرة المكلف على إمتثالهما معاً، فلو فرض أنه إختار الصلاة تعييناً أو تخييراً، فلا يكون وجوب الإزالة فعلياً في حقه، وكذلك لو أزال فإنه عاجزٌ عن الصلاة، فيخرج عن موضوع «صلّ». ذلك لأنّ موضوعه القادر، والمشتغل بأحد المتزاحمين غير قادر، وإذا كان التنافي بين المجعولين، فلا يسري إلى مفاد الخطابين والجعلين، إذ بناء على الترتب، لا محذور في جعل قضيتين مشروطتين بالقدرة. نعم هنا المجعولان لا يكونان فعليّين معاً. لعدم قدرة المكلف على إمتثالهما معاً، وبإمثال أحدهما تعييناً أو تخييراً ينتفي الحكم الآخر بانتفاء موضوعه وعليه، فلا تعارض بينهما.

وهذا الوجه يُعترض عليه، بأنّه إنّ أردتم من القدرة التكوينية المأخوذة في موضوعات التكليف «لُتياً»، القدرة حدوثاً وبقاءً، بحيث يكون التكليف بالصلاة مشروطاً بالقدرة عليها، وعدم صرف القدرة في ضدّ آخر، وهكذا الإزالة.

إن أردتم هذا، فهو وإن كان بناء على الترتب لا محذور فيه لأنه من قبيل الأمر بالضدين المتزاحمين، لكن لازم هذا إرتفاع التكليف، وعدم تحقق العصيان فيما لو إشتغل المكلف بضد للواجب ليس واجباً عليه، وهذا ممّا لا يلتزم به صاحب الدعوى، لأنّه تعجيز بعد القدرة، والتعجيز بعد القدرة لا يرفع موضوع الخطاب، إذ بمقدور كل إنسان أن يعجز نفسه، ويكون بذلك عاصياً.

وإن أردتم من إشتراط القدرة التكوينية لُتياً في موضوعات التكليف، إشتراطها بحدود القدرة الحدوثية فقط، على أساس أنّ العقل لا يحكم بأكثر من هذا الإشتراط، بمعنى أنّ التكليف يصبح فعلياً بمجرد توفر القدرة عليه حدوثاً في الآن الأول.

إن أردتم هذا، فإنّ القدرة بهذا المعنى موجودة في كلا الطرفين، لأنّ المكلف كان قادراً حدوثاً أن يُصلي أو يزيل، وإنما هو عَجَزَ نفسه، وهذا التعجيز لا يرفع موضوع الخطاب كما عرفت.

وكون القدرة الحدوثية موجودة على كلا التكليفين، يلزم منه ثبوت فعلية الخطابين معاً في حق المكلف، وعدم إرتفاع أحدهما بإمتثال الآخر، وهذا معناه ثبوت جعلين متنافيين.

وقد عرفت أنّ التنافي بين الجعلين هو ميزان التعارض.

وبهذا يحصل التعارض إذن بين الدليلين، وبهذا يدخل التزاحم في التعارض ولا يخرج عنه.

كما أنه بهذا يتضح أنّ الجعلين المشروطين بالقدرة التكوينية بهذا المعنى، هما أوسع من الجعلين الترتيبين كما صورهما الميرزا «قده»، حيث يكون موضوعهما محفوظاً حتى مع إمتثال أحدهما، وقد عرفت إستحالاته.

٢- الوجه الثاني، لإخراج التزاحم عن التعارض هو: أنّ يقال: بأنّ الشرط وإن كان هو القدرة التكوينية حدوثاً، إلا أنّ القدرة التكوينية حدوثاً غير موجودة في مفاد أحد الدليلين في موارد التزاحم، وإنّما الموجود هو قدرة واحدة على الجامع بين الصلاة والإزالة.

وتعيّنها في أحد الواجبين، هو فرع عدم تطبيقها على الآخر من قبل المكلف، وبهذا لا يكون هنا في موارد التزاحم أكثر من تكليف فعلي واحد في حق المكلف. وأمّا التكليف الآخر فإنه يرتفع موضوعه بإمتثال الأول. وعليه، فلا يقع تعارض بين دليلي الجعلين.

وهذا الوجه إن اقتصرنا فيه على هذا المقدار، يمكن أنّ نُشكّل عليه فنقول: بأنّ الحاكم على إشتراط القدرة في موضوع التكليف هو العقل، وهو الذي يخصص، إذ لولا هذا المخصص لشمل الخطاب حتى العاجز، والعقل إنّما يحكم بإشتراط القدرة، بملاك قبح التكليف للعاجز.

ومن الواضح أنّ القبيح يرتفع إذا انوجدت القدرة عند المكلف على الجامع.

فلو سلّمنا أنّ المكلف حدوثاً ليس له إلا قدرة واحدة على الجامع،

لكن نقول: بأنَّ العقل المخصص بالقدرة، يكتفي بالقدرة ولو على الجامع، إذن فلا يتبرهن أنَّ القدرة على أحدهما المعين تعييناً، بل يكفي القدرة على أحدهما بدلاً.

إذن فما هو الشرط اللَّبِّي الثابت على القاعدة؛ إنما هو القدرة على المتعلق، ولو بنحو بدلي، لأنَّ قبح تكليف العاجز يرتفع بهذا المقدار، فيكون الموضوع، هو: «أَيُّهَا الْقَادِر عَلَى الصَّلَاةِ وَلَوْ بَدَلًا صَلِّ»، وهكذا، في الخطاب الآخر، يكون الموضوع: «أَيُّهَا الْقَادِر عَلَى الْإِزَالَةِ وَلَوْ بَدَلًا أزل». .

ومن الواضح أنَّ القدرة على أحدهما هكذا، لا ترجع إلى ترك الآخر، إذن فلم ترجع المشروطتان هنا إلى المشروطتين اللَّتَيْنِ فرغ القائلون بالترتب عن إمكانهما، لأنهما هناك كلُّ منهما مشروطة بترك الأخرى، بينما هنا كلُّ منهما مشروطة بالقدرة على الأخرى ولو لم يترك الأخرى.

إذن فيستحيل إجتماع هاتين القضيتين عند القائلين بالترتب، فيقع التعارض والتنافي بينهما.

والخلاصة هي: إنَّه بناءً على إمكان الترتب ومعقولية جعل قضيتين مشروطتين، خطاب «صلِّ» وخطاب «أزل»، عندما نفحص كلتي القضيتين وكلاً الخطابين، مع مخصصاتهما اللبية العامة، فإنَّ إستفدنا من هذين الخطابين أنَّهما لا يثبتان في أنفسهما أزيد من القضية المشروطة، إذن فلا تعارض بينهما.

وإنَّ إستفدنا منهما أزيد من القضيتين المشروطتين فيحصل التعارض في الأزيد، لأنَّ كلاً من القضيتين مقيدة به، ولتحقيق ذلك إستعرضنا وجهين والآن نستعرض وجهاً ثالثاً:

٣- الوجه الثالث، هو: أنَّ يُقال، بأنَّ المخصَّص اللَّبِّي العقلي العام

القاضي بتقييد كل من الخطابين بالقدرة، هذا المخصص يقتضي أيضاً إدخال قيدين على كل خطاب من الخطابين .

أ - القيد الأول، هو: القدرة التكوينية ولو بالقدرة البدلية على الجامع في مقابل العجز التكويني، وهو الذي كان ملحوظاً حتى الآن في الوجه الأول والثاني، حيث أنّ الأول يقول: بأنّ هذا القيد يرجع إلى قيديّة ترك الآخر، إذن فقد إنطبق المقام على القضيتين المشروطتين المفروغ عن إمكانهما .

وقد إتضح في مناقشة الوجه الأول والثاني أنّ هذا القيد لا يرجع إلى ترك الآخر، لأنّه عبارة عن القدرة حدوثاً، لا بقاءً، والقدرة على متعلق الجامع ولو بدلاً .

وقد تبين أنّ هذه القدرة محفوظة سواء فعل الآخر أو تركه، إذن فهذا القيد قيد من نمط أوسع، وعليه، فهذا القيد لا يفيد بإرجاع مفاد الخطاب إلى القضية الترتيبية وإخراج التراحم عن التعارض .

لكن هناك قيدياً آخر، ولتسمّه القدرة الشرعية في مقابل العجز الشرعي .

ونريد بهذه القدرة عدم الإشتغال بواجب آخر لا يقل أهمية عن هذا الواجب

وهذا أيضاً هو قيد لبي يقتضيه التخصيص العقلي اللبي العام .

وبرهان هذا القيد هو: إنّ الوجوب في أيّ خطاب، لو لم يكن مقيداً بعدم الإشتغال، بما لا يقل أهمية عن هذا الواجب، لكان معناه: إنّ الوجوب يتبلي حتى في حال الإشتغال، بواجب لا يقل أهمية أو أهم، وحينئذٍ نسأل: إنّ هذا الوجوب الذي يقتضي الخطاب فعليته، حتى في هذه الحالة:

إن أراد منا المولى أن نشتغل بالإثنين معاً، فهذا غير معقول للتضاد المفروض بينهما.

وإن أراد منا أن ننصرف عنه إلى الأول فهذا خُلف فرض كونه لا يقل أهمية عنه، فيكون الإشتغال بغيره ترجيحاً بلا مرجح في نظر المولى. إذن ثبوت الوجوب في حال الإشتغال بالضد المساوي أو الأهم، غير معقول.

فإذا تمَّ هذا البرهان، حينئذٍ، إن فرض أنَّ «الصلاة والإزالة» كانتا متساويتين من حيث الملاك، إذن فهذا القيد اللبّي الثاني مآله إلى عدم الإشتغال بالآخر في كل منهما، وهذا معناه أنَّ القضيتين المشروطتين ترتبَتين من الطَّرَفَيْن، إذن فلماذا يقع التعارض؟.

وإن فرضَ أنَّ أحدهما كان أهمَّ من الآخر، حينئذٍ سوف يكون هذا القيد اللبّي الثاني، وهو عدم الإشتغال بمساوٍ أو أهمَّ، يكون مفاده في طرف الصلاة، أنَّ وجوبها مقيدٌ بعدم الإشتغال بالإزالة، وإن كان الأهمُّ هو الإزالة يكون مفاد القيد في طرفها أنَّ وجوب الإزالة مقيد بعدم الإشتغال بالصلاة.

وبهذا نصل إلى إمكان الترتب من أحد الطرفين، وقد فرغنا عنه.

إذن فعلى كلا الحالين سواء تساوى الملاكان في الإهمية، أو كان أحدهما أهمَّ من الآخر، فإنه لا يحصل من الخطابين التعارض لإمكان الترتب بينهما على كل حال.

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً لنفي التعارض بين دليلي «صلِّ وأزل»، لكن قد يُناقش فيه فيقال: بأنَّ إطلاق خطاب «صلِّ وأزل» بنفسه، يثبت عدم مساواة أحدهما للآخر بالأهمية. إذ تقييد كل منهما بعدم الإشتغال بالمساوي أو الأهم مطلقاً، يعني: عدم أخذ ترك الآخر بعنوانه قيداً، وهذا يعني أنَّ الآخر بعنوانه ليس أهمَّ ولا مساوٍ، فكأنَّ أحدهما يقول: إنَّ الآخر ليس بمساوٍ ولا أهم، وكذلك يقول الآخر. إذن فهذا تكاذب، إذن فهذا تعارض.

وجواب هذا النقاش، هو: إنَّ هذا تمسك بالعام، أو المطلق في الشبهة المصداقيّة.

ومن الواضح أنّه لا يجوز التمسك بالعام، أو المطلق في الشبهة المصداقيّة، لأنَّ خطاب «صلّ» خرج منه بالتخصيص اللّبي العام صورة الإشتغال بالضد المساوي، ونحن لا ندري هل إنَّ الإزالة «مصدقٌ لما خرج، أو لَيْسَتْ مصداقاً، فتكون الصلاة مصداقاً لما بقي تحت العام من قبيل، «أكرم العالم ولا تكرم النحوي من العلماء»، فالتمسك بكون النحوي من العلماء الذين يجب إكرامهم، تمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، وهو غير جازٍ.

وهذا الجواب قد يُناقش فيه على عدة مبانٍ:

١ - المبنى الأول هو: أنْ يُقال: إنّه إنّما لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، فيما إذا كان المخصص لفظياً، لا فيما إذا كان لبيّاً، كما ذهب إليه الميرزا «قده»^(١) وجماعة^(٢).

فإذا قيل: «لعن الله بني أمية قاطبة»، وكان يوجد مخصّص لبيّ يُخرج الإنسان المستقيم، ونشك في أموي مخصّوص أنّه مؤمن، أو لا، فهنا نتمسك بالعام باعتبار أنّ هذا كغيره من بني أمية.

وفي المقام إذا جرينا على هذا، فهنا مخصّصنا لبيّ، وحيث أنّه كذلك، إذن فيجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

٢ - المبنى الثاني وهو: مختارنا في مباحث العام والخاص وهو التفصيل بين كون الشبهة المصداقيّة سنخُ شبهة مضبوطة بالأمر الخارجيّة،

(١) فرائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٣٣٧ بمعنى أنه يتساوى اللفظي واللّبي في عدم جواز التمسك عند الميرزا «قده».

(٢) مطارح الإنظار - الأنصاري: ص ١٩٣.

حيث يكون المولى والعبد بالنسبة إليها سواء، من ناحية الإطلاع ونحوه، وبين الشبهة الحكمية التي يكون المولى أخبر من العبد بها.

ففي الأولى: لا يجوز التمسك بالعام فيها، وفي الثانية: يجوز التمسك بكلام المولى العام لإدخال الفرد المشتبه تحت العام، إذ طبقاً لهذا التفصيل نقول: بأنَّ الشبهة، وإنَّ كانت مصداقية إلا أنَّ المولى أخبر من العبد بها فهو المقرَّر أنَّ يوجد واجباً مساوٍ، أولاً لأنَّها من وظيفته، إذن فتمسك بالعام.

٣ - المبنى الثالث هو: أن يقال: إنَّه لو بنينا على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إذا كان المخصَّص لبيئاً، وقطعنا النظر عن كل ما تقدم، فإنَّه إنما نقول بذلك فيما إذا علمنا أنَّ العام قد إنلثم وشككنا بمقدار الإنثلام، فلو كنا نعلم، - كما في المثال السابق في المبنى الثاني - أنَّ أحد بني أمية وقف إلى جانب أمير المؤمنين عليه السلام، وخطب مدافعاً عنه - عليه السلام - إذن نعلم أنَّ هذا المخصَّص ثلم العموم، لكن لا نعلم أنَّ هذا المخصَّص ينطبق على معاوية بن يزيد، أو لأفهننا لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وأما إذا لم يُعلم بالإنثلام أصلاً، كما لو إحتملنا عدم الإنثلام، فحينئذٍ لا بأس هنا بالتمسك بالإطلاق، أو العام الذاتي، لإثبات أنَّ المولى لم يأخذ قيداً في موضوع خطابه، لأنَّ العام هنا لم ينلثم كي يدور الأمر بين الدخول في الإنثلام وفي المثلم وعدمه، إذن فلا محالة من التمسك بالعام.

وحيئنذٍ إذا تمَّت هذه المخارج الثلاثة يمكن إيقاع التعارض بين خطابي «صلِّ وأزل» لعدم دلالة خطاب «أزل» على أنَّه أهم.

والصحيح في المقام هو عدم وقوع التعارض بين خطابي: «صلِّ وأزل» حتى لو تمَّت الإصول الموضوعية لهذه المباني المتقدمة وغيرها، لأنَّ حواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إنما يتم فيما إذا كان المخصَّص منفصلاً، ففي مثله ينعقد للعام ظهور في العموم، وكذلك

للمطلق ظهور في الإطلاق، بحيث يكون العموم شاملاً للفرد المشكوك،
وحيثلو يثبت حكمه على الفرد المشكوك، دون أن يزاحمه المخصص، لعدم
العلم بشموله للفرد المشكوك.

وأما إذا كان المخصص متصلاً فلا ينعقد للعام ظهور في العموم،
ومعه لا يمكن التمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشكوك.

ومقامنا من قبيل الثاني، وذلك لأنَّ المخصص في مقامنا هو حكم
العقل وهو مخصص لبي، وهو يُشكّل قرينة متصلة، ومعه لا يمكن التمسك
بالعام لصيرورته مجملاً في العام فلا يرجع إليه، بالنسبة إلى الفرد
المشكوك.

وبهذا يتم المدعى، وهو أنَّ كلاً من خطابي «صلِّ وأزَلِّ» ليس له
إطلاق ينافي إطلاق الآخر، إذن فلا تعارض بينهما، لكون كل منهما مقيداً
بعدم الإشتغال بالآخر، وبهذا يخرج التزاحم عن باب التعارض.

وأما فيما لو فرض تساويهما، فيرجع هذا إلى الترتب من الجانبين،
ويكون أحدهما وارداً على الآخر، ورافعاً لموضوعه وقد عرفت إمكانه،
وهذا معنى دخول التزاحم في الورد.

وأما لو كان أحدهما فقط مقيداً بعدم الإشتغال بالآخر، فيما لو كان
أحدهما أهم، فإنَّ هذا يرجع إلى الترتب من طرف واحد، وقد عرفت
إمكانه، وعليه فلا تعارض بين الخطابين.

وبهذا يثبت أنَّ باب التزاحم باب مستقل، وغير داخل تحت كبرى
التعارض، وبهذا يتم الكلام عن الموضع الأول.

في أحكام التزاحم

الموضع الثاني :

بعد أن فرغنا عن كون باب التزاحم باباً مستقلاً غير داخل تحت كبرى التعارض، ولا تُطبَّق عليه أحكام التعارض، صار لزاماً علينا أن نستعرض أحكام التزاحم.

وفي مقام بيان مرجحات باب التزاحم، يتبيّن أنّ ما يصح من هذه المرجحات، كلها يرجع إلى باب الورد، وأنّ أحد الخطابين يكون وارداً على الآخر إمّا بنفسه، أو بامثاله كما ستعرف.

ويتضح هذا عند البحث عن المخصّص اللّبي العقلي الذي به أخرجنا خطاب «صلّ وأزل» عن المعارضة، إذ به تبيّن أنّ مرجحات هذا الباب ترجع إلى الورد.

إذن وظيفتنا هي تنقيح صغرى هذا الورد، ويبحث هذا في جهتين:

□ الجهة الأولى:

○ المرجح الأول هو: ترجيح الخطاب المشروط بالقدرة العقلية على الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية.

وقد ذكر المحقق النائيني «قده»^(١) ما حاصله: إنّه إذا وجد خطابان،

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢٧٢.

وكان أحدهما مشروطاً بالقدرة العقلية، والآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية، فمعنى ذلك، أنَّ الخطاب المشروط بالقدرة العقلية، تكون القدرة فيه دخيلة في موضوع خطابه، دون ملاكه، بمعنى أنَّ ملاكه يكون ثابتاً حتى حال العجز، غايته أنَّ الخطاب لا يثبت حال العجز.

وأما المشروط بالقدرة الشرعية، فإنَّ القدرة فيه تكون دخيلة في موضوع خطابه وملاكه، بحيث لا ملاك حال العجز.

وكلمًا تزامم خطابان، وكانت القدرة في أحدهما دخيلة في موضوعه دون ملاكه، وكانت في الآخر دخيلة في موضوعه وملاكه، قدم الأول على الثاني.

وتحقيق ذلك، هو: إِنَّهُ لا بدَّ من بيان معنى القدرة الشرعية التي تكون دخيلة في ملاك أحد الخطابين دون الآخر، فنقول:

إنَّ القدرة الشرعية المفروض دخلها في ملاك الوجوب لها ثلاثة معان:

☆ المعنى الأول للقدرة الشرعية هو: أنَّ تكون هذه القدرة بمعنى القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني، بحيث يكون الخطاب الذي لا تكون هذه القدرة دخيلة في ملاكه، شاملاً للمشكوك، دون الخطاب الذي كانت هذه القدرة دخيلة في ملاكه، فإنَّه فيه لا يشمل المشكوك، وذلك لتامة ملاك الخطاب الأول دون الثاني، حيث أنَّ القدرة التكوينية غير موجودة، وغير دخيلة في الأول، فيكون ملاكه تاماً، بينما هي دخيلة في ملاك الثاني فلا يكون تاماً.

وبناءً على ذلك، لا موجب لترجيح الخطاب المشروط بالقدرة العقلية على الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، لأنَّ المشروط بالقدرة الشرعية قد تمَّ ملاكه أيضاً، لما عرفت من أنَّ القدرة الدخيلة في ملاكه، إنما هي القدرة التكوينية، وهذه القدرة ثابتة في كلا الطرفين كما برهننا عليه سابقاً في مناقشة

الوجه الأول والثاني اللَّذَيْنِ إِسْتُدِلَّ بِهِمَا عَلَى أَنَّ بَابَ التَّرَاحُمِ مُسْتَقَلٌّ عَنِ بَابِ التَّعَارُضِ، وَغَيْرِ دَاخِلٍ تَحْتَهُ، حَيْثُ قَلْنَا هُنَاكَ: إِنَّ هَذِهِ الْقُدْرَةَ التَّكْوِينِيَّةَ فَعَلِيَّةٌ وَمَوْجُودَةٌ فِي كِلَا الْخَطَابَيْنِ، حَيْثُ أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى كُلِّ مِنْهُمَا، وَلَوْ بَدَلًا، كَمَا عَرَفْتَ تَفْصِيلَهُ.

وعليه: فلو إشتغل بأحد الخطابين، يكون في إشتغاله هذا مفوتاً للملاك الآخر، لأنَّهما من هذه الناحية سواء.

وحينئذٍ لا موجب لترجيح المشروط بالقدرة العقلية على الآخر المشروط بالقدرة الشرعية.

☆ المعنى الثاني للقدرة الشرعية، هو: أن تكون هذه القدرة عبارة عن مجموع قيدين: أحدهما: القدرة التكوينية، والثاني: عدم الإشتغال بضد مساوٍ أو أهم.

وبناء عليه، حينئذٍ يتم المرجح المذكور، ويتعين تقديم الخطاب المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، لأنَّ ملك الأول تام، حيث أنَّه غير مشروط بالقدرة، والإشتغال به لا يكون مفوتاً لملاك الآخر بل رافعاً لموضوعه.

وهذا بخلاف ما لو إشتغل بالخطاب الثاني، فإنَّه بذلك يفوت على المولى ملك المشروط بالقدرة العقلية، رغم كون ملاكه فعلياً، أمَّا عدم تفويت ملك الأول فلأنَّه إشتغل به، وأمَّا عدم تفويت ملك الثاني فباعتبار أنَّه لا موضوع له، فلا يكون ثابتاً، لأنَّ ملك الثاني متوقف على مجموع قيدين كما عرفت، وأحد هذين القيدين هو عدم الإشتغال بواجب آخر، والمفروض أنَّه إشتغل بواجب آخر فينتفي موضوعه، ومعه لا يكون هذا الملك ثابتاً، فهنا يدور الأمر بين تفويت ملك، وعدم تفويت أي ملك، وفي مثله، يحكم العقل بلزوم عدم تفويت الملك، وذلك بأن يختار الإشتغال بالخطاب الأول، وهو المشروط بالقدرة العقلية دون الخطاب الثاني المشروط بالقدرة الشرعية، وذلك لتامة ملك الخطاب الأول على

كل تقدير، وعدم تمامية الثاني إلا على تقدير عدم الإشتغال بالخطاب الأول كما عرفت .

وعليه، فلا بدّ من أخذ عدم الإشتغال بالخطاب الأول في موضوع الخطاب الثاني دون العكس، فلو فرض أنّ الخطاب الأول هو خطاب الإزالة، فهنا يكون الأمر بالإزالة مطلقاً، إلا أنّ الأمر بالصلاة يكون مشروطاً بعدم الإشتغال بالإزالة، ويكون قصد المولى من هذا الإشتراط صرف المكلف من الصلاة إلى الإزالة، لئلا يخسر المولى شيئاً، لأنّ الصلاة، وإنّ فاتت بفعل الإزالة، إلا أنّ ملاك الصلاة غير ثابت، كما عرفت، لعدم تحقق موضوعه، وهو عدم الإشتغال بواجب آخر، وهو الإزالة، والمفروض أنّه إشتغل بالإزالة .

وبناء على هذا، فيكون خطاب «أزل» بإمثاله رافعاً لموضوع خطاب «صل» حيث أخذ فيه عدم الإشتغال بالإزالة، فإذا إشتغل بالإزالة يرتفع موضوع خطاب الصلاة .

وهذا معناه: أنّ خطاب «أزل» يكون وارداً على خطاب «صل»، والورود هو المرجح الرئيس في باب التراحم، كما عرفت، فيكون مقامنا هذا أحد موارد ومصاديق مرجحات باب التراحم .

☆ المعنى الثالث للقدرة الشرعية، هو: أنّ يكون ملاك الخطاب الثاني متقوماً، ليس بالقدرة التكوينية فقط، ولا بمجموع القيدتين، بل يكون ملاك الثاني موقوفاً على عدم وجود مانع شرعي من قبل المولى، أي: عدم وجود أمر بالخلاف يضاذه، بحيث يكون الأمر بالخلاف والصدّ يُغني الملاك الثاني، بخلاف الملاك الآخر .

وفرق هذا عن المعنى السابق، أنّه في السابق كان ملاك الثاني يُغني بإمثال الخطاب الأول، لا بوصوله بنفسه، بينما هنا يُغني بنفسه وصول الخطاب الأول وتنجزه، إذن فهذا معنى ثالث للقدرة الشرعية .

وفي مثل ذلك يتقدم الأول على الثاني، ويتم الترجيح للمشروط بالقدرة العقلية، على المشروط بالقدرة الشرعية، وذلك لأن المشروط بالقدرة العقلية يكون بنفس فعليته وتنجزه رافعاً لموضوع الخطاب الآخر، لتحقق المانع المولوي الشرعي بذلك دون العكس، إذ إطلاق الخطاب الأول محفوظ بالفعل، بينما الخطاب الثاني موزعه منفي بالفعل، إذن فيجب العمل على طبق الأول.

والترجيح في هذا الفرض ليس بحاجة إلى القول بإمكان الترتب كما كان كذلك بناء على المعنى السابق. لأنَّ المفروض أنَّ القضيتين إحداهما مرتبة على عدم الأخرى، وإنما كان القائل بإمتناع جعلهما يمنع ذلك لإستلزامه فعلية الأمر بالضدين في حال عدم الإشتغال بالأهم، بينما هنا في المقام يكون المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث للقدرة، معلّقاً على عدم فعلية الخطاب الآخر.

إذن فما دام الخطاب الآخر فعلياً، فمقتضى القاعدة أنه يستحيل فعلية المشروط بالقدرة الشرعية، حيث لا يجتمع الحكمان في الفعلية.

وعليه، فيُقدّم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية.

وبهذا يتضح أنَّ هذه القاعدة - وهي ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية - غير صحيحة بلحاظ المعنى الأول للقدرة الشرعية، وإن كانت صحيحة بلحاظ المعنيين الآخرين الثاني والثالث.

وبقي الكلام في نقطتين:

١ - النقطة الأولى: هي إنَّه قد يُفترض أنَّ كلا الخطابين كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، أي: عدم المانع المولوي.

فهنا يُقدم الأول على الآخر، لأنَّ القدرة الشرعية لها معانٍ إذ قد يكون أحد المعنيين يوجب التقديم لأحدهما على المعنى الآخر، كما لو كان

أحدهما مشروطاً بعدم الوجود الفعلي للمانع، وكان الآخر مشروطاً بعدم الوجود اللولائي للمانع، أي: عدم وجود أمر بالخلاف، أي: لولا هذا الأمر، وبقطع النظر عنه، حينئذٍ يتقدم الأول على الثاني، وذلك لأنَّ العدم اللولائي غير صادق مع وجود الآخر، فيكون موضوع الخطاب المشروط به مرتفعاً، وموضوع الخطاب الآخر فعلياً، كما في الورود من الجانبين.

وكذلك لو كان أحد الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وكان الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فإنَّه حينئذٍ يتقدم الأول على الثاني، كما بُرهن على ذلك بالورود من الجانبين.

٢ - النقطة الثانية: هي في كيفية إستظهار كون القدرة المأخوذة في موضوع التكليف، إنَّها عقلية أو شرعية من لسان الدليل، فيما إذا لم يكن هناك قرينة خاصة في المقام.

وبتعبير آخر، ما هو مقتضى القاعدة عند الشك في كون القدرة شرعية أو عقلية، عند عدم إحراز كونها في أحد الخطابين المتزاحمين عقلية، وفي الآخر شرعية، لعدم دليل من الخارج، وعدم قرينة من لسان دليل الحكمين يقتضي ذلك، إذ حينئذٍ يُشك في كون القدرة دخيلة في الملاك، أي إنَّها شرعية أم لا.

أما النقطة الأولى: فهناك صورتان يمكن إفتراضهما فيها:

○ الصورة الأولى هي: أن يكون كل من الخطابين، مشروطاً بالقدرة الشرعية.

○ الصورة الثانية هي: أن يكون الخطاب الأول مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، ويكون الخطاب الثاني مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، فيكون متوقفاً على عدم الأمر بالخلاف، فيكون ملاك الثاني أشدَّ قصوراً من ملاك الأول

وحينئذ يُقال: إنَّ البرهان يُحتمّ تقديم الأول على الثاني، وذلك لأنَّ دليل الخطاب الثاني في نفسه قاصر عن إثبات معنى معقول بينما دليل الخطاب الأول غير قاصر.

وتوضيحه هو: إنَّ دليل الخطاب الثاني فيه أحد افتراضين، أولهما: هو أن نلاحظ حالة عدم إمتثاله، وثانيهما: هو أن نلاحظ حالة إمتثاله، يعني: أن دليل الخطاب الثاني مفاده: أن وجوب الفعل الثاني منوط بعدم وجود أمر بالخلاف، أي: بالفعل الأول، وعدم أمر بالخلاف لا يحصل إلا بالإشتغال بالخلاف، إذن فنفي الأمر الأول يكون بالإشتغال بالخلاف، ومعنى هذا أنَّ الأمر الثاني منوط بعدم نفسه، وهو غير معقول.

ومن هنا نقول: إنَّ دليل الخطاب الثاني، إن أردتم أن تثبتوا به أمراً للثاني، فلا يساعد عليه الدليل، لأنَّ دليل الثاني أخذ في موضوعه عدم الأمر الأول، وهو يتوقف على عدم الإشتغال بالثاني، وإن أردتم أن تثبتوا به أمراً بالثاني منوطاً بالأمر الأول، فهو غير معقول، لأنَّ معناه، إناطة الأمر بالشيء بإمتثال نفسه، إذن فالدليل الثاني متعيّن السقوط، إذ ما يكون معقولاً بنفسه، الدليل قاصر عنه، وغير وافٍ بإثباته، وما يفي به الدليل، ولا يكون قاصراً عنه، غير معقول بنفسه إذ ينتج أنَّ الأمر بالثاني هو الأمر بالثاني المنوط بالإشتغال بالثاني، وهو غير معقول، إذن الدليل المتكفل للخطاب الثاني ساقط، فيتعيّن المصير إلى الخطاب الأول.

إذن ففيما إذا كان الخطاب الأول مشروطاً بالقدرة بالمعنى الثاني، وكان الخطاب الثاني مشروطاً بالقدرة بالمعنى الثالث، فإنَّه يتعين تقديم الخطاب الأول.

○ الصورة الثانية، التي يمكن أن نفترض فيها تقديم الخطاب الأول على الثاني مع أن كلا الخطابين يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية هي: أن نفرض أنَّ كلا منهما شرط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، وهو عدم الأمر بالخلاف، إلا أنَّ عدم الأمر بالخلاف يكون له نحوان:

فتارة يكون الخطاب مشروطاً بعدم الأمر بالخلاف، بمعنى أنه لا يكون هناك أمر بالخلاف لولا هذا، فيكون الأمر هنا منوطاً بعدم اللولائي يعني بعدم الأمر بالخلاف المحفوظ لولا هذا.

وأخرى يكون مشروطاً بعدم الأمر بالخلاف فعلاً.

فإن فرض أن كلا منهما كان مشروطاً بعدم اللولائي، أو العدم الفعلي، فمعنى هذا أنه لا مزية لأحدهما على الآخر، لكن إذا فرضنا أن الأول كان مشروطاً بعدم الفعلي، وكان الثاني مشروطاً بعدم اللولائي، إذن سوف يتقدم بالبرهان، الخطاب الأول على الثاني، لأن الثاني مشروط بعدم اللولائي، للأول، أي: إنه لا يكون للأول وجود حتى لولا الثاني.

ومن الواضح أن الأول له وجود لو قُطع النظر عن الثاني، فالثاني إذن مشروط بشرط باطل، وغير موجود.

إذن فمفاد الثاني له شرط منتفٍ حقيقة، فلا يكون مفاده فعلياً، وإذا صار مفاده معدوماً، فقد تحقق شرط الخطاب الأول، لأنه لا يحتاج إلا إلى العدم الفعلي.

إذن فما هو مفاد الأول يكون فعلياً في حقنا، وما هو مفاد الثاني لا يكون فعلياً في حقنا.

وبهذا البرهان يُقدّم الأول على الثاني، وبه يتضح أن غير المشروط بالقدرة الشرعية، يُقدّم لإطلاقه على المشروط بالقدرة الشرعية، وأن المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول للقدرة الشرعية، يُقدّم على المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني للقدرة الشرعية، وأن المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث للقدرة الشرعية، يُقدّم على المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني للقدرة الشرعية.

ومن هذا القبيل ما إذا نذر أن يزور أحد الأئمة في أشهر الحج بحيث

لا يتمكن من تدارك الحج أبداً في وقته، فهناك ثلاث ترجيحات لإفساد الحج:

○ المرجح الأول هو: أن يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية، والآخر غير مشروط بها.

○ المرجح الثاني: أن يكون كلٌّ منهما مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، لكن وجوب الوفاء بالنذر مشروط بها بالمعنى الثالث، إذ كل جعل شرط فيه أن لا يكون منافياً لشرط الله تعالى^(١)، وهو تحليل الحرام أو العكس. إذن فوجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، ووجوب الحج مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فيتقدم وجوب وفاء النذر لما تقدم.

○ المرجح الثالث هو: أن يُقال: إنَّ الإستطاعة المأخوذة في دليل الحج هي ما يعمّ الخلاف، فنحمله على المعنى الثالث للقدرة، لكن مع هذا نستظهر أن دليل الوفاء بالنذر أخذت فيه القدرة بالمعنى اللولائي، بمعنى أنه. قبل أن تنظروا إلى شرطكم، أنظروا إلى ما إذا كان يوجد شروط لله تعالى في المقام.

وإلى هنا يتم الكلام في الميزان الكبروي، وهو ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية.

وكذلك فقد برهنا على ترجيح بعض المشروط بالقدرة الشرعية على البعض الآخر المشروط بالقدرة الشرعية، كترجيح المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث على المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول والثاني للقدرة الشرعية.

(١) إشارة الى ما ورد في الوسائل الجزء السابع عشر صفحة ٤٠٩، باب ٢٢ من أبواب موانع الإرث نقلاً عن (قرب الإسناد).

وبهذا نُنهى الكلام في مرحلة الثبوت.

والآن نتكلم في صغرى المرجح، أي: في مرحلة الإثبات، حيث يُقال هنا: كيف نُثبت أن أحد الخطابين مشروط بالقدرة العقلية، والآخر مشروط بالقدرة الشرعية؟.

فنقول: إنَّه إذا قامت قرينة خاصة على أحدهما، فلا إشكال في إتباعها، وإلا فقد يُدعى أن الأصل فيهما أن تكون القدرة عقلية، وأن يكون ملاك الخطاب غير مشروط بالعقلية، وهذا الأصل نخرج عنه بواسطة قرينة خاصة، أو عامة، كما لو تصدَّى المولى بنفسه لأخذ القدرة في موضوع خطابه، كأن يقول، ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، فإنَّ خطاب الحج يختلف عن خطاب ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾.

إذن لو تصدَّى المولى بنفسه لأخذ القدرة في موضوع خطابه، فيتفتح بذلك أن الأصل إن لم تؤخذ القدرة شرطاً في موضوعه من قبل المولى، يتفتح بذلك أن الأصل فيه أن تكون القدرة عقلية.

وقد يُدعى هنا، أنَّه إن كان المولى قد تصدَّى لأخذ القدرة في موضوع خطابه، فيتفتح بذلك، أنَّ الخطاب إذا لم تؤخذ القدرة في موضوعه، فالأصل فيه أن تكون القدرة شرعية، إلا أن تقوم قرينة على الخلاف، إذن فهنا دعويان:

١ - الدعوى الأولى وهي: كون الأصل في الخطاب الذي لم تؤخذ القدرة فيه من قبل المولى، الأصل، أن تكون القدرة عقلية، هذه الدعوى، موقوفة على أحد تقريرين تقدّم الكلام عنهما.

وتوضيح موجز التقريب الأول هو: أنَّ الخطاب بحسب دلالاته المطابقيّة على الحكم، لا إطلاق له لحالة عدم القدرة، لأنَّ القدرة حتى لو لم يأخذها المولى في موضوع خطابه، فهي قيد بحكم العقل، إذن فلا إطلاق للمدلول المطابقي للخطاب لحالة عدم القدرة، وعليه، فيكون إطلاق

المدلول المطابقي ساقطاً في مقام العجز، وإنعدام القدرة.

ولكن يمكن أن يدعى أن الملاك أوسع دائرة من أن الحكم، إذ هو فعلي حتى في حال عدم القدرة، وحيث يمكن التمسك بالدلالة الإلزامية لإثبات ذلك، بعد سقوط الدلالة المطابقية، ويمكن التمسك تارة أخرى بإطلاق المادة. كما سماه الميرزا «قده» إذ إنَّ خطاب «أقيموا الصلاة» له مدلول مطابقي، وهو الوجوب، وله مدلول إلزامي، وهو الملاك، والأول قد سقط لما عرفت، ويبقى الثاني لم يسقط، لأنَّه يُعقل إطلاقه لحالة العاجز. إذنَّ فتمسك بإطلاق المادة لإطلاق الدلالة الإلزامية، ومعناه أنَّ القدرة عقلية.

وتوضيح موجز التقريب الثاني هو: أنَّ نتمسك بإطلاق المادة في المرتبة السابقة على عروض الحكم عليها، بمعنى أنَّ مادة الصلاة قد صُبَّ عليها محمولان: محمول بارز وهو الوجوب، ومحمول مستتر وهو الملاك. والمادة بلحاظ الأول مطلقة، ولكنها بلحاظ الثاني مقيدة، فتمسك بالإطلاق.

وقد تقدم مناقشة هذين التقريبين وعدم إرتضائهما.

وعليه، فمقتضى القاعدة إنَّه لا دليل على أنَّ القدرة عقلية، لأنَّ مفاد الخطاب المطابقي أنَّ إطلاقه ساقط، ومع السقوط لا يبقى كاشف عنه حتى نعلم أنَّه مشروط بالقدرة العقلية.

٢ - الدعوى الثانية هي: أنَّ يُقال: إنَّه حتى لو سلّمنا بالدعوى الأولى إلاَّ أنَّه يُقال هنا في الثانية: بأنَّه عندنا في المقام قرينة عامة تدل، متى ما وجدت، على أنَّ القدرة شرعية، وهذه القرينة هي: تصدي المولى بنفسه لأخذ القدرة في موضوع خطابه، وهذا بنفسه قرينة على أنَّ القدرة دخيلة في الملاك، وتقريب هذا يكون بأحد وجوه:

١ - الوجه الأول: هو: أنَّ يُقال: بأن المولى إذا تصدَّى بنفسه لأخذ

القيّد، إذن سوف ينلّم الإطّلاق في كلا التقرّيبين السابقين اللّذين أريد بهما إثبات إطّلاق الخطّاب للتمسك بالدلالة الإلتزامية، لأنّ المطابقيّة لا وجود لإطّلاقها، لأنّ إطّلاقها موجود وسقط عن الحجية، حتّى يُبحث أنّ الإلتزامية هل هي تابعة في الحجية للمطابقيّة، أو غير تابعة، فإنّ هذا البحث إنّما يكون إذا كان أصل الدلالة المطابقيّة مستقرّاً، وإنهدمت حجّيته بمخصّص منفصل، حينئذٍ يقع الكلام في أنّها تتبع، أو لا.

وأتمّ إذا أخذ فيه قيد متصل من المولى، فلا إطّلاق أصلاً حينئذٍ للدلالة المطابقيّة.

وهكذا يُقال في التقرّيب الثاني: بأنّ إطّلاق المادة يسقط، لأنّ إطّلاق التقييد يقتضي كونه تقييداً للمادة بلحاظ كلا محموليها. إذن فلم يبق إطّلاق في المادة.

وعليه، فأخذ هذا القيد، بحسب الحقيقة، ينتج فقداننا للتقرّيبين اللّذين نُثبت بهما الدعوى الأولى.

وعليه فمتى ما أخذ هذا القيد سوف لا يحرز أنّه مشروط بالقدرة العقلية، وإنّ كنا لا نُحرز أنّه غير مشروط بالقدرة الشرعية.

٢- الوجه الثاني هو: أنّ نترقى ونقول: بأنّ أخذ القدرة من قبل المولى، ظاهر في إثبات كون القدرة شرعية، وليس فقط يُعطل الإطّلاقين، وذلك لأنّ هذا التقييد، إنّ فرض كون القدرة شرعية، أي: دخيلة في ملك المولى وغرضه، إذنّ فالتقييد مولوي منشؤه أغراض المولى.

وإنّ فرض أنّ القدرة غير دخيلة في الملاك فالتقييد عقلي إذنّ فأمر التقييد يدور بين كونه مولوياً، أو عقلياً وإرشادياً. فظهور التقييد في المولوية يكون حجة في إثبات أنّ القدرة دخيلة في ملك المولى، وبهذا يكون التقييد مولوياً، لا عقلياً.

ويرد على هذا، إنّه: إنّ كان المراد بالتقييد المولوي، هو حصول

التقييد في مقام جعل الحكم من قبل المولى، فهذا أمر محفوظ، حتى في موارد عدم دخل القدرة في الملاك، إذ تقييد الخطاب إنَّما هو من فعل المولى، وشأن من شؤونه. إذن فالتقييد تقييد مولوي على أي حال. فلو سُميت القدرة عقلية حينئذٍ، لا يكون معناها إنَّها إنَّما سُميت بذلك، بسبب كون العقلي هو المقيّد، بل سُميت بذلك، بمعنى كون العقل هو الكاشف عن التقييد.

وإن كان المراد بالتقييد المولوي التقييد الذي يكون عملاً إختيارياً للمولى، وتحت سلطانه، بحيث يكون للمولى رفعه، أو تبديله إلى الإطلاق مثلاً، وهذا يتناسب مع كونه تقييداً للملاك بالقدرة، لا تقييد الحكم، إنَّ كان هذا هو المراد بالتقييد المولوي، فإنَّ المولوية بهذا المعنى لا يقتضيها ظهور الخطاب الصادر من المولى، لأنَّها مؤنَّة زائدة على كون التقييد عملاً صادراً من المولى مع أنَّ الكلام إنما هو في نكته كون هذا التقييد وأنَّه صدر من المولى ولماذا أخذه المولى، حيث يُقال مثلاً: إنَّ المولى إنَّما أخذه بإعتبار نكته أنَّه فاقد القيد الآن، وليس فيه مصلحة، أو يُقال تارة أخرى: إنه إنما أخذه بإعتبار أنَّه فاقد القيد، فيقبح عند العقل التكليف به، فهاتان نكتتان.

إذن فهذا الوجه غير صحيح.

٣ - الوجه الثالث هو: أنَّنا سلَّمنا أنَّ التقييد مولوي على كل حال. إلَّا أنَّه يدور أمره بين كونه تأسيسياً أو تأكيدياً. بمعنى أنَّه إنَّ كان المقصود من التقييد. التقييد من باب ضيق الخناق، إذن فيبان القيد تأكيدياً لأنَّ هذا المطلوب يُبيِّن بحكم العقل. وأمَّا إذا كان الغرض من التقييد بيان أنَّ القيد دخيل في الملاك، إذن فمثل هذا لم يُبيِّن ببيان آخر، إذن فيكون تأسيسياً.

وبتعبير آخر: إنَّ إشتراط القدرة في الخطاب - سواء أكان من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز، أو من جهة إقتضاء الخطاب تقييد متعلقه بالمقدور - بعد أن كان أمراً مركزياً عند العرف، وبمثابة المقيّد اللبّي المتصل بالخطاب، حينئذٍ يكون تصدّي المولى للتصريح به، وإبرازه ظاهراً،

معناه: إنَّه بصدد إفادة معنى زائد على ما هو منكشف في نفسه، وهذا المعنى الزائد هو كون قيـدالقدرة دخيلاً في الملاك، وأنَّه من دون هذه القدرة، لا مقتضٍ للحكم.

وهذا الكلام إنما يصحّ إذا لم يكن في المقام نكته أخرى، لإبراز هذا القيد اللبّي.

ولكن من الواضح أنّ هذا الوجه، لا يمكن أن ينسجم مبنى مع الدعوى الأولى لإثبات كون القدرة عقلية، فيما إذا لم يكن لسان الخطاب مقيداً بالقدرة، وهو التمسك بالدلالة الإلزامية، لإثبات الملاك في حال العجز، وهذا معناه إفتراض كون المقيد اللبّي بمثابة القرينة المتصلة بإعتبار وضوحه وضرورته.

وإذا كان هكذا، إذنّ سوف ينهدم التقريب المذكور في الدعوى الأولى، لأنَّه مع فرض كون المخصّص اللبّي متصلاً هنا، لا يمكن التمسك بالدلالة الإلزامية، لإثبات الملاك في حال العجز، بينما في تقريب الدعوى الأولى فرض كون المقيد منفصلاً، كي ينعقد الإطلاق في الدلالة ذاتاً.

فالصحيح في المقام هو: ان غاية ما يثبت بهذا الوجه أو بغيره من هذه الوجوه، لو تمّ شيء منها هو دخل القدرة المأخوذة في لسان الدليل في الملاك، كما فيما لو كان المأخوذ فيه عنوان القدرة والإستطاعة الظاهر في القدرة المقابلة للعجز التكويني، فإنَّه حينئذٍ، لا يثبت إلاّ دخل هذه القدرة في الملاك، وهذا ينتج كون القدرة شرعية بالمعنى الأول.

وقد قلنا آنفاً: إنّ هذه القدرة الشرعية بهذا المعنى، لا تُجدي في الترجيح، وإنما الذي يُجدي في الترجيح، هو دخل القدرة المقابل للعجز التكويني، أو المولوي الناجم عن الإشتغال بالضد الواجب، ومثل هذا لا يمكن استظهاره من مجرد ورود عنوان الإستطاعة في لسان دليل الحكم.

نعم لو أنّ المولى أبرز المقيد اللبّي بكل تفصيلاته، في ظاهر الدليل، كما لو قال: إذا إستطعت، ولم تكن مشتغلاً بضد واجب لا يقل عنه في

الأهمية، فإنه حينئذٍ يمكن إثبات كون القدرة شرعية بالمعنى الثالث، بأحد الوجوه المتقدمة، لو فرض تمامية هذه الوجوه.

والخلاصة هي: إنه إذا كان قيد القدرة واراداً في لسان أحد الدليلين دون الآخر، فإن كان الوارد عنوان القدرة والإستطاعة فقط - كما هو التعبير المفهوم عرفاً - فإنه حينئذٍ لا يمكن إثبات كون القدرة شرعية بالمعنى المفيد في مقام الترجيح، بل يبقى الشك في مقتضيه على حاله، فيُرجع إلى الأصول العملية.

وإن كان الوارد في لسان الدليل، هو نفس المقيد اللبّي المستتر، بمعنى عدم الإشتغال بظن واجب لا يقل عنه في الأهمية، فإن قبلنا كلا الإستظهارين السابقين، تمّ الترجيح على أساسهما لا محالة، وإلا فإن أنكرنا الإستظهار الأول، فلم نقبل إمكان إثبات القدرة العقلية بإطلاق الخطاب، وقبلنا الإستظهار الثاني، وهو كون مجيء قيد القدرة في لسان الدليل يقتضي دخله في الملاك بمقتضى كون الخطابات الشرعية تأسيسية، حينئذٍ تدرج هذه الحالة في الصورة الثانية من الصور الثلاث الآتية، وهي ما إذا أُحرز كون القدرة في أحد الخطابين المتراحمين شرعية، وشكّ في كونها شرعية، أو عقلية في الآخر.

وإن قبلنا الإستظهار الأول، وأنكرنا الثاني، فإنه حينئذٍ يندرج المقام في الصورة الثالثة من تلك الصور، وهي ما إذا أُحرز كون القدرة في أحدهما عقلية، وشكّ في شرعية القدرة للآخر، أو عقليتها.

ولكن من الواضح أنّ كلّ هذا مجرد إفتراض محض، لما تقدم أنفاً من أنّ التعبير العرفي لإبراز قيد القدرة، لا يكون مطابقاً مع المقيد اللبّي عادة، إذنّ فلا يُقيد بعدم الإشتغال بظن واجب لا يقل أهمية، إذ حينئذٍ كيف يمكن للإنسان العرفي تشخيص ما لا يقل أهمية، أو يقل أهمية، وإنما التعبير العرفي المعقول هو، أنّ يرد التقييد بعنوان «عدم الإشتغال بواجب آخر» كما لو قال: «صلّ إن لم يكن لك شغل واجب آخر»، وحينئذٍ يُقال: إنه إذا ورد

خطاب، لسان دليله مقيد بعدم الإشتغال بواجب آخر، تقدّم عليه في مقام التراحم، كلُّ خطاب لم يكن مقيداً بمثل هذا القيد، وذلك بأحد بيانات نستعرضها تباعاً:

١ - البيان الأول هو: أن يُستظهر من إطلاق القيد، أن كل واجب آخر ينبغي أن يتقدم على هذا الواجب في مقام المزاحمة، بل يكاد لا يزاحمه أصلاً، وهذا ظهور عرفي واضح، فيما إذا افترض اتصال الخطابين أحدهما بالآخر، وقيد أحدهما بعدم الإشتغال بالآخر.

٢ - البيان الثاني، وهو مؤلف من مقدمتين:

أ - المقدمة الأولى هي: إنَّ المستظهر - من إطلاق التقييد بعدم الإشتغال بواجب آخر - هو إنَّ أيَّ واجب آخر يُفترض بنحو القضية الحقيقية، فلا يزاحمه هذا التكليف، وهذا لا يمكن إلا إذا كانت القدرة على هذا التكليف شرعية، أي: أن تكون دخيلة في ملاكها، وإلا لو كانت هذه القدرة عقلية، فلعلَّ ملاك هذا التكليف يكون أهم من بعض الواجبات المستلزم لعدم صحة التقييد، إلا إذا فرضت القضية خارجيّة، وأنَّ المولى بنفسه لاحظ ملاك هذا الواجب مع كل واحد من أحكامه، فوجده مساوياً، أو مرجوحاً منها جميعاً.

وهذا خلاف ظهور التقييد في كونه على نهج القضية الحقيقية، كما عرفت آنفاً، وبهذا يترهن على كون القدرة فيه شرعية.

ب - المقدمة الثانية هي: أن يُقال: بأنَّ مقتضى إطلاق دليل الخطاب المطلق أن تكون القدرة فيه عقلية، ولكن لا مطلقاً، وإنَّما بالقياس إلى خصوص الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، وذلك لأنَّ مقتضى التمسك بإطلاقه لحال الإشتغال بالخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، هو كونه فعلياً خطاباً وملاكاً، ولا يُشكّل هذا تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية لمخصّصه اللبّي، بدعوى أنَّ الخطاب مقيد في نفسه بعدم الإشتغال بضد واجب لا يقل عنه أهمية، وفي المقام يحتمل ذلك، لأنَّ المخصّص اللبّي إنما يكون بمقدار

ما إذا كان الإشتغال بواجب غير مشروط بالقدرة الشرعية، أي: فعليّة الملاك حين الإشتغال بهذا الخطاب، وأمّا لو إشتغل بهذا الواجب حال كون ملاك الضد الواجب الآخر غير فعلي، فلا برهان عقلاً يقتضي تقييد إطلاق الخطاب بعدم الإشتغال به، كما عرقت سابقاً في تحقيق صياغة المقيد اللبّي، بل يكون إطلاق الخطاب بنفسه مقتضياً لثبوت الحكم، خطاباً وملاكاً، حتى لو إشتغل بالواجب الآخر.

وحيثنذ بضم هاتين المقدمتين، إحداهما إلى الأخرى، يثبت الترجيح إذ يُحرز بهاتين المقدمتين كون القدرة في الخطاب المشروط بحسب دليله، كونها شرعية، وفي الخطاب المطلق بحسب دليله، كونها قدرة عقلية بالقياس إلى الخطاب المشروط، فيكون دليله وملاكه راجحاً ووارداً على ملاكه ودليله.

فإن قيل: بأنّه من المحتمل أن يكون الخطاب المقيد بحسب لسان دليله بعدم الإشتغال بواجب آخر، أن يكون مختلفاً حاله بقياسه من واجب إلى واجب، كأن يكون بالقياس إلى الواجبات المشروطة بالقدرة الشرعية تكون القدرة فيه شرعية أيضاً، ولهذا لم يكن مزاحماً معها، ويكون بالقياس إلى الواجبات الأخرى المشروطة بالقدرة العقلية، تكون القدرة فيه عقلية، وإنما لم يزاحمها، لعدم رجحان ملاكه على ملاكها.

فإنه يُقال: بأنّ هذا خلاف مانقدهم من إستظهار كون التقييد بنحو القضية الحقيقية بالنسبة إلى كل واجب يمكن إفتراضه، إذ إستظهار كون التقييد هكذا بالنسبة إلى أيّ واجب يُفترض، يقتضي أن تكون القدرة فيه شرعية مطلقاً.

٣ - البيان الثالث وهو: يتوقف على مقدمتين أيضاً:

أ - المقدمة الأولى هي: عبارة عن نفس المقدمة الثانية التي تقدمت في البيان السابق، وهي دعوى إمكان إحراز كون القدرة في الخطاب المطلق عقلية بالقياس إلى الخطاب المشروط.

ب - المقدمة الثانية هي: عبارة عما سوف يأتي من الترجيح، بإحتمال الأهميّة في أحد الخطابين المتزاحمين إذا كانا مشروطين بالقدرة العقلية.

وحينئذٍ، على أساس هاتين المقدمتين، بثبت الترجيح في المقام، حيث يُقال حينئذٍ: إنّ الواجب المشروط، بحسب لسان دليله بعدم الإشتغال بواجب آخر، إنّ كانت القدرة فيه عقلية، أي: إنّ ملاكه فعليّ حين الإشتغال بواجب آخر، فلا بدّ أن يكون الواجب الآخر ملاكه فعلياً أيضاً، وإلاّ لم يصحّ التقييد، بل كان هو مقدماً عليه، وحينئذٍ يكون إحتمال الأهميّة في ملاك الواجب الآخر المطلق موجوداً دون الواجب المشروط، إذ لو كان هو أهمّ لما صحّ التقييد أيضاً، بل كان هو مقدماً عليه. وعليه فيترجح الواجب المطلق بملاك إحتمال الأهميّة.

وإنّ كانت القدرة فيه شرعية، فإطلاق الخطاب المطلق يقتضي كون القدرة فيه عقلية بالقياس إليه، فيترجح حينئذٍ عليه بملاك ترجيح غير المشروط بالقدرة الشرعية على المشروط بها.

وبتعبير آخر، إنّ التمسك بإطلاق الخطاب المطلق، يقتضي ثبوته حتى في حال الإشتغال بالخطاب المشروط، وبهذا يكون وارداً عليه لا محالة، ولا يكون هذا من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصّصه اللبّي، لأنّ المقيّد اللبّي إنّما يخرج عن الإطلاق حال الإشتغال بالواجب الآخر، إذا توفر شرطان:

أحدهما: أن يكون ملاكه فعلياً، أيّ إنّ القدرة فيه عقلية بالقياس إلى الواجب الأول.

والشرط الثاني هو: أن يُحرز عدم أهمية الواجب الأول كما سوف تعرف من الترجيح بالأهميّة.

وفي المقام يُعلم بأنثلام أحد الشرطين إجمالاً، وإلاّ لما صحّ تقييده

بعدم الإشتغال بضد واجب آخر، فيكون المقيد اللَّبِّي للخطاب المطلق، غير شامل لحال الإشتغال بالخطاب المشروط جزماً.

ثم إنَّ هناك بحثاً آخر، وهو: إنَّ ترجيح غير المشروط بالقدرة الشرعية على المشروط بها. هل يشمل صورة ما إذا كان المشروط بالقدرة الشرعية، أهم ملاكاً من غير المشروط بها، أم إنَّه لا يشمل؟.

والصحيح هو أن يُقال: بأنَّه إنَّ كان المراد بالقدرة الشرعية المعنى الثالث منها، وهو عدم الأمر بالخلاف، تمَّ هذا الترجيح مطلقاً إذ يكون حينئذٍ الخطاب المرجوح ملاكاً وارداً بنفس فعليته على الآخر، ورافعاً لموضوعه، فلا يكون له ملاك أهم من الآخر ومقدماً عليه.

وإنَّ كان المراد بالقدرة الشرعية، القدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فلا بدَّ من التفصيل بين صورتين:

○ الصورة الأولى، هي: أن يكون الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، قد أبرز فيه هذا القيد بالتعبير العرفي المتقدم، وهو عدم الإشتغال بواجب آخر، وفي هذه الصورة يكون مقتضى إطلاق التقييد، تقدم كل خطاب عليه، ولو كان ملاكه مرجوحاً، كما عرفت بالبيانات السابقة، فيصح التعميم.

○ الصورة الثانية، هي: أن يكون الشرط المُبرز على وزان المقيد اللَّبِّي المستتر، أي: عدم الإشتغال بواجب لا يقل عنه أهمية.

وفي هذه الصورة غاية ما يُستفاد من هذا الإشتراط، أنَّ هذا الواجب لا يزاحم واجباً لا يقل عنه في الأهمية، لا مطلق الواجب، فالقدرة فيه شرعية بالقياس إلى ما لا يقل عنه في الأهمية لا مطلقاً، والمفروض أنَّ الواجب المطلق، بحسب لسان دليله قد أحرز كون ملاكه مرجوحاً بالنسبة إلى الواجب المشروط، فيكون الواجب المشروط فعلياً، خطاباً وملاكاً بمقتضى التمسك بإطلاق دليله، حال الإشتغال بالخطاب المطلق، فيتقدم المشروط عليه بالأهمية لا محالة.

○ المرجح الثاني، من مرجحات باب التراحم هو: تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل.

وقد قرّب المحقق النائي «قده» مرجحية هذا المرجح^(١) بدعوى، أنّ الخطاب الذي يكون لمتعلقه بدل يُعْتَبَرُ أَنَّهُ لا إقتضاء له بالنسبة لمتعلقه بالخصوص، وذلك لإمكان التعويض عنه بالبدل، والخطاب الذي لا يكون لمتعلقه بدل، يكون مقتضياً لإيجاد متعلقه بالخصوص، لأنّه لا بدليل له.

ومن الواضح أنّ ما لا يكون له إقتضاء، لا يراحم ماله إقتضاء.

إذن فلا بدّ من تقديم ماله إقتضاء على ما ليس له إقتضاء، فلو أنّه وقع التراحم بين الأمر بالوضوء، والأمر ببذل الماء لحفظ النفس المحترمة، فمن الواضح أنّ يُقدّم أمر حفظ النفس المحترمة، لأنّه لا بدل له، على الوضوء ويكتفى بالطهارة الترابية، لكونها بدلاً طويلاً للوضوء.

وهذا الكلام إنّما يتم في البدل العرّضي، لا الطولي، فإنّ البدل تارة يكون عرّضياً كما لو فرض، أنّ أحد الخطابين كان مرجعه إلى وجوب تخيريّ بين الصلاة والصدقة، وكان الخطاب الآخر مرجعه إلى وجوب تعييني متعلق بالإزالة، وحينئذ لو تراحمت الصلاة مع الإزالة فإنّه هنا لا إشكال في تقديم الإزالة لعدم وجوب تعييني للصلاة، إذ الواجب في خطاب الصلاة هو: الجامع بين الصلاة والصدقة، وفي هذا الخطاب يمكن حفظ هذا الجامع بواحد من فردّيه، إذ يستطيع أن يُرَبَّلَ وأن يتصدق مثلاً، إذنّ فلا يتراحم الجامع مع الإزالة، بل هذا خروج عن باب التراحم موضوعاً، لأنّ ما هو الواجب، بحسب الحقيقة، إنّما هو الجامع بين المبدل وبدله العرّضي، والجامع لا يراحم الواجب الآخر. إذن فلا مسوغ للإشكال.

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢٧٢ وفوائد الإصول - الكاظمي: ج ١ ص - ١٩١ - ١٩٢

في مثل ذلك نقول: إنَّ ما ليس فيه الإقتضاء لا يزاحم ما فيه الإقتضاء بمعنى أنَّ الإقتضاء التخيري لا يقتضي تعيين الإتيان بالصلاة. إذنَّ لا إقتضاء بالنسبة إلى الصلاة بالخصوص، وهذا الكلام خارج عن محل الكلام.

ونحن هنا نلتزم بما قاله المحقق الثاني «قده»، إلا أنَّ هذا لا يتم في البدل الطولي الذي هو محل الكلام، إذ فيه يكون البدل الطولي متفرعاً عن العجز من الإتيان بالمبدل، ومن الواضح حينئذٍ، أنَّ الأمر يقتضي متعلقه بالخصوص، ولو كان له بدل طولي، وإلَّما لا يقتضي متعلقه بالقياس إلى بدله العرضي كما في الواجب التخيري، فلو فرض أنَّ الصلاة كانت واجبة تعييناً وكانت الإزالة واجبة تعييناً، ولكن كان يوجد واجب آخر كُلفنا به وهو «الصدقة» على تقدير العجز عن الصلاة، فهنا الصَّدَقَةُ ليست عدلاً للصلاة، وإلَّما هي بدل طولي، بمعنى أننا نفترض هنا ثلاث خطابات، وهي: «أزل»، و«صلِّ»، وإن لم تتمكن من الصلاة، «تصدَّق»، حينئذٍ لا مسوغ للقول بأنَّ ما لا إقتضاء له لا يزاحم ماله إقتضاء، لأنَّ كلاً من هذه الخطابات فيه الإقتضاء، والمفروض عدم إمكان الجمع بين المتعلقين، فينتقل إلى البدل الطولي لكونه له إقتضاء، وعليه، لا بدَّ من إستئناف البحث في هذا المرجح.

وتحقيق الكلام في هذا المرجح هو أن يُقال: إنَّ هذا المرجح، تارة نبحت في حجيته وفي برهانه مرجحيته بحيث يكون مرجحاً مستقلاً بالإصالة، أي: بعنوانه وملاكه في عرض سائر المرجحات، وتارة أخرى، نبحت عن كونه مرجحاً عن طريق إرجاعه إلى مرجح آخر ينطبق عليه، كما لو أرجعنا مرجحيته إلى مسألة المشروط بالقدرة العقلية، والمشروط بالقدرة الشرعية. إذن فالكلام في هذا المرجح يقع في مقامين:

المقام الأول: في مرجحية هذا المرجح بالإصالة وبعنوانه وملاكه.

المقام الثاني: في تحقيق مرجحيته عن طريق إرجاعه إلى مرجح آخر.

○ أما المقام الأول، وهو في مرجحية هذا المرجح بالإصالة: فأحسنُ

ما يُقال في مرجحيته، هو: إنَّ كلاً من الخطابين، «صَلَّ، وَأَزَلَّ»، محكوم لا محالة بذلك المخصَّص اللَّبِّي العام، وهو القدرة العقلية، وهو عبارة عن القدرة التكوينية مع عدم الإشتغال بالضد الواجب المساوي أو الأهم.

ولكن نقول: بأنَّ خطاب ماله بدل، أخذ في موضوعه عدم الإشتغال بواجب مساوٍ أو أهم، على نحو ينطبق على الإشتغال بالواجب الآخر كالإزالة هنا.

وأما خطاب «الإزالة» فلم يؤخذ في موضوعه عدم الإشتغال بواجب مساوٍ أو أهم، بل أخذ في موضوعه عدم الإشتغال بما ليس له بدل، يعني: إنَّ القيد الذي يُدخله العقل على التخصيص اللَّبِّي، على موضوع الخطاب في كل منهما، هو عبارة عن عدم الإشتغال بالضد الواجب الذي ليس له بدل، ومثل هذا القيد لم يؤخذ عدمه قيداً في الموضوع، إذ لو أخذ هذا قيداً في الموضوع، وتبيَّن أخذ هذا القيد في الخطابين، إذنَّ سوف يكون الإشتغال بالإزالة رافعاً لموضوع وجوب الصلاة، لأنَّ خطاب الإزالة واجب ليس له بدل، بينما الإشتغال «بالصلاة» لا يرفع موضوع وجوب الإزالة، لأنَّ الإشتغال بالصلاة إشتغال بضد واجب له بدل، وقد فرض أنَّه أخذ في موضوع وجوب الإزالة قيد عدم الإشتغال بواجب ليس له بدل، وهذا يعني أنَّ المكلَّف إذا إشتغل بالإزالة، لم يفوت شيئاً، لأنَّه يمثل أحد الخطابين ويرفع موضوع الآخر، ولكن إذا إشتغل بالصلاة فسوف يفوت موضوع خطاب «أزل».

فإنَّ تمتَّ هذه المقدمة، حينئذٍ يتم الترجيح، لأنَّ هذا يكون رافعاً لموضوع ذاك دون العكس وهو معنى الورود، فيكون المطلوب إذن، موقوفاً على أنَّ يكون القيد هو عدم الإشتغال بضد واجب ليس له بدل، وحينئذٍ يتم الترجيح.

بقي أنَّ نبحث هذه الفرضية، وهي: إنَّ القيد الذي يجب إدخاله على كل الخطابات الشرعية، هل هو عدم الإشتغال بضد ليس له بدل؟

وفي مثل هذا المقام يُدعى ويقال: بأنَّ خطاب «أزَلْ»، يكون موضوعه عدم الإشتغال بضد واجب ليس له بدل. وعليه، فلا يشمل إطلاقه خطاب، «صَلَّ»، لأنه ضد واجب، له بدل، وذلك لأنَّ تضييق دائرة هذا القيد معناه أنَّ الأمر بالإزالة موجود حتى مع الإشتغال بالصلاة، وهذا معناه، أنَّ المولى يريد أن يصرفنا عن الصلاة إلى الإزالة، وحينئذٍ سوف يحصل على ملاك الإزالة، وكذلك يحصل على ملاك الصلاة عن طريق البدل، وبذلك يتوفر للمولى كلا الملاكين.

وهذا بخلاف ما لو إشتغلنا بالصلاة، وتركنا الإزالة، فإطلاق خطاب ما ليس له بدل لحال الإشتغال بما له بدل معقول.

وما تقدّم من براهين وإشكالات على ما نقول لا تتأتى هنا، إذ إنّه هناك كان يفوت أحد الخطابين، بينما هنا يحصل على كلا الملاكين.

إذن فالبرهان قائم على أنَّ الخطاب مقيد بالضد الواجب الذي ليس له بدل.

إلّا أنَّ مرجحية هذا المرجح حولها ملاحظتان:

١ - الملاحظة الأولى: وحاصلها، هو: إنَّ تمامية هذا المرجح موقوفة على أنَّ يكون للصلاة بدل فعلي حال الإشتغال بالإزالة، وإلّا لو لم يكن للصلاة بدل كذلك في هذه الحال، للزم من الإشتغال بالإزالة تفويت ملاك الصلاة وبدلها، وحينئذٍ لا يتم ما ذكر.

وعليه، فلا بدّ في تمامية هذا التقريب من وجود ملاك فعلي للصلاة حال الإشتغال بالإزالة.

ووجود بدل فعلي للصلاة حال الإشتغال بالإزالة، إنما يثبت بدليل البدلية الفائل: «إذا عجزت عن الصلاة فتصدق»، كما في مثالنا.

ودليل البدلية هذا إنّما يثبت بدلية «الصدقة» عن «الصلاة» في حال

العجز عن الصلاة، كما هو لسان الخطاب المذكور، والعجز عن الصلاة،
 إما أن يكون عجزاً تكوينياً، كما في المُغْمَى عليه، وإمّا أن يكون مولوياً،
 والأول لا كلام فيه، والثاني إنما يكون في حال الإشتغال بالأهم لو كانت
 الإزالة أهم، إذ في حال وجود واجب أهم من الصلاة، فإنّ المولى حينئذٍ
 يصرف المكلف عن الصلاة إلى الإشتغال بالواجب الأهم، وهو الإزالة،
 فيثبت بذلك، إنّ تمامية هذا المرجح، موقوفة على كون الإزالة أهم،
 والأهمية مرجح مستقل كما ستعرف.

وعليه، فتكون مرجحية هذا المرجح فرع ثبوت مرجحية الترجيح
 بالأهم، وهو أول الكلام.

إذن فلا يكون هذا المرجح مرجحاً مستقلاً حينئذٍ، إذن فلا يثبت
 المدعى، وهو كونه مرجحاً بالإصالة في عرض بقية المرجحات.
 ويُجاب عن هذه الملاحظة الأولى بأن يقال: بأننا نسلم ما ذكر في هذه
 الملاحظة من باب الأصول الموضوعية.

ولكن نقول: بأنّ المعجز المولوي عن الصلاة، لا ينحصر بكون الإزالة
 أهم كما ذكر، بل يتم المعجز حتى ولو كانت الإزالة مساوية، فإنه في هذا الحال
 لو إشتغل بالإزالة يكون عاجزاً مولوياً عن الصلاة، وعليه، فلا تكون تمامية هذا
 المرجح في طول كون الإزالة أهم من الصلاة، ليلزم ما ذكر، بل تماميته في طول
 أن لا تكون الصلاة أهم فيشمل ما إذا كانت مساوية.

والحاصل: إنّ مرجحية هذا المرجح، لا تتوقف على تمامية الترجيح
 بالأهم الذي هو مرجح مستقل، كما سيأتي، لأنّ هذا المرجح أيضاً يتم إذا
 كانت الصلاة مساوية للإزالة، كما عرفت.

والخلاصة، هي: إنّ هذه الصياغة لهذا المرجح، وإن كانت في
 نفسها، ولكنها تتوقف على إثبات كون البديل في فرض العجز عن المبدل
 يكون وافياً بتمام ملاك المبدل أو بجلّه.

وأما إذا لم يثبت ذلك، وفُرض أنّ مقداراً مهماً من ملاك المبدل، لا

يُستوفى بالبدل، فقد يكون هذا المقدار مساوياً في الأهمية لملاك ما ليس له بدل، أو أهم منه، في مثل ذلك لا بدّ وأن يكون وجوب ما ليس له بدل مقيداً بعدم الإشتغال بإستيفاء هذا المقدار، وعلى هذا الأساس.

إذّ أن ينحصر وجه الترجيح بالأهمية، ويخرج عنوان ما ليس له بدل، عن المرجحية، حيث لم يبق له أثر في ذلك، إذ إثبات وفاء البدل بتمام ملاك المبدل، يتوقف على وجود قرينة خاصّة. وإلّا فنفس دليل البدلية المتقدم لا يفي بذلك.

٢ - الملاحظة الثانية وهي: مبنية على كون هذا المرجح غير مستقل، وإنّما يرجع إلى الترجيح بالأهمية، وحيثلو يُقال: بأنّ الملاكين الموجودين في الإزالة والصلاة، لا يخلو حالهما من ثلاثة فروض:

أ - الفرض الأول هو: أن يُفرض بأننا نعلم بتساوي هذين الملاكين.

ب - الفرض الثاني هو: أن لا نعلم حالهما أصلاً.

ج - الفرض الثالث هو: أنّنا نعلم بأنّ ملاك الصلاة أهم من ملاك الإزالة.

● أما في الفرض الأول، وهو: ما لو عُلم بتساوي الملاكين: فإنّه في مثل ذلك يتم هذا المرجح، وذلك لأنّ تمامية هذا المرجح فرع فعلية بدليته «الصدقة» للصلاة، حين الإشتغال بالإزالة، كما عرفت، وهذه الفعلية فرع أنّ يكون المكلف حين إشتغاله بالإزالة معذوراً مولوياً عن الصلاة، وهذه المعذورية موجودة، لأنّ الصلاة ليست أهم من الإزالة حسب الفرض، بل هي مساوية لها، وإذا عُذر مولوياً عن الصلاة، فيتحقق العجز المولوي بالنسبة لها، ويتحقق العجز المولوي عنها، يتم بدلها، وهو الصدقة، وحيثلو فيكون للصلاة بدل دون الإزالة حيث لا بدل لها.

وعليه، فيتم هذا المرجح في طول الترجيح بالأهم، وذلك لأنّ ملاك الإزالة في هذا الفرض، يكون أهم من ملاك الصلاة، لأنّ ملاك الإزالة والصلاة، وإن فرضناهما متساويين، إلّا أنّ المفروض أنّ أحد هذين

الملاكين قائم بالإزالة وحدها، والملاك الثاني قائم في «الصلاة، والصدقة» التي هي بدل الصلاة، فيكون نصف الملاك حينئذ قائماً بالصلاة، وعليه، فيكون الأمر دائراً بين ملاك تام قائم بالإزالة، وبين نصف ملاك قائم في الصلاة.

ولا شك أنّ ملاك الإزالة حينئذ يكون أهم من ملاك الصلاة.

وبذلك يكون هذا المرجح قد رجع إلى الترجيح بالأهمية، ولا يكون مرجحاً بالإصالة كما هو المدعى.

● وأما الفرض الثاني، وهو: مالو جهلنا حالهما ولم نعلم بأهمية أحدهما: فهنا لا مقتضى لتقديم أحدهما على الآخر، فيكون حكمهما حكم المتساويين.

وحينئذ، فيجري في هذا الفرض ما جرى في الفرض الأول من الكلام، وهو مالو عُلم بتساويهما، فيكون هذا المرجح، بناء على هذا الفرض الثاني، راجعاً إلى الترجيح بالأهمية كما تقدم في الفرض الأول.

● وأما الفرض الثالث، وهو: ما لو عُلم أن ملاك الصلاة أهم: ففي مثل ذلك لا يتم هذا المرجح أصلاً، حتى لو فرض وجود إطلاق في دليل البدلية لمورد الإشتغال بالإزالة، إذ على كل حال سوف يفوت شيء من الملاك، لأنّه لو إشتغل بالإزالة فسوف يفوت شيئاً من الملاك، لأنّنا فرضنا أنّ الصلاة أهم، وكذلك لو إشتغل بالصلاة، سوف يفوت شيئاً من الملاك، لأنّ نصف الملاك قائم بالصدقة التي هي بدل الصلاة، والنصف الآخر من الملاك قائم بالصلاة، إذنّ على كل تقدير، سوف يفوته شيء من الملاك.

وعليه، فلا يتصور في المقام ترجيح ما ليس له بدل على ماله بدل، إذنّ فهذا المرجح غير تام.

ومن ذلك يظهر، أنّ الترجيح بالبدلية:

إمّا أن يكون راجعاً إلى الترجيح بالأهميّة كما في الفرضين الأول والثاني.

وإمّا أنّه غير تام أصلاً كما في الفرض الثالث.

وعليه فلا يكون الترجيح بالبدلية مرجحاً مستقلاً كما أدعي، في قبال بقية المرجحات.

○ المقام الثاني: في ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، عن طريق إرجاعه إلى برهان ومرجع آخر يكون صغرى لمرجع مفروغ عن مرجحيته.

وبعبارة أخرى: تخريج هذا الترجيح يكون على أساس تطبيق كبرى أخرى عليه، ويتمثل هذا في محاولتين:

☆ المحاولة الأولى هي: إن يُقال: إنّه تبين من خلال مناقشة المقام الأول أنّ نكته ترجيح ما ليس له بدل على ماله بدل، مرتبطة دائماً بترجيح محتمل الأهمية على غير محتمل الأهمية، أو ما كان مُحتمل الأهمية فيه أكبر على ما كان محتمل الأهمية فيه أصغر، وقد إنتهينا إلى نتيجة، هي: كون ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، يمكن تخريجه كمصدق من مصاديق كبرى الترجيح بالأهميّة كما سيأتي.

وعليه، يكون هذا المقام صغرى لهذه الكبرى، ولا يكون مرجحاً بنفسه.

نعم عقّد عنوان ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، تكون فائدته التنبيه على نكته وجود رابط كلي يلازم دائماً الترجيح بالأهمية، وهي نكته إنّ أحد الواجبين المتزاحمين، «ما له بدل وما ليس له بدل». هذه النكته تكون مستوجبة لإحتمال الأهمية، وهي تؤدي إلى أنّ يكون لإحتمال الأهمية في ما ليس له بدل أكبر من إحتمال الأهمية في ما له بدل.

ووجه هذا البرهان مبني على نكته أنّ كل كمتين في حساب الإحتمال، لا علم لنا عن حدود كل واحدة منهما، بحيث كان أيّ إحتمال يصدق على إحدى

الكميتين يمكن أن يصدق على الأخرى، وذلك كما لو كان عندنا حقيقتان، لا نعلم مقدار ما فيهما من النقود، حينئذٍ كل احتمال يرد على واحدة منهما، يكون وارداً على الأخرى. فإحتمال أن يكون في إحداهما نصف ما في الحقيقية الأخرى يوازيه احتمال أن يكون في الأخرى نصف ما في الأولى، لكن إذا وجد عاملُ احتمال في إحدى الحقيقتين أو الكميتين، لا يوازيه عاملُ احتمال في الكمية الأخرى، حينئذٍ يكون الإحتمال فيما وجد فيه العامل، أكبر من الإحتمال فيما لم يوجد فيه العامل.

وهذا يوجب إمتياز ما وجد فيه العامل على ما لم يوجد فيه، وبالتالي إمتياز إحدى الكميتين على الأخرى، وتفصيل هذا القانون بتمامه موكول إلى كتاب (الأسس المنطقية للإستقراء)^(١).

وهذه النكته وهذا القانون نفترضه أصلاً موضوعياً عاماً، نطبقه على محل الكلام هنا، فإنَّهُ في محل الكلام هنا يوجد عندنا واجبان متراحمان هما: «الإزالة»، وليس لها بدل، و«الصلاة»، ولها بدل هو الصدقة.

إذن فكمية من الملاك قائمة «بالإزالة»، وكمية منه قائمة «بالصلاة»، وكل منهما كميته توازي الكمية الأخرى.

لكن يوجد عامل احتمال واحد في جانب ما ليس له بدل:

وهذا العامل لا يقابله شيء فيما له بدل، وبهذا تكون قيمة احتمال الأهمية في ملك ما ليس له بدل، كالإزالة، أكبر من قيمة احتمال الأهمية في ملك ما له بدل، «كالصلاة»، لأنَّ كلاً من الملاكين فيه ثلاث احتمالات:

أ- احتمال كون هذا الإحتمال أقوى من ذلك، ويقابله في الآخر احتمال مثله.

(١) الأسس المنطقية للإستقراء - الشهيد الصدر - ص ١٥٧.

ب - إحتمال كون هذا الإحتمال أضعف من ذلك، ويقابله في الآخر إحتمال مثله .

ج - إحتمال كون هذا الإحتمال مساوياً لذلك، ويقابله في الآخر إحتمال مثله . وهذا الإحتمال الأخير، أي: إحتمال التساوي بينهما في الملاك، يصبُّ في صالح ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، لأنَّهُمَا في فرض التساوي، يكون جزءاً من الملاك الذي له بدل، مستوفى في الصدقة، لحصول العجز الشرعي عن الصلاة في صورة الإشتغال بالإزالة، أي: بما ليس له بدل، والذي لا يقل أهمّية عمّا له بدل .

بينما لا يكون قد إستوفى من ملاك الإزالة شيء، لأنَّ الإزالة لا بدل لها حسب الفرض .

وهذا معناه: إنَّ إحتمال الأهمّية في الملاك الذي سوف يفوت كله لو «صلّى ولم يُزل» أكبر من إحتمال الأهمّية في الملاك الذي سوف يفوت، لو «صلّى ولم يزل» .

وهذا يعني زيادة القيمة الإحتتمالية لملاك ما ليس له بدل، فيكون إحتمال الأهمّية فيما ليس له بدل، أكبر من إحتمال الأهمّية فيما له بدل، فيُقَدَّم عليه بإعتبار مرجحّية الأهمّية .

وإن شئت قلت: إنَّ إحتمال التساوي بينهما في أهمّية الملاك يصب في صالح ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، لأنَّهُ في فرض التساوي تكون بدلية البديل ثابتة فيستوفى بها جزء من ملاك ما له بدل في صورة الإشتغال، بما ليس له بدل الذي لا يقل عنه أهمّية .

وهذا يعني: أنّ التزاحم، بحسب الحقيقة، واقع بين تمام الملاك فيما ليس له بدل، وبين جزء من ملاك ما له بدل، وهو الجزء الذي فات بترك الصلاة وإستعريض عنه بالصدقة .

وبهذا يكون ما ليس له بدل أهم ملاكاً، وهذا معنى وجود عامل

إحتمالي لإمتياز كمية الإحتمال في الملاك الذي ليس له بدل غير موجود في ملاك ما له بدل .

وحينئذٍ، بمقتضى حساب الإحتمالات، تزداد القيمة الإحتمالية لملاك ما ليس له بدل، فيُقدم ويترجح على ما له بدل في مقام التزاحم.

☆ المحاولة الثانية، هي: إنَّ المقام من صغريات المرجح الأول، وهو كون المشروط بالقدرة العقلية، مقدِّماً على ما إشتُرط فيه القدرة الشرعية.

وحينئذٍ يُقال: إنَّه يُستظهر أنَّ ما ليس له بدل أخذ فيه القدرة العقلية، ويُستظهر أنَّ ما له بدل أخذ فيه القدرة الشرعية، والعقلية مقدِّمة على الشرعية، فهذه كبرى، وصغرى.

وقد تقدم الكلام عن الكبرى، ومدى صحتها سابقاً، عند الكلام عن المرجح السابق.

وأما الكلام عن الصغرى، وهي كون ما ليس له بدل مشروطاً بالقدرة العقلية، بمعنى أنَّ القدرة لا تكون دخيلة في ملاكه، فيقال في توجيه ذلك:

إنَّ القدرة لم تؤخذ في لسان دليل ما ليس له بدل، لا تصريحاً ولا تلميحاً، فتكون القدرة بالنسبة إليه عقلية، وإلّما غاية ما يقتضيه ذلك، هو كون القدرة فيه مأخوذة في مقام الحكم والباعثية دون الملاك.

وأما بالنسبة إلى الخطاب الذي جُعل فيه بدل، فقد أخذت القدرة قيداً في لسان دليله، فهي قدرة شرعية، لأنَّ دليل البدلية أخذ في موضوعه عدم القدرة على المبدل، «الصلاة» وحيث أنَّ موضوع الأمر بالبدل «الصدقة» نقيض موضوع الأمر بالمبدل، إذن لا بدَّ أن يكون دليل البدلية مساوفاً أو هو مقتضياً لتقييد إطلاق دليل المبدل، «الصلاة»، وذلك بأخذ القدرة في موضوعه، لثلا يلزم إجتماع خطاب البدل، وخطاب المبدل على المكلف الواحد.

وهذا، كما ترى، مساوق لتقييد دليل وجوب المبدل بالقدرة عليه، وهذه القدرة الشرعية.

والحاصل: إنَّ دليل البدلية يدل بالمطابقة على أخذ العجز عن المُبدل في موضوع خطاب البدل، ويدل بالملازمة على تقييد دليل المُبدل بأخذ القدرة في موضوعه، فتكون القدرة المأخوذة في موضوع ما له بدل قدرة شرعية، وقد عرفت أنَّ القدرة المأخوذة في موضوع ما لا بدل له عقلية.

وعليه، فيَقْدَم ما لا بدل له، على ما له بدل، لأنَّ المشروط بالقدرة العقلية يقدّم على المشروط بالقدرة الشرعية، كما عرفت ذلك في المرجح الأول.

وبهذا يكون المقام من صغريات المرجح الأول.

إِلَّا أَنَّ هذه المحاولة غير تامة لورود عدة أمور عليها:

١ - الأمر الأول هو: ما تقدم سابقاً، من أنَّ خطاب ما لا بدل له، مقيد بالقدرة ولو بحكم العقل، وبعد تقييده، لا مجال لإثبات ملاكه في صورة العجز، كما عرفت، وإذا لم يمكن إثبات ملاكه، فلا يتم ما ذكر من أنَّ القدرة فيه عقلية، وغير دخيلة في ملاكه، كي يكون ذلك موجباً لتقديمه على ما له بدل.

٢ - الأمر الثاني وهو المهم، وحاصله هو: إنَّهُ لو أغمضنا عن الأول، وسلّمنا بأنَّ القدرة المأخوذة في موضوع خطاب ما لا بدل له، عقلية، وغير دخيلة في ملاكه، إلَّا أَنَّنَا نقول: إنَّ دليل البدلية لا يفيد في جعل خطاب ماله بدل مقيداً بالقدرة الشرعية.

وما ذكره في وجه ذلك غير تام، وذلك لأنَّ المولى، إن أخذ في موضوع هذا الخطاب، القدرة بلسان المخصّص المتصل، فحيثلُو يتم ما ذكر، إلَّا أنَّ المفروض أنها أخذت بلسان المخصّص المنفصل، فإنَّ خطاب الصلاة مطلق في نفسه، والمقيد الذي وجد، وهو دليل البدلية، مقيد

منفصل، وهذا المقيد يقتضي التقييد بمقدار يرتفع به إجتماع خطاب البدل والمبدل على مكلف واحد، ويكفي في رفع ذلك تقييد خطاب المبدل بلحاظ مرحلة الحكم، ولا موجب لرفع اليد عن إطلاقه بلحاظ مرحلة الملاك، فإنه قد إستقر إطلاقه فيه بنفسه، فيكون حجة فيه بأحد التقريبين السابقين، أي إننا نُثبت الملاك إما بالدلالة الإلزامية، أو بإطلاق المادة، كما عرفت سابقاً..

وعليه، فلا موجب لكون خطاب ما له بدل، مشروطاً بالقدرة الشرعية، بمعنى دخالة القدرة في ملاكه.

وبهذا تبطل هذه المحاولة، ولا يكون هذا المقام من صغريات المرجح الأول، بل يكون من صغريات الترجيح بالأهمية الآتي كما إدُعي في المحاولة الأولى.

وقبل أن نتقل إلى المرجح الثالث لا بدّ من التعرض إلى بحثين مربوطين بالمرجح الأول:

١ - البحث الأول هو: إنّه بعد الفراغ عن كبرى هذا المرجح، لكن حيث أنّ أحد الخطابين المزاحمين يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية تارة والآخر مشروطاً بالقدرة العقلية أخرى، فنارة يكون الإشتراط بإحدى القدرتين معلوماً في كلا الطرفين، وأخرى يكون مشكوكاً في كلا الطرفين، وثالثه يكون معلوماً في أحدهما دون الآخر.

فهنا صور لا بدّ من إستعراضها لمعرفة أنّ هذا، هل يقتضي الترجيح في كل الصور، أو لا؟.

١ - الصورة الأولى هي: أنّ تُحرز بطريق «ما» أنّ خطاب «أزل» مشروط بالقدرة العقلية، وخطاب «صلّ» مشروط بالقدرة الشرعية، وهذه الصورة هي القدر المتيقن لتطبيق كبرى هذا المرجح، فيقدّم ما شرط بالقدرة العقلية على ما شرط بالقدرة الشرعية.

٢ - الصورة الثانية هي: أن لا نُحرز هذا ولا ذاك، أي: إننا لا نحرز كون هذا الخطاب مشروطاً بالقدرة الشرعية، ولا نحرز كون ذاك الخطاب مشروطاً بالقدرة العقلية.

ومثل هذا، يكون القدر المتيقن لعدم إنطباق هذا المرجح، فلا معنى لإعماله، وتقديم أحدهما على الآخر.

٣ - الصورة الثالثة هي: أن نُحرز أن خطاب «صلِّ» مشروط بالقدرة الشرعية، ولكن لا نُحرز أن خطاب «أزل» ما حاله، أشرعية القدرة فيه، أو عقلية؟

في مثل هذه الصورة، لا موجب للتقديم، لأنه لو فرض أنه «أزال» ولم «يُصلِّ» إذن، فقد أحرز أنه لم يفوت ملاكاً، لأنه إستوفى الإزالة، وخطاب «صلِّ» مشروط بالقدرة الشرعية.

ولو فرض أنه «صلّى» ولم «يُزل»، فهنا يُحتمل أن يكون قد فوت ملاكاً، إذن فيقع في المحذور دون الشق الأول، فيكون الشق الأول خالياً من المحذور، دون الشق الثاني.

وحينئذ يُقدّم الخالي من المحذور على الواجد للمحذور.

إلا أن هذا التقريب غير صحيح، وإنما الصحيح هو عدم تطبيق هذا المرجح بالنسبة لهذه الصورة، وذلك لأن ما ذكرناه من أنه لو «أزال» ولم «يُصلِّ» فلا محذور، بينما لو «صلّى» ولم «يُزل» فهو يحتمل المحذور، فهذا صحيح، إلا أن احتمال المحذور المذكور غير منجز، لأن مرجعه إلى الشك في سعة دائرة ملاك الإزالة، وأنه هل هو ثابت حتى حال الإشتغال بواجب آخر، أو أنه غير ثابت في هذا الحال؟.

وهذا كالشك في سعة دائرة التكليف، يكون مجرى لإصالة البراءة، ومع جريان البراءة لا يبقى محذور لبقال: بأن الأمر يدور بين ما لا محذور

فيه، وبين ما يُحتمل وجود المحذور فيه، فإنَّ إحتمال وجوده موجود وجداناً، إلاَّ أنَّه منفي تعبداً بإصالة البراءة.

فالصحيح عدم تطبيق هذا المرجح في هذه الصورة.

٤ - الصورة الرابعة هي: أن نُحرز أنَّ القدرة في خطاب «أزل» عقلية، لكن لا ندري نوع القدرة في خطاب «صلّ».

وفي مثل ذلك يُطبَّق هذا المرجح، فيقدم خطاب «أزل»، على خطاب «صلّ».

والوجه في ذلك هو أنه لو «أزالَ ولم يُصلِّ» فلا يُعلم بتفويت ملاك على المولى، لأنَّ ملاك الإزالة قد إستوفاه، وأمَّا ملاك «الصلاة» فلم يُجزم بأنَّه فعلي حتى لحال الإشتغال بالإزالة، لإحتمال كون القدرة في الصلوة شرعية، بينما إذا «صلَّى» ولم «يُزل»، فهنا يُجزم بأنَّه فوّت ملاكاً على المولى، وهو ملاك الإزالة، لأنَّ ملاكها تام، وحيث أنَّ القدرة فيها عقلية، فملاكها فعلي، حتى في حال الإشتغال بالصلوة.

إذن فأصل ملاك الإزالة معلوم، فلا يكون مجرى للبراءة كما في الصورة السابقة.

فمرجع الشك في هذه الصورة الرابعة، إلى أنَّ الإشتغال «بالصلوة» هل يكون معذراً عن تفويت ملاك «الإزالة» المعلوم، أو لا يكون معذراً؟ وهذا مورد لإصالة الإشتغال كما هو واضح.

وبهذا يتحصّل: إنَّ ميزان تطبيق المرجح الأول، هو أنَّ نُحرز أنَّ أحد الخطابين مشروط بالقدرة العقلية، سواء أحرزنا أنَّ الخطاب الآخر مشروط بالقدرة الشرعية حتى يكون من الصورة الأولى، أو لم نُحرز ذلك حتى يكون من الصورة الرابعة.

٢ - البحث الثاني هو: في كيفية إحراز نوع القدرة في كل خطاب، وإثباتها عقلية أو شرعية فيقال:

تارة يدل دليل الخطاب ولسانه على أَنَّ القدرة المأخوذة في الخطاب شرعية، كما لو قال المولى: «صَلِّ إِنَّ لم يوجد أمر بالخلاف»، فهذا الدليل يُستنتج منه أَنَّ القدرة المأخوذة في الصلاة شرعية بالمعنى الثالث للقدرة الشرعية، كما تقدم، لأنَّ طبع التكليف لا يستدعي عقلاً عدم وجود أمر بالخلاف، فتقييد المولى لخطاب «صَلِّ»، بعدم وجود أمر بالخلاف، ليس له أي وجه إلا دخالة ذلك التقييد في ملاكه، وهذا معنى القدرة الشرعية، وحيثُ إذا لم يكن مثل هذا القيد مأخوذاً في خطاب «أَزَلْ» فلا تكون القدرة المأخوذة فيه شرعية، بل تكون عقلية فيكون هذا من الصورة الأولى لأنَّنا علمنا أَنَّ القدرة في خطاب «أَزَلْ» عقلية، وفي خطاب «صَلِّ» شرعية، وحيثُ إذا تقدم خطاب «أَزَلْ» على خطاب «صَلِّ».

وتارة أخرى، يُفرض أَنَّ القدرة الشرعية لم تُؤخذ في خطاب «صَلِّ» بالمعنى الذي تقدم، فهنا صورتان:

١ - الصورة الأولى هي: أَنَّ يُفرض أَنَّ القيد اللبّي، وهو عدم الإشتغال بالضد الواجب المساوي أو الأهم، قد أُخذ في لسان الشارع في أحد الخطابين دون الآخر.

٢ - الصورة الثانية هي: أَنَّ يُفرض أَنَّهُ لم يؤخذ هذا القيد في لسان الشارع في كلا الخطابين، أو أَنَّهُ أُخذ فيهما على نحو واحد.

وفي هذه الصورة الثانية لا يمكن تطبيق هذا المرجح، لأنَّ كلا الخطابين على نحو واحد.

وأما في الصورة الأولى، وهي ما لو أُخذ هذا القيد في أحد الخطابين دون الآخر، كما لو فرض أَنَّ أُخذ في خطاب «صَلِّ» دون خطاب «أَزَلْ». فهنا، يمكن أَنْ يُقال: بأنَّ هذا يصير من الصورة الأولى السابقة، وهي ما لو علمنا بأنَّ أحد الخطابين مقيد بالقدرة الشرعية، والخطاب الثاني مقيد بالقدرة العقلية، باعتبار أَنَّ خطاب «صَلِّ» الذي فرض تقييده بهذا القيد، تكون القدرة فيه شرعية.

وحيثُذ، فيقدم خطاب «أزل» على خطاب «صل».

إلا أنَّ تمامية هذا القول تتوقف على التسليم بأمرين :

أ- الأمر الأول هو: أن نستظهر من تصدّي المولى لتفديد خطاب «صل». بهذا القيد، إنّه قيد للملاك كي تكون القدرة شرعية.

ب- الأمر الثاني هو: أن نقول: بأنَّ إطلاق الخطاب الآخر، وهو خطاب «أزل». إطلاقه لحال العجز بإعتبار عدم بقيده بالقدرة ساقطاً في مرحلة الجعل، إلاَّ أنّه ثابت في مرحلة الملاك بأحد التقريبين السابقين، أعني، إثباته بالدلالة الإلترامية، أو إثباته بواسطة إطلاق المادة، وبهذا تُحرز أنّ خطاب «أزل» تكون القدرة فيه عقلية، بإعتبار عدم دخالة القدرة في ملاكه.

فإذا تمَّ هذان الأمران، يصير المقام من الصورة الأولى السابقة، فيقدم خطاب «أزل»، لأنَّ القدرة فيه عقلية، على خطاب «صل» لأنَّ القدرة فيه شرعية.

وأما إذا لم تُسلم بهذين الأمرين، فهذا تحته شقوق ثلاثة:

أ- الشق الأول هو: أن لا نسلم بالأمر الأول بينما نسلم بالأمر الثاني، يعني لا نسلم بأنَّ تصدّي المولى لأخذ القيد، دليل على دخالة القيد في الملاك، لتكون القدرة شرعية، بينما نسلم بأنّه يمكن إثبات الملاك بعد سقوط الخطاب، إمّا بإطلاق المادة، أو بالدلالة الإلترامية.

ففي مثل ذلك يكون المقام من مصاديق الصورة الرابعة، لأنَّ نحرز حيثُذ أنّ القدرة في خطاب «أزل»، عقلية، لثبوت الملاك حتى لحال العجز، ونشك في أنّ القدرة في خطاب «صل» شرعية أو عقلية. وفي مثل ذلك يقدم خطاب «أزل»، كما عرفت.

ب- الشق الثاني هو: أن نسلم بالأمر الأول، وننكر الثاني، وهذا

معناه أننا نُحرز أن القدرة في خطاب «صَلَّ» شرعية، ولا تُحرز كون القدرة عقلية في خطاب «أَزَلَّ»، لعدم إحراز الملاك حتى في حال العجز، فيكون المقام حينئذٍ من مصاديق الصورة الثالثة، ولا يطبق هذا المرجح فيها، كما عرفت.

ج - الشق الثالث هو: أن لا نُسلِّم بكلا الأمرين، فيكون المقام من مصاديق الصورة الثانية، لأننا نجعل حينئذٍ نوع القدرة في كل منهما. وهذا هو القدر المتيقن لعدم تطبيق هذا المرجح، كما عرفت.

ثم إنَّ ما ذكرناه مبني على أنَّ المولى، حينما يُبرز القيد، فهو يبرزه بالصيغة التي فرضناها، كما لو قال: «صَلَّ» بشرط عدم الإشتغال بصد واجب أو أهم، مع أنَّ هذا مجرد فرض، لأنَّ العادة الخارجية هي إنَّه حينما يُبرز المولى هذا القيد، يبرزه بأسلوب آخر، كأنَّ يقول: «صَلَّ إذا لم يكن لديك شغل وواجب آخر، مساوٍ أو أهم».

ولا إشكال أنَّ هذا الأسلوب في التقييد، يقتضي تقديم خطاب «أَزَلَّ» على خطاب «صَلَّ» لأنَّ خطاب «أَزَلَّ» يكون رافعاً لموضوع خطاب «صَلَّ»، حيث أنَّ خطاب «صَلَّ» مقيد بعدم الإشتغال بواجب آخر، وحينئذٍ فالإشتغال بالإزالة أو بأيِّ واجب آخر مساوٍ أو أهم، يرفع موضوع خطاب «صَلَّ».

إذن، إذا أخذت القدرة الشرعية، بحسب المعتاد الخارجي، بتعيين تقديم خطاب «أَزَلَّ»، على خطاب «صَلَّ».

ولكن قد يُستشكل بذلك، فيقال: بأنَّه لا ملزم لتقديم خطاب «أَزَلَّ»، على خطاب «صَلَّ»، حتى لو أبرز القيد بما جرت عليه العادة الخارجية كما لو قال: «صَلَّ إذا لم يكن لديك شغل، وواجب آخر»، إذ بناءً على هذا الأسلوب من التقييد، وإنَّ كانت الإزالة رافعة لموضوع الصلاة، كما ذكر، إلاَّ أنَّه كذلك يمكن أن تكون الصلاة رافعة لموضوع الإزالة، وذلك لأنَّ خطاب «أَزَلَّ»، قد أخذ في موضوعه، ولو بواسطة المخصَّص اللَّبِّي العقلي،

عدم الإشتغال بضد واجب آخر مساوٍ أو أهم، وهذا القيد يحتمل إنطباقه على الصلاة لإحتمال كونها مساوية للإزالة.

وبناء عليه يُحتمل أن يكون الإشتغال بالصلاة رافعاً لموضوع وجوب الإزالة أيضاً، لأنه قد أخذ في موضوع وجوب الإزالة عدم الإشتغال بضد واجب أهم أو مساوٍ، وقد فرضنا إحتمال تساوي الصلاة مع الإزالة، وحينئذٍ فيشك في وجوب الإزالة، حتى في حال الإشتغال بالصلاة، فتجري البراءة عنه.

ولا يُقال هنا بأنَّ خطاب الإزالة ساقط حكماً، إلاَّ أنَّه ثابت ملاكاً في هذه الصورة.

لأننا نقول: إنَّ المفروض هو إنكار الأمرين المتقدمين الذي يمكن بثانيهما إثبات ملاك الخطاب في صورة سقوطه حكماً، كما عرفت.

وبهذا نثبت إنَّه لا ملزم لترجيح وتقديم خطاب «أزل» على خطاب «صل» حتى ولو قُيد خطاب «صل» بالأسلوب المتعارف، والذي جرت العادة الخارجية عليه، لأنه كما يرتفع موضوع وجوب الصلاة بالإشتغال بالإزالة، فإنَّه كذلك يُحتمل إرتفاع موضوع وجوب «الإزالة» بالإشتغال «بالصلاة».

إلاَّ أنَّ هذا الإستشكال في تقديم خطاب «أزل» على خطاب «صل»، حتى ولو كان خطاب «صل» مقيداً بالنحو المتعارف خارجاً، غير تام. وإلَّا الصحيح أن خطاب «أزل» يُقدَّم على خطاب «صل»، ويُقرَّب ذلك بتقريبين:

١- التقريب الأول هو: إنَّ خطاب «صل» قد قُيد بعدم الإشتغال بمطلق واجب، وأمَّا خطاب «أزل» فقد قُيد بعدم الإشتغال بواجب مساوٍ أو أهم، كما عرفت.

وبناءً عليه، فلا يُحتمل أن تكون الصلاة أهم من الإزالة، بل يُحتمل

أَنَّ تكون الإزالة أهم من الصلاة بإعتبار أَنَّ خطاب الصلاة قد قُيِّد بلسان المولى بعدم الإشتغال بمطلق واجب، ومعنى هذا أَنَّ الصلاة إما أَنَّ تكون أقل أهمية من جميع الواجبات الأخرى، أو مساوية لها، ولا يُحتمل أهمية الصلاة، وإلَّا لما قُيِّد خطابها بعدم الإشتغال بمطلق واجب، إذنُ فإحتمال أهمية الصلاة بالنسبة للإزالة، غير موجود، بينما إحتمال أهمية الإزالة بالنسبة للصلاة موجود، لأنَّ خطاب «أزَل» لم يقيد بعدم الإشتغال بمطلق واجب بل قُيِّد بعدم الإشتغال بواجب مساوٍ أو أهم، وهذا لا ينافي أَنَّ تكون الإزالة أهم من غيرها كالصلاة.

وعليه، فَيَقْدَم خطاب «أزَل» على خطاب «صَلَّ» لإحتمال أهمية خطاب «أزَل» وعدم إحتمال أهمية خطاب «صَلَّ».

٢- التقريب الثاني هو: إنَّ دليل الصلاة وهو قوله «صَلَّ»، إذا لم تشتغل بواجب آخر، يكشف عن أَنَّ القدرة المأخوذة في هذا الدليل، قدرة شرعية، بمعنى أَنَّ الإشتغال بمطلق واجب يكون رافعاً لموضوع ملاك الصلاة، لأنَّ مقتضى إطلاق القيد في قوله «صَلَّ» إذا لم تشتغل بواجب آخر، هو إنَّ أيَّ شغل بواجب، يكفي لرفع اليد عن الصلاة، ولو كان ملاك ذلك الواجب الآخر ضعيفاً، وأقل أهمية من ملاك الصلاة.

وهذا معناه إنَّ عدم الإشتغال بأيَّ واجب يكون من متمات ملاك الصلاة، وتكون تمامية ملاك الصلاة في طول عدم تمامية ملاك بقية الواجبات.

وبهذا يثبت أَنَّ القدرة المأخوذة في الصلاة، قدرة شرعية، وحينئذٍ فإنَّ أثبتنا أَنَّ القدرة المأخوذة في خطاب «أزَل» عقلية، يتم ترجيح خطاب «أزَل» على خطاب «صَلَّ» كما هو مقتضى المرجح الأول.

فإن قيل: بأنَّ دليل الصلاة المذكور، لا يُستكشف منه كون القدرة المأخوذة في الصلاة، قدرة شرعية، وذلك فيما لو فرض أَنَّ المولى قد أحرز بنفسه أنه لا يوجد واجب في الشريعة أقل مصلحة من الصلاة، وحينئذٍ فلا يكون عدم الإشتغال بأيَّ واجب - ولو كان أقل وأضعف ملاكاً من الصلاة -

دخيل في تمامية ملاك الصلاة، حيث أنه لا يوجد واجب أضعف ملاكاً منها. وعليه فلا يثبت أن القدرة المأخوذة في الصلاة قدرة شرعية، لعدم تمامية الإطلاق المدعى في القيد المأخوذ في خطاب الصلاة.

قلنا: إن هذا احتمال، إلا أنه خلاف ظاهر القيد، لأن ظاهره هو القضية الحقيقية، لا القضية الخارجية، ومرجع هذا الاحتمال المذكور إلى القضية الخارجية، وأن المولى إستقراً جميع الواجبات، وعلم أنه لا يوجد فيها ما هو أقل وأضعف ملاكاً من ملاك الصلاة، وحيثلو يكون قوله: «إذا لم تشتغل بواجب آخر» عنواناً مشيراً إلى تلك الواجبات الخارجية التي إستقرأها، مع أن ظاهر هذا القيد هو القضية الحقيقية، وأن مجرد وجود عنوان الإشتغال بواجب يكون رافعا لموضوع الصلاة من دون إلتفات إلى مقدار المصلحة والملاك في ذلك الواجب.

وهذا المعنى لا يتلاءم إلا مع فرض كون هذا العنوان دخيلاً في تميم ملاك الصلاة، فيثبت أن القدرة المأخوذة فيها قدرة شرعية وهو المطلوب.

٣- وهنا بحث ثالث لا بد من إلحاقه بالبحثين السابقين، وهذا البحث هو: أنه بعد أن ثبت أن الخطاب المشروط بالقدرة العقلية، يُقدم على الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية، يقع الكلام في أن المشروط بالقدرة العقلية هل يُقدم على المشروط بالقدرة الشرعية، حتى ولو كان الخطاب المشروط بالقدرة الشرعية أهم ملاكاً لو تم ملاكه، أو إنه لا يُقدم في هذه الصورة؟.

وتحقيق ذلك مربوط بما تقدم، من أن صياغة الخطاب إن كانت على النحو المتعارف الخارجي كقوله: «صلّ إذ لم تكن مشغولاً بواجب آخر»، بحيث يكون مطلق الشغل بالواجب مُلغياً لملاك الصلاة، فحيثلو يُقدم المشروط بالقدرة العقلية، وهو خطاب «أزل» على خطاب «صلّ» المشروط بالقدرة الشرعية، والذي لو تم ملاكه لكان أهم من ملاك خطاب «أزل».

والوجه في هذا التقديم، هو: إن أهمية ملاك الصلاة، إنّما هي أهمية

تعليقية، لا تنجزية، لأنَّ المفروض إنَّه أهم لو تمَّ ملاكه، والمفروض إنَّ ملاكه لم يتم لإرتفاع موضوعه، كما عرفت.

وأما إذا كانت صياغة خطاب «صَلِّ» بحسب ما يقتضيه ذلك القيد اللبِّي، كأنَّ يُقال: «إنَّ لم تشتغل بواجب مساوٍ أو أهم فصل»، فحينئذٍ، لا يتم هذا المرجح، ولا يُطبَّق في المقام، وذلك لأنَّ الذي يرفع ملاك الصلاة، حسب هذا الخطاب، هو الإشتغال بصد واجب له ملاك لو قيسَ إلى ملاك الصلاة حينَ يتم ملاكها، لكان إمَّا مساوياً له، أو أهم، والمفروض أنَّ ملاك الصلاة، لو تمَّ، لكان هو الأهم، فلا يكون الإشتغال بذلك الضد رافعاً لملاك خطاب «الصلاة وموضوعه»، حينئذٍ فلا يتم ترجيح خطاب «أزُلْ» المشروط بالقدرة العقلية، على خطاب «صَلِّ» المشروط بالقدرة الشرعية.

وبهذا يتم الكلام في البحثين الإستدراكيَّين مع البحث الأخير الملحق بهما.

المرجح الثالث: من مرجحات باب التزاحم وهو الترجيح بالأهمية.

والكلام فيه يقع في ثلاثة موارد:

☆ المورد الأول هو: ما إذا كان أحد الواجبين المتراحمين، معلوم الأهمية بالنسبة للواجب الآخر، كما لو علمنا بأنَّ الإزالة أهم من الصلاة، فحينئذٍ لا بدُّ من تقديم الإزالة عليها. ويقرب ذلك بتقريبين:

١- التقريب الأول هو: أنَّ يُقال: بأنَّ الإزالة يامثالها تكون رافعة لموضوع دليل وجوب الصلاة، وحينئذٍ، تُقدم خطاب الإزالة على خطاب الصلاة، من باب الورد.

وبيان ذلك هو: إنَّك قد عرفت أنَّ كل خطاب مقيد لباً بقيد عقلي، وهو عدم الإشتغال بصد واجب مساوٍ أو أهم، وحينئذٍ يكون الإشتغال بالإزالة رافعاً لموضوع دليل وجوب الصلاة دون العكس.

بمعنى أنّ هذا القيد ينطبق على الإشتغال بالأهم، بالنسبة إلى المهم فيكون رافعاً لموضوع وجوب المهم، وهو معنى الورد، ولكنه لا ينطبق على الإشتغال بالمهم، إذ الإشتغال بالمهم لإشتغال بواجب أقل أهمية بحسب الفرض، وهو بالتالي لا يرفع موضوع وجوب الإزالة، لأنّ الإشتغال بالصلاة لإشتغال بواجب أقل أهمية بحسب الفرض، وعليه: فيكون في المقام ترتب من أحد الجانبين، ويكون الأمر بالإزالة مطلقاً لحال الإشتغال «بالصلاة» الواجب الأقل أهمية، فيكون الأمر بالصلاة مفيداً، والمفروض أنّه لا برهان على سقوط إطلاق دليل الأهم، وبهذا يتعين تقديم وإمثال ما هو مطلق، وهو الإزالة.

٢- التقريب الثاني هو: أن يُقال: إنّه يقطع النظر عن ورود خطاب «أزل» على خطاب «صل»، وإطلاق الخطاب الأهم لحال الإشتغال بالمهم، فإنّه، مع ذلك، يحكم العقل بلزوم تقديم الإزالة، لكون خطابها معلوم الأهمية على الصلاة، فإنّه إذا كانت زيادة أحد الملاكين على الآخر بمرتبة ملزمة، تعين بحكم العقل، تقديم ما كان ملاكه زائداً على الآخر، كما في المقام، لأنّ العقل يحكم بعدم جوار تفويت الزائد، وعلى هذا، فنقدم خطاب الإزالة لأنّه معلوم الأهمية على خطاب الصلاة، بحكم العقل.

وإن شئت قلت: إنّ تحصيل ملاك المهم ليس عذراً لتفويت الزيادة الموجودة في ملاك الأهم، وهذا بخلاف العكس فإنّ ترك ملاك الأهم فيه تفويت لملاك مولوي منجز من دون عذر.

وبتعبير آخر: إنّ الأمر هنا، دائر بين تحصيل الملاك الأقل، وتحصيل الملاك الأكثر، في مقام الإمثال.

ومن الواضح أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الملاك الأكثر، وعدم تفويته بعد أن تنجزّ بالعلم حسب الفرض، والمقصود بالملاك هنا، هو كون المصلحة الموجودة في أحد الخطابين، مورداً لإهتمام المولى، فإنّها هي التي تدخل في العهدة، وتتنجزّ بحكم العقل لا مجرد المصلحة الواقعية.

إِذَنْ فَالتردد بين الأقل والأكثر، إنما يكون بلحاظ إهتمامات المولى، لا يلحظ كون سنخية المصلحة في الخطابين واحدة، وكونها أقل في المهم، وأكثر في الأهم.

وحيث لا يُستشكل بأن المتزاحمين ربّما يرجعان إلى ملاكين متباينين غير متسانحين، لأنك عرفت أنّ المقصود بالملاك إنما هو المصلحة التي تكون مورداً لإهتمام المولى، إذ مثلها ينتجز بحكم العقل، ويدخل في العهدة.

ثم إنّه قد يرد إشكال في المقام، يثبت التلازم بين التقريبيين، وإحتياج تماميتهما إلى قرينة خارجية.

ولكن من خلال الجواب عليه، يتضح الفرق جلياً بين التقريبيين:

وبيان ذلك هو: إنّ العلم بأهمية الإزالة، إمّا أن يكون فعلياً حتى في حال الإشتغال بالصلاة، فتكون القدرة في الإزالة عقلية، وإمّا أن يكون فعلياً إذا تمت شروطه، بمعنى أنّ فعليته تعليقية، إلا أنّه لا يُعلم أنّ عدم الإشتغال بالصلاة من شروطه، أو ليس من شروطه، أي: إنه لا يعلم بفعليته حتى حال الإشتغال بالصلاة، وحيث، فإن فرض كونه فعلياً حتى حال الإشتغال بالصلاة، إذن يتم التقريب الأول وهو الورد بالنحو الذي عرفته، إلا أنّه لا حاجة له لكفاية التقريب الثاني، بإعتبار أنّه في مثل ذلك يستقل العقل بلزوم إستيفاء الأهم، وهو الإزالة.

وإن فرض الثاني، وهو: كون العلم بأهمية الإزالة فعلياً إذا تمت شروطه مع أنّه لا يُعلم أنّ عدم الإشتغال بالصلاة، أهو من شروطه، أو ليس من شروطه، ففي مثل ذلك تكون أهميته تعليقية، لا فعلية.

وعليه: فلا يتم التقريب الثاني، لأنّ العقل لا يحكم بلزوم العدول من الصلاة إلى الإزالة، لأنّه مع الإشتغال بالصلاة لا يُحرز أنّه فوت ملاك الإزالة، بإعتبار عدم إحراز فعلية ملاكها لحال الإشتغال بالصلاة.

ومن هنا يُعلم أنّ التقريب الأول وهو الورد، غير تام، لأنه كما يكون الورد من جانب الإزالة، فإنه يُحتمل أنّ يكون من جانب الصلاة، لأننا نحتمل كون الإشتغال بالصلاة رافعاً لملاك الإزالة حينئذٍ.

وبهذا يثبت أنّ تمامية التقريب الأول موقوفة على المعنى الأول للأهميّة، وهو أنّ يكون الملاك فعلياً حتى في حال الإشتغال بالصلاة، كما عرفت.

إلا أنّ إحراز فعلية هذه الأهميّة، لا يتكفله نفس الخطاب، لما عرفت سابقاً، من أنّ فعلية الملاك لا تُحرز بنفس الخطاب، وحينئذٍ لا بدّ من قرينة خارجية على فعلية ملاك الإزالة، حتى في حال الإشتغال بالصلاة، فإنّ تمتّ قرينة خارجية على ذلك، فيتمّ التقريب الأول، وإلا فلا.

وإذا تمّ الأول يتمّ الثاني، لما عرفت، ومعه لا حاجة للأول، وبهذا نثبت الملازمة بين التقريبين وإحتياجهما في التماميّة لقرينة خارجية.

وتحقيق هذا الإشكال هو أن يقال: إنّ هذين التقريبتين غير متلازمين، كما أنّ التقريب الأول لا يحتاج إلى قرينة خارجية على فعلية الملاك.

وبيان ذلك هو: إنّ كل خطاب، هو مقيدٌ لبيّاً بعدم الإشتغال بضد واجب، كما عرفت، إلا أنّ هذا التقيد لا بدّ وأنّ يُقتصر فيه على أقلّ مقدار ترتفع به الضرورة، لأنّ هذا التقيد ضرورة، وهي تُقدّر بقدرها.

وعليه، فاللازم برهاناً أنّ نقيد كلّ خطاب بعدم الإشتغال بضد واجب واجد لنكتتين:

١- النكتة الأولى: هي أنّ يكون هذا الضد الواجب مساوياً في الملاك لذلك الواجب، أو أهمّ منه، وإلا فلو كان أقلّ منه ملاكاً، فلا برهان على تقيد ذلك الواجب بعدم الإشتغال به، لعدم دليل على كون القدرة في ذلك الواجب شرعية كي يقيد بذلك.

٢- النكته الثانية: هي أن يكون ملاك الضد الواجب فعلياً، حتى في حال الإشتغال في الواجب الذي نريد أن نقيده.

إذا عرفت ذلك، نقول: إنّه لا بد وأن نلاحظ الصلاة والإزالة لنرى أنّ كلياً منهما، هل هو واجد لتلكما النكتتين، ليكون كلّ منهما رافعاً لموضوع الآخر بامتناله، أو إنّ أحدهما هو الواجد دون الآخر ليكون الواجد هو الرافع لموضوع الآخر بامتناله، أو إنّ كلياً منهما غير واجد لتلكما النكتتين، فلا يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر.

وعلى هذا نأتي إلى الصلاة، فنرى أنها غير واجدة للنكته الأولى، لأنّ المفروض أنّ ملاكها غير مساوٍ لملاك الإزالة، ولا أهمّ، بل ملاك الإزالة أهمّ منها، حسب الفرض، وعليه، فلا يكون الإشتغال بالصلاة رافعاً لموضوع الإزالة، ووارداً عليه.

وحيثُ يكون مقتضى إطلاق دليل الإزالة هو أنّ ملاك الإزالة فعلي حتى في حال الإشتغال بالصلاة.

وأما إذا لاحظنا الإزالة، فنرى أنها واجدة لكليتا النكتتين، أمّا الأولى، فلأنّ المفروض أنّ ملاك الإزالة أهمّ، وأمّا الثانية، فلما عرفت قبل قليل، من أنّ ملاك الإزالة ثابت وفعليّ، حتى في حال الإشتغال بالصلاة.

وبهذا ثبت أنّ الإزالة رافعة بامتنالها لموضوع وجوب الصلاة بلا إحتياج لقرينة خارجية، كما ذكر في الإشكال.

وبهذا ظهر أنّ التقريب الأول يتمّ بلا قرينة خارجية، كما ادّعي، وظهر أيضاً عدم التلازم بين التقريبتين، لأنّ التقريب الثاني يتوقف على ما ذكر في الإشكال، إلّا أنّ الأول لا يتوقف على العلم بالأهميّة التجزيّة، بل يكفي فيه العلم بالأهميّة التعليقيّة، بلا إحتياج لقرينة خارجية على كون القدرة فيه عقلية، لا شرعية، كما عرفت.

والخلاصة، هي: إنَّه في المورد الأول يُرَجَّح محتمل الأهمية فيه بمقتضى التقريب الأول.

وبتعبير آخر، هو: إنَّ كون ملاك الأهم فعلياً في فرض الإشتغال بالمهم - بمعنى كون القدرة فيه عقلية بالقياس إلى المهم - يمكن إحرازه بنفس إطلاق الخطاب، وذلك لأنَّ القيّد اللبّي المأخوذ في كل خطاب، هو عبارة عن عدم الإشتغال بصد واجب واجد لشرطين: أحدهما هو: أن أن لا يقل هذا الضد عن الواجب الآخر في الأهمية ملاكاً والثاني هو: أن يكون ملاك الضد الواجب فعلياً حتى حال الإشتغال في الواجب الذي نريد أن نقيده. وحيثلذ، فإذا إنتفى أحد الشرطين في الضد الواجب، حيثلذ يكفي التمسك بإطلاق خطاب الواجب الآخر لحالة الإشتغال به، إذ لا موجب لتقييد زائد، والمفروض أنه في المقام، نعلم بحسب الفرض بإنتفاء الشرط الأول في المهم، «الصلة»، إذن فالمقيّد اللبّي غير منطبق عليه، إذن فيصح التمسك بإطلاق خطاب الأهم «الإزالة لفرض الإشتغال بالمهم، «الصلة».

وبهذا يثبت كون ملاك الإزالة فعلياً خطاباً وملاكاً، حتى حال الإشتغال بالمهم، «الصلة»، وبهذا يتم ورود الأهم على المهم. «خطاب الإزالة على خطاب الصلوة» وبه يرتفع موضوع «الصلة»، المهم.

والخلاصة هي: إنَّ احتمال كون الملاك في الأهم، مشروطاً بالقدرة الشرعية، وعدم الإشتغال بالمهم، منفي بنفس إطلاق خطاب الأهم، إذ إنَّ دائرة الملاك، سعة وضيقة، كدائرة الخطاب، يكون تحديدها بإطلاق دليل الخطاب نفسه.

وقد ذكر المحقق النائيني «قده»^(١) في تخريج هذا الترجيح ما حاصله: إنَّ التكليف بالأهم بما هو أهم، يصلح أن يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن المهم دون العكس، فيكون نسبة الأهم إلى غيره، كنسبة الواجب إلى المستحب أو

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢٧٧.

المباح، فكما لا يمكن أن يكون المستحب، أو المباح، مزاحماً للواجب، فأيضاً هنا، فإنه لا يمكن أن يكون المهم مزاحماً للأهم، ولا يفرق الحال في ذلك بين كون المتزاحمين عرضيين وكونهما طوليين كما لا فرق أو كون خطاب كل من الطوليَّين فعلياً أو كون أحدهما فعلياً دون الآخر مع كون ملاكه تاماً فعلاً.

وما ذكره «قده» لا محصل له، فإنه إن أراد أن نفس خطاب الأهم يكون معجزاً عن خطاب المهم بنحو يرجع إلى تقييده بعدم الأمر بالأهم، فقد عرفت سابقاً أن هذا يمنع عن إمكان الترتب بينهما، وبالتالي يرتفع الأمر بالمهم، سواء إشتغال بالأهم أم لا، وهذا خُلف التزاحم.

وإن أُريد أن الإشتغال بالأهم يكون معجزاً، فإن قُصد معنى يرجع إلى تضيق دائرة الخطاب المهم في عالم الجعل، فهذا رجوع إلى التقريب الأول، وإن قُصد - بعد الفراغ عن عدم الضيق في دائرة الخطاب - كونه معجزاً في عالم الإمثال وبلحاظ حكم العقل بلزوم الخروج عن العهدة، فهو بلا موجب إلا إذا رجع إلى التقريب الثاني، وقد عرفت حاله.

✽ المورد الثاني: من الموارد التي يقع فيها الترجيح بالأهمية هو ترجيح محتمل الأهمية كما لو كان احتمال الأهمية موجوداً في طرف أحد الواجبين المتزاحمين دون الآخر، كما لو دار أمر الإزالة بين كونها مساوية للصلاة، أو أهم منها وكذلك لو دار أمر الصلاة بين كونها مساوية للإزالة أو أقل منها، فإنه في مثل ذلك تُقدّم الإزالة، ويُقرب هذا المرجح بعدة تقريبات:

١- التقريب الأول: وهو الظاهر من كلمات المحقق النائيني «قده»^(١) وحاصله، هو: إن كل خطاب مقيد لبتاً بعدم الإشتغال بضد واجب مساوٍ أو أهم، وحينئذ فيكون خطاب «صل» ساقطاً حال الإشتغال بالإزالة، بإعتبار كون الإزالة إمّا مساوية، أو أهم، فإذا إشتغل المكلف بها يسقط خطاب الصلاة قطعاً، لأنه مقيد بعدم الإشتغال بضد واجب مساوٍ أو أهم، كما

(١) أجدد التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢٧٧.

عرفت، وأمّا لو إشتغل المكلف بالصلاة، فلا يُعلم بسقوط خطاب الإزالة لإحتمال كون الصلاة أقلّ أهميّة من الإزالة، وحينئذٍ يكون خطاب «أزّل» مطلقاً لحال الإشتغال بالصلاة، لكون الصلاة أقلّ أهميّة من الإزالة، وحيث لا يُعلم حينئذٍ بسقوط خطاب الإزالة حين الإشتغال بالصلاة، ومن الواضح أنّ كل إطلاق لا يُعلم بسقوطه، يجب العمل به، لأنّه حجة لا تُرفع اليد عنه الآ بحجة أخرى، وحيث لم تقم حجة أخرى على سقوطه، إذن فلا بدّ من العمل به، وبذلك يثبت أنّ خطاب «أزّل» مطلق حتى لحال الإشتغال بالصلاة.

وأما خطاب «صلّ»، فإنّه مقيّد بعدم الإشتغال بالإزالة، وهذا ترتب من أحد الجانبين، فيقدّم الخطاب المطلق، وهو «أزّل»، على الخطاب المقيّد، وهو «صلّ»، وبذلك يثبت تقديم ما يُحتمل^(١) على ما لا يُحتمل أهميّة في مقام المزاحمة.

وهذا التقريب غير تام، وذلك لأمرين:

أمّا أولاً: فلأنّ كلّ خطاب المخصّص بذلك المخصّص اللبّي، كما ذكر في هذا التقريب، وهذا المُخصّص، خصّص إطلاق الخطاب، وقيده بصورة عدم الإشتغال بالمساوي أو الأهم، والحال إنّهُ حال الإشتغال بالصلاة، لا يُعلم بثبوت إطلاق خطاب «أزّل»، لإحتمال أنّ تكون الإزالة مساوية للصلاة.

وحينئذٍ فلا يُعلم أنّ خطاب «أزّل» هل هو داخل تحت ذلك التخصيص والتقيّد، أو هو باق على إطلاقه، ومعه لا يجوز التمسك بالإطلاق لأنّه تمسك بالمطلق في الشبهة المصداقيّة، وهو غير جائز.

وأما ثانياً: فإنّه لو سلّم أنّه يجوز التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقيّة، إلّا أنّ جواز ذلك إنّما يكون فيما إذا كان المخصّص منفصلاً،

(١) أجود التقريرات: الخوئي: ج ١ ص ٢٨٠.

لأنَّهُ حينئذٍ ينعقد للمطلق إطلاق، وأمّا في صورة كون المخصّص متصلاً، فلا ينعقد للمطلق إطلاق ليمسك به.

ومقامنا من قبيل المخصّص المتصل، لأنّ المخصّص لثبي عقلي، وهو بحكم المتصل، إذنّ فهذا التقريب غير تام.

٢- التقريب الثاني: لتقديم مُحتمل الأهميّة عند التراحم، هو أنّك قد عرفت أنّ الإشتغال بالإزالة يُسقط خطاب «صَلِّ» جزماً ولكن الإشتغال بالصلاة لا يعلم معه بسقوط خطاب أزل، فيكون المقام من موارد الشك في سقوط التكليف، وهو مجرى لإصالة الإشتغال العقلية.

وعليه، فيجب الإشتغال بالإزالة، وترك الصلاة، فيثبت لزوم تقديم مُحتمل الأهميّة.

وهذا التقريب غير تام أيضاً، وذلك لأنّ المقام ليس من موارد إصالة الإشتغال العقلية، بل هو مجرى للبراءة، وذلك لأنّ الشك في المقام يرجع إلى الشك في سعة دائرة التكليف وضيقة، حيث أنّ قيد عدم الإشتغال بالمساوي أو الأهم، أخذ في موضوع خطاب «أزّل» ولكن نشك في أنّ الصلاة مساوية للإزالة، أو غير مساوية، ومعنى ذلك، أنّنا نشك في أنّ خطاب «أزّل»، هل هو مطلق لحال الإشتغال بالصلاة، أو غير مطلق، وهذا شك في سعة دائرة التكليف وضيقتها، وهو مجرى للبراءة.

٣- التقريب الثالث: وحاصله، هو: إنّه إذا شك في أصل وجود الملاك الملزم من قبل المولى، فتجري البراءة عنه، وأمّا إذا علم بأصل وجوده، ولكن شك في الإذن بتركه لكونه مزاحماً بآخر، ففي مثل ذلك، أصل البراءة، لا يثبت الإذن بتركه، بل يحتاج ذلك إلى دليل خاص، ومع عدمه تجري قاعدة الإشتغال، ويجب تحصيله.

وهذا التقريب غير تام، وذلك لأنه يُقال: إنّه في المقام، يوجد عندنا ملاكان مُلزمان من قبل المولى: أحدهما: ملاك الإزالة، والثاني: ملاك الصلاة. ونحن نعلم أنّه بالإشتغال بالإزالة نعلم بثبوت الإذن بترك الصلاة،

وتفويت ملاكها، إلاَّ أنَّه بالإشتغال بالصلاة، لا يُعلم بالإذن بترك ملاك الإزالة، وذلك لإحتمال أهميَّتها، وأذا لم يُعلم بالإذن، ولم يثبت بدليل خاص، فيكون مجرى لقاعدة الإشتغال، ويجب تحصيل ذلك الملاك. وبذلك يثبت وجوب تقديم الإزالة التي هي مُحمَّلة الأهميَّة.

وهذا التقريب لو تمَّت أصوله الموضوعية، لكان صحيحاً، إلاَّ أنَّ أصوله الموضوعية غير تامة، وذلك لأنَّه لا بدَّ في تماميتها من أن يكون خطاب الإزالة فعلياً، حتى حال الإشتغال بالصلاة، وإثبات ذلك يحتاج لإثبات كون القدرة فيه عقلية، غير دخيلة في الملاك، لا شرعية، حينئذٍ يكون خطاب «أزَلْ»، مطلقاً حتى لحال الإشتغال بالصلاة، ولو كانت مساوية، إلاَّ أنَّه لا يمكن إحراز ذلك إلاَّ بقرينة خاصة، وهي غير موجودة.

وعليه: فلا يُعلم بفعليَّة خطاب «أزَلْ» حتى لحال الإشتغال بالصلاة، ولا يمكن إثبات هذه الفعليَّة بإطلاق الخطاب، لما عرفت في الإشكال على التقريب الأول، من أنَّ التمسك بالإطلاق لإثبات الفعليَّة، يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

٤- التقريب الرابع: وهو عبارة عن تميم الوجه الأول وتعديله، بحيث أنَّه به يتم الورود في المقام، وذلك للتمسك بإطلاق خطاب ما يُحتمل أهميته من دون لزوم إشكال التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وتوضيح ذلك هو: إنَّك قد عرفت أنَّ كل خطاب قد قُيِّد بواسطة ذلك المخصَّص اللَّبِّي العقلي بعدم الإشتغال بما يكون مساوياً أو أهم، فإنَّ كان هذا القيد مأخوذاً في كل خطاب بوجوده الواقعي، أي: بما يُعلم أنَّه مساوٍ أو أهم واقعاً، فحينئذٍ لا يمكن الحكم بتقديم خطاب «أزَلْ»، لما ذكرناه في الجواب عن التقريب الأول.

وأما إذا فُرض أنَّ القيد المأخوذ في موضوع كل خطاب، هو عدم الإشتغال بما يُعلم كونه مساوياً على الأقل، ففي مثل ذلك يثبت تقديم خطاب «أزَلْ» على خطاب «صَلِّ»، وذلك لأنَّ الإشتغال بالإزالة، إشتغال بما

يُعلم كونه مساوياً على الأقل، فيكون عدم الإشتغال بالإزالة مأخوذاً في موضوع خطاب «صَلَّ»، فيكون خطاب «صَلَّ» مقيداً به، وأما الإشتغال بالصلاة، فليس إشتغالياً بما يُعلم كونه مساوياً على الأقل، وذلك لإحتمال أهميّة الإزالة، فحينئذ لا يكون عدم الإشتغال بالصلاة مأخوذاً في موضوع خطاب «أزَلْ».

وبهذا يثبت أنّ خطاب «أزَلْ» مطلق، فيحصل الترتّب من أحد الجانبين فيُقدّم الخطاب المطلق، وهو خطاب «الإزالة» على الخطاب المقيد وهو خطاب «الصلاة».

وبذلك يكون الإشتغال بمُحتَمَل الأهميّة رافعاً لموضوع الخطاب الآخر، ووارداً عليه، وحينئذ يكون هذا التقريب صحيحاً، لإثبات تقديم مُحتَمَل الأهميّة، ويمكن أن يكون هذا التقريب تعديلاً للتقريب الأول، والبرهان على هذا التقييد المذكور في هذا التقريب الرابع تقدم سنخه في مقام الإستدلال على تقييد كل خطاب بعدم الإشتغال بصد واجب مساوٍ أو أهم، وكانت خلاصته: إنّ القيد العام إنما ثبت بالبرهان العقلي القائل: بأنّ إطلاق الخطاب لصورة الإشتغال بالمساوي أو الأهم، أمر غير معقول، لأنّه إمّا أن يستلزم طلب الضدّين، أو صرف المكلف عن الأهم، أو المساوي إلى غيره، والأول مستحيل، والثاني خلاف غرض المولى.

ومن الواضح أنّ هذا البرهان لا يقتضي التقييد بأكثر من صورة العلم بالأهميّة أو المساواة، وأما صورة الإشتغال بواجب مردد أمره بين كونه مساوياً، أو أقل أهميّة فليس موجِباً لرفع اليد عن إطلاق الخطاب الآخر لحال الإشتغال بالمساوي، أو الأقل أهميّة، بعد أن كانت الخطابات مجعولة على نهج القضايا الحقيقية بلحاظ حالات حصول العلم بالأهميّة، أو إحتمالها لدى المكلف، إذ يكفي أن يكون الغرض من ورائه صرف المكلف عمّا يُحتَمَل كونه أقل أهميّة إلى ما يُحتَمَل كونه أهم احتياطاً.

ومن الواضح أنّه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق إلّا بمقدار ما تمّ

القيد العام هو عدم الإشتغال بـ ضد واجب معلوم المساواة، أو معلوم الأهمية، أو محتملها.

وبذلك يكون الإشتغال بمحتمل الأهمية رافعاً أيضاً لموضوع الخطاب الآخر، ووارداً عليه.

وهذا البرهان بنفسه يأتي هنا في التقريب الرابع، وبهذا يكون هذا التقريب تعديلاً للتقريب الأول.

☆ المورد الثالث: من موارد الترجيح بالأهمية، هو: الترجيح بقوة احتمال الأهمية:

وحاصله هو: أن يكون كل من الواجبين المتزاحمين، كالإزالة والصلاة، مُحتمل الأهمية بالنسبة إلى الآخر، إلا أن احتمال الأهمية في أحدهما، «كالإزالة»، أكبر منه في الآخر «كالصلاة»، ففي مثل ذلك يُقدّم ما كان احتمال الأهمية فيه أقوى على الآخر، فتُقدّم «الإزالة» على «الصلاة» بنفس النكته التي ذُكرت في المورد الثاني، وفي التقريب الرابع في ترجيح محتمل الأهمية.

ومجمل ذلك هو: إن كل خطاب، مقيدٌ لُبّاً بعدم الإشتغال بما يُعلم كونه مساوياً على الأقل أو أهم.

وأما ما يُحتمل كونه أقل، فلا يؤخذ عدمه في موضوع الخطاب، ويكون الخطاب مطلقاً بالنسبة إليه، ولحال الإشتغال به ولا مانع من هذا الإطلاق. وحينئذٍ يكون غرض المولى منه صرف المكلف عما يُحتمل كونه أقل أهمية إلى ما يُحتمل كونه أكثر أهمية، ولا يكون في هذا نقضاً لغرض المولى بوجه من الرجوه، كما عرفت تفصيل هذا البرهان أكثر من مرة.

ثم إن ما يُحتمل كونه أقل أهمية على ثلاثة أقسام:

١- القسم الأول هو: كون احتمال أحد الطرفين أقل أهمية دون الآخر، وهذا هو المورد الثاني المتقدم.

٢- القسم الثاني هو: كون احتمال الأهمية أقل في كلا الطرفين، إلا أنَّ احتمالها في أحدهما أكبر، وهو محل كلامنا.

٣- القسم الثالث هو: كون احتمال الأهمية أقل، متساوياً تماماً في الطرفين.

أمَّا القسم الأول فقد تقدّم الكلام فيه.

وأما القسم الثاني، ففي مثله يُقدّم ما كان احتمال الأهمية فيه أكبر على ما كان احتمال الأهمية فيه أقل، بنفس البرهان الذي تقدم ذكره في المورد الثاني، إذ إنَّ عدم الإشتغال بالأهم قد أخذ في موضوع المهم بدليل ذلك القيد اللبي باعتبار ان الأهم «الإزالة»، يُعلم كونه مساوياً على الأقل، فيكون خطاب «أزل». مطلقاً حتى لحال الإشتغال بالمهم، «الصلاة» ولا مانع من هذا الإطلاق، وفيه يكون مقصود المولى منه صرف المكلف من المهم - «الصلاة» - إلى الأهم، «الإزالة»، وعليه، فيحصل الترتب من أحد الجانبين، وحينئذٍ يُقدّم الخطاب المطلق على الخطاب المقيّد بالورود.

وأما القسم الثالث: وهو كون احتمال الأهمية أقل في كل منهما متساوٍ ففي مثل ذلك لا بدّ من تقييد كل منهما بعدم الإشتغال بالآخر، ولا يمكن الإطلاق في أيّ واحد منهما لحال الإشتغال بالآخر، لأنّنا نقول: إنه ماذا يُراد بالإطلاق؟ فإنّ كان المراد به الجمع بينهما، فهو مستحيل، لما عرفت سابقاً، وإنّ كان المراد به صرفنا من أحدهما إلى الآخر، فقد عرفت تساويهما في احتمال كون كل منهما أقلّ أهمية، وقد عرفت تفصيل ذلك سابقاً.

فإلى هنا تبرهن تقديم معلوم الأهمية، وتقديم محتمل الأهمية، وتقديم ما كان احتمال الأهمية فيه أزيد وأكبر.

هذا تمام الكلام في كبرى الترجيح بالأهمية، وينبغي التنبه على أمور:

☆ الأمر الأول هو: إنَّ الإزالة التي قَدَّمناها على الصلاة في الموارد

الثلاثة:

أو فقل: إنَّ تقديم الأهم على المهم في الموارد الثلاثة، إمَّا أن لا يقوم برهان ودليل خاص على كون القدرة في الأهم شرعيَّة، فحينئذٍ يتم ما ذُكر من التمسك بإطلاق الأهم لحال الإشتغال بالمهم والواجب الآخر، لأنَّ عدم الإشتغال بواجب آخر، لا يكون دخيلاً في تمامية ملاكه.

وإمَّا أن يقوم برهان خاص على كون القدرة في الأهم شرعية، وحينئذٍ، فإمَّا أن يقوم برهان على كون القدرة في المهم شرعية، أو لا يقوم.

فإن قام برهان على كون القدرة في الأهم شرعية، بمعنى عدم الإشتغال بأيِّ واجب آخر ولم يتم برهان على كون القدرة في المهم شرعية، ففي مثل ذلك لا أثر للأهميَّة حينئذٍ، بل يُقدِّم المهم، «الصلاة»، ويكون وارداً على الأهم، إعمالاً للمرجح الأول، وهو ترجيح ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية، ببرهان أن كل خطاب يكون مقيداً بعدم الإشتغال بـ «الواجب» و «الواجب» لـ «الواجب»: إحداهما: أن يكون ذلك الضد مساوياً على الأقل، والثانية: أن يكون ملاكه فعلياً حتى حال الإشتغال بذلك الواجب.

والأهم هنا، وإن كان واجداً للنكته الأولى، كما هو المفروض، إلَّا أنَّه غير واجد للنكته الثانية، حيث أنَّ القدرة فيه شرعية، ومعه يكون الإشتغال بالمهم رافعاً لموضوع الأهم، ووارداً عليه. وعليه فيكون خطاب الأهم مقيداً بعدم الإشتغال بالمهم، وأمَّا خطاب المهم فيكون مطلقاً حيث أنَّه لا موجب لتقييده بعدم الإشتغال بالأهم، بعد أن فرض أن ملاك الأهم يرتفع بالإشتغال بالمهم، وعلى هذا الأساس يُقدِّم المهم بالورود، ولا أثر للأهميَّة في المقام.

والخلاصة هي: إنَّه إذا قام الدليل على كون القدرة في «الإزالة»

«الأهم» شرعية، ولم يتم دليل على كونها في الصلاة المهم شرعية، حينئذٍ تُقدّم الصلاة بملاك تقديم المقيد بالقدرة العقلية، على المقيد بالقدرة الشرعية.

وبهذا يظهر أنّ الترجيح لما هو مقيد بالقدرة العقلية، يتقدم على الترجيح بالأهمية، إذا كانا في طرفين متقابلين.

وأما إذا قام الدليل على كون القدرة في كلا الدليلين، «الأهم والمهم»، شرعية، فكان الملاك في كليهما مشروطاً بعدم الإشتغال بواجب آخر، ففي مثل ذلك، هل يتم الترجيح بالأهمية بحيث يُرجح الأهم، «الإزالة»، على المهم، «الصلاة»، أو إنه ليس للأهمية أي أثر فلا يُرجح أيُّ واحد من الطرفين على الآخر؟.

وقد ذهب المحقق النائيني «قده»^(١) في المقام إلى أنّه لا أثر للأهمية، فلا يرجح بها المشروطين بالقدرة الشرعية، أحدهما على الآخر، إذ الأهمية إنما توجب التقديم، فيما لو كان كل من الملاكين فعلياً. والمفروض أنّ القدرة في كل منهما شرعية، فكل واحد منهما مقيد بعدم الإشتغال بالآخر. كما أنّه لا ملاك فعلاً بالمجموع من حيث المجموع، لأنّ تحصيل مثل هذا الملاك غير مقدور والملاك فرع القدرة.

نعم يوجد ملاك فعلي في أحدهما لا بعينه، فيُحتمل أن يكون بالإزالة، ويُحتمل أن يكون بالصلاة، وفي مثل ذلك لا وجه للترجيح كما هو الحال في موارد التعارض. فلو أنّ الدليل في باب التعارض، دلّ على ثبوت ملاك وجوبي شديد، ودلّ دليل آخر على ثبوت ملاك وجوبي آخر ضعيف، أو ملاك إستحبابي مثله، وعلمنا إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فإنّه حينئذٍ لا يُقدّم دليل الوجوب على دليل الإستحباب، وكذلك يُفعل في المقام، فإنّه لا يُقدّم إحتمال الملاك الأقوى، على إحتمال الملاك الأضعف.

(١) أجود التقريرات: الخوئي: ج ١ ص ٢٨٠.

وبتعبير آخر يقال: إنَّ عدم الترجيح بالأهميَّة في المشروطين بالقدرة الشرعيَّة، لأنَّ الأهميَّة إنما توجب تقديم الأهم فيما إذا كان كل من الملاكين تاماً وفعلياً. وأمَّا في المقام حيث كلا الطرفين الأهم والمهم مشروط بالقدرة الشرعيَّة، إذنَّ فكل من الملاكين موقوف على القدرة على تحصيله. وعليه، فلا محالة يكون أحد الملاكين غير ثابت في نفسه، لإستحالة ثبوت كلا الملاكين مع عدم ثبوت القدرتين وحينئذ لا يُعلم أنَّ ما لم يثبت من الملاك، هل هو الأهم على تقدير وجوده، أو إنَّ الأهم غيره. وحينئذ لا يكون الدوران بين تفويت الملاك الأضعف وتفويت الملاك الأقوى لكي يتعين بحكم العقل تفويت الملاك الأضعف وإنما الدوران هنا في أصل ثبوت الملاك، وأنَّه واقعا هل هو الأضعف أو الأقوى، وحينئذ يُقال: إنَّه لا موجب لترجيح إحتمال كونه الأقوى، على إحتمال كونه الأضعف، كما هو الحال في موارد التعارض.

نعم لو كان كل من الملاكين فعلياً، ودار الأمر بين إستيفائهما، قُدِّم الأهمُ منهما، إلاَّ أنَّ المفروض أنَّ مقامنا ليس من هذا القبيل، كما عرفت.

وقد إعترض السيد الخوئي «قده»^(١) على هذا التقريب، حيث إعترف بأنَّ باب التعارض هو كما أفاده المحقق النائيني «قده»، حيث أنَّ ملاك الوجوب الشديد فيه، لم يثبت لابتلاء دليله بالمعارض، وحيث أنَّه لا علم لنا به من غير ناحية دليله الساقط بالمعارضة، إذنَّ فلا يتعين العمل على طبقه.

إلاَّ أنَّ السيد «قده» إختار في باب التزاحم، الترجيح بالأهميَّة، حتى في مثل المشروطين بالقدرة الشرعيَّة، وأنَّ الإزالة، «الأهم»، تُقدِّم على الصلاة «المهم».

وقد برهن على ذلك، بأنَّ ملاك الأهم، «الإزالة»، معلوم الفعلية

(١) أجود التقريرات الخوئي: ج ١ ص ٢٨٦.

في المقام، لأنَّ ملاكته مشروط بالقدرة، والقدرة معناها، عدم وجود المانع عقلاً وشرعاً، ومثل هذه القدرة محرزة بدليل وجوب الأهم بلا معارض.

أما عدم المانع عقلاً: فلوضح أنَّه قادر على الإشتغال بالإزالة، الأهم.

وأما عدم المانع شرعاً: فلأنَّ المانع الشرعي الذي يمنع عن الإزالة - الأهم - هو جعل أمر مطلق بالصلاة حتى لحال الإشتغال بالإزالة - الأهم - بحيث يصرفنا المولى من الإزالة - الأهم - إلى الصلاة - المهم - إلا أنَّ هذا الأمر المطلق بالصلاة، غير مجعول في المقام، لأنَّ المفروض أنَّ القدرة المأخوذة في الصلاة المهم شرعية، ومعه لا أمر مطلق بها، بل الأمر فيها مقيد بعدم الإشتغال بواجب آخر، وبهذا يثبت أنَّه لا مانع عقلاً ولا شرعاً عن الإزالة - الأهم - فيثبت أنَّها مقدورة، وإذا ثبتت القدرة فيها، يثبت أنَّ ملاكها فعلي، فتقدم حينئذٍ.

وإن شئت قلت: إنَّ السيد الخوئي «قده»، وإن وافق المحقق النائيني «قده» على عدم الترجيح بالأهمية كما في (باب التعارض) لما عرفت إلا أنَّه خالفه في (باب التزاحم) حتى في المشروطين بالقدرة الشرعية، وذلك للعلم بفعليَّة الملاك الأهم - الإزالة - في المقام، لأنَّ ملاكته مشروط بالقدرة التي معناها عدم وجود المانع، عقلاً وشرعاً، ومثل هذه القدرة ثابتة بنفس دليل وجوب الأهم بلا معارض. وأما نفس تقدير القدرة عقلاً وشرعاً فهو محرز وجداناً، إذ لا مانع عقلي ولا شرعي من الإتيان بالأهم، أما عدم المانع العقلي فواضح، إذ إنَّه قادر على الإشتغال بالأهم، وأما عدم المانع الشرعي، فلأنَّ ما يتصور كونه مانعاً شرعياً، إنما هو الأمر التعييني بالمهم، بحيث يمنع عن صرف القدرة الواحدة في الأهم، بينما هذا الأمر التعييني بالمهم، غير محتمل، لوضوح كون القدرة المأخوذة فيه شرعية، ومعها لا أمر مطلق، بل الأمر فيه مقيد بعدم الإشتغال بواجب آخر.

وبعبارة أخرى: إِنَّ الأمر دائر هنا بين التخيير، وبين تعيين الأهم،
بينما تعيين غيره غير محتمل.

وبذلك يتضح أَنَّ القدرة على الأهم تامة عقلاً وشرعاً، وبذلك يتم
ملاك الأهم وخطابه، وبذلك يكون هذا الأهم معجزاً مولوياً عن الوجوب
الآخر ورافعاً لملاكه^(١).

ولكن هذا الكلام للسيد الخوئي «قده» غير تام، وإنما يتم الترجيح
بالأهميّة فيما لو كانت القدرة الشرعية المأخوذة قيماً للملاك في الواجبين
معاً، هي على غرار المقيّد اللبّي العام المأخوذ في كل خطاب، والذي كان
مفاده عدم الإشتغال بالأهم، أو المساوي، كما عرفت سابقاً، إلاَّ أَنَّ هذا
خلاف المقصود في المقام، وإنما المقصود هو دخل القدرة في الملاك،
بلحاظ الإشتغال بأيّ واجب آخر سواء أكان أهم منه ملاكاً، أو أقل أهميّة.

وحينئذ نسال عن مقصود السيد الخوئي «قده» من عدم المانع الشرعي
عن الأمر بالأهم «الإزالة»، هل يُراد بعدم المانع هذا، إحراز عدم المانع، أو
لأنه يُراد به مجرد عدم إحراز المانع؟.

فإن أريد الأول، وهو إحراز عدم المانع الذي معناه إحراز عدم وجود
أمر مطلق بالمهم - «الصلاة» - فحينئذ نسال عن دليل هذا الإحراز؟ ودليله لا
يخلو من أحد أمرين وكلاهما غير تام:

أما الأمر الأول فحاصله: إِنَّ المولى إما أن يأخذ الأهميّة بعين
الإعتبار، فينبغي حينئذ أن يأمر بالأهم «الإزالة»، على الإطلاق.

وإما أن لا يأخذ الأهميّة بعين الإعتبار، فحينئذ يبغي أن يأمر بأحد
الطرفين تخييراً لأنَّ كل واحد من الخطابين حينئذ يكون مشروطاً بحسب
الفرض، ملاكاً وخطاباً، بعدم الإشتغال بواجب آخر فيكون الإشتغال بكل
منهما رافعاً للوجوب الآخر ملاكاً وخطاباً، فيكون من التوارد من الطرفين،

(١) هامش أجود التقريرات - السيد الخوئي: ج ١ ص ٢٧٦.

وهو معنى التخيير في باب التزاحم، وبهذا يكون ما أفاده الميرزا «قده» هو الصحيح. أمّا أن يأمر بالمهم «الصلاة» مطلقاً حال كونها غير الأهم، فهذا غير معقول، وبهذا يُحرز عدم وجود أمر بـ«الصلاة» مطلقاً.

وفيه، إنّ هذا الدليل الثبوتي غير صحيح، وذلك لأنّ هذا الدليل يفترض أنّ هناك احتمالين معقولين فقط: أحدهما: أن يأمر بالأهم على الإطلاق. والثاني: أن يأمر بأحد الطرفين تخييراً.

بينما هناك احتمال ثالث: وهو احتمال أن يأمر بالمهم «الصلاة» مطلقاً وهو احتمال معقول لأن فرض عدم معقولية ان يأمر بالمهم، الصلاة مطلقاً هو فرض غير معقول، وذلك لأنه لا يتصور مانع عن الأمر بالمهم «الصلاة» مطلقاً إلاّ ملاك الأهم «الإزالة» وهذا لا يُعقل كونه مانعاً عن الأمر بالمهم للزوم الدور.

وبيان ذلك. هو: إنّ فعلية ملاك الأهم وتماميته، متوقفة على عدم وجود أمر مطلق بالمهم، كما عرفت. وحينئذ فلا يُعقل أن يكون ملاك الأهم مانعاً عن مثل هذا الأمر بالمهم، للزوم الدور كما هو واضح. إذنّ فهذا الدليل على إحراز عدم المانع الشرعي عن الأمر بالأهم غير صحيح.

وأما الأمر الثاني للدلالة على إحراز عدم المانع عن الأمر بالأهم: فهو دليل إثباتي وحاصله هو أن يقال: بأنّ نفس الدليل الذي دلّ على أنّ القدرة المأخوذة في المهم شرعية، هو بنفسه يقتضي عدم وجود أمر مطلق بالمهم «الصلاة» بل الأمر بها يكون مقيداً بعدم الإشتغال بواجب آخر.

وفيه: إنّ هذا الدليل يوجد سنخ له في الأهم «الإزالة»، فيقال فيه نفس ما قيل في دليل المهم «الصلاة»، فلا يمكن اثبات وجود أمر مطلق بالأهم «الإزالة»، وذلك بمقتضى نفس الدليل الدال على كون القدرة شرعية.

وهذا البيان يكون دليلاً على عدم الترجيح بالأهمية في المقام، لعدم وجود أمر مطلق بأي طرف من الطرفين، إذ إنَّ كلاَّ منهما مقيد بعدم الآخر، فيكون التوارد من الجانبين، ومعه لا ترجيح.

إذْنُ فعدم الترجيح لأجل ذلك، لأجل ما ذكره الميرزا «قده» من أنَّه يوجد ملاك فعلي في أحد الطرفين، لا بعينه، إذ قد عرفت إنَّه يوجد ملاكان فعليَّان، إلَّا أنَّ كلاَّ منهما مشروط بعدم الآخر، ولأجل ذلك، لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وإلَّما هو التخيير.

هذا أحد الأمرين اللَّذَيْن ينبغي التنبيه عليهما.

الأمر الثاني: الذي ينبغي التنبيه عليه، هو: في تشخيص الصغرى لهذا المرجح الكبرى، وهو الترجيح بالأهمية وتوضيحه، هو: إنَّه تبيَّن من كبرى هذا المرجح، أنَّ المرجح في المقام، وهو الأهمية ينحلُّ إلى جزءين:

الجزء الأول هو: كون الملاك، على تقدير وجوده، فهو أهم، إذْ ففي أهمية تقديرية تأخذ شكل القضية الشرطية.

الجزء الثاني هو: إحراز فعلية الملاك، بمعنى أنَّه ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى المتقدم السابق، وهو أنَّ يكون الملاك منوطاً بعدم الإشتغال بواجب آخر أهم أو مساوٍ، فإذا تمَّ هذان الأمران فلا بأس بالعمل بهذا المرجح.

وقد عرفنا أنَّ الأمر الثاني لا نحتاج في إثباته إلى أكثر من إطلاق الخطاب، إذْ إنَّ إطلاق الخطاب في كلا الواجبين يكفي لنفي كون كل منهما منوطاً بعدم الإشتغال بواجب آخر، وهذا القيد الزائد لا برهان عليه.

وأما الجزء الأول، وهو إثبات أهمية ملاك أحد الخطابين المتزاحمين على الآخر، فلا إثباته يوجد عدة طرق نستعرض أهمها:

١- الطريق الأول لإثبات الأهمية هو: دعوى التمسك بنفس إطلاق الخطاب بصورة الإشتغال بالواجب الآخر.

وتوضيحه: هو إنَّ مقتضى خطاب «أزل»، معناه: حتى لو كنت مشغولاً بالصلاة، وهو لا يناسب إلّا مع فرض أهميّة الإزالة، كما أن مقتضى خطاب «صلّ» كذلك لا يناسب إلّا مع فرض أهميّة الصلاة، بمعنى أنّه حتى لو كنت مشغولاً بالإزالة، فنتمسك بإطلاق خطاب «صلّ» لإثبات كون الصلاة أهم من «الإزالة».

وهذا الطريق يمكن الإستعانة به، فيما إذا كان دليل أحد الخطابين لفظياً مطلقاً، ودليل الآخر لُبياً لا إطلاق فيه.
وكيفما كان، فإنَّ هذا الكلام لا يمكن قبوله نقضاً وحلاً:

أما نقضاً: فلأنّه لو كان يمكن إثبات الأهميّة بالتمسك بالإطلاق، لوقع التعارض بين إطلاق أدلّة الواجبات المتراخمة، وهو حُلف كون أحدها أهمّ، وبالتالي لدخل التراحم في باب التعارض.

وأما حلاً: فإنَّ التمسك بالإطلاق لإثبات الأهميّة يلزم منه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، كما تقدم في تقرير أصل هذه المسألة، من أنّ كل خطاب مفيد لُباً بعدم الإشتغال بـضد واجب مساوٍ أو أهمّ، وهو غير صحيح.

فإبطال إثبات الأهميّة بالإطلاق، إمّا أن يبطل بهذا التقريب، وهو أنّه ينتهي إلى التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، أو بتقريب آخر، وهو أنّ الإطلاق فرع كون المولى في مقام البيان لهذه النكته، ونحن نجزم أنّ المولى ليس في مقام البيان، من ناحية المزاحمات، لأنّ المولى العرفي لا يكون غالباً في مقام تخصيص إطلاق خطابه، لإثبات هذه النكته والعناية، وحينئذ لا يصح إستكشاف هذه الناحية من إطلاق خطاب المولى، فالتمسك بالإطلاق إذن غير صحيح.

٢- الطريق الثاني: لإثبات أهمية ملاك أحد الخطابين المتزاحمين هو: أن يقوم دليل خاص لإثبات أن الفعل الفلاني أهم من ذلك الفعل، من قبيل ما ورد في صلاة الجماعة مقابل صلاة الفرادى في آخر الوقت، إذ قد ورد أن الجماعة مستحب أهم من ذلك. أو غيرها من الأدلة التي تُشعر باهتمام المولى بتكليف معين آخر، بحيث يُستفاد منه تقدمه على غيره من التكليف لأهميته.

والخلاصة هي: إنّه لو ورد دليل خاص على الأهم، فلا إشكال في تقديمه على غيره.

٣- الطريق الثالث لإثبات الأهمية هو: أن يرد بيان يصور التشديد في عقوبة من ترك أحد واجبين، بنحو لم يرد مثله فيما لو خالف، أو ترك غيره من الواجبات الأخرى.

مثل هذا التشديد والوعيد بالعقوبة الشديدة على مخالفة أحد الواجبين أو ترك بعض الواجبات، دون غيره، يوجب العلم بأهمية التكليف المتروك، كما عبّر عن ترك الحج بالكفر، كما في القرآن الكريم^(١)، أو كما عبّر عنه في السنّة، بأنه يموت يهودياً، أو نصرانياً^(٢).

بينما مثل هذه التعبيرات والألسنة، غير موجودة بالنسبة الى غير الحج، فمثل هذه التعبيرات وألسنة توجب العلم بأهمية خطاب الحج، ولا أقل من كونها صالحة لإستظهار مزيد عناية وإهتمام المولى به، ممّا يوجب إحتمال كونه أهم من غيره من الواجبات، ومثل هذا طريق فقهي صحيح.

٤- الطريق الرابع لإثبات الأهمية هو: أن يرد دليل خطاب ثانوي يتكفل الوجوب بلحاظ ثانوي، بلحاظ الحالات والطوارئ، من قبيل

(١) القرآن المجيد - آل عمران آية ٩٦ .

(٢) الوسائل - مجلد ٨ باب ٧ ص ٢٠

خطابات الصلاة التي مفادها: أنَّ الصلاة لا تسقط بحال. فإنَّ مثل هذه الألسنة ناظرة الى الطوارئ والأحوال.

ومثل هذا الإطلاق في هذه الألسنة لا بأس باستفادة الأهمية منه مهما زاحمته واجبات أخرى.

غايته أنَّه لا يثبت به إلا جامع الصلاة الأعم من الصلاة الاختيارية، والجلوسية، والخوف، وغيرها من الصلوات الأضرطارية، فإنَّها أهم من غيرها ممَّا لم يرد فيه مثل ما ورد فيها، ومعنى كونها أهم، هو أنَّه لا يرفع اليد عنها بحال ما وذلك لإستظهار إهتمام المولى، بملاكاتها فيُستظهر منه كونها أهم قطعاً، ولا أقل من كونها أهم احتمالاً، وبالتالي فهو يرجع إلى استظهار الفقيه.

٥ - الطريق الخامس لإثبات الأهمية هو: أنَّ يكون أحد الواجبين المتزاحمين، ذا نكتة إلزامية مركوزة في الذهن العرفي، بحيث أنَّها تنسب إلى الذهن من نفس الخطاب، وتطبعة بطابعها، ممَّا يوجب إنعقاد ظهور عرفي إلزامي للخطاب في هذه النكتة، فتكون نكتة الحكم مدلولاً إلزامياً للخطاب، تحدّد ملاكه وتُشخص فيه الأهم من الواجبين، فيُقدّم ذو النكتة على فاقدتها كما ورد في خطاب وجوب حفظ النفس المحترمة، وفي خطاب حرمة الغصب، فيما إذا وقع بينهما التزاحم، فإنَّه حينئذ لا إشكال في تقديم خطاب حفظ النفس المحترمة بإعتباره أهم ملاكاً، ولو أدى ذلك إلى التصرف، وإتلاف شيء من مال الغير دون إذنه إذ لا إشكال عرفاً وعقلانياً في ان ملاك حفظ مال الغير، وعدم التصرف فيه من دون إذنه، هو من شؤون إحترام الغير وتبعاته، ولكن رغم هذا، فإنَّه لا يُعقل أنَّ يكون مزاحماً مع حفظ أصل وجود الغير.

والخلاصة هي: إنَّ هذا الإرتكاز العرفي لدليلي الحكمين المتزاحمين، يطبع دليل وجوب حفظ النفس المحترمة بظهور عرفي في أهمية ملاكه، ومن ثمَّ إنحفاظ لإطلاقه لحال الإشتغال بغصب مال الغير، ممَّا

يقتضي ورود وترجيح خطاب وجوب حفظ النفس المحترمة على خطاب حرمة الغضب، والتصرف بمال الغير.

٦- الطريق السادس لإثبات الأهمية هو: كثرة التصدي المستتبع لكثرة التنصيص على الحكم من قبل الشارع، فإن مثل هذا يدل إتماً على أهمية ملاك الحكم لإهتمام الشارع بملاكه، إلا إذا كان هناك نكته أخرى تصلح أن تكون منشأ لهذا الإهتمام وكثرة النصوص حول هذا الحكم.

وتوضيح ذلك، هو: إن منشأ كثرة النصوص على حكم، لا تخلو من حالات، فهي إما أن يكون منشؤها أهمية ذلك الحكم، وإما لكونه محلاً للإبتلاء بدرجة كبيرة، وإما لكونه بياناً لا محذور فيه، لكونه متفقاً مع رأي العامة، وإما لكونه مما يُغفل عنه عادة، وإما لكونه مورداً لسؤال الرواة غالباً.

وحينئذٍ، فإن قطعنا بعدم كون واحد من هذه الإحتمالات منشأ لتراكم النص على الحكم سوى الأهمية، حينئذٍ، تكون الأهمية ذاتها، برهاناً إتياناً على كونها هي المنشأ، وثبت الترجيح بها.

وأما إذا وجد إحتمال آخر منشأ لكثرة التنصيص على الحكم في مقابل إحتمال الأهمية، فإن هذا الإحتمال الثاني يقوى بمقدار ما يتعدد إحتمال المناشئ الأخرى، وفي قبال ذلك يضعف إحتمال كون الأهمية أنها هي المنشأ، وهكذا كلما تكثرت البدائل المحتملة للأهمية، كان إحتمال نشوء كثرة التنصيص على الحكم من أحدها أكبر.

وكذلك يقوى الإحتمال الثاني بمقدار ما نحز له من صغريات، عند الشك في كونه سبباً لكثرة التنصيص على الحكم، كما لو أحرز كون الحكم أكثر وقوعاً ومحلاً للإبتلاء بسبب كثرة النصوص عليه، فإن هذا يوجب اقوائية إحتمال كون المنشأ هو وقوع هذا الحكم في محل الإبتلاء، أكثر مما يوجبه كونه أهم فقط مما ليس واقعاً في محل الإبتلاء.

وبذلك يتضح أنَّه كلما قوي احتمال نشوء كثرة النصوص على الحكم من الحالات الأخرى المحتمل سببها بدلاً عن سببية الأهمية، ضعف احتمال كون الأهمية سبباً لكثرة النصوص على الحكم، وهكذا نُجري هذا الحساب فيما بين هذه الحالات طرداً وعكساً، فإذا لم نُحرز شيئاً من خلال قانون الإحتمال فيما بين هذه الحالات، تعين حينئذ احتمال كون الأهمية هي المنشأ لكثرة النصوص دون سواها.

ونكتة ذلك هي: إنَّ مجموع هذه الحالات والإحتمالات أطراف لعلم إجمالي لا يخلو الواقع من واحدة منها، وإن كان رقم اليقين يتوزع عليها بالتساوي حيث يزودها بقيم احتمالية متساوية في الإبتداء، ولكن واحدة من هذه القيم الإحتمالية تنمو وتكبر وتشتد بسبب تراكم المناسبات والقرائن، فتصب في صالح منشئية الأهمية لكثرة النصوص، بينما تبقى سائر القيم الإحتمالية الأخرى، واقفة على حجمها الأول، وحيادية بالنسبة إلى احتمال منشئية هذا أو ذاك وبهذا تتميز هذه القيم الإحتمالية بعضها عن الآخر.

نعم إذا فرض احتمال قوي لوجود مانع عن كثرة النصوص حول الحكم الآخر، حينئذ لا تحدي كثرة النصوص حول الحكم الأول في تقوية احتمال كون الأهمية، الأهمية هي المنشأ لكثرة التنصيص عليه.

وأما إذا لم يُحرز وجود مانع من هذا القبيل فإنَّ حساب الإحتمالات يجري أيضاً بالبيان السابق سواء شك في أصل وجود المانع عن كثرة التنصيص، أو أنَّ المانع موجود، ولكن يحتمل مانعيه، أو كان يُحتمل وجود المانع عن ذلك.

وهكذا كلما ضعف احتمال عدم المانع عن كثرة التنصيص على الحكم الآخر، قوي احتمال كون الأهمية هي منشأ كثرة التنصيص حول الحكم الأول، فإذا إنعدم احتمال المانع عن الحكم الثاني، كان احتمال منشأ الأهمية في الحكم الأول أوضح.

وهكذا كلما إزدادت حيادية الإحتمالات الأخرى تجاه كون الأهمية

هي المنشأ، إتضح أكثر، وقوي، إحتمال كون الأهميّة هي المنشأ في كثرة التنصيص، لا سيّما مع إضافة إحتمال وجود المانع عن إبراز الحكم الآخر.

والخلاصة هي: إنّ المقياس في ذلك هو إزدياد قيمة الإحتمال، زيادة عرفيّة في طرف، حيث لا تكون قيمة الإحتمال في الطرف الآخر مثلها، فضلاً عن ضعفها، أو إنعدامها.

وكلّ حساب الإحتمال هذا فيما إذا واجهنا نصوصاً صادرة عن المعصوم «عليه السّلام» واقعاً، فوجدنا أنها في أحد الحكمين أكثر من الآخر.

وأما إذا كنّا نواجه الروايات التي تنقل إلينا تلك النصوص، فوجدنا أنّ ما ينقل أحد الحكمين منها، أكثر ممّا ينقل الحكم الآخر، بمعنى أنّ كثرة النصوص في مرحلة الوصول، حينئذ لا بدّ من إجراء حساب الإحتتمالات، مرة أخرى، في النقل والرواية، لنفي إحتمال كون قلّة الرواية في أحد الحكمين، ناشئة عن خصوصيّة فيها، من قبيل توافر الدواعي لنقل الآخر دون الأول، أو وجود موانع تقتضي عدم نقل الحكم الثاني، وذلك بنفس البيان المزبور أيضاً.

○ المرجح الرابع والأخير من مرجحات باب النزاحم هو: ترجيح الأسبق زماناً.

فقد ذكروا بأنّ الواجبين المتزاحمين إذا كانا مترتبين زماناً، وكان المكلف لا يتمكن من الإتيان بالثاني على تقدير الإتيان بالأول، فيقدّم الأسبق زماناً على نحو لا يكون معذوراً في تركه، فيرفع اليد عن المتأخر حفاظاً على المتقدم، بإعتبار فعليّة القدرة عليه في وقته وظرفه.

ونوضيحه هو: إنّ الواجبين المتزاحمين، تارة يكونا مشروطين بالقدرة العقلية، وتارة أخرى يكونا مشروطين بالقدرة الشرعيّة، فهنا إفتراضان:

١- الافتراض الأول هو: أن تكون القدرة في كل من المتزاحمين غير دخيلة في ملاك التكليف، وإنَّما هي قيد عقلي في الخطاب.

وفي مثل هذا، لا موجب للترجيح بالأسبقيَّة الزمانيَّة، لأنَّ إهمال المتأخر زماناً - المفروض أنَّ ملاكه محفوظ، حتى لو إشتغل بالسابق وعجز عن اللاحق - يُوَدِّي إلى دوران الأمر بين خسارتين، إذ إنَّه إذا إستوفى الأسبق زماناً، فقد خسر المتأخر رغم كون ملاكه فعلياً، بحسب برهان القيد اللبِّي الواحد لكلا الخطابين، حيث يقيد كلا منهما لباً بعدم الإشتغال بضد واجب فعلي الملاك، سواء أكان هذا الضدَّ مساوياً أو أهم، مقارناً أو متقدماً زماناً، فكما يكون الإشتغال بالأسبق زماناً رافعاً لفعليَّة الخطاب المتأخر، كذلك ترك المتقدم والإشتغال بالتأخر في وقته، يكون رافعاً لفعليَّة الخطاب المتقدم على حد سواء، وهو يعني خسارة المتقدم زماناً.

وهذا يُنتج عدم ترجيح أحدهما على الآخر، وعليه، لا بدَّ من إعمال المرجحات السابقة، فإنَّ فرض أنَّ أحدهما أهم قُدِّم، وإلَّا يُحكَّم بالتخيير، ولا موجب لإعمال الأسبقيَّة في الزمان، إذ من الواضح أنَّ التوارد في مثل هذا الفرض، يكون من الجانبين إنَّ لم يكن أهم في البين، ونسبة القيد اللبِّي إلى كل منهما على حد سواء، كما عرفت، ومعه لا معنى للترجيح بالأسبقيَّة الزمانيَّة في هذا الفرض.

٢- الافتراض الثاني هو: أنَّ تكون القدرة المأخوذة في الواجبين شرعية. بمعنى دخلها في فعليَّة الملاك حينئذ قد يُتصور الترجيح بالأسبقيَّة في صورتين:

الصورة الأولى هي: أن يقال: إنَّ القدرة الشرعية فعليَّة في حق الخطاب الأسبق، دون المتأخر، وحينئذ يكون الإتيان بالأسبق رافعاً للقدرة على الواجب المتأخر في ظرفه.

وهذا بخلاف الإتيان بالمتأخر، فإنه لا يرفع القدرة على الإتيان بالأسبق في الزمان المتقدم.

وهذا التقريب غير تام، لأنَّ الواجب المتأخر لا يخلو إشتراط ملاكه بالقدرة الشرعية من إفتراضين:

فإما أن يكون ملاكه مشروطاً بالقدرة الشرعية على الواجب في ظرف إمتثاله بالخصوص، ومعنى هذا أن ما ذكر من إرتفاع فعليّة الخطاب المتأخر بسبب الإشتغال بالمتقدم، وإن كان هذا أمراً ثابتاً، ولكن ليس هذا من جهة ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر بما هما واجبان، وإنما كان هذا بإعتبار أخذ قيد خاص في أحد الخطابين بنحو ترتفع فعليته ملاك الآخر بالإشتغال بفعل متقدم ولو لم يكن واجباً. وهذا خارج عن محل الكلام.

وإما أن يكون معنى إشتراط ملاكه بالقدرة الشرعية، بمعنى أنه مشروط بمطلق القدرة بحيث يكون هذا الملاك محفوظاً حتى مع الإشتغال بالضد، كما هو الحال في موارد التزاحم، إذا كان هكذا فمعناه: إنَّ هذه القدرة كما تكون فعليّة في جانب الواجب الأسبق زماناً، فهي أيضاً فعليّة في جانب المتأخر زماناً، إذ يمكن للمكلف أن يحفظ قدرته للواجب المتأخر، وذلك بترك الواجب المتقدم، كما عرفت سابقاً.

١- الصورة الثانية هي: فيما لودّل الدليل على أنَّ القدرة الشرعية دخيلة في الملاك بمعنى عدم الإشتغال بضد واجب مقارن أو متقدم في الملاك دون الواجب المتأخر.

وفي هذه الصورة المفروضة يكون الإشتغال بالواجب الأسبق زماناً، رافعاً لإطلاق الخطاب المتأخر دون العكس، بمقتضى هذا التقييد. فيصح حينئذ تقديم الأسبق زماناً على المتأخر، لأنَّ المكلف إن استوفى الأسبق سوف يعجز عن المتأخر في ظرفه، دون العكس.

وهذا معقول، لأنَّ دخالة الضد الواجب في الملاك بيد المولى، وهذا

بخلاف ما تقدم إذ قلنا هناك: إنه فيهما على حد سواء.

ولكن هذا مجرد افتراض في الدليل الشرعي، وإلا فقد يمكن العكس، وذلك لأنه يمكن ثبوتاً أن يُفترض تقييد الخطاب بعدم الإشتغال بواجب متأخر.

ولكن ظاهر إطلاق القيد يتناسب مع الافتراض المذكور في جملة من الموارد.

وكذلك يمكن إضافة صورة أخرى لتقديم الأسبق زماناً، وهي: فيما إذا كانت القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي الذي يحصل بنفس خطاب الأمر بالخلاف، فإنه حينئذ سوف يكون الواجب المتقدم فعلي الملاك، وذلك لعدم المنافي المولوي في زمانه، كما لو كان الواجب الآخر متأخراً وجوباً وإمثالاً كما في الواجب المعلق إذ يكون إمثال المتقدم حينئذ رافعاً لموضوع الخطاب المتأخر.

ولكن هذا أيضاً غير تام، لأنه مجرد افتراض أولاً، ولأن الترجيح لم يكن بسبب الأسبقية الزمانية، وإنما كان بإعتبار التقييد الزائد في الخطاب، وحينئذ يُتبع في ذلك لسان الدليل، فإن كان مقيداً بعدم الأمر الفعلي بالخلاف، المقارن أو المتقدم دون المتأخر، ثم الترجيح، وأما إذا كان مقيداً بعدم تكليف مولوي آخر منجز على المكلف من هذه الناحية، ولو لم يكن خطابه فعلياً، وكنا نقول بوجود حفظ المقدمات المفوتة، إذن فالمنافي المولوي يكون موجوداً لا محالة، ويكون التوارد من الطرفين.

وهكذا يتبرهن أن هذا الترجيح بالأسبقية الزمانية لا يمكن تخريجه على أساس قوانين التزاحم، وإنما لا بد فيه من دليل خاص يثبت به تقييد أحد المتزاحمين بعدم وجود مزاحم آخر أسبق منه زماناً، فيتقدم الأسبق حينئذ بالورود.

نعم يمكن دعوى ترجيح الأسبق زماناً، فيما لو كان يحتمل فوات الواجب المتأخر في ظرفه، بسبب الموت أو العجز عنه، فإنه حينئذ يمكن أن

يُقال بلزوم تقديم الأسبق زماناً، وذلك تمسكاً بإطلاق خطابه لإثبات فعليته وتنجزه، لأنَّ المقيد اللَّبِّي الذي تقدم معنا، لا يقتضي التقييد بأكثر من الإشتغال بواجب مساوٍ أو أهمَّ عَرَضياً كان أو طولياً، وحينئذ هذا المقيد لا ترفع اليد عنه إلا بمقدار إنحفاظ القدرة عليه في ظرفه، وذلك كما يُقال في الترجيح بالأهميَّة الإحتمالية، إذ لا يكون الإطلاق في الخطاب الأسبق، لغواً حينئذ، وإنَّما هو من أجل الإحتياط والتحفظ على أحد الملاكين في كل حال.

هذا تمام الكلام في المرجحات في باب التزام، وقد إنضح بهذا، رجوعها كلها الى باب الورود.

وعليه، فإنَّ تمَّ شيء من هذه المرجحات في مورده، تعيَّن تقديم ذي المرجح بقانون الورود على فاقد المرجح.

وإلاَّ كان المتعين - بناءً على إمكان الترتب - هو العمل بالتخير، لتساوي الواجبين المتزامين في مقام الإمتثال.

□ - الجهة الثانية هي: إنَّه ما هو التكييف؟

وبعبارة أخرى، يقال: إنَّه بعد أن عرفنا مرجحات باب التزام في الجهة الأولى نتكلم في الجهة الثانية - على فرض إنعدام المرجحات - على حكم التزام، أو التكييف في هذه الحالة.

أو فقل: إنَّنا نبحث في هذه الجهة، عن حكم التزام، أو التكييف، عند إنعدام المرجح.

ومما لا إشكال فيه عندهم، عدم التساقت حين فقد المرجحات، كما في باب التعارض، باعتبار فعليَّة كلا الملاكين، إذ ما دام الملاكان موجودين في الجملة، فلا داعي للتساقت. وإنما وقع الكلام بعد الفراغ، عن عدم إمكان التساقت والحكم بالتخير. وقع الكلام في أنَّ هذا التخير، هل هو عقليّ أو شرعيّ؟ ويقصدون بالتخير الشرعي: وجود خطاب واحد متعلق

بالجامع بين الصلاة والإزالة بدلاً من خطابتين مشروطتين، ويقصدون بالتخيير العقلي وجود خطابتين شرعيتين تعيينيتين، كل منهما مشروط بعدم إمتثال الآخر وإنما يتخير بينهما في مقام الإمتثال بحكم العقل.

وقد إلتمز المحقق النائيني «قده»^(١) بأنَّ التكليفتين المشروطتين بالقدرة العقلية يكون التخيير فيهما شرعياً وأن التكليفتين المشروطتين بالقدرة الشرعية يكون التخيير فيهما عقلياً. بتقريب أنه وإن سقط إطلاق خطاب المشروط بالقدرة العقلية لحال الإشتغال بالآخر، إلاَّ أنَّه لا وجه لسقوط أصل الخطاب، وحينئذ يثبت خطابان مشروطان يُتَخَيَّرُ بينهما عقلاً.

وأما المشروط بالقدرة الشرعية، فالثابت فيه هو التخيير الشرعي الكاشف عنه العقل، إذ إنَّ كلاً من الواجبين إذا كان واجداً لملاك إلزامي في ظرف القدرة عليه - كما هو المفروض - ففي فرض التزاحم يكون أحدهما لا بعينه ذا ملاك إلزامي لا محالة، إذنَّ فلا بدَّ للمولى من إيجابه، ضرورة أنَّه لا يجوز للحكيم أن يرفع يده عن تكليفه بالواحد لا بعينه مع فرض وجدانه للملاك الإلزامي بمجرد عجز المكلف عن إمتثال كلا الفعلين لا بعينه.

وتحقيق الكلام هو أن يُقال: إنَّ الواجبين المتساويين المتزاحمين، إذا كانت القدرة فيهما عقلية، فمقتضى القاعدة هو التخيير.

ومعنى ذلك: الإلتزام بوجود خطابتين شرعيتين، ولا موجب لطرح الخطابتين، والإلتزام بخطاب واحد، وقد بُيِّنَ في أول باب التزاحم، بأنَّ كل خطاب مشروط بالقدرة لبأ، وحينئذ إذا افترضنا أنَّ كلاً من الواجبين متساوٍ مع الآخر دون مرجح، إذنَّ فعدم كل واحد مأخوذ في موضوع الآخر، وبامتناله يكون رافعاً لموضوع الآخر ولا موجب لطرح الخطابتين، والإلتزام بخطاب واحد، إذ يوجد دليلان، وكل منهما متكفل بخطاب، فناخذ بالخطابتين معاً، دون أن نرفع اليد عن أحدهما.

(١) أجود التقريرات الخوئي ج ١ ص ٢٧٧ - ٢٧٩.

نعم لو قلنا بإمكان الترتب، لما أمكننا الإلتزام بالخطابيين، لأنَّ الإلتزام بهما نتيجة الترتب، بل لوقع التعارض حينئذ، وخرج باب التزاحم عن كونه مستقلاً، ودخل في باب التعارض، وحيث أننا نقول بإمكان الترتب، فإننا نلتزم بوجود خطابيين نتخير أحدهما ترتيباً وهو التخيير العقلي هذا في المشروطين بالقدرة العقلية.

وإن شئت قلت: إِنَّهُ تارة يكون البحث في عالم الإثبات، وما يُستفاد من دليلي الخطابيين المتزاحمين، وأخرى يكون البحث في عالم الثبوت، وما يترتب على كون التخيير عقلياً أو شرعياً.

فالصحيح في عالم الإثبات هو: إِنَّ التخيير عقليٌّ في كل حال، سواء أكان الخطاب مشروطاً بالقدرة الشرعية أي: كان الإشتغال بالضد الواجب رافعاً للملاك والخطاب معاً، أم كان مشروطاً بالقدرة العقلية، وذلك لأنَّ ظاهر دليل كل من المتزاحمين هو الخطاب التعييني به، غاية الأمر أنه قد فرض تقييده بالمقيد اللبي عقلاً، أو بأخذ القدرة فيه شرعاً.

ومن الواضح أنَّ كل واحد منهما في فرض عدم الإشتغال بالآخر يكون مقدوراً، فيكون إطلاقه لفرض عدم الإشتغال بالآخر ثابتاً ومقتضياً، لكونه تعيينياً، ملاكاً وخطاباً. إذنَّ فلا موجب لرفع اليد عنه، وإفتراض وجود ملاك واحد بالجامع بينهما، كما ذكر المحقق الميرزا «قده».

وعليه، فلو أنَّ المكلف ترك إمتثال كلا الخطابيين معاً، فإنَّه يكون بذلك مخالفاً لتكليفين فعليين في حقه، ومفوتاً لملاكين ثابتين للمولى. وأما إذا إمتثال أحدهما، فيكون ممثلاً لتكليف، ورافعاً لموضوع تكليف آخر كما عرفت.

نعم بناء على إمتناع الترتب يقع التعارض بين الخطابيين الظاهريين في التعيينية، بلحاظ مورد التزاحم، وخرج باب التزاحم عن كونه مستقلاً، ودخل في باب التعارض. فلو أنَّه فرض العلم بثبوت التكليف إجمالاً في مورد التزاحم، وعدم سقوطه رأساً، إندرج المقام في الشبهة الحكمية التي

يحتمل فيها وجود تكليف بالجامع، أو بهذا تعيناً، أو بذلك تعيناً، وحيثُ
يحكم فيها بما تقتضيه الأصول العملية.

وأما إذا اشترط كلا الواجبين المتزاحمين بالقدرة الشرعية. فهما على
قسمين، لأننا قلنا:

إنَّ القدرة الشرعية تارة تكون دخيلة في ملاك كل منهما، بمعنى توقف
الملاك على عدم الإشتغال بضد واجب مساوٍ، أو أهم، فيكون عدم
الإشتغال مأخوذاً في موضوع الخطاب.

وأخرى تكون بمعنى عدم وجود مانع من قبل المولى، أو أمر
بالخلاف.

فهنا تارة نفرض أنَّ الدليل دلَّ على أنَّ القدرة الشرعية المأخوذة في
الواجبين المتزاحمين، دخيلة في ملاكهما بمعنى عدم الإشتغال بضد واجب
مساوٍ أو أهم، وأخرى نفرض أنَّ الدليل دلَّ على أنَّ القدرة الشرعية المأخوذة
فيهما هي بمعنى عدم وجود مانع، أو أمر بالخلاف.

أما القسم الأول: فمقتضى القاعدة هو التخيير العقلي، وإن ذهب
الميرزا «قده»^(١) إلى التخيير الشرعي، بتقريب أنَّ القدرة هنا دخيلة في
الملاك، وحيث لا قدرة على الجمع، إذنَّ فلا ملاك في المجموع بما هو
مجموع، وحيث أنَّ القدرة قائمة بأحدهما، لا بعينه، إذنَّ فالملاك كذلك،
والخطاب كذلك، وهو التخيير الشرعي. إلاَّ أنَّ هذا الكلام لا يمكن
المساعدة عليه، ذلك أنَّه يوجد ملاكان مشروطان، كل منهما في ظرف
تحقق شرطه تام، فخطاب الصلاة في ظرف عدم الإزالة، يكون ملاكه تاماً،
وهكذا خطاب الإزالة في ظرف عدم الصلاة ملاكه تام. إذنَّ فكل منهما
واجب على تقدير، لا على كل تقدير. إذنَّ فالتخيير بينهما عقلي.

(١) المصدر السابق.

وأما القسم الثاني وهو: ما إذا كان الواجبان مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، أي: بمعنى عدم وجود مانع من قبل المولى، أو عدم وجود أمر بالخلاف، فهنا إن فرض أن الدليل الذي شرط كل واحد بعدم المانع، أراد عدم المانع لولا هذا الخطاب، وبالنسبة له، حينئذ يكون كل من الخطابين غير تام الموضوع بالنسبة الى الآخر، فلا موضوع هذا الخطاب تام، ولا موضوع ذلك الخطاب تام، إلا إذا قام إجماع من الخارج على تمامية أحدهما، فنحكم بالتخيير، وإلا فلا.

وأما إذا فرض أن مفاد الدليل هو عدم المانع بالفعل، ففي المقام يكون كل من الخطابين فعليته دورية، لأن فعليته كل منهما فرع عدم فعليته الآخر، وعدم فعليته الآخر فرع فعليته الآخر، وبهذا ينتج توقف الشيء على نفسه إذن فلا يُعقل مثل هذين الجعلين، فيدخلان في باب التعارض.

وإن شئت قلت: إن الصحيح في عالم الثبوت، فيما إذا فرضنا أن القدرة عقلية، بمعنى أنها غير دخيلة في الملاك، أو إن الدخيل في الملاك هو القدرة الشرعية بالمعنى الأول.

وعليه، يكون ملاك التكليفين معاً فعلياً، إلا أن المكلف عاجز عن أستيفائهما.

وحينئذ كما يمكن للمولى أن يجعل خطابين تعيينيين لكل من الواجبين مشروطاً بترك الآخر - كما في التخيير العقلي - فإنه كذلك يمكنه أن يجعل خطاباً واحداً بالجامع بينهما - كما في التخيير الشرعي، ولا يكون الفرق بينهما إلا مجرد كيفية صياغة التشريع.

وما قيل من تعدد العقاب على التارك لهما معاً، فيما إذا كان التخيير عقلياً، ووحدة العقاب فيما إذا كان التخيير شرعياً، غير تام على هذا التقدير، لأن كون التخيير عقلياً، وإن كان يستلزم فعليته الخطابين معاً على التارك لهما، إلا أنه لا يستلزم تعدد العقاب عليه لما ذكرناه في أبحاث

الترتب من تشخيص ما هو الميزان في تحقق العصيان، وصحة العقوبة.

حيث كانت النتيجة أنه في موارد كون المأخوذ شرطاً هو القدرة العقلية سواء أكان هناك خطاب واحد بالجامع، أو خطابتين مشروطتين، إذ إنَّ أحد الملاكين في المقام فواته قهري على كل حال، وليس بتفويت من المكلف.

وأما إذا كانت القدرة المأخوذة شرطاً في الواجبين المتساويين المتزاحمين، قدرة شرعية، بمعنى أنها دخيلة في الملاك، فإنَّ كانت بمعنى وجود الملاك بمقدار وجود القدرة، بحيث أنه كما لا يوجد إلاَّ قدرة واحدة على أحدهما، فكذلك لا يوجد ملاك إلاَّ في أحدهما، فأيضاً لا يكون إلاَّ عقوبة واحدة سواء جعل الخطاب بنحو التخيير العقلي، أو الشرعي.

وإنَّ كانت القدرة الشرعية بمعنى توقف الملاك على عدم الإشتغال بضد واجب آخر مساءً، أو أهم، فهناك ملاكان فعليان على تقدير تركهما معاً، وهذا يعني أنَّ المكلف كان يمكنه أن لا يفوت على المولى شيئاً من ملاكيه، فيما إذا أتى بأحدهما.

وبهذا يتعدّد العقاب لا محالة، ويكون التخيير عقلياً.

والخلاصة هي: إنَّ المقياس في تعدّد العقوبة ووحدها، ليس مربوطاً بكون التخيير عقلياً، أو شرعياً، وإنّما هو مربوط بدخل عدم الإشتغال بضد مزاحم في الملاك، هذا فيما إذا لم يكن الواجبين المتزاحمين مشروطين بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم الأمر بالخلاف.

وأما فيما إذا إشتراطاً بالقدرة الشرعية؛ بمعنى عدم الأمر بالخلاف، فإنَّ أريد به عدم المنافي اللولائي، ففي فرض تساوي الخطبتين، لا يمكن التمسك بإطلاق شيء من الدليلين، وذلك لعدم تحقق الشرط المذكور، إذنَّ فلا يثبت شيء من الحكمين، ما لم يضم العلم من الخارج بإنحفاظ حكم في الجملة، كما لو كان هناك إجماع على ذلك، وحينئذ تكون شبهة حكمية يدور الأمر فيها بين التخيير والتعيين.

وإن أُريد بالشرط «عدم المنافي» الفعلي، ففي هذه الحالة يحصل التعارض بين الدليلين، إذ جعل وجوبين من هذا القبيل أمر غير معقول لإستلزامه الدور كما عرفت، إذ تكون فعلية كل من الخطابين فرع عدم فعلية الآخر، ويكون كل منهما بجعله رافعاً لموضوع الآخر، فيدخل في باب التعارض. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

تنبيهات باب التزاحم

بعد أن تمّ الكلام في التزاحم في مرحلتين، يقع الكلام في عدة تنبيهات:

□ التنبيه الأول:

هو إيه في مورد التزاحم، إذا فرض وجود مرجح، وجب تقديم أحد المتزاحمين على الآخر بموجب قوانين الترجيح التي تقدمت، حينئذٍ بعد الفراغ عن إمكان الترتب في نفسه، نتكلّم في أنّه متى يمكن أن نلتزم بالترتب، ومتى لا يمكن، يعني متى يمكن أن نلتزم في الطرف الآخر المرجوح بنكته الترتب ومتى لا يمكن؟.

وبعد أن عرفنا أنّ الترتب في نفسه معقول، نبث هنا في أنّه متى ما فرضنا ترجيح أحد الخطابين على الآخر بمرجح من مرجحات التزاحم فهل يمكن أن نلتزم بالترتب أحياناً، أو إيه أحياناً لا يمكن الإلتزام بالترتب لنكته خاصة؟.

وقبل أن ندخل في التفصيلات لا بدّ من ذكر ضابط كلي لهذا، وبعده نستعرض كلام الميرزا «قده»: والضابط هو إيه متى ما وقع التزاحم، وثبت بمرجح «مأ» ترجيح أحد الخطابين على الآخر، وتقديمه، فإنّ الإلتزام بالترتب في الطرف الآخر، متعين دائماً، ولكن بشرطين:

الشرط الأول هو: أن لا تكون القدرة المأخوذة في جانب الخطاب المرجوح، قدرة شرعية بأحد معنيي القدرة الشرعية.

وتوضيحه، هو: إنَّ القدرة الشرعية لها معنيان:

المعنى الأول هو: أنَّ يكون الملاك موقوفاً على عدم الإشتغال بالضد
الراجب، وإلَّا فمع الإشتغال به لا ملاك، وإنما يتم الملاك مع عدم
الإشتغال، كما إذا قال المولى: «إذا لم يكن لديك شغل فتوضاً».

٢- المعنى الثاني هو: أنَّ يكون الملاك منوطاً بعدم وجود أمر
بالخلاف، بحيث أنَّ مجرد وجود أمر يرفع الخلاف، سواءً لإشتغال به
المكلَّف، أو لم يشتغل، وحينئذ هنا إذا فرض وقوع التراحم، وفُرض
تقديم أحد الخطابين على الآخر، حينئذ فالمرجوح، إنَّ كان مأخوذاً فيه
القدرة الشرعية بالمعنى الثاني، فمن الواضح أنَّ هذا الخطاب لا يكون فعلياً
أصلاً، سواءً إمتلنا أولاً، إذ إنَّ الخطاب الراجح بنفس وجوده، يرفع ملاك
الخطاب المرجوح، ومع عدم الملاك لا معنى للإلتزام بالخطاب الترتيبي
حينئذ.

وهذا بخلاف ما إذا لم يكن الخطاب المرجوح مشروطاً بالقدرة
الشرعية بالمعنى الثاني، أو لأنَّه غير مشروط بالقدرة الشرعية أصلاً، أو لأنَّه
مشروط بالقدرة الشرعية، ولكن بالمعنى الأول، فإنَّه حينئذ في فرض عدم
إمتثال وإعمال التَّرجيح، يكون المرجوح تاماً لأنَّ المقتضي للتَّرجيح موجود
والمانع مفقود. أمَّا تمامية المقتضي فلتمامية الملاك، وأمَّا عدم المانع فلأنَّ
الأمر بالأهم ليس بمانع مع القول بالتَّرتُّب. وبهذا تبيَّن أنَّ أخذ القدرة
الشرعية بالمعنى الثاني في ملاك الخطاب المرجوح، يوجب تعذر الترتب
فيه، إذ لا ملاك فيه حتى مع العصيان.

إذن فالشرط الأول لجريان التَّرتُّب في جانب المرجوح، هو أنَّ لا
يكون الشرط فيه هو القدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وأمَّا إذا كانت القدرة
الشرعية فيه بالمعنى الأول، فلا بأس بجريان الترتب بلحاظه.

٢- الشرط الثاني هو: أنَّ يكون فرض عصيان الراجح ملائماً مع فرض

إمتثال المرجوح وعصيانه، وأماً إذا كان فرض عصيان الراجح ملازماً دائماً مع إمتثال المرجوح، فلا يُعقل الترتُّب حينئذ.

وتوضيحه هو: إِنَّهُ إذا فرضنا التراحم بين ضدَّين لهما ثالث: فهنا إذا فرضنا أَنَّ الإزالة أهم من الصلاة، وقدمنا خطاب «أزل» على خطاب «صل»، فيقال: إِنَّ فرض عصيان خطاب «أزل» يناسب مع «صل» ومع «لا تصل»، إذ فرض عصيان خطاب «أزل» لا يستلزم وجود الصلاة، ولا لا وجودها.

وبعبارة أخرى يُقال: إِنَّ فرض عصيان «أزل»، يناسب مع الصلاة وعدمها، إذ يمكن للمولى أَنْ يُعمل مولوبته، فيقول: «لو عصيت «أزل»، فصلُّ على الأقل»، ولكن إذا فرض أَنَّ الضدَّين لا ثالث لهما، كالحركة والسكون، حينئذ إذا قدمنا أحد الخطابَين على الآخر، فمن الواضح أَنَّ فرض عدم الإتيان بالراجح، ملازم لفرض وقوع الضدِّ الآخر فلا ترتُّب.

وبعبارة أخرى يُقال: إِنَّ الشرط الثاني للإلتزام بالترتُّب في الطرف الآخر، هو أَنَّ لا يكون ترك أحد الخطابَين مساوفاً مع تحقق الخطاب الآخر كما في الضدَّين اللَّذَيْن لا ثالث لهما، وإلَّا كان الأمر به، ولو مشروطاً بعدم الآخر، مستحيلاً، لأنَّهُ يكون من باب طلب الحاصل.

□ التنبيه الثاني هو:

إنَّهُ بعد هذا البيان العام في ضابط الترتب وإمكانه، نستعرض الأقسام التي ذكرها المحقق النائيني «قده»^(١)، لنرى في أيِّ قسم يجري الترتُّب لأجل إنوجد الشرطَين المذكورَين، وفي أيِّ قسم لا يجري لعدم إنوجد الشرطَين المذكورَين، وإن كان المحقق النائيني «قده»^(٢) إدعى إستحالة الترتُّب في هذه الأقسام الخمسة، وبالتالي خروجها عن باب التراحم:

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٣٠٩ - ٣١٠.

(٢) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ - ص ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١.

١ - القسم الأول هو: أن يكون التراحم بين الخطابتين ناشئاً من عجز المكلف عن الجمع بين الواجبتين المتراحمتين.

أو فقل: إنَّ التراحم ناشئ من تضاد المتعلقين لإجتماعهما في زمان واحد كالغريقين.

٢ - القسم الثاني هو: أن يقع التراحم لأجل التضاد بين المتعلقين، كما لو قال: «إذا أمطرت السماء فقم، وإذا حدث الخسوف فاجلس»، فحدث المطر والخسوف صدفة، فحينئذ بمقتضى الخطاب الأول يجب القيام، وبمقتضى الخطاب الثاني يجب الجلوس.

والفرق بين القسم الأول والثاني إصطلاحي، إذ في القسم الأول ليس الواجبان من حيث هما ضدان، وأما في الثاني فالجلوس والقيام ضدان، إذن ففي الثاني يكون التضاد بين الواجبتين.

القسم الثالث هو: أن ينشأ التراحم من توقف واجب على فعل المقدمة المحرمة وكان الواجب هو الأهم ملاكاً فيقع التراحم بين وجوب ذي المقدمة، وحرمة نفس المقدمة، وفي مثله لا يُعقل جعل خطاب تحريمي على المقدمة المحرمة بنحو الترتب.

٤ - القسم الرابع هو: أن يقع التراحم بأعتبار تلازم إتفاقي بين الواجب والحرام عرضياً، لا بمعنى توقف أحدهما على الآخر من قبيل إستقبال القبلة، وإستدبار الجذبي، وقد إتفق صدفة ملازمة إستقبال أحدهما لإستدبار الآخر.

٥ - القسم الخامس هو: مورد إجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة فيما لو فرض أنَّ الإنسان واجه فعلاً له عنوانان، وكان بعنوان كونه صلاة واجباً وبمعنوان كونه غضباً يكون حراماً من قبيل الصلاة في الأرض المغصوبة، وحينئذ، إن قلنا بإمتناع إجتماع الأمر والنهي، فقد دخل في باب التعارض وخرج عن التراحم، ولكن إذا قلنا بجواز إجتماع الأمر والنهي، وفرضنا عدم المندوحة، فهنا يقع التراحم بينهما، وقد نشأ من مادة الإجتماع

بناءً على جواز الإجماع وعدم المندوحة وحينئذ يُبحث، بأنه مع كون النهي أهم ملاكاً، لم يُعقل إطلاق الأمر في مورد النهي، لأنه يلزم من ذلك التكليف بغير المقدور.

ولكن هل يمكن بفاؤه بنحو الترتب كما لو قال: «إذا غضبت فصلّ» أم إنّه لا يمكن ذلك؟.

ولنا حول هذا التقسيم ملاحظتان عامتان:

١ - الملاحظة الأولى هي: إنّ الميرزا «قده»، قيّد التراحم في هذا التقسيم بأن يكون التضاد بين متعلقيهما إتفاقياً، كما ذكر ذلك في القسم الأول^(١) والثاني والثالث، حيث قال في الأول: العجز عن الواجبيّن الحاصل إتفاقاً.

وقال في الثاني: فيما إذا وقع التراحم إتفاقاً. وقال في الثالث: إذا وقع التلازم بين المتضادّين إتفاقاً.

وهذا يعني إخراج ما لو وقع التراحم دائماً كما لو فرض أنّ كان التضاد بين الواجبيّن دائماً، فإنه يخرج عند الميرزا «قده» عن التراحم، ويدخل في التعارض، وإنّما يدخل في التراحم فيما لو كان التضاد إتفاقياً.

وتحقيق الحال في هذا هو أنّ يُقال: إنّ التضاد المفروض كونه دائماً، إمّا أنّ يُفرض أنّ الضدّين فيه لا ثالث لهما، وحينئذ لا إشكال في وقوع التعارض بين دليلي وجوبيّ هذين الضدّين، إذ لا يُعقل إجتماعهما، لا على الإطلاق، ولا مشروطاً.

أمّا عدم معقولية إجتماعهما على الإطلاق فواضح، لأنّ إطلاقهما معاً يوجب الجمع بين الضدّين اللذّين لا ثالث لهما، وهو باطل، كما أنّ وجوبهما ولو مشروطاً غير معقول، إذ في فرض ترك ذلك يتعيّن الآخر

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ١٨٦ - ١٨٧.

بالضرورة والعكس صحيح أيضاً، إذ لا ثالث لهما، إذنً فوقوع أحدهما قهريّ.

وعليه، فيستحيل تعلق التكليف به.

وأماً إذا كان التضاد بين الضدّين دائماً، ولكن كان لهما ثالث، حينئذٍ، مثل هذا يدخل في باب التراحم دون التعارض، بناء على ما تقدم من فصل باب التعارض عن باب التراحم، فإنّ كل خطاب شرعي أخذ في موضوعه قيّداً لبيّاً مستتراً، وهو عدم الإشتغال بضد واجب مساوٍ أو أهم، ثم لم يبتل به، كما في (زيارة كربلاء في يوم الجمعة) إذا لم يكن مشغولاً بضد واجب مساوٍ أو أهم آخر (كزيارة سامراء) وكذلك العكس، فإنّه لا يقع التنافي بينهما أصلاً، لأنّه متى ما زار أحدهما إرتفع موضوع الآخر، فلا موجب حينئذٍ لإفتراض وقوع أيّ تعارض بين الخطابين، ذلك باعتبار نكته القيد اللبّي الذي به فصلنا التراحم عن التعارض، إذنً فالقيد اللبّي لا يمنع من جعل هذين الخطابين، إذ لا منافاة بينهما حينئذٍ.

إلا أنّ واقع الحال في هذا الفرض، يتوقف على الإلتفات إلى نكته، وهي: إنّهُ بنفس إطلاق كل خطاب، لا يمكن إثبات أهميّة أحد الخطابين على الآخر، وتقديمه عليه، وقد توضح هذا المطلب بتقريبين:

التقريب الأول، هو: إنّ كل خطاب مخصّص لبتاً بالقيد المستتر، وهو عدم الإشتغال بضد واجب آخر مساوٍ أو أهم، فإنّه عند الشك في شيء «مأ» إنّهُ ضد واجب مساوٍ أو أهم، حينئذٍ لا يمكن في مثله نفي كونه كذلك بالإطلاق^(١)، لأنّه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية.

٢ - التقريب الثاني هو: إنّهُ لا يمكن التمسك بإطلاق كلام المولى لإثبات التفاضل بين خطاباته وأنّ هذا مقدّم وهذا مؤخر، لأنّ المولى أساساً، ليس في مقام البيان من هذه الناحية.

(١) وكذلك لا يمكن إثبات كونه كذلك للزوم نفس اللازم. (المقرر).

وحينئذٍ إن بنينا على الأول، فإنه يتم ما ذكرناه، من أنه في موارد التضاد الدائمي، لا تعارض، لأنّ كلاً من الخطابين مفاده وجوب مشروط بعدم الإشتغال بضد آخر مساوٍ أو أهم، وحينئذٍ لا محذور في الجمع بين الموردَيْن: مورد التضاد الدائمي، ومورد التضاد الإتفاقي، فإنهما يكونان مورداً للتزاحم.

وأما إذا بنينا على الثاني، وقلنا: بأنّ عدم التمسك بالإطلاق ليس له نظر إلى المزاحمات، وأنّ هذا يؤخّر أو يقدّم، إذا كان هذا هو المدرك، حينئذٍ يقال: بأنّ المولى لا يكون له نظر إلى ما كان من الواجبات ممّا يكون مزاحمته من باب الصدفة، فإنّ هذا المزاحم ليس للمولى نظر إليه، وأما ما يكون مزاحماً دائماً، فيكون للمولى نظر إليه.

فيُفرّق عرفاً بين المزاحم الدائمي، والمزاحم الإتفاقي، فحينما يقول المولى: «يجب عليك القيام لطلوع الفجر»، والقيام مضاد مع الجلوس، فهذا له نظر إلى أنّ القيام مزاحم مع الجلوس، فالمزاحم الإتفاقي ليس للخطاب نظر للتفاضل من ناحيته بخلاف الدائمي.

والخلاصة هي: أنّه يُفرّق بين ما إذا كانت المزاحمة إتفاقية، فإنه لا يقع التعارض، بل يثبت الخطابان المشروطان، وأما إذا كان الراجحان متضادَيْن دائماً، فهنا يقع التعارض بينهما، لأنّ كلاً منهما له نظر في تقديم صاحبه على الآخر.

غايته أنّ التعارض يقع بين إطلاقيّ الخطابين: إطلاق «قم»، لحال ما إذا «قعد»، وإطلاق «أقعد»، لحال ما إذا «قام»، وحينئذٍ لا بدّ من تطبيق باب التعارض على إطلاقيّ الخطابين، وبهذا يفترق مورد التضاد الدائمي عن مورد التضاد الإتفاقي.

وخلاصة هذا التنبيه الأول، هو: إنّه هل يُشترط في التزاحم بين

الخطابيين أن يكون التّضادّ بين متعلقيهما إتفاقياً لا دائماً، أو إنّه لا يُشترط ذلك؟.

الصحيح هو إنّه كذلك، إذ إنّ موارد التضاد الدائمي، تكون من موارد التعارض بين الخطابيين، ولكن على تفصيل هذا مجمله وهو:

إنّه في موارد التضاد الدائمي بين المتعلّقين. تارة يُفترض عدم وجود ضد ثالث لهما، وأخرى، يُفترض وجود ضد ثالث لهما، فإذا كان المتعلقان ضدّين لا ثالث لهما، كان وقوع التعارض بين دليليّ الحكمين واضحاً، إذ لا يُعقل التكليف بهما معاً، لا جمعاً لإستلزامه الجمع بين الضدّين، ولا بدلاً بأن يُشترط أحدهما أو كلاهما بعدم الآخر، لإستلزامه تحصيل الحاصل، إذ في فرض ترك أحدهما يتعين وقوع الآخر بالضرورة، إذ لا ثالث لهما، فوَقوع الآخر قهري. إذن فطلبه تحصيل للحاصل، فيستحيل تعلق التكليف به، وحينئذ يكون أحد التكليفيّين، أو كلاهما، لغواً.

وأماً إذا فرض كونهما من الضدّين الدائمين اللذين لهما ثالث، كما إذا ورد «يجب عليك القيام لطلوع الفجر»، وورد في دليل آخر، «يجب الجلوس عند طلوع الفجر»، فهنا ضدان، القيام والجلوس، غاية أنّ لهما ثالثاً.

فهنا في المقام، هل يُعامل معهما معاملة الخطابات المتزاحمة إتفاقاً، فيقال بعدم التعارض بينهما، لأنّ كل واحد منهما مقيد لباّ بعدم الإشتغال بالمساري أو الأهم، ولا يعقل أهميّة أحدهما من الآخر، بل هما إمّا متساويان في الملاك، فيكون الترتّب من الجانبين، وإمّا أحدهما أهم، فيكون الترتّب من جانب واحد، أو يقع بينهما تعارض.؟.

ذهب المحقق النائيني «قده»^(١) ومدرسته إلى الثاني.

(١) أجود التقريرات الخوئي: ج ١ ص ٣١٠-٣١١.

والصحيح وقوع التعارض بين إطلاق الخطابين لا بين أصلهما، أمّا عدم التعارض بين أصل الخطابين، فلأنّ ثبوت كل منهما مشروط بعدم الإشتغال بالآخر لا محذور فيه، بعد البناء على إمكان الترتّب، وأمّا وقوع التعارض بين إطلاقيهما، فلأنّ المتفاهم عرفاً ثبوت الإطلاق في كل منهما لحال الإشتغال بالآخر، فيكون معارضاً مع إطلاق الخطاب الآخر كما يشهد بذلك الوجدان العرفي.

وقد يُخرّج هذا الوجدان العرفي فيقال: بأنّ ما ذكر فيما سبق للمنع عن التمسك بمثل هذا الإطلاق في أدلّة الأحكام، بإعتباره تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقيّة لمخصّصه اللبّي المتصل غير جار في المقام، لأنّ خصوصية كون التضاد بينهما دائماً بنفسها، قرينة عرفية على أنّ المولى ينفي مانعيّة الإشتغال بالآخر عن الأمر بهذا.

وعليه، فلا بدّ من تطبيق قواعد باب التعارض بين إطلاقيّ كلّ من الخطابين لحال الإشتغال بالآخر، فإنّ ثبت ترجيح لأحدهما كان مطلقاً، والآخر مشروطاً بعدم الإتيان به، وإلّا فيتساقطان، ويثبت بهما حكمان مشروطان بنحو الترتّب من الطرفين، لما عرفت من عدم التعارض بين أصل الخطابين، فإنّ إطلاق كل منهما لحال ترك الإشتغال بالآخر لا معارض له، كما هو واضح.

٢- الملاحظة الثانية هي: إنّ القسم الثاني والأول من التضاد، يمكن أن يُعطيا عنواناً واحداً، هو عنوان القسم الأول، ويكون التراحم في القسم الثاني ناشئاً من التضاد إتفاقاً، كما لو وجب القيام والعودة صدفة في وقت واحد.

ولعلّ نظر الميرزا «قده» إلى جعله قسماً ثانياً، لكي يتمكن من التفصيل بين ما إذا فرض كون التراحم بلحاظ التضاد، فإنّه حينئذ لا يتصور أنهما في زمان واحد، وبين ما إذا كان التراحم من ناحية الجمع، فإنّه حينئذ يتصور كونهما مترتّبين زماناً، وهو مع هذا يقول بعدم معقولية الترتّب.

ورغم أنَّكَ عرفت من تعريف التزامم أنَّه يستبطن وجود جعلين مترتبين، إمَّا من جانب واحد، وإمَّا من جانبيين، ولذلك قلنا: إنَّ خروج التزامم من باب التعارض الحقيقي، موقوف على القول بإمكان الترتب.

زغم هذا فإنَّ المحقق النائيني «قده» إستعرض عدة موارد، حكم فيها بعدم معقولية الترتب، ومن ثمَّ أخرجها من باب التزامم، رغم كون بعضها لا يختلف عن الأخر، وبعضها يختص بالأقسام الخمسة.

وقبل إستعراض ما أخرجها الميرزا «قده» عن باب التزامم، لعدم معقولية الترتب فيه، نوجز الضابط العام لإمكان الترتب.

وقد ذكرناه سابقاً متمثلاً في شرطين أساسيين:

١- الشرط الأول هو: أن لا يكون أحد الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث المتقدم، وهو عدم الأمر بالخلاف.

٢- الشرط الثاني هو: أن لا يكون ترك أحدهما مساوقاً مع تحقق الآخر، كما في الضدين اللذين لا ثالث لهما.

التنبيه الثالث: وفيه نستعرض الموارد التي إدعي فيها إستحالة الترتب، ومن ثمَّ خروجها عن باب التزامم:

✽- المورد الأول من الموارد التي يمتنع فيها الترتب، ومن ثمَّ خروجها عن باب التزامم هو: ما إذا كان المرجوح مشروطاً بالقدرة الشرعية، بخلاف ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية، وذلك لأنَّه لا ملاك في المرجوح، والمفروض أنَّ الترتب فرع الملاك، والمفروض أنَّ هذا المرجوح مشروط ملاكاً بالقدرة الشرعية، ومع وجود الأمر بالضد لا قدرة في المقام، إذن لا ملاك في المرجوح، ومع عدم الملاك لا يعقل الأمر به.

وإن شئت قلت: إذا كان أحد التكليفيين مشروطاً بالقدرة الشرعية،

يتمتع الترتب، إذ لا يكون فيه حينئذ ملاك لكي يُعقل الأمر به على نحو الترتب.

وقد إستشكل السيد الخوئي «قده» على هذا الكلام، بأنه يلزم منه الدور^(١)، وذلك لأنَّ إثبات الأمر في مورد لا يتوقف على إحراز الملاك، بل إحراز الملاك يتوقف على إحراز الأمر، فلو توقف إثبات الأمر على إحراز الملاك، والمفروض أنَّ إحراز الملاك يتوقف على إحراز الأمر، إذن يتوقف إحراز الأمر، على إحراز الأمر وهو دور.

وبتعبير آخر: إذا كان الملاك يُستكشف بالخطاب دائما، فهو موقوف عليه في مقام الإثبات، فلو كان الخطاب الترتبي يُستكشف بالملاك، وموقوفاً على إحرازه لزم الدور، ومن ثمَّ لزم بطلان الترتب في جميع الموارد، حيث لا علم لنا فيها جميعا بالملاك إلاَّ من ناحية الخطاب.

والصحيح هو: إنَّ الترتب يجري في المشروط بالقدرة الشرعية أيضاً، إذ لا يُشترط في جريان الترتب إحراز الملاك قبل الأمر، وإلاَّ لتعذر الترتب في جميع الموارد.

وبعبارة أخرى: إنَّ قلنا إنَّه يُشترط في الترتب إحراز الملاك، بقطع النظر عن الأمر الترتبي، إذنَّ فلا ترتب في مورد أصلاً، إذ لا طريق حينئذ إلى إحراز الملاك، وإنَّ قلنا: إنَّه لا يشترط إحراز الملاك، إذنَّ فلا يضر في المقام عدم إحراز الملاك في الترتب.

وأما ما أفاده السيد الخوئي «قده» فلا محصل له، وما ذكره الميرزا «قده» ليس على إطلاقه، وما يقتضيه فنَّ الصناعة، هو أنَّ القدرة الشرعية إنَّ كانت بالمعنى الثاني المتقدم - ولعلَّ نظر الميرزا «قده» إليها - .

(١) محاضرات فياض - ج ٣ - ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

إذن فكلام الميرزا «قده» في غاية الوضوح، إذ لا يُعقل الترتب حينئذٍ في المشروط بالقدرة الشرعية، لا من ناحية أنه يجب إحراز الملاك قبل الأمر، كي يُقال، بالدور، لأنَّ كلاً من الملاك والأمر يتوقف على الآخر، ولكن لأنَّ الخطاب الترتبي يحتاج إلى دليل، ودليل «صلّ»، المرجوح أخذ في موضوعه عدم الإشتغال بآخر، إذنَّ فيإطلاق دليل «صلّ» لا يشمل محل الكلام، إذنَّ فالترتب هنا غير وارد لأنَّهُ لا دليل عليه.

وأما إذا كانت القدرة الشرعية بالمعنى الأول، فإنه حينئذٍ من الواضح إنَّ الترتب معقول، إذ في فرض عدم الإشتغال بصد آخر، حينئذٍ يتم موضوع دليل «صلّ»، إذنَّ فيلتزم بوجوب الصلاة في هذا الفرض لوجود المقتضي وعدم المانع.

إذن فالصحيح هو التفصيل؛ وقد يكون ذلك الكلام منشأً للصالح بين الميرزا «قده» والسيد الخوئي «قده» ويكون هذا الكلام بالجملة صحيحاً، وبالجملة غير صحيح.

وإن شئت قلت: إنَّ الصحيح هو إنَّ القدرة الشرعية الدخيلة في الملاك، إنَّ أريد بها دخل عدم وجود المانع الشرعي، والأمر بالخلاف في الملاك، فلا يُعقل الترتب، وليس عدم معقولية الترتب لعدم إحراز الملاك في المرتبة السابقة كي يلزم الدور، كما ذكر السيد الخوئي «قده» بل لإنتفاء التكليف ملاكاً وخطاباً بإنتفاء شرطه، وهو القدرة بالمعنى المذكور.

وإنَّ أريد بها دخل عدم الإشتغال بالواجب الآخر في الملاك، كان الترتب معقولاً، وذلك لتحقق الشرط، بترك الإشتغال بالواجب الآخر.

وقد ذكر لهذا المطلب مثال فقهي كتطبيق لمورد عدم إمكان الترتب، ومن ثمَّ خروجه عن باب التزاحم، كما في ماء الوضوء، إذا تزاخم مع واجب آخر أهم يقتضي حفظ الماء لإرواء نفس محترمة، فيقع الكلام في أنه لو توضع المكلف في هذه الحالة، وعصى إرواء النفس المحترمة، فهل

يمكن تصحيح وضوئه بالترتيب، حيث يُقال: إِنَّهُ هنا موجه إليه خطابان: خطاب «إسق العطشان» - وهذا أهم - وخطاب ثانٍ ترتبي، هو: «إِنَّ لم تسق العطشان فتوضاً؟» فيصح الوضوء للأمر الترتبي به.

وهنا ذهب الميرزا «قده»^(١) تطبيقاً لما تقدم والمشهور إلى سقوط وجوب الوضوء، والانتقال إلى التيمم، بحيث أنه لو صرف الماء بالوضوء، كان وضوؤه باطلاً، لكون وجوب الوضوء قد أخذ في القدرة الشرعية، والمفروض أنها منتفية في المقام إذن، فلا يتم فيه الترتب وبالتالي يخرج عن باب التراحم.

إلا أن السيد الخوئي «قده»^(٢) لم يقبل هذا، وذهب هنا إلى أن الترتب لا يفرق الحال فيه بين أن يكون المرجوح مشروطاً بالقدرة الشرعية، أو العقلية.

ونحن نعترض على المشهور، ونقول: أولاً: لم يثبت أن الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية لكونه مما له بدل، ولكون ماله بدل يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية دائماً، ولذلك يرجح عليه ما ليس له بدل.

إذ تقدم معنا مفصلاً، عدم إمكان إستفادة ذلك من مجرد وجود البدل للواجب، ولهذا كان هذا المشهور، مشهوراً لا أصل له.

ونقول ثانياً: بأن ما إستدل به على أخذ القدرة الشرعية في وجوب الوضوء، دليل مركب من مقدمتين:

أ - المقدمة الأولى هي: إِنَّهُ أخذ في موضوع التيمم، في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ أخذ عدم وجدان الماء، وبمقتضى كون التفصيل قاطعاً للشركة، يُفهم منه أن موضوع وجوب الوضوء هو

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٢) محاضرات فياض: ج ٣ - ص ٢٦٧.

الواجد للماء، وإن لم يُذكر ذلك في الآية الموجبة للوضوء .

إذن فحيث أنَّ موضوع الثاني مأخوذ فيه عدم الوجدان، فلا بدَّ من أن يكون قد أخذ في موضوع الأول - وهو وجوب الوضوء - الوجدان .

ب- المقدمة الثانية هي: إنَّ الوجدان المأخوذ في موضوع دليل الوضوء، لم يُقصد به الوجدان الخارجي للماء بما هو ماء، بسبب أنَّه عطف المريض على المسافر، والمسافر وإن غلب أنَّه لا يجد ماء، ولكن المريض كالصحيح قد يجده. فعدم الوجدان يقصد به عدم التمكن من إستعمال الماء، ولو بقرينة ذكر المرض مع السفر، ويقابله التمكن منه، مما يدل على أنَّ الميزان هو القدرة، وهو معنى كون القدرة الشرعية مأخوذة في موضوع وجوب الوضوء .

وبتعبير آخر يقال: إنَّ المراد من وجدان الماء ليس هو وجوده التكويني بما هو ماء، وإلَّما المراد هو القدرة على إستعماله ولو بقرينة ذكر المرض مع السفر، مما يدل على أنَّ الميزان، إنَّما هو القدرة وعدم المشقة، وهو معنى كون القدرة الشرعية مأخوذة في دليل وجوب الوضوء .

إلَّا أنَّ هذا الكلام يُعترض عليه:

أولاً: بإستدكار ما سبق في أبحاث التراحم في المرحلة الثانية، حيث ذكرنا هناك، بأنَّ أخذ العجز في دليل البدلية ليس قرينة على أخذ الخطاب الأول مخصوصاً بالقادر، لأَنَّ القدرة دخيلة في الملاك والخطاب معاً.

نعم لو أنَّ المولى تصدَّى لأخذ هذا القيد في الخطاب الأول، أمكن حينئذٍ أن يُقال: بأنَّ هذه النكت هي للتنبيه على دخل القدرة في الملاك .

إذن فالقدرة إنما نبني على كونها شرعية، إذا أخذها المولى قيداً متصلاً في الخطاب، وحينئذٍ من باب ظهور الحال في التأسيس، لا التأكيد على ما يحكم به العقل، نقول: إنَّها دخيلة في الملاك .

وثانياً: لو سلَّم أنَّ القدرة شرعية، فهي بالمعنى الأول الذي يناسب

معه الترتب، لا المعنى الثاني، لأنَّ التمكن من إستعمال الماء، مرجعه إلى عدم العجز تكوينياً، وعدم الإشتغال بالمزاحم أكثر، فلماذا نقول لا بدَّ أن لا يكون هناك أمر بالخلاف؟ مع عدم القرينة على ذلك.

وثالثاً: لو سلّم أنّ خطاب الوضوء هنا مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وعدم إمكان الترتب، فإنَّنا نصحح الوضوء بخطاب ترتبي آخر، وهو الأمر الإستجابي به، وذلك بأن يُقال: بأنَّ الوضوء له خطابان: أحدهما: غيري، والآخر: نفسيّ إستجابي.

ومن الواضح أنّه لم يؤخذ في موضوع الثاني القدرة الشرعية، وهذا يكفي في تصحيح الوضوء.

هذا كله إذا افترضنا عصيان الأمر بالأهم بنفس عملية الوضوء.

وأما إذا فرضنا أنّ عصيان ذلك تحقق قبل الوضوء، فلا إشكال.

وصورته أنّ يريق الماء على وجهه مبتدئاً من أدنى إلى أعلى، ثم إنَّه عند رجوعه يتوضأ به، وبهذا يتعذر إمتثال الأمر بإرواء العطشان، وهذا خارج عن محل الكلام، وخارج عن الترتب.

وإن شئت قلت:

تارة نريد أن نجعل من إحراز أخذ القدرة الشرعية بالقرينة الداخلية، أو الخارجية، مانعاً عن إمكان الترتب في الأمر بالوضوء.

وتارة أخرى، نريد أن نجعل من احتمال كون القدرة المأخوذة فيه شرعية أيضاً، مانعاً عن الترتب بحيث لا بدَّ من إحراز عدم أخذها في إثبات الأمر الترتبي.

وكلا المرادين غير تام.

أما المراد الأول: فغير تام مبني وبناءً:

أما عدم تمامية المبنى: فلأنَّ القدرة الشرعية لو كانت بمعنى عدم المنافي المولوي المانع عن الترتب، فإنَّ إحتتمالها أيضاً يكون مانعاً عن إمكان الترتب، كما لو فرض كون الخطاب مشروطاً بما يُحتمل أن يكون المراد منه القدرة الشرعية بالمعنى المذكور - كقيد الوجدان في الآية - فإنه حينئذٍ لم يُجزِ التمسك به لإثبات الأمر، ولو مشروطاً، ذلك لكونه مقيداً بقيد يحتمل إرتفاعه بنفس ثبوت الخطاب الآخر، بل لا بدَّ من إحراز عدم أخذ القدرة الشرعية بالمعنى المذكور ولو بإطلاق ونحوه.

نعم لو أُريد بالقدرة الشرعية دخل عدم الإشتغال بالأهم في الملاك، أمكن حينئذٍ إثبات الأمر الترتبي حتى لو علم بأخذها فيه، ومعنى هذا هو إنَّ الصحيح هو التفصيل بين المعنيين للقدرة الشرعية، لا بين إحراز أخذ القدرة الشرعية وعدم إحراز أخذها.

وأما عدم تمامية البناء فلأمرين:

١ - الأمر الأول، هو: أنه يكفي لتصحیح الوضوء الأمر الإستحبابي به، فإنه غير مقيد بحسب لسان دليله بالقدرة الشرعية.

٢ - الأمر الثاني، هو: إنَّ الخطاب الوجوبي أيضاً لم تقم قرينة فيه على أخذ القدرة الشرعية في موضوعه، وإستظهار كونه مقيداً بفرض القدرة - بإعتبار أخذ عنوان عدم وجدان الماء الذي هو كناية عن العجز، وعدم القدرة على الوضوء، ولو بقرينة عطف المرض على السفر في موضوع آية التيمم، فتكون القدرة عليه مأخوذة في موضوع وجوب الوضوء - لا يكفي، لأنَّ عنوان القدرة والإستطاعة لم يؤخذ بصورة مباشرة في لسان دليل وجوب الوضوء.

وما تقدّم من إمكان إستظهار دخل القدرة في الملاك بنكتة أنَّ الأصل في قيود الخطاب أن تكون للتأسيس، إنَّما يتم فيما إذا أطيح الحكم صريحاً بالقدرة في لسان دليله، لا في مثل المقام الذي ورد فيه العجز في دليل البديل

لتأسيس حكم آخر عليه، ثم علم منه بقربنة أنَّ التفصيل قاطع للشركة أنَّ نقيضه مأخوذ في الحكم المبدل، إذ لا يلزم من عدم دخل القدرة في ملاك المبدل أنَّ يكون دليل البديل تأكيداً، كما هو واضح.

وأما عدم تمامية المراد الثاني الذي يبني أصحابه على إفتراض أنَّ الأمر الترتبي بالوضوء مبني على إحراز عدم دخل القدرة في الملاك ولو بإطلاق الخطاب حيث يقولون:

إنَّ أريد من القدرة فيه ما يقابل العجز التكويني، فإنه يُقال: إنَّ القدرة بهذا المعنى، إذا ثبت عدم دخلها في الملاك، صحَّ الأمر الترتبي، والمفروض أنَّه في المقام لا يمكن إثبات ذلك، لأنَّ المثبت له واحد من إثنتين: إمَّا إطلاق المادة، وإمَّا المدلول الإلزامي للخطاب، كما تقدم شرحهما، وتبين أنَّ كليهما غير جار فيما نحن فيه، لأنَّ المقيد لدليل الوضوء متصل به، وحينئذ لا ينعقد إطلاق للمادة، وأمَّا المدلول الإلزامي، فإنه لا دلالة إلتزامية في الأمر لإثبات الملاك في فرض العجز التكويني.

وهذا المراد بهذا التخريج غير تام حيث يرد عليه:

أولاً: كفاية إطلاق الخطاب الإستجابي في إثبات الأمر الترتبي بالوضوء كما عرفت آنفاً.

وثانياً: إنَّ دخل القدرة التكوينية المقابلة للعجز التكويني في الملاك، لا يضر بإمكان الترتب، وذلك لإنحفاظها في المقام، وعدم إرتفاعها بمجرد ثبوت الأمر الأهم.

وثالثاً: تمامية إطلاق المادة، وكذلك الدلالة الإلتزامية في المقام، لو سلّم بهما كبروياً.

أما تمامية الإطلاق وكفايته: فلأنَّ ما يصلح لرفعه هو أنَّ يرد الفيد على المادة ابتداءً، وقبل جعلها موضوعاً للحكم والملاك، ولا يكفي مجرد كون

التفصيل قاطعاً للشركة بعد ورود قيد عدم وجدان الماء في الآية، كي يمنع من هذا الإطلاق.

وأما الثاني: وهو عدم تضرر إمكان الترتب بسبب دخل القدرة التكوينية المقابلة للعجز التكويني في الملاك: فلأن آية التيمم ليست ظاهرة في التفصيل من حيث الحكم والخطاب، وإنما هي مفصلة من حيث الوظيفة، فلا يُستفاد منها إلا التفصيل في عالم الإمتثال.

وأما إختصاص التكليف بالقادر عقلاً، فهو مقيد عام منفصل بحسب الفرض، وإلا ما كان ل يتم شيء من الطريقتين كبروياً.

وإن كان المراد بالقدرة الشرعية، هو القدرة الشرعية المقابلة لعدم الإشتغال بواجب آخر، فيرد عليه مضافاً إلى الاعتراضات المتوجهة إلى المعنى المتقدم للقدرة: إنه لا يمكن إستفادة هذا المعنى من مجرد عنوان عدم وجدان الماء في الآية، بل غاية ما يمكن أن يُذكر لتمرير هذه الإستفادة هو: ذكر المرض مع السفر في آية التيمم، وأن المريض يجد الماء عادة فلا بد أن يُراد من عدم الوجدان، إذن معنى أوسع. وقد عرفت أن هذه القرينة لا تقتضي أكثر من كفاية القدرة العرفية على الوضوء، وقد عرفت بأنها محفوظة في المقام.

وإن كان المراد بالقدرة الشرعية، القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي، حيثلو تكون الاعتراضات الأربعة تامة، بإستثناء الاعتراض الثاني منها، إذ إن القدرة الشرعية بمعنى عدم المنافي المولوي يمنع عن إمكان الترتب حيثلو، حيث يرتفع موضوع الأمر بنفس ثبوت الخطاب الآخر - المنافي المولوي - سواء إمتثله، أم لم يمتثله، وحيثلو فلا يُعقل الأمر الترتبي.

وبهذا يتضح أن الأمر الترتبي بالوضوء، يمكن حفظه في موارد المزاحمة مع وجود تكليف آخر أهم.

ومما ذكروا مثلاً فقهيّاً لمورد عدم إمكان الترتّب، ومن ثمّ خروجه عن باب التزاحم، هو: ما إذا كان الماء مغسوباً، وبذلك يحرم إستعماله لكونه تصرفاً في مال الغير دون إذنه، وحينئذٍ تُرْفَع اليد عن وجوب الوضوء.

والصحيح إنّه لا إشكال في عدم صحة الوضوء، ولو ترتّباً، لأنّ الترتّب إنما يعقل إذا لم يكن الواجب المهم متصفاً بالحرمة، وهنا قد إتصف الواجب بالحرمة فعلاً، إذنّ فيستحيل إتصافه بالوجوب، لإستحالة اجتماع الأمر والنهي، إذنّ فالترتب في مثله غير معقول.

ومثله ما لو حرم الوضوء من أجل الضرر، فهنا لا بدّ من الإلتزام بعدم إمكان الترتّب، وعدم تصحيح الوضوء بالتالي، لأنّ الوضوء وقع مصداقاً للحرام بعد البناء على عدم إجتماع الأمر والنهي، فلا يقع مصداقاً للحرام بعد البناء على عدم إجتماع الأمر والنهي، فلا يقع مصداقاً للواجب، وهنا رفعنا اليد عن وجوب الوضوء لأجل الضرر.

هذا بخلاف ما لو رفعنا اليد عن وجوب الوضوء للحرص، لا للضرر، فإنّ الإقدام على الحرج ليس حراماً، فيصح فيه الوضوء بإعتبار دليل الإستحباب النفسي للوضوء، لأنّ الإستحباب لا حرج فيه، وإنما الحرج بالإلزام.

وإن شئت قلت: إنّه بناء على إمتناع إجتماع الأمر والنهي، يدخل هذا في باب التعارض، وأمّا بناء على الجواز، فمع عدم المندوحة يكون من باب التزاحم بين التكليفين، إلّا إذا قيل بكون القدرة شرعية في الأمر بالوضوء، فيكون باطلاً لعدم إمكان الأمر به، ولو بنحو الترتّب.

وأما إذا كانت هناك مندوحة، فالأمر بالوضوء فعلي على كل حال، لأنّ ملاكته المشروط بالقدرة الشرعية فعلي. وحينئذٍ إن قيل بمقالة الميرزا «قده»^(١) من عدم التزاحم بين الواجب الموسع والمضيق، بحيث كان

(١) المصدر السابق.

يمكن الأمر بالجامع المنطبق على الفرد المزاحم للتكليف الأهم - كما هو الصحيح - صَحَّ الوضوء بالأمر الترتيبي بذلك الفرد، ذلك لكون الملاك فعلياً على كل حال.

والصحيح هو ما تقدم، من عدم إشتراط الوضوء بالقدره الشرعية بالمعنى الذي يستحيل معه الأمر بنحو الترتب .

ومأ ذكروا مثلاً فقهيأ لمورد عدم إمكان الترتب، ومن ثمَّ خروجه عن التزاحم، هو: ما إذا كان الماء المباح موجوداً في آنية مغسوبة، وكان نفس الإغتراف منها تصرفاً فيها، فيتوقف الوضوء على مقدمة محرمة، فترفع اليد عن وجوبه، فإذا توضعاً المكلف حينئذٍ به، فقد فصل المشهور، بين صورة الإنحصار بهذه الآنية، وعدم الإنحصار بها، فذهبوا إلى أنَّه في صورة الإنحصار، لا يُعقل تصحيح الوضوء، لأنَّ وجوبه مشروط بالقدره الشرعية عندهم، والحال إنَّه لا قدرة شرعية في حالة الإنحصار، وحيث لا قدرة شرعية فلا ملك في الوضوء، إذنَّ فيبطل، ولا يمكن تصحيحه ولو ترتبياً.

وأما إذا فرض عدم الإنحصار، كوجود الماء في آنية أخرى مباحة، حينئذٍ ذهبوا إلى صحة الوضوء، لأنَّ ملك الوضوء موجود، حيث أنَّ الجامع مقدور، غايته أنَّ المكلف طبق الجامع على فرد محرّم، وهذا لا ينافي صحة الوضوء، وإنَّما يستلزم تطبيق المكلف هذا إرتكابه محرماً بسوء إختياره.

وإن شئت قلت: إنَّ التحقيق في هذه الحالة هو أن يُقال:

إنَّه تارة، يفرض كون الوضوء من الإناء المغسوب بنحو يُعدُّ بنفسه تصرفاً في المغسوب، كما لو كان إرتماساً، فإنَّه في هذه الحالة تدخل هذه الصورة في الصورة السابقة.

وتارة أخرى يفرض كون الوضوء بنحو لا يُعدُّ تصرفاً في الآنية، كما لو إغترف كل ماء وضوئه دفعة واحدة، ووضعها في إناء آخر مباح، ثم توضعاً

منه، فإنه حينئذٍ، لا إشكال في صحة وضوئه لوجود أمر مطلق به بعد سقوط الحرمة بالعصيان الأول عند نقله إلى إناء مباح، حيث لا يبقى حينئذٍ مزاحم لهذا الرضوء عند القيام به.

وإن إغترف الماء شيئاً فشيئاً حال التوضؤ، فإنَّ عُدَّ هذا الإغتراف تصرفاً في المغصوب عرفاً، فإنه حينئذٍ يندرج أيضاً في الصورة السابقة، حيث يجتمع في هذا التصرف عنوانان: عنوان الرضوء وعنوان الغصب. وإن لم يُعدَّ هذا الإغتراف المتكزراً بنفسه، تصرفاً في المغصوب، وإنما عُدَّ تصرفاً بالإغتراف الذي يكون مقدمة للوضوء، فقد ذهب الميرزا «قده»^(١) هنا إلى التفصيل، بين صورتَي الإنحصار، وعدمه، فحكم بالبطالان في الصورة الأولى، لكون الوجوب مشروطاً بالقدرة الشرعية، وحيث لا قدرة شرعية في حالة الإنحصار، إذنُ فلا ملاك في الرضوء، فيبطل، ولا يمكن تصحيحه ولو ترتبياً، وحكم بالصحة في الصورة الثانية لفعليَّة الملاك بفعليَّة القدرة الشرعيَّة على الرضوء حيث أنَّ الجامع مقدور، فيمكن الأمر به، ولو بنحو الترتب، غاية أنَّ المكلف طبَّق الجامع على فرد محرم يستلزم إرتكابه محرماً بسوء إختياره، لكن يصح وضوؤه.

وقد ذهب السيد الخوئي «قده»^(٢) إلى خلاف المشهور، حيث حكم بصحة الرضوء، حتى في حالة الإنحصار، وذلك بدعوى أنَّ القدرة الشرعيَّة المأخوذة في وجوب الرضوء، ليست أقل من القدرة التكوينيَّة، وذلك لأنَّه إن كانت القدرة الشرعية مأخوذة على وزان القدرة العقليَّة، فيكفي إذنُ الوجود التدريجي في القدرة العقليَّة، ومثله يجري في القدرة الشرعيَّة.

وتوضيحه هو: إننا إذا لاحظنا القدرة التكوينية، سوف نجد لها فردَيْن، أحدهما: القدرة التكوينية الدفعية، كأن يكون لدى الإنسان ماء كافٍ من أول

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) محاضرات فياض: ج ٣ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١.

الأمر: والفرد الثاني، هو: القدرة التكوينية التدريجية، بحيث أنَّ المكلف حين يغسل وجهه لا يكون قادراً على أكثر من ذلك، ثم تحدث له القدرة تدريجياً كما لو كان لديه قطعة ثلج تذوب تدريجياً، فهو واجد للماء على مراحل.

ولا شك في أنَّ كلاً من هذين التَّخَوُّين من التكوينية، يكفي في إيجاب الوضوء فكما يجب في الحالة الأولى يجب في الثانية.

إذ تارةً يجد ماءً بلا محذور شرعي، بحيث يكفي لوضوئه كله من أول الأمر.

وتارةً أخرى يجد الماء بلا محذور شرعي بالتدريج، ومعناه، إنَّ القدرة المأخوذة في وجوب الوضوء، أعم من وجدانها دفعيةً أو تدريجياً، فالمكلف الذي يغترف غرفة بعد غرفة لوضوئه، وإن كان غير واجد لماء تمام وضوئه وجداناً شرعياً فإنه حينما يأخذ ماء وجهه، ويرتكب المحرم، لا يبقى محذور في غسل وجهه، ثم يعصي مرة ثانية فيغترف لليمنى، ثم هكذا لليسرى.

إذن المنطوق هو إنتفاء المحذور الشرعي عند التلبس بالوضوء، فكما أنَّ الوجدان التكويني يكفي، فكذلك الوجدان التدريجي التشريعي يكفي.

وبتعبير آخر يُقال: إنَّ السيد الخوئي «قده» حكم بصحة الوضوء، حتى في صورة الإنحصار بدعوى: أنَّ القدرة تتجدد عند كل جزء من أجزاء الوضوء بالعصيان، وبإرتكاب المحرم، حيث أنَّ المكلف بعد إرتكابه المحرم، وإغترافه الماء من الآنية المنصوبة، يقدر على الوضوء بمقدار غسل الوجه، وبما أنَّه يعلم بإرتكابه المحرم ثانياً وثالثاً إلى أن يتم الوضوء فهو يعلم بطرق التمكن عليه من غسل سائر الأعضاء، فعندئذ لا مانع من الإلتزام بثبوت الأمر به مترتباً على عصيانه، بناء على ما ذكرنا من صحة الترتب وجوازه، وإنَّ وجود القدرة في ظرف الإتيان بالأجزاء اللاحقة، شرط لوجوب الأجزاء السابقة على نحو الشرط المتأخر.

ومن المعلوم أنَّه لا فرق في ذلك، بين كون القدرة تبقى من الإبتداء، أو تحدث في ظرف الإتيان بها، وقد عرفت أنَّه لا دليل على إعتبار القدرة بأزيد من ذلك.

وهذا غير صحيح، لأنَّ القدرة المأخوذة في وجوب الوضوء، إذا كانت بالمعنى الثاني، فلا يتصور الترتب وإن كانت بالمعنى الأول، فلا بأس بالترتب.

وتوضيحه: إنَّه إن كانت القدرة بالمعنى الثاني، أي: بمعنى عدم المانع، والأمر بالخلاف من قبل المولى، فهذا المعنى لا يكفي فيه الوجدان التدريجي.

ونكتة الفرق بين القدرة التكوينية والشرعية: إنَّه في التكوينية يُكتفى بالوضوء التدريجي، ولا يُكتفى بذلك في القدرة التدريجية، هي إنَّ القدرة التكوينية وما يلحق بها من عدم الإشتغال بالضد الواجب المساوي أو الأهم، هو قيد عقلي في الخطاب، فمن الواضح أن البرهان العقلي هو حكم العقل، ومن الواضح أنَّ هذا البرهان إنما يُبرهن على جامع الوجدان للقدرة، لأنَّ نكتة هذا التقييد عقلاً هي قبح التكليف بما لا يُطاق، ومن الواضح أنَّ القادر الواجد للماء مثلاً لا يقبح من المولى أن يأمره بالتوضؤ وإن لم يجد الماء دفعة واحدة، ولكن هو واجد له شيئاً فشيئاً.

إذن فالبرهان لا يأتي عن صورة الإطلاق في القدرة العقلية.

وأما القدرة الشرعية بالمعنى الثاني: فهذا القيد زائد، لم يكن ببرهان العقل، وإنما هو شرعي مولوي يُستفاد من لسان الدليل، وحينئذ يكون من الواضح أنَّ الظاهر في كل قيد يُفرض في لسان الدليل أن يكون مقارناً لا متأخراً، فيجب أن يكون الأمر بالوضوء مقارناً مع عدم وجود مانع شرعي عن تمام الوضوء، وهذا غير حاصل في المقام، إذ حينما يغترف لوجهه، لا يأتي له أمر «توضأ»، لعدم وجود القيد، ولا يأتي له، «إغسل وجهك»، لأنَّ

غسل الوجه أمر ضمني يوجد ضمن الإستقلالي، فوجوب الوضوء لا يشمل مثل هذا، أما في القدرة التكوينية، حيث أنّ الدليل على أخذها حكم العقل في سائر الموارد يكتفى بالقدرة التدريجية، بخلافه هنا.

إذن فالصحيح هو الرجوع إلى التفصيل السابق المشهور.

وإن شئت قلت: إنّ الصحيح هو أنّ القدرة الشرعية المأخوذة في خطاب الوضوء، إنّ أريد منها دخل القدرة التكوينية، أو عدم الإشتغال بالضد الأهم في الملاك، فالوضوء صحيح في المقام بالخطاب الترتيبي، وإن أريد منها دخل عدم المنافي المولوي بأن كان مشروطاً بعدم وجود حكم شرعي على خلافه، حينئذ لا يمكن تصحيح الوضوء، لأنّ القدرة الشرعية بهذا المعنى قد عرفت أنّها قيد شرعي محض لا بدّ في إثباته من تقييد الخطاب به، بحسب لسان دليله، ولا يخفى أنّ ظاهر الأمر بشيء، مشروط بعدم المنافي المولوي حين الإتيان به، حدوثاً وبقاءً، ولا يكفي عدمه بقاء فقط، لأنّه مقتضى إشتراط الحكم بعدم المنافي الظاهر في ترتبه عليه.

وبتعبير آخر يُقال: إنّ الاستفادة من دليل شرطية القدرة بهذا المعنى، هو أنّ الأمر بالوضوء لا يجتمع مع فعلية الحكم المنافي له لأنّه يكون معلّقاً على عدمه، وفي المقام وإن كان كل جزء من أجزاء الواجب في ظرف الإتيان به، لا يوجد مناف مولوي له بالخصوص، إلّا أنّه بإعتبار إرتباطيّة هذه الأجزاء وعدم إمكان فعلية الوجوب الضمني لكل منها مستقلاً عن وجوب الآخر، فإنّه لا يمكن فعلية الأمر بها، لإستلزامها فعلية الأمر بالوضوء، والمنافي المولوي معاً.

هذا ولكنك عرفت عدم الدليل على إشتراط القدرة الشرعية بالمعنى المذكور في خطاب الوضوء، كما أنّه لو فرض إستفادة ذلك من دليل الأمر الوجوبي في الآية، فإنّه يكفي الأمر الندبي المطلق في تصحيح الوضوء كما هو واضح.

☆ - المورد الثاني، والذي إستثناه الميرزا «قده»^(١) من جريان الترتب ومن ثم خروجه عن التزامه، هو: ما لو كان المتزامان واجبتين طوليين، مع كون المتأخر منهما هو الأهم، وكانا مشروطين بالقدرة العقلية، فلو قُدم الأهم منهما بالأهمية، فقد ذهب الميرزا «قده»^(٢) هنا إلى إستحالة الأمر بالآخر على وجه الترتب، وذلك لأنَّ الشقوق المتصورة للترتب في المقام باطلة كلها.

وتوضيحه هو: إنَّ الأمر السابق زماناً إذا إلترمنا بثبوتها على وجه الترتب، فلا بدَّ من الإلتزام بأنه مقيد بأحد أربعة قيود:

القيد الأول: أن يكون مقيداً بعصيان الأمر المتأخر، كما لو قال المولى: «صلَّ يوم السبت إذا عصيت صلاة يوم الأحد في ذلك اليوم»، وهذا قد أبطله الميرزا «قده»^(٣) بوجهين:

الوجه الأول هو: إنَّه يلزم منه الشرط المتأخر، والميرزا «قده» لا يقول به.

الوجه الثاني هو: إنَّه يلزم من الأمر بصلاة يوم السبت أن يزاحمه خطاب لزوم حفظ القدرة على صلاة يوم الأحد، لأنَّ ملاكها أهم، ووجوب حفظ القدرة خطاب فعلي من يوم السبت، ولو كان يزاحم الأمر بصلاة يوم السبت، الأمر بصلاة يوم الأحد فقط، لتم الكلام.

القيد الثاني: أن يكون شرط خطاب «صلَّ يوم السبت» تعقيبي العصيان. والتعقب محاولة يستعملها الميرزا «قده»، للتخلص من محذور الشرط المتأخر، بدعوى عنوان التعقب، حيث يرجع الشرط المتأخر إلى عنوان التعقب، فيقال: إنَّ الأمر بصلاة يوم السبت، ليس مشروطاً بعصيان صلاة يوم

(١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ٢٢٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢١٥ - ٢٢٩ - ٢٣٠.

الأحد، لأنَّهُ مقارن، وقد أبطله بوجهين أيضاً، نفس الوجه الثاني السابق، وثانياً بأنَّ عنوان التعقب، وإن كان معقولاً، إلاَّ أنَّه يحتاج إلى دليل، لأنَّهُ على خلاف القاعدة، وإنما نلتزم به في مورد يدل دليل خاص عليه، كما لو فرض ذلك في بيع الفضولي، وقلنا: إنَّ الإجازة مصححة بناء على الكشف.

القيد الثالث: أن يكون الشرط عصيان خطاب آخر، كما في مثل خطاب «صلّ يوم السبت بشرط عصيان خطاب حفظ القدرة»، فيقال: «صلّ السبت إن عصيت خطاب إحياء القدرة» كما يقول الميرزا «قده». وهذا عنده غير صحيح، لأنَّ عصيان خطاب «إحياء القدرة» يكون بالإشتغال بأحد أضداد صلاة يوم الأحد، كالإشتغال بصلاة يوم السبت، فإن كان عصيان «حفظ القدرة» متمثلاً بصلاة السبت، فلا يمكن الأمر بعد ذلك بصلاة يوم السبت، لأنَّهُ تحصيل للحاصل، وإن تمثل عصيان خطاب «حفظ القدرة» بالإشتغال بضد ثالث، إذن سيكون المكلف عاجزاً عن صلاة يوم السبت أيضاً لأنَّهُ مشتغل بضدها.

القيد الرابع: أن يكون الشرط هو العزم على العصيان، وعلى هذا الأساس قال الميرزا «قده» بعدم إمكان الترتب، وإن كان الصحيح هو إمكان الترتب في هذا الاحتمالات الأربعة.

وإن شئت قلت: إنَّ المورد الثاني مما ادعى فيه الميرزا «قده» إستحالة الترتب، ومن ثمَّ خروجه عن باب التراحم، هو ما إذا كان المتراحمان طوليين مع كون الأهم متأخراً، وكون القدرة عقلية فيهما، فقد ذهب الميرزا «قده» في المقام إلى إستحالة الأمر بالمتقدم منهما بنحو الترتب، وإنَّما قيدا بكون القدرة فيهما عقلية، لأنها لو كانت القدرة فيهما شرعية فقد تقدّم من الميرزا «قده» أنه لا يجري حينئذٍ الترجيح بالأهميّة، ولا بالترجيحات الأخرى الراجعة إليه، أو إلى الترجيح بالقدرة العقلية غير الموجود في شيء منهما، ويكون التخيير حينئذٍ شرعياً عنده، لوجود قدرة واحدة على الجامع، وملاك واحد.

ولو كانت في أحدهما عقلية، وفي الآخر شرعية، فقد عرفت سابقاً أيضاً عدم إمكان الترتب عنده في المشروط بالقدرة الشرعية حيث لا يوجد إلاً تكليف مطلق بالمشروط بالقدرة العقلية فقط .

وقد أفاد في منع الترتب في ذلك، إنَّ الأمر بالمتقدم على نحو الترتب، إنَّما يُصَوَّر على وجوه أربعة، وكلها باطلة :

١ - الوجه الأول هو: أن يكون مشروطاً بعدم الإتيان بالخطاب المتأخر .

وهذا مستحيل، لأنَّه يلزم من ذلك الشرط المتأخر، وهو غير معقول عنده .

هذا مضافاً إلى كون هذا التقييد غير كاف لدفع المناقاة بينه وبين خطاب وجوب حفظ القدرة المتولد بلحاظ الواجب المتأخر الأهم .

٢ - الوجه الثاني هو: أن يكون مشروطاً بعدم تعقب إمتثال الأهم، والتعقب شرط مقارن عند الميرزا «قده»، وبه حاول تصحيح ما ثبت في الفقه، ممَّا ظاهره الإناطة بالشرط المتأخر، وهو مستحيل عنده أيضاً، لأنَّه لا يدفع المحذور الثاني في الوجه الأول .

هذا مع العلم أنَّ التقييد بمثل هذا القيد بحاجة إلى دليل، ولا دليل عليه إثباتاً .

٣ - الوجه الثالث هو: أن يكون مشروطاً بعصيان خطاب وجوب حفظ القدرة، وهو شرط مقارن .

وهذا مستحيل عنده أيضاً، لأنَّ عصيان وجوب حفظ القدرة، إمَّا أن يكون بنفس الواجب المتقدم، أو بفعل آخر مضاد لهما - لو فرض وجوده -

والتقييد بكليهما غير معقول، إذ يلزم على الأوَّل طلب الحاصل، وعلى الثاني طلب الضدين .

٤ - الوجه الرابع هو: أن يكون مشروطاً بالعزم على عصيان الواجب المتأخر الذي يكون شرطاً مقارناً.

وهذا أيضاً غير معقول عند الميرزا «قده»، بإعتبار ما تقدم من عدم إمكان الأمر الترتيبي مشروطاً بالعزم على العصيان^(١).

والتحقيق هو: إنَّ ما أفاده الميرزا «قده» في إبطال الوجوه المتقدمة غير تام.

وجواب ما أورده في إبطال الوجه الأول من إستحالة الشرط المتأخر، هو: إنَّه لا إستحالة فيه على ما حَقَّقناه في محله، وبنينا على إمكانه، إذ لا محذور في أخذ العصيان المتأخر شرطاً بعد إمكانه، خصوصاً في مثل هذا الشرط.

وتوضيحه هو: إنَّ الشرط المأخوذ في الوجوب، تارة يكون دخيلاً في تمامية الملاك، وأخرى، يكون دخيلاً في تصحيح الخطاب، والقدرة تكون من القسم الثاني في المشروط بالقدرة العقلية، لأنَّ القدرة تؤخذ لتصحيح الخطاب دون الملاك، وأمَّا الملاك، فإنَّه تام على القادر والعاجز.

وحينئذٍ، القيد المأخوذ للوجوب، إنَّ كان لأجل تميم الملاك، فقد يُستشكل في الشرط المتأخر، بدعوى أنَّ المتأخر، مع تأخره كيف يؤثر في تميم الملاك بإعتبار أنَّه أمر تكويني، فيلزم منه تأثير المتأخر في المتقدم، وأمَّا إذا كان المتأخر قيداً في الوجوب، لأجل تصحيح الخطاب، فلا يأتي فيه تأثير المتأخر في التقدم، حيث يُقال للميرزا «قده» بالفم المَلان: إنَّ الشرط المتأخر معقول.

ونحن لو بنينا على عدم معقوليته، فإنما بنينا على هذا عندما يكون دخيلاً في تميم الملاك، إذ حينذاك يلزم منه تأثير المتأخر في المتقدم.

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ - ص ٣١٨ - ٣١٩.

وإن شئت قلت: إنه لا إستحالة في أخذ الشرط المتأخر على ما حَقَّقناه في محله، خصوصاً في أمثال المقام الذي يكون فيه الشرط المتأخر شرطاً في الوجوب، لأجل تصحيح الخطاب، أي: إنه شرط في الخطاب فقط، مع فعلية الملاك، إذ المفروض كون القدرة في الواجبين عقلية، وليس شرطاً في الإتيان كي يتخيل إستلزامه تأثير المتأخر في أمر تكويني متقدم.

وجواب ما أبطل به الوجه الأول ثانية بدعوى بقاء المضادة بين الأمر الترتيبي، وبين خطاب وجوب حفظ القدرة للواجب المتأخر:

فإن جوابه أولاً: إن هذه الدعوى مبنية على كون وجوب حفظ القدرة خطاباً شرعياً، لا مجرد حكم العقل بإستحقاق العقاب على تفويت الواجب الأهم بتفويت القدرة عليه كما حقق في المقدمات المفوتة، إذ على هذا لا يكون هناك إلاً حكم العقل بلزوم إطاعة التكليف الأهم.

ومن الواضح أن هذا ليس حكماً آخر وراء التكليف الأهم، كي تكون له محركية زائدة على محركية ذلك التكليف، والحال إنه قد فرض الفراغ عن عدم المنافاة بين محركية الخطاب الأهم المطلق مع محركية الأمر الترتيبي، كما عرفت في مبحث الضد.

وجوابه ثانياً هو: إنه لو فرضنا كون وجوب حفظ القدرة خطاباً شرعياً أيضاً، وليس حكماً عقلياً بلزوم الطاعة، فإنه مع هذا، لا ريب في أنه حكم طريقي محض، للحفاظ على الواجب الأهم.

إذن ليس لوجوب حفظ القدرة على هذا الأساس محركية، كي تكون منافية مع محركية الأمر الترتيبي بال ضد.

وكان الوجه الثاني الذي طرحه الميرزا «قده»^(١)، هو أن يكون الشرط هو عنوان التعقّب كما تقدم، وقد أشكّل عليه الميرزا «قده» بوجهين:

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١

١ - الوجه الأول هو: الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين إشكالاً على الأول، وهو بقاء محذور المطاردة بين الأمر الترتيبي، ووجوب حفظ القدرة.

وقد أجبنا عليه بما ذكرناه سابقاً من حل مشكلة التصادم بين الخطائين.

٢ - الوجه الثاني هو: أنَّ شرطية التعقّب، تحتاج إلى دليل خاص على وجود الحكم، كي نلتزم بشرطية التعقّب.

وأجبنا عن هذا: بأنّه غير تام، لأنَّ شرطية التعقّب ليس معناها في مثل هذا المقام إلّا التبويض في رفع اليد عن وجوب صلاة يوم السبت، أي: في رفع اليد عن الإطلاق في «صلّ يوم السبت»، فالدليل الإثباتي دال على وجوب مطلق سارٍ في كل حال يوجب صلاة يوم السبت فنرفع اليد عنه بأقل مقدار ممكن، والمقدار هذا، هو ما يتعقّبه من صلاة يوم الأحد.

إذن فإشترط التعقّب هنا، نتيجة الجمع بين عاملين، هما: الإطلاق في «صلّ يوم السبت» وبين أنّ لا يجوز رفع اليد إلّا عمّا يقتضيه الجمع بين الوجودين.

إذن فالوجه الثاني الذي أبطله الميرزا «قده»، معقول وغير باطل.

وبتعبير آخر يُقال: إنّه يرد على ما أبطل به الميرزا «قده». الوجه الثاني من بقاء محذور الثاني، وهو المطاردة بين الأمر الترتيبي ووجوب حفظ القدرة ما تقدم.

وأجيب على ما أبطل به الميرزا «قده» ثانياً هذا الوجه الثاني من عدم الدليل على شرطية التعقّب إثباتاً، بما مجمله: إنّ الدليل موجود، وهو إطلاق الأمر بالواجب المتقدم الشامل لحالة تعقّبه بعصيان الواجب المتأخر، حيث لا وجه لرفع اليد عن هذا الإطلاق، كما عرفت، وبهذا يثبت الأمر الترتيبي المشروط بتعقّب عصيان الأهم.

وكان الوجه الثالث الذي أبطله الميرزا «قده» هو: شرطية عصيان خطاب «حفظ القدرة»، بدعوى أنّ هذا لا يُعقل أنّ يكون شرطاً، لأنّه إمّا أنّ يصلي يوم السبت، وإمّا أنّ يجلس بلا عمل، وإنّ فرض أنّ المكلف أتلف قدرته حيث صلى يوم السبت، فلا معنى حينئذٍ يُقال له «صل»، وإنّ أتلف قدرته بالراحة يوم السبت، فلا معنى يُقال له «صل يوم السبت»، لأنّه من باب الجمع بين الضدّين وهو غير معقول.

وجواب ما أبطل به هذا الوجه هو أن يُقال أولاً: إنّ خطاب «حفظ القدرة» يكون عصيانه بأمر عَدَمي، وهو عَدَمُ حفظ القدرة، وهذا يلازم الفعل الوجودي، وهو الصلاة أو التمشي، وليس هو عين الصلاة يوم السبت، أو عين التمشي.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ عصيان خطاب «إحفظ القدرة» يكون بنفس «صلاة يوم السبت، أو التمشي»، فمع ذلك لا بأس بأخذ عصيان خطاب «إحفظ القدرة». في موضوع «صلّ يوم السبت».

والنكتة في ذلك هي إنّ القيّد ليس هو الصلاة بما هي صلاة، ولا التمشي بما هو تمشي، بل هو الجامع بينهما الذي ينطبق على الصلاة حيناً، وعلى التمشي حيناً آخر.

ومن الواضح أنّ التقييد لا يسري من الجامع إلى الفرد كي يلزم منه ما قاله الميرزا «قده»، فلو قال المولى: «إذا جاءك عالم، فصلّ ركعتين»، فالقيّد هو جامع العالم المأخوذ بنحو صرف الوجود.

نعم لو كان الجامع مأخوذاً بنحو مطلق الوجود، أي: كانت القضية إنحلالية بعدد أفراد الجامع، حينئذٍ يسري التقييد إلى كل فردٍ من أفراد الجامع.

ومحلّ الكلام من أخذ الجامع، هو ما كان بنحو صرف الوجود،

وعليه فلا يلزم، لا محذور تحصيل الحاصل، ولا محذور طلب الجمع بين الضدَّين، وعليه، فالترُّبُ معقول في هذا الوجه.

وبتعبير آخر يُقال: إنَّ الجواب على ما أبطل به الوجه الثالث أمران:

أ- الأول هو: إنَّ حفظ القدرة أمر وجودي، فيكون عصيانه بأمر عَدَمِي، هو عدم حفظ القدرة، وهو ملازم مع الواجب المتقدم ملازمة عدم الضد لضده، فيكون التقييد به كالتقييد في سائر موارد الترُّب، حيث يكون الشرط في الأمر الترُّبي هو ترك الضد الآخر.

ب- الثاني: إنَّ عصيان خطاب «إحفظ القدرة»، ولو فرض أنَّه يكون بنفس الواجب المتقدم - «صلاة يوم السبت، أو التمشي» - فمع ذلك لا محذور من تقييد الأمر به، لأنَّ القيد هو جامع عدم الحفظ، الأعم من الإتيان بالواجب المتقدم، أو بصد آخر، ولأنَّ هذا القيد مأخوذ بنحو صرف الوجود.

ومن الواضح أنَّ التقييد بالجامع المأخوذ بنحو صرف الوجود، لا يسري إلى الأفراد كي يلزم المحذوران، تحصيل الحاصل وطلب الجمع بين الضدَّين، بل يبقى على الجامع بحده.

ومعه لا يكون الأمر بأحد فردَي ذلك الجامع، مشروطاً بتحقق ذلك الجامع من طلب الحاصل، أو طلب الضدَّين.

نعم قد يحصل ما يمنع عن الترُّب، وهو فيما إذا فرض كون الجامع محرَّماً، وقيل: إنَّه عين الواجب المتقدم، أو معلول له، فإنَّه حينئذٍ تسري الحرمة الغيريَّة إليه، وبهذا يلزم محذور طلب الجمع بين الضدَّين.

لأنَّ هذا خارج عن محل الكلام.

وكان الوجه الرابع يقول: بأنَّ الشرط هو العزم على العصيان. وقد أشكَلَ عليه الميرزا «قده» إشكالاً كُبرويّاً، لأنَّه في بحث الترُّب بناه على صيغة خاصة، وعليه، فلم يقبل فيه الترُّب.

وجوابنا عليه هو: إننا أثبتنا في أبحاث الترتب أنَّ الترتب كما يكون ممكناً ولو بأخذ العصيان شرطاً، كذلك يكون ممكناً ولو بأخذ العزم على العصيان شرطاً.

وعليه، فيمكن الترتب فيه ولا محذور، كما يمكن الترتب في الشقوق الأربعة التي ردها الميرزا «قده».

وإن شئت قلت: إنَّ إبطال الميرزا «قده» للوجه الرابع غير تام لما ذكرناه وأثبتناه في أبحاث الترتب، من إمكانية جعل الأمر الترتبي مشروطاً بالعزم على عصيان الأهم.

وبهذا يتضح معقولية الترتب في المقام، وبه يكون مندرجا في باب التزاحم.

○ المورد الثالث من الموارد التي استثناه الميرزا «قده»^(١) من عدم جريان الترتب فيها، ومن ثم خروجها عن التزاحم هو: ما لو وقع التزاحم بين واجب ومحرم، كما لو توقف الواجب على مقدمة محرمة، كإنقاذ الغريق وإجتياز الأرض المغصوبة، وكان الواجب هو الأهم ملاكاً، فإستشكل الميرزا «قده» على الترتب فيه فيما إذا قَدِمَ وجوب ذي المقدمة بالأهميّة، فإنّه لا يُتعقل ثبوت حرمة الإجتياز ولو بنحو الترتب.

وتوضيحه هو: إنّه تارةً نبني على عدم وجوب مقدّمة الواجب.

وأخرى نبني على وجوبها، غير أنّ الوجوب الغيري يختص، أو يمكن أن يختص بالحصّة الموصلة.

وثالثة نبني على وجوب مطلق المقدمة وعدم إمكان إختصاصه بالموصلة فقط.

(١) فوائد الأصول، - الكاظمي: ج ١ ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

فعلى الأول: ليس أمامنا إلاّ حكمان: حرمة المقدمة، ووجوب ذيتها، وفي مثل ذلك فرضنا أنّ ذا المقدمة أهمّ فقدم، ومقتضى ذلك، رفع اليد عن حرمة الحصة الموصلة من المقدمة، لأنّ الحصة الموصلة توأم مع الإشتغال بواجب أهم، فلا تكون حراماً. وأمّا الحصة غير الموصلة فلا موجب لسقوط الحرمة عنها، لأنّ التزاحم يندفع بسقوط الحرمة عن الموصلة، إلّا أنّ هذه الحرمة ليست ترتبياً، بل هي فعلية، وقيد عدم التوصل قيد في الحرام، لا في الحرمة، إذ فرق بين «إذا لم تُنفذ الغريق فلا تمسّ على الأرض»، فهنا الحرمة مشروطة، وبين أنّه بالفعل «يحرم عليك المشي الخاص»، فالحرمة هنا ليست مشروطة، بل متعلّقة مشروط، فتتعيّن الصيغة الثانية، لأنّ مقتضى إطلاق الهيئة في «لا تغصب»، أنّ الحرمة غير مشروطة، غاية الأمر أن متعلّقتها ليس مطلق الغصب، بل الغصب الخاص المجرد عن إنقاذ الغريق، فمقتضى القاعدة الإلتزام بحرمة فعلية مقيدة.

وعليه، فلا نُصّح الترتّب لوجود ما هو أحسن منه، وهو الحرمة الفعلية المتعلقة بحرمة خاصة.

والشيء نفسه نقوله على التقدير الثاني وهو: فيما إذا بينا على الوجوب الغيري، وكان هو المتعلق بالموصلة، إذ يمكن ذلك، وبناءً على ذلك، لا مانع من حرمة الحصة غير الموصلة مطلقاً بمقتضى إطلاق الهيئة في دليل «لا تغصب».

حيثلو هنا، لا نقول بالترتب، ووجه الأحسن في كلا التقديرين وأنّ هذه الحرمة هنا تكون ثابتة على وجه الإطلاق، ومتعلقة بالحصة غير الموصلة، وجهه، هو: إنّ هنا يمكن إجتماع إمتثال كلا التكليّفين دون تضاد.

وعلى هذا لا يرد إشكال المحقق الخراساني «قده»^(١) على الترتب،

(١) كفاية الأصول - المشكيني: ج ١ - ص ٢١٢ - ٢١٣.

من أنه يؤدي إلى طلب الجمع بين الضدّين، إذ في محلّ الكلام لا يوجد تضاد، وإن وجد في غير المقام، وعليه، كان ما قلناه أحسن من الترتّب المتعارف.

وأما على التقدير الثالث وهو: ما لو بُنينا على الوجوب الغيري، وبيننا على أنه لا يمكن إختصاصه بالموصلة، بل يتعلّق بجامع المقدمة، حينئذ بناءً عليه، تتصف هذه المقدمة بأنها واجبة بالفعل، لأنها مقدمة الواجب بالفعل، فيستحيل إتصافها بالحرمة، لا بخصوص الحصة غير الموصلة منها، ولا بصيغة الحرمة الترتّبية المشروطة لمطلق المقدمة، إذ كلاهما غير معقول، لأنّ الحصة غير الموصلة مصداق للواجب، فيستحيل أن يكون هذا مصداقاً للحرمان، لأنّ التنافي هنا بين الملاكّين في موضوع واحد.

ودعوى التوفيق بين الوجوب الغيريّ والحرمة الترتّبية بأن يُقال: بأنّ الوجوب الغيريّ توأم مع الوجوب النفسي للإنقاذ، لأنهما مشتقان من ملاك واحد، والحرمة الترتّبية في طول وجوب الإنقاذ فتتأخر عنه، فتتأخر عن الوجوب الغيريّ للمقدمة، إذنّ فيصطلحان.

هذه الدعوى غير صحيحة، صغرى وكبرى:

أما صغرى: فلأنّه لو سلّم أنّ الوجوب الغيريّ والنفسيّ في مرتبة واحدة، وأنّ الحرمة في طول النفسيّ، فهذا لا يكفي، لأنّ المتأخر عن أحد المتساويين لا يلزم أن يكون متأخراً بالرتبة عن مساويه.

وأما كبرى: فلأنّه حتى لو سلّمنا ذلك فإنّ التقدّم والتأخر الرتبي، لا يسوّغ إجتماع الضدّين على أمر واحد، إذنّ فهذا لا يفيد في دفع الغائلة المزبورة. إذنّ على هذا يتعذر الترتّب.

ويمكن التعبير عن المورد الثالث وتحقّق الكلام فيه بتعبير آخر، فيقال: إنّ المورد الثالث الذي إستثناه الميرزا «قده»^(١) من الترتّب ومن ثمّ

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

من التزامه، هو فيما إذا وقع التزام بين الواجب والمحرم، كما لو توقف الواجب على إجتياز الأرض المغصوبة، وكان الواجب هو الأهم ملاكاً، فإنه في مثل ذلك لا يُعقل جعل الحرمة على المقدمة المحرمة - إجتياز الأرض المغصوبة - ولو بنحو الترتب.

وتوضيحه هو: إنه تارة نبني على عدم وجوب مقدمة الواجب، وأخرى نبني على وجوب الحصة الموصلة من مقدمة الواجب، أو إختصاص الوجوب بها، وثالثة، نبني على وجوب مطلق المقدمة^(١) وعدم إمكان اختصاص الوجوب بالموصلة، وحينئذٍ، فإنه بناءً على الأول والثاني يمكن تصور إمكان حرمة المقدمة بنحو الترتب، وذلك، بأن تكون المقدمة محرمة على تقدير عدم الإتيان بالواجب الأهم، ولكن الصحيح هو حرمة الحصة غير الموصلة من المقدمة مطلقاً، حيث أنه لا مانع من حرمتها كذلك، ولا التزام بينها وبين فعل الواجب، بل يمكن إمتثالهما معاً. ومعه يبقى إطلاق الهيئة في خطاب «لا تغصب» على حاله.

نعم لا يُعقل حرمة المقدمة الموصلة، لأن ذلك يستلزم التكليف بغير المقدور بعد فرض إيجاب ذيتها، بل يستلزم محذور إجتماع الحرمة والوجوب في واحد مع كون العنوان واحداً.

هذا لو قيل بوجوبها، لأن الواجب هو واقع المقدمة لا عنوانها.

فلو قيل: بأن الأمر دائر بين تقييد مدلول هيئة النهي عن المقدمة بما إذا لم يأت بذي المقدمة الأهم، أو تقييد المادة بالحصة غير الموصلة منها، ولا تعيّن لأحدهما أو ترجيحه على الآخر.

فإنه يُقال: إن إطلاق المادة ساقط على كل حال، كما عرفت في محلها، من رجوع شرائط الهيئة إليها في مثل المقام، إذ لا يُعقل إطلاق المادة وصدقها في مورد لا يثبت فيه مفاد الهيئة، فتقيدها بالحصة غير

(١) كفاية الأصول - المشكيني ج ١ ص ١٤٨.

الموصلة معلوم على كل حال، ومعه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق الهيئة لإثبات حرمة مطلقة للمقدمة غير الموصلة.

وأما بناء على التقدير الثالث: فإنه لا يعقل جعل الحرمة على المقدمة مطلقاً لأن جعلها، ولو مشروطاً، يتنافى مع عدم إمكان تخصيص وجوبها بالموصلة، إذ حينئذ يقع التعارض بين دليل حرمة المقدمة، ودليل وجوب ذئها، ويكون هذا من باب التعارض دون التزاحم.

وما يمكن أن يُدعى من أن الأمر الغيري بالمقدمة هو في رتبة الأمر النفسي بذئ المقدمة، لأن الأمر الغيري بالمقدمة مترشح من الأمر النفسي بذئ المقدمة.

أو قل لا أقل أنهما في رتبتين متصلتين لأن تحريم المقدمة الترتبي، متأخر عن الأمر النفسي برتبتين، لأنه متأخر عن ترك الواجب النفسي المتأخر عن الأمر به، وعلى هذا الأساس لا مانع من تعلق التحريم بالمقدمة لعدم إجتماعه مع الوجوب الغيري في رتبة واحدة.

وهذا غير تام صغرى وكبرى.

أما صغرى: فلأن المتأخر عن أحد المتلازمين أو المتساويين لا يلزم أن يكون متأخراً بالرتبة عن مساويه، أو ملازمة الآخر، هذا مضافاً إلى المناقشة في أصل تأخر الخطاب الترتبي بالمهم عن خطاب الأهم، كما عرفت ذلك في أبحاث الترتب.

وأما كبرى: فلما عرفته سابقاً في أبحاث الترتب من أن محذور إجتماع الضدين في واحد، لا يرتفع بتعدد الرتبة.

وبهذا يتبين أنه لا يمكن جعل الخطاب الترتبي التحريمي على المقدمة المحرمة على التقادير كلها في بحث وجوب المقدمة، وإنما الممكن، إما خطاب تحريمي مطلق، حيث لا تزاحم ولا تعارض، أو خطاب تحريمي يتعارض مع الأمر بذئ المقدمة، وقد تقدم القول فيه.

○ المورد الرابع مما إستثناه الميرزا «قده»^(١) من الترتب ومن ثم التزاحم، هو:

فيما إذا كان هناك تلازم بين الواجب والحرام، كإستقبال القبلة الملازم لشيء آخر حرام.

فإن فرض كونهما متلازمين متساويين فواضح، لأنَّهُ إذا قُدِّم أحدهما بأيِّ ملاك كان، يجعل من المتعذّر ثبوت الآخر وإمثاله، وعليه، فلا يتصور الترتب.

وبإمكانك أن تهتدي بمثال لإثبات وجوب إستقبال الجذّي بعد أن تعذّر إستقبال القبلة الملازم لإستدبار الجذّي، فإنَّهُ يلزم من ذلك طلب الحاصل، إذ لو كان إستقبال القبلة الملازم لإستدبار الجذّي، هو المأمور به الأصلي، وأريد لإثبات وجوب إستقبال الجذّي بالأمر الترتبي عند عصيان إستقبال القبلة، فإنه يلزم من ذلك طلب إستقبال الجذّي بعد فرض حصوله، إذ لا يصح أن يُقال: «إن لم تستقبل القبلة، فإستقبل الجذّي»، وذلك لأن عدم إستقبال القبلة ملازم لإستقبال الجذّي خارجاً، فيلزم طلب إستقبال الجذّي بعد حصوله.

وإن ناقشت بالمثال، فعليك بمثال الجهر والإخفات الذي تقدم الكلام عنه في رد مقالة كاشف الغطاء «قده»^(٢). وأمّا إذا كان أحدهما أعم من الآخر، فيتصور الترتب وهو في حالة تقديم الأعم على الأخص.

والخلاصة: إنَّهُ من خلال المورد الثالث، يتضح الحال في جميع موارد التزاحم بين الواجب والحرام ومنها هذا المورد، فيما إذا كان الواجب أهم، ولو لم يكن الحرام مقدّمة للواجب، أو بين الحرامتين، فإنَّهُ لا حاجة

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٣٨.

(٢) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٢١ - ٢٢٢.

فيها إلى الترتب، لأنه إذا كان عصيان الواجب متلازماً مع فعل الحرام دائماً، كما في المثال المزبور، فحينئذ يكون من اللغو وطلب الحاصل، جعل الخطاب التحريمي، ولو بنحو الترتب، لأنَّ عصيان الواجب هنا مساوق مع فعل الحرام دائماً.

وإن كان عصيان الواجب غير مساوق مع إمتثال الحرام، كما لو أمكنه فعل الحرام أيضاً، فإنه حينئذ لا مانع من جعل التحريم المطلق على الحصّة المقيدة بترك الواجب من ذلك الحرام، من دون حاجة إلى الترتب ودفع محذور المطاردة بين التكليفين فيه، إذ لا مانع من فعلية مثل هذا الخطاب التحريمي مع الأمر بالواجب الأهم، لأنَّ المكلف قادر حينئذ على إمتثالهما معاً من دون أن يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدّين.

نعم إذا كان ترك الإشتغال بالواجب من شرائط حصول الملاك التحريمي فيه، أي: كان ترك الإشتغال بالواجب من شرائط الإلتصاف بالنسبة للحرام، حينئذ تكون الحرمة مقيدة بعدم الإشتغال بالواجب بنحو الترتب، ولكن هذا خلاف إطلاق الهيئة، فيكون منفيّاً به.

وما يدعى من دوران الأمر بين تقييد المادة، أو الهيئة، فقد عرفت جوابه ممّا تقدّم. وهذا بخلاف التراحم في الواجبات، إذ إنَّ الأمر المطلق بالمهم غير ممكن، ولو أننا قيّدنا الواجب بالحصّة الخاصة المقارنة لترك الأهم هناك، لإستلزام الأمر بالقيّد، وهو ترك الأهم، وبذلك يكون منافياً للأمر بالأهم.

ومحاولة المحقق العراقي «قده»^(١) إرجاع الأمر بالمهم في موارد الترتب، إلى حرمة تركه المقرون بترك الأهم، والذي سمّاه بوجوب سدّ باب عدمه المقرون بعدم الأهم، عندما كان يناقش المحقق الخراساني «قده» في

(١) مقالات الأصول - العراقي: ج ١ ص ٣٤٠ - ٣٤١. طبعة جديدة.

الترتب، هذه المحاولة، وإن كانت معقولة ثبوتاً، إلا أنها خلاف ظاهر الأوامر إثباتاً.

○ المورد الخامس: من الموارد التي إستثنائها الميرزا «قده»^(١) من باب الترتب ومن ثم الخروج عن باب التزاحم.

هو: مورد إجتماع الأمر والنهي، فإنه بناءً على القول بالإمتناع وعدم المندوحة، يدخل في باب التعارض ويخرج عن التزاحم، وأما إذا قلنا بجواز الإجتماع، فإنه يدخل في باب التزاحم، وحينئذ، إذا قُدّم دليل «لا تغصب». على دليل «صلّ» لكون النهي أهم ملاكاً، فهل يمكن أن يثبت دليل «صلّ» على وجه الترتب؟ بمعنى أنه لو غصب، ودخل الدار، هل يُعقل أن يقول له المولى مثلاً: «إذا غصبت، فصلّ على الأقل» فيثبت الأمر بالصلاة على نحو الترتب، أم إنه لا يُعقل ذلك؟

ذهب المحقق النائيني «قده» إلى الثاني^(٢)، والصحيح هو الأول.

وتوضيح ذلك هو أن يُقال: إن جواز الإجتماع له مبيان:

١ - المبنى الأول، هو: إن تعدّد العنوان يُوجب تعدّد المعنون، فالصلاة والغصب كاشفان عن مصداقين في الخارج، وأحدهما غير الآخر.

٢ - المبنى الثاني، هو: إنه بعد الإعراف بأنّ المصداق الخارجي واحد، وليس ما بإزاء أحد العنوائين خارجاً، إلا نفس ما بإزاء الآخر، لكن مع هذا يُقال: لا بأس بإجتماع الأمر والنهي، لأنّ النهي متعلق بالعنوان، والكثرة في العنوان تكفي لدفع غائلة طلب الحاصل، أو إجتماع الضدّين.

فإن قلنا بالأول: فيمكن الترتب حينئذ، فيكون الحال من قبيل التلازم بين الواجب والحرام، وقد قلنا فيما تقدّم: إنه يُعقل الترتب إذا لم يكونا

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٤١ - ٢٧٢.

(٢) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٧٢.

متلازمين متساويين بحيث لا ينفكك معصية «الأهم» منهما عن إمتثال الآخر «المهم» فإذا فرض خلو معصية أحدهما عن إمتثال الآخر «المهم»، فيُعقل الأمر بالصلاة على نحو الترتب.

وأما إذا قلنا بالثاني، لكن من حيث تعدد العناوين وكثرتها، وأنَّ الأحكام تتعلق بالعناوين فلا بأس بالترتب، وإن كان القول بالترتب هنا يتعرض لإشكاليين:

١ - الإشكال الأول، هو: إنَّ قوله: «إذا غضبت» ينطبق على نفس الصلاة. وعلى فعل آخر كالتحرك، حينئذٍ، يأتي إشكال الميرزا «قده»^(١)، وهو أنَّ الغضب المأخوذ شرطاً في وجوب الصلاة، إمَّا أن يتحقق بنفس الصلاة، أو بضدّها.

ومن الواضح هنا، إنَّه لا يعقل تعلق الأمر بالصلاة المتحقق بالصلاة، للزوم تحصيل الحاصل، كما أنَّه لا يُعقل تعلق الأمر بضدّها للزوم الجمع بين الضدَّين، إذنَّ فلا يمكن الترتب.

وجوابه ما تقدّم، من أنَّ أخذ الجامع قيّداً بنحو صرف الوجود، لا يلزم منه سريان التقييد إلى الفرد الذي ينطبق عليه الجامع، وكون الجامع ينطبق عليهما ليس معناه أنَّ التقييد يسري إلى الفرد، كي يلزم تحصيل الحاصل، أو الجمع بين الضدَّين، وإلَّما التقييد يقف على صرف الجامع.

٢ - الإشكال الثاني: هو إنَّ مقتضى الجواب عن الإشكال الأول، هو إنَّ المأخوذ قيّداً في موضوع خطاب الصلاة، هو جامع الغضب بنحو صرف الوجود، فكأنَّ المولى قال: «إذا أوجدت جامع الغضب بين الصلاة والمشي، فأوجده في ضمن الصلاة».

وهذا غير تام، وذلك لأنَّ هذه الصلاة مكوَّنة من جُزءَيْن: أحدهما

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٧٢.

جامع الحركة الذي هو الجامع بين الصلاة والتمشي، والجزء الآخر: هو خصوصية هذه الحركة، وكونها حركة صلاتية، وعليه، فيكون الأمر المتعلق بالصلاة، متعلقاً بكلا هذين الجزئين، والمفروض أنّ الجزء الأول منهما، وهو جامع الحركة، قد فرض وجوده، لأنّه أخذ قيّداً في موضوع خطاب الصلاة، كما عرفت، ومعه لا يُعقل تعلق الأمر به لأنّه تحصيل للحاصل.

نعم لو كان الأمر الترتيبي متعلقاً بالجزء الثاني، وهو خصوصية هذه الحركة بما هي حركة صلاتية فقط دون الجزء الأول، حيث يكون المعنى، أنّه إذا أوجدت الجامع فليكن هذا الجامع متخصصاً بالخصوصية الصلاتية، لكان ذلك معقولاً، إلا أنّ هذا خلاف ظاهر دليل «صلّ» الذي نريد أن نثبت بواسطته الخطاب الترتيبي بالصلاة، فإنّ ظاهره أنّه متعلق بكلا الجزئين، وعليه، فيلزم الإشكال المزبور، من تحصيل الحاصل، أو الجمع بين الضدّين.

إلا أنّ هذا الإشكال غير تام، وحاصل جوابه هو: إنّ جامع الحركة الذي تعلق به الأمر الترتيبي، وإن كان مفروض الحصول، لكونه مأخوذاً في موضوع الأمر الترتيبي، إلا أنّ حصوله كان إستقلالياً، والمفروض أنّ الأمر الترتيبي يطلب حصوله ضمناً لا إستقلالياً، لأنّ الأمر الترتيبي تعلق بالصلاة المؤلفة منه، ومن جزء آخر، وما كان حاصلًا إستقلالاً لا مانع من طلب حصوله ضمناً.

وعليه يثبت إمكان الترتب في هذا المورد.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه بعد تسليم إمكان الترتب كبروتياً، فإنّ معقوليته في أيّ مورد تتوقف على شرطين:

١ - الشرط الأول: هو أن لا يكون خطاب «المهم» مشروطاً بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم وجود أمر بالخلاف.

الشرط الثاني: هو أن لا يكون عصيان «الأهم» ملازماً لإمتثال «المهم»

كما في الضدَّين اللَّذَيْن لا ثالث لهما، كما عرفت ذلك مفصلاً.

وعليه، فمتى ما تحقَّق هذان الشرطان تمَّ الترتُّب.

كما أنَّه قد ظهر ممَّا ذكر أنَّه قد يتوفر هذان الشرطان، ورغم ذلك لا يجري الترتُّب، إلاَّ أنَّ ذلك ليس من جهة إستحالة جريانه، بل لعدم وجود أيِّ داع له، لأنَّه يوجد ما هو أحسن منه، كما عرفت تفصيله سابقاً.

والخلاصة، هي إنَّه من مجموع ما تقدم، إتضح أنَّ اللّأزم في صحة الترتُّب، ودخول إجتماع الأمر والنهي في باب الترتُّب، ومن ثم في باب التراحم، هو أنَّ يتوفر الشرطان المزبوران في أول بحث التراحم، وهما:

عدم كون التكليف مقيداً بالقدرة الشرعية، بمعنى عدم الأمر بالخلاف.

والشرط الثاني، هو عدم كون اللّأزم من عصيان الخطاب الآخر تحقَّق متعلِّق التكليف، كما في الضدَّين اللَّذَيْن ليس لهما ثالث.

كما أنه إتضح ممَّا تقدّم، أنَّ موارد التراحم بين الواجب والحرام، أو بين محرّمين، لا يحتاج فيها للتحفظ على الخطاب التحريمي إلى مبني إمكان الترتُّب، لأنَّ مقتضى القاعدة فيها، هو ثبوت الحرمة مطلقاً مع تقييد الحرام بالحصّة الخاصة المقرونة بترك مزاحمه.

○ التنبيه الثالث من تنبيهات التّراحم، هو: في إمكان تصوير التّراحم وتطبيق أحكامه على الواجبات الضمنية.

بعد أن عرفنا تصويره وتطبيق أحكامه بالنسبة للواجبات الإستقلالية، «كالصّلاة»، و«الإزالة»، فقد يُقال: بأنَّ التّراحم يُتصوّر في الواجبات الضمنية أيضاً، كما لو كان هناك واجب مركب من عدة أجزاء وكان المكلف قادراً على كل جزء منها وحده، إلاَّ أنَّه تعدُّر عليه الجمع بين جزءين منها، كما لو عجز عن الجمع بين «القيام والركوع» اللَّذَيْن هما واجبان ضمّنيان.

فحينئذٍ قد يُقال بوقوع التزاحم بين هُذَيْنِ الواجِبَيْنِ الضمِنَيْنِ . كما ذهب إليه المحقق النائيني «قده»^(١)، حيث أنه لا يفرق الحال في تطبيق قواعد باب التزاحم بين الواجبات الإستقلالية المتزاحمة، والواجبات الضمنية، كما لو وقع ذلك بين أجزاء المركب الإرتباطي .

إلاً أن السيد الخوئي «قده»^(٢) أنكر ذلك، وجعل مثل هذا التزاحم، موجباً لدخوله في باب التعارض، لرجوعه إلى التنافي بحسب عالم الجعل.

ويمكن أن يُبرهن على عدم إمكان التزاحم في المقام بأربع صيغ:

١ - الصيغة الأولى، وحاصلها هو: إنَّ جعل الوجوب الضمني ليس إستقلالياً، بل هو ضمني في ضمن جعل الأمر بالمركب من مجموع الأجزاء.

وعليه، ففي المقام يوجد أمر واحد قد تعلق بالمركب من مجموع الاجزاء العشرة، وهو «الصلاة».

وحينئذٍ نقول: إنَّ الصلاة إن كانت مقدورة بجميع أجزائها، فيؤتى بالجميع، ولا تزاحم، وأمَّا إذا لم تكن الصلاة مقدورة بجميع أجزائها، بل طراً عليها عجز، سواءً أكان هذا العجز عن جميع العشرة، أو عن جزء معين، أو جزء غير معين، بل مرّدّد بين أمرين: «كالركوع والقيام»، ففي جميع هذه الصور يسقط الأمر الأول المتعلق بالصلاة، لإنتفاء القدرة على متعلقه، وإذا سقط، فيقع الشك في ثبوت أمر جديد ببقية الأجزاء المقدورة، إن كان هناك أجزاء مقدورة، وفي مثله تجري البراءة لأنَّه شك في أصل التكليف، فلا تزاحم في المقام.

وأما لو فرض أننا علمنا بأنَّ المولى جعل أمراً جديداً بالنسبة لبقية

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٢٩٣ .

(٢) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٢٩٤ - ٢٩٧ - ٢٩٩ - ٣٠١ .

الأجزاء المقدورة، ولكن جهلنا كيفية جعله، ووقع الشك في أنه هل جعل أمراً بتسعة أجزاء ليس فيها ركوع، أو إنه جعل أمراً بتسعة أجزاء ليس فيها قيام، أو جعل أمراً بإحدى التسعتين على نحو التخيير، فمثل هذه تكون شبهة حكمية، فلا بد من تطبيق أحكام الشبهة الحكمية فيها، وليس هذا من التراحم.

وعليه، فالتراحم غير متصور في الواجبتين الضمنيين على جميع هذه التقادير المفروضة.

٢ - الصيغة الثانية، هي أن يقال: إن هذين الجزئين وهما «القيام والركوع»، اللذين عجز المكلف عن الجمع بينهما.

إمّا أن يفرض أن كلا منهما له دخل في الملاك الذي من أجله أمر المولى بالصلاة، وحينئذ فمع تعذر أحدهما يسقط الأمر بالصلاة لإنعدام ملاكه، لأن المفروض أنه متقوم بكلا هذين الجزئين.

وإمّا أن يفرض أن أحد هذين الجزئين المعين، وهو «الركوع» مثلاً، له دخل في الملاك دون القيام، ففي مثل ذلك يكون عندنا وجوب واحد متعلق بما يشتمل على الركوع، وأين هذا من التراحم.

وإمّا أن يفرض أن الدخيل في الملاك هو الجامع بين هذين الجزئين، ففي مثل ذلك يكون عندنا وجوب واحد متعلق بالجامع، وأين هذا من التراحم أيضاً.

وإمّا أن يفرض أن كلا الجزئين غير دخيل في الملاك، ففي مثله يكون وجوب واحد متعلق بباقي الأجزاء، وأين هذا من التراحم أيضاً.

وبهذا يثبت عدم إمكان تصوير التراحم، بناءً على جميع هذه الفروض المتصورة في المقام.

وإن شئت قلت: إن الجزئين المتراحمين إمّا أن يكونا معاً مؤثرين في الملاك الذي من أجله أمر المولى بالواجب الإرتباطي، «الصلاة» مطلقاً.

وإمّا أن تكون دخالتهما في الملاك مخصوصة في حال القدرة عليهما.

وإمّا أن يكون أحدهما المعين مؤثراً مطلقاً دون الآخر.

وإمّا أن يكون الجامع بينهما هو المؤثر في الملاك.

ومن الواضح أنّ شيئاً من هذه الفروض ليس له علاقة بالتزاحم، لأنّه بناءً على الأول، يلزم منه سقوط التكليف رأساً، للعجز عن إمكان تحصيل الملاك منه.

ولو بنينا على الثاني، فإنّه يلزم منه ثبوت التكليف بسائر الأجزاء فقط.

وإن بنينا على الثالث، فإنّه يلزم منه التكليف بسائر الأجزاء إضافة إلى الجزء المؤثر في الملاك.

وإن بنينا على الرابع فإنّه يلزم منه التكليف بسائر الأجزاء مع الجامع بين الجزئيين.

٣ - الصيغة الثالثة، هي: أن يُقال: بأنّ الوجوب الضمني مجعول بعين جعل الوجوب الإستقلالي، وحينئذٍ، فكل شرط يُؤخذ قيداً في الوجوب الضمني، لا بدّ وأن يكون مأخوذاً في الوجوب الإستقلالي.

وعليه، فلا يُعقل أن يكون في المقام وجوبان ضمّيان متعلّقان بالركوع والقيام، لأنّ موضوع هذين الوجوبين هو «الفادر عقلاً وشرعاً» لا محالة.

وحينئذٍ، فلا بدّ من كون كلٍ من هذين الوجوبين مشروطاً بترك الآخر، لفرض عجز المكلف عن الجمع بينهما.

وهذا يُستج، أنّ جعل الأمر الإستقلالي بالصلاة مشروط بترك الإثنين معاً، كما عرفت، من أنّ كل شرط يُؤخذ في الوجوب الضمني، لا بدّ وأن يكون مأخوذاً في الوجوب الإستقلالي، فإذا أخذ في موضوع كلٍ من هذين الوجوبين الضمّيين ترك الآخر، فيكون معنى هذا، أنّ الأمر بالصلاة المركبة

من عشرة أجزاء، مشروط بترك هذين الجزئين منها، وهذا غير معقول، لأنَّ الأمر بالعشرة على أن يُترك بعضها غير معقول.

وبهذا يثبت عدم إمكان تصوير التزام في المقام لعدم إمكان جعل وجوبين ضمنيَّين في محل الفرض.

وإن شئت قلت: إنَّ الوجوب الضمني مجعول بعين جعل الوجوب الإستقلالي، فهو غير مستقل في الجعل.

وعليه، فأبغى شرط يؤخذ فيه، لا بدَّ وأن يكون مأخوذاً في الجعل الإستقلالي، وحينئذٍ، عندما يُترأى لنا وجوبان ضمنيَّان، يتعدَّر على المكلف الجمع بينهما، كما لو قدر على الركوع دون السجود، فقد يُقال بوقوع التزام بينهما.

فإذا أردنا أن نتعامل مع الواجبين الضمنيَّين كما نتعامل مع الواجبين الإستقلاليَّين المتزامنين من حيث أنَّ كلاً منهما مجعول على موضوعه، وهو «القادر عقلاً وشرعاً»، كان لازم ذلك، أخذ هذا الموضوع في الخطاب الإستقلالي أيضاً.

ومن الواضح أنَّ القدرة على كل منهما، لا تكون إلا بترك الآخر، ومعنى كون إيجابهما مشروطاً بالقدرة، هو إشتراط ذاك الوجوب الإستقلالي بترك الإشتغال بالجزئين معاً، ومعنى هذا أنَّ الأمر بالصلاة المركَّبة من عشرة أجزاء يكون مشروطاً بعدم الإشتغال بشيء من أجزائه، وهو واضح الفساد.

٤ - الصيغة الرابعة، هي: أنه قد عرفت في حال التزام بين الواجبين الإستقلاليَّين «كالصلاة والإزالة» أنه يتنَجَّز كلا الوجوبين في حق المكلف في حال تركهما معاً، لأنَّ وجوب كل منهما مقيد بالقادر بمعنى يساوق ترك الآخر، فينتج أنه إذا ترك الإثنين معاً، تنجَّز الوجوبان في حقه، لفعليَّة شرط كلا الوجوبين، فإنَّه بلحاظ تركه للصلاة، يتم في حقه موضوع وجوب الإزالة، وبلحاظ تركه للإزالة يتم في حقه موضوع وجوب الصلاة، وهذه

النتيجة، وهي فعلية كلا الواجبين عند تركهما لفعلية شرطهما، مستحيلة، فيستحيل ملزومها، وهو الأمر المشروط بنحو الترتُّب.

والوجه في استحالة هذه النتيجة، هو: إنَّ الواجبين في المقام جزءان تحليليان من وجوب واحد، فلو فرض أنَّ المكلف ترك كلا الواجبين، كان شرط كلا الأمرين الضميين فعلياً، ومن ثمَّ يصبح الأمر بالمركب كله فعلياً.

ومعنى هذا، ثبوت أمر إستقلالي واحد يُطلب فيه الجمع بين الضدين، وهو محال لما عرفت، لا الجمع في الطلب كما هو الحال في الطلبين الإستقلاليين المتزاحمين كما أشكل المنكرون للترتُّب.

وقد تقدّم وذكرنا أنَّ هذا اللازم صحيح، ونلتزم به في الإستقلاليين، ولذلك، قلنا على أساسه بتعدد العقاب في صورة ترك الواجبين، وإنَّ كان هذا اللازم لا يُعقل الإلتزام به في الواجبين الضميين.

والوجه في ذلك أنَّه في حالة ترك كلا الجزئين، «القيام والركوع»، فسوف يجب كلا الجزئين، لأنَّه بلحاظ تركه «للقيام» يتنجز في حقه وجوب «الركوع»، وبلحاظ تركه «للركوع»، يتنجز في حقه وجوب «القيام».

والمفروض أنَّ هذين الواجبين ضميتان، راجعان إلى وجوب واحد، فكأنَّ المولى طلب الإتيان بالجزئين معاً.

وهذا الأمر غير معقول، لعدم القدرة على متعلق هذا الأمر، والمفروض أنَّ متعلق الأمر، لا بدَّ وأنَّ يكون مقدوراً.

وهذا الإشكال لا يأتي في الواجبين الإستقلاليين لأنَّ المفروض فيهما وجود أمرين، لا أمر واحد، ومع وجود أمرين لا إشكال كما عرفت تفصيله في محله.

وعليه، فلا يمكن في المقام فرض وجوبين ضميين.

ومعه فلا يمكن تصوير التزاحم.

وربما يمكن في المقام إبداء نكتة، تُثبت عدم كفاية هذه الصيغ، لإثبات إستحالة تصوير التزاحم بين الواجبين الضميين.

وحاصل هذه النكتة هي: إِنَّهُ يمكن لإفترض تعلق الأمر إبتداءً بعنوان المقدور من أجزاء المركب.

وهذا عنوان جامع ينطبق على مجموع الأجزاء المقدورة، وعلى المقدور منها، إذا كان بعضها تعيينياً غير مقدور. وعندما يقع التزاحم بين إثنين منها، يكون ترك كل منهما محققاً للقدرة على الآخر، فيكون الآخر مقدوراً، ويكون هو الواجب المطلوب.

وهذا هو معنى أنّ الأمر بكل منهما مشروط بترك الآخر، كما هو الحال في الواجبين الإستقلاليين المتراحمين.

وهذه النكتة، إنّ تَمَّت، فإنّها تُثبت فشل كل الصياغات المتقدمة لإثبات إستحالة التزاحم بين الواجبين الضميين.

أمّا بطلان الصيغة الأولى، فيقال: أنّه يمكن تصوير التزاحم بناءً على التقدير الثاني، وهو ما إذا لم تكن الصلاة مقدورة بجميع أجزائها، فإنّه حيثلوا، إذا كان قادراً على تسعة أجزاء منها، وعجز عن أحد الجزئين، إمّا «القيام» أو الركوع»، فيقع التزاحم بين الوجوبين الضميين المتعلقين بهذين الجزئين.

وذلك بأن يُقال: بأنّ المولى، جعل أمراً بعنوان المقدور من العشرة، فيأمر بالإتيان بما هو الممكن من العشرة، ولا يأمر بعنوان العشرة لكي يُقال بسقوط هذا الأمر بسبب العجز عن أحد أفرادها كما عرفت تفصيله، بل يأمر بعنوان المقدور من العشرة وحيثلوا، فإذا عجز المكلف عن جزء معين من العشرة، فسوف ينطبق الأمر على التسعة الباقية من العشرة، وإذا فُرض أنّه عجز عن أحد الجزئين لا بعينه، كما هو فرض الكلام، كما لو عجز عن الجمع بين القيام والركوع، فحيثلوا يبقى الأمر متعلقاً بعنوان المقدور من العشرة.

وهذا العنوان ينطبق على الركوع مع الأجزاء الثمانية، إذا لم يؤت بالقيام، كما أنَّ هذا الأمر ينطبق على القيام مع الأجزاء الثمانية، إذا لم يؤت بالركوع.

وحينئذ يدور الأمر بين حالتين من الإمتثال، إمَّا الثمانية مع الركوع، وإمَّا الثمانية مع القيام، وكل من هاتين الحالتين إذا امتثلت، ترفع موضوع الآخر، وبذلك يقع التزاحم بين هاتين الحالتين الناشئة من التزاحم بين الواجبتين الضمئيتين.

وبهذه النكته أمكن تصوير التزاحم بين الواجبتين الضمئيتين، وبطل ما ذكر في الصيغة الأولى.

والخلاصة هي: إنَّه لأنَّ الواجب في هذه الصيغة هو المقدور من الأجزاء العشرة، وليس الأجزاء العشرة بعنوانها، لكي يسقط الوجوب بالعجز عن البعض، حينئذ كل من الجزئتين المتزاحمتين مقدور على تقدير ترك الآخر، فيقع التزاحم، فإمَّا أن يُؤتى بالثمانية مع الركوع، على فرض ترك القيام، أو العكس.

وأما بطلان الصيغة الثانية: فإننا نختار منها الشق الأول، وهو كون كل من الجزئتين دخیلاً في ملاك الصلاة، لكن لا مطلقاً، حتى يرد الإشكال السابق، بل مقيداً بالقدرة، بمعنى يستبطن عدم الإشتغال بالواجب الضمني الآخر، فتكون القدرة شرعية، ويكون دخل الركوع في ملاك الصلاة متوقفاً على عدم الإتيان والإشتغال بالقيام. كما أن دخل القيام في ملاك الصلاة، يكون متوقفاً على عدم الإشتغال بالركوع، وحينئذ يقع التزاحم بين الواجبتين الضمئيتين، لأنَّ كلاهما دخيل في ملاك الصلاة، من دون ورود الإشكال السابق، لما عرفته من أنَّ الدخالة مشروطة لا مطلقاً.

وعليه، فيبطل ما ذكر في الصيغة الثانية.

وخلاصة حلِّ الصيغة الثانية، هو أن يُقال: لأنَّ الدخيل في الملاك، كما عرفت، إنما هو المقدور من الأجزاء، والمفروض أنَّ كلاً من الجزئتين

على تقدير ترك الإشتغال بالآخر مقدور، إذن، فيكون مأموراً به على هذا الأساس، وهو معنى الترتب.

وبهذا يبطل ما ذكر في الصيغة الثانية.

إلّا أنّ هذا الحل للصيغة الثانية غير صحيح، إذ لو تمّ فإنّه يستدعي أنّ يكون التزاحم بين الواجبتين الضمّيتين المشروطتين بالقدرة الشرعية دون القدرة العقلية، لأنّ معنى كونهما مشروطتين بالقدرة العقلية، هو دخالة الواجبتين الضمّيتين في الملاك مطلقاً، وحينئذ يرد الإشكال السابق الذي ذكر في هذه الصيغة، كما عرفت، وكذا الحال لو كان أحدهما فقط مشروطاً بالقدرة العقلية، لأنّ معنى ذلك، إستحالة الأمر بالآخر حتى في حال عدم الإشتغال بالمشروط بالقدرة العقلية، لأنّه بناءً على ذلك، يستحيل تحصيل الملاك، لأنّ دخالة المشروط بالقدرة العقلية دخالة مطلقة، وحينئذ، فعدم الإتيان به يفوت الملاك، وإذا فات الملاك يستحيل الأمر بالآخر الذي يفرض كونه مشروطاً بالقدرة الشرعية.

والحاصل، هو: إنّ حلّ هذه الصيغة بالنحو الذي ذكر، لو تمّ، فإنّه لا يكون إلّا بين الواجبتين الضمّيتين المشروطتين بالقدرة الشرعيّة، وبذلك لا يمكن إجراء أكثر مرجحات باب التزاحم في المقام، إذ قد تقدّم ترجيح ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة.

فلو كان أحد الواجبتين مشروطاً بالقدرة العقلية، والآخر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، تعيّن الأمر بما يكون مشروطاً بالقدرة العقلية دائماً.

وبذلك يستحيل الترتب، فيستحيل التزاحم.

بينما هنا على أساس حل هذه الصيغة الثانية، فإنّ التزاحم لا يكون إلّا بين الواجبتين الضمّيتين المشروطتين بالقدرة الشرعيّة، وعلى أساسه، فلا يمكن ترجيح ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، لما عرفت من عدم إمكان فرض كون أحدهما مشروطاً بالقدرة

العقلية. وإذا كان هذا الحل لا يتم إلا بين الواجبين الضمنيين المشروطين بالقدرة الشرعية، فإنه يثبت التخيير بينهما دائماً، ولم يمكن إجراء شيء من مرجحات باب التزاحم.

أمّا الترجيح بالقدرة العقلية، فقد عرفت وصفها.

وأمّا عدم الترجيح بالأهمية، فلما عرفت من أنّ الترجيح بها فرع كون الواجبين مشروطين بالقدرة العقلية، والمفروض في حل الشبهة كونهما مشروطين بالقدرة الشرعية، إذن فلا يجري الترجيح بالأهمية.

وكذلك لا يجري ترجيح ما لا يدل له على ما له بدل، لأنه فرع الترجيح بالأهمية، فهو راجع إليه، وقد عرفت إنّه لا مجال له في المشروطين بالقدرة الشرعية، وكذلك لا يمكن تصور الترجيح بالأسبقية الزمانية، إذ قد تقدّم عدم تماميته، حتى لو أريد به سبق الوجوب، فإنه لا موضوع له في المقام، حتى لو قيل به في الواجبين الإستقلايين، وذلك لكون الوجوبين الضمنيين متعاصرين زماناً، وإن أريد به سبق الواجب، فإنّ الأمر بالمتقدم يكون متعيناً دائماً.

وحيث لا يبقى مجال للأمر بالتأخر لو ترك المتقدم، إذ بتركه يفوت الملاك، وهو واحد بحسب فرض الكلام.

وأمّا بطلان الصيغة الثالثة، على أساس النكته، هو أن يقال: بأنّ الوجوب الضمني لكل من الركوع والقيام، لم يقيد بالقدرة، بمعنى يستبطن ترك الآخر، حيث تكون القدرة شرعية، وليرد بالتالي الإشكال المزبور، بل القدرة أخذت شرطاً في الواجب، ويكون الوجوب متعلقاً بعنوان المقدور، وبذلك يقع التزاحم.

وإن شئت قلت: إنّ الصيغة الثالثة كانت مبنية على أنّ يكون الأمر بالأجزاء بعنوانها، مع أخذ عدم كل من الجزئين بعنوانه في موضوع الأمر بالآخر، وأمّا إذا كان الأمر متعلقاً بعنوان المقدور من الأجزاء كما لو قال:

«إذا كنت قادراً على شيء من الأجزاء فأت به»، فلا محذور منه أصلاً، إذ يكون كل من الجزئيين على تقدير ترك الجزء الآخر مقدوراً، فيكون كل منهما على تقدير ترك الآخر واجباً.

وبتعبير آخر: فإنَّ المقدور في حقه هو أحد الجزئيين، فلا يجب عليه أكثر من أحدهما مع سائر الأجزاء.

وأما إبطال النكته للصيغة الرابعة، هو: أن يقال: إنَّ ما ذُكر في هذه الصيغة من لزوم الأمر بالضدين غير وارد حتى لو ترك المكلف الواجبين الضمئيين معاً، وذلك لأنَّ الواجب هو عنوان المقدور، وهذا الواجب يستحيل تطبيقه على الجمع بين الضدين، لأنَّ هذا الجمع غير مقدور، والمفروض أنَّ عنوان المقدور كما يستبطن القدرة بمعنى عدم الإشتغال بواجب آخر، فكذلك يستبطن القدرة التكوينية، والجمع بين الضدين غير مقدور تكويناً.

وبذلك يرتفع إشكال الصيغة الرابعة ويقع التزاحم على أساس تلك النكته.

وبهذه النكته، يُقال بجريان التزاحم، ويبطل ما ذُكر في الصيغ الأربعة لإبطال التزاحم بين الواجبين الضمئيين.

وإن شئت قلت: إنَّ الأمر إذا كان متعلقاً بالمقدور من الأجزاء، إذنَّ فهو لا ينطبق إلأ على سائر الأجزاء والجامع بين الجزئيين المتزاحمين، لأنَّه المقدور للمكلف، إذنَّ فلا يلزم طلب الجمع بين الضدين، وقد عرفت أنَّ هذه النكته على فرض تماميتها، فإنَّها لا تنفع في إجراء أكثر مرجحات باب التزاحم في المقام فلا نعيد.

والتحقيق في المقام، هو عدم إمكان تصوير التزاحم بين الواجبين الضمئيين، وما ذكر من النكته غير تام، وذلك، لأنَّ قيد القدرة المستبطن

لعدم الإشتغال بواجب آخر، إن أخذ قيداً في الوجوب فهو محال، لما ذكر في الصيغ الأربعة كما تقدم.

وإن أخذ قيداً في الواجب، فهو خُلف، لأنَّ هذا القيد زائد، وعلى خلاف مقتضى القاعدة، والمفروض أننا نتكلّم في مقام إثبات كون التراحم باباً مستقلاً عن باب التعارض، إستندنا في ذلك إلى مقتضى القاعدة، على أساس ذلك المخصّص اللبّي العقلي العام لكل خطاب، إذنْ فأخذ قيد آخر في الواجب هو تصرف بالدليل.

هذا مضافاً إلى أنّه لو تعلّقنا التراحم بين الواجبين الضمّنين، فإنّ ذلك لا يفيد الفقيه شيئاً، لأنّ الدليلين اللذّين يعالجهما الفقيه، ليسا هما الوجوبين الضمّنين، بل هما دليلاً الجزئيتين لقوله (ع): «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، «ولا صلاة إلّا بطهور»، ونحو ذلك، وليس مفاد أمثال هذه الأدلة هو الوجوب الضمني ليُقَال بوقوع التراحم بينها، بل مفادها هو جزئية «الفاتحة والطهارة» والتي هي حكم وضعي.

ومن الواضح أنّ عنوان الجزئية لا يوجد فيه مخصّص لتي يقيدُه بعدم الإشتغال بجزء آخر، لأنّ هذا التقيد من شؤون الأحكام التكليفية، وعليه فلا مانع من الإطلاق في دليل كل جزء، بحيث تكون الجزئية ثابتة حتى في حال الإشتغال بجزء آخر.

ومعنى ذلك، أنّ جزئية «الركوع» تكون ثابتة حتى في حال الإشتغال «بالقيام»، وكذلك العكس في القيام.

ولازم ذلك، هو سقوط الأمر بالصلاة رأساً، لعدم التمكن من إمتثالها حينئذٍ، لأنّ المفروض عدم التمكن من الإتيان بالركوع والقيام معاً.

وبما أنّ هذا اللازم، وهو سقوط الصلاة، لا نلتزم به، إذنْ فلا بدّ أنّ يكون أحد هذين الإطلاقيين غير ثابت، وبذلك يقع التعارض بين الإطلاقيين، ويخرج الفرض عن محل التراحم الذي هو محل الكلام.

وبهذا يثبت أنَّ التزاحم حتى لو قيل بإمكانه بين الواجبين الضميين، فهو لا يفيد الفقيه.

وإن شئت قلت في عدم تمامية هذه النكته: إنَّ القدرة إن أخذت قيماً للوجوب، إذن تتم هذه الصياغات الأربع في إستحالة التزاحم، لأنَّ معنى كون القدرة قيماً للوجوب، هو الأمر بالأجزاء العشرة بعنوانها، لكن مشروط بالقدرة عليها.

وأما إذا فرض كون هذه القدرة قيماً للواجب، كما هو مفروض النكته، حيثلو يكون من الأمر بالجامع بين المتزاحمين، وهو يختلف عن باب التزاحم الذي يوجد فيه أمران تعينيتان، ولا يتأتى فيه البيان الذي إستطعنا به أن نُخرج باب التزاحم على مقتضى القاعدة عن باب التعارض الحقيقي ببركة المقيد اللبي المستلزم لدخوله في باب الورود، كما عرفت، إذ إنَّ جعل القدرة قيماً للواجب هو تصرف في ظهور الدليلين الدالين على وجوب كل من الجزئين بعنوانه، وهذا ليس جائزاً على القاعدة، بل مقتضى القاعدة أنَّه لو عُلم بعدم سقوط الواجب الإستقلالي في مورد التزاحم، فإنَّه يقع التعارض بين دليلي الجزئين، ولأنَّ كان مقتضى القاعدة سقوط الواجب مطلقاً للعجز عنه، هذا مضافاً إلى أنَّ أدلة الأجزاء والشرائط ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية والشرطية.

وهذا المعنى ليس مورداً للتزاحم، إذ ليس مفاده حكماً تكليفاً يستحيل ثبوته للمتزاحمين معاً كي نفتش عن المقيد اللبي له، بل مقتضى إطلاقات هذه الأدلة لحال العجز ثبوت الجزئية أو الشرطية فيه أيضاً، وعليه فيلزم سقوط التكليف الإستقلالي بالمجموع رأساً.

فلو فرض العلم من الخارج بعدم سقوطه وقع التعارض حيثلو، بين إطلاق دليلي الجزئين المتزاحمين على أساس العلم بإنتفاء إحدى الجزئيتين، وبه يخرج الفرض عن باب التزاحم الذي هو محل الكلام.

○التنبية الرابع من تنبيهات التزامح:

هو في إجراء أحكام التزامح على ما لو وقع التزامح بين الواجب الموسع والمضيق، ومثاله المشهور، هو نذر زيارة الحسين (ع) في اليوم التاسع، (يوم عرفة) من كل عام قبل الإستطاعة، فيقع التزامح بين الوجوبين، «الحج والنذر»، وحينئذ يُبحث في أنه أيُّهما يُقدَّم على الآخر، «الحج، أو النذر»، أو إنه يُخَيَّر بينهما؟.

الذي ينبغي أن يُقال إبتداء هو: تقديم وجوب الحج على النذر، وبيان هذا يكون بعدة تقرّيات:

التقريب الأول: هو: أن يُقال بتقديم وجوب الحج حيث يُقال: بأنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر، لم يؤخذ في موضوعه القدرة الشرعيّة، وكذلك دليل وجوب الحج، لم يؤخذ في موضوعه القدرة الشرعيّة أيضاً، إذنّ فكلّما الدليلين مشروط بالقدرة العقليّة.

وعليه، فالمرجح فيهما هو، إمّا الأهميّة، أو محتمل الأهميّة، أو ما كانت الأهميّة فيه أكثر احتمالاً، ولأشكال في وجود الثلاثة في الحج، إذنّ فهنا إفتراضات ثلاث:

أ- الإفتراض الأول هو: إنّه لم تُؤخذ في موضوع النذر، القدرة الشرعيّة، وهو أسوأ تقدير، فلا يجب إقامة البرهان عليه.

الإفتراض الثاني هو: إنّه لم تُؤخذ في موضوع دليل وجوب الحج، القدرة الشرعيّة، وهذا يجب إقامة البرهان عليه.

وهنا قد يُتوهم بأنّ دليل وجوب الحج أخذ فيه قيد القدرة الشرعيّة، بإعتبار تقييد الخطاب بالإستطاعة، ومعناه كون القدرة فيه شرعيّة.

وهذا التوهم غير صحيح.

أمّا أولاً: فلأنّ القدرة هنا ينبغي أن تُحمل على معناها العرفي،

والمعنى العرفي لها هو القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني.

ويلحق بهذا العجز، ما كان عجزاً تكوينياً بالمسامحة، مثل ما إذا كان من قبيل المشقة عليه، وأما إستبطن القدرة هذه لعدم الإشتغال بضد واجب، فليس هذا مأخوذاً في موضوع دليل وجوب الحج.

وقد تقدّم أنّ ما كانت القدرة التكوينية دخيلة في ملاكه فقط، فهو، كغير المشروط، لا يؤثّر فيه الإشتغال بضد واجب، والملاك فيه محفوظ على كل حال.

وثانياً هو: إنّ دعوى أنّ آية الحج أخذ في موضوعها الوجدان وقد فسّر بالقدرة الشرعية.

هذه الدعوى، مرفوضة، لأنّ الوجدان معناه الوجدان التكويني، لا عدم الإشتغال بضد واجب، غاية أنّ العجز التكوينيّ يشمل المشقة، وهي الفرد الدقي، وبهذا عطف المريض عليه، وهذا فرد من العجز، إذنّ فعطف المرض على السفر لا يعني تطعيم القدرة بمعنى شرعي كما ذهب إليه الميرزا قده.

ولو تنزّلنا وقلنا بأنّ هذه القرينة الميرزائية لو وُجدت لتوسّع مفهوم القدرة، فمثل هذه القرينة غير موجودة في آية الحج، إذ مقتضى حمل اللفظ على معناه الظاهر منه عرفاً، هو أن تكون القدرة تكوينية بمعناها العرفي.

ج - الافتراض الثالث هو: أنّ يُقال: بأنّ الإستطاعة فسّرت في الروايات بالزاد والراحلة، فلو فرض طلب هذه القدرة، فإنّه حينئذ لا بدّ من تقييدها بحدود هذا المقدار، وعليه، فلا نستفيد كون القدرة المأخوذة في الآية دخيلة في الملاك.

وحينئذ بعد أن ثبت ذلك يُقال: بأنّ المتعيّن هو تقديم دليل وجوب الحج على دليل الوفاء بالنذر، لأنّ دليل وجوب الحج إنّ لم يكن معلوم الأهمية فهو محتملها بحسب الروايات الواردة في الحج وإنّه من أهم

الواجبات، وإنه من جملة ما بُني عليه الإسلام، فهذه إن لم تكن قرينة قطعية على أهمية الحج، فلا أقل من كونها محتملة القرينية، وبهذا يكون محتمل الأهمية فيُقدّم على النذر.

وإن شئت قلت في هذا التنبيه: إنه نُسب إلى المحقق الثاني «قده»^(١) القول بعدم جريان التزام، فيما إذا وقع بين واجب موسع وواجب مضيق، كما في نذر زيارة الحسين (ع) في (يوم عرفة) من كل عام، وذلك لإمكان الأمر بالواجب الموسع التزام مع الواجب المضيق في عرض واحد، ومن دون حاجة إلى تقييد أحدهما بعدم الإتيان بالآخر، ذلك لأنّ الواجب الموسع يرجع إلى إيجاب الجامع بين الأفراد الطولية.

وعليه، يكون الإتيان بهذا الجامع مع الواجب المضيق مقدوراً، فلا يلزم من الأمر بهما في عرض واحد المحال.

وعليه، فلا حاجة للأمر بهما على نحو الترتّب كي تُجري التزام.

وقد منع من ذلك المحقق الثاني «قده»^(٢)، بدعوى، أنّ ما قاله المحقق الثاني «قده» مبتنياً على كون القدرة شرطاً في التكليف بحكم العقل، لكونه يُتّبَع تكليف العاجز، بينما الخطاب بنفسه يخص متعلقه بالحصّة المقدورة لأنّ مفاد الخطاب هو البعث والتحريك، وهو غير معقول نحو غير المقدور، حتى لو أنكرنا التحسين والتفويض العقلين، وكان الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، وحينئذٍ، لا بدّ من كون متعلق الأمر مفيداً بالحصّة المقدورة عقلاً وشرعاً من أفراد.

ومعنى هذا إنّه لا إطلاق في الواجب الموسع للفرد التزام، لعدم القدرة عليه شرعاً، وهو معنى عدم إمكان الأمر به في عرض الأمر بالمضيق.

(١) جامع المقاصد - الكركي: ج ٥ ص ١٣ - ١٤.

(٢) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ص ٢٧١ - ٢٧٢.

نعم يمكن الأمر به بنحو الترتب .

وإعترض السيد الخوئي «قده»^(١) على المحقق النائيني «قده» بما حاصله: هو إنَّ ما هو المشهور من كون الإنشاء إيجاداً للمعنى باللفظ، مشهور لا أساس له أصلاً، وإلّما حقيقة التكليف عبارة عن إعتبار المولى كون الفعل على ذمة المكلف، وإبرازه بمُبرزٍ «مأ»، ولا نتعلّق معنى سوى ذلك للتكليف والإنشاء، وحينئذٍ نقول: إنَّ إعتبار المولى الفعل على عهدة المكلف، لا يقتضي الإختصاص بالحصّة المقدورة، ولا نفس التكليف يقتضي إعتبار القدرة في متعلقه، وإلّما العقل يعتبرها شرطاً في لزوم الإمتثال والإطاعة .

ولكن إعتراض السيد الخوئي «قده» غير تام، وذلك لأنّ المدعى فيما أفاده الميرزا قده»، ليس هو أخذ عنوان الباعثيّة والتحرك في المدلول التصوري لصيغة الأمر، كي يربط بينه وبين ما هو الصحيح في تشخيص معنى صيغة الأمر، أو الصياغة العقلانيّة للأحكام .

وإلّما المدعى هو إنَّ الخطاب المشتمل على التكليف، مهما كان مدلوله اللفظي التصوري، فإنّه يكشف كشافاً تصديقياً عن أنّ داعي المولى من وراء خطابه إنّما هو بعث المكلف، وتحريكه نحو الفعل، إذ مثل هذا الظهور التصديقي في أدلّة الأحكام، لا ينبغي التردد فيه، وليس المراد من الخطاب التكلفي مجرد إخطار معناه على ذهن المكلف، إذ لا يكون المراد منه حينئذٍ إلّا لقلقة اللسان والإعتبار .

ولأجل كون المدعى عند الميرزا «قده» هكذا، فلا يُعقل حينئذٍ أنّ يتعلّق الخطاب بغير المقدور .

(١) محاضرات فياض: ج ٣ ص ٦٦ - ٦٨ بتصرف - أجود التقريرات: ج ٢ هامش صفحة ٣٦٨ .

والصحيح في الجواب هو أن يُقال: إنَّ داعي الباعثية والتحرك، لا يتطلب أكثر من كون متعلق الخطاب مقدوراً، والحال إنَّ متعلق الواجب الموسع مقدور، لأنَّ متعلقه هو الجامع بين الأفراد المقدورة وغير المقدورة.

وعليه، يكون هذا الجامع مقدوراً، لأنَّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وليس متعلق الواجب الموسع هو كل فرد فرد.

وعلى هذا الأساس لا موجب لتقييد الواجب بالفرد غير المقدور، بل يبقى المتعلق هو الطبيعة الكلية، ويمكن للمكلف تحقيق هذا الواجب في ضمن أيِّ فرد، ويكون تحقيقه هذا إمتثالاً للتكليف.

نعم لو رجع التخيير العقلي في الواجب الموسع إلى التخيير الشرعي، حيث يكون متعلق الأمر هو كل فرد مشروطاً بترك الأفراد الأخرى، حينئذٍ لا يكون الخطاب شاملاً للفرد غير المقدور - كما في الفرد المزاحم - إلاً بنحو الترتب.

وقد تقدّم في محله عدم رجوع التخيير العقلي إلى الشرعي، بل قد عرفت أنَّ العكس هو الصحيح.

٢ - التقريب الثاني: هو أن نتحفظ فيه على ما افترضناه في دليل الحج من أنَّ القدرة الشرعية غير مأخوذة فيه، لكن لا نتحفظ على ما أخذ في دليل وجوب الوفاء بالندر من كونه مقيداً بالقدرة الشرعية، لأنَّ دليل وجوب الوفاء بالندر قد قيّد بأن يكون غير منافٍ مع شرط الله تعالى لما دلّ على أنَّ «شرط الله قبل شرطك»^(١)، وهذا يقتضي أن تكون الوجوبات الناشئة من قبل غير منافية لشرط الله تعالى.

وهذا واضح في أخذ القدرة الشرعية في دليل الوفاء بالندر.

(١) وسائل الشيعة - المحرر العاملي: ج ١٧ ب ٢٢ ص ٤٠٩.

بينما دليل وجوب الحج لم يؤخذ فيه شيء من هذا.

وعليه، فُتطبق المرجح الآخر للتزاحم، فنقدم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية، على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية.

٣ - التقريب الثالث: هو أن ننتزل في دليل وجوب الحج، ونفترض أن القدرة المأخوذة فيه، قد طُعمت بالمعنى الشرعي.

وهنا أيضاً يُقدم دليل وجوب الحج على دليل وجوب النذر، لأنه على هذا، وإن أصبح كل من الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعية.

أمّا دليل وجوب الوفاء بالنذر، فلما تقدّم.

وأمّا دليل وجوب الحج، فهو مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، وهو كون الملاك، عدم الإشتغال بضد واجب، بينما دليل وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وهو كون الملاك متوقفاً على عدم وجود أمر بالخلاف، سواء إشتغل بضد واجب آخر، أو لم يشتغل.

وقد برهنا سابقاً على أن المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، يُقدّم على المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني.

٤ - التقريب الرابع: هو أن ننتزل ونفترض أن القدرة المأخوذة في دليل وجوب الحج، لها سنخ معنى حيث ينتفي بوجود المانع الشرعي، ولو مع عدم الإشتغال بضد واجب، بدعوى أن الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، وعليه، يصبح دليل وجوب الحج أيضاً مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، لأنّ مرجعه أن الملاك في دليل الحج متوقف على عدم المانع، فيصبح كلا الدليئين مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني.

ومع هذا نقدم دليل وجوب الحج على دليل وجوب الوفاء بالنذر، إذ قد برهنا هناك على أنه كلما وجد خطابان مشروطان بالقدرة الشرعية بالمعنى

الثاني، وكان أحدهما مشروطاً بأن لا يوجد مانع يقطع النظر عن الخطاب الآخر، وكان الخطاب الثاني مشروطاً بعدم المانع الشرعي بالفعل، فإنه حينئذ يُتقدم الخطاب الثاني على الخطاب الأول.

وهنا خطاب الوفاء بالندر، مشروط بعدم المانع الشرعي، يقطع النظر عن خطاب الحج، فإنَّ خطاب الوفاء بالندر مسبوق في المرتبة السابقة بشرط الله تعالى، فإنَّ ما كان شرطاً للإنسان ومخالفاً لشرط الله، وهو مخالفة كتابه، حينئذ يُلغى شرط الإنسان.

وهذا معناه، إنَّ خطاب وجوب الوفاء بالندر أخذ في موضوعه عدم المانع في نفسه، وإلاَّ فإنَّ لم يوجد مانع فلا بأس.

أمَّا دليل وجوب الحج حتى بعد التنزل، وتطعيم القدرة فيه بالمعنى الشرعي للقدرة، فإنه مع هذا، ليس المقصود بالمانع في دليل وجوب الحج المعنى اللولائي، كما هو مقصود في دليل وجوب الوفاء بالندر.

فدليل وجوب الوفاء بالندر يقطع النظر عنه، هو مشروط بعدم المانع في نفسه، ولكنَّ دليل وجوب الحج إذا قيّد فهو مقيد بعدم المانع العقلي.

وعليه، فيُتقدم دليل وجوب الحج على دليل وجوب النذر، أو العهد، إذا تراهما.

ثم إنَّه يقطع النظر عمّا تقدم من وجوه، فقد ذكر وجهان آخران لتقديم دليل وجوب الحج على دليل وجوب النذر، وكذلك فقد ذكرت وجوه لتقديم دليل وجوب النذر على دليل وجوب الحج نستعرضها تباعاً.

ونستعرض أولاً الوجهين اللذين ذكرا لتقديم دليل وجوب الحج على دليل وجوب الوفاء بالندر:

١ - الوجه الأول: هو إنَّه لم يُؤخذ في موضوع دليل وجوب الحج، القدرة الشرعية، بينما أخذ في موضوع دليل وجوب الوفاء بالندر القدرة

الشرعية، وحيثُذ، إذا تراجما، يُقدّم ما لم يؤخذ في موضوعه القدرة الشرعية على ما أخذ في موضوعه القدرة الشرعية، لأنّ الأول، وهو الحج مطلق ومنجز فعلي، والثاني، وهو النذر، مشروط، ويُحتمل أن تذهب المزاحمة بالشرط ولا تتمكن من تحصيله.

وأما أنّ دليل الحج لم يؤخذ في موضوعه القدرة الشرعية، فلما تقدّم في التقريب الأول.

وأما أنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر، أخذ في موضوعه القدرة الشرعية، فيكفي ما ذكرناه فيما تقدّم.

وتوضيحه، هو: أنّ وجوب الوفاء بالنذر، موضوعه النذر، وهو الإلتزام، أيّ إلتزام الشخص بالإتيان بعمل معيّن، وإلتزام الشخص بعمل لا يُعقل أنّ يتعلّق إلّا بالمقدور، إذ إنّ العاقل لا يلتزم بما لا يدخل تحت قدرته، فالإلتزام النذري بحسب طبعه يستدعي أخذ القدرة فيه بحسب جعل الناذر، وذلك لإستحالة أنّ يلتزم بالعمل على أيّ حال حتى لو كان ميّتاً، أو مشلولاً.

إذنّ فالإلتزام هو موضوع دليل وجوب الوفاء بالنذر، والقدرة مأخوذة فيه، فمع العجز، لا نذر، ولا عهد. إذنّ فلا يتصوّر كون الملاك فيه مطلقاً حتى لحال العجز، فالمصلحة في الوفاء، والمفسدة في الحنث، متقومة بالقدرة، وهذا معناه، أنّ القدرة شرعية، وبهذا يتمّ تقديم دليل وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر.

وهذا الكلام لا يخلو من خدشة، وذلك لأنّ الأمر وإن كان كما أُفيد من حيث أنّ الناذر لا يلتزم إلّا بالمقدور وتكون حيثُذ القدرة دخيلة في ملك وجوب الوفاء بالنذر على أساس أنّه في حال العجز، لا ملك لوجوب وفاء الناذر.

لكن هنا نسأل: أيّ قدرة هذه التي تكون دخيلة في ملك وجوب الوفاء بالنذر؟

أهي القدرة التي لا بدَّ وأن تُؤخذ في موضوع إلتزامه، وهي القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني؟.

إن كانت هذه هي القدرة، فهذا يبرهن على أنَّ القدرة التكوينية تكون مأخوذة في موضوع النذر، وبالتالي في الوجوب الشرعي.

أم هي القدرة بمعنى أوسع حيث يشمل القدرة الشرعية، وعدم الإشتغال بضد واجب آخر؟.

إن كانت هذه هي القدرة الدخيلة في ملاك وجوب الوفاء بالنذر، فهي ممَّا لا برهان على لزوم أخذها في موضوع النذر، لأنَّه يُعقل أنَّ يلتزم الناذر بالفعل على كل حال، حتى لو كان مشغولاً بواجب آخر، بحيث أنَّ هذا الإلتزام يصرفه عن الواجب إلى الفعل هذا.

ومثل هذا معقول من الناذر، ولو لكي يتخلص من الأضداد على أمل أنَّ يُمضي الشارع له هذا.

إذَّ ن فلا برهان من ناحية هذا البيان، على أنَّ القدرة بمعنى الإشتغال بواجب تكون ثابتة أو داخلية، بل لا يبرهن على أكثر من دخول القدرة التكوينية في وجوب الوفاء.

وقد تقدّم وقلنا في بحث المرجّحات: إنَّ المغلوب هو الواجب الذي يثبت أنَّ القدرة فيه - بمعنى عدم الإشتغال بضد واجب - دخيلة في ملاكه، لا القدرة التكوينية.

أما إذا ثبت أنَّ القدرة التكوينية دخيلة في ملاكه، فلا يكون حينئذٍ مغلوباً ومرجوحاً.

وعليه، إذن فهذا التقريب غير صحيح.

الوجه الثاني: وهو مبني على التنزّل بشكل جديد، وذلك بأنَّ نفترض أنَّ كلا الدليلين، دليل وجوب الحج، ودليل وجوب الوفاء بالنذر، مشروط

بالقدرة الشرعية، بنحو واحد، بحيث لا يكون ميز لأحدهما على الآخر،
ومع ذلك، يُقدّم دليل وجوب الحج بإعتباره الأسبق زماناً.

وقد تقدم بأنّ أحد المرجّحات للمشروطين بالقدرة الشرعيّة هو
الأسبقية الزمانية، أيّ كون أحدهما أسبق زماناً.

وتوضيحه، هو: إنّنا نبني على إمتناع الواجب المعلق، ونقول: إنّ
وجوب زيارة الحسين (ع) يوم عرفة لا يكون إلّا في يوم عرفة، لا من حين
إنعقاد النذر وإنشائه، أو تحقق الشرط، كي لا يلزم من ذلك الواجب المعلق
وإنما يصبح فعلياً حين أداء الفعل المنذور.

وأما وجوب الحج، فلا إشكال في فعليّة وجوب الخروج إليه وتهيئة
الزاد والراحلة قبل مجيء (ذي الحجة)، وبذلك يكون وجوب الحج أسبق
زماناً.

وهذا الكلام غير صحيح، لأنّ وجوب الخروج، إنّ أريد به وجوب
غيري مولوي، بإعتباره مقدّمة للواجب، فهذا معناه، الإلتزام بوجوب الحج
من أول الأمر، ومعنى هذا هو الإلتزام بالواجب المعلق، وهو خُلف، إذ قد
فرض إمتناعه.

وإنّ فرض أنّ وجوب الخروج من باب المقدمات المفوتة عقلاً،
بحيث أنّ تفويتها يُضَيِّع الواجب في حينه، فهذا معناه، أنّ ملاك الحج ليس
مشروطاً بالقدرة، إذ لو كان مشروطاً بالقدرة لا نتفى الملاك، إذنّ، بضياح
المقدمات، لأبّه يُضَيِّع.

ويلزم من هذا، أنّ تكون القدرة عقليّة لا شرعية، وأما إذا كانت
شرعية، كما هو المفروض، فلا تجب مقدماته المفوتة قبل الوقت، كما
حقق في محلّه.

وإنّ شئت قلت: إنّ فرض كون القدرة في الواجبين عقليّة، فقد عرفت
عدم الترجيح فيهما بالأسبقية الزمانية.

وإن فُرض كون القدرة شرعية:

فإن أُريد من تقدم الحج زماناً تقدّم الوجوب الغيري المقدمي، فهذا يستلزم تقدم الوجوب النفسي للحج أيضاً، وهذا خُلف الإلتزام بإستحالة الواجب المعلق، كما فُرض في هذا الوجه.

وإن أُريد به تقدم وجوب الخروج للحج الثابت بحكم العقل، من باب وجوب المقدمات المفوتة قبل وقت الواجب، فهذا لا يصح إلا في واجب يكون ملاكه فعلياً في الوقت، وهو مترقف على أن تكون القدرة فيه عقلية، وأما إذا كانت القدرة فيه شرعية، كما هو المفروض، فلا تجب مقدماته المفوتة قبل الوقت، كما عرفت في محله.

قد يُقال: إن شرط فعلية الملاك هو ثبوت القدرة على الواجب، ولو قبل الوقت، وذلك بالقدرة على مقدماته المفوتة.

فيقال: إنه لو إستظهر ذلك من دليل شرطية القدرة، فإنه يبطل الترجيح بالأسبقية، لأن المتأخر زماناً، سوف يكون ملاكه فعلياً، ويكون الإشتغال بالمتقدم تفويتاً له، لا رافعاً لموضوعه، كما عرفت.

هذا، وقد عرفت في بحث الترجيح بالأسبقية الزمانية، أن الراجع هذا يحتاج إلى إستظهار تقييد زائد في دليل الخطاب، حيث لا يمكن تخريجه على القاعدة.

ثم إننا نستعرض ثانياً وجهين آخرين لترجيح دليل وجوب الوفاء بالنذر على دليل وجوب الحج:

١ - الوجه الأول: هو إن دليل وجوب الحج، قد أخذ في موضوعه قيد القدرة الشرعية بإعتبار قيد الإستطاعة، ولم يؤخذ مثله في دليل وجوب الوفاء بالنذر.

وعليه، تكون القدرة في الحج دخيلة في ملاكه، بينما في النذر تكون دخيلة في خطابه فقط، وبهذا يُقدّم النذر عند التزاحم على الحج.

وهذا الكلام غير صحيح، ويرد عليه.

أولاً: إنَّ دليل وجوب الحج لم يؤخذ في موضوعه القدرة الشرعية.

وثانياً: إنَّ دليل وجوب الوفاء بالنذر، أُخذ في موضوعه القدرة الشرعية.

وثالثاً: لو سُلِّم أنَّ دليل وجوب الحج، قد أُخذ في موضوعه القدرة الشرعية، دون النذر، لكن مجرد عدم أخذ القدرة الشرعية في لسان الدليل، لا يُثبت كون القدرة عقلية، كما عرفت، بل غاية ما يُنتج، هو أنَّ نشك في أنَّ ملاك وجوب الوفاء بالنذر، هل هو مطلق حتى لحال العجز عن الفرد المزاحم، أو إنَّه ثابت في حال القدرة فقط؟.

وحينئذٍ لا بد من الرجوع إلى نكته سابقة في مثل هذا المورد، وهي إنَّ أحد الدليلين لو كانت القدرة دخيلة فيه جزماً، بينما نحتمل أنَّ تكون هذه القدرة دخيلة في الآخر، فإنَّه يُقدِّم ما كانت القدرة فيه محتملة الدخول في ملاكه، على ما جُزم بدخولها في ملاكه.

٢ - الوجه الثاني: لترجيح دليل وجوب الوفاء بالنذر، هو أنَّ يُقال: بأنَّ كلاً من الدليلين مشروط بالقدرة الشرعية، ورغم هذا يُقدِّم دليل وجوب الوفاء بالنذر لأسبقيته زماناً على دليل وجوب الحج.

وهذا الكلام باطل مبني وبناء:

أمَّا مبني: فلما عرفت من كونهما غير مشروطين بالقدرة الشرعية معاً.

وأمَّا بناء: فلأنَّه لو سُلِّم بأنَّهما مشروطين بالقدرة الشرعية، فالأسبقيَّة زماناً عبارة عن الأسبقيَّة بلحاظ زمان الواجب والوجوب لا سبق الوجوب فقط بدعوى أنَّ القدرة الشرعية المأخوذة في كل منهما تنصرف إلى ذلك.

بل الميزان في التقديم، السبق بلحاظ زمان الواجب والوجوب كما تقدم تفصيله.

وعليه ، فالصحيح تقديم دليل وجوب الحج على دليل وجوب الوفاء
بالنذر، لما عرفته سابقاً.

وبذلك ينتهي بحث الترتب والتزاحم الحقيقي الذي هو خارج عن باب
التعارض الحقيقي .

ولولاً أنَّ قسماً آخر من التزاحم هو بحسب الحقيقة من باب التعارض
- وإنَّ سمَّاه المحقق الخراساني «قده» بالتزاحم بين مقتضيات الأحكام
وملاكاتهما في مقام التأثير - لكننا أكملنا البحث فيه ، لكنّه خلاف الغرض .

الأمر بشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه

هذا العنوان ظاهر في الفراغ عن الجواز مع عدم العلم بانتفاء الشرط .

وإنما الأشكال تسبب من ناحية علم الأمر بالانتفاء .

ومن الواضح أنه ينبغي أن يُحمل على أن ما يكون قد إنتفى شرطه هو مرتبة من الأمر .

وما يتكلم عن جواز صدوره إنما هو مرتبة أُخرى من الأمر، وإلا فمِن الواضح إنهُ لو كان المقصود «بالأمر» في العنوان مرتبة واحدة، فإنَّه من الواضح إستحالة وقوع هذه المرتبة مع إنتفاء الشرط واقعاً، سواء علم بالانتفاء، أو ظنَّ، أو شكَّ، لأنَّ المشروط تابع لواقع شرطه، والمعلول ينتفي بانتفاء علته واقعاً لا علماً، إذنَّ فتلك المرتبة المنوطة بذلك الشرط المنتفي، منتفية قطعاً .

وأما ما يمكن أن يقع الكلام في «أنَّه يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه» فهو مرتبة أُخرى من الأمر .

إذن فالأحسن أن يُقال في صياغة السؤال: هل يجوز جعل حكم على تقدير مع العلم بانتفاء ذلك التقدير؟ .

فإنَّه هنا، حينئذٍ، يكون ما إنتفى شرطه هو «المجموع» وما نتساءل عن جوازه هو «الجعل»، وجواز الجعل غير منوط بشرط .

إِذْنًا، فينبغي أن يقال: بأنَّ إنتفاء شرط المَجْعُولِ، تارة يكون إنتفاءً ضرورياً قهرياً، وتارة أخرى يكون إنتفاءً باختيار المكلف.

أما الأول: من قبيل أن يقول الأمر: «إذا وُجِدَتْ في مكانين في زمان واحد فتصدَّق»، فهنا الشرط منتفٍ بالضرورة والقهر، لإمتناعه في نفسه، كما في إجتماع الضدَّين، من دون فرق بين أن يكون إنتفاء الشرط بسبب غير الجعل، كما لو كان ممتنعاً في نفسه، كما في المثال، أو كان إنتفاؤه بسبب الجعل نفسه، كما لو قال: «إذا لم يُجعل عليك وجوب الصدقة، فتجب عليك الصدقة».

فهنا، الشرط في المَجْعُولِ هو عدم الجعل، وهذا الشرط منتفٍ بنفس الجعل. إذْ يُستحيل فعلية هذا المَجْعُولِ، لأنَّه بنفس هذا الجعل ينتفي موضوع المَجْعُولِ لإنتفاء شرط جعله بنفس هذا الجعل.

وفي كلتا الحالتين، يكون الجعل هذا مستهجناً عقلايياً، حتى لو فرض إمكانه عقلاً، لأنَّه بعث مشروط بشرط لا يتحقق، بل هو مستهجَنٌ حتى لو فرض إمكان أن يكون الغرض في نفس الجعل، فإنَّ هذا ليس غرضاً عقلايياً من الجعل.

وأما القسم الثاني، وهو ما لو كان الإنتفاء إختيارياً:

فتارة يكون الإنتفاء بنفس الجعل، أي إنَّ منشأ إنتفاء الشرط هو نفس الجعل، كما لو قال: «من أفطر في يوم رمضان على حرام متعمداً، فعليه كفارة الجمع بين عتق رقبة، وصيام شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً»، فإنَّ هذا الجعل مستلزم لإنتفاء شرط هذا الجعل خارجاً، إذْ بسبب هذا الجعل إمتنع الناس عن الإفطار، خوفاً من الكفارة، فامتنع الشرط.

وتارة أخرى: يكون منشأ إنتفاء الشرط غير ناحية الجعل، بل يكون منشؤه هو نفسه، بقطع النظر عن الجعل، كما لو كان الشرط ستأصلاً رفضه في عمق الوجدان وطبع الإنسان، فرفضه ثابت في طبع الإنسان بقطع النظر

عن الجعل، كما لو قال: «من أكل العذرة فعليه كفارة»، فهذا الشرط بنفسه على خلاف طبع الإنسان.

وحينئذٍ، فإن كان سبب الإنتفاء هو نفس الجعل كما في الإفتراض الأول، فإنه لا إشكال في صحته، إذ لا يخرج عن كونه محققاً وطريقاً إلى المقصود والغرض من الجعل.

وإن كان سبب الإنتفاء إختيارياً، سببه غير ناحية الجعل، فإنه حينئذٍ لا يمكن أن يكون الجعل مراداً بإرادة ناشئة من ذلك الغرض الأصلي، إذ إن ذلك الغرض الأصلي مؤمن للمولى، إذ من المعقول أن يكون هنا غرض في جعل باعث على تقدير، وإن لم يتحقق هذا التقدير خارجاً، إذ إنه مربوط بظروف المولى.

وإن شئت قلت في الثاني: إنه كما إذا جعل الكفارة على شرط أكل العذرة، فإن الشرط هنا بحسب طبعه منتفٍ خارجاً.

فالجعل، وإن كان معقولاً وجائزاً في نفسه، إلا أنه لا يمكن أن يكون كسائر الأوامر التي تكون بملاك الإرادة الغيرية والمقدمية للمولى، يقع في طريق إمتثال المكلف خارجاً، لأن ذلك مضمون في المقام بحسب طبع القضية، إذ لا محالة يكون الجعل مراداً لغرض مترتب عليه، من قبيل أن يتمكن المكلف من التعبد، وقصد الإمتثال الموجب لترتب الثواب عليه، ونحو ذلك من الأغراض والمصالح التي تترتب على الجعل.

تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد

وتحقيق ذلك هو: إنَّه لا بُدَّ من توضيح مقدمة بين يدي البحث،
حاصلها:

إنَّ الأعراض على خمسة أقسام:

١ - القسم الأول، الأعراض الذهنية: وهي التي يكون معروضها لا محالة ذهنياً، لأنَّ العرض الذهني لا يعرض إلاَّ على الذهن، ويمثلون لها بالمعقولات الثانوية في منطق الحكمة كالنوعيَّة، والفصلية، والجنسية، ويُطلق على هذا القسم، العوارض الذهنية، وظرف العروض فيها هو الذهن، لأنَّ المعروض هو صورة الكلِّي في الذهن بما هو موجود فيه، فالمعروض ذهني، فالإنسان الذهني يتَّصف بأنَّه نوع لا الإنسان الخارجي.

٢ - القسم الثاني، هو الأعراض الخارجية: وهي عكس الأول تماماً، وهي ما يكون عروضها والإتصاف بها كلاهما في الخارج، من قبيل الحرارة بالنسبة إلى النار، فإنَّ ظرف العروض هو الخارج، وظرف الإتصاف بها هو الخارج، إذ الحرارة تعرض للنار في العالم الخارجي على النار الخارجية، دون أن يكون لها وجود في الذهن، ووصفها بأنَّها حارة، إنما هو بلحاظ النار الخارجية، لا النار الذهنية.

٣ - القسم الثالث: وهو يختلف عن كلا القسمين، وهو من قبيل، الإمكان والإمتناع، والضرورة، والإستلزامات، كما في إستلزام العلة للمعلول ونحو ذلك.

وقد أفاد مشهور الحكماء في ذلك حيث قالوا: بأنَّ هذا النوع من الأعراض يكون الإتصاف به خارجياً، إذ الإنسان الخارجي هو الممكن، والنار الخارجية هي الملازمة للحرارة إستلزام العلة لمعلولها، أو العكس.

إذَنْ هذا القسم ليس من قبيل القسم الأول، وهو ليس من قبيل القسم الثاني، حيث أنَّ الإمكان ليس كالحرارة والبياض، فإنَّ الحرارة لها وجود في الخارج، بينما الإمكان والملازمة ليس كذلك، فإنَّ عروضها يكون في الذهن وبالإعتبار، بل لا يُعقل، بل يستحيل أن يكون عروضها في الخارج، لأنَّ ذلك يستلزم وجودها في الخارج وهو محال.

ويرهان ذلك لزوم التسلسل، إذ لو كان الإمكان موجوداً خارجياً، ويعرض على الممكن الموجود الخارجي، كان ذلك الوجود كوجود، معروض له الإمكان أيضاً، ويلزم من هذا وجود ثالث في الخارج يعرض عليه الإمكان، فيكون من ثم وجود رابع، وهكذا يتسلسل.

والخلاصة هي: إنَّ الإمكان والملازمة ليس لهما وجود في الخارج كالحرارة، وإلّا لزم التسلسل فيهما.

وبهذا يتبرهن أيضاً، بأنَّ الإستلزام لا يُعقل وجوده في الخارج، وهو مناف لكونه وجوداً ذهنياً.

ومن هنا قال مشهور الحكماء: إنَّ مثل هذه الأعراض يكون وجودها وعروضها في الذهن والإعتبار، وبذلك تكون معقولات ثانوية عند الحكيم، وهي ليست كذلك عند المنطقي^(١).

ولذلك قالوا: بأنَّها وسط بين القسمين الأوَّلين.

ونحن قد أشرنا سابقاً إلى عدم تعقل هذا المطلب، إذ لا يُعقل أن يكون عالم العروض غير عالم الإتصاف، أي: ظرف العرض غير ظرف

(١) منظومة السبزواري في المنطق والحكمة: ص ٣٩ - ٤٠.

المعروض، كما بَيَّنَّا أَنَّ الإِستلزام والإِمكان إذا لم يكن موجوداً في الخارج، فلا يمكن أن نقول: إِنَّ قوامه العقل، إذْ من الواضح أَنَّ قضيَّة «أَنَّ العلة تستلزم المعلول» لا تتوقف على وجود العقل، بل حتى لو لم يكن هناك عقل في العالم، فهذه القضايا صادقة.

ومن هنا قلنا: بأنَّ الإِمكان والإِستلزام هي أمور خارجية، وظرف الإِتصاف فيها هو الخارج، لكنَّها خارجيَّة بنفسها، لا بوجودها.

وتوضيحه، هو: إِنَّ هناك وعاء إسمه الخارج، ومعناه، أَنَّ كل مطلب لا يكون للإِعتبار دخل في حقائمه فهو خارج.

وهذه القضايا التي لا يكون للإِعتبار دخل في حقائمتها هي على قسمين:

القسم الأول: أَنَّ تكون حقائمتها بالوجود، لا بذاتها، كالإنسان.

القسم الثاني: هو كون خارجيَّة بعض القضايا بنفسها، لا بوجودها، كالإِمكان والإِستلزام، فهي قضايا خارجيَّة، لأنَّه من الحق أَنَّ العلة تستلزم المعلول، بقطع النظر عن الإِعتبار، ومن الحق إستحالة إجتماع النقيضين، فإنَّها ماهيَّة بنفسها حقَّة، دون إضافة شيء لها، لا كماهيَّة الإنسان بما هي ماهيَّة الإنسان، إذ هذه الماهيَّة يلبسها ثوب الوجود، فتصبح حقَّة. إذْ ذُنْ فوعاء الخارج أوسع من وعاء الوجود.

والقسم الثالث من العوارض: هو من وعاء الخارج الذي يكون خارجاً بنفسه.

ويرد على مختار مشهور الحكماء، من التفكيك بين القسم الثالث، والقسمين الأوَّلين، يرد عليهم إيرادان:

١ - الأول: هو إِنَّ التفكيك بين ظرف العروض، وظرف الإِتصاف، أمر غير معقول، ذلك لأنَّ الإِتصاف إنما يكون بلحاظ العروض، وحيثُ ذُنْ

يستحيل أن يكون ظرفه غير ظرف العروض، حيث يكون ظرف الإتصاف في عالم، والعروض في عالم آخر.

٢ - الثاني: هو إنَّ الإمكان والإستلزام، والشيئية، من المعقولات الثانوية، فماذا تقصدون من كونها أموراً ذهنية؟ هل تقصدون إنَّها بمعنى الإعتبارات الذهنية التي لا واقع لها إلاَّ إعتبار المعبر، بإعتبار أنَّه بالضرورة. إنَّه فرق بين قولنا: الإنسان ممكن، والإنسان طويل يصل إلى القمر؟ بمعنى أنَّ القضية الأولى صادقة، وُجد إنسان، أو لم يوجد إنسان، والقضية الثانية كاذبة، وُجد أو لم يوجد إنسان.

فإنَّ كان المقصود إنَّ هذه الأعراض هي إعتبارية محضه، حيث لا حقيقة لها وراء الإعتبار، كما في «الإنسان طويل يصل إلى القمر»، فهذا واضح الفساد، لبداهة أنَّ مثل قضية «الإنسان ممكن»، تختلف عن قضية، «الإنسان طويل يصل إلى القمر»، إذ إنَّ العقل يدرك صدق القضية الأولى وواقعيتها، بقطع النظر عن وجود عقل ومعتبر.

وإنَّ كان المراد من هذه المعقولات الثانوية، أنَّها حالة عقلية معيَّنة بالضرورة ينساق إليها الإنسان إضطراراً؟ حيثنذ هذا يكون نحو فرق بينهما؟ فإنه يُقال حينئذٍ: بأنَّ هذا الإنسياق، إمَّا أن يكون بإعتبار نكتة قائمة بالتركيب الفلسفي لذات الإنسان، أو بإعتبار نكتة خارجة عن ذات المفكر.

فإنَّ كان الأول، فهو أيضاً خلاف الضرورة والوجدان، بل الضرورة قائمة على الفرق بين القضيتين بغض النظر عن وجود إنسان، فمساوي المساوي مساوٍ، والتقيضان لا يجتمعان، وُجد أو لم يوجد مُدرك في العالم.

إذن فكذب النكتة راجع إلينا على خلاف الضرورة.

إذن فقد إنحصر الاختلاف بينهما في أنَّه يرجع إلى نكتة خارجية عتاً،

فمتى تتصوّر الإنسان، تتصوّر فيه نكته لها الإمكان، وهكذا في إجتماع التقيضين، إذن فتكون النكته خارجة.

وعليه فالصحيح أن نعرف لهذه المحمولات والعوارض في القسم الثالث، بأنّها أمور خارجيّة بنفسها، لا بوجودها، فهي كالأعدام خارجيّة بنفسها. بمعنى أنّ الأعدام والعدم واقعي بنفسه، وليس معناه، أنّ وجوده خارجاً بمعنى أنّه موجود خارجاً، فتكون خارجيته بوجوده، ليس هكذا، لأنّ العدم أفقه أوسع من أفق الوجود، وهو لا يتقبل الوجود.

وهذا المسلك هو الذي يمكن أن يوصل إلى بطلان مقالة من يحصر الخارج بالمادة وظواهر المادة، إذ إنّ مدّعي هذا الحصر، لا يمكنه أن يفسّر هذه العوارض، إذ من الضروري صدق، أنّ المساوي للمساوي مساوٍ، فهو أمر حقيقي صادق بقطع النظر عن وجود أيّة مادة أصلاً، لأنّها قضية خارجية، لا ماديّة، ولا قائمة بمادة.

وهذا معناه، أنّ الواقعيّة والخارجيّة أوسع من المادية، فلوح الواقع أوسع من لوح الوجود.

وقد نقل عن المحقّق نصير الدين الطوسي «قده»^(١) إقتراحاً لحل هذه المشكلة، وهو التسليم بأنّ المحمولات والعوارض في القسم الثالث، أمور خارجيّة، لكن هي عوارض للعقل الأول قائمة فيه، لا ذهنيّة، لكي يُقال: إنّها إذا كانت ذهنية، والذهن يخلقها، فكيف تكون صحيحة حتى مع فرض عدم الذهن؟.

وهذا الحل أيضاً غير صحيح، لأنّ هذه القضايا مطلقة ثابتة حتى مع عدم وجود العقل الأول، إذ التقيضان لا يجتمعان قضية مطلقة ثابتة حتى لو لم يوجد عقل أول.

(١) الأسفار الأربعة - الشيرازي: ج ١ ص ١٤٥ - ١٤٦.

إذْنُ فلا محيص عن الإلتزام بلوح الواقع، وكون هذا اللوح أوسع من لوح الوجود، فضلاً عن لوح المادة التي هي قطاع من قطاعات لوح الوجود.

وإن شئت قلت: إنه يرد على تفكيك مشهور الحكماء بين القسم الثالث، والقسمين الأوّلين، يرد إيرادان:

الإيراد الأول، هو: إنّ التفكيك بين ظرف العروض وظرف الإتصاف، أمر لا نتعلّمه، لأنّ الإتصاف إنّما يكون بلحاظ العروض، إذْ نَ فيستحيل أن يكون ظرفه غير ظرف العروض.

الإيراد الثاني، هو: إنّ هذه الأعراض إذا كان مرادهم من كونها إعتباريّة إنّها إعتباريّة ذهنية محضة كإعتبار «رجل طويل يصل إلى القمر»، بحيث أنّه لا حقيقة لها وراء الإعتبار، فإنّ هذا واضح الفساد، بدهاءة أنّ قضية «الإنسان ممكن» تختلف عن قضية «رجل طويل يصل إلى القمر». إذ إنّ العقل يدرك صدق القضية الأولى وواقعيتها، بقطع النظر عن وجود عقل ومعتبر، بل حتى لو لم يوجد إنسان، ويدرك كذب الثانية حتى لو لم يوجد إنسان.

وإن كان مرادهم، إنها حالة عقلية معيّنة بالضرورة، بحيث أنّ الإنسان ينساق ويضطر إلى أنّ يعتبر هذه الأعراض، منذ ما يلاحظ معروضاتها، ولكن ليست كالأمر الإعتباريّة المحضة، حينئذ يكون هذا نحو فرق بينهما.

وحيئنذ يقال: بأنّ هذا الإنسياق إنّما أنّ يكون بإعتبار نكتة فلسفيّة قائمة في ذات الإنسان، تضطرّه أنّ ينساق إلى هذه المعاني، من دون أنّ يكون هذا مرتبطاً بالواقع الموضوعي في الخارج، بل هي مرتبطة بشكّة فلسفيّة قائمة في ذهن المفكر نفسه، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة المحدثين. إنّ كان ذلك كذلك، فهذا أيضاً خلاف الضرورة والوجدان، بل الضرورة قاضية بأنّ قضية «الإنسان ممكن»، وأنّ قضية «مساوي المساوي مساو»، قضية صادقة حتى لو لم يوجد إنسان أو فكر، إذ العقل يدرك

إستحالة إجتماع التقيضين، وُجد أو لم يوجد مُدرك في لعالم.

وإن كان مرادهم من إعتبارية هذه القضايا أنّ الذهني ينساق إليها بسبب نكتة قائمة في الموضوع نفسه، أي: نفس القضية المُفكر فيها، وليس في الفكر وفسلجته الذاتية، إذن فقد إنحصر الإختلاف بين التقيضين، في أنّه يرجع إلى نكتة خارجية عتًا فتلك النكتة لا بدّ أن تكون هي النكتة الواقعية والثابتة في لوح الواقع بنفسها وذاتها، وإنّ خارجيتها وواقعيتها بالذات لا بالوجود، كما في إجتماع التقيضين، والأعدام، فإنّها خارجية وواقعية بنفسها لا بوجودها، بل لا يمكن أن تكون خارجية بوجودها، وهذا أحد المسالك لإبطال مقالة من يحصر الخارج بالمادة وظواهر المادة^(١)، إذ لا يمكنه أن يفسر لنا هذه العوارض حيث أنه من الضروري صدق قضية «أنّ مساوي المساوي مساوٍ» بقطع النظر عن وجود أيّة مادة، إذ إنّها قضية خارجية، لا مادية، ولا قائمة بمادة.

وقد عرفت بأنّ هذا معناه، أنّ الواقعية والخارجية أوسع من المادية، إذ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، وكذلك عرفت بطلان مقالة المحقق الطوسي «قده» في دفع هذا الإشكال، من نقل القضية من الذهن بالمعنى المتقدم، إلى معنى آخر سمّاه بالعقل الأول - أي: الواجب، وأنّ هذه الأعراض ثبوتها وعروضها إنما تكون في العقل الأول، فهي ثابتة بشبوته، وليس بوجود موضوعها في الخارج.

وقد عرفت أنّ هذه الأعراض ثابتة وواقعية حتى لو لم يكن هناك وجود للعقل الأول والواجب، بل حتى المنكر لوجود الواجب يتقبّل صدق هذه القضايا، إذ صدق إستحالة إجتماع التقيضين قضية ثابتة وحقة حتى في عالم يُفترض فيه عدم وجود واجب الوجود، ولو محالاً.

(١) مقالة في التفكير الإنساني - جون لوك - فيلسوف إنكليزي - والمادية والمثالية في الفلسفة - جورج بوليتزير: ص ٧١ - ٧٢ - ٧٥ - وحول التطبيق - ماوتسي تونغ: ص ١١ - ١٤.

وعقلنا عندما يدرك صدق هذه القضايا، إنّما يدرك صدقها وثبوتها دون أنْ يعوّل في ذلك على وجود العقل الأول بوجه من الوجوه.

إذنّ فلا محيص عن الإلتزام بأنّ هذه الأعراض والمعاني، إنّما هي أمور من لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، فضلاً عن لوح المادة التي هي أحد قطاعات لوح الوجود.

٤ - القسم الرابع: العوارض الذهنيّة، ذات الإضافة إلى شيء في الخارج، كحبّ علي وبغض معاوية وهي كالمعقولات الثانوية في المنطق، فهي كالقسم الأول منها، كما عرفتها، في كونها من عوارض النفس والصورة الذهنيّة، ولكنها تختلف عنها في أنّ تلك العوارض تعرض على الصورة بما هي صورة ومفهوم، فتصوّر الإنسان بما هو تصوّر ومفهوم، يكون كلياً أيّ: بما هو هو.

بينما هذه العوارض هنا تعرضها بما هي مرآة وفانية في الخارج، ولذلك يكون الوجود الخارجي معروضاً بالعرض لها، ومعروضها الحقيقي والذاتي إنّما هو نفس الصورة الذهنية، فالصورة الذهنية بالحمل الشائع هي المعروض أولاً وبالذات، وهي بالحمل الأولي معروض بالعرض، فالعلم، والحب، والبغض، وغيرها، عوارض قائمة بالنفس وعالمها، فهي من أقسام الكيف النفساني، ومعروضها بالذات أيضاً هو أمر قائم في عالم النفس، وهو الصورة الذهنية القائمة في النفس، وليس معروضها الأمر الخارجي وجداناً وبرهاناً:

أمّا الوجدان: فلبوضوح ثبوت هذه العوارض أحياناً في موارد لا يكون في الخارج شيء معروض لها أصلاً، كحبّ زيد، مع أنّه لا وجود لزيد في الخارج، أو كالإعتقاد بإمامة زيد وليست لزيد إمامة في الخارج، وإنّما كان المُحبّ أو المُعتقد يتوهم وجود زيد، ويتوهم إمامته، فلو كان المتعلّق الحقيقي هو الخارج كما هو المدّعى، فلا خارج هنا في المقام.

وأما البرهان، فهو لأنَّ هذه الصفات ذات إضافة، فهي لا يمكن أنْ تنصور في تمام مراتب ثبوتها حتى في مرتبة ذاتها، أنْ تنفكَّ الإضافة هذه عن طرفها الذي هو المضاف إليه، بل لا بدَّ أنْ يكون المضاف إليه ثابتاً حتى في مرتبة ذاته الكائنة في الذهن والنفس.

فالعلم لا تكمل حقيقته حتى يكون له معلوم، وهكذا الحب، والبغض.

وهذا معناه، إنَّ الطرف المضاف إليه الحب وغيره، يجب أنْ يكون ثابتاً في رتبة ذاته، وأفق وجوده، إذ معروض الحب وغيره، صفة قائمة في نفس أفق وجودها، وهو الذهن.

لكن هذه الصورة الذهنية المعروضة تختلف عن الصورة الذهنية التي هي معروض الكلية والنوعية في القسم الأول إذ إنَّه في القسم الأول تعرض الكلية والنوعية الصورة الذهنية للإنسان، لا بما هي فانية في الخارج، بل بما هي هي.

وأما هنا في المقام، فالحب يعرض للصورة الذهنية التي تُرى فانية في الخارج، وحاكية عنه، وتُرى أنَّها عين الخارج بالنظر التصوري، وإنْ كانت بالنظر التصديقي تُرى غير الخارج.

ويترتب على ذلك، أنَّ الحب له معروضان: معروض بالذات: وهو الصورة الذهنية، ومعروض بالعرض: وهو الموجود الخارجي، وهو الذي إنترعنا منه الصورة الذهنية، وهذا بخلاف الكلية والنوعية، فإنَّها ليس لها معروض بالعرض.

وبهذا البرهان، تثبت أيضاً وحدة المتعلِّق والمتعلِّق، وأنَّ الصورة الحبيبة هي نفس الحب كما مرَّ آنفاً.

٥ - القسم الخامس: هو الأعراض الذهنية ذات الإضافة إلى صورة كلية وطبيعية، لا إلى موجود خارجي، ومثاله تعلق الطلب - لكن لا بما هو

إنشاء وإعتبار - بل بروحه وملاكه الذي هو الحب في الأوامر، والبغض في النواهي، إذ إنَّ الطلب يتعلّق بالمفهوم كما في القسم الأول والرابع، ولكنّه يختلف عن كل منهما في شيء، فيختلف عن الأول، في أنّه يتعلّق بالمفهوم بما هو مرآة، لا بما هو هو، ويختلف عن الرابع في أنه ليس له معروض بالعرض، بل له معروض بالذات وهو نفس المفهوم الكلي، وإنّما لا يُعقل أن يكون له معروض بالعرض، لأنّ وجود المعروض بالعرض مساوق مع التشخيص، وحيث أنّ الوجود مساوق للتشخيص، إذنّ يكون تعلق الأمر به، تعلقاً بالموجود المتشخص، إذنّ فتعلق الأمر به تحصيل للحاصل.

والحاصل، هو: إنّ الصورة الذهنية النفسانية بالذات هي معروضة الطلب في هذا القسم بما هي مرآة، لا بما هي فانية في الخارج، لأنّ الصورة الذهنيّة للماء لا تدفع عطشاً، فلا تُطلب بما هي هي، وإنّما الطلب يتعلّق بالصورة الذهنية بإعتبار أنّها بالنظر التصوري هي عين الخارج، لكن هي بالنظر التصديقي مغايرة للخارج:

فهو يشترك مع القسم الرابع في الإفناء والمرآتية، ولكن في القسم الرابع كان له معروض بالعرض مطابقاً للمعروض بالذات، بينما هنا في الخامس الصورة الذهنية كالحب مثلاً، ليس له مطابق في الخارج، بل الموجود في الخارج هو مصداق للمعروض بالعرض، فالطلب ليس له معروض بالعرض، فإنّ صرف الوجود لا مطابق له، وإنّما الخارج مصداق لمحكيته.

وبناء على هذا تندفع عويصة في تصوير الطلب حاصلها: إنّه إن كان موضوع الطلب أمراً خارجياً، فظرف عروضه وفعليته في طول ظرف تحقق الأمر وعروضيته وخارجيته، وفي هذا الظرف يكون الطلب تحصيلاً للحاصل، إذ لا معنى حينئذٍ لعروض الطلب عليه.

وإن كان موضوع الطلب أمراً غير خارجي، فلا يمكن طلب غير الخارجي، لأنّ المولى يتوخى من طلبه نتيجة تقع في الخارج.

أو قفل: إنَّ الطلب إذا كان متعلقاً بالمفهوم، بما هو هو، فهذا أمر لا يستفيد منه المولى شيئاً، إذ المفهوم بما هو هو ليس إلاً هو، فهو موجود في ذهن المولى فقط.

وإذا كان الطلب متعلقاً بالموجود الخارجي، فهو طلب للحاصل.

وحل العويصة هو أن يُقال: إنَّ الطلب متعلق بالمفهوم والصورة الذهنية، بما هو مرآة وفان في الخارج، فهو مطلوب حينئذٍ بالحمل الأوَّلي، ولذلك لم يكن نفس المفهوم مطلوباً بالحمل الشايح، إذ ليس المفهوم المطلوب بالحمل الشايح مصداقاً للمفهوم المطلوب بالحمل الأوَّلي، وحينئذٍ لا يلزم من طلبه هكذا، طلب الحاصل، لأنَّ الطلب هكذا ليس متعلقاً بالموجود الخارجي، ولو بالعرض، وإثماً الوجود الخارجي يكون مصداقاً لما يتعلَّق به الطلب.

وحينئذٍ، لا يرد إشكالٌ، أنَّ المتعلق بالعرض، لو كان هو الوجود الخارجي للزم تأخر الطلب عنه، وكانت مرتبته متأخرة عن مرتبة المعروض بالعرض، حيث معه يستحيل طلبه، لأنَّهُ طلب للحاصل.

وإن شئت قلت: إنَّ القسم الخامس - وهو كما في الطلب - يُشبه القسم الأول والرابع، لأنَّهُ عرض ذهني ذو إضافة إلى صورة كلية وطبيعية، وهو حينما يتعلَّق بالمفهوم، فهو يتعلَّق به، لا بما هو إنشاء وإعتبار، بل يتعلَّق بروحه وملاكه الذي هو الحب في الأمر، والبغض في النهي.

إذَّن فهو يتعلَّق بصرف وجود الطبيعة، وحينئذٍ، فبنفس البرهان والوجدان المتقدم، تُثبت أنَّ الطلب معروضه بالذات الصورة الذهنية النفسانية، لكنّه يختلف عن الأول، في كونه يتعلَّق بالمفهوم، بما هو مرآة، لا بما هو هو، لأنَّ المفهوم، بما هو هو، عبارة عن صورة ذهنية، والصورة الذهنية للماء لا تدفع عطشاً، إذَّن فلا تُطلب، مضافاً إلى كونها حاصلة في نفس المولى، فيكون طلبها من قبل المولى تحصيلاً للحاصل.

إذن فالطلب يتعلّق بالصورة الذهنية، بإعتبار أنها بالنظر التصوري هي عين الخارج، لكن هي بالنظر التصديقي مغايرة للخارج.

ويختلف هذا القسم عن الرابع، مع كونه يشترك معه في الإفناء والمرآتية، في أنّ القسم الخامس هذا، ليس له معروض بالعرض، وإنما له معروض بالذات، هو نفس المفهوم الكلي الطبيعي، وإلّا لا يُعقل أنّ يكون له معروض بالعرض، لأنّ فرض معروض بالعرض، هو فرض نحو من الوجود لهذا المعروض بالعرض، وهذا النحو من الوجود للمعروض بالعرض، مساوق مع التشخص، وحيث أنّه كذلك، حينئذٍ يكون تعلق الأمر به تحصيلًا للحاصل.

نعم المعروض الموجود في الخارج، يكون مصداقاً لمعروض الطلب، إذ الطلب ليس له معروض بالعرض، فإنّ صرف الوجود ليس له مطابق في الخارج، بل ما هو في الخارج، إنما هو مصداق صرف الوجود، لا مطابقه، وهذا بخلاف مثل الشوق والحب المتعلق بالإيمان، مثل حبنا لعلّي (ع)، وبغضنا لمعاوية، كما في القسم الرابع، فإنّه فيه، له معروض بالعرض، وهو الوجود الخارجي للمحبوب المطابق للمعروض بالذات.

وبذلك تندفع عويصة تصوير الطلب وإشكاله القائل: بأنّ الطلب إذا كان متعلقاً بالمفهوم بما هو هو، أي: بالصورة الذهنية النفسانية، فهذا أمر غير مفيد للمولى، لأنّ الصورة الذهنية لهذا المفهوم موجودة وحاصلة في ذهن المولى، بينما المولى يتوخّى من طلبه نتيجة تقع في الخارج.

وإن كان موضوع الطلب امراً خارجياً، فأيضاً لا يفيد، لأنّ ظرف عروض الطلب وفعليّته في طول ظرف تحقق الموضوع وخارجيته.

إذن، في مثل ذلك، يكون الطلب تحصيلًا للحاصل، لكون عروضه على موضوع متحقق في الخارج، وحينئذٍ لا معنى لعروض الطلب عليه.

ودفع هذه العويصة هو أنّ يقال حينئذٍ: إنّ الطلب يتعلّق بالمفهوم

والصورة الذهنية النفسانية، بما هو مرآة فإن في الخارج، فالمطلوب ليس هو نفس المفهوم بالحمل الشايع، لأنه ليس مصداقاً للمفهوم بالحمل الأوّلي، كما أنّ الطلب غير متعلق ولو بالعرض، بالوجود الخارجي لمعروضة، وأنما يكون الوجود الخارجي مصداقاً لمحكّي الصورة الذهنية، ولما يتعلّق به الطلب.

وعليه، فلا يرد حينئذٍ قول المشكّل: بأنّ المتعلّق بالعرض، إنّ كان هو الوجود الخارجي لمعروض الطلب، لزم تأخر الطلب عنه، لكون مرتبته متأخرة عن مرتبة المعروض بالعرض، ومعه يلزم طلب الحاصل.

وقد تصدّى المحقق الخراساني «قده»^(١) للجواب عن هذا الإشكال، فذهب إلى أنّ الطلب يتعلّق بإيجاد الطبيعة، لا بالطبيعة الموجودة، وحينئذٍ لا يلزم تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة كي يلزم منه طلب الحاصل.

وهذا الجواب غير تام، ذلك لأنه لا فرق بين الإيجاد والوجود، بل هما بمعنى واحد، وإنّما الاختلاف بينهما بالإعتبار، إذ إنّ إضافة الشيء إلى الفاعل تارة، وإلى نفسه أخرى، لا يُغيّر من الواقع شيئاً، حتى إذا كان الطلب متعلقاً بإيجاد الطبيعة، فإنه سوف يكون متأخراً مرتبة عن رتبة هذا الإيجاد لأنه إنّ أُريد بالإيجاد الخارج ففرض فعلية العرض فرع فعلية موضوعه، وموضوعه، حاصل، فطلبه تحصيل للحاصل وإن أُريد به غير الخارج فلا يمكن طلبه.

إذن يكون طلب هذا الإيجاد إما طلباً للحاصل، وإما طلباً لما لا يمكن طلبه.

وعليه، فيبقى إشكال طلب الحاصل على حاله.

والصحيح، إنّ حل هذه العويصة يُعرف من خلال ما تقدم، وذلك لأنه

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ص - ٢٢٢ - ٢٢٣.

إنَّ لوحظ المعروض بالذات للطلب، فهو الصورة الذهنيَّة التي هي بالنظر التصوُّري عين الخارج، وبالنظر التَّصديقي غير الخارج، وحيث أنَّها بالنظر التصوُّري عين الخارج، يتعلق الطلب بها رغم عدم خارجيَّتها بالنظر التَّصديقي، وحيث أنَّها بالنظر التَّصديقي غير الخارج، صحَّ تعلق الطلب بها، من دون لزوم تحصيل الحاصل، إذ إنَّ الخارج تصور لا تصديق، هذا بلحاظ المعروض بالذات.

وأما بلحاظ المعروض بالعرَض فقد أنكرناه، وقلنا: بأنه ليس للطلب معروض بالعرَض، وإنما الموجود في الخارج هو مصداق المعروض بالعرَض، أي: مصداق المرثي بالصورة، لا عين الصورة كما هو الحال في حب الأعيان المتقدم في حب علي (ع)، وبغض معاوية، فإنَّ المحبوب بالعرَض صرف الوجود، وإنَّما المحبوب بالعرَض خارجاً هو مصداق المحبوب بالعرَض.

وعليه، فلا يلزم محذور تحصيل الحاصل، لا على مستوى العروض بالذات، ولا على مستوى المعروض الخارج.

أما بالنسبة إلى المعروض بالذات، فلأنَّ المعروض ليس هو الخارج، وأما بلحاظ التطبيق خارجاً، فلأنَّ معناه إيجاد مصداق للمحكى المعروض بالعرَض.

وبناءً على ما بيَّناه، يمكن الإستغناء عمَّا ذكره المحقق الخراساني «قده»^(١) في (الكفاية) من دعوى أخذ الوجود في مفاد هيئة الأمر، حيث ذكر أنَّ «صلِّ» لها هيئة، ولها مادة، فمادة «صلِّ» تدل على الطبيعة، وهيئتها تدل على الطلب.

ولكن هنا شيء ثالث غير الطبيعة، وغير الطلب. وبما أنَّ الطلب لا

(١) المصدر السابق.

يتعلق بالطبيعة إبتداءً، فالشيء الثالث يكون هو الرابطة والواسطة التي ندرسها في الطبيعة، وهو وجود ما هو مدلول الهيئة، وهو الطبيعة.

وبعبارة أخرى: الهيئة تدل على وجود الطبيعة.

وهذا الكلام إنما كان باعتبار الحاجة لمبرر لدرس المفهوم الثالث في مدلول مادة الأمر.

أو فقل: إنَّ دسَّ مفهوم الإيجاد، أو الوجود، في مدلول مادة الأمر، بحاجة إلى مبرر، والمبرر هذا يُقرب بتقريبات:

١ - التقريب الأول: هو إنَّ الطبيعة بما هي هي، ليست مورداً لغرض الأمر، لأنَّها حاضرة في ذهنه، بل طلبها لغو لأنَّه تحصيل للحاصل، والطبيعة الموجودة هي أيضاً لا يتعلّق بها الطلب، لكونها موجودة، فطلبها تحصيل للحاصل أيضاً. إذنَّ فلا بُدَّ من تعلق الطلب بوجود الماهية، ومن هنا دسَّ مفهوم الإيجاد في مدلول الهيئة.

وهذا المبرر باطل، لما عرفت من أنَّ الماهية بما هي هي، وإنَّ لم تكن مورداً لغرض المولى، لأنَّها أمر إعتباري، لكن عندما تُلحظ فانية في الخارج، أي: الماهية بالحمل الأوَّلي، تُصبح حينئذٍ مورداً لغرض المولى، ويتعلّق طلبه بها، لأنَّ المفهوم بالحمل الأوَّلي، لا يصدق إلّا على المصداق الخارجي، دون الصورة الذهنية نفسها، أي: الماهية بما هي هي، لأنَّ الماهية بما هي هي، ليست إلّا هي، لا تُطلب، ولا لا تُطلب، وبالتالي فهي ليست مصداقاً لنفسها، ولذلك يكون إمتثال الطلب بإيجاد المصداق الخارجي.

وبهذا نستغني عن توسيط الوجود ودسّه في مفاد الأمر، وإلّا لسرى الإشكال إلى الوجود المدسوس نفسه، لأنَّه إنَّ أُريد به مفهوم الوجود، فحال الماهية، فما دام لم يُلحظ فانياً في الخارج، فلا يتعلّق به الطلب إذنَّ فلا حاجة لتبديد المسافة.

وأما حقيقة الوجود، فليست من مداليل الألفاظ، وحيثلو لا موجب لدسته في مفاد الأمر من هذه للاحية.

٢ - التقريب الثاني: هو أن يُقال: بأنّ الماهية، بما هي هي، ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، لا تُطلب، ولا لا تُطلب، كما ذكر في الحكمة، وعليه فيستحيل تعلق الطلب بها، وحيثلو تعلقه بها يحتاج إلى وسيط، وليس هذا الوسيط إلّا الوجود، فدسته في الطبيعة ليتعلق الطلب بها.

وهذا الكلام هو خلط بين مطلب ومصطلح في الحكمة، وبين محل الكلام، حيث أنّ الحكماء قالوا هذا عندما تصوروا أنّ الماهية إذا لوحظت من حيث مرتبة ذاتها، فلا يثبت لها إلّا ذاتها وذاتياتها، وأي شيء يثبت لها في مرتبة ذاتها من جنس، وفصل، ونوع، لا بدّ أن يكون ذاتياً لها، فهي في مرتبة ذاتها وذاتياتها، ليست إلّا هي، وأي أمر أو عرض آخر خارج عن هذه الذات، لا تكون متصفةً به في هذه المرتبة، وبالتالي فهو ليس من ذاتياتها.

إذن فالماهية بما هي هي، في مرتبة ذاتها وذاتياتها، ليست إلّا هي.

ولكن رغم هذا نقول: إنّ كلا النقيضين، وهما أنّها لا موجودة ولا معدومة، غير ثابت لها، لأنّ وجودها وعدمها ليسا جنساً، ولا فصلاً لها، ولا غيره.

وفي محل الكلام، لا نقول: إنّ الطلب يثبت لها من حيث كونها مطلوبة في مرتبة ذاتها حيث يصبح الطلب جزءاً من ذاتها، بل نقول: إنّ الطلب يثبت لها بحدّ ذاتها، وبما هي هي. وعندما يؤخذ قيد «بما هي هي» لتحديد الموضوع المعروف في نفسه، وإنّهُ مرحلة الذات والذاتيات، حيثلو يُقال: بأنّها مطلوبة دون أنّ يعني عروض الطلب عليها، أنّها في مرحلة ذاتها أصبحت مطلوبة، وصار الطلب جزءاً من ذاتها، فمصطلح «بما هي هي» قيد لتحديد المعروف، وإنّهُ مرحلة الذات والذاتيات، وليس لبيان ظرف الحمل، هو غير «بما هي هي»، الأخرى، التي تعني أنّ الطلب ليس من ذاتياتها.

وإن شئت قلت: إنَّ الفلاسفة قالوا هذا وتصوروا أنَّ الماهية إذا لوحظت في مرحلة ذاتها وذاتياتها فهي ليست إلَّا هي، وأيُّ شيء يثبت لها في هذه المرتبة، لا بدَّ أن يكون ذاتياً لها، سواء أكان جنساً، أو نوعاً، أو فصلاً.

وأما بقية الأمور والعوارض الخارجة عن ذاتها، فهي ليست من ذاتياتها، إذ الماهية في مرحلة ذاتها وذاتياتها، ليست إلَّا هي.

وهذا مطلب معقول خلاصته: تحديد مرحلة ذات وذاتيات الماهية، ولكن الأصوليين إستعملوا هذا المصطلح، وطبقوه بشكل خاطيء، حيث تصوروا أنَّ الماهية «بما هي هي» وفي مرحلة ذاتها، لا يمكن أن يتعلَّق أو يعرض عليها طلب، لأنَّها «بما هي هي» ليست مطلوبة، ولا غير مطلوبة.

وقد غفل الأصوليون أنَّ قيد «بما هي هي» إنما قاله الفلاسفة لتحديد المعروض، ولبيان أنَّ المعروض والموضوع، إنَّما هو مرحلة الذات والذاتيات، وأنَّ الطلب ليس جزءاً من ذاتها في هذه المرحلة، وإنما يثبت لها بحدِّ ذاتها، وبما «هي هي»، فيقال حينئذٍ: إنَّها مطلوبة، دون أن يعني عروض الطلب عليها، أنَّها في مرحلة ذاتها مطلوبة، وصار الطلب جزءاً من ذاتها.

٣- التقريب الثالث: هو إنَّ مدلول الأمر في، «صلّ»، هو طلب الصلاة، ومدلول النهي في، «لا تصلّ»، هو طلب ترك الصلاة.

وحينئذٍ يُقال: بأنَّه لو لم يكن كل من الوجود والعدم مأخوذاً في مدلول الأمر والنهي في «صلّ»، ولا، «تصلّ»، أي: في طلب الصلاة وتركها، لما أمكن التفريق بين مدلول المادة ومدلول الهيئة فيهما، مع أنَّ نفس المادة ونفس الهيئة موجودة فيهما، وكلاهما يدلان على طلب الطبيعة.

إذن لا بدَّ من أخذ الوجود والعدم في طلب الصلاة والنهي عنها.

وهذا الكلام غير صحيح مبنًى، وذلك لأنَّهُ مبنيٌّ على أنَّ النهي مفاده الطلب، بينما النهي كما تقدم، وسوف يأتي، أنَّ مفاده الزجر والمنع وهو يتعلق بالطبيعة ابتداءً، كما أنَّه مدلول للمادة، ويتعلق بها ابتداءً، من دون حاجة لدرست مفهوم ثالث كمفهوم الوجود والعدم بين الطلب والماهية، للتفريق بينهما، لأنَّ مدلول مادة «صلِّ»، هو النسبة الإرسالية، ومدلول هيئة، «لا تصلِّ»، هو النسبة الزجرية.

وهذا البحث، وهو تعلق الحكم بالطبيعة أو بالأفراد، أُغلق فهمه على المتأخرين من علماء الأصول، فإختلفت تفسيراتهم وتصوراتهم في صياغته وتخريجه، وسوف نذكر تقرّيباتهم هذه تباعاً بعد ذكر القسم السادس من هذه الأعراض.

٦ - القسم السادس: وحاصله، هو: إنَّ العرض فيه من العناوين التي اخترعها العقل في مقام الإشارة إلى الخارج، من قبيل عنوان، «أحد الفردين أو مجموعهما أو كلّ واحد منهما».

وهذا العَرَض، ليس ذهنياً، لوضوح أنَّ «زيداً» الخارجي هو أحد الشخصين والفردين، لا الصورة الذهنية «الزيد»، كما أنَّ هذا العَرَض ليس من العوارض الخارجية، لوضوح أنَّ عنوان أحد الفردين ليس موجوداً في الخارج، وإنَّما الموجود هو نفس شخص «زيد وعمرو».

إذنَّ فهذا العَرَض، هو كيفية من كفيّات ملاحظة الخارج، والعقل ينتزع من هذه الكيفية مفهوماً، وهذا المفهوم يُجعل محمولاً في القضية.

وبتعبير آخر يُقال: إنَّ العَرَض في هذا القسم، هو حالة لكيفية لحاظ الشيء الخارجي من قبيل عنوان «أحد الفردين أو مجموعهما»، وهذا العَرَض ليس من قبيل الأعراض الذهنية، إذنَّ هو ليس من قبيل المعقولات الثانوية في الحكمة، كما في القسم الأول، وليس من العوارض الخارجية، لوضوح أنَّ عنوان أحد الفردين ليس موجوداً في الخارج، وإنَّما الموجود هو نفس

«زيد وعمرو»، إذ إنّ «زيداً» المتّصف بأنه «أحدهما» لم يُضف إليه شيء زائد على نفسه، حتى في عالم الذهن والاعتبار، فضلاً عن الخارج، وإنّما عنوان أحدهما، تعبير عن كيفية لحاظ الذهن وتصوّره للموضوع، وإنّه ملحوظ بشكل مجمل، وغامض، وغيره.

إذن فهذه العناوين هي عبارة عن حدودٍ للحاظ العقل وتصوره، كي يتمكن من التعبير عن الخارج والإشارة إليه.

إذا عرفت ذلك، ندخل فيما هو المقصود من تعلق الأوامر بالطبايع، أو بالأفراد، بعد أن أُشكل الأمر على متأخري الأصوليين في مقصود المتقدمين من هذا العنوان، فذهبوا فيه مذاهب شتى، وقربوه بتقريبات مختلفة نستعرضها تباعاً:

التقريب الأول: هو إنّ النزاع في تعلق الأوامر بالطبايع، أو بالأفراد، على سبيل التخيير، هو في كونه هذا التخيير عقلياً، أو شرعياً؟.

فمن يرى أنّ الأوامر تتعلق بالطبايع، يرى أنّ التخيير فيها يكون عقلياً، لأنّه يرى أنّ الأمر متعلّق بالجامع، ويكون تطبيق هذا الجامع على كل فرد من أفرادها، جائز بحكم العقل من دون أن يكون للمولى نظر إلى هذا التطبيق، حيث لا يكون كل فرد من أفراد الجامع مأموراً به بعنوانه، بل يوجد حكم واحد متعلّق بالجامع، ونسبته إلى أفرادها على حد سواء، فالترديد فيما بينها عقلي وهذا هو مرادهم من التخيير العقلي.

ومن يرى أنّ الأوامر تتعلق بالأفراد يرى أنّ المقصود من التخيير هو التخيير الشرعي، لأنّه يرى أنّ هناك أحكاماً عديدة بعدد أفراد الجامع، لكن على سبيل البدل، حيث يكون للمولى حينئذٍ نظر إلى تطبيق هذا الجامع على أفرادها، فيطلب هذا الفرد، أو ذاك الفرد.

فيكون مرجعه إلى أمرين مشروطين، فيأمر بكل عدل على تقدير ترك

الآخر.

إذن من يقول بتعلّق الأوامر بالطبايع، يرى أنّ التخيير العقلي ثابت، وكثيراً ما يقع، فيكون الأمر متعلقاً بالطبيعة أي: بالجامع، ويكون تطبيقه على أفراد بحكم العقل.

ومن يُنكر التخيير العقلي، ويقول بثبوت التخيير الشرعي فقط، يقول: بأنّ الأوامر متعلقة بالأفراد على نحو البديل على ما عرفت تفصيله.

إلّا أنّ الميرزا «قده»^(١) لم يرتض هذا التقريب، لأنّه إستبعد أن يُنكر الأصوليون القدماء التخيير العقلي رأساً، وهو في محلّه.

ونحن نضيف على ما ذكره الميرزا «قده»، فنقول: إنّه حتى لو قلنا بتعلّق الأوامر بالأفراد على نحو البديل، فلا بدّ من الإلتزام بالتخيير العقلي.

وذلك لأنّ كل مفهوم، إمّا أن يُلاحظ مشيراً إلى فرد خارجي مفروغ عنه، وفي مثل ذلك يستحيل طلبه، لما تقدم وعرفت أنّ طلبه تحصيل للحاصل كما عرفت أنّ متعلق الأمر، إنما هو المفهوم، بما هو هو، لا بما هو مشير إلى واقع خارجي مفروغ عنه.

وإمّا أن لا يُلاحظ المفهوم كذلك، وفي مثل ذلك يبقى «المفهوم»، متعلق الأمر، مفهوماً كلياً، وإن حُدّد بحدود، وقيد بقيود، ما لم يُفرغ عن وجوده المشخّص له حقيقة، لأنّ الكلّي لا يخرج عن كونه كلياً بإضافة قيد كليّ له، وإن كانت تنضيق دائرته بذلك.

إذا عرفت ذلك، نقول: إنّ القائل بتعلّق الأمر بالأفراد، إن أراد بالأفراد، العناوين المشيرة إلى الأفراد الخارجية المفروغ عنها، حينئذ يكون طلبها تحصيلاً للحاصل.

وإن أراد بالأفراد الحصص المفهوميّة، بمعنى أنّه بدل أن يكون هناك أمر واحد متعلق بالصلاة، يكون هناك أوامر متعددة متعلقة بالصلاة

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢١٠.

المتحصّصة والمحددة بحدود مختلفة، كالصلاة في البيت، أو المسجد، ونحو ذلك.

ففي مثل ذلك لا بدّ من الإلتزام بالتخيير العقلي، لأنّ تطبيق هذا المفهوم الكلّي على أحد حصصه يكون بحكم العقل.

وعليه، فحتى بناءً على أنّ الأوامر تتعلق بالأفراد، لا بدّ من الإلتزام بالتخيير العقلي.

وبهذا يظهر عدم تمامية هذا التقريب.

٢ - التقريب الثاني: هو ما ذكره الميرزا «قده»^(١)، وحاصله، هو: إنّ النزاع في تعلق الأوامر بالطبايع، أو بالأفراد، مربوط ببحث فلسفي، وهو إنّ الوجود هل يعرض على الماهية المشخّصة، أو إنّها يعرض على ذات الماهية والطبيعة، والتشخص إنّما يكون بالوجود نفسه.؟.

فإن قيل بالثاني، وهو عروض الوجود على ذات الماهية، فهذا معناه أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج، وأنّ ما هو معروض أو موضوع الوجود، هو الكلّي الطبيعي، وهذا يستتبع أنّ تكون الإرادة التكوينية للعبد في إيجاد الفعل، متعلقة بذات الطبيعة، لأنّ الوجود حسب الفرض، ينصب على ذات الطبيعة، وهذا يستتبع أنّ تكون الإرادة التشريعية من قبل المولى، منصبة على ذات الطبيعة، لأنّ إرادة المولى بمثابة العلة لإرادة العبد، فينتج حينئذٍ أنّ الأوامر تتعلّق بالطبايع.

وأما إذا قيل بالأول، وهو أنّ الوجود بطراً على الماهية المشخّصة، بحيث يكون الشخص داخلاً فيما له الوجود، فهذا يستتبع أنّ تكون الإرادة التكوينية للعبد في إيجاد الفعل، متعلقة بالماهية المشخّصة، وهذا يستتبع أنّ تكون الإرادة التشريعية متعلقة بها كذلك، لأنّها تتعلّق بما يتعلّق به

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٢١٠.

الإيجاد والإرادة التكوينية، وهذا ينتج حيثئذ، أنَّ الأوامر تكون متعلقة بالأفراد.

ثمَّ إنَّهم فرَّعوا على هذا ثمرة حاصلها: إنَّه بناء على تعلق الأوامر بالماهية المتشخصة، فإنَّه لا يمكن إجتماع الأمر والنهي، ذلك لأنَّ العنوانين وإن كانا متغايرين بحسب عنوانيهما ومفهوميهما، إلاَّ أنَّه لا إشكال في أنَّ كل واحد منهما من مشخصات الآخر، وحيثئذ يتحد متعلق الأمر مع متعلق النهي، فيستحيل إجتماعهما. وهذا بخلافه فيما إذا قيل بعروض الوجود على ذات الماهية والطبيعة حيث تكون المشخصات خارجة عن متعلق التكليف فإنَّه حيثئذ، يكون متعلق الأمر طبيعة، ومتعلق النهي طبيعة أخرى، وإن تصادقا في مورد واحد، فإنَّ كلاً منهما يكون بمثابة المشخص للكلي الآخر.

وهذا التقريب فيه مواقع للنظر، نكتفي بذكر واحدٍ منها، وحاصله، هو: إنَّه لا ترُتب بين مسألة تعلق الأوامر بالأفراد، أو الطبايع، وبين المسألة الفلسفية هذه، إذ لا يلزم القائل في المسألة الفلسفية بأنَّ الوجود يطرأ على الماهية المتشخصة، وكون التشخص مأخوذاً في معروض الوجود، لا يلزمه أنَّ يقول في محل كلامنا: بأنَّ الإرادة التشريعية للمولى تكون متعلقة بالماهية المتشخصة، وبنفس متعلق الوجود أيضاً، بل يمكن للقائل بطرؤ الوجود على الماهية المتشخصة، أن يقول في محل الكلام بطرؤ الإرادة التشريعية على ذات الماهية.

ودعوى لزوم أنَّ يكون متعلق الإرادة التشريعية هو نفسه تمام متعلق الإرادة التكوينية فهو ممَّا لا دليل عليه، وذلك، لأنَّ البرهان إنَّما قام على أنَّ الإرادة التشريعية للمولى يجب أن تكون متعلقة بشيء يُعقل أن يدخل تحت الإرادة التكوينية للعبد، حيث يمكن صدوره منه خارجاً، كي لا يلزم التكليف بغير المقدور.

وعليه، فيُعقل أن تكون الإرادة التكوينية للعبد متعلقة بالماهية

المتشخصة، في ظرف تكون الإرادة التشريعية متعلقة بالماهية بلا مشخصات لأنها تحت قدرة المكلف ولا محذور في ذلك، حيث لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، وعليه فهذا التقريب غير تام.

٣ - التقريب الثالث: وهو ما أفاده المحقق الأصفهاني «قده»^(١)، وحاصله، هو: إنَّ النزاع في تعلق الأوامر بالطبايع، أو بالأفراد، مربوط ببحث فلسفي، وهو: إنَّ الكُلِّي الطبيعي، هل هو موجود في الخارج، أو غير موجود؟ فعلى القول بوجوده، يُقال حينئذٍ: بأنَّ الأوامر تتعلق بالطبايع، لأنَّه يمكن وجودها خارجاً.

وعلى القول بعدم وجوده في الخارج، يُقال حينئذٍ: بأنَّ الأوامر تتعلق بالأفراد، لعدم إمكان إيجاد الطبيعة خارجاً، وإلَّا لزم التكليف بغير المقدور.

وهذا التقريب غير صحيح، وذلك لأنَّ النزاع في وجوه الكُلِّي الطبيعي في الخارج، وعدم وجوده، إنّما هو بالنسبة للوجود بالذات، لا للوجود ولو بالعرض والانتزاع.

وتوضيحه، هو: إنَّه لا إشكال في وجود الكُلِّي الطبيعي خارجاً ولو بالعرض بنحو من أنحاء الوجود المصحح لحمله بالحمل الشائع على الخارج، فيقال: «زيد إنسان» فلو لم يكن للكُلِّي الطبيعي، «إنسان» نحو من أنحاء الوجود مع «زيد» لما صحَّ هذا الحمل، مع أنَّه صحيح بلا إشكال.

فهذا يبرهن على وجود نحو إتحاد في الوجود بين الكُلِّي الطبيعي والقرذ الخارجي.

غاية الأمر هي أنَّه وقع الكلام في هذا النحو من الوجود، وأنَّه هل هو وجود بالذات، لنفس الماهية؟.

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٥٦ - ٥٧.

أو إنَّ هذا، مفاده وجود الكلي الطبيعي في الخارج، وإنَّ هذا الوجود هو وجود بالذات لماهية «زيد»، ويكون مفهوم الإنسان منتزعاً من هذا الوجود؟.

وهذا معناه، إنَّ الكلي الطبيعي موجود في الخارج بالعرض والانتزاع لا ذاتاً، إذنَّ، فعلى كلا التقديرين يتعيَّن أن يكون للكلي الطبيعي نحو من الوجود الخارجي، وهذا النحو من الوجود يصحح تعلق الأمر والإرادة التشريعية به، لطلب إيجادها في الخارج كيفما كان هذا النحو من الوجود، ومعه لا يلزم التكليف بغير المقدور.

بل الصحيح إنَّه لا يعقل أن تتعلَّق الأوامر بالأفراد، لأنَّ شخصيَّة كل حصة إنَّما تكون بخارجيَّتها ووجودها لا محالة.

إذنَّ فكل مفهوم نأخذه، إذا لم نُطعمه بالمشيرية إلى فرد خارجي فهو كُلي، فلو كان متعلِّق الأمر هو الطبيعة المشار بها إلى وجود حقيقي مفروغ عنه، كان هذا تحصيلاً للحاصل، وإلاَّ كان متعلِّقه كلياً لا محالة.

إذنَّ فهذا النزاع، وهو كون الكلي الطبيعي موجوداً أو غير موجود في الخارج، غير مربوط بمسألة كون الأوامر متعلِّقة بالطبايع أو بالأفراد، إذ يمكن أن نقول بأنَّ الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج، بمعنى أنَّه ليس هذا الوجود وجوداً له بالذات، ولكن مع هذا نقول بتعلُّق الأمر به، لأنَّ له نحواً من الوجود.

٤ - التقريب الرابع: ولعلَّه أفضل صورة معقولة للقائلين بتعلُّق الأوامر بالطبايع، وللقائلين بتعلُّقها بالأفراد:

ولكن قبل عرضه، نقدِّم له بهذه المقدمة، وهي: إنَّ المشخص الحقيقي هو الوجود، بناء على أصالة الوجود، إلاَّ أنَّه يوجد مشخصات عَرَضِيَّة وعُرْفِيَّة زائدة على وجود ذات الشيء، تشكل ضمائم له، وهذه

الضمائم وإن كان يسبقها التشخيص الحقيقي للشيء، إلا أنها هي التي تعين الشيء المشخص بالنظر العرفي.

فمثلاً الإنسان الموجود في ضمن «زيد»، يشخصه هذا النحو من الوجود الكائن في «زيد»، إلا أن هذا النحو من الوجود له ضمائم وأحوال، وهي أعراض لا تنفك بحال عن الإنسان، كحاله في زمان، ومكان، وذو لون، وهكذا تكون مشخصات عرضية لزيد، رغم كونها بالدقة، ضمائم عرضية، ومصاديق لماهيات أخرى كلية، وهذه الأعراض والم مشخصات العرضية، يُستعان بها في مقام تفهيم من هو «زيد» حينما نسأل: من هو زيد، فيُستعان بهذه الم مشخصات لتعيين الماهية، ولهذا كانت مشخصات عرفية وعرضية.

ويضم هذه الم مشخصات العرضية والعرفية إلى الوجود المحور لهذه الم مشخصات، يكون ويتحقق ما يُطلق عليه اسم الفرد من الإنسان، بينما نطلق على ذات الوجود المشخص اسم الحصة من الإنسان القابل للإفتراق عن بقية الأفراد.

فالحصة هي ذات الوجود المشخص الذي يكون مصداقاً بالذات للماهية مع غض النظر عن مشخصاته العرفية، والفرد عبارة عن تلك الحصة، مع إنضمام تلك الم مشخصات العرضية والعرفية الخارجية المشخصة له إلى الوجود المحور لهذه الم مشخصات.

وبعبارة أخرى: فإنَّ الفرد هو عبارة عن تلك الم مشخصات العرفية والعرضية منضمة إلى الوجود والمحور لهذه الم مشخصات، أو إنه هو ذاك الوجود المحور لتلك الم مشخصات مع ضميمه تلك الم مشخصات العرفية إليه، بينما الحصة عبارة عن ذات ذاك الوجود، مجرد عن مشخصاته العرفية، وهذه الحصة هي بدورها تشكل محرراً، فيقال فرد ويُقصد به المتعين. وبهذا اختلفت الحصة عن الفرد.

فإذا ميّرنا وفرّقنا بين المشخص بالذات، والمشخص بالعرض، حيثنذ

يُقال: بأنَّ القائل بتعلق الأوامر بالأفراد يقصد به أنَّ الأمر يسري إلى تلك الحالات العَرَضِيَّة المشخَّصة، والتي بها يتحقق ويتكوَّن الفرد.

وسريان الأوامر إلى هذه الضمائم والخصوصيات، إمَّا بمعنى أنَّ الأمر المتعلق بالطبيعة، بحسب عالم الجعل، لم يُؤخذ في وجهه إلَّا الطبيعة، لكن هذه الطبيعة في مقام التطبيق على مصداقها، تنطبق على الفرد، يعني هذه الحصة بما لها من الخصوصيات والشؤون تكون مصداق الواجب، وإمَّا بمعنى أنَّ السريان بحسب عالم الجعل، ولا أقل من كونه بحسب عالم الحب، فيقال: بأنَّ الحب لا يقف على الطبيعة، بل يسري إلى لوازمها المشخَّصة لها، كما في كونها في مكان ما، أو زمان، وبذلك يجامعها، فلئن كان لا يُعقل السريان بحسب عالم التكليف باعتبار أنَّ هذه المشخصات قهرية الوقوع، فلا أقل من السريان بحسب عالم الحب الذي يُعقل تعلقه حتى بما هو قهري.

وإن شئت قلت: إذ إنَّ الفارق بين المشخص بالذات، والمشخص بالعرض، حيث يُقال: بأنَّه يمكن أن يكون المقصود من تعلق الأوامر بالطابع، أو الأفراد، هو إنَّ الأوامر هل تسري بحسب جعلها، أو بحسب التطبيق إلى الأفراد، أي: إلى الوجود ومشخصاته أولا؟ فيقال حيثئذ: بأنَّ مقصود القائل بتعلق الأوامر بالأفراد هل هو السريان والتوسع بحسب عالم التطبيق، حيث يشمل تلك الضمائم المشخَّصة كلها، أو هو السريان والشمول لهذه الضمائم بحسب عالم الجعل، أو على الأقل بحسب عالم الحب، حيث لا يبقى الحب واقفاً على ذات الطبيعة، «الصلاة»، مثلاً بل يسري إلى ضمائمها ولوازمها المشخَّصة لها، ككونها في زمان ما، أو مكان ما، لإحتياج الطبيعة إليها، ولئن كان لا يُعقل السريان بحسب عالم التكليف، بإعتبار وقوع هذه المشخصات قهراً وحتماً، فلا أقل من السريان بحسب عالم الحب الذي هو روح التكليف، فإنَّه يُعقل تعلقه حتى بما هو قهري.

إذن، فيرجع القول بتعلق الأوامر بالأفراد إلى سريان الأمر إلى الطبيعة

وضمائها المشخّصة لها، بحسب روح التكليف وهو الحب .
وقد عرفت أنّ هذا السريان للأمر، تارة يُدعَى بحسب مرحلة التطبيق،
وأخرى بحسب عالم الجعل .

وفي مقابل ذلك القول، يُقال: بتعلق الأوامر بالطبيعة، فإنّ الأمر لا
يسري إلى تلك الضمائم والمشخّصات، لا بحسب عالم الجعل، ولا
بحسب عالم التطبيق، ولا بحسب عالم الحب الذي هو روح التكليف .

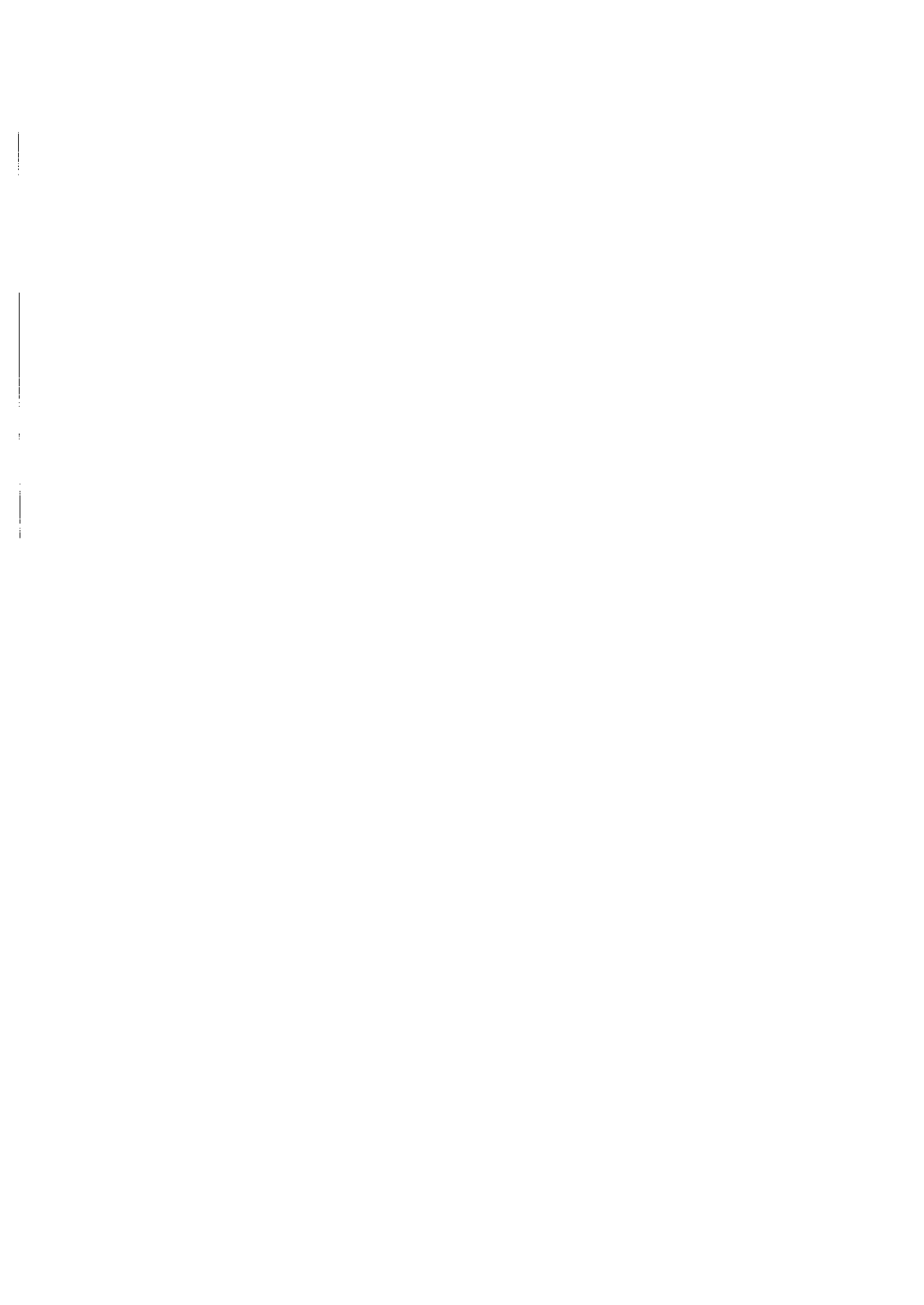
أمّا عدم السراية بحسب عالم الجعل: فلأنّ الجعل تابع لملاكه
والملاك إنّما هو في ذات الطبيعة ولا ملاك في المشخّصات، ولو كانت
ملازمة للطبيعة، إلاّ بناء على أنّ المتلازمين لا يختلفان في الحكم .

وأمّا عدم السراية بحسب عالم التطبيق: فلأنّ الماهية إنّما تنطبق على
الحصة، بينما العوارض كل واحد منها مطبق لماهية أخرى، ومعه فلا معنى
للسريان إليها .

والأثر العملي لذلك، هو: إنّه لو بُني في بحث إجتماع الأمر والنهي
على أنّ الكون في المكان المغضوب، ليس موجوداً بعين وجود الصلاة، بل
كل منهما له كون، وإنّما الحرام هو الكون الغصبي أي: في المكان
المغضوب، وحينئذٍ لو قلنا بتعلق الأمر بالطبيعة، وقلنا: إنّ هذا الكون من
العوارض لماهيّة «الصلاة»، حينئذٍ لا بأس من إجتماع الأمر والنهي أي: إنه
يلزم جواز إجتماع الأمر بالصلاة مع حرمة الغصب ولا يلزم من ذلك إجتماع
الضدّين على أمر واحد .

أمّا لو قلنا بتعلق الأمر بالأفراد فإنه حينئذٍ يسري الأمر إلى مشخّصات
الصلاة ومنها المكان، فالكون في المكان يصير مصداقاً للواجب، أو
للمحبوب، وكذلك هو مصداق للحرام، فيلزم من ذلك إمتناع إجتماع الأمر
والنهي .

وقد تبين من خلال إستعراضنا أنّ الحق هو تعلق الأوامر بالطبايع لا
بالأفراد . .



بحث النسخ

وهو إنه إذا نُسخ الوجوب، فهل يبقى دلالة على الجواز أولاً؟
فالكلام يقع في مقامين:

١ - المقام الأول: هو في تحصيل هذه الدلالة، بالدليل الناسخ أو المنسوخ.

٢ - المقام الثاني: في تحقيق ما هو الأصل العملي في ذلك.

○ أما المقام الأول:

فإنه لا إشكال في أنّ دليل الناسخ، لا يمكن أن يُستفاد منه بقاء الجواز - لمجرد نسخ الوجوب - إلا بطرز لسانٍ ليس له ضابط كلي إلا شاذاً، كما لو قال: «خَفَفْتُ عنكم» فإنه واضح حينئذٍ، أنّ المولى لم يرفع يده مطلقاً، وإنما رفعها عن الوجوب فقط.

وحينئذٍ فإن إتَّفَقَ هذا اللسانُ أخذ به، وإلّا فلا.

وأما من ناحية دليل المنسوخ، فإنهم لم يستشكلوا في الاستفادة منه بقاء الجواز، وذلك بتقريب، أنّ دليل الوجوب المنسوخ مفاده معلوم إرتفاعه، وما هو محتمل الثبوت ليس هو مفاده.

والتحقيق هو التفصيل بحسب المباني، إذ إنه على بعضها يُستفاد بقاء الجواز، وهذا يكون توضيحه بتقريبات:

١ - التقريب الأول: وهو مبني على القول، بأنَّ الدلالة الإلزامية غير تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجية، وعليه يُقال: بأنَّ دليل «تصدّق» له دالتان: دلالة مطابقيّة، وهي وجوب الصدقة دائماً، ودلالة إلتزامية على نفي حرمة الصدقة في كل زمان. ولكن بدليل النسخ المنفصل، سقطت الدلالة المطابقيّة عن الحجية، وبقيت الدلالة الإلتزامية على نفي الحرمة، وحينئذٍ فبناءً على إستقلالها في الحجية عند المشهور، يُقال: حينئذٍ نتمسك بالدلالة الإلتزامية لإثبات نفي الحرمة، وهو الجواز.

وقد أشكل على هذا التقريب بما حاصله، هو إنَّ الدليل المنسوخ، «أي دليل وجوب الصدقة» له أربع دلالات إلتزامية، لا دلالة واحدة، وهذه الدلالات الأربعة هي: دلالة إلتزامية على نفي الحرمة، ودلالة التزامية على نفي الكراهة، ودلالة التزامية على نفي الإستحباب، ودلالة إلتزامية على نفي الإباحة بالمعنى الأخص.

وبعد نُسَخ الوجوب وإنتفائه بالدليل الناسخ، يقع التعارض بين هذه الدلالات الإلتزامية الأربعة، إذ لا يمكن التمسك بها، أو بكل واحدة منها، فتسقط جميعها بالمعارضة^(١)، كما أنه لا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات، على تعيين واحد من هذه الأحكام، إذ لا بدّ لتعيين واحد منها من دليل آخر.

وجواب هذا الإشكال، هو أن يُقال: بأنَّ الإباحة بالمعنى الأخص ليست مدلولاً إلتزامياً لدليل الرجوب، لأنها ليست إلّا سلب الأحكام الإقتضائية الأربعة التي هي: الوجوب، والحرمة، والإستحباب، والكراهة، وليست الإباحة أمراً وجودياً، إذن نفس الإباحة معناها أنّها نقيض هذه الأحكام الأربعة، إذن فلدليل الوجوب المنسوخ يدل بالمطابقة على ذلك، وينفي الإباحة بنفسه، إذن ليست الإباحة مدلولاً إلتزامياً لدليل الوجوب، إذ

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٢٤.

دلالات الوجوب الإلزامية لا يحصل بينهما تعارض، إذنّ بالإباحة بالمعنى الأخصّ لها معنى مركّب من أعدام أربعة، ودليل الوجوب المنسوخ ينفي واحداً منها، وهو عدم الوجوب، ويكون نفيّه هذا بالدلالة المطابقيّة، لا بالدلالة الإلزاميّة.

ولأنّ شئت قلت: إنّ نفي الإباحة بالمعنى الأخصّ إنّما هو بالدلالة المطابقيّة لدليل الوجوب المنسوخ، وليس بالدلالة الإلزامية لهذا الدليل، وذلك لأنّ الإباحة بمعناها الأخصّ تثبت بإنتفاء الأحكام الأربعة، عندما لا يكون لها مقتض، ودليل الوجوب المنسوخ يدل على إنتفاء الإستحباب والكرهية والحرمة بالإلزام، ولا يدل على نفي الإباحة إلّا بنفس إثبات الوجوب، ومقتضي الإلزام، حيث أنّ نفي النفي إثبات، إذنّ فإرتفاع إنتفاء الأحكام الأربعة - غير الإباحة - إنّما يكون بنفس ثبوت أحدها الذي هو المدلول المطابقي للخطاب، والذي قد نفي بالدليل الناسخ.

إذنّ فيكون نفيّه هذا، منضمّاً إلى الدلالات الإلزامية الثلاثة في الدليل المنسوخ على نفي الإستحباب والكرهية والحرمة، منتجاً للإباحة بالمعنى الأخصّ.

والخلاصة، هي: إنّ إستفادة عدم الحرمة - التي هي الجواز بعد نسخ الوجوب - لا يمكن إثباتها بالتمسك بالدلالة الإلزاميّة لدليل المنسوخ، بعد أنّ سقطت دلالاته المطابقيّة عن الحجّيّة، بناء على كون الدلالة الإلزامية غير تابعة في الحجّيّة للدلالة المطابقيّة.

وقد يتوهم أنّ كونه مباحاً بالمعنى الأخصّ، هو أيضاً منفي بدليل الوجوب المنسوخ، لكون دليل الوجوب قد سقط عن الحجّيّة بسقوط الدلالة المطابقيّة، فيتبعه مدلوله الإلزاميّ في السقوط بناءً على تبعيّة الدلالة الإلزاميّة للمطابقيّة في الحجّيّة، وقد تقدم بطلانه في محله.

٢ - التقريب الثاني: وهو مبني على أصل موضوعي مفاده: إنّ الدلالة التضمنية غير تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة، فإذا سقطت الدلالة

المطابقيّة عن الحجّيّة، بقيت حجّيّة الدلالة التضمينيّة.

فبناءً على هذا يُدعى، بأنّ دليل الوجوب المنسوخ مركّب من جزئَيْن: من طلب الفعل، والمنع من الترك، ودليل النسخ يكشف عن إرتفاع المجموع بما هو مجموع، ولا يدل على إرتفاع كلا الجزئَيْن معاً، أي: لا يدل على نفي الجميع، ونفي المجموع يكفي فيه نفي الجزء الأخسّ، وهو المنع من الترك، ويبقى الجزء الآخر - وهو طلب الفعل ثابتاً -، لأنّه لا داعي لنفيه، وهو معنى الجواز بالمعنى الأعم، وتبقى الدلالة التضمينية بهذا محتفظة بحجّيّتها، والجواز بالمعنى الأعم متضمناً لطلب الفعل.

والفرق بين التقريب الأول، وهذا التقريب، هو: إنّ الأول يثبت الجواز بالمعنى الأعم في ضمن الإباحة، وهذا التقريب الثاني يثبت الجواز بالمعنى الأعم في ضمن الإستحباب، بتقريب أنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع من الترك، والدليل الناسخ إنّما ينفي مجموعهما لا جميعهما، فيكون المتيقن منه إنتفاء الثاني، وتبقى دلالة الدليل المنسوخ على أصل الطلب، فيثبت الجواز بالمعنى الأعم، في ضمن الإستحباب، لأنّنا نعلم بالطلب، ولا نعلم بعدم المنع، وليس معنى الجواز بالمعنى الأعم في ضمن الإستحباب إلّا هذا.

ولعلّه يمكن تطبيق الفكرة نفسها، فيما لو قيل، بأنّ دليل الوجوب ليس مفاده طلب الفعل مع المنع من الترك، بل مفاده، الطلب الشديد والإرادة الشديدة، فالمدلول التصديقي لدليل الوجوب المنسوخ هو الإرادة الشديدة، والمدلول التصديقي للإستحباب هو الإرادة الضعيفة، وحينئذٍ دليل النسخ ينفي الإرادة الشديدة، لا مطلق الإرادة، أي: إنّهُ ينفي مرتبة الشدة مع بقاء أصل الإرادة.

وبعبارة أخرى يُقال: إنّ دليل الوجوب له دالتان: دلالة تضمينيّة على أصل الإرادة، ودلالة مطابقيّة على شدة الإرادة، وقد أسقط دليل النسخ مدلول الدلالة التصديقيّة عن الحجّيّة، ولا موجب لسقوط الدلالة التضمينية،

فتبقى الدلالة التضمنية حجة في أصل الإرادة، وهو الطلب، وهو معنى الجواز بالمعنى الأعم، المتمثل في الإستحباب.

٣- التقريب الثالث: وهو مبني على المسلك المعروف لمدرسة المحقق النائيني «قده» في باب الوجوب والإستحباب، وهو: إنَّ الوجوب ليس مدلولاً للفظ^(١)، وكذلك الإستحباب، فإنَّ مدلول «صلِّ الصبح»، «وصلِّ الليل»، مفادهما واحد، وهو الطلب، وإنَّ الوجوب في «صلِّ الصبح» لئما يُلزم به العقل، بعد أن ينتزعه من طلب الفعل، وعدم الترخيص في الترك، فإنَّ المولى كلما تصدَّى لطلب فعل دون أن يرخِّص في تركه، يحكم العقل حينئذٍ بوجوبه.

إذن، فالوجوب يحصل بضم مطلبين: أحدهما: مدلول اللفظ الذي هو الطلب، والآخر: عدم ورود ترخيص بالترك من قبل المولى، كما أنَّ الحكم بإستحباب «صلاة الليل» أيضاً عقلي مبني على أمرين: أحدهما: صدور طلب من المولى، والآخر: هو الترخيص بالمخالفة.

وبناء على هذا المبني لا ندرى لماذا لم ينتبه أصحاب هذه المدرسة إلى إمكان إثبات الجواز بالمعنى الأعم، بعد نسخ الوجوب، إذ لا يبقى لدليل الوجوب المنسوخ مفاد، إذا ارتفع الوجوب، فإنَّ الدليل الذي دلَّ على نسخ الوجوب يكون بمثابة الدليل على الترخيص لا أكثر، ويبقى دليل الطلب، غاية أنه إلى ما قبل النسخ لم يرد ترخيص، ومن حين النسخ فصاعداً ورد ترخيص، والعقل هنا ينتزع الإستحباب.

وإذا تمَّ هذا المبني، فلا تبقى بحاجة إلى شيء من تبعية الدلالة التضمنية، أو الإلزامية للدلالة المطابقة في الحجية وعدم التبعية، فلو فرض أنَّ قلنا بتبعية الدلالة الإلزامية والتضمنية للدلالة المطابقة في الحجية، فإنَّه على هذا المبني تسقط جميع الدلالات عن الحجية، وسوف

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٧٠ - ٧١.

يتعطل بالتالي التقريب الأول والتقريب الثاني، دون هذا الثالث، لأننا هنا،
نتمسك بالدلالة المطابقيّة، وغاية ما يُثبت الدليل الناسخ هو الترخيص في
الفعل، ولا ينفي الطلب، فيكون مدلول الوجوب غير منسوخ أصلاً.

نعم، لو كان لدليل النسخ^(١) نظر إلى مدلول دليل المنسوخ ونفيه،
فإنّه حينئذ يرتفع الطلب فعلاً عن الوجوب وغيره.

إلا أنّ هذه عناية زائدة.

وهذا التقريب مع التقريبتين السابقتين. لا يمكن المساعدة على شيء
منها لعدم تماميّة مبانيها.

أمّا الأول: فلأنّ الأصل الموضوعي القائل بعدم تبعية الدلالة الإلزاميّة
في الحجية للدلالة المطابقيّة غير معقول، بينما نحن نقول بالتبعيّة، فإذا
سقطت الدلالة المطابقيّة عن الحجية تبعتها الدلالة الإلزامية والتضمنية في
السقوط عن الحجية أيضاً، كما سيأتي تفصيل ذلك في بحث العام
والخاص.

وأما الثاني: فهو باطل أيضاً، لأنّ بقاء التضمنيّة على الحجية دون
المطابقيّة، وإنّ كنا نقبله في الجملة، لكن لا نقبل أنّ يكون الوجوب مركّباً
من طلب الفعل مع المنع من الترك كما هو مذهب الميرزا «قده»^(٢) في
مدلول الأمر، كي يطبق عليه قاعدة عدم تبعيّة الدلالة التضمنيّة في الحجية
للدلالة المطابقيّة.

وقد أوضحنا ذلك في بحث دلالة الأمر على الوجوب، وأثبتنا أنّ
الوجوب مدلول لفظي، وليس عقلياً.

(١) بدائع الأفكار - الأملّي: ج ١ ص ٤١٣.

(٢) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٧٠ - ٧١.

وأما الثالث: فهو غير صحيح أيضاً، لأننا نرى أنَّ الوجوب مدلول للفظ لا للعقل.

وعليه، فالصحيح إنَّه لا يمكن إثبات الجواز، لا بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص، فيما إذا نُسخ الوجوب، لا بدليل الناسخ، ولا بدليل المنسوخ، إلا إذا فُرضت عناية زائدة في دليل الناسخ.

والخلاصة هي: إنَّ هذه التقريبات الثلاثة المتقدمة لإثبات الجواز، بعد نسخ الوجوب، تمسكاً تارة بالدلالة الإلزامية، وأخرى بالدلالة التضمينية، وثالثة بالدلالة المطابقة، بدعوى أنَّ الدلالة المطابقة لم تنلم أصلاً بناءً على مسلك الميرزا «قده» في تفسير الوجوب والاستحباب، تبين أنَّه لم يتم شيء منها.

وعلى ضوء ما تقدم نعرف حال الكلام الذي ذكره المشهور في المسألة، من كونها مبنية على الخلاف في مسألة فلسفية معروفة، وهي إنَّ الجنس هل يبقى بعد زوال الفصل، أو إنَّه يزول بزوال الفصل؟.

بمعنى أنَّه إذا قيل: بأنَّ الجنس يزول بزوال الفصل، فهنا الرجوب له جنس، وهو الجواز، وله فصل، وهو حيثية الإلزام، أي: المنع من الترك، فالجواز بالمعنى الأعم، أي: «الجنس»، يزول بزوال حيثية الإلزام، التي هي المنع من الترك الذي هو «الفصل»، إذ معه لا يثبت الجواز بدليل المنسوخ.

وأما إذا قلنا ببقاء الجنس، حتى بعد زوال الفصل، حيثلو يثبت الجنس أي: الجواز بالمعنى الأعم حتى بعد نسخ الوجوب.

ويمكن أن يُستفاد من هذا الكلام في مساعدة التقريب الثاني من التقريبات الثلاثة المتقدمة، وهو في التمسك بالمدلول التضميني لدليل الوجوب المنسوخ، إلا أنَّ هذه الاستفادة مبنية على إمكان بقاء الجنس، ولو في ضمن فصل آخر.

وأما إذا لم نقل ببقاء الجنس بعد زوال الفصل، حينئذٍ يكون المدلول التضميني للدليل الوجوب المنسوخ مرتفعاً، وحينئذٍ لا يبقى كلام السيد الخوئي «قده» وارداً كما ستعرف، حيث أن السيد الخوئي «قده»^(١) إعتراض بثلاثة إعتراضات على مسألة إبتناء بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب على المسألة الفلسفية المختلف فيها، من بقاء الجنس بعد زوال الفصل وعدمه.

● الإعتراض الأول: هو إنَّ الوجوب والإستحباب أساساً ليس من المجعولات الشرعية، بل هما حكمان إعتباريان من قبل العقل، وإنما ينتزع العقل حيثية الوجوب والإستحباب من طلب المولى، وإعتباره، حيث لا يقترن طلبه بالإذن بالترك، وينتزع الإستحباب من إقتران طلبه بالترك، فليس الوجوب والإستحباب مدلولين لكلام المولى، بل يرجعان إلى حكم العقل وإنتزاعه، وأما المجعول من قبل المولى، فإنَّما هو نفس ذلك الإعتبار للفعل في ذمة المكلف.

وإن شئت قلت: إنَّ الأحكام من الأمور الإعتبارية المحضه وهي بسايط لا جنس لها، ولا فصل كي ترتفع بإرتفاع فصلها أولاً ترتفع، إذ لا معنى لإفتراض الجنس والفصل للوجوب كي يقال: بأنَّ الجنس هل يزول أو لا يزول بزوال الفصل؟.

وهذا الإعتراض غير تام وذلك لوضوح أنَّ الوجوب بناء على المسلك المشهور المعروف هو، أنه بنفسه مفاد صيغة «إفعل»، وعليه فهو مجعول شرعي، لا منتزع عقلي، وإنَّما العقل يحكم بلزوم الإطاعة بعد ثبوت الوجوب شرعاً.

إذَّن فالوجوب والإستحباب قسمة للحكم الشرعي في المرتبة السابقة على حكم العقل، وعليه، فلا معنى لإعتراض السيد الخوئي «قده».

(١) محاضرات فياض: ج ٤ - ص ٢٣ - ٢٤.

وأما إذا بنينا على مسلك الميرزا «قده» في تفسير الوجوب والإستحباب، وقلنا بأنَّهُما من تبعات حكم العقل، حينئذ يكون من الواضح، أنَّ الوجوب بعنوانه، وإن لم يكن مجعولاً إستقلالياً للشارع، لكنه مجعول بالتَّبَع، لأنَّ الوجوب مركَّب من جزءَيْن: وجودي وعدمي: والجزء الوجودي هو الطلب، والجزء العدمي: هو عدم الإذن بالمخالفة، وكلاهما شأن المولى، ومن مجموعهما ينتزع العقل عنوان الوجوب، إذْ حيث أنَّ منشأ الإنتزاع هذا مربوط بالمولى بكلا جزءَيْه، إذْ فيكون الوجوب مجعولاً بالتَّبَع، ولذلك لا إشكال ولا إستهجان فيما لو ورد نص شرعي في رفع وجوب صلاة الليل، بإعتبار أنَّ الإلتزام والوجوب بيد الشارع. إذْ فالوجوب قابل للنسخ بلحاظ كل واحد من جزءَيْه، فقد ينسخ بلحاظ الجزء الوجودي، وقد ينسخ بلحاظ الجزء العدمي، وذلك بأنَّ يتبدل عدم الترخيص بالترخيص، وكلاهما نسخ للوجوب.

فنسخ الوجوب أمر عرفي، وحينئذ بناءً عليه يُقال: بأنَّ دليل النسخ قد فرضنا أنَّه لا يُستفاد منه أكثر من نسخ الوجوب، وهذا معناه: إنَّ غاية ما يكشف عنه هذا الكلام هو رفع الجزء الثاني أي: الجزء العدمي من منشأ إنتزاع الوجوب، وهو عدم الترخيص بالترك، أمَّا الجزء الوجودي من منشأ الإنتزاع، فلا يُعلم برفع اليد عنه، وعليه، فتمسك بدليل المنسوخ لإثبات الجزء الأول الوجودي لمنشأ إنتزاع الوجوب.

نعم بناءً على هذا يكون إثبات الجواز بالمدلول المطابقي للدليل المنسوخ، كما مر عليك في التقريب الثالث، ولا يكون إثباته بالمدلول التضميني، ذلك لأنَّ عدم الترخيص في الترك، ليس مدلولاً للأمر، وعليه، فلا تكون المسألة متفرعة على المسألة الفلسفية بلحاظ مدلول الدليل، إذْ مدلول الدليل ليس أكثر من الإعتبار عند السيد الخوئي «قده» كما عرفت.

وإن كان بلحاظ مبادئ الحكم - حتى لو كان محض الإعتبار - من الحب والإرادة والشوق، تكون المسألة صُغرى لكبرى المسألة الفلسفية،

ولكن ليس الحكم هو مدلول الدليل، إذ حتى لو فرض عدم بقاء الجنس وتبدله إلى وجود آخر، في ضمن فصل آخر، كشفنا عنه بمقتضى مدلول الدليل، إلا أنَّ هذا قريب الشبه بمدعى المشهور، وإنَّما إحتياج المشهور لتفريع المسألة على المسألة الفلسفية، لكونهم قد فرغوا عن كون الوجوب مدلولاً للفظ، وعليه، لا محالة أنَّه يُنحلُّ إلى جنس وفصل.

● الإعتراض الثاني، هو: إنَّه لو سلمنا بأنَّ الوجوب مجعولٌ شرعيٌّ، فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز لأنَّ الوجوب من الإعتبارات، والإعتبارات من أبسط البسائط ليس لها جنس، ولا فصل، فضلاً عن المادة والصورة، إذ ليست ذات ماهية حقيقية، إذ الإعتبار من الكيف النفساني، فلا معنى لافتراض بقاء جزء وإرتفاع جزء بل حتى لو سلَّمنا بكون الوجوب مركباً، فليست المسألة مبتنية على تلك المسألة لأنَّ النزاع هناك في الإمكان العقلي بينما نزاعنا في بقاء الجنس بعد إنعدام الفصل إنما هو في الوقوع الخارجي.

وهذا الإعتراض أيضاً غير صحيح، وذلك لأنَّ من يقول: بأنَّ جزءاً من الوجوب يبقى، وآخر يرتفع، لا يقول: بأنَّ الوجوب إعتبار واحد، كي يُقال له: إنَّ الإعتبار من البسائط، أو من أبسطها، فلا جنس له، ولا فصل، وإنَّما المدعى بأنَّ الوجوب مركب من مجموع إعتبارين: إعتبار عام، وإعتبار خاص، إعتبار طلب الفعل، أو كون الفعل في ذمة المكلف، وإعتبار المنع من التُّرك، وهما مندرجتان في إعتبار واحد، فهما بمثابة الجنس والفصل، وليس المدعى كون الإعتبار الواحد مركباً من جزءين.

وعليه يُقال: بأنَّ الدليل الناسخ، إنَّما يدل على إرتفاع المجموع، وليس الجميع.

وعليه، يمكن إثبات أصل الجواز بالدليل المنسوخ.

ولعله كان أقرب إلى الصواب لو عبّر بالمدلول التضميني والمطابقي، بدلاً من التعبير بالجنس والفصل لأنَّ الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية

العقلية، فإرادة معناهما الحقيقي هنا في المقام، أقرب إلى التشبيه والمجاز والمسامحة، منه إلى الحقيقة.

● الإعتراض الثالث، هو: إنَّ المسألة ناظرة إلى مقام الثبوت، بينما بحثنا في مقام الإثبات، فلا ربط له بها.

وتوضيحه: إنَّ المسألة مطروحة في الفلسفة لتحقيق أنَّ الجنس هل يبقى بعد إرتفاع الفصل، أو إنَّه يستحيل بقاءه؟.

فلو قلنا: بأنَّ الجنس يبقى، فليس معنى ذلك أنَّه باق فعلاً وحتماً، ونحن نبحث عن أنَّه هل هو باق، أولاً؟ إذنَّ فيحتاج إلى تخريج آخر.

وإن شئت قلت: إنَّ المسألة مطروحة في الفلسفة، لتحقيق مقام الثبوت، أي: إنَّها تبحث عن إمكان بقاء الجنس بعد زوال فصله، أو إستحالة على مستوى الإمكان العقلي، بينما بحثنا في المقام إثباتي، بمعنى أنَّ الدليل المنسوخ هل يمكن أن يُستفاد منه بقاء الجواز إثباتاً أم لا، وعليه، فلا ربط بين البحثين.

وهذا الإعتراض أيضاً غير صحيح: لأنَّ مقصود من يفرِّع هذه المسألة على تلك المسألة، أن يقول: إنَّه بعد الفراغ عن عدم تبعية الدلالة التضمينية للدلالة المطابقة في الحجية، إذنَّ نطبِّق هذه الكبرى في المقام، فنتمسك بالدلالة التضمينية لدليل الوجوب للإثبات على الجواز، والتمسك بذلك فرع إثبات إمكان بقاء الجنس بعد إرتفاع الفصل.

وتوضيحه، هو: إنَّ الوجوب يدل تضمناً على الجنس والفصل، فدليل الوجوب يدل تضمناً على الجنس، وفي المقام، الدلالة المطابقة لدليل الوجوب سقطت، فهل تتبعها الدلالة التضمينية في السقوط، أو إنَّها لم تسقط بعد؟.

فإذا قلنا: بأنَّ الجنس يبقى بعد إرتفاع الفصل، إذنَّ لا يُعلم ببطلان المدلول التضميني، وما لم يُعلم ببطلانه وسقوطه فهو باق على حجتيه.

وأما إذا برهنّا في بحث فلسفي، أو منطقي، على استحالة بقاء الجنس بعد إرتفاع فصله، إذنّ يصبح الجنس معلوم الإرتفاع.

نعم يمكن أن نحتمل جعل وجود آخر له ولو في ضمن فرد آخر فيبقى على الحجية إلا أنه لا يكون مدلولاً تصديقياً للدليل المنسوخ وإنما مدلول تصوري ولكن قد علمنا بإرتفاع المدلول التصديقي الموجود للدليل الوجوب، إذنّ فالتفريع معقول.

وكلّ هذه الاعتراضات لا مرجب لها، وإمّا الصحيح هو كلام المشهور، الذي مرجعه التقريب الوسط من هذه التقرّيبات السابقة، وهو التمسك بالدلالة التضمينية بعد سقوط الدلالة المطابقيّة، ولا داعي للتمسك بألفاظ الجنس والفصل، وإن وردت في بعض الكلمات، وحينئذ لا بدّ من إكماله بالتقريب الأول والثالث ليتضح الحق في المسألة.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وهو في بيان الدليل الإجتهادي.

○ المقام الثاني:

في تنقيح الأصل العملي في المسألة، بمعنى أنه هل يمكن بالأصل العملي، إثبات الجواز بالمعنى الأعم بعد نسخ الوجوب، أو إنّه لا يمكن ذلك؟

قد يُقرب ذلك بالتمسك بالإستصحاب، حيث يُقال: بأنّه كانت عندنا قضيتان متيقنتان هما: الجواز بالمعنى الأعم، والوجوب، وأنّ الثانية علم إرتفاعها بدليل النسخ، والأولى لم يُعلم إرتفاعها، فيجري إستصحاب بقائها.

وقد أورد السيد الخوئي «قده»^(١) على هذا بإيرادين:

١ - الإيراد الأول، هو: إنّ هذا الإستصحاب لا يجري لأنّه من إستصحاب

(١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ٢٥.

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي، لأنّ الجواز بالمعنى الأعم، جامع محفوظ في ضمن الوجوب تارة، وفي ضمن الإستحباب، أو الكراهة، أو الإباحة بالمعنى الأخص، تارة أخرى، وقد وُجد في ضمن حصة وهي الوجوب، وهذه الحصة يُعلم بإرتفاعها، ونشك في بقائه في ضمن حصة أخرى، وهذا هو إستصحاب الكلّي من القسم الثالث، وهو لا يجري.

وهذا الإعتراض غير وارد، وذلك، لأنّ الجواز بالمعنى الأعم ليس عبارة عن أمر وجودي محفوظ في ضمن الوجوب تارة وفي ضمن الإستحباب أخرى، كعنوان الإنسان الذي يُحفظ في عدة حصص، وإنّما الجواز الذي نريد أنّ نُثبت، هو عبارة عن عدم الحرمة، إذ المفروض هو التأمين من جهة الحكم التّحريمي، وعدم الحرمة كان معلوماً سابقاً، ولا ينبغي أن يُقال: إنّه من القسم الثالث من إستصحاب الكلّي، لأنّه لا تخصّص له في ضمن الوجوب تارة، وفي ضمن الإستحباب أو الكراهة تارة أخرى، وإنّما هو حصة واحدة تقترن بالوجوب تارة، وبالإستحباب تارة أخرى، وهذا لا يجعله متغيراً ولا متعدداً بحسب تعدد وإختلاف ما قارنه إذ العدم المشكوك هو عين ذلك العدم المتيقّن، والأثر الذي هو التأمين، إنّما يترتب على الجواز بمعنى عدم الحرمة، بينما الجواز بالمعنى الأعم بمعنى آخر، جامع بين الأحكام الأربعة، كما أورد السيد الخوئي «قده»، فإنّه جواز بمعنى أعم ليس موضوعاً لأثر عملي.

فالإعتراض إنّ أريد به أنّ الجواز هو أمر وجودي له حصص، فإنّنا مضافاً إلى أنّنا لا نتصور مثل ذلك الجامع الوجودي، كما عرفت، فإنّنا لا نحتاج إلى إستصحابه أيضاً.

وإنّ أريد بالجواز بمعنى عدم الحرمة، فمن الواضح أنّه لا ينطبق عليه القسم الثالث من إستصحاب الكلّي. لأن العدم لا يتعدد، ولا يتخصّص، ولا يختلف بتعدد وإختلاف وتخصّص ما يقارنه. وإنّ قارن الوجوب تارة، والكراهة تارة أخرى، وعليه، فهو من الإستصحاب الشخصي، وليس الكلّي.

نعم قد يتوهم أنَّ إستصحاب عدم الحرمة، لا يجري لأنَّه معارض بإستصحاب آخر، وذلك لأنَّ الواجب بعد نسخ وجوبه علمنا بحدوث أحد الأحكام الأربعة الأخرى فيه، وتبدل عدمها بالوجود بعد نسخ الوجوب، وحينئذٍ يتعارض عدم الحرمة هذا مع عدم أحد هذه الأحكام الأربعة، كعدم الإستصحاب، أو مع عدم الكراهة، وهكذا، قد يتوهم.

ولكن هذا التوهم غير صحيح، إذ أقل ما يقال فيها: إنَّه حتى لو سلَّمنا أنَّ الإباحة حكمٌ وجوديٌّ في مقابل الأحكام الأخرى، فإنَّ الإستصحاب لا يجري فيها في نفسه، فضلاً عن أنَّ يكون معارضاً بإستصحاب عدم الحرمة، وذلك لأنَّ الإستصحاب إنَّما يجري إذا كان منجزاً، أو معذراً، لأنَّه أصل عملي، وقد جعل لذلك، فإستصحاب عدم الحرمة مثلاً معذراً، بينما إستصحاب عدم الإباحة بالمعنى الأخص، ليس بمعذر، ولا بمنجز، لأنَّه لا يلائم مع الحرمة، ولا يثبت به الإلزام كي يكون منجزاً.

أمَّا كونه غير معذّر فلأنَّ نفي الإباحة بالمعنى الأخص، يلتزم مع الحرمة.

وأمَّا كونه ليس بمنجز، فلأنَّ التنجز به فرعٌ لإثبات الإلزام، وإستصحاب عدم الإباحة لا يثبت الإلزام به إلا بالأصل المثبت، وهو كما تعلم حكايته، ناهيك عن أنَّ التنجز ليس مترتباً على إستصحاب عدم الإباحة لو فرض أنَّها حكم وجودي، فكيف بك إذا لم تجعل أصلاً، فإنَّه لا يترتب عليها تنجز بطريق أولى.

لِذَنِّ ففِي الْمَقَامِ، حَتَّى لَوْ قُلْنَا بَأَنَّ الْإِبَاحَةَ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَى، حَكْمٌ وَجُودِيٌّ، وَأَنَّهُ يَوْجَدُ فِي الْمَقَامِ أَحْكَامٌ وَجُودِيَّةٌ أَرْبَعَةٌ، وَقَدْ عُلِمَ بِحُدُوثِ وَاحِدٍ مِنْهَا وَوُجُودِهِ، فَإِنَّهُ رَغْمَ هَذَا كُلِّهِ، لَا يَجْرِي إِسْتِصْحَابُ عَدَمِ الْإِبَاحَةِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَى، لِأَنَّ إِسْتِصْحَابَ عَدَمِ الْإِبَاحَةِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَى، لَيْسَ بِمَعْذَرٍ، وَلَا بِمَنْجَزٍ كِي يَشْمَلُهُ دَلِيلُ الْإِسْتِصْحَابِ، بَيْنَمَا دَلِيلُ الْإِسْتِصْحَابِ

يشمل إستصحاب عدم الحرمة، لأنّه معذّر ومنجّز، وهو يشمل بلا معارض.

إذن، فالصحيح إمكان إجراء الإستصحاب لإثبات الجواز بالمعنى الأعمّ.

٢ - الإيراد الثاني، هو: إنّ هذا الإستصحاب،^(١) من الإستصحاب في الأحكام الإلهية الكلية، والسيد الخوئي «قده» ممّن لا يقول بجريانه في الأحكام الكلية الإلهية في الشبهات الحكمية، بل هو لا يرى الإستصحاب إلاّ في الشبهات الموضوعية.

وهذا غير صحيح، مبنى وبناء:

أمّا مبنى: فلما سوف يأتي في مباحث الإستصحاب، من كون المختار أنّه يجري في الشبهات الحكمية، كما يجري في الشبهات الموضوعية.

وأمّا بناء: فلأنّه حتى لو اخترنا مبنى السيد الخوئي «قده»، فإنّ مبناه لا ينطبق في المقام لأنّه على خلاف ما يقول به من التفصيل بين إستصحاب الحكم الإلزامي، وإستصحاب الحكم الترخيصي، فهو عندما يمنع من جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية، إنّما يمنع من جريانها في الأحكام الإلزامية، فهو مثلاً لا يستصحب حرمة وطّي الحائض، أو بقاء النجاسة في الماء بعد زوال تغيّره.

إذن فالإستصحاب الذي يراه السيد الخوئي «قده» غير جار للمعارضة مع إستصحاب عدم الجعل، إنّما هو إستصحاب بقاء الحكم الإلزامي في الشبهات الحكمية، وليس إستصحاب عدم الحكم والترخيص، كما في مقامنا.

وبناء على هذا نقول: بأنّ الإستصحاب الذي نتمسك به، هو

(١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ٢٥.

إستصحاب في الحكم الترخيصي، لا الإلزامي لأنه إستصحاب للجواز بالمعنى الأعم، أي: بقاء الإباحة، فيجري الإستصحاب، لأنه لا تعارض بين إستصحاب بقاء المجعول والحكم الترخيصي، هذا كله في إستصحاب الجواز بالمعنى الأعم.

نعم يمكن أن يُشكل فيما لو كان المراد إستصحاب ما هو أخص من الجواز بالمعنى الأعم، كإثبات خصوص الطلب بالإستصحاب حيث يُقال: إنه بناء على مسلك المشهور من كون الطلب الوجوبي والطلب الإستجابي متغايرين جعلاً من قبل الشارع، حيث لا يجري إستصحاب بقاء أصل الطلب الموجود وجوداً تظميناً تحليلياً في ضمن الطلب الوجوبي الذي هو مفاد الأمر المنسوخ، وذلك لشبهة إستصحاب القسم الثالث من الكلّي، حيث يُقال هنا: بأنّ الطلب جامع بين نوعين منه أحدهما الطلب الوجوبي الذي هو مفاد الأمر المنسوخ، وأصل الطلب الموجود ضمن الوجوب وجوداً تظميناً تحليلياً هو مشكوك بقاءه، فلا يجري إستصحاب وجوده، إلاّ إذ أُجري الإستصحاب في القسم الثالث من الكلّي.

وأما بناءً على مسلك الميرزا «فده»^(١) من أنّ الطلب شيء واحد، والمجعول سنخ واحد، غاية أنه يقترن بالإذن بالتّرك، فينتزع العقل عنوان الإستحباب تارة، وإن إقترن بعدم الترخيص بالتّرك، إنتزع العقل عنوان الوجوب تارة أخرى.

بناءً على هذا المسلك، حيث لا بأس بإجراء إستصحاب الطلب ويكون هذا إستصحاباً شخصياً، إذ لا مانع من أن يستقر طلب على فعل يبدأ واجباً وينتهي مستحباً فيجري إستصحاب جامع الطلب.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٧٠ - ٧١.

وبتعبير آخر: إنَّ شخص ذلك الطلب المجعول ممّا يمكن بقاؤه بعد طرؤ الناسخ للوجوب .

ومن هنا يتضح الأمر فيما ألمح إليه في (الكفاية)^(١)، من أنّ العرف يرى تغاير الوجوب والإستحباب وتباينهما في الوجود، وإن كان بحسب الدقّة العقليّة لا فرق بينهما إلّا في الوجود الواحد، وحينئذ لا مجال للإستصحاب إذاشك في تبدل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف ونظيره يكون متّبعا في هذا الباب .

أقول: بناءً على مسلك الميرزا «قده» من كون الوجوب والإستحباب حكماً عقلياً، فإنّه كما يمكن إجراء إستصحاب الطلب إستصحاباً شخصياً، لكون شخص ذلك الطلب المجعول يمكن بقاؤه بعد طرؤ الناسخ للوجوب، كذلك يمكن إجراء إستصحاب روح الطلب - التي هي الإرادة التشريعيّة وحبّ المولى - في أصل الإرادة والحب إستصحاباً شخصياً، ولو بالمرتبة الضعيفة للإرادة التي لا يُعلم بإرتفاعها .

ومن هنا يتّضح عدم تماميّة ما ألمح إليه في (الكفاية) من عدم جريان الإستصحاب في روح الطلب .

ذلك لأنّ العرف، وإن كان يرى التباين بين الوجوب والإستحباب، ولكنه لا يرى تبايناً بين الإرادة التشريعيّة اللزوميّة، والإرادة التشريعيّة غير اللزوميّة التي هي من مبادئ الحكم .

هذا تمام الكلام فيما إذا نُسخ الوجوب .

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٢٥ .

الواجب التخييري

ينقسم الواجب إلى: تعيني وتخييري.

وقد عُرِفَ «التعيني»: بأنه ما ليس له بدل، وعُرِفَ «التخييري» بأنه ما يجوز تركه إلى بدل.

وقد أُثِرَت مشكلة في تفسير الواجب التخييري، بإعتبار ما قيل في تعريفه: من أنه الواجب الذي يجوز تركه إلى بدل، إذ إنَّ التعريف إشمَل على أمرين وعنصرين متنافيين وهما: الإلزام المتمثل في كلمة الواجب، والعنصر الثاني المنافي للإلزام هو كلمة «يجوز تركه إلى بدل»، وحيثُ لا إشمَل في وجوب إستبطن اللاأوجوب.

وقد قيل في تخريج الوجوب التخييري وتصويره، لدفع مشكلة تعريفه عدة نظريات:

□ النظرية الأولى:

وحاصلها رجوع الواجب التخييري إلى الواجب التعيني، وذلك أنَّ الوجوب في موارد التخييري، يتعلَّق دائماً بفعل معيَّن، وهو الذي سوف يختاره المكلف في مقام التطبيق والإمثال واقعاً، فمن إختار صيام شهرين متتابعين، يكون الوجوب في حقه متعلقاً بالشهرين المتتابعين تعيناً، وهكذا من إختار إطعام ستين مسكيناً، فالوجوب دائماً يتعلَّق بما يختاره المكلف

من البدائل، وحينئذ يكون ما إختاره المكلف من البدائل خارجاً، هو الواجب عليه تعييناً.

وبهذا يرجع الواجب التخيري إلى الواجب التعيني، غاية أن متعلق الوجوب في صيام الشهرين غير متعلق الوجوب في الإطعام.

وهذه المحاولة لإبطال جنبه التخير، وإرجاع التخيري إلى التعيني، قد تصدئ السيد الخوئي «قده»^(١) لها، وإعترض عليها بعدة إعتراضات:

١ - الإعتراض الأول، هو: إنَّ هذا التفسير للواجب التخيري، يخالف وينافي صريح القاعدة ودليل الإشتراك في التكاليف، التي هي من القواعد الضرورية، إذ إنَّ دليل الإشتراك يفيد بأنَّ المكلفين ضمن ظروف واحدة يُكلفون بتكليف واحد لا فرق بينهم، وإنَّ كان قد يتغاير التكليف بتغاير ظروف المكلفين، حيث لا يجب «الحج» على غير المستطيع، بينما يجب على المستطيع.

إذَّ ن تفسير الوجوب التخيري كما طُرح هو خلاف دليل الإشتراك، حيث يختار كل مكلف غير ما يختاره الآخر.

٢ - الإعتراض الثاني، هو: إنَّ هذا التفسير يُرجع الوجوب التخيري إلى تحصيل الحاصل^(٢)، لأنَّ الواجب التخيري سوف يكون منوطاً بإختيار المكلف، فكأنه يرجع إلى قوله: «إذا إخترت الصوم وجب عليك الصوم»، وهذا ممَّا لا معنى له، لأنَّ إناطة وجوب شيء بإختيار ذلك الشيء، يجعل الوجوب بمثابة تحصيل الحاصل، إذ يصبح بلا موجب، ولا ملاك في بعثه وتحريكه، وهو محال.

وهذان الإعتراضان متهافتان لا يمكن الجمع بينهما.

(١) محاضرات فياض - ج ٤ - ص ٢٦.

(٢) محاضرات فياض - ج ٤ ص ٢٦ - ٢٧.

وتوضيح ذلك، هو: إنَّ عنوان «ما يختاره المكلف» كما في التفسير الأول للواجب التخييري، تارة يؤخذ بنحو الموضوعية، بحيث يكون هذا العنوان هو موضوع الوجوب، ومركز التكليف.

وأخرى يؤخذ بنحو المعرفية والمشيرية، بحيث يكون مصب الوجوب ومركز التكليف هو ذات الشهرين بلا دخل لعنوان الإختيار.

فإنَّ فرض الأول، وهو كون العنوان مأخوذاً على نحو الموضوعية: فالإعتراض الأول لا يرد عليه، لأنَّ الإشتراك محفوظ، حيث أنَّ الكل يجب عليهم عنوان واحد، هو «عنوان ما يختاره المكلف»، فهو مشترك بين الجميع.

غايته أنَّ هذا العنوان يختلف مصداقه الخارجي، ولكن يكون كل من البدائل مصداقاً لما هو الواجب، وهو «عنوان ما يختاره المكلف»، لا إنَّه الواجب.

ومثاله عنوان «وجوب إمثال ما يؤمر به الإنسان» رغم كونه مختلف المصاديق، إذ المناط في دليل الإشتراك، هو وجود عنوان واحد يكون مصباً للوجوب، وهنا في المقام، عنوان واحد هو مصب الوجوب لدى الجميع، وعليه فالإعتراض الأول باطل.

وإنَّ بُنيَ على الفرض الثاني، وهو كون العنوان مأخوذاً على نحو المعرفية والمشيرية إلى ذات ما يختاره الشخص الذي في علم الله أنَّه سوف يختار صيام شهرين، كما لو قيل له من أول الأمر، صُم شهرين، لكن من دون إناطة الوجوب بالإختيار وإلماً بالإختيار معرفاً ومشيراً، حينئذ لا يبقى مجال للإعتراض الثاني لأنَّ الوجوب فيه ليس منوطاً جعله بالإختيار وإنما الإختيار عنوان مشير للمكلف به..

وبتعبير آخر، يُقال: إنَّ الواجب هو واقع الفعل الذي إختياره المكلف، ولكنَّ المولى أشار بهذا العنوان إلى أحكام عديدة بعدد المكلفين، لم

يجعلها عليهم، وإنما إستغنى عنها بهذا العنوان المشير، هذا بالنسبة للإعتراض الأول.

وأما بالنسبة للإعتراض الثاني، وهو لزوم تحصيل الحاصل، فإنه إنما يكون وارداً، فيما إذا كان متعلق ما يختاره المكلف بنحو القضية الفعلية، وأما إذا كان المتعلق هو ما يختاره المكلف بنحو القضية التعليقية كما لو أوجب المولى مختار المكلف من البدائل فلا يكون حينئذٍ من باب تحصيل الحاصل، لأنَّ عنوان «ما يختار المكلف» مأخوذ قيداً في الواجب، لا في الوجوب.

٣ - الإعتراض الثالث، هو: إنَّ الوجوب التخيري، إذا كان متعلقاً بما يختاره المكلف في الواقع، حينئذٍ نسأل: إذا لم يختار المكلف شيئاً - كما في حالة العصيان - فهل إنَّ الوجوب يكون ثابتاً في حقه، أو لا يكون ثابتاً؟ فإن قيل: بأنَّ الوجوب ليس ثابتاً في حقه، فمعنى هذا، أنَّ العصيان أيضاً هو غير ثابت في حقه، وهذا غير معقول، إذ الوجوب الذي ليس له عصيان، لا يكون جعله معقولاً.

وإن قيل بالأول، وهو كون الوجوب ثابتاً في حقه: فهذا أيضاً غير معقول، وذلك لبقاء الوجوب بلا متعلق، حيث أنَّ المكلف لم يختار شيئاً، وبقاء الوجوب في حقه من دون متعلق لهذا الوجوب محال أيضاً.

وهذا الإعتراض، إنما يرد، فيما إذا كان المراد من الإختيار، هو الإختيار بنحو القضية الفعلية، لا بنحو القضية الشرطية.

وتوضيحه، هو: إنه تارة يُراد بهذه النظرية إناطة الوجوب بالإختيار الفعلي، فيقال حينئذٍ: بأنَّ العاصي لا إختيار فعلي له.

وأخرى يُراد بهذه النظرية، إناطة الوجوب بالإختيار التقديري، أي إنَّ الوجوب متعلق بذلك الفعل الذي لو أراد المكلف الإمتثال لفعله، حينئذٍ يمكن أن يُقال: بأنَّ متعلق الوجوب محفوظ حتى في ظرف العصيان، إذ إنه

في فرضه، سوف يختار متعلقاً يناسب مزاجه وقواه.

وبهذا البيان يُدفع الاعتراض الثاني أيضاً، وذلك إذا فسّرنا الإختيار على نحو القضية الشرطية، حينئذ يكون مرجع الوجوب إلى أنه، «إن كنت سوف تختار الصوم في حالة، لا بدّ لك فيها من الإختيار، فيجب عليك الصوم»، وحينئذ، يكون وجوب الصوم منوطاً بتفضيل الصوم على بديله لا بإختياره فعلاً. فيكون من يرجح الصوم على بديله ملزماً بالصوم. وهذا ليس تحصيلاً للحاصل كما فرض في الاعتراض الثاني، وذلك لأنّه ليس كل من يؤثّر الصوم على بديله يصوم.

ففرق بين أن يكون الصوم منوطاً بالإختيار المطلق، فينتج تحصيل الحاصل، وبين أن يكون الصوم منوطاً بالإختيار النسبي، فلا يلزم تحصيل الحاصل.

نعم إذا فرضنا أننا بنينا على أنه يمكن فرضاً ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، بل فرضناً وقوع ذلك خارجاً، من قبيل طريقي الهارب، ورغيفي الجائع.

حينئذ قد يُقال: بأنّ ما سوف يختاره بهذا المعنى الشرطي من الإختيار، أمر غير متعيّن أصلاً، إذ لا توجد أيّ مرجحات لما يختاره، فإذا فرضنا أنّ الإنسان لا يؤثّر الصوم على بديله، لأنّ البدائل كلها بالنسبة إليه سواء، إذن سوف يختار واحداً منها بلا مرجح، وحينئذ، حتى لو قلنا بهذا، فهذا إعتراض غير مهم، لأنّه حتى لو جوّزنا ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، وقلنا بإمكانه، فهو غير عملي، وهذا يكفي لدفع الإشكال.

إذن فالإعتراض الثاني والثالث كلاهما غير صحيح، وإن كان الإعتراض الأوّل له صورة، لأنّ المفروض أنّ الوجوب لم يكن منوطاً بالإختيار في عالم جعله، بل الإختيار عنوان مشير لمتعلق التكليف، أو للمكلف به.

وإن شئت قلت: بأنه يمكن دفع الإعتراض الثالث، بأن يقال: بأن متعلق الوجوب هو ليس ما يختاره المكلف بالفعل، وإنما متعلق الوجوب هو ما يؤثره ويفضله المكلف من البدائل، إذا شاء أن يختار أحدها في حالة لا بد له فيها من الإختيار، وحينئذ يكون وجوب ما آثره المكلف وفضله منوطاً بتفضيل ما فضله على بديله، وليس منوطاً بإختياره فعلاً، وحينئذ يكون من يرجع المفضل على بديله، ملزماً بهذا البديل المفضل، وهذا محفوظ حتى في فرض العصيان كما عرفت، وحينئذ لا يلزم من هذا تحصيل الحاصل.

نعم لو فرضنا حالة، فقد فيها المكلف كل ترجيح لأحد البدائل على الآخر، بل لو فرضنا وقوع هكذا حالة خارجاً، كطريقي الهارب، ورغيفي الجائع، فإنه حينئذ - حتى لو بنينا على إمكان الترجيح بلا مرجح في الأفعال الإختيارية - فإنه لا يوجد أيّ تعيّن أو تقرّر لمتعلق الوجوب.

وهذا رغم كونه معقول ثبوتاً، وإن لم يقع إثباتاً، إلا أنه لا يمنع عن كونه تكليفاً عقلياً.

وقد عرفت بأن هذا الجواب، هو أيضاً جواب على الإعتراض الثاني، كما مرّ.

الإعتراض الرابع، هو: إن محاولة تفسير الوجوب التخيري كما عُرِضت، خلاف ظاهر دليل الواجب التخيري، إذ ظاهر دليله إثباتاً، إن التكليف واقف بين البدائل كلها على مسافة واحدة، وليس الوجوب هو خصوص ما يختاره المكلف فقط.

وهذا الإعتراض منهجيته غير صحيحة، لأن صاحب محاولة تفسير الوجوب التخيري، إنما يفسره بهذه الصورة على أساس أنه من الحقائق التشريعية المعروفة في المجتمعات العقلية، والمركوزة في أذهان العقلاء ووجداناتهم.

وعليه يُقال: إن كان هذا التفسير صادقاً وموافقاً مع المركز في أذهان العقلاء ووجداناتهم، حينئذٍ يجب إخضاع الدليل لهذا التفسير، وحمل ظاهر الدليل عليه، كما هو الحال في كل إرتكاز عقلائي، فإنه يكون حاكماً على ظاهر الدليل، وإن لم يكن هذا التفسير على طبق المرتكزات العقلانية، بل كان على خلافها، حينئذٍ يرد ما ورد عليه، من أنه على خلاف المرتكز في أذهان العقلاء وبهذا يكون الإشكال ثبوتياً.

والصحيح هو أن يُقال: إنَّ الوجوب التخيريَّ حسب التفسير الأول، إن أُريد بالإختيار فيه، مجرد المعرفة والمشيئة، فهو على خلاف الإرتكاز العقلاني والعرفي.

وإن أُريد أخذ الإختيار فيه على نحو الموضوعية، بحيث يكون ما يختاره مصداقاً لمتعلق الوجوب فهذا معناه، التفتيش عن جامع إنتزاعي بين الأفراد، وحينئذٍ نقول: إن كان «عنوان ما يختاره» عنواناً جامعاً بين البدائل على حدّ «عنوان أحدها»، إذن فلنقل ابتداءً: إن كان الوجوب التخيريَّ الشرعي عبارة عن إيجاب الجامع، فحينئذٍ لا موجب لتطويل المسافة، وأخذ «عنوان ما يختار»، بل يُقال من أول الأمر: فليكن متعلق الوجوب والعنوان الجامع بين البدائل هو «عنوان أحدها».

□ النظرية الثانية: في تفسير الوجوب التخيري، هي للمحقق الخراساني «قده»^(١)

وحاصلها، هو: إنَّه يمكن إرجاع الوجوب التخيري في بعض الموارد إلى فرض ملاكَيْن ومصلحتَيْن كاملتَيْن وجوديتين، كلُّ منهما قائمة في أحد العدليَيْن، حيث يكون مقتضى الطبع حينئذٍ، أن يحكم المولى بوجوب كل واحد منهما على نحو الوجوب التعيني، إلا أنَّ الذي منع من ذلك، هو وجود التنافي بين هذين الملاكَيْن اللَّذَيْن يراد التوصل إليهما عن طريق هذه الأفعال.

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

وإن لم يكن هناك تناف بين الفعلين، بل إنَّه يمكن الجمع بين الصوم والعتق، ولكن ملاك الصوم لا يترتب على الصوم، لو وجد العتق وملاكه.

ومن هنا فالمولى لا يأمر بهما معاً بأمرين تعيينين، لأنَّه لا يمكن التوصل إلى كلا الملاكين، لأنَّ وجود أحدهما يمنع من حصول الآخر، وحينئذٍ هنا، يحكم المولى بوجوبين مشروطين، كل منهما متعلق بأحد الفعلين بخصوصه وعنوانه، مشروطاً بعدم الآخر.

غاية الأمر أنَّ الوجوب المتعلق بكل واحد من الفعلين، ليس وجوباً على الإطلاق، بل مشروط بترك الفعل الآخر، وهذا معناه، وجود تناف وتضاد بين الملاكين.

وقد إعترض على هذه النظرية السيد الخوئي «قده»^(١) وغيره من المحققين بعدة إعتراضات:

١ - الإعتراض الأول: هو إنَّ هذه الفرضية على خلاف ظاهر دليل الوجوب التخيري، إذ إنَّ ظاهر دليله لا يُناسب إنشاء وجوباتٍ متعددة على الأفعال بعناوينها التفصيلية، بل ظاهره إثباتاً، في أنَّه خطاب واحد، وإنشاء لوجوب فارد، لا خطابان مشروطان.

وهذا الإشكال كأنَّه إثباتي، لا ينطبق على هذه الفرضية، ولذلك لا يكون وارداً على المحقق الخراساني «قده».

والتحقيق، هو: إنَّ صاحب هذه الفرضية، لم يفترض هذا التفسير للوجوب التخيري في سائر موارد الوجوب التخيري، وإنَّما قصد: إنَّ هذه الفرضية تنطبق على بعض موارد الوجوب التخيري، لأنَّ الوجوب التخيري ليس دائماً بلسان «صُم»، أو «إعتق»، أو «إطعم» حتى يُقال: بأنَّ الوجوب التخيري لا يناسب جعل وجوبين.

(١) محاضرات فياض - ج ٤ ص ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨.

وتوضيحه هو: إنَّ الوجوب التخييريّ، تارة يتحصّل للفقهاء من دليل واحد، كما لو ورد في دليل واحد، «إذا أفطرت، فصم»، أو «اعتق»، أو «إطعم»، وحينئذٍ قد يدعى: إنَّ هذا اللسان ظاهر في وحدة الوجوب.

وتارة أخرى، يحصل الفقيه على الوجوب التخييريّ، من ضمّ دليلين أحدهما إلى الآخر، كما لو دلّ دليل على وجوب «خصلة»، ودلّ دليل آخر على وجوب «خصلة» أخرى، وحينئذٍ، فإنَّما أن نفرض أن كلا من الدليلين ليس له إطلاق لفرض فعل الآخر، وذلك إمَّا لكون الدليل لبيّاً ليس له إطلاق، وإمَّا لكون الدليل لفظياً، لكن المولى لم يكن في مقام البيان من سائر الجهات، فلم تتم فيه مقدمات الحكمة لكي يثبت له وجوب على الإطلاق.

وفي مثل ذلك يُقال: بأنَّ القدر المتيقّن من دليل، «إذا أفطرت فأعتق»، هو وجوب العتق في فرض عدم الصيام، وهكذا الحال بالنسبة لدليل «إذا أفطرت فصم» فإنَّ وجوب الصيام يكون في فرض عدم العتق، إذنَّ فبضم أحد الدليلين إلى الآخر، نحصل على الوجوب التخييريّ.

وإنَّما أن نفرض أن لكل من الدليلين إطلاقاً في نفسه، فيجب عليه العتق على كل حال سواء، «صام، أم لم يصم»، لكن علم من الخارج أنَّه لا يجب عليه الجمع العرفي بينهما، المقتضي لتقييد وجوب كل واحد منهما بترك الآخر، كما هو مختار السيد الخوئي «قده» في مثل ذلك، حيث يُقال: بأنَّ أصل الوجوب في كل منهما لا ينافي الوجوب في الآخر.

وبتعبير آخر، إنَّ هذين الوجوبين يتعارض إطلاق أحدهما مع ما إذا صام، ويتعارض إطلاق ما إذا صام لِمَا إذا تصدَّق وإذا تعارضاً وتساقطاً يبقى القدر المتيقّن، وهو ما إذا صام ولم يعتق، أو أعتق ولم يصم.

أو فقل: إنَّه يتعارض إطلاق كل منهما في حال الإتيان بالآخر، فيبقى إطلاق كل منهما على حاله في حال ترك الآخر.

وفي مثل هذا الفرض، فرض العلم بالتخيير، من ضم دليل إلى دليل،

يصح تصور المحقق الخراساني «قده»، ويكون منسجماً مع ظاهر دليل التخيير، وموافقاً له في مقام الإثبات، وليس مخالفاً له، إذ الفرضية التي طرحها المحقق الخراساني «قده» هي من الناحية الإثباتية غير متوقفة على الذي ذكر في الاعتراض، فالإعتراض غير تام.

٢ - الإعتراض الثاني: هو أنَّ الغرضين والملاكين المفروض التنافي بينهما:

تارة يُفرض عدم حصولهما معاً في عمود الزمان لا مقترنين، ولا مترتبين، بل كلما وجد أحدهما إمتنع الآخر.

وأخرى يُفرض عدم إمكان اجتماعهما مترتبين فقط، وأما وجودهما مقترنين فمعقول، يعني من «صام وأعتق». في وقت واحد، فسوف يُحصل كلا الملاكين، ومن صام ثم أعقبه بالعتق، لم يحصل إلاً ملاكاً واحداً.

وحينئذٍ، فإنَّ فرض الأول، وهو التنافي بينهم إقتراناً وترتّباً، لزم منه، أنَّه لو أتى بكلا عدليّ الواجب التخييريّ في وقت واحد، لزم عدم تحصيله شيئاً من أغراض المولى، لأنَّهما متنافيان، ولا يمكن الجمع بينهما بحال، إذ إنَّ أحدهما يمنع عن تأثير الآخر في ملاكه، فلا ملاك «العتق» يحصل، لأنَّ الآخر موجود، وهكذا الآخر.

وهذا خلاف الضرورة والوجدان في باب الواجبات التخييرية.

وإنَّ فرض الثاني، كان لازمه أنَّ المولى يجب عليه أن يأمر بإيجادهما معاً مقترنين دائماً، لأنَّ المفروض وجود ملاك ملزم في كل منهما، فيمكن تحصيلهما لو أمر بهما مقترنين، وهذا أيضاً خُلف الوجوب التخييريّ.

وهذا الإعتراض غير صحيح، ويمكن رده بصياغة فرضية المحقق الخراساني «قده» بأحد تقريبين:

١ - التقريب الأول، هو: أن يُقال: بأنَّ أحد هذين الغرضين المتنافيين

بنحو أَنَّ أحدهما ترتبه على فعله وسببه، موقوف على عدم وجود الآخر، لا قبله ولا معه، بمعنى أَنَّ مطلق وجود العدل الآخر في عمود الزمان مانع عنه، وأمَّا الغرض الثاني فترتبه على فعله، وسببه هو فرع عدم وجود الأول قبله، لا حينه، مثلاً نفرض أَنَّ الإطعام لا قبل العتق ولا بعده. وأمَّا الإطعام فترتب الغرض عليه موقوف على أَنَّ لا يكون قبله عتق.

وهذا بحسب الحقيقة، تعبير آخر عن إفتراض الجمع الملقق من الفرضيين اللذين أبداهما صاحب الإعتراض، وهما: إِنَّ العتق يترتب غرضه على عدم كون الصوم قبله، أو مقارناً معه، وأمَّا الصوم فترتب غرضه موقوف على أَنَّ لا يكون قبله عتق.

وبناءً عليه، فلو أَنَّ المكلف جمع بينهما، فقد إستوفى ملاك الصوم، لكون وجود الآخر مقارناً معه غير مانع من ترتب غرضه عليه وبذلك يكون الإمتثال قد حصل به.

نعم ملاك العتق لم يوجد، لأننا فرضنا أَنَّ ملاكه موقوف على أَنَّ لا يكون قبله، ولا حينه، إطعام.

ومن هنا فليس من اللازم أَنَّ يأمر المولى بالجمع بينهما، لأنَّ ذلك لا يؤدي إلى تحصيل كلا الملاكين، حتى لو جمع، كما عرفت، وإنما يأمر بهما لو كان يُحصَل كلا الملاكين.

٢ - التقريب الثاني، هو: أَنَّ نفرض التنافي في كل منهما بنحو يماثل التنافي في الآخر.

وحاصله، هو: إِنَّه كلما وجد أحدهما، فسوف يكون سبباً في إسقاط المتأخر عن التأثير رأساً، فلو عتق، فلن يترتب على الإطعام ملاكه، ولو أطلع لم يترتب على العتق ملاكه رأساً، وأمَّا لو إقترنا، فهنا أيضاً يكون كل منهما مانعاً، ولكن ما نعيته في حالة الإقتران، أضعف من ما نعيته في حال التقدم، فهو يمنع، بمعنى أَنَّهُ يُضَعَّف الآخر وَيُنْصَفُه.

ومعنى هذا إنَّه في حال الإقتران نحصل على نصف ملاك العتق،
ونصف ملاك الإطعام وهذان النصفان يساويان ملاكاً كاملاً من الملاكين .

وبناءً على هذه الفرضية، فإنَّ المكلف سوف لن يُؤمر بالجمع، وإنما
يكون الجميع إمتثالاً، لأنَّ المولى في مثل هذه الحالة يكون له ثلاثة أبدال:
العتق وحده، والإطعام وحده، والمجموع المقترن في زمن واحد،
والمحقق لملاك كامل من المقترنين، وحينئذٍ يحكم المولى بوجوب كل من
هذه الثلاثة مشروط بترك الآخرين، وحينئذٍ لا يلزم كلاً المحذورين، لا
محذور عدم الإستيفاء، لأنَّ الوجود الجمعي صار أحد الأعدال الثلاثة،
فيحصل الإستيفاء، كما لو كان قد أتى بكل واحد على حدة، وحينئذٍ لا يرد
إشكال إلزام المولى بالجمع، لأنَّه حين الجمع والإقتران سوف يتنصَّف أثر
كل واحد منهما، ويُنتجا معاً إمتثالاً واحداً.

والخلاصة، هي: إنَّ هذا الإعتراض يفترض أنَّ الوجود السابق لكل
من العدلين على الآخر يؤثر في المنع المطلق لإستيفاء ملاك الآخر، وأمَّا
الوجود الجمعي المقارن لهما، فهو يمنع عن إستيفاء نصف الملاك الآخر
في كل منهما، لكن إستيفاء نصف ملاك كل واحد منهما، يُشكِّل ملاكاً
كاملاً، كما لو كان إستوفى ملاك أحدهما كاملاً.

وعلى هذا يكون هناك ثلاثة بدائل، كل منهما منفرداً، ومجموع
العدلين مقترنين، وحينئذٍ لا يرد إعتراض أنَّه يُؤمر بالجمع بينهما، لأنَّه
بالجمع بينهما، وإنَّ كان إستوفى نصف ملاك كل منهما، لكن بإستيفاء
النصفين فيهما، كأنه إستوفى ملاكاً كاملاً، وهو كاف في مقام إستيفاء
المولى لملاكات أحكامه.

٣- الإعتراض الثالث للسيد الخوئي «قده»^(١) على صيغة التفسير
المطروحة للوجوب التخيري، وحاصله هو: إنَّ المكلف - بناءً على الصيغة

(١) المصدر السابق.

المقترحة لتفسير الوجوب التخيري - ينبغي أن يعاقب بعقائين لو لم يأت بكلا العدلين، كما «لو لم يصم، ولم يُعتق»، لأنَّ كلاَّ الفعلين المشروطين أصبح فعلياً بترك الآخر.

ولا يقال: بأنَّه كيف يُعاقب بعقائين في حين أنَّه لا يقدر على تحصيل كلا الملاكين، إذ إنَّه على خلاف المفروض في الواجبات التخيريَّة، إذ فيها، لا يحصل أكثر من معصية واحدة وإستحقاق عقاب واحد، إذا ترك كلا العدلين.

فإنه يُقال: بأنَّه من قبيل إلتزامنا بتعدد العقاب في باب الترتب - بالرغم من عدم إمكان الجمع بين الفعلين هناك - وفي المقام كذلك، وذلك لتكرر المخالفة وتعدّد العصيان، بينما هذا لا يمكن الإلتزام به في المقام، فإنَّ من يترك الوجوب التخيري، يعاقب بعقاب واحد.

وتحقيق الكلام في مقام، بيان عدم ورود هذا الإعتراض على تفسير المحقق الخراساني «قده» للوجوب التخيري يُقال: إنَّ الفعلين إذا تعلق بهما وجوبان مشروطان، بحيث كان كل واحد منهما مشروطاً بترك الآخر، فهذا يكون على نحوين:

١ - النحو الأول، هو: أن يكون ترك العدل الآخر، قيداً شرعياً في ملاك وجوب الأول، بحيث لولا ترك الثاني لم يتصف الأول بكونه ذا ملاك أصلاً، ولولا ترك الأول لم يتصف الثاني بكونه ذا ملاك أصلاً، فترك كل منهما يأخذ في موضوع الآخر في إتصافه وكونه ذا ملاك.

فمثلاً إذا فرضنا أنَّ وجوب الأكل، ملاكه الجوع، إلّا أنَّ «الجوع» مشروط بعدم شرب «الماء»، فيكون وجوب الأكل مشروطاً بترك شرب الماء.

كما أنَّ وجوب شرب الماء، ملاكه «العطش»، لكن العطش مشروط بترك أكل «الفاكهة»، ومع أكل الفاكهة لا يحدث عطش، إذن فكل من الوجوبين مشروط بترك الآخر.

٢ - النحو الثاني، هو: أن يكون ترك الآخر مأخوذاً في موضوع الأول، لكن لا بإعتباره قيداً شرعياً، إذ كل منهما ذا ملاك في نفسه سواء ترك الآخر، أو لا، لكن لضيق الخناق، ولعجز المكلف عن الجمع بين الملاكين، يُقيد المولى بترك الآخر، لئلا يلزم طلب غير الممكن.

والآن في النحو الأول، لو فرضَ أنَّ المكلف خارجاً، كان عنده «ماء» يمكن أن يشرب منه، «وطعام» يمكن أن يأكل منه، لكن لا يمكنه أن يجمع بينهما، ففي مثل ذلك، لو أنَّ المكلف لم يأكل ولم يشرب، مع تمكنه من أحد الأمرين، حينئذٍ سوف يحصل لدى المولى ألمان وخسارتان: «ألم الجوع، وألم العطش»، وكلاهما بسبب المكلف، لأنه كان قادراً على أن لا يؤلم المولى، لا جوعاً ولا عطشاً، وذلك بتقديم أحد الأمرين، إذ لو قدم الأكل لشبع ولما عطش، كذلك أصلاً، ولو قدم الماء لإرتوى ولما جاع أبداً، إذن فكلتا الخسارتين مستندان إلى العبد.

وفي مثله يستحق عقابين.

ولا ينبغي أن يقال: بأنه لا يمكن معاقبته بعاقبتين، لعدم تمكنه من الجمع بينهما.

فإنه يقال: نعم، هو صحيح أنه لا يتمكن من الجمع بينهما، لكن كان يمكنه أن يتفادى كلتا الخسارتين، تارة بالإشباع، وأخرى بالإرتواء.

وأما في النحو الثاني: فإننا ندرس الحالة في عالم الملاكات، بقطع النظر عن حالة التكليف، فنرى أنَّ المكلف لو إطلع على هذه الملاكات، ولم يأت، لا بالماء، ولا بالطعام، إلى مولاه، إذن فسوف يلاقي هذا المولى ألمين وخسارتين، لكن إحدى الخسارتين واقعة على كل حال دون أن يقدر المكلف على دفعها، وإنما يقدر على أن لا توجد إحدى الخسارتين لا بعينها، بل بدلاً.

إذَنْ ليس عليه إلاَّ عقاب واحد، وليس للمولى أَنْ يعاقبه على أَلْمِين، لأنَّ هذا المكلف إنَّما يقدر على دفع إحدى الخسارتين، غاية أنه يقدر على دفعهما بدلاً، فكذلك يكون عقابه بدلاً، فيُعاقب على واحدة.

هذا لو لوحظ عالم الأغراض والملاكات بقطع النظر عن عالم الجعل والإنشاء.

ومن الواضح أنَّ الجعل والإنشاء لا يُكثَر العُهْدَة، ولا يُكثَر العقاب، لأنَّه لا يكثَر الملاكات وإنما هو ينجز التكاليف بإعتباره معبراً عن الأغراض والملاكات، ولهذا لم يكن هناك فَرْق في التعبير عن الأغراض، سواء عُبر عنها بالجمال الخبيريَّة، أو الإنشائيَّة، بل تكاد تكون وظيفته كما قال الآخر:

إِنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنَّما جُعِلَ اللِّسانُ على الفؤادِ دليلاً
هذا مع حفظ النسبة بين الموردَيْن.

إذن لا معنى لأنَّ يُفرض زيادة في حجم العقاب من حيث أنَّ المولى إستعمل الإنشاء في مقام التعبير عن تلك الأغراض تارة، أو إنَّه إستعمل الإخبار للتعبير عنها تارة أخرى.

وعليه، فالصحيح أنَّ هذا التفصيل يُنتج، أنَّه متى ما وُجد فعلاً متضادان ذاتاً، كما في التراحم، أو متضادان عَرَضاً، كما في فرضيَّة المحقق الخراساني «قده»، فإنَّ كان ترك الآخر قيداً في إتصاف الآخر بكونه ذا ملاك - كما سمَّيناه في باب الترتُّب، بقيد القدرة الشرعية - فإنَّه حينئذٍ لو تركهما معاً يُعاقب بعقابتين، وقد إرتكب معصيتين.

وأما إذا كان ترك الآخر أخذ قيداً للمزاحمة والمضادة، أي شرطاً في وجود الملاك الآخر، فإنَّه حينئذٍ يُعاقب بعقاب واحد، لأنَّ المكلف لم يفوت على مولاه إلاَّ خسارة واحدة، رغم أنَّهما من حيث الإنشاء على حدِّ سواء.

وقد عَرَفْتُ أَنَّ الإنشاء لا يزيد في إحداهما عهدة جديدة، وحينئذ يُقال: بآئِه لا تعدد في العقاب، لأنَّ صاحب (الكفاية) «قده»، فرض أنَّ الغرضين والملاكين متنافيان ومتضادان في الوجود لا في أصل إتصاف الواجبين بالملاك فلو ترك المكلف الجميع حينئذٍ، فأحدهما فائت على المولى على كل حال.

وبهذا تتضح معقولة نظرية المحقق الخراساني «قده» في تصوير الواجب التخيري.

نعم هي صحيحة في نفسها، ومطردة فيما إذا كان الواجبان متضادَّين في الملاك وجوداً لا ذاتاً، ولكنها ليست مطردة بالنحو المذكور، فهي قاصرة عن تصوير الوجوب التخيري، خصوصاً في الوجوب التخيري في الضمَّيات، كالوجوب التخيري بين الفاتحة والتسبيحات في الرَّكعة الثالثة، إذ إنَّه فيها لا يُعقل إرجاع الوجوب التخيري إلى وجوبين مشروطين، لأنَّهما مجعولين بجعل واحد إستقلالي، مضافاً إلى كون الجعل الضمني تابعاً للجعل الإستقلالي.

إذنْ فرضية المحقق الخراساني «قده»، معقولة ولكنها ليست مطردة، والمحقق الخراساني لم يدع إطرادها فيما إذا لم يكن بين الواجبين تضاد في الملاك وجوداً لا ذاتاً.

وبتعبير آخر يقال: إنَّ هذا الاعتراض على نظرية المحقق الخراساني «قده»، غير وارد أيضاً، لأنَّ شرائط الوجوب على نحوين، أحدهما: شرائط إتصاف الآخر بكونه ذا ملاك، والثاني: شرائط وجود الملاك الفعلي على كل حال، وحينئذٍ يقال: إنَّه في موارد التنافي والتضاد الذاتيين بين الواجبين، كما في باب التراحم، أو التنافي والتضاد ملاكاً، كما في المقام.

في مثله، بناءً على فرضية المحقق الخراساني «قده»، إذا كان تُركُّ كل منهما قد أخذ شرطاً في إتصاف الآخر بالملاك، فإنَّ تركهما معاً، معناه،

حصول خسارتين وألمين للمولى وذلك لأن المولى لم يحصل على شيء منهما، رغم كون كلا الملاكين فعلياً، وعليه، فيعاقب بعقابتين، إذ كان هذا المكلف قادراً على عدم إيلا مولاة، لا جوعاً، ولا عطشاً، وذلك بتقديم أحد الأمرين، فلو قدّم الأكل لشبع، ولما عطش، ولو قدّم الماء، لارتوى ولما جاع، والمفروض أنه هنا لم يأكل ولم يشرب، إذن فكنتا الخسارتين مستندان إلى المكلف وفي مثله يستحق عقابتين.

وأماً إذا كان ترك كل منهما قد أخذ شرطاً في وجود الملاك الآخر، حينئذ يكون ترك أحد الملاكين ووقوع إحدى الخسارتين ممأ لا مفراً منه، بل هي واقعة على كل حال، ولا يقدر المكلف على دفعها، وإنما يقدر على أن لا توجد الخسارة الثانية، إذا كان وقوع الأخرى ضرورياً.

وحينئذ يُقال: إنّه إن كان مناط الثواب والعقاب، هو دفع ألم المولى وخسارته، بحسب عالم الأغراض والملاكات، إذن فلا موجب إلاّ لإستحقاق عقاب واحد، لأنّ المكلف إنما كان قادراً على دفع خسارة واحدة لا بعينها من خسارتين.

وإن كان المناط هو مخالفة الإنشاء والجعل بما هو إنشاء، بقطع النظر عن مبادئه من الأغراض والملاكات، حينئذ، هنا مخالفتان لإنشاءين كان يمكن المكلف منع تحققهما، بأن يأكل أو يشرب، ولكنه لم يأكل ولم يشرب، فحصلت الخسارتان بسببه، وفي مثله، يستحق عقابتين.

هذا، ومن الواضح، إنّ الصحيح في مناط الثواب والعقاب إنّما هو مبادئ الحكم وملاكه، لأ جعله وإنشاؤه.

ومن هنا، لا يفرق الحال في حجم العقاب وترتبه في المقام، سواء أبرز المولى ملاك حكمه بصيغة الإنشاء أو الإخبار.

وعلى ضوء ما تقدم، فالصحيح في موارد التضاد والتنافي الذاتي، أو التضاد الملاكي بين الواجبين، هو التفصيل، بين نحوين: أحدهما: فيما إذا

كان عدم كل منهما أخذ شرطاً في إتصاف الآخر بالملاك، وبين الثاني: وهو ما إذا كان ترك الآخر شرطاً في وجود الملاك الآخر.

فإنه في الأول: يُقال بتعدد العقاب لتعدد المعصية، كما لو تركهما معاً، وفي الثاني: يُقال بوحدة العقاب، لكون إحدى الخسارتين واقعة على كل حال، ولا يقدر المكلف على دفعها، وإن كان قادراً على دفع خسارة واحدة لا بعينها، رغم كونهما من حيث الإنشاء على حد سواء.

وبذلك يتضح بطلان هذا الإعتراض من السيد الخوئي «قده» على المحقق الخراساني «قده»، إذ إنَّ المحقق العظيم هذا، قد افترض كون التضاد بين الملاكين في الوجود، لا في أصل إتصاف الواجبين بالملاك.

وعليه، فإنَّ نظرية تصوير المحقق الأخوند «قده» لتفسير الوجوب التخيري، صحيحة في نفسها، لولا أنها ليست مطَّردة، بل هي واقفة في إطار ما لو كان الواجبان متضادَّين في الملاك وجوداً، لا ذاتاً، وأمَّا إذا لم يكن هذا التضاد بينهما بالنحو المذكور، كما لو كان التضاد ذاتياً بينهما، حينئذٍ تكون نظرية المحقق الأخوند «قده» قاصرة عن تصوير الوجوب التخيري، بينما المحقق المذكور، لم يدع أكثر من ذلك.

□ - النظرية الثالثة في تفسير الوجوب التخيري، هي للمحقق الإصفهاني «قده»^(١) وحاصلها هو:

إنَّ الوجوب التخيري مرجعه إلى وجوبين متعلقين بكلا الفعلين، ولكن مع إذن المولى وترخيصه في ترك أحدهما على سبيل البدل.

وتوضيحه، هو: إنَّه في نظرية المحقق الأخوند «قده» فُرض الملاكان إلزاميين في كلا الطرفين، ولكنهما متافيان ذاتاً.

بينما هنا في نظرية الشيخ الإصفهاني «قده» تفرض عدم التنافي بينهما،

(١) نهاية الدراية - الإصفهاني: ج ٢ من المجلد الأول صفحة وهامش ٦٨ - ٦٩.

لذلك كان مقتضى الطبع أن لا يُرخص المولى، لا في ترك هذا، ولا في ترك الآخر، إلاَّ أنَّه هنا يُدخل ملاكاً آخر، وهو مصلحة التَّسهيل والإرفاق، ومصلحة التَّسهيل هذه والإرفاق، إقتضت رفع الوجوب عن أحدهما، لكن ليس رأساً، لأنَّ ثقلهما لا يُحتمل، وإنَّ إحتُمل حمل أحدهما، فالمولى سوف يصدر إذناً في ترك أحدهما على نحو البدل.

وهنا إذا فرض أنَّ المكلف أتى بهما معاً، فقد أتى بواجبين، وإن فرض ان المكلف تركهما معاً، فسوف يُعاقب بمقدار ما لا رخصة له في تركه.

وإنَّ فرض أنَّه ترك أحدهما، فلا عقاب عليه من أجله، لأنَّه يجوز له ترك أحدهما لا معيئاً، وقد تركه.

وبعبارة أخرى: إنَّ مصلحة التَّسهيل والإرفاق، أحياناً تقتضي رفع الوجوب رأساً، وأحياناً لا تقتضي، بل تقتضي الإذن في ترك أحدهما وعدم الجمع، فمن هنا إذا أتى المكلف بهما فقد أتى بواجبين ويُثاب بثوابين، وإذا أتى بأحدهما، أُثيب بثواب واحد ولم يعاقب على ترك الآخر، لأنَّه مرخَّص له بترك واحد منهما على نحو البدل، وإنَّ لم يأت بأيِّ واحد منهما أصلاً، عُوقب بعقاب واحد، وهو عقاب على أحدهما، دون أنَّ يُعاقب على أحدهما الآخر، لأنَّه مرخص في تركه بمقتضى مصلحة التَّسهيل والإرفاق.

والفرق بين النظريتين، هو: إنَّ الأولى كان يُفرض فيها التضاد الذاتي بين الملاكيين في العدليين.

بينما هنا في نظرية المحقق الإصفهاني «قده» يُستغنى عن إفتراض التضاد الذاتي بين الملاكيين في العدليين.

وإنَّ شئت قلت: أنَّ نظرية الشيخ الإصفهاني «قده» في تفسير الوجوب

التخييري، هي: إنَّ الوجوب التخييري: عبارة عن وجوب كل من العدليين، لأنَّ الملاك موجود فيهما، ولكن لما كان تحصيل ملاكهما معاً يعارض

مصلحة التسهيل والإرفاق بالمكلف، فإنَّ المولى حينئذٍ يرخِّص بترك أحدهما بدلاً، وعلى هذا، فلو أنَّ المكلف تركهما معاً، عوقب بعقاب واحد، لأنَّه ليس مرخصاً إلاً بترك أحدهما، وإنَّ أتى بأحدهما، أو بهما معاً، كان ممثلاً للواجب.

وفرق هذه النظرية عن نظرية المحقق الأخوند «قده»، هو: إنَّ هذه النظرية ليس فيها تضاد بين ملاكي عدلَي الواجب.

وهذه النظرية، وإنَّ أصبحت أكثر وضوحاً، على ضوء إعتراضات السيد الخوئي «قده» على نظرية الأخوند «قده» في تفسير الوجوب التخيريِّ وأجوبتنا عليها، إلاً أنَّنا هنا إنَّما نستعرض إعتراضات السيد الخوئي «قده»^(١) على نظرية الشيخ الإصفهاني «قده» في تفسير هذا الوجوب لتزداد هذه النظرية وضوحاً أكثر:

الإعتراض الأول، هو: إنَّ هذه النظرية خلاف ظاهر دليل الوجوب التخيريِّ، إذ إنَّ ظاهره، وحدة الجعل، بينما نظرية المحقق الإصفهاني «قده» تفترض جعلين ووجوبين مستقلَّين.

وهذا الإعتراض، قد تقدّم نفسه، على نظرية المحقق الأخوند «قده» من قبل السيد الخوئي «قده».

وقد علّقنا عليه سابقاً وقلنا: إنَّ الوجوب التخيريِّ، تارة يُستخرج من دليل واحد، وأخرى من الجمع بين دليلين.

أمَّا إذا استُخرج من دليل واحد، كما إذا ورد في دليل واحد، «إذا أفطرت فصم، أو إعتق، أو إطعم»، فإنَّ مثل هذا اللسان ظاهر في وحدة الوجوب، ولا إعتراض عليه حينئذٍ.

وأمَّا إذا استُخرج من الجمع بين دليلين، فلا محل لهذا الإعتراض،

(١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ٢٨ - ٢٩ - ٣٠.

كما تقدم بيانه، مضافاً إلى أنّ مجرد كون طرفي الوجوب التخييريّ. على خلاف ظاهر الدليل إثباتاً، لا يجعل النظرية مرفوضة ثبوتاً، سيّما إذا إنحصر تفسير الوجوب التخييريّ فيها.

ومن هنا يُقال: إنّ المقصود من هذا البحث، هو إيجاد صيغة لتفسير الوجوب التخييريّ، بحيث لو إنحصر تفسيره فيها، تعيّن الأخذ بها، وحمل خطاب المولى إثباتاً عليها. فلو فرض أنها أيضاً صادفت خلاف ظاهر دليل الوجوب التخييريّ، فلا بأس بإبداء نظرية أخرى معقولة ثبوتاً وإثباتاً.

٢- الإعتراض الثاني، هو: إنّه لا طريق لنا لإثبات الملاك إلّا الخطاب، والمفروض أنّ الخطاب ظاهر في وحدة الحكم، ولا ينهض لإثبات وجود ملاكَيْن تعيينيّين في كل من الواجبين.

وهذا الإعتراض كسابقه، الإعتراض الأول، حيث كان مفاده، إنّ ظاهر الدليل إثباتاً وحدة الحكم.

وقد قلنا جواباً عليه، بأنّه يمكن إستفادة تعدّد الحكم بالصيغة المتقدمة، وحينئذٍ لا يبقى مجال للإعتراض.

نعم بتعيّن حينئذٍ الكشف عن تعدّد الملاك بتعدد الجعل، وقد مرّ معنا ما يوضح ذلك.

٣- الإعتراض الثالث، هو: إنّه يرفض أنّ تكون مصلحة التسهيل والإرفاق، مهمة في نظر المولى، بحيث أنّه لأجلها يُرخص في ترك أحد الملاكَيْن على سبيل البدل، ناهيك عن أنّه لو كان لمصلحة التسهيل وجود في حق المكلفين، لاستفدنا ذلك من الدليل، بينما إستفادة ذلك من الدليل على خلاف ظاهره، حيث لا مُثبت له، ولا قرينة تدل عليه.

وهذا الكلام لا محل له، لأنّ الكلام ليس في إستظهار ذلك من الدليل، بل الكلام في تفسير الوجوب التخييريّ.

فلو فرض أنّ إستفدنا تعدّد الوجوب، حينئذٍ لا بدّ من حمل الدليل

عليه، ويكون هذا الدليل نفسه دالاً على وجود ترخيص في ترك أحدهما لا بعينه إلى بدل، إذ بعد المفروغيته عن عدم كون الجمع مطلوباً بينهما، لا يبقى كلام إلا في كيفية تخريج كون أحدهما مطلوباً لا بعينه إلى بدل، ثبوتاً.

إذن فهذا الإعتراض غير صحيح، وهو يرجع بروحه إلى الإعتراض الأول.

٤ - الإعتراض الرابع، هو: إنه إذا بُني على وجود واجبين، فكيف يسقط أحدهما إذا أتى المكلف بالواجب الآخر،؟ إذ إن سقوط الوجوب لا يكون إلا بالإمتثال، أو العجز الناشئ ولو من العصيان، أو أن يكون الوجوب مشروطاً بشرط لم يتحقق، فلو فرضنا أن المولى أوجب الصوم والعتق، فلماذا يسقط وجوب العتق إذا أتى المكلف بالصوم؟.

وهذا الإعتراض، لو تم، وفرض أن مقصود المحقق الإصفهاني «قده» هو الوجوبين المشروطين، لكانه كالإعتراض الأول، يُرجع النظرية إلى أنها خلاف ظاهر دليل الوجوب التخيري.

وقد عرفت جوابه مما تقدم، بل تكاد تكون هذه الإعتراضات، بل هي كذلك، تحمل روحاً واحدة، وترجع إلى إعتراض واحد، مفاده: مخالفة هذه النظرية لظاهر دليل الوجوب لتخيري، الظاهر في وحدة الجعل لا تعدده، وحينئذ يكون الجواب ما تقدم، وقد عرفته.

٥ - الإعتراض الخامس، هو: إن مقتضى هذه النظرية، أن المكلف لو ترك كلا العدلين، يلزم أن يُعاقب بعقابين، بينما صاحب النظرية يفرض أنه سوف يعاقب بعقاب واحد، لأنه مرخص بترك أحد العدلين، لا على التعيين، وإنما نقول نحن بتعدد العقاب، لأن الترخيص الذي لا يلزم منه عقاب، إنما هو الترخيص بترك أحدهما على نحو البدل، وهو لم يتحقق، كي يُعاقب بعقاب واحد، وإنما الذي تحقق في فرض تركهما معاً، هو الترك الجمعي، وهذا لم يكن هو المرخص بتركه، وفيه يُعاقب على تركهما

بعقابين، وهذا على خلاف المفروض في موارد الوجوب التخيري.

وجوهر البحث في هذا الاعتراض، هو «الترخيص» الذي يتصوره المحقق الإصفهاني «قده» ناشئاً من مصلحة التسهيل والإرفاق، إذن لا بد من البحث حول هذا الترخيص، فنقول: إنَّ الترخيص في المقام يتصور على أنحاء:

١ - النحو الأول: هو أن يرجع إلى ترخيص فعلي مطلق متعلق بحصة خاصة من الترك، وهو الترك المقرون بفعل الآخر.

وحيثُذ، يتَّجه الاعتراض الخامس، لأنَّ نفس الترخيص ليس مشروطاً، وإنَّما المشروط هو متعلق الترخيص، فالمرخص به هو ترك الصوم المقرون بالعتق.

وحيثُذ يُقال: بأنَّ كل واحد من العذلتين لم يكن منطبقاً على الترخيص المرخص به، لأنَّ ترك الصوم غير مقترن بالعتق، وكذلك ترك العتق غير مقترن بالصوم، وحيثُذ يتَّجه الاعتراض الخامس، في أنَّه في المقام، صدر منه عصيانان، لأنَّه تركهما معاً، هذا إذا بنينا على كون الميزان في تسجيل المعصية، إنَّما هو مخالفة الإنشاء لا الملاك، وإلَّا فالفائت واحد من الملاكين، حيث أنَّه صدر من المكلف ترك واحد غير مرخص فيه.

٢ - النحو الثاني، هو: أن يرخص في ترك كل منهما، مشروطاً بفعل الآخر، لكن هنا، كلاً الترخيصين مشروط، فالمشروط فيهما هو نفس الترخيص، لا الفعل، وإنَّما فعل الآخر شرط في الحكم بالترخيص، فهو يرخص بترك «الصوم إذا أعتق»، ويرخص بترك «العتق إذا صام»، حيث يُقال: إذا لم «يصم ولم يعتق» فلم يتحقق لا شرط هذا الترخيص، ولا شرط ذاك الترخيص.

وحيثُذ يتَّجه الاعتراض الخامس فيقال: بأنَّه في مثله، يتحقق منه عصيانان، لأنَّه ترك كلا الشرطين في الترخيص.

ولأنه غير مرخص بترك كلا شرطي الترخيص، إذن، فيعاقب بعقابين، بناءً على كون الميزان في العقاب، إنما هو مخالفة الجعل والإنشاء، لا الملاك.

٣ - النحو الثالث، هو: أن يفرض ترخيص واحد متعلق بالجامع بين التركيبين، وهو المسمى، «بالجامع الإنتزاعي»، كما لو قال: «أرخصك بترك أحدهما».

وحينئذ يكون من الواضح، أن أحدهما بالفعل يكون مرخصاً به.

وعلى هذا الأساس، فلر أن المكلف تركهما معاً، وفي ضمن هذا الترك، قد ترك ما هو مرخص به، وما ليس مرخصاً به، إذن لم يصدر منه إلا عصيان واحد بتركهما معاً لأن أحد التركيبين مرخص به، إذن فلا يعاقب إلا عقاب واحد.

وهنا يُقال: إذا كان تعلق الحكم بالجامع الإنتزاعي - وهو عنوان أحدهما - معقولاً، حينئذ يمكن إختصار الطريق، فيقال من أول الأمر: إن الوجوب التخيري متعلق بعنوان أحدهما، ولا داعي للدوران، وتطويل المسافة بينهما.

٤ - النحو الرابع، هو: أن يكون الترخيص في ترك المجموع، ترخيصاً واحداً ليس متعلقاً، بالجامع بل بالمجموع، فإن المجموع له وجود واحد، وترك واحد، نظير الأمر بالمجموع.

وحينئذ، إذا فرض أن الترخيص كان بترك المجموع، والمكلف هنا تركهما معاً، إذن هو لا يعاقب إلا بعقاب واحد على ترك الجميع، وترك الجميع لا يزيد على ترك المجموع إلا بكونه تركاً واحداً لا تركيبين.

إذن فالإعتراض الخامس مدفوع.

والتحقيق في الجواب على نظرية المحقق الأصفهاني «قده» هو أن

يُقال: إِنَّه إذا بنينا على مسلك الميرزا «قده» في أَنَّ الوجوب ليس مجعولاً من قبل الشارع، وإلّما هو مستفاد بحكم العقل المنتزع من طلب الفعل وعدم الترخيص بالترك، فَإِنَّه حينئذٍ، يمكن أَنْ تكون نظرية المحقق الإصفهاني «قده» في الواجب التخييري نظرية معقولة، حيث أَنه يُقال: بأنَّ المولى إذا طلب فعلين لأجل ملاكَيْن:

فتارة يَرخص في ترك كل واحد منهما، وهذا معناه إستحباب كل منهما.

وأخرى لا يَرخص في ترك شيء منهما، وهذا معناه، إِنَّهما واجبان تعينيان.

وثالثة يطلبهما ويرخص بترك أحدهما - ولو بملاك التسهيل والإرفاق - فيتزع العقل عنوان الواجب التخييري.

وأماً إذا بنينا على أَنَّ الوجوب مجعول من قبل الشارع، فهو مدلول للأمر، أو فرض أَنَّ المولى قد أنشأ هذا الوجوب بنفسه، فَإِنَّه حينئذٍ، يلزم التهافت بين الوجوبَيْن التعيينيَيْن المُطلقَيْن، إذ لا يُعقل جعل وجوبَيْن تعينيين مُطلقَيْن من قبل الشارع مع الترخيص بترك أحدهما، لأنَّه نظير لإيجاب شيء والترخيص بتركه، إذَنْ لا بدَّ أَنْ يكون الترخيص هذا شرطاً لوجوب كل منهما بما إذا ترك الآخر.

وبهذا نرجع إلى الإشتراط، في نظرية المحقق الخراساني «قده»، فَإِنَّ كون وجوب كل منهما مشروطاً بترك الآخر، هو إِنَّه في حالة فعل أيّ واحد منهما لا وجوب للآخر.

إذَنْ فهذه النظرية على مسلك الميرزا «قده» صحيحة قائمة بذاتها.

وأماً إذا كان الوجوب مجعولاً من قبل الشارع، فترجع هذه النظرية إلى نظرية المحقق الخراساني «قده».

□ النظرية الرابعة: هي إنَّ الوجوب التخيري وجوب واحد متعلق بالمرّد بين العَدْلَيْن أو البدائل.

فالفارق بين الوجوب التعينيّ والوجوب التخيريّ، ليس في التعدّد والوحدة، بمعنى أنّ التعينيّ واحد، والتخيريّ متعدد، وكذلك ليس الفرق بينهما إنّ التعينيّ متعلق بالفرد، والتخيريّ متعلق بالجامع، ليس هذا هو القارق، بل كلاهما وجوب واحد متعلّق بالفرد، وإنّما الفارق بينهما، هو إنّ الوجوب التعينيّ متعلق على نحو التعيين بالفرد، بينما الوجوب التخيريّ متعلق بالفرد على نحو التخيير وهذا الكلام مبني على تعقل الفرد المرّد.

وقد إعترض على هذه النظرية المحقق الأصفهاني «قده»^(١) حيث يقول: بأنّ تعلق الوجوب بالفرد المرّد إنّ أريد به، المرّد بالحمل الأولي، «أي: مفهوم المرّد»، فهذا معناه، تعلقه بالجامع، لأنّ مفهوم المرّد ليس مرّداً، بل معيّناً، ويكون جامعاً بين الفردَيْن، وهذا رجوع إلى النظرية الخامسة.

وإنّ أريد بالفرد المرّد أنّه متعلق بواقع المرّد فهو مرّد بالحمل الشايح، «أي: المرّد المصدقي»، فهو مستحيل، لأنّ ما هو بالحمل الشايح مرّد، يستحيل أن يكون له ثبوت وتحقق، لا في الخارج، ولا في الذهن، لأنّه يستلزم التناقض، إذ معنى أنّه مرّد بالحمل الشايح، يعني: إنّ «أ»، وليس، «أ» وإنه «ب» وليس «ب»، فالمرّد بالحمل الشايح إنّ فرض حمل كلا العنوائين عليه ولو بدلاً، فيلزم ما مرّ من التناقض، وإنّ فرض حمله عليه بحيث لا يكون تناقض كما لو قلنا بأنّ المرّد هو «أ» وليس «ب»، وهو «ب» وليس «أ»، إذنّ فيكون متعيّناً.

(١) نهاية الدارية - الأصفهاني: ج ٢ من المجلد الأول ص ٦٩ - ٧٠.

وإن شئت قلت: إنَّ الفرد المردّد يستحيل ثبوته وتحققه، لا في الخارج ولا في الذهن، لأنَّه يستلزم التناقض، إذ لو كان ثابتاً بحيث يُحمل عليه أحد العنوانين فقط، فهذا معيّن لا مردّد، وإن كان بحيث يُحمل عليه كل من العنوانين، فهذا يعني، أنَّه يصح حمل كل من العنوانين عليه، وسلبه عنه، وهذا تناقض.

واعتراض المحقق الإصفهاني هذا، متين، وفي غاية الجودة، وبالتالي هو أحسن مما قيل في دفع الفرد المردّد المُفترض في النظرية الرابعة، إذ قيل بأن الفرد المردّد المصدّقي مستحيل باعتبار أنَّ الوجود مساوق للتشخّص والتعيّن، فإنَّ كون شيء «مأ»، موجوداً لا بدّ من تعيّن. إذ هذا الكلام تطويل للمسافة.

ونحن نُنهاها منطقياً من دون بحث في الوجود وحقيقته وشوؤنه، وإنَّه هل يُعقل فيه تصور الفرد المردّد، أو التردّد، أو إنَّه لا يُعقل ذلك؟.

بل نقول من أول الأمر، بأن المردّد بين الألف والباء، إن كان حقيقة هو المراد، فيلزم منه التناقض، بلا حاجة إلى ضمّ برهان، أنَّ الوجود يساوق التشخّص، فيستحيل وجود الفرد المردّد مصداقاً.

□ النظرية الخامسة، هو: إنَّ الوجوب التخييري، يرجع إلى الوجوب التعييني، ولكن يجعل المتعلّق هو الجامع، وذلك بإرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي.

وإرجاعه إلى الجامع يكون بأحد تقرّيبين:

١ - التقريب الأول، هو: إنه بعد أن نتصوّر جامعاً حقيقياً من المعقولات الأوليّة، حيثلو يُدعى أنَّ هذا الوجوب متعلقاً بذلك الجامع الحقيقي. وهذا الجامع الحقيقي يُحاول إثباته بدليل وبرهان، أنَّ الواحد حتى النوعي لا يصدر إلاّ من واحد بل الواحد لا يصدر من الإثنين بدعوى أنَّه إذا كان يجمع بين العدليّن ملاك واحد، وكان هذا الملاك ممّا يحصل

بالصلاة تارة، وبالصوم أخرى، إذن نستكشف أنّ المؤثر في طلب كل من العدلين، بل المطلوب من كل منهما إنّما هو الجامع الذاتي بينهما، ومن هنا إدعى المحقق الخراساني «قده»^(١) ضرورة وجود الجامع الحقيقي بين العدلين.

وقد تقدّم في بحث «الصحيح والأعم» هذا السنخ من الاستدلال. وبحث هناك أنّه هل يمكن تطبيق هذا القانون في مثل هذا المقام، حيث يكون الواحد نوعياً لا شخصياً؟.

أو قل: هل إنّ قانون، «أنّ الواحد لا يصدر إلاً من واحد»، يشمل ما إذا كان الواحد واحداً بالنوع، أو يختص فيما إذا كان الواحد واحداً بالشخص؟.

فإن قيل: بأنّ هذا القانون يختص فيما إذا كان الواحد واحداً بالشخص، إذن فلا يصدق في المقام. وإن قيل: بأنه يشمل ما إذا كان واحداً بالنوع، إذن فيصدق ويجري هذا البرهان في المقام.

والصحيح، هو أنّه يُعقل ولو بنحو الموجبة الجزئية إفتراض الجامع الحقيقي، بحيث يرجع الوجوب التخيريّ الشرعيّ إلى وجوب متعلق بالجامع، ولكن هذا ليس ممكناً دائماً، خصوصاً إذا كان مرجع العدلين إلى الوجود والعدم، إذ إنّ لا جامع حقيقيّ بينهما، كما هو الحال في التخيير بين القصر والتمام، إذ إنّّه تخيير بين إيجاد ركعتين بعد التشهد الأول، وعدم ذلك.

٢ - التقريب الثاني، هو: أنّ يُكتفى بالجامع الإنتراعيّ، ولو كان الجامع هو عنوان أحدهما، فيتعلّق الوجوب بعنوان أحدهما.

وهذا الجامع وإن كان إنتراعياً، إلاً أنّه يمكن تعلّق الوجوب به، وذلك لأنّه يُنظر إليه بما هو بالحمل الشايح، أي: بما هو مرآة وفان، وليس بما هو

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

عنوان إنتزاعي، بمعنى أنه ليس في الخارج إلّا واقع هذا أو واقع ذاك، فيمكن تعلق الوجوب ومبادئه به، وعند التعلق يُنظر إليه بما هو عنوان بالحمل الشايح لا بالحمل الأوّلي.

وبهذا يتبيّن أنّ تفسير الوجوب التخيري لا ينحصر في نظرية أو فرضية واحدة، بل يمكن أن يتم في عدة تفسيرات.

فإن فرض ملاك واحد يحصل بكل واحد من العدليّن، فيناسبه أن يكون وجوباً واحد متعلق بالجامع الحقيقي، أو الإنتزاعي بين العدليّن والفعليّن.

وإن فرض وجوبان تعيينيّان، كلّ منهما تعلق بفعل، كما إذا كان هناك ملاكان تعيينيّان متضادّان، فيناسبه أن يكون كل واحد منهما مشروطاً بترك الآخر كما ذكره المحقق الخراساني «قده»^(١).

وهذا التفصيل هو الصحيح.

نعم المحقق الخراساني «قده»^(٢) إفترض أنّ الجامع حقيقيّ دائماً، بينما قد يكون إنتزاعياً في بعض الموارد، كما عرفت.

وهذا الإختلاف في تفسير وصياغة الوجوب التخيريّ، له ثمرة فقهية في موارد الشك في كون الواجب تعينياً أو تخييرياً، وتختلف هذه الثمرة باختلاف تفسيره وصياغته، كما لو تردّد أمر الصوم شهرين في كفارة الإفطار عمداً، أنه واجب تخيريّ أو تعينيّ؟، حينئذٍ، إن فرض أنّ الرجوب التخيريّ يرجع إلى الوجوب المشروط حيث يرجع الشك إلى أنّ وجوب الصوم مطلق أو مشروط؟.

حينئذٍ، إن كان وجوب الصوم تعينياً، فمعناه أنّ الصوم واجب، حتى

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٢٦.

(٢) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٢٥.

على من أعتق رقبة، وأمّا إذا كان وجوب الصوم تخييرياً، بمعنى كون الوجوب مشروطاً بعدم العدل الآخر، حيث نشك في وجوب الصوم لو أعتق رقبة، حينئذ يكون الشك في أصل التكليف بنحو الشبهة البدويّة، فتجري البراءة عنه.

وأما إذا فسّر وأرجع الوجوب التخيريّ إلى وجوب الجامع الذاتي الحقيقيّ بين العدلَيْن، حينئذ تكون الشبهة من موارد الدوران بين الأقل والأكثر، حيث يُعلم بتعلّق الوجوب بالجامع، بينما يُشك في تعلقه زائداً على ذلك بخصوصية الصوم، وحينئذ يتوقف جريان البراءة فيه على القول بجريانها في موارد الدوران بين الأقل والأكثر التحليليّين، أي: الدوران بين المطلق والمقيّد.

وأما إذا فسّر وأرجع الوجوب التخيريّ إلى وجوب الجامع الإنزاعيّ، وهو وجوب أحدهما، أو أحد العدلَيْن، حينئذ يدخل المقام في موارد الدوران بين التعيين والتخير، حيث أنّه يتشكل علم إجماليّ، إمّا بوجوب الصوم بعنوانه، وإمّا بوجوب عنوان أحدهما، أي: أحد العدلَيْن رغم كونهما متباينين مفهوماً، وحينئذ يقع بحث في أنّه هل تتعارض الأصول في أطراف العلم الإجماليّ، أو إنّها لا تتعارض؟

فإن قلنا بأنّها تتعارض فمعنى ذلك، أنّ العلم الإجماليّ منجز في كلا طرفيه، وإن قلنا بأنّها لا تتعارض، حينئذ تجري البراءة عن التعيين، أعني وجوب الصوم بعنوانه، لأنّه غير معارض مع البراءة عن الطرف الآخر للعلم الإجماليّ، وهو وجوب أحد الفعلَيْن كما هو الصحيح.

أو قل: إنّهُ إنّ لم تتعارض الأصول، فتجري البراءة عن أشدّ طرفي العلم الإجماليّ مؤونة وكلفة زائدة، وهي كائنة في طرف وجوب الصوم فقط.

إذن فهذه التفسيرات للوجوب التخيريّ تؤثر في وضوح جريان البراءة وخفائها.

الكلام في تصوير إمكان التخيير بين الأقل والأكثر وعدمه

وقد وقع الإستشكال في تصوير إمكان هذا التخيير وعدمه، حيث قيل: إنَّ الأكثر، تارة يكون تدريجياً، بحيث أنَّ الزيادة تقع زماناً بعد الأقل. وأخرى يكون الأكثر عَرَضِي الأجزاء، بحيث أنَّ الزيادة تقع معاصرة مع الأقل.

فإنَّ كان الأكثر تدريجياً، فمن الواضح أنَّه بعد الإتيان بالأقل، وقبل الشروع بالزيادة التي بها يتميِّز الأكثر عن الأقل، يكون الغرض قد إستوفي، والملاك قد حصل، وسقط التكليف بالإمتثال، وحينئذٍ فلا معنى لكون الزيادة دخيلة في الواجب، وكونها مصداقاً له.

وإنَّ كان الثاني، وهو كَوْن الأكثر عَرَضِي الأجزاء، من قبيل التخيير بين التصدق بدرهم، أو التصدق بدرهمين، فحينئذٍ يُقال: بأنَّ التكليف، وإنَّ كان محفوظاً في حال وجود الأكثر، إلَّا أنَّ الزيادة في هذه الحال يجوز تركها لا إلى بدل، وليس شيء يجوز تركه لا إلى بدل يكون مصداقاً للواجب، إذ إنَّ الواجب لا يجوز تركه لا إلى بدل.

وإنَّ شئت قلت: إنَّه إستشكل في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر وعدمه، حيث قيل: إنه إذا كان الأقل والأكثر تدريجيين في الوجود، فإنَّ التكليف يسقط بإمتثال لأقل ويحصل ملاكه، وحينئذٍ لا يبقى مجال لأنَّ يكون الأكثر مصداقاً للواجب.

وإن كان الأقل والأكثر عَرَضِيَّيْنِ، فَإِنَّ التَّكْلِيفَ وَإِنْ كَانَ يُسْتَوْفَى فِي آنِ حَصُولِ الْأَكْثَرِ، إِلَّا أَنَّ الزِّيَادَةَ الرَّاقِعَةَ فِي هَذَا الْآنِ، لَا يُعْقَلُ أَنَّ تَكُونَ وَاجِبَةً، لِأَنَّهُ يَجُوزُ تَرْكُهَا لَا إِلَى بَدَلٍ. إِذْ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً أَوْ مُصَادِقَةً لِلوَاجِبِ لَمَا جَازَ تَرْكُهَا لَا إِلَى بَدَلٍ.

وَالآنَ نَسْتَمْرِضُ صَيِّغَتَيْنِ لِتَصْوِيرِ إِمْكَانِ التَّخْيِيرِ بَيْنَ الْأَقْلِ وَالْأَكْثَرِ ذَكَرَهُمَا الْمُحَقِّقُ الْخِرَاسَانِيُّ «قَدَهُ»^(١) كِجَابَةً عَنِ هَذَا الْإِشْكَالِ، وَهُمَا:
إِمْكَانُ تَعْلُقِ التَّخْيِيرِ بِالْجَامِعِ الَّذِي يَرْجِعُ التَّخْيِيرُ فِيهِ إِلَى التَّخْيِيرِ الْعَقْلِيِّ.

وَإِمْكَانُ تَعْلُقِ التَّخْيِيرِ بِكُلِّ مِنَ الْعَدْلَيْنِ مُشْرُوطاً بِتَرْكِ الْآخَرِ كَمَا ذَكَرَ فِي (الْكَفَايَةِ).

إِذْنِ، فَتَارَةً يَقَعُ الْكَلَامُ عَلَى أَسَاسِ صَيِّغَةِ رَجُوعِ التَّخْيِيرِ الشَّرْعِيِّ إِلَى التَّخْيِيرِ الْعَقْلِيِّ.

وَآخَرَى يَكُونُ الْمُنْتَطَلِقُ هُوَ صَيِّغَةُ الْإِلْتِمَازِ بِوَجُوبَيْنِ مُشْرُوطَيْنِ، كُلُّ مِنْهُمَا بَعْدَمُ الْآخَرِ.

■ الصَّيِّغَةُ الْأُولَى، هِيَ: إِنَّهُ يُمْكِنُ إِفْتِرَاضَ إِِنَّ الطَّبِيعَةَ لَهَا فِرْدَانٌ: قَوِيٌّ، وَضَعِيفٌ، أَيْ: كَامِلٌ وَنَاقِصٌ، وَنَفَرَضُ أَنَّ الْمَلَكَ يَفِي بِهِ كَلَّا الْفِرْدَيْنِ،

فَفِي مِثْلِ ذَلِكَ، لَا بَدَأَ مِنَ الْإِلْتِمَازِ بِتَعْلُقِ الرَّجُوبِ التَّخْيِيرِيِّ بِالطَّبِيعَةِ الْجَامِعَةِ بَيْنَ كِلَا الْفِرْدَيْنِ، بِإِعْتِبَارِ وِفَاءِ كُلِّ مِنْهُمَا بِالْمَلَكَ، وَإِلَّا كَانَ تَخْصِيفُ الْأَقْلِ أَوْ الْأَكْثَرِ بِالرَّجُوبِ بِلَا مَخْصَصٍ، هَذَا فِيمَا إِذَا كَانَ الْأَقْلُ وَالْأَكْثَرُ يَشْكَلُ وَجُوداً مُسْتَقِلاً وَاحِداً لِلطَّبِيعَةِ، مِنْ قَبِيلِ الْخَطِّ الطَّوِيلِ وَالْقَصِيرِ، بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الْإِنْتِصَالَ يُشْكَلُ وَحِدَةً لِلطَّبِيعَةِ، أَوْ طَّبِيعَةً وَاحِدَةً.

(١) كَفَايَةُ الْأَصُولِ - مُشْكِنِي: ج ١ ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

■ - الصيغة الثانية، هي: إِنَّ الأقل والأكثر هنا، غيره في الصيغة الأولى، فَإِنَّه في الأولى، كان الأقل والأكثر، كلُّ منهما يشكل وجوداً مستقلاً واحداً للطبيعة.

وأما في الصيغة الثانية، فإنه يُراد بالأكثر، الوجودات المتعددة للطبيعة، فَإِنَّ دوران الأمر بين تسيحة واحدة، وتسيحات ثلاث، يُشكّل وجودات متعددة للطبيعة.

وفي مثله لا بدّ من تغيير الصيغة فيه، إذ لا يمكن القول: بأنّ الملاك يترتب على كلا الفردين: الناقص والكامل كما في الصيغة الأولى، لأنّ التسيحات ليست وجوداً واحداً للطبيعة، بل هي ثلاثة وجودات، إذنّ فالملاك مترتب على التسيحة، أي: على الأقل بشرط «الأ» من حيث الزيادة، وعلى الأكثر، وحيث أنّ كلاً من الأقل بشرط «الأ» والأكثر، يفي بالملاك، فلا بدّ من القول بالتخيير.

وتوضيح الصيغة الأولى، في مقام حل الإشكال، يتوقف على الإشارة إلى بحث، مفاده، أنّ التفاوت بين الشئيين المتفاوتين يكون على نحوين:

١ - النحو الأول، هو: أن يكون التفاوت بلحاظ جهة عرضية أجنبية، وذلك كالتفاوت بين العالم والجاهل، وهذا هو المسمّى بالتشريك العامي، أو بتشريك العامي، والذي يكون ما به الإمتياز فيه، غير ما به الإشتراك.

٢ - النحو الثاني، هو: أن يكون التفاوت له حيثية ترجع إلى الجهة المشتركة، كالتفاوت بين الثلاثة والأربعة، فهما متفاوتان في العددية أيضاً، إذ إنّ مرتبة هذا غير مرتبة هذا، وكذلك «الخط الطويل والقصير»، فهما «كمّ» متصل، ولكن يتفاوتان أيضاً بهذا الكمّ المتصل.

ومن هنا وقعت معركة آراء في تصوير أنه ما هو الذي به الإشتراك، وما هو الذي به الإمتياز؟.

ف قيل: إنَّ ما به الإِشْتِراك هو «العدد أو الكم»، وما به الإِمْتِياز هو خصوصية «أربعية الأربعة»، إذْ أربعية الأربعة حالة عرضية، تُرجع هذا النحو إلى النحو الأول.

وقيل: إنَّ ما به الإِمْتِياز حيثية ذاتية لا عرضية، وكذلك فإنَّ ما به الإِشْتِراك حيثية ذاتية أيضاً، وحيث أنَّه يستحيل أن يكون ما به الإِشْتِراك هو عين ما به الإِمْتِياز، إذْ فلا بدَّ من الإلتزام بتعدد الأنواع في المقام، فيكون الثلاثة والأربعة مشتركين في الجنس، وكل مرتبة من العدد نوع.

وعليه، تكون مراتب الأعداد أنواعاً متباينة وكذلك مراتب الخطوط.

وقيل: إنَّ ما به الإِمْتِياز أمر ذاتي، ولكن هذا الأمر الذاتي هو عين ما به الإِشْتِراك، فالعددية هي بنفسها وذاتها جهة الإِشْتِراك، وجهة الإِمْتِياز، وهذا ما يُسمَّى في كلمات أهل المعقول، «بالتشكيك الخاصي الماهوي».

ثم إنَّه في إطار هذا التصوُّر لما به الإِمْتِياز والإِشْتِراك، فقد ذهب بعضهم إلى أنَّ عينية ما به الإِمْتِياز والإِشْتِراك، إنما هي في مرحلة الماهية.

وذهب البعض الآخر إلى أنَّها في مرحلة الوجود، بناء على تصوير الثنائية بين الماهية والوجود.

وقد وقع هذا التشكيك الخاصي في الوجود بعد الماهية، إذ الوجود يحتوي على حيثية يكون بها الإِشْتِراك، وحيثية يكون بها الإِمْتِياز. فالتشكيك في الماهية معناه: إنَّ الخط الطويل في كونه خطأ، هو أولى بالخطية وأشد في معناه من الخط القصير، وهذا لم يقبله إلاَّ الشواذ من أصحاب هذا التصور.

والتشكيك الخاصي في الوجود، معناه:، إنَّه في عالم الماهية لا تشكيك، وإنَّما التشكيك في الوجود، إذ بناءً على أصالة الوجود يكون الوجود الزائد على الماهية محتوياً على حيثية وجودية يكون ما به الإِشْتِراك بعينه هو الخطية، فالخطان خطيتهما واحدة إذا جرّدا عن عالم الوجود،

ولكن في عالم الوجود، مرتبة وجود الطويل أكمل من مرتبة وجود القصير.

وإن شئت قلت: إنَّ حلَّ إشكال التخيير بين الأقل والأكثر، على ضوء الصيغة الأولى، يتوقف على بحث فلسفي في مسألة التشكيك الخاصي في الوجود، حيث قيل هناك: إنَّ التفاوت والاختلاف بين مفردات الطبيعة الواحدة، يتصور على نحوين:

١ - النحو الأول: أن يكون هذا التفاوت بلحاظ إمتيازات عرضية على الماهية، ولكنها خارجة عنها، كالتفاوت بين الإنسان العالم، والإنسان الجاهل، وهذا هو المسمّى بالتشريك العامي، وهو الذي يكون ما به الإمتياز فيه غير ما به الإشتراك.

٢ - النحو الثاني، هو: أن يكون التفاوت بلحاظ إمتيازات داخلية في الماهية، ولكنها تختلف فيما بينها بالمرتبة، والنقص، والكمال، والكم، كما في الماهيات المشككة من قبيل الخط الطويل والخط القصير، إذ كلاهما «كم متصل»، ولكن يتفاوتان فيه، وهكذا يُقال في العدد بين الثلاثة والأربعة وما شابه ذلك.

ومن هنا اختلفت التفسيرات الفلسفية في تصوير هذه الإمتيازات التشكيكية للماهية الواحدة.

فذهب فريق إلى أنَّ هذه الإمتيازات بين مفردات الطبيعة والماهية الواحدة، على وزان الإمتياز والتفاوت في النحو الأول القائم على أساس اختلاف في خصوصيات العرَض، خارج عن ذات الماهية فيكون ما به الإمتياز في كل وجود للماهية، غير ما به الإشتراك، ففي العدد مثلاً، ما به الإشتراك، هو نفس العدد، أو نفس الكم، وما به الإمتياز هو خصوصية أربعية الأربعة، مع العلم أنَّ هذه الخصوصية عرضية خارجة عن ذات الماهية، وهذا هو المسمّى عندهم «بالتشريك العامي»، أو «بالتشكيك العامي».

وذهب فريق آخر إلى أنّ ما به الإمتياز حيثية ذاتية للماهية لا عرضية، كما أنّ ما به الإشتراك فيها حيثية ذاتية أيضاً.

وعليه، فما به الإمتياز فيها هو عين ما به الإشتراك، وحيث أنّه يستحيل أنّ يكون ما به الإشتراك هو عين ما به الإمتياز، إذن، فلا بدّ من الإلتزام بتعدّد الأنواع في المقام، وذلك بأنّ يُفترض أنّ الإمتياز بينها في مرحلة الذات والماهية، فماهية الثلاثة والأربعة، وإنّ كانتا مشتركتين في الجنس الذي هو «الكم»، لكن ماهية الثلاثة تختلف عن ماهية الأربعة، كما تختلف الأنواع في الجنس الواحد، فتكون كل مرتبة من العدد الذي هو الجنس، نوعاً، وعليه، تكون مراتب الأعداد متباينة وكذا مراتب الخطوط، وإنّ كان ما به الإمتياز فيهما هو من سنخ ما به الإشتراك وهو العدد، لكن تختلف الأربعة عن الثلاثة في الأربعة والثلاثة كذلك، دون أيّ شيء آخر، ومثلهما الخط الطويل في إشتراكه مع الخط القصير في «الكم»، الجنس، وإختلافهما في الطولية والقصرية.

وهذا ما يُسمّى في كلماتهم: «بالتشكيك الخاصي الماهوي».

وذهب فريق ثالث إلى أنّ ما به الإمتياز في كل منها أمر ذاتي، وهذا الأمر الذاتي هو عين ما به الإشتراك، ولكنه في الوجود لا في الماهية، فالعددية هي بنفسها وذاتها جهة الإشتراك وجهة الإمتياز، فالماهية المنتزعة عن الفردين المختلفين في المرتبة، هي ماهية واحدة ذاتاً، وإنّما الإختلاف بين الفردين إنّما هو في الوجود الذي هو الأصل في الخارج، بناء على أصالة الوجود، فالخط الطويل يمتاز عن الخط القصير في حقيقة الوجود الكامل للخط الطويل، فإنّه يختلف في كماله الوجودي، لا الماهوي، عن وجود الخط القصير، رغم كونهما من سنخ واحد، وكل منهما مصداق مستقل واحد لماهية واحدة هي «الكم».

وهذا ما يسمّى في كلماتهم «بالتشكيك الخاصي الوجودي»:

والخلاصة، هي: إنَّ التشكيك الخاصي في الوجود، معناه، أنَّ الوجود يحتوي على حيثية يكون بها الإشتراك وحيثية يكون بها الإمتياز.

والتشكيك في الماهية، معناه: إنَّ الخط الطويل، في كونه خطأً، هو أوَّلَى بالخطية وأشدَّ في معنى الخطية من الخط القصير، وهذا لم يقبله إلاَّ الشواذ من أصحاب هذا التصور.

والتشكيك الخاصي في الوجود معناه: إنَّه في عالم الماهية لا تشكيك، وإنَّما التشكيك في الوجود فبناء على أصالة الوجود، يكون الوجود الزائد على الماهية محتوياً على حيثية وجودية يكون ما به الإشتراك هو عين ما به الإمتياز، فخطية الخطين واحدة، وإنَّ كان الخط الطويل يمتاز عن الخط القصير في كون مرتبة وجود الخط الطويل أكمل من مرتبة وجود الخط القصير.

وبعد هذا الإستعراض، نقول: إنَّ كلام المحقق الخراساني «قده» يرتبط بهذه التصورات.

فإنَّ فرض أنَّ كلاً من الأقل والأكثر، كان فرداً واحداً مستقلاً للماهية، كما هو الحال في الخطين، الطويل، والقصير، لا إنَّ الأكثر أفراد عديدة كما في التسبيحات الثلاثة، فإنَّ فرض أنَّ التفاوت بينهما كان عرضياً، كما لو كان يشتمل على خصوصية زائدة على أصل الماهية المشتركة بينهما، فإنَّه حيثلو لا يمكن التخيير بينهما، إذ لا محالة يكون الملاك في ذات الماهية الجامعة بين الفردين، فتكون هي الواجبة تعييناً وتكون الخصوصية التي بها الإمتياز الزائدة على الطبيعة غير دخيلة في حاق مصداق هذه الماهية.

وقد عرفت أنَّ الواحد لا يصدر إلاَّ من واحد في الأنواع.

وأما إذا أخذنا بالتصور الثاني، وقلنا: إنَّ المائر بينهما ذاتياً، فما به الإمتياز جهة ذاتية، ولكن قلنا بالتشكيك العامي، أي: إنَّ ما به الإمتياز غير ما به الإشتراك، حيثلو أيضاً لا تتم صيغة صاحب (الكفاية).

لأنَّه إنَّ فرض أنَّ الملاك الواحد قائم بالجنس من دون دخل للفصول

المميّزة، فهذا معناه، أنّ ما به يكون الخط طويلاً، لا دخل له في الواجب .
إذّن فهذه الزيادة لا دخل لها، إذّن فما معنى التخيير بعد أن عرّفت أنّ ما له
دخل هو الجنس فقط . إذّن فهذه الحيثيّة لا دخل لها في المقام في إيجاد
الواجب .

وإنّ فُرض أنّ الملاك قائم بكل من الفصلين، إذّن فيلزم صدور الملاك
الواحد من الكثير، وهذا ممّا لا يقبله صاحب (الكفاية) أيضاً .

وأما إذا فُرض أنّ أخذنا بالتصور الثالث، وهو كون ما به الإمتياز هو
عين ما به الإشتراك، فإنّ قيل بالتشكيك الخاصي الماهوي، فأيضاً يجري
الإشكال، لأنّ الملاك الواحد سوف يحصل بالمرتبة الضعيفة تارة، ويحصل
بالشديدة أخرى دون أن يكون كل منهما بحدّه مشتركاً في إيجاد الملاك،
لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد .

وهذا معناه، أنه لا جامع ماهويّ بين المرتبتين، بل تكون المرتبة
الشديدة ممتازة في نوعها وماهيّتها عن المرتبة الضّعيفة .

ولكن إن قلنا بالتشكيك الخاصي الوجودي، أي: في الوجود، كما
ذهب إليه من فسّر الإمتياز بين مفردات الماهيّة الواحدة، ومنهم صاحب
(الكفاية)، فإنه حينئذ يتم ما أفاده صاحب (الكفاية) من التخيير بين الأقل
والأكثر، لأنّ الأكثر بحدّه المستقل في وجوده عن الأقل، لا يختلف عن
الأقل في الماهية، ما دام أنّهما تجمعهما ماهيّة جامعة بين مرتبتين من
الوجود، وفي مثل ذلك يكون الوجوب التخييريّ متعلقاً بالوجود الإستقلالي
للطبيعة، وهذا الوجود الإستقلالي متمثل في إحدى المرتبتين، والمفروض
أنّه بين المرتبتين جامع ما هوي . إذّن فلم يصدر الواحد بالنوع من الكثير
بالنوع بل من واحد بالنوع .

أو فقل: إنّه إذا قلنا بالتشكيك الخاصي الوجودي، فإنّه يتم ما
أفاده صاحب (الكفاية)، إذّ يتعين التخيير بين الأقل والأكثر لا محالة، لأنّ
الأكثر بحدّه المستقل في وجوده لا يختلف عن الأقل في الماهية، بل

الماهية، بل كلاهما وجود لطبيعة واحدة وماهية فاردة، غاية أن الفارق بينهما في الوجود، والفارق الوجودي أيضاً من سنخ ما به الإشتراك، لا من سنخ آخر.

وعليه، فلا يلزم من تأثير كل منهما بحدّه في ذلك الملاك صدور الواحد من المتعدد بالنوع بل وحدة الماهية محفظة فيهما.

وبهذا يتضح، أنّ هذه الصيغة لا تحتاج في إتمامها لأخذ قيد «بشرط لأ» في الوجود الناقص، بدعوى أنّ الوجود الناقص يجب أن يؤخذ بقيد عدم الزيادة، إذ يُعوّض عن هذا القيد بقيد الإستقلالية في الوجود.

وبذلك تكون هذه الصيغة في مقابل الصيغة الثانية.

أو فقل: لأنّ الأكثر ليس عبارة عن وجودين: وجود للأقل، ووجود للزيادة، فلا يُقال حينئذ: إنّه لو لم يؤخذ الأقل «بشرط لأ» عن الزائد، كان به الإمتثال، وكان يجوز ترك الزائد لا إلى بدل وعليه فلا يكون هذا الزائد مصداقاً للواجب.

لأنّه يُقال: حيث أنّ المفروض أنّ الأكثر يُشكل وجوداً واحداً مستقلاً للماهية، وليس وجودات كثيرة، بدعوى أنّ الأكثر يُشكل وجودات عديدة ببرهان أنّ الشيء ما دام متحركاً، ولم يقف في حركته، لا يكون له وجود مستقل، وإلّا، لزم حصر اللامتناهي بالفعل بين حاصرّين وهو مستحيل.

فهذا الاعتراض حينئذ غير وارد، إذ قلنا سابقاً: إنّه مخصوص بما إذا كان الأكثر ضمن وجودات عديدة للطبيعة لا وجود واحد لها.

والصيغة الأولى هذه، حولها كلامان:

١ - الكلام الأول، هو: إنّ هذه الصيغة إذا تمّت، فإنّما تتم في الأكثر الذي يشكل، بما هو أكثر، وجوداً واحداً للطبيعة، كما في الخط الطويل بالنسبة إلى الخط القصير، ولا تتم في الأكثر الذي يُشكّل عدة وجودات متفاصلة للطبيعة من قبيل التسيّجات الثلاث، فإنّ الوجود الإستقلالي

لطبيعة التسبيح يحصل بالتسبيحة الأولى، سواء إنضم إليها تسبيحة أخرى، أو لم ينضم إليها شيء، لأنَّ الزيادة هنا ليست من قبيل الحركة في الخط. يُقال: إنَّ هذا وجود واحد.

إذَّن ففي المقام لا تتم هذه الصيغة فيما إذا كان الأكثر يُشكل وجودات متفصلة، ولعلَّه لأجل ذلك تقدَّم صاحب (الكفاية) بالصيغة الثانية.

٢ - الكلام الثاني، هو: أنَّه يمكن الإيراد على هذه الصيغة ثانية فيقال:

بأنَّ المكلف، بعد أن يبدأ بإمثال رسم الخط، فقد سقط التكليف، ولا يبقى معنى معقول للأمر به، لأنَّه إنَّ فرض أنَّ الغرض والملاك يحصل بمجرد أن يبدأ بأصل وجود الخط، إذَّن فلا محالة يسقط التكليف بهذا المقدار، وعليه، فلا يكون الأكثر بحده دخيلاً في الإمثال.

وإنَّ فرضَ بقاء الأمر على ذمَّة المكلف، كما لو كان للمولى غرض آخر. كما لو كان يريد منه إستقلالية الوجود، فأيضاً لا معنى لبقاء الأمر الذي يطلب به الإستقلالية في الوجود ضمناً، وذلك لأنَّ الإستقلالية حاصلة على أيِّ حال في ضمن أحد الوجودين، إذَّن فيكون الأمر به تحصيلاً للحاصل.

وكأنَّ الأمر هنا، ينحل إلى أمرين: أمر بذات الطبيعة، وأمر بإستقلالية وجودها، والمولى هنا حصل على غرضه على كل حال كما عرفت، ومعنى هذا أنَّ الإمثال يتحقق بالأقل.

وهذا الكلام إنَّ كان يرد، فهو يرد فيما لو فرض أنَّ الواجب لم يكن مؤقتاً، بأنَّ فرضنا أنَّ المقيد اللتي العُرفي للخطاب بالمقدور، يقتضي أن تكون مقدورية متعلِّق كل وجوب ضمني مستقلاً.

ولكن هذ الكلام لا يرد فيما إذا كان الواجب مؤقتاً، كما لو كن مقيداً بزمان معيَّن بأنَّه يجب أن توجد الطبيعة وجوداً مستقلاً في ذلك الزمان،

بحيث أنه إذا استمرت حركته في الخط إلى إنقضاء ذلك الزمان القيد، بحيث أن وجود الطبيعة مستقل في الزمان الثاني، فإنه حينئذ لا يكون هذا الوجود في الزمان الثاني، مصداقاً للواجب، وتكون الإستقلالية في الوجود غير حاصلة في الزمان المحدد، وحينئذ يرتفع الإشكال، ويصح أن يبقى الأمر على ذمة المكلف.

وهكذا يتضح، أن هذه الصياغة الأولى لعلاج التخيير بين الأقل والأكثر عن طريق تصوير الأمر بالجامع بينهما، معقولة بشكل مجمل، وسواء إفتراضنا أمراً واحداً بالجامع، أو إفتراضنا وجود أمرين مشروطين كما لو فرض وجود ملاكَيْن، فإن ذلك لا ينافي صدور الكثير من واحد بالنوع، وإنما يستحيل هذا في الواحد البسيط، بينما غيره فلكونه مركباً فلا مانع فيه من صدور الكثير من فردَيْن لنوع واحد.

٢ - الصبغة الثانية: وقد ذكرها المحقق الخراساني «قده» كحلّ لعلاج مسألة التخيير بين الأقل والأكثر، فيما إذا كان الأكثر متحققاً ضمن مصاديق متعددة للطبيعة، كما في التخيير بين تسيحة واحدة، وتسيحات ثلاث، فإنه فيه يمكن أن نتصور أن الواجب التخييري هو الأقل «بشرط لا» والأقل «بشرط شيء»، فإن الواجب حينئذ يتحقق إما بالأقل أو بالأكثر، وحينئذ لا يكون الأقل في ضمن الأكثر واجباً أصلاً.

وحينئذ لا يقال بسقوط التكليف بالأقل قبل الإتيان بالزيادة، لأنه لم يتحقق الواجب بالأمر الضمني بالأقل.

وهنا لا يُشكل، بأن هذا خلف، لأن الأقل «بشرط لا»، والأكثر متباينان فلا يكون هذا تخييراً بين الأقل «بشرط لا» والأكثر بحسب الحقيقة، لأن صاحب (الكفاية) «قده» كان بصدد وضع فرضية تصور التخيير بين الأقل والأكثر، لأنه وقع في الفقه ما ظاهره ذلك، حتى ولو رجع ذلك إلى التخيير بين المتباينين. وكيفما كان فإن لنا حول هذه ثلاث كلمات:

١ - الكلمة الأولى: إنَّ الأمر المتعلق بالجامع بين الأقل «بشرط لأ»
والأكثر ينحل إلى أمرين ضميتين:

أولهما: أمر ضمني بذات الأقل المحفوظ في الأقل «بشرط لأ» وفي
الأكثر.

وثانيهما: أمر ضمني بالجامع بين الأقل «بشرط لأ» والزيادة، وحينئذ
يُقال: إنَّ هذا الأقل «بشرط لا والبشرط شيء» لا يرتفعان أحياناً، ولا بديل
لهما، كما لو فُرضَ أَنَّ المولى خَيْرَ بين تكبيرة واحدة «بشرط لأ» وبين تكبيرة
بشرط ضم أخرى إليها، فهنا الجامع بين الأمرين قهري الحصول بعد
التكبيرة الأولى، وحينئذ لا يُعقل الأمر الضممي الثاني.

وهذا الإشكال إنَّما يرد في حالة عدم وجود شق ثالث متصور في
المقام.

وأما إذا كان يوجد شق ثالث كما لو فرض أنَّ التخيير بين تسيحة
واحدة «بشرط لأ» ثانية، وبين تسيحة واحدة «بشرط ثانية وثالثة»، فإنَّه حينئذ
لا يكون الجامع هنا قهري الحصول خارجاً.

وإن شئت قلت: في الكلمة الأولى، إنَّ هذه الصياغة الثانية إنَّما تتم
فيما إذا كان يمكن إنتفاء الأقل والأكثر معاً مع بقاء وجود ذات الفعل، كما
هو الحال في التسيحة الواحدة والثلاث تسيحات، فإنَّه يمكن وجود ذات
التسيحة في ضمن تسيحتين، إذ حينئذ لم يتحقق لا الأقل، ولا الأكثر.

وأما إذا كان فرض وجود ذات الفعل مستلزماً لتحقيق إمَّا الأقل، وإمَّا
الأكثر على كل حال، كما هو الحال في التسيحة الواحدة، والأكثر منها،
ولو ضمن تسيحتين، فإنَّه حينئذ، قد يُقال: إنَّ التخيير بين مثل هذا الأقل
والأكثر، غير معقول وإن أخذ الأقل «بشرط لأ»، لأنَّ الأمر بالتخيير هنا
ينحل إلى أمر ضمني بذات الأقل المحفوظ ضمن التسيحتين، وأمر ضمني

آخر بالجامع بين الأقل «بشرط لأ» عن الزيادة وبشرط الزيادة إذن فهذا الجامع قهري الحصول، فيكون الأمر الضمني به حينئذ لغوياً، لأنه تحصيل للحاصل.

نعم لو قيل: بأنه يكفي في كون التكليف عقلياً - إستجابة لفحوى المقيد اللبي - أن لا يكون متعلق التكليف حاصلًا. فإنه حينئذ يمكن أن يكون التخيير المذكور معقولاً.

٢ - الكلمة الثانية، هي: إنه إذا فرضنا ملاكاً واحداً يترتب على الأقل «بشرط لأ»، وعلى الأقل مع الزيادة، فحينئذ هذا الملاك يحتاج إلى جامع واحد يؤثر فيه، وحينئذ يشكل الأمر - بناء على قانون أن الواحد لا يصدر إلا من واحد - وذلك، لأن هذا الملاك، إن كان قد أثر في حصوله، الأقل «بشرط لأ» بما هو «بشرط لأ»، والأقل «بشرط شيء»، أي: الأكثر بما هو أكثر، رغم كونهما متباينين، إذن لزم صدور الواحد من الكثير والمتباينين، وإن كان قد أثر في حصوله، الجامع المحفوظ في ضمن الأقل «بشرط لأ»، والأكثر، فإن الجامع يتحقق بذات الأقل، فإذن يكون ذات الأقل هو المؤثر في الملاك. إذن فيعود الإشكال طراً، لأن الجامع يتحقق بالتسبيحة الأولى سواء أتى بثانية وثالثة، أو لم يأت، فيكون ضم الزيادة دائماً بعد تحقق الجامع، وتحقق الملاك.

والخلاصة، هي: إنه إذا كان الملاك يحصل بالجامع بين الأقل والأكثر، والمفروض أن الجامع يتحقق بذات الأقل، فمعنى هذا، أن الملاك يحصل بالأقل، وحينئذ يرجع إشكال سقوط الواجب بالأقل قبل تحقق الأكثر.

٣ - الكلمة الثالثة، هي: إنه إذا فرض أن ملاكاً واحداً يحصل من الأقل «بشرط لأ»، بما هو أقل «بشرط لأ» ومن الأقل «بشرط شيء» بما هو أقل «بشرط شيء»، فمعنى هذا، إن عدم الزيادة كوجود الزيادة، يكون دخيلاً في حصول الملاك، ومعنى هذا أن الشيء ونقيضه كلاهما دخيلين في

حصول الملاك، وهذا أشدّ إستحالة من مسألة أنّ الواحد يصدر من متعدد.
وهنا يمكن دفع كلتا الكلمتين وذلك بإفتراض فرضية أخرى، وهي:
أنّ يكون المؤثر في الملاك هو الطبيعة الجامعة، أي: ذات التسيحة،
الجامعة بين الأقل والأكثر، دون أن يكون «للشرط لائية» أو «البشرط شيئية»
دخل في تحقق الملاك.

نعم يمكن أن يمنع من تحقق الملاك ووجوده، كون عدد الطبيعة
إثنين.

وحينئذ في مقام تحصيل الملاك، لا بدّ من الإتيان، إمّا بتسيحة
واحدة، أو ثلاثة، فيكون المقتضي موجوداً، والمانع مفقوداً.

وبهذا يندفع الإشكال الثاني. ولكن هذه الفرضية يُقطع بعدمها
خارجاً، ولكنها تكفي.

وكذلك تتم هذه الصيغة في تصوير التخيير بين الأقل والأكثر، وتندفع
الكلمات كلها، ولا يلزم إشكال صدور الواحد من الكثير، وذلك فيما إذا
إفترضت نظرية الأمرين التعيينيين المشروطين، كل منهما إذ أتى به، بترك
الأخر، بإعتبار وجود ملاكين تعيينيين متضادين، وذلك لأنّ الأمر بالأقل
مشروط بترك الأكثر - ولو كان هذا الأكثر هو إثنين لا ثلاثة - فإنّه لا يلزم منه
تحصيل الحاصل، لأنّ من يترك الأكثر قد يأتي بالأقل وقد لا يأتي بشيء
أصلاً، كما تقدّم معنا، وهكذا الحال فيما لو كان الأمر بالأكثر مشروطاً بترك
الأقل.

وكذلك، فإنّه بناءً على هذه الفرضية، لا يلزم صدور الواحد من
الكثير، ولا صدوره من النقيضين، كما عرفت.

الوجوب الكفائي

وقع الإشكال في تصوير الوجوب الكفائي، كما وقع الإشكال في الوجوب التخييري، وذلك، حيث إنَّ الوجوب الكفائي، رغم كون متعلقه واجباً، فإنَّه يجوز للمكلف تركه إذا أتى به آخر غير المكلف به، مع أنَّ الواجب لا يجوز تركه.

وتحقيق الحال فيه هو: إنَّ الوجوب الكفائي لا يخلو تفسيره من أحد فروض من ناحية كفيّة تعلّقه بالمكلف:

١ - الفرض الأول، هو: أن يكون موضوعه جميع المكلفين، بحيث يكون لكل واحد منهم وجوب يخصّه، فيكون الوجوب بعدد المكلفين.

٢ - الفرض الثاني، هو: أن يكون موضوعه مجموع المكلفين، بمعنى أنَّ مجموع المكلفين كالواحد، كما لو كلّف عشرة بحمل الحجر، فالمكلف هو المجموع، بنحو العموم المجموعي، لا العام الإستغراقي، فكأنَّ العشرة معاً مكلف واحد، فالوجوب الواحد، على مجموعهم.

٣ - الفرض الثالث، هو: أن لا يكون الوجوب لا للجميع، ولا للمجموع، بل يكون الوجوب متعلقاً بالجامع بنحو العموم البدلي، أي: إنَّه متعلق بعنوان «أحد المكلفين» على سبيل البدل، والذي قد يُعبّر عنه «بصرف الوجود».

٤ - الفرض الرابع، هو: أن لا يكون للوجوب الكفائي موضوع أصلاً، بل له متعلق واحد، هو نفس الفعل الواجب، من دون نظر إلى

المكلفين، لا بنحو المجموع، ولا بنحو العموم البدلي، ولا الإستغراقي، وإنما هو إيجاب للفعل فقط.

وهذه الفروض، لا بدّ من فحصها، لنرى ما يصحّ منها تفسيراً للوجوب الكفائي، هذا بعد الفراغ عن ثلاثة خصائص للوجوب الكفائي، لا بدّ من الفراغ عن ثبوتها فيه أولاً وقبل كل شيء، لأنّه لا غنى عنها فيه أبداً، وهذه الخصائص هي:

١ - الخصيصة الأولى، هي: إنّ الوجوب الكفائي إذا قام به البعض إمتثالاً، سقط عن الباقي، ولو كانوا قادرين.

٢ - الخصيصة الثانية، هي: إنّ الواجب الكفائي لو تركه جميع المكلفين، فالجميع عاصون ويستحقون العقاب مع الإلتفات.

٣ - الخصيصة الثالثة، هي: إنّ الواجب الكفائي، لو كان ممّا يقبل التكرّر والتعدّد، من قبيل الصلاة على الميت، فحينئذٍ لو إقترنت صلاتان على الميت، يحصل الإمتثال ويثابون جميعاً على ذلك، وإنّ كان لا يقبل التكرّر، فحينئذٍ لو تعاونوا على إيقاعه جميعاً حصل الإمتثال وكفّي.

وهذه الخصائص مفروغ عنها فقهاً وأصولياً.

وعليه، فيجب وضع نظريّة معقولة في نفسها وكافية، ووافية، بهذه الخصائص، فتكلم في هذه الفروض الأربعة المزبورة على ضوء تلك الخصائص.

وقد كان الفرض الأول، يفترض أنّ موضوع الواجب الكفائي هو كل مكلف بنحو العام الإستغراقي، بحيث يكون لكل مكلف وجوبه المستقل، وهذا الفرض له عدة صيغ:

■ - الصيغة الأولى، هي: أنّ نفترض وجوبات عينية متعددة بعدد المكلفين، إلّا أنّها مشروطة، بحيث أنّ كل مكلف، وجوبه مشروط بعدم الوجوب على غيره بمعنى انه إذا قام به الأول سقط عن الآخر، بإعتبار أنّ

قيام الآخر بالفعل يسدّ عليه باب القيام به، وسوف نبين ما إعتُرض به على هذه الصيغة.

■ - الصيغة الثانية، وهي: الصيغة التي حَقَّقْنَاهَا نحن في تفسير هذا الوجوب في الفرض الثاني، وخلاصته هي: إِنَّ الوجوب الكفائي عبارة عن وجوبات متعددة بعدد أفراد المكلفين، ومطلقة وغير مشروطة، ولكن متعلق الوجوب الذي هو الواجب، ليس هو تغسيل من كل مكلف بالخصوص، بل هو جامع الفعل القابل للإنطباق على تغسيل زيد أو عمرو من المكلفين، فزيد يجب عليه أَنْ يغسَلَ هذا الميت، أي: يكون مغسلاً، وكذلك عمرو يجب عليه كما وجب على زيد، إذَنْ فالواجب هو حصول الفعل خارجاً، وهذا معناه، جعل الوجوب الكفائي وصدوره خارجاً في عهدة كل مكلف.

وقد عرفت في بحث التعبدي والتوصلي، أَنَّهُ يُعْفَل تَعَلُّقُ التَكْلِيفِ بالجامع بين فعل زيد وفعل غيره، وإن كان زيد لا يقدر على فعل غيره، لأنَّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

وهذا التفسير في الصياغة الثانية، يفي بالخصائص الثلاثة للوجوب الغيري.

أما الخصيصة الأولى: فَإِنَّ الجميع لو تركوا تغسيل الميت، إذَنْ فقد عصى كل واحد منهم الخطاب الموجه إليه، لأنَّ الخطاب جعل وجوب التغسيل على عهدة كل واحد منهم، وحيث أَنَّ كل واحد منهم كان له وجوب فعلي مطلق، ومن لم يمثله يكون عاصياً.

وأما الخصيصة الثانية وهي: أَنَّهُ لو قام بالفعل أَحَدُ المكلفين، سقط الوجوب عن الباقيين، لتحقق الإمثال والغرض، إذ إِنَّ الواجب عليهم تحصيل جامع الفعل في الخارج وهو كون الميت مُغْسَلاً، وهذا الجامع قد حصل، فترتفع العهدة عن الآخرين.

وأما الخصيصة الثالثة، وهي: إِنَّهُ لو قام الجميع دفعة واحدة بهذا

الواجب وحقوقه في الخارج، كان فعل الكلّ إمتثالاً واحداً، ويثاب الجميع على ذلك، لأنّ الجامع الواجب قد تحقق بفعلهم جميعاً، ويكون فعلهم هذا نظير من وجب عليه تعييناً عتق رقبة فأعتق رقتين دفعة واحدة.

وبهذا تكون هذه الصيغة الثانية واضحة الصحة، لكونها مستوفية لكلّ خصائص الوجوب الكفائي.

ولكن قد إعترض على الصيغة الأولى من الفرض الأول بإعتراضين:

١ - الإعتراض الأول، هو: إنّ الملاك الذي من أجله جعل هذا الوجوب الكفائي على عهدة أحد المكلفين، إن إفترض أنه ملاك واحد، فمعنى هذا أنّه يناسبه وحدة الوجوب والخطاب أيضاً، ومعنى هذا أنّه لا موجب لتعدده.

وإن إفترض أنّ هذا الملاك متعدد، بمعنى أنّ فعل كل مكلف مترتب على ملاك خاص به، مناف مع ملاك فعل المكلف الآخر، ولذلك لا يؤمر المكلف بالفعل على كل تقدير، بل يؤمر بالفعل مشروطاً بترك المكلف الآخر له، إحترازاً من التنافي بين الملاكات، إن إفترض التعدّد في الملاك هذا، فالتنافي بين هذه الملاكات إنّما يتعقّل إذا كان الواجب الكفائي سنخ أمر قابل للتكثّر، كصلاة الميت، وأمّا إذا كان الواجب الكفائي سنخ أمر واحد لا يقتضي التكثّر، من قبيل دفن الميت، حينئذ لا معنى لتعدد الملاكات.

وجوابه هو: إنّنا نختار أنّ الملاكات متعددة ثبوتاً، ويمكن تصوير التعدّد حتى إذا لم يكن الواجب الكفائي قابلاً للتكثّر، كما في حالة الدفن، إذ إنّ الفعل الصادر من «زيد» غير الفعل الصادر من «عمرو». فالصادر من «عمرو» له ملاك، والصادر من «زيد» له ملاك آخر غيره.

غاية الأمر أنّ الدفن كنتيجة، «أي: على نحو إسم المعنى المصدري»، غير متعدّد، لكن هو من حيث حيثية الصدور، فهو مركز ملاك

مستقل، فكما تُعقل هذه الفَرْضِيَّة في صلاة الميت، تُعقل هنا^(١).

٢ - الإعتراض الثاني، هو: إننا إذا إلترزنا بالوجوبين المشروطين بهذا النحو، بحيث أنَّه إذا قام بالفعل «الواجب الكفائي» أكثر من مكلف واحد، فإنه يلزم من ذلك، أن لا يكون قد وقع إمتثال أصلاً، لأنَّ كل واحد، إنَّما ثبت الوجوب في حقه بشرط ترك المكلف الآخر له، والمفروض، أنَّ مكلفين أو ثلاثة قد قاموا أو قاما بالفعل. إذن فلا وجوب على واحد منهم، ومعنى هذا، عدم تحقق الإمتثال فيبقى الأمر في ذمة المكلفين بدون إمتثال.

ولا يمكن التخلُّص من هذا الإعتراض كما نخلصنا في الوجوب التخييري، حيث تصورنا في الوجوب التخييري عدلاً ثالثاً، وهو المجموع من الفعلين، إذ قلنا هناك: إنَّ الوجوب التخييري متقوم بثلاثة بدائل فيكون مرجع وجوب أحد البدائل الثلاثة إلى وجوبات تخبيرية ثلاثة هي: هذا البديل، وهذا البديل، ومجموع البديلين، فهنا إنَّما تُعقل هذا في مجموع فعلين صدرا من مكلف واحد.

ولكن هنا في الوجوب الكفائي، لا يُعقل، لأنَّ كل فعل صدر من مكلف غير المكلف الذي صدر منه الفعل الآخر، إذ لا شيء وراء زيد وعمرو، كي يكون الواجب على المجموع المركب من زيد وعمرو وذلك الشيء، فهذا الإعتراض باق.

وكذلك لا يمكن التخلُّص من هذا الإعتراض، بما لو إفتراض أنَّ الشرط، هو عدم إتيان المكلف الآخر بالفعل قبله فإذا أتى به المكلف الآخر مقارناً لا يكون مسقطاً.

فإنَّ معنى هذا، إنَّه في آخر الوقت يجب على كل المكلفين الإتيان بالفعل، لكن بحيث أنَّه لو علم بأنَّ المكلف الآخر يأتي به في هذا الوقت،

(١) ولعلَّه بسبب التنافي والتدافع بين وجودات هذه الملاكات المتعددة، كان الوجوب مشروطاً (المقرر).

إِذَنْ لَا يَكُونُ ذَلِكَ مَسْقُطًا، وَهُوَ خُلْفُ خِصَائِصِ الرَّجُوبِ الْكِفَائِيِّ كَمَا عَرَفْتَهَا.

وَكذَلِكَ لَا يُمْكِنُ التَّخْلُصُ مِنْ هَذَا الْإِعْتِرَاضِ بِإِفْتِرَاضِ أَنَّ الشَّرْطَ هُوَ عَدَمُ إِتْيَانِ الْمَكْلُوفِ الْآخَرَ بِالْفِعْلِ وَحْدَهُ، بَحِثْ أَنَّ فِي صُورَةِ إِتْيَانِهِمَا مَعًا يَكُونُ شَرْطُ الرَّجُوبِ فِعْلِيًّا.

فَإِنَّ مَعْنَى هَذَا: إِنَّ إِطْلَاقَ الرَّجُوبِ شَامِلٌ لَصُورَةٍ مَا إِذَا كَانَ الْمَكْلُوفُ الْآخَرَ قَدْ جَاءَ بِالْوَاجِبِ، وَلَكِنْ لَا مَطْلَقًا، بَلْ عَلَى تَقْدِيرِ أَنَّ يَأْتِي الْمَكْلُوفُ الْأَوَّلُ بِهِ أَيْضًا، كَيْ لَا يَكُونَ وَحْدَهُ.

وَهَذَا الْإِطْلَاقُ كَمَا تَرَى فَإِنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى تَحْصِيلِ لِلْحَاصِلِ، إِذَنْ فَهَذَا الْإِعْتِرَاضُ يَبْقَى مَسْجَلًا.

■ - الصيغة الثالثة: من صيغ الفرض الأول، هي: أَنْ نَتَصَوَّرَ مَا تَصَوَّرَهُ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيُّ «قَدَهُ»^(١) فِي الْوَاجِبِ التَّخْيِيرِيِّ، وَنَطْبِقَهُ عَلَى الْمَقَامِ، حَيْثُ كَانَ تَصَوُّرُهُ هُنَاكَ يَفْتَرِضُ، أَنَّ صَدُورَ الْفِعْلِ لَهُ مُبْرَزَانٌ: كَوْنُهُ مَطْلُوبًا لِلْمَوْلَى أَوَّلًا، وَمَطْلُوبًا صَدُورَهُ مِنْ كُلِّ الْمَكْلُوفِينَ ثَانِيًا، إِلَّا أَنَّهُ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ مَصْلَحَةَ التَّسْهِيلِ وَالْإِرْفَاقِ تَقْتَضِي عَدَمَ إِلْزَامِ كُلِّ الْمَكْلُوفِينَ بِالْقِيَامِ بِالْفِعْلِ، فَيُرْخِصُ الْمَوْلَى لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِتَرْكِ الْفِعْلِ مُشْرُوطًا بِإِمْتِثَالِ الْآخَرَ لَطَلْبِهِ هَذَا وَهَكَذَا الْآخَرَ، يَرُخِّصُهُ الْمَوْلَى بِالتَّرْكِ، إِذَا إِمْتِثَلَ الْآخَرَ مَطْلُوبَهُ.

أَوْ قُلْ: إِنَّهُ يَفْتَرِضُ أَنَّ الْفِعْلَ وَاجِبَ عَلَى كُلِّ الْمَكْلُوفِينَ، لَكِنْ هُنَاكَ تَرْخِيصٌ فِي التَّرْكِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مُشْرُوطَ بِفِعْلِ الْآخَرَ، مِرَاعَاةً لِمَصْلَحَةِ التَّسْهِيلِ وَالْأِرْفَاقِ.

وَقَدْ تَقَدَّمَ إِنَّهُ بِنَاءٍ عَلَى مَذْهَبِ الْمُحَقِّقِ النَّائِبِيِّ «قَدَهُ» فِي الرَّجُوبِ وَالْإِسْتِحْبَابِ، مِنْ أَنَّهُمَا عَقْلِيَّانِ بِلِحَاطِ وَرُودِ التَّرْخِيصِ تَارَةً، وَعَدَمِ وَرُودِهِ

(١) نهاية الداربية الإصفهاني: ج ٢ من المجلد الأول ص ٦٨ - ٦٩ - ٧٥.

أخرى، فينتزع العقل الوجوب والإلزام أو عدمه، ومن أنَّ المَجْعول من قبل الشارع إنما هو الطلب فقط.

بناء على مذهب المحقق النائيني «قده» هذا، تكون هذه الفرضية الأولى في تفسير الوجوب الكفائي، معقولة ومستوفية لكل خصائصه المتقدمة، وذلك، إذا افترضنا أنَّ غاية ما يُترقب صدوره من المولى هو صدور الطلب، وقد صدر، غايته أنَّه بإعتبار مصلحة التسهيل والإرفاق، رخص لكل من المكلفين في مخالفة الطلب، ترخيصاً مشروطاً بعدم ترك الآخر، وهذا وسط بين الإستحباب والوجوب العيني.

إذن فالوجوب الكفائي وسط، فيطلب من كلا المكلفين، ويرخص لكل منهما على تقدير عدم ترك الآخر.

وحينئذٍ، إذا أتى المكلف بهذا الفعل، فقد إمتثل، فإذا فرض أنَّ أحدهما فقط قام بالواجب، فقد إمتثل أيضاً، إذ إنَّ الآخر مرخص له بالترك، وإذا لم يأت أحد منهما بالواجب أصلاً، فيُعاقبان، لأنَّ كلاهما كان الواجب مطلوباً منه، غايته أنَّه مشروط بعدم إتيان الآخر به، والمفروض أنَّ الآخر لم يأت به، والأول لم يأت به، إذن فقد عصيا معاً.

أو فقل: إنَّ هذه الصيغة وافيه بجميع خصائص الوجوب الكفائي المتقدمة، إذ لو جاء أحد المكلفين بالواجب، أمكن للآخر تركه، لأنَّه مرخص له بالترك في حال مجيء الآخر به، وإلَّا فلو عصيا معاً، ولم يأتيا معاً بالفعل، فيُعاقبان معاً، لأنَّ الطلب فعليٌّ في حقهما، وإنَّ قاما كلاهما بالفعل، كانا ممثلين للطلب، وإنَّ كان أحدهما يصح له ترك الفعل عند قيام الآخر به.

بل بناء على هذا، يمكن الإستغناء في الكفائي وفي الواجب التخيري عن إفتراض مصلحة ثالثة للترخيص هي مصلحة التسهيل والإرفاق، على أنَّها ملاك يرأسه يزاحم كلا الطرفين.

بل نفترض أنّ كلاً الطلّيبين التخييري والكفائي ناشيء من ملاك موجود فيه، وليس إلزامياً، وإن كان قريباً منه.

غايته أنّ تجمّع التفويّات قد تستبطن الإستهانة والإستخفاف بالمولى، مما يوجب أذّيته، فلا يرخص بترك أحدهما، إلّا مشروطاً بفعل الآخر.

وأما بناء على المسلك الصحيح والمشهور، من أنّ الوجوب والإستحباب مجعولان للشارع، فإنّ الطلّيبين المجعولين على المكلّفين بعد فرض كونهما وجوديتين، فلا محالة يقع تناقض بين كونهما مطلقين لعدد المكلّفين، إذن فلا يجوز الترخيص فيهما وبين الترخيص لبعضهم مشروطاً إذن فلا يجوز الترخيص فيهما. إذن فلا بدّ من تضيق دائرة الوجوبات، حيث يرجع إلى الصيغة الأولى.

أو فقل: إنّه بعد فرض كون الطلّيبين المجعولين على المكلّفين وجوديتين، فإنّ كانا مطلقين، فلا يُعقل الترخيص فيهما، وإنّ كانا مقيدتين ومشروطتين، فكذلك لا يُعقل الترخيص فيهما، إذن فيرجع إلى الصيغة الأولى.

■ - الصيغة الرابعة، هي: أنّ يكون مرجع الوجوب الكفائي إلى المنع عن بعض أنحاء العدم، فالمولى يمنع كل مكلّف عن بعض أنحاء العدم الجمعيّ، أي: إنّه يمنعه أنّ يترك، منضماً في تركه إلى ترك الآخرين، لا مطلق الترك، فهنا أحكام ليس مرجعها إلى الأمر والنهي، بل مرجعها إلى بعض حصص العدم.

وهذه صياغة تشريعية معقولة لإيجاب الفعل، يعني: لو إفترض ملاكات متعددة مزاحمة لمصلحة التسهيل والإرفاق، أو إنها فيها قصور ذاتي، فإنّه - بناء على مسلك المشهور، من كون الوجوب والإلزام مجعولاً مؤلّوياً - حينئذ يصوغ المولى تشريعه بهذا النحو بحيث لا يرد عليه، أنّه إن كانا مطلقين يلزم عدم الترخيص فيهما، وإن كانا مقيدتين مشروطتين فلا

يجوز الترخيص فيهما أيضاً، بل المولى هنا يمنع عن الترك المنضم إلى ترك الآخرين، وبذلك يحصل على مطلبه، مع إستيفاء كل خصوصيات الواجب الكفائي، فإن فرض أن ترك أحدهما دون الآخر إذن فلا عقاب لأحدهما، ولو فرض أن قاما معاً أو أكثر من واحد بالفعل، فلا عقاب كذلك بل يكون كل واحد منهم قد حقق الملاك وتجنب الحرام، وإن فرض أنهما تركاه معاً، فيعاقبان، لأنّ كلاّ منهما أتى بترك منضم إلى ترك الآخر.

وهذا الإيجاب على الجميع بهذا النحو، قد يُعبّر عنه بصيغة الوجوب الكفائي، وهو أحد الأساليب العرفيّة.

وبهذا يثبت أنّ الفرض الأول معقول، ويدخل في نطاقه عدة صيغ معقولة ثبوتاً.

وفي مقام فحصنا للفرض الثاني الذي كان يفسّر الوجوب الكفائي بأنه وجوب وتكليف لعموم المكلّفين، بنحو العموم المجموعي، بحيث يكون العموم موضوعاً واحداً لخطاب الوجوب الكفائي، يتراءى لنا فيه احتمالان:

١ - الإحتمال الأول، هو: أن يكون المقصود منه مقياسة الوجوب الكفائي بمثل خطاب: «أيّها العشرة دخرجوا هذا الحجر»، حيث يُقال: هنا أيضاً، يُقال في الوجوب الكفائي: «أيّها العشرة إدفنوا الميت». فيتوجه الخطاب إلى مجموع المكلّفين.

أو فقل: إنّه كما يُكلف مجموع العشرة برفع الحجر، كذلك في الوجوب الكفائي، يكلف العشرة بدفن الميت.

إن كان هذا المعنى هو المقصود، فيرد عليه أولاً:

إنّه من الواضح أنّ خطاب «أيّها العشرة دحرجوا الحجر»، ليس خطاباً واحداً متعلقاً بالمجموع، بل هو تحريكات متعددة بعدد الأفراد، بنحو العموم الإستغراقي، فمتعلّق التكليف هو تعدد الطاقة، وإيقاع الفعل من

العشرة يُنتج الدرحة . وليس هذا من قبيل العام المجموعي في شيء ، غاية أنه يُعبّر عنه بهذا اللسان .

وبناء عليه ، يُصبح من الراضح ، أنه لا يمكن تفسير الوجوب الكفائي وتنظيره ، بمثل خطاب «أَيُّهَا الْعَشْرَةُ دَحْرَجُوا الْحَجْرَ» ، لأنَّ الوجوب الكفائي لا يُعقل صدوره من الجميع ، بحيث يكون لكل واحد حصة في هذا الواجب حتى لو تعلّقنا توجه التكليف إلى الجميع ، إذ فُزق بين رفع الحجر ، وبين الصلاة على الميت ، فإنَّ الصلاة على الميت عملٌ فردٌ واحدٌ لا يُساهم غيره فيها فضلاً عن كون صلاة كل مكلف عليه غير صلاة الآخر عليه ، بينما رفع الحجر أو دحرجته ، تساهم طاقات متعددة فيها كي تكون دحرجة .

ويرد عليه ثانياً : إنَّه لو فرض إمكان إشتراك الجميع في الوجوب الكفائي ، فمع هذا إذا قام به واحد سقط عن الجميع ، ولا يُشترط أن يأتي به الجميع ، وهذا لا ينسجم مع خصائص الوجوب الكفائي ، حيث يسقط التكليف عن الجميع إذا قام بالفعل واحد .

ومن هنا يتبيّن أنّ الوجوب الكفائي - بناء على هذا التنظير برفع الحجر - يرجع إلى وجوبات عديدة بالنسبة لكل مكلف ، ويكون متعلق التكليف فيه هو المشاركة في رفع الحجر ، وليس رفع الحجر ، ولذلك يكون هناك إمتثالات عديدة ، وعصيانات عديدة أيضاً .

والخلاصة هي : إنَّ تنظير الواجب الكفائي ، برفع الحجر أو دحرجته من قبل عشرة مكلفين معاً قياس مع الفارق ، وبالتالي فهو غير صحيح .

٢ - الإحتمال الثاني ، هو : أن يكون المراد من مجموع المكلفين كأنهم مكلف واحد ، بحيث تكون هذه الوحدة منشأً لوحدة إعتباريّة ، ويكون المكلف جزءاً من هذا المركّب الإعتباري ، فكما أن السجود ، والركوع ، والقيام ، والجلوس ، تشكل وحدة إعتبارية تكون منشأً للصلاة ، بينما كل واحد من هذه المفردات جزء من الواجب ، فكذلك في المقام ، فإنَّ هذا المكلف الكبير المركّب من عشرة مكلفين ، هو المكلف بالواجب الكفائي ،

حيثلو فلو أنّ جزء هذا المكلف الكبير الذي هو أحد المكلفين، قام بالفعل وإمتثال، لحصل الإمتثال وسقط الواجب عن هذا المركب الإعتباري، وهذا كما لو كان زيد هو المكلف برفع الحجر فرفعه برجله، أو يده اليمنى فقط، فحيثلو لا يرد على هذا الإحتمال الإيرادان السابقان، لأنّ ما يصدر من الكلّ يصدر من الجزء.

والخلاصة هي: إنّه إن كان المراد من مجموع المكلفين في هذا الإحتمال كونهم مكلفاً واحداً بالوحدة الإعتبارية، بحيث يكون منه إمتثال واحد، وعصيان واحد، فلو أنّ واحداً من هذا المجموع، قام بالفعل، فكأنّ هذا الفعل قد صدر من المجموع، نظير المكلف الذي قد يدحرج الحجر بيده فقط، أو برجله فقط، ومع هذا يكون ممثلاً، فكذلك في الواجب الكفائي، عندما يكون المراد منه جعل التكليف على مجموع المكلفين.

ولكن هذا الإحتمال غير صحيح في نفسه، لأنّ التركيب الإعتباري، إن كان يصحّ في متعلّق التكليف، أي: المكلف به، كما في تعلق التكليف بمجموع أجزاء الصلاة المركّب الإعتباري من السجود، والركوع، والقيام، والجلوس، حيث أنّ المطلوب إيجاد هذه المفردات وإيجاد المركب فيما إذا كان يمكن إنقذاح الداعي نحو هذا المركب، قلت: إن كان يصحّ تعلق التكليف في طرف متعلّقه، فإنّه لا يصحّ تعلّقه بالمركب الإعتباري من مجموع المكلفين، لأنّ المركب الواحد الإعتباري من إثنين أو ثلاثة من المكلفين ليس مكلفاً واحداً حقيقة، بحيث يمكن زجره، أو مشوبته، أو عقوبته، أو إشغال ذمته بالتكليف لعدم إمكان قدح الداعي في نفس هذا المركب الواحد الإعتباري من مجموع مكلفين، وإنّما المكلف حقيقة إنّما هو كل فرد فرد من هذا المركّب.

وعليه فلا يعقل تصور إمتثال واحد، أو عصيان واحد لهذا المجموع المركب، إذنّ فهذا الإحتمال ساقط، وبالتالي فهذا الفرض ساقط أيضاً.

وفي مقام فحصنا للفرض الثالث الذي كان يفسر الوجوب الكفائي

يكونه وجوباً متعلقاً بالمكلفين عامة على سبيل العموم البدلي، أي: بأحدهم، مقايسة بالعموم البدلي في طرف المتعلقات، فكما يقال، «أكرم عالماً»، فيُجزى إكرام أحد العلماء، كذلك هنا حينما يجب الدفن على المكلفين، فإنه يكفي أن يقوم أحدهم به.

وتحقيق الحال فيه، هو: إنَّ العموم البدلي في طرف متعلقات الأمر، يتصور على نحوين:

فإمّا أن تكون طبيعة العموم المتعلقة للأمر، مقيدة بقيد الأوليّة، كما لو كان «عالم» - في قولنا، «أكرم عالماً» - مقيداً بالأوليّة، كما لو قال: «أكرم أول عالم تُشاهده».

والنحو الثاني هو: أن تكون طبيعة العموم المتعلقة للأمر مقيدة بقيد الوحدة، كما لو قال، «أكرم عالماً واحداً» حيث لا يجب إكرام اثنين.

وأما إذا لم يُؤخذ قيد من قبيل الأوليّة أو الوحدة، فسوف تكون طبيعة متعلق الأمر، إستغراقية، كما هو الحال في «أكرم العالم».

وفي محل الكلام، عندنا وجوب كفائي معلق على المكلف، فإن لم يُؤخذ فيه قيد زائد على طبيعته، فيكون بحسب طبيعته إستغراقياً، لا محالة، فينحل الحكم فيه إلى أحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع.

وحينئذٍ إذا أُريد من هذا العموم البدليّة، فلا بدّ من تقييده بعناية مخصوصة كي يخرج عن طبيعته الإستغراقية.

وحينئذٍ نقول: إن كانت هذه العناية هي قيد «الأوليّة» وأنّ التكليف متعلق بأول المكلفين، فهذا واضح الفساد، ولا معنى معقولاً له، لأنّه على خلاف خصائص الوجوب الكفائي، إذ فيه لا يُفرق بين المكلف الأول، والآخر، بل هما فيه سواء.

ولأن كانت هذه العناية هي قيد «الوحدة»، أي: إن متعلق الوجوب هو المكلف، بقيد «الوحدة»، بمعنى أن المكلف «أحدهم»، نظير الوجوب

التخييريّ الذي هو وجوب لأحدِ الفِعْلَيْنِ على بعض المباني، وعليه يتعين أن يكون العموم بدلاً لا محالة، وكذلك هي حقيقة الوجوب الكفائي.

فإنّ هذا غير تام أيضاً، وإن كان يتم في طرف متعلق الوجوب التخييريّ.

ووجه الفرق، هو: إنّ الوجوب الكفائي المَجْعول على عنوان «أحد المكلفين» يختلف عن الوجوب التخييريّ، إذ إنّ إرجاع الوجوب التخييريّ إلى وجوب لأحدِ الفِعْلَيْنِ معقول، لأنّ المطلوب في طرف متعلقه، أي: من المكلف، إنّما هو إيجاد الفعل خارجاً، بسبب جعل التكليف بأحدِ الفِعْلَيْنِ داعياً نحوه، وقدح الدّاعي نحو أحدِ الفِعْلَيْنِ أو الأفعال معقول، إذ يمكن إيجاد الفعل خارجاً، وبه يتم المطلوب.

وأما في جانب المكلف، وجعل أحدِ الإنسانيّين موضوعاً للوجوب، فهو غير معقول، لأنّ الغرض من هذا الوجوب والتكليف، هو إشغال ذمته بالتكليف، بنحو يتحرك المكلف في الخارج نحو الإمتثال.

ومن الواضح أنّ هذا الإشغال يتعلّق بنفس ما تعلّق به الوجوب، وهو أحد المكلفين.

وحيث إنّ أريد بتكليف أحدِ المكلفين تشغيل ذمة وعهدة هذا العنوان الإعتباري، دون أن تسري إلى الخارج، لأنّ كل مكلف في الخارج سوف يتبرأ من هذا العنوان بحجة أنّه واقع أحدِ المكلفين وليس عنوان أحدِ المكلفين.

إذا كان المراد من تكليف أحدِ المكلفين هذا، فهو لغو، إذ ليس لهذا العنوان ذمة كي تشغل بالتكليف.

ولو فرض أنّ هذا العنوان سري إلى المُعْنُون، فأشغلت ذمة كل فرد من أفراد الخارجيين، بإعتبارهم مصاديق لهذا العنوان، فهذا غير معقول أيضاً، لأنّه خلاف وحدة التكليف.

وإن فُرِضَتْ سراية هذا العنوان إلى أحد مصاديقه المُعْتُونين بعينه، فهو غير معقول أيضاً، لأنَّهُ تُرجيح بلا مرجح.

وإن فُرِضَتْ سراية هذا العنوان إلى أحد مصاديقه المُعْتُونين لا بعينه، فأريد تشغيل ذمة أحدهم المرّد، فهو مستحيل أيضاً، لإستحالة وجود الفرد المرّد، فلا يُعقل إذَنْ تشغيل ذمته.

إذَنْ فهذا الفرض غير تام، ويبقى الإشكال مسجلاً عليه.

نعم يمكن أن يُقال: بأنَّ التكليف من قبل المولى، وجعل الفعل في عهدة العنوان، يستوجب من العقل، أن يحكم على كل واحد من المكلفين - بإعتباره قابلاً لأنطباق العنوان عليه - بلزوم التحرك، وحفظ غرض المولى بمرتبة «ما»، بحيث لا يجوز لهم الترك المطلق للواجب.

وهذه الدّعوى إن صحّت، فيجب تصوير صيغة أخرى للوجوب الكفائي، ولو على مستوى حكم العقل، وحينئذ لا بد من القول: إنَّ العقل يحكم بلزوم الفعل على هذا المكلف بالخصوص، وذاك بالخصوص، مع إعمال عناية في طرف اللزوم، أو المكلف، أو غيرهما.

وهذا رجوع إلى بعض الوجوه المتقدمة في تفسير الواجب الكفائي، لتشخيص من تشتغل بعهدته بالتكليف، ومعنى هذا عدم تمامية هذا الفرض.

٤ - وأما الفرض الرابع. الذي كان يصور الواجب الكفائي بأنَّه عبارة عن طلب مولوي وإيجاب للفعل من دون إضافته إلى مكلف أصلاً، وإنَّما له متعلّق وهو دفن الميت. غاية الأمر أنَّه حيث كان الطلب من قبل المولى، وحاجة من حاجاته، فيجب على عبيده، بمقتضى عبوديتهم له، تحقيق حاجته وإيجادها.

وهذا الإفتراض معقول على مستوى مبادئ الحكم، أي: عالم الحب والبغض، إذ من المعقول أن يتعلّق الحب والشوق بأمر في نفسه، بقطع النظر عن صدوره من أي إنسان. ولكن هذا الإفتراض غير معقول على

مستوى عالم الجعل والباعثية وإشغال العهدة. إذ هنا عالمان:

١ - عالم الحب والبغض المسمّى بعالم مبادئ الوجوب: في هذا العالم لا بأس بأن يكون غرض المولى متمثلاً في حبه دفن الميت، من دون أن ينظر إلى المكلفين. فلو أنّ غراباً وأرى هذا الميت لحصل المحبوب، لأنّه غير مشروط بدفن الإنسان له، مضافاً إلى أنّ المصلحة قائمة بذات الدفن دون أن يكون لصدور الدفن من مكلف دخل في المصلحة، حيث لا يلزم أن يكون هناك من يجب عليه هذا الفعل، وإن كان الحب من الصفات الإضافية التي تحتاج إلى متعلق «يُحَب». فهو مضايف مع المحبوب، إذن فعدم وجود موضوع للوجوب الكفائي بحسب عالم الحب، أمر معقول.

٢ - عالم الخطاب والباعثية والتحرك: فالأمر غير معقول، لأنّ الباعثية مضايفة للمبعوث، لا للمبعوث عنه، إذ لا يتصور باعث بلا مبعوث، ولو كان هناك مبعوث نحوه، وكذلك إشغال العهدة فإنّه بغير ذي عهدة، أمر غير معقول إذ لا بدّ من فرض ذي عهدة لكي تشتغل بذلك عهده، فإشغال العهدة مضايف مع من تشتغل عهده. إذن فلا يعقل في هذا العالم إفتراض باعثة وتحريك من دون طرف هو المكلف.

ومن هنا كان فرض الوجوب الكفائي بلا موضوع على مستوى الجعل والخطاب، غير معقول. بل حتى لو تنازلنا عن ذلك فإفتراضنا - في أحسن الحالات - أنّ تعلق التكليف بالفعل بلا مكلف، أمر معقول، فكما قلنا في عالم الحب ومبادئ الحكم: إنّ هذا يكفي في إشغال العهدة بحكم العقل، كذلك نقول هنا في عالم الخطاب والتحرك. أقول: حتى لو قلنا بذلك، فإننا نحتاج إلى الرجوع إلى بعض التفاسير التي تقدمت في تفسير الوجوب الكفائي وكيفية إشغال العهدة بشكل يتناسب مع خصائص الوجوب الكفائي التي ذكرناها. وعليه، فهذا الفرض غير تام، بعد أن عرفت الصحيح منه.

الواجب الموسع، والمضيق، والموقت،

قسّموا الواجب إلى: مؤقت وغير مؤقت، وقسّموا المؤقت: إلى موسّع ومضيق:

فالواجب المؤقت: هو الواجب الذي يشترط فيه، أدائه في وقت معيّن.

والواجب غير المؤقت: هو الذي لم يشترط في أدائه وقت دون وقت.

والواجب الموسّع: هو ما كان وقته أوسع من فرض الإتيان به بحيث يكون له أفراد طولية، والواجب هو الجامع بين هذه الأفراد الطولية.

والواجب المضيق، هو ما ليس له إمكان فردين طوليين، أو قل: هو الذي حدّد وقته بمقداره كما يأتي بيانه.

وقد تعرّض هذا التقسيم لبعض الشبهات، وحيث أنّها شبهات لا تستحق التوقف عندها، نتجاوزها كي ندخل في بحث ما هو المهم:

والمهم في بحثنا هو: مسألة، ما إذا لم يُمثّل الواجب المؤقت في وقته، فهل يمكن إثبات وجوب إمثاله خارج الوقت، بنفس دليل وجوبه، أم إنّنا نحتاج إلى دليل آخر جديد؟ وهذا هو البحث المعروف، بمسألة تبعية القضاء للأداء.

فمن قال: بأنّه يمكن إثبات وجوب إمثال الفعل خارج الوقت بنفس

دليله الأول، فهو إذَنْ لا يحتاج إلى دليل خاص على القضاء، بل يكون ذلك مقتضى القاعدة.

ومن قال: بعدم إثبات وجوب إمتثاله خارج الوقت بنفس دليله الأول، إذَنْ فهو يحتاج لإثبات القضاء، إلى دليل خاص.

وتحقيق الكلام في ذلك، يقع في جهتين:

الجهة الأولى: نبحث فيها، عن الأنحاء المنصّرة ثبوتاً في دليل التوقيت، ومدى علاقة كل نحوٍ بتبعية القضاء وعدمه.

الجهة الثانية: نبحث فيها عما هو الممكن من هذه الأنحاء إثباتاً ووقوعاً في الخارج.

والأنحاء المعقولة ثبوتاً في دليل التوقيت في الجهة الأولى، عديدة:

١ - النحو الأول، هو: أن يكون دليل التوقيت لا بلسان التقييد، بل بلسان جعل وجوب جديد، وهذا الوجوب الجديد، تارة يُجعل على التقييد فيكون القيد واجباً نفسياً، وأخرى يكون دليل التوقيت مقيداً لإثبات الوجوب على المقيّد لا على التقييد، بحيث يكون هناك أمر بالجامع بالدليل الأول، وبعده أمر بالحصّة الخاصة ثابت بالدليل الثاني إذَنْ ففي هذه الصورة يكون دليل التوقيت أجنياً عن التقييد، بل مفادُه جعل الأمر المستقل، إمّا على التقييد، وإمّا على المقيّد.

وفي مثل ذلك، لا إشكال بإمكان الإلتزام بالوجوب في خارج الوقت بنفس الدليل الأول، لأنّ الثاني إذا لم يُمتثل، فلا موجب لسقوط الأول.

وإن شئت قلت: إذا دلّ دليل على وجوب فعل مطلقاً، ثم جاء دليل ثانٍ يدل على وجوب آخر مستقل متعلّق، إمّا بتقييد نفس الواجب الأول بوقت خاص، وإمّا متعلّق بالحصّة الخاصة من ذلك الجامع، أي: الواقع منه في ذلك الوقت المعين، كما بنينا في بحث الأجزاء على معقوليّة تعدّد الأمر، حيث يتعلّق أحدهما بالجامع، ويتعلّق الآخر بحصّة منه.

وحينئذٍ بناء على ذلك، لا إشكال في وجوب الإتيان بالفعل خارج الوقت، بنفس الدليل والخطاب الأول، لأنَّ غاية ما يقتضيه فوات الوقت، هو فوات التكليف الثاني، بينما يبقى التكليف الأول المتعلق بذات الفعل على حاله.

٢ - النحو الثاني، هو: أنَّ يكون دليل التوقيت لسانه لسان تقييد الوجوب المستفاد من الدليل الأول، إلَّا أنَّه تقييد لبعض مراتب هذا الوجوب، فكأنَّ الوجوب المستفاد من الدليل الأول له مراتب، فالمرتبة الشديدة تُقيّد بالوقت، بلسان الدليل الثاني، وأمَّا المرتبة الضعيفة من الوجوب، فهي متعلّقة بطبيعي الوجوب، وهذا هو معنى أنَّ دليل التوقيت يكون تقييداً لبعض مراتب الوجوب.

فلو أمكن هذا الفرض، تعيّن أيضاً ثبوت القضاء بالدليل الأول، لأنَّه يكون عندنا من أول الأمر وجوبان: وجوب ضعيف متعلق بالجامع، ووجوب شديد متعلق بالحصّة، غاية أنَّ الضعيف استُفيد من الأول، والشديد استُفيد من الثاني.

والفرق بين هذه الصورة، والصورة الأولى، هو: إنَّه في الصورة الأولى، استُفيد وجوب الجامع من الدليل الأول، ووجوب الحصّة، استُفيد من الدليل الثاني.

وأما في هذا النحو، فالوجوبان مستفادان من الدليل الأول، ووظيفة الدليل الثاني في هذا النحو هي أنَّ تُقيّد ما هو معروض بعض مراتب الوجوب التي استُفيدت من الدليل الأول فقط، وليست وظيفة الدليل الثاني لإنشاء الوجوب.

والخلاصة، هي: إنَّ دليل التوقيت في هذا النحو، لم يرد بلسان الأمر بالتقييد أو بالمقيّد، بل ورد بلسان تقييد الأمر في الدليل الأول الدال على أصل الواجب. إلَّا أنَّه لا يُقيّد أصل الوجوب فيه، وإنَّما يُقيّد المرتبة الشديدة من ذلك الوجوب، مع بقاء أصل الوجوب غير مقيّد بالوقت.

وهذا يعني، إنّ هناك وجوبان في داخل الوقت - ولو بنحو التأكيد - ثابتان بنفس الدليل الأول.

وبهذا يفترق هذا النحو عن سابقه، ويكون أحدهما مقيداً دون الآخر. ولا إشكال في هذا النحو أيضاً، من حيث بقاء الأمر بذات الفعل خارج الوقت، بنفس دليل الواجب.

٣ - النحو الثالث، هو: أن يفرض أنّ دليل التوقيت، لسانه التقييد بلحاظ تمام المراتب ولو لم توجد مراتب، ولكن هذا التقييد ليس تقييداً مطلقاً ثابتاً، بل هو تقييد، ما دام يمكن ذلك، إذن لا يكون مطلقاً حتى لحال العجز والتمكن، بل هو تقييد ما دام يمكنه، من قبيل القيود غير الركنية في الصلاة، كالقيام حال التمكن، وإلاّ فيسقط، أي: إنّ لم يمكنه القيام، فقيدية القيام ترتفع، وإلاّ لو بقيت حتى مع عدم التمكن، لإرتفاع وجوب الصلاة لا محالة.

فهنا دليل التوقيت مفاده القيدية للواجب بتمام مراتبه، لكن القيدية ليست مطلقة، بل ما دام في الوقت، وحيثلو فلو لم يأت في الوقت، فيرتفع التقييد.

ونتيجة ذلك: إنّ هذا المكلف، حدوثاً، مأمور بأمر واحد وهو الصلاة في الوقت وهذا الأمر يسقط بالعصيان وذهاب الوقت، ويحدث أمر جديد بالصلاة غير مقيدة بالوقت، وهذان الأمران متغايران، وحيثلو، يكون الوجوب الثاني أيضاً ثابتاً بالدليل الأول، لأنه كان يدل على وجوب الصلاة بلا قيد، والدليل الثاني قيد بالوقت ما دام ممكناً، ثم سقط القيد، إذن فيرجع إلى الأول، وهو إطلاق «صلّ»، فيثبت الواجب في خارج الوقت.

وبناء على هذا، يثبت القضاء بنفس الدليل الأول أيضاً.

أو فقل: إنه يفرض أنّ يكون دليل التوقيت - في هذا النحو - مقيداً للأمر الأول بتمام مراتبه، ولكن لا يفترقه مطلقاً، بل في فرض إمكان الإتيان

بالتقيّد، فكأنّ الوقت فيه قيّد غير ركني، وإنما يتقيّد به الواجب مع القدرة عليه، وأمّا مع العجز عنه، فلا تقييد به.

وهذا يعني تعدّد الأمر أيضاً، وإنّ هناك أمراً بالمقيّد في حق القادر عليه، وأمراً آخر بذات الفعل في حق من لم يأت بالمقيّد، وهذا مقتضى إطلاق الدليل الأول لحال عدم الإتيان بالفعل المقيّد عند عدم التمكن منه، إذ إنّ دليل التقييد لم يُقيّد حالة عدم التمكن.

ومعنى هذا، أنّ القضاء يثبت بنفس الدليل الأول.

٤ - النحو الرابع، هو: أنّ يكون الدليل الثاني دالاً على مقيديّة الوقت بنحو الركنية في تمام الحالات وتمام المراتب بما فيها حالة التمكن والعجز، فيكون الوقت قيّداً ركنياً.

ومعنى هذا، إنّه يوجد هنا وجوباً واحداً بالمقيّد، أفيد بمجموع الدليلين، وحينئذٍ، فمقتضى القاعدة، أنّ يسقط الأمر بخروج الوقت، ومع سقوطه لا بدّ من أمر ودليل خاص لإثباته.

والخلاصة، هي: أنّ يفترض كون دليل التوقيت مقيّداً للدليل الواجب بتمام مراتبه وحالاته، وحينئذٍ يكون الوقت قيّداً ركنياً.

ومعنى هذا أنّه يوجد وجوب واحد بالمقيّد، أفيد بمجموع الدليلين، وحينئذٍ مقتضى القاعدة، أنّه إذا فرض إنتهاء الوقت، أنّ يسقط الأمر الأول، ولا يمكن أنّ تُثبت به القضاء، ومع سقوطه، لا بدّ من أمر جديد ودليل خاص لإثباته.

هذه أربع احتمالات وأنحاء ثبوتية للدليل التوقيت.

وها نحن الآن، نريد أن نبحث في الجهة الثانية عمّا هو الممكن من هذه الأنحاء إثباتاً ووقراً في الخارج، بحسب ظاهر الدليل، الذي افترض فيه، إنفصال دليل التوقيت عن دليل الواجب، حيث نبحث فيه إنّه: هل

يمكن إثبات الوجوب خارج الوقت بإطلاق دليل الواجب أم أنه لا يمكن ذلك؟ .

أما النحو الأول: فمنفيّ أو مفروض العدم على الأقل، لأننا نتكلم في مورد، بحيث لو كان القيّد فيه غير الزمان، لتعيّن فيه حمل المطلق على المقيّد بنكات نفترضها أصلاً موضوعياً، فيكون مورد تحقيقها المطلق والمقيّد، وذلك كما لو قيل، - بدلاً، عن «صلّ في النهار» - «صلّ إلى القبلة»، فإنّه حينئذ يُقال - أي: عندما نفترض الكلام أنّه في مورد لو كان المأمور به غير الزمان - بأنّ العرف لا يرى فرقاً بين الزمان وغيره من الخصوصيات، فكما يستظهر التقيّد من لسان «صلّ» متطهراً، ولا يرى الأمر الثاني إستقلالياً عن الجامع، فكذلك هنا، يستظهر من «صلّ» في النهار، أنّه وارد مورد التقيّد وجعل القيدية للوقت .

فالنحو الأول ساقط من دون فرق، بين أن يكون دليل التوقيت متصلاً، أو منفصلاً .

وإن شئت قلت: إنّ النحو الأول خارج عما إفتُرض من أنّ دليل التوقيت دال على كون الوقت قيداً للواجب، كما هو الحال في جميع التقيّدات التي يُحمل فيها المطلق على المقيّد، في حين إنّ ما إفتُرض في هذا النحو هو خلاف ذلك، إذ أفتُرض فيه دلالة دليل التوقيت على وجوب مستقل للواجب المؤقت من دون أن يتعرض إلى الوجوب الثابت للواجب المطلق، إذنّ فهذا الإحتمال ساقط .

وأما النحو الثاني، فهو وإن كان لسان دليل التوقيت فيه لبعض مراتب المطلوبية، إلّا أنّه يمكن أن يُقرّب إمكان التمسك بالدليل الأول لإثبات وجوب الفعل ولو بعد إنتهاء الوقت، حيث يُقال:

بأنّ دليل التوقيت إن كان متصلاً، فهو يوجب هدم ظهور الدليل الأول في الإطلاق رأساً.

وأما إذا كان دليل التوقيت منفصلاً، فقد يُمكن التمسك بالدليل الأول لإثبات وجوب الفعل بعد إنتهاء الوقت وذلك بشرطين:

١ - الشرط الأول، هو: أن يكون الدليل الأول - أي: دليل الواجب - مطلقاً، حيث كون المولى في مقام البيان، وقد تمت مقدمات الحكمة وأنعقد الإطلاق، لا من قبيل الأدلة المجملة أو المهمله، أو من قبيل الأدلة اللَّبِّيَّة القاصرة دلالتها على كون الفعل في الوقت، وهو القدر المتيقن من دلالتها.

٢ - الشرط الثاني: هو أن يكون دليل التوقيت ليس له نظر إلى تمام مراتب المطلوب في الدليل الأول، بمعنى أن يكون دليل التوقيت دليلاً على التوقيت، لكن بنحو القضية المجملة أو المهمله التي لا إطلاق لها، كما لو كان دليلاً لفظياً ليس في مقام البيان لأصل المطلب، أو دليلاً لبياً وليس للبي إطلاق.

أو فقل الشرط الثاني: هو أن لا يكون لدليل التوقيت إطلاق وظهور في تقييد الدليل الأول بتمام مراتبه.

وحينئذ إذا تمَّ هذا، يمكن أن يُخرَج النحو الثاني، حيث يُقال: بأنَّ الدليل الأوَّل يقتضي بإطلاقه، إنَّ وجوب الفعل بتمام مراتب الوجوب، ليس منوطاً بالوقت، وليس للوقت دخل في الواجب بتمام مراتبه، ودليل التوقيت بإعتباره مجملاً أو مهملًا، فالقدر المتيقن من دلالته هو كونه دخيلاً في المراتب العالية من مدلول الدليل الأول، أي: دليل الوجوب، وحينئذ يُتمسك بالنسبة إلى سائر المراتب، بإطلاق الدليل الأول، ونرفع اليد عن القدر المُتيقن لدليل التوقيت، فيثبت أنَّ الوجوب بمرتبة «ما» متعلق بالفعل على الإطلاق، وهذا الوجوب ثابت حتى بعد خروج الوقت.

أو فقل: إنَّ دليل التقييد بإعتباره مجملاً أو مهملًا، فالقدر المتيقن من دلالته، هو كونه مقيداً للمرتبة العالية جداً من الوجوب الثابتة بالدليل

الأول، وليس مقتيداً لأصل مفاد الدليل الأول، وحيثئذٍ نتمسك بإطلاق الدليل الأول لإثبات أصل الوجوب في خارج الوقت.

وهذا التقريب لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنَّ دليل التوقيت لا يخلو وضعه من حالتين:

١ - الحالة الأولى هي: أن يُفرض فيها أنَّ دليل التوقيت غير ناظر إلى مفاد دليل الواجب أصلاً، بحيث نحتمل أن يكون تقييداً لدليل آخر.

وفي مثل ذلك، لا بأس بأن يُقال: إنَّ الدليل الأول يبقى على إطلاقه، حيث لا تقييد له أصلاً، ويكون الواجب الأول مطلقاً، بينما يكون دليل التقييد، قيداً لوجوب آخر لا نعلمه، وهذا رجوع إلى النحو الأول الذي عرفت سقوطه.

٢ - الحالة الثانية، هي: أن يُفرض فيها أنَّ دليل التوقيت قد إنعقد له ظهور عُزفي في مفاد الدليل الأول ولو في الجملة فيقيده.

وفي مثل ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الدليل الأول، كي تُثبت به أصل الوجوب في خارج الوقت، بلحاظ بعض مراتب الوجوب، كما إدَّعي، لأنه وإن فرض فيه الإطلاق إلأ أنَّ معنى الإطلاق فيه إنَّ الوجوب ثابت على كل حال، وليس معناه إنَّ الوجوب متعدد ذاتاً أو مرتبة، إذ إنَّ الدليل لو خُلِّي ونفسه، لا يثبت بلحاظ مدلوله التصديقي إلأً وجوباً واحداً للفعل، دون أن يثبت إنَّ له مراتب.

نعم يثبت أنَّ الوجوب الواحد لا يختص بزمان دون زمان، ولا بحصة دون حصة.

إذن فلا معنى للقول: إنَّ التقييد يثبت بلحاظ بعض المراتب دون بعض، لأنَّ هذا فرع أن يثبت مراتب متعددة.

نعم قد توجد عناية خاصة في دليل التوقيت تثبت هذا، لكن ليس هذا مقتضى طبع القضية.

والخلاصة، هي: إنه في الحالة الثانية، يُفترض أنّ دليل التوقيت ناظر إلى مفاد الدليل الأول، فيقيده، وحينئذ لا يصح التمسك بالدليل الأول كي نُثبت به أصل الوجوب في خارج الوقت، ولو بمرتبة أخرى، بناءً على معقولية تصوير المراتب في الوجوب بلحاظ المعتبر، رغم كونه غير معقول بلحاظ الإعتبار، كما تقدم، لأنّ مفاد الخطاب ليس إلّا جعل وجوب واحد، وهذا لا يُثبت إطلاقاً كي نُثبته، أو نُعممه لتمام مراتب الوجوب، كي يُقال: بأنّه يبقى الإطلاق ثابتاً ولو لبعضها.

ومن أجل هذا لا يُستظهر من دليل الإيجاب لو خُلّي ونفسه، أنّه واجب بالمرتبة العالية، وإنّما المستظهر منه بلحاظ مدلوله التصديقي، وجوب واحد للفعل، دون أنّ يثبت إنّ له مراتب، بل الذي يثبت له، هو: إنّ الوجوب الواحد لا يختص بزمان دون زمان، ولا بحصة دون حصة، فالقول إنّ التقييد يثبت بلحاظ بعض المراتب دون بعض، لا معنى له، لأنّ إثبات الإطلاق بلحاظ بعض المراتب، فرع ثبوت مراتب متعدّدة.

هذا والمفروض أنّ دليل التوقيت ناظر ومقيّد لمدلول الدليل الأول الواحد، إذنّ فلا يبقى للدليل الأول إطلاق كي يُتمسك به في خارج الوقت.

وأما النحو الثالث: فقد يُقرّب بسنخ ما قرّب به النحو الثاني، حيث ذكر السيد الخوئي «قده»^(١) إنه إذا كان لدليل الوجوب، أيّ الدليل الأول، إطلاق، ولم يكن لدليل التوقيت إطلاق، حينئذ يُقال: بأنّ دليل التوقيت يدل على التقييد، إلّا أنّه لا يُعلم، هل هو تقييد على وجه الركنيّة بحيث يسقط الوجوب رأساً عند العجز عن القيد، أو إنه تقييد ما دام القيد ممكناً.

فيقال حينئذ: مقتضى إطلاق الدليل الأول، عدم أخذ قيد الوقت أصلاً، والقدر المتيقّن من دليل التوقيت، هو أخذ الوقت قيّداً في الدليل

(١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧.

الأول ما دام ممكناً، لا مطلقاً فيُرفع اليد عن الدليل الأول بهذا المقدار فقط .

وهذا معناه، أنَّه يتمسك بإطلاق أصل مفاد الدليل الأول لما بعد الوقت الذي يُمثل حالة عدم التمكن من القيد، من قبيل ما إذا كان دليل التقييد مقيداً للدليل الأول بالنسبة إلى بعض المكلفين، كما في الأمر بالجهر في غير صلاة الظهرين بالنسبة للرجال في حال التمكن من ذلك خاصة وفي حال عدم الغفلة أو العذر، فيبقى إطلاق الدليل الأول، أي: الواجب، تاماً بالنسبة إلى سائر الحالات الأخرى، وحينئذٍ يُتمسك بهذا الإطلاق لنفي ما يُحتمل من قيود أخرى .

وحينئذٍ يُقال: إنَّه كما صحَّح في مثل ذلك، التمسك بالإطلاق، كذلك في المقام، فإنَّه يصح التمسك بالإطلاق، إذا فرضَ كون دليل التقييد بالوقت كان منفصلاً، وكان القدر المتيقن المستفاد من التقييد بالوقت هو حالة التمكن، أي: حال كون المكلف في الوقت لا مطلقاً، هذا إذا توفرت الشروط المذكورة التي تقدّمت .

وهذا البيان هو أيضاً غير تام ثبوتاً .

وتوضيحه، هو: إنَّه تارة يُفرض قيام دليل على وجوب الفعل على عموم المكلفين، ويكون مقتضى إطلاقه عدم اعتبار الشيء الفلاني قيداً، ثمَّ يدل دليل آخر على كون الشيء الفلاني قيداً بالنسبة إلى بعض المكلفين، من قبيل أن يرد، «صلِّ» فإنَّ مقتضى إطلاقه أنَّه غير مقيد بالجهر، ثم دَلَّ دليل آخر على كون الجهر قيداً بالنسبة للرجل، ولا إطلاق له ليشمل المرأة .

حينئذٍ لا بأس أن يُقال: بأنَّه هنا يتمسك بإطلاق الدليل الأول لإثبات عدم قيديَّة الجهر في حق المرأة، إذ إنَّ الدليل ينحل في الحقيقة إلى أحكام متعددة، فيُعقل أن يُقيّد بعضها دون بعض .

وأما إذا فرضنا أنَّ الدليل دَلَّ على اعتبار قيد «مأ» في حق كل

المكلفين، غاية الأمر أنه بعد العجز عن ذلك القيد، نشك في أن المولى هل رفع يده عن القيد، أو عن المقيّد رأساً؟.

ففي مثل ذلك، لا يجوز التمسك بإطلاق الدليل الأول، لإثبات كون وجوب الفعل غير مقيّد بذلك القيد، وإلاّ لزم من ذلك، أن يكون مدلول خطاب «صلّ»، له وجوبان على مكلف واحد.

وقد تقدّم وقتنا بإستحالته، لأنّ أدلة الوجوب لا يُستفاد منها تعدّد الوجوب عرضياً، وإنّما إستفدنا منها أنّ الوجوب له سعة، وأنّه غير مخصوص بزمان دون زمان.

وإن شئتم قلتم: إنّه يجب على المكلف الإتيان بالصلاة في الوقت، ما دام الوقت موجوداً، فإذا خرج الوقت، فإنّه تجب عليه الصلاة من دون وقت.

وهنا لكل من الوجوبين جعل مغاير لجعل الآخر، إذ لا يُعقل أن يكون الوجوب الثاني هو نفس الوجوب الأول، لأنّ الوجوب الأوّل فيه وجوب ضمني متعلق بالوقت دون الوجوب الثاني، إذن فلا بدّ أن يُجعل الوجوب الأول بجعل مستقل مغاير لجعل الوجوب الثاني.

والخلاصة، هي: أنّ هذين الجعلين لا يُستفادان من دليل جعل واحد، وإنّما غاية ما يثبت بإطلاق الدليل الأول، سعة الوجوب، لا تعدد الجعل.

إذن فالمتيقن والمتعيّن بحسب القاعدة في عالم الإثبات، هو الإحتمال الرابع بعد أن تبرهن عدم إمكان الأنحاء الثلاثة، بحسب ظاهر دليل الواجب، مع دليل التوقيت، عند فقد القرينة على تعدّد الجعل. وبناءً على هذا لا يبقى في الدليل الأول ما يقتضي وجوب الفعل بعد خروج الوقت.

نعم يبقى هناك بحث في أنه: هل يمكن إجراء الإستصحاب بعد خروج الوقت، أوّلاً؟ وقد بُحث في تنبيهات الإستصحاب تحقيق ذلك.

الأمر بالأمر

وقع البحث في أَنَّ الأمر بالأمر بشيء، هل يكون بقوة الأمر بذلك الشيء مباشرة، أو لا يكون؟.

فلو أَنَّ المولى توجه إلى عبد من عبيده، وأمره بأن يأمر شخصاً ثانياً، فهل يكون الشخص الثاني مُلزماً أَنْ يفعل الفعل بمقتضى الخطاب الأول، أو أَنَّهُ ينظر حال الوسيط؟.

فلو أَنَّهُ صدر من الأمر الثاني أمراً، وقام الدليل على وجوب إطاعته، كان على المأمور الثاني أَنْ يأتي بمتعلق أمر المأمور الأول، وإن لم يقدّم دليل على وجوب إطاعة المأمور الأول، فلا يجب على المأمور الثاني شيء؟.

وتوضيحه، هو أن يُقال: إِنَّ الخطاب الموجه من المولى إلى المكلف الأول بأن يأمر المكلف الثاني، فيه عدة احتمالات ثبوتاً:

١ - الإحتمال الأول، هو: أَنْ يكون الخطاب صادراً لبيان إنشاء الأمر على المكلف الثاني حقيقة.

غايته أَنَّ العبد الثاني حيث كان غائباً عن المولى، كلف المولى العبد الأول أَنْ يوصل أمره إلى العبد الثاني.

إذَنْ فالخطاب مسوق إلى العبد الثاني، وعليه، يكون هذا الخطاب متضمناً تكليفين لُبّاً.

١ - التكليف الأول، هو تكليف العبد الثاني بإيقاع متعلق الأمر، ولنفترض أنه «الصدقة».

٢ - التكليف الثاني، هو: تكليف العبد الأول بإيصال خطاب المولى إلى العبد الثاني.

وحيثلذا ينطبق على هذا الخطاب، عنوان «المسألة المبحوثة» عرفاً، وإن كان لا ينطبق على حاق المسألة.

ومعنى هذا، أنّ المطلوب لإيقاع العمل في عهدة العبد الثاني، سواء أمره الأول، أو لم يأمره، وسواء وصل إليه التكليف بواسطة الأول، أو لم يصل، وذلك لأنّ العبد الثاني هو المأمور حقيقة من قبل المولى، إذنّ فلا أمر بالأمر، وإنّما هناك أمر بإيصال الأمر.

إذن فالمطلوب إيقاع التكليف في عهدة العبد الثاني، سواء وصل إليه التكليف عن طريق العبد الأول، أو عن طريق غيره.

والخلاصة هي: إنّ المجعول التشريعي بالأمر الأول، إنّما هو طلب الفعل من العبد الثاني.

٢ - الإحتمال الثاني، هو: أنّ يُقال: إنّ المولى بخطابه هذا، يكون قد أصدر أمراً واحداً إلى العبد الأول، ومتعلق هذا الأمر هو: أنّ يأمر العبد الأول، العبد الثاني.

أو فقل: إنّه يكون المجعول في الأمر بالأمر، هو إيجاب أنّ يأمر المأمور الأول، العبد الثاني، وليس إيجاب متعلق التكليف على العبد الثاني.

لكن ملاك هذا الأمر ليس نفسياً، بل طريقيّ بحت إلى حصول الفعل من الثاني، بمعنى أنّ المولى تعلق غرضه، بأنّ يأمر المأمور الأول، العبد الثاني، حتى يصل إلى مقصوده، وهو فعل «الصدقة» من العبد الثاني.

غايته، أنّ الأمر من الأول له تأثير على الثاني، وفي مثله، وإن لم يكن

الخطاب إنشاء تكليف على العبد الثاني ابتداءً، إلا أنه كاشف عن أمره للثاني - بالدلالة الإلزامية العرفية - عن طلب الفعل منه، إذ بعد فرض أمر المولى للمأمور الأول أن يأمر العبد الثاني ليصل إلى واقع مطلوبه، «الصدقة»، من العبد الثاني، حينئذ يكون الأمر للعبد الثاني مستفاداً من الخطاب بالإلزام.

وبناءً عليه، يكون العبد الثاني مشغولاً بالعهد بالصدقة، سواء أمره المأمور الأول، أو أمره غيره، وسواء وصله الخطاب بطريق المأمور الأول، أو بطريق غيره.

ومما يلاحظ، أن هذين الاحتمالين يتفقان على كون المأمور الثاني هو المطلوب منه إيقاع الفعل، «الصدقة»، من أول الأمر، ومن دون أن يتوقف هذا على أمر المأمور الأول له، بل لو وصله هذا الأمر من أي طريق آخر، فقد صار منجزاً وجوب هذا الفعل عليه من أول الأمر، لأنه وجوب صادر من مولاه.

٣ - الاحتمال الثالث، هو: أن يكون المولى أنشأ أمراً للعبد الأول بأن يأمر، ولم يُنشأ أمراً للثاني بالصدقة، نعم تمام نظر المولى هنا هو إلى صدور الأمر من العبد الأول، إذ إن أمره هذا ملحوظ بنحو الموضوعية في غرض المولى، بل كأنه هو المطلوب المولوي، وحينئذ، فهذا الأمر لا يدل على مطلوبة الصدقة للمولى من الثاني، لا مطابقة، ولا إلزاماً.

نعم يمكن أن تكون الصدقة على عهدته الثاني إن استظهرنا من قول المولى - «مرُّ العبد الثاني» - ضمناً إعطاء مقام الآمرية للأول، حينئذ يقع الفعل على عهدته الثاني لكن لا لأجل كونه مأموراً به من المولى ابتداءً وإنما لأجل كونه مأموراً به من المأمور الأول المجعول له الولاية والأمر، إذ بعد أمره يتحقق وجوب الفعل على عهدته المأمور الثاني.

وفرق ملاك هذا الاحتمال عن الملاك في الاحتمالين السابقين، هو أنه هنا في الاحتمال الثالث، إنما يقع الفعل في عهدته المأمور الثاني إذا أمره المأمور الأول، لا على كل تقدير كما في الاحتمالين السابقين، كما أن

العهدة هنا إنما هي نتيجة وجوب مجعول من قبل المأمور الأول أمضي من قبل المولى .

والخلاصة، هي: إن هذا الإحتمال هو نفس الإحتمال الثاني، لكن مع إفتراض أنَّ أمر الأول للثاني له موضوعية عند المولى، إذ يكون هو مطلوب المولى، وليس صدور الفعل من المأمور الثاني، مطلوباً، ولا مراداً له .

وعليه لا يثبت وجوب الفعل على المأمور الثاني إلا إذا استُظهر من أمر المولى بالأمر - ضمناً - إعطاء مقام الأمرية للأول على الثاني، فحينئذٍ يجب الفعل على المأمور الثاني ويتحقق هذا الوجوب بمجرد صدوره ووصوله ممن جعل له الأمر .

٤ - الإحتمال الرابع، هو: نفس الإحتمال الثالث مع فرض أنَّ غرض المولى قائم بالمركب من صدور الأمر من المأمور الأول، ومن فعل الصدقة من المأمور الثاني، لأبأحدهما وحده، وذلك بأن يفرض إنَّ الملاك إنما قائم بالمجموع المركب من الصدقة وأمر المأمور الأول، أو إنَّه قائم بأحدهما المقيّد بالآخر .

وحينئذٍ، يأمر المولى العبد الأول بأحد ركني الملاك هذا، ويكون الركن الآخر منوطاً بالعبد الثاني .

وبذلك يكون أمر المأمور الأول شرطاً في إيجاب الصدقة على المأمور الثاني، ويكون فعل الثاني مترقفاً على أمر الأول .

فإن فرض أنَّ الملاك كان قائماً بمجموع الفعلين، حينئذٍ يدل كلام المولى بالدلالة الإلزامية على أنَّ المولى يريد الجزء الآخر من ركني الملاك من العبد الثاني .

وإن فرض أنَّ صدور الأمر من الأول كان دخيلاً في أصل إتصاف فعل المأمور الثاني بالملاك، حينئذٍ لا بدّ من كون الملاك متعدداً، وإفتراض وجود ملاك مستقل قائم في أمر المأمور الأول، وإلّا فقد أمره معناه .

إذن فهنا ملاكان طوليان: أحدهما: قائم في أمر العبد الأول،
والثاني: قائم في فعل العبد الثاني مشروطاً بأمر الأول.

والخلاصة هي: إنه، إمّا أن يكون غرضُ المولى وملاكه واحداً،
متقوماً بمجموع أمر العبد الأول، وفعل العبد الثاني، بحيث يكون أمر العبد
الأول من شرائط وجود ذلك الملاك بفعل العبد الثاني، بحيث يكون فعل
الثاني متوقفاً على أمر الأول.

وإمّا أن يكون أمر المأمور الأول من شرائط إتصاف فعل العبد الثاني
بالملاك.

وعليه، لا بدّ من تعدّد الملاك وإفتراض وجود ملاك مستقل قائم في
أمر المأمور الأول.

وفي كلتا الحالتين لا يجب الفعل، «الصدقة» على العبد الثاني، قبل
صدور الأمر إليه من المأمور الأول.

ومما لا شك فيه. أنّ أظهر هذه الإحتمالات هو أحد الأوّلين، لأنّ لم
يُدع ظهوره في الأول منهما، إذ إنّ الظاهر من الخطاب، إنّ لم يكن جعل
المأمور الأول مجرد وسيط في تبليغ العبد الثاني، فلا أقلّ من كون المأمور
الأول مأموراً بأن يأمر، فيكون أمره توسيطاً وفعلاً طريقياً لا مصلحة فيه
بالخصوص، فيلحقه حكم الأوليين، وهو ممّا يجعل ظهور الأمر بالأمر في
وقوع العهدة وإيجاب «الصدقة» على المأمور الثاني.

الأمر بعد الأمر

إختلفوا في أنّ الأمر بعد الأمر، هل يُحمل على التأسيس، أو على التأكيد؟ فإذا أمر ثم أمر من دون أن يختلف الأمران في الشروط، كما لو فرض أنّه ليس لهما شرط، أو إنّ كان لهما شرط متماثل، فهل التكرار هذا يقتضي الحمل على التأسيس، بحيث يكون هناك وجوبان، أو إنّ يقتضي الحمل على التأكيد، بحيث لا يكون هناك إلاً وجوب واحد؟

وتوضيح ذلك، هو إنّ حملنا الخطاب الثاني على التأسيس، إذن فلا بدّ من إتيان الفعل مرتين.

وإن حملناه على التأكيد، إذن فكلا الخطابين يكون معبراً عن وجود واحد للطبيعة.

وقد ذكر صاحب الكفاية «قده»^(١) أنّه يقع تعارض بين ظهور الهيئة في التأسيس، وظهور المادة في الإطلاق المقتضي، كون متعلق الأمرين مفاداً واحداً، وهذا معناه التأكيد، لأنّه لو جمعنا بين ظهور الهيئة في التأسيس، وبين ظهور المادة في الإطلاق، للزم من ذلك إجتماع وجوبين على صرف الطبيعة، وهو محال، وذلك لأنّ ظهور الهيئة مفاده تعدّد الوجوب، وإن كان

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٣١.

ظهور المادة في وحدة الوجود، إذنً فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الظهورين .

وصاحب الكفاية «قده»^(١)، وإن كان قد إستظهر في المقام تقديم ظهور الهيئة في التأسيس لا التأكيد، إلّا أنّه إستظهر إنسباق التأكيد، وحكم به نتيجةً، وذلك ببيان أنّ كون الهيئة مسبوقه بهيئة مثلها، ولم يُذكر هناك سبب واحد، مثل هذا التكرار مع عدم ذكر سبب واحد ممّا يوجب إجمالها عرفاً وسقوطها عن ظهورها في التأسيس .

وهذا ممّا يقتضي بقاء ظهورها في التأكيد، وعدم وجود أمر آخر .

والصحيح هو، إنّه لا ظهور لهيئة الأمر في التأسيس ولا في التأكيد، لا في المقام، ولا في غيره، وإنّما هي ظاهرة في كونها للوجود دون أن تكون مقتضية للكشف عن وجوب بقيد أنّ لا يكون مكشوفاً قبل الآن بكشف لأنها غير ظاهرة في ذلك .

ولذا فإنّ إستعمال الهيئة في الكشف عن وجوب كشف عنه سابقاً، ليس فيه أيّ تجوز أصلاً، لأنّه لم يؤخذ في مدلولها ذلك .

نعم هناك مزية لها بالظهور السياقي للمتكلم، قد نستعمله أحياناً في مقام إثبات التأسيس بدلاً عن التأكيد، كما لو فرض أنّه أفاد معنى، ثم ذكر جملة، دار أمرها بين كونها إشارة إلى الأول، أو إلى معنى آخر صالح لتأكيد المعنى السابق، حينئذٍ قد يُدعى أنّ الظهور السياقي للمتكلم هو التأسيس لا التأكيد، لأنّ التأكيد حكم إستثنائي، بينما التأسيس حكم طبيعي، فيكون أولى بالظهور فيه .

إلّا أنّ هذا البيان لا يمكن تطبيقه هنا، لأنّ «صلّ»، الأمر الأول، و«صلّ»، الثانية، الأمر الثاني، تارة نفترضهما منفصلتين بحيث أنّه قال

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ - ص ٢٣١ .

الثانية منهما بنحو لا يصح عرفاً العطف بالواو على الأولى.

وأخرى، قال الثانية تبعاً، بنحو يصح عطفها بالواو على الأولى.

فإن فرض إنَّ «صلَّ» الثانية كانت منفصلة عن الأولى، فهو خارج عن الظهور في التأسيس، لأنَّ الظهور الحالي في أن يؤسس بلحاظ شخص هذا الكلام، لا في غيره، حينما يدور الأمر بين التأسيس والتأكيد.

نعم لو كان الوجوب واحداً لزم منه أن يكون مقيداً لكلام سابق، وهذا ليس على خلاف الطبع، بل الذي على خلاف الطبع هو الذي يلزم منه التكرار في كلام واحد.

وأما إذا فرضنا أنَّ «صلَّ» الأولى مع الثانية، كانتا متصلتين، بحيث يمكن أن يُعطف إحداهما على الأخرى بالواو، فيلتزم حينئذٍ بالتأسيس، باعتبار أنَّ الواو ظاهرة في المغايرة بين «صلَّ» الأولى و«صلَّ» الثانية، وإذا فرض أنه قد أسقط حرف العطف، فإسقاطه قرينة عرفية على أنَّ الثانية تكرر للأولى، وهذا التكرار يكون قرينة على التأكيد.

والخلاصة هي: إنَّ الصحيح، هو إنَّ هيئة الأمر ليس لها مدلول إلاَّ الوجوب، دون أن يكون للتأسيس أو التأكيد دخل في مدلولها، لأنَّ الهيئة لم توضع لطلب مقيد بكونه لم يُكشف عنه بكاشف قبل الآن، ولذا فإنَّه ليس مجازاً لإستعمال الهيئة في الكشف عن وجوب سابق، لأنَّه لم يُؤخذ في مدلولها ذلك، كما لو أمر عبده ثانية بما كان قد أمره به سابقاً لأجل التأكيد.

نعم هناك مزية لها بالظهور السياقي الحالي للمتكلم، قد تُستعمل في مقام إثبات التأسيس بدلاً عن التأكيد، كما لو أفاد معنى، ثم ذكر جملةً يمكن أن تصلح لتأكيد المعنى الأول، ويُمكن أن تصلح لإفادة معنى جديد.

حينئذٍ قد يُدعى حملها على إفادة معنى جديد، ببيان أنَّ الظهور السياقي للمتكلم هو التأسيس لا التأكيد، لأنَّ التأكيد حكم إستثنائي، بينما التأسيس حكم طبيعي، فيكون أولى بالظهور فيه.

إلّا أنّ هذا البيان لا ربط له بالمقام، لأنّ الأمر الثاني إنّ ذكر متصلاً بالأول، بحيث يُمكن عطفه عليه بالواو، وقد عطفه عليه فعلاً بالواو، حينئذٍ كان العطف بنفسه قرينة على التأسيس، وذلك لكون العطف ظاهراً في أنّ المعطوف غير المعطوف عليه، وإلّا فإن لم يُذكر العطف بالواو، حينئذٍ يكون عدم ذكر العطف قرينة عرفيّة، ووسيلة من وسائل التأكيد عرفاً، فتكون ظاهرة فيه.

وأما إذا ذكر الأمر الثاني منفصلاً، حينئذٍ لا يكون له ظهور حالي، لا في التأسيس، ولا في التأكيد، لأنّ الظهور الحالي السياقي، يقتضي أنّ يؤسس بلحاظ شخص ذلك الخطاب، لا في خطاب آخر، إذ إنّ تكرار الأمر بشخص أمر آخر، ليس منافياً مع التأسيس بلحاظ شخص الأمر الثاني.

فالنتيجة هي: إنّه لا ظهور في مفاد الهيئة، كي يقتضي التأسيس، فيبقى إطلاق المادة مقتضياً للتأكيد.

وبهذا ننهي بحوث الأوامر، لندخل في بحوث النواهي، إنّ شاء الله تعالى، وآخر دعوانا، إنّ الحمد لله رب العالمين.

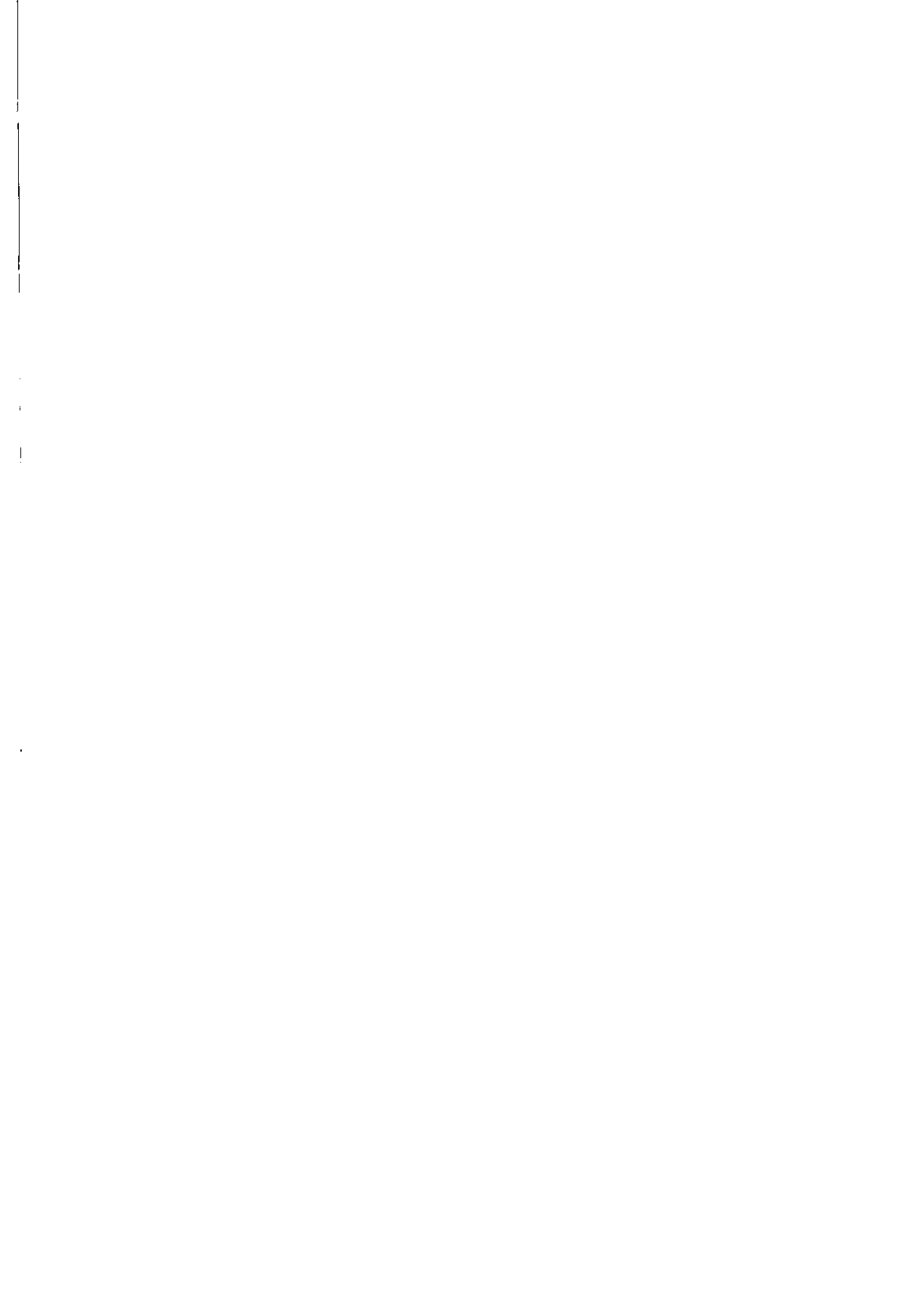
النّواهي

والكلام فيها يقع في فصول:

الفصل الأول: في دلالات صيغة النّهي.

الفصل الثاني: في مادّة النّهي.

الفصل الثالث: في دلالة النّهي على الفساد.



الفصل الأول

والكلام في الفصل الأول، يقع في جهات:

● الجهة الأولى:

في مدلول الصيغة ومفادها:

وقد إشتهر في كلمات الأصوليين، أنَّ مفاد صيغة التَّهْيِ، هو الطلب، كما إشتهر أنَّ مفاد صيغة «إفعل»، هو الطلب، فكلُّ من الصيغتين تدلُّ على الطلب، غايته أنَّ إحداهما: تدلُّ على طلب الفعل، والأخرى: تدلُّ على طلب التَّرك.

وقد إعترض مشهور المتأخرين من علماء الأصول، على هذا الكلام، مدَّعين بأنَّ مدلول الصيغة في كل منهما، تختلف عن الأخرى وتغايرها ذاتاً، لا أنَّهما تدلان على الطلب وتختلفان في متعلقه، لأنَّ الصيغة ليس مفادها الطلب، وإنما مفادها في التَّهْيِ معنى يناسب مع الرَّجْر والردع ونحوه، وكذلك في صيغة الأمر، فإنَّ مفاد الصيغة فيه، معنى يناسب مع البعث، والإنبعاث، والتحرك.

وفي مقام توضيح ذلك وبيان أنَّ مفاد الصيغة ليس هو الطلب، يوجد ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى، هي: ما نسبته السيد الخوئي «قده»^(١) إلى مشهور المعترضين.

(١) محاضرات فياض: ج ٤ - ص ٨١

الكلمة الثانية، هي: للسيد الخوئي «قده» نفسه.

الكلمة الثالثة، هي: التحقيق والمُختار.

والكلمة الأولى، التي نسبها السيد الخوئي «قده» الى مشهور المعترضين^(١) هي: أنهم ذكروا أنّ مفاد صيغة الأمر، إنّما هو البعث والتحرك نحو الطبيعة، وأنّ مفاد صيغة النهي، هو الزجر والردع عنها، وليس مفادها الطلب كما إشتهر.

إذن فالصيغتان متقاربتان ومتعلقتان بالطبيعة.

غايته أنّ إحداها تقرّب من الطبيعة، والأخرى تزجر وتُبعد عنها.

وهذه الكلمة إنّ أُريد بها إبداء فرضيّة معقولة في قبال مسلك المشهور، فيصح القول حينئذ: إنّ صيغة الأمر موضوعة للطلب، وإنّ صيغة النهي موضوعة لمعنى مقابل، هو: الرّدع والزجر.

إنّ أُريد بها هذا، فهذا بيان وافٍ بذلك، ولكن ينقصه الدليل فقط.

وإن أُريد بها البرهنة على بطلان الكلام المشهوري، فهو غير ممكن، إلّا إذا إستعان بالوجدان العرفي مضافاً الى نكاتٍ سنذكرها.

وحيث أنّ السيد الخوئي «قده» يرى أنّ هذه الفرضية في كلام المعترضين غير معقولة.

فقد أشكل عليهم، بأنّه لا معنى لما يقوله المعترضون: من أنّ صيغة الأمر موضوعة للطلب، وصيغة التّهي موضوعة للرّجر، وذلك لأنّ الرّجر والتحرك لهما فردان: فرد تكويني، وفرد تشريعي.

فالتكويني كما لو دفعه بيده نحو الماء، أو دفعه عنه.

والتشريعي من المولى بما هو مولى، إنّما يكون بخطابات المولى.

(١) نفس المصدر.

فإن أُريدَ أنَّ صيغة «إفعل» موضوعة للتحريك التكويني، وصيغة «النهي» موضوعة للزجر التكويني، فهذا واضح البطلان.

وإن أُريدَ أنهما موضوعان للفرد التشريعي، فأيضاً هذا واضح البطلان، لأنَّ هذه الصيغة هي بنفسها الفرد التشريعي، لا أنها دالة على الفرد التشريعي، لأنَّ التحريك والزجر التشريعيين يحصلان بنفس الأمر والنهي، لأنهما بوجوديهما الواقعيين مصداقان للتحريك والزجر، لا بمدلوليهما، فكما لا يُقال كلمة «زيد» تدل على صوت، لأنها بنفسها صوت، فكذلك، صيغتا «النهي والأمر» لا بدلان على الطلب أو الزجر التشريعيين، لأنَّ كلاً منهما هو الفرد التشريعي.

إذن، فلا بدَّ أن يكون مدلولهما أمراً آخر غير التحريك والزجر.

وقد عرفت أنَّ ما نسبته السيد الخوئي «قده» الى المعترضين بحدود بيانه لإعتراضهم، لا يُشكل برهاناً على ردِّ مقالتهم، إلاَّ إذا أُضيف إليها دعوى الوجدان العرفي مضافاً الى نكات لهذا الوجدان سوف نذكرها فيما بعد.

وأما الإعتراض الذي وجهه السيد الخوئي «قده»^(١) إلى المعترضين، فكأنه مرتبط ذهنياً مع مبناه في باب وضع الجملة التامة، حيث كان يرى - كما تقدم - أنَّ الجمل الموضوع، دلالتها التصديقيَّة، هي الدلالة الوضعية، ويُنكر الدلالة التصورية رأساً.

وقد سبق منه في بحث الوضع، أنَّ بني على التعهد، ثم صار في مقام تعيين ما هو المدلول التصديقي الثابت بالوضع.

فإعتراضه هذا، مبني على تلك الأصول، فهو يرى أنَّ المعنى الموضوع له، هو معنى تصديقي، أيَّ إنَّه يدل اللفظ عليه ويكشف عنه كشافاً تصديقياً.

(١) محاضرات فياض: ج٤ ص ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧

وبعبارة أخرى، إنّ السيد الخوئي «قده» يرى أنّ الوضع يُنتج مدلولاً تصديقياً لا مجرد خطور، ولذلك فهو يتساءل، إنه: ما هو الذي يكشف عن الوضع كشفاً تصديقياً؟ إذ لا الفرد التكويني يكشف حينئذ، ولا الفرد التشريعي كذلك، لأن المنكشف لا بدّ من مغاييرته للكاشف، والمفروض أنّه عينه.

إذن لا بدّ أن يكون مدلولهما أمراً آخر غير التحريك والزجر.

وأما بناءً على مسلك المشهور ومختارنا، من أنّ الوضع هو منشأ الدلالة التصورية فقط، فمدلول مادة الأمر والنهي معنى إسمي، ومدلول الصيغة فيهما معنى حرفي نسبي، ودلالة الصيغة دلالة تصورية، فمدلول هيتهما النسبة التكوينية الخارجية التي إنترع عنها ذلك المعنى الإسمي - كما تقدّم في معاني الهيئات - فهي النسبة الإرسالية التحريكية في «إفعل»، وهي النسبة الزجرية الردعية في «لا تفعل»، وكلتا النسبتين يُراد منهما الإرسال والزجر الخارجيين التكوينيين كمفهوم تصوّري لا تصديقي، فلا يرد حينئذ، أنّ هذا واضح البطلان لما عرفت من السيد الخوئي «قده»، لأنّ المدلول التصديقي - الذي هو عندنا كما هو عند المشهور - ليس من صنع الوضع، بل هو يرجع إلى الظهور الحالي، فإنه إذا صدر الكلام من المتكلم، يكون لهذا الكلام معنى تصوّري، فيستظهر من حال المتكلم، ويكشف كشفاً تصديقياً عن أنّ المعنى والمراد الحقيقي القائم في نفس المتكلم هو الداعي للتحريك التشريعي والزجر التشريعي، ف«إفعل» تدل على أنّ المولى يريد أن يُحرّك العبد حقيقة، و«لا تفعل» تدل على إرادة المولى، الزجر حقيقة، وبهذا يكون مدلول النهي غير مدلول الأمر تصوراً وتصديقياً.

وهذه الصيغة معقولة، وإن كان ينقصها الوجدان.

الكلمة الثانية: وهي ما إختاره السيد الخوئي «قده»^(١). وحيث أنه بنى

(١) المصدر نفسه

على تلك المباني المشار إليها سابقاً، صار في مقام التفتيش عن المدلول التصديقي لصيغة «إفعل»، و«لا تفعل»، فقال إنَّ صيغة «إفعل» وضعت لإبراز إعتبار الفعل في ذمة المكلف، و«لا تفعل» وضعت لإبراز إعتبار مغاير للأول، كإعتبار كون المكلف مصدوداً ومردوعاً عن الفعل.

وبذلك تكون الصيغتان عند السيد الخوئي «قده» متغايرتين، لأنَّ النهي عنده ليس إعتبار عدم الفعل في ذمة المكلف ليرجع إلى الأول، وقد إستشهد على هذا المطلب بما عليه أهل العدل من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، حيث أنَّ الأمر ينشأ من مصلحة في الفعل، فيتعيّن حينئذٍ إعتبار الفعل في ذمة المكلف، لأنَّ الفعل هو مركز الأمر. وكذلك التَّهْيِي فَإِنَّهُ ينشأ من مفسدة في الفعل، فيتعيّن إعتبار كون المكلف مصدوداً ومزجوراً عن الفعل، لأنه مركز المفسدة، لا أنَّه يُعتبر عدم الفعل وتركه على ذمته، إذ ليس في عدم الفعل مصلحة، وهنا نقاط:

● النقطة الأولى، هي: إنَّ فرض كون صيغة الأمر «إفعل»، وصيغة النهي، «لا تفعل»، قد وضعتا لإبراز الإعتبار النّفْسانِي على عهدة المكلف، فيكون مدلولاً صيغة الأمر والنهي هو الإعتبار، مثل هذا الفرض، ينسجم مع مبنى السيد الخوئي «قده» في الوضع، حيث يبني على أنَّ الوضع يُنتج دلالة وكشفاً تصديقياً.

وقد عرفت في محلّه، أنَّ المدلول الوضعي للأمر ليس هو الإعتبار. نعم قد يُستظهر كون الاعتبار مدلولاً تصديقياً للظروف الحاليّة للمتكلم بدلالة سياقيّة، وذلك لوضوح كونِ نظرية الإعتبار وما يلازمها - من فرضٍ وعاءٍ ذمّةٍ وعهدةٍ للمكلف - أمورٌ معقّدة، لا تتناسب مع بساطة الدلالة الوضعيّة، وأسبقيّة تصوّرها.

ولوضوح أن صيغة الأمر كما تصدر ممّن يملك إعتبار الفعل على العهدة، كالمولى العالی، فإنّها كذلك، تصدر ممّن لا يملك إعتبار شيءٍ أو جعله في عهدة المولى تعالی، فنحن حينما نقول: «يا ربّنا اغفر لنا»، لا

نملك أن نقصد إعتبار المغفرة في عهدة المولى .

إذن فالأوامر والنواهي كما تصدر من المولى العالی، تصدر من العبد الدانی .

● النقطة الثانية: هي إن ربط المدلول اللغوي لصيغة الأمر والتَّهْي، وكون مدلول التَّهْي هو إعتبار حرمان المكلف، لا إعتبار الترك، في ذمته، أقول ربط كل هذا، لمذهب أهل العدل، لا رابط له، ولا أثر له .

لأننا نتكلم في المدلول اللغوي لصيغة «إفعل ولا تفعل»، وحينئذ لا معنى للإستدلال على مدلول لغوي وضعي، بأحد مذاهب الكلام التي ظهرت مؤخراً عند المسلمين .

● النقطة الثالثة: هي إنَّه حتى لو أخذنا بمذهب أهل العدل في تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإنَّ ذلك لا يقتضي ولا يعين لنا أنَّ الإعتبار في جانب النواهي، هو إعتبار المكلف محروماً من الفعل، إذ كما أنَّ إعتبار المكلف محروم من الفعل، مناسب لجانب النواهي، كذلك إعتبار عدم الفعل وتركه في ذمة المكلف، مناسب لها أيضاً. إذ كلتا الطريقتين صالحة لسلوكها المولى في تبعيد المكلف عن الفعل، غاية الأمر أنَّ الطريقة الأولى أنسب، لكن متى كانت الأنسبية دليلاً على الوضع اللغوي وأن الواضع قد لاحظ هذه الطريقة دون تلك .

الكلمة الثالثة: في أنه ما هو المختار عندنا؟

وحيئنذ يُقال: إنَّ ما قيل في الكلمة الأولى، من التمييز بين مفاد صيغة «إفعل ولا تفعل»، صحيح .

فإن صيغة «إفعل»، تدل هيئتها على النسبة الإرسالية دلالة وضعية تصورية، وهيئة «لا تفعل» تدل على النسبة الرَّجْرِيَّة والرَّدعيَّة دلالة وضعية تصورية .

كما أنه صحيح ما قيل، من أنَّ لهما دلالة تصديقيَّة، تكشف في

«إفعل» عن أنه إنّما أتى بها بداعي البعث والتحريك، وتكشف في «لا تفعل» عن أنه إنّما أتى بها بداعي الزجر والردع. كل هذا صحيح في الكلمة الأولى، فإنّ كلتا الصيغتين، «إفعل». و«لا تفعل» لهما دلالة تصورية ودلالة تصديقية وهما تختلفان في كلتا الدالتين كما عرفت.

والحجة على هذا الاختلاف، هو الوجدان الذي يقضي بأنّ ما يفهم من صيغة «إفعل» يختلف عما يفهم من صيغة «لا تفعل» إختلافاً ذاتياً، فهما مفهومان متغايران.

وليس كما قيل، من أنّ التغاير والاختلاف بينهما، إنّما هو بحسب متعلقهما، كما يدّعي قدماء الأصوليين ذلك. وهذا الوجدان له منبّهات تعزّزه نذكر أهمّها:

وهو: إنّ صيغة «إفعل» وصيغة لا «تفعل»، إذا فسّرناهما على أساس أنّ مفادهما متغايران متباينين حيث كان مفاد هيئة «إفعل»، هو النسبة التحريكية والأرسالية بنحو المعنى الحرفي، وكان مفاد هيئة «لا تفعل» كذلك هو النسبة الزجرية والردعية، إذن، حينئذٍ لا نحتاج إلى إفتراض شيء وراء المعنى الحرفي للهيئة، والمعنى الإسمي للمادة، لإقتناص مفاد الأمر والتّهي، إذ حينئذٍ يكون مدلول هيئة «إشرب» هو النسبة التحريكية نحو الشرب، ومادته الشرب. وكذلك «لا تشرب»، يكون مفاد هيئته النسبة الزجرية عن مفاد المادة، أي: عن الشرب. وعلى هذا، لا نحتاج إلى ضمّ مفهوم آخر زيادة على المعنى الحرفي للهيئة، والإسمي للمادة، فيصير مفاد «إفعل» بلحاظ هيئته ومادته هو النسبة الإرسالية نحو الشرب، وكذلك «لا تفعل»، يكون مفادها بلحاظ هيئتها ومادتها النسبة الزجرية عن الكذب مثلاً.

إذن، فالهيئة في كليهما تدل على النسبة.

والمادة فيهما أيضاً تدل على طرف هذه النسبة وبذلك يتم ما أردنا.

لكن إذا أخذنا بما يقال عند القدماء من أن مفاد كلتا الصيغتين هو

الطلب، حينئذٍ نحتاج إلى توسيط عنصر ثالث ومعنى آخر، غير مفاد الهيئة والمادة في مدلول النهي.

فمثلاً لو قلنا: بأن مفهوم «لا تفعل» يحمل مفهوم «إفعل»، وهو الطلب، إذن فيكون مفهوم «لا تفعل» هو التحريك نحو الفعل كما يكون مفهوم «إفعل» هو التحريك نحو مدلول المادة. وهذا خلف، إذ إننا نريد في «لا تفعل»، الزجر والردع وعدم الفعل. إذن فنتحتاج إلى ضم مفهوم الترك إلى جانب مفهوم «لا تفعل»، حينئذٍ وهذا هو العنصر الثالث الذي يضطر أصحاب هذه النظرية إلى إدخاله، وهو الترك. وهذا العنصر لا يمكن إدخاله إلى مدلول المادة، لأن مدلول المادة هو الطبيعة، وهي لم يؤخذ فيها لا الوجود ولا العدم، وإنما تصلح أن تكون مرآة لأفرادها الموجودة دون المعدومة.

إذن كيف يؤخذ الترك في مدلول المادة؟

وبعبارة أخرى، كيف يؤخذ المفهوم العدمي في المدلول الوجودي للمادة؟.

وهذه مشكلة تنشأ من فرضية إرجاع مدلول صيغة النهي إلى مدلول صيغة الأمر. وحينئذٍ يكون أصحاب هذه النظرية بين أمرين:

فهم إما أن يفرضوا دالاً مستقلاً ثالثاً غريباً عن الهيئة والمادة يدل على هذا العنصر الجديد، يكون وراء الهيئة والمادة، والمفروض عدمه.

وإما أن يأخذوا هذا الدال الثالث، وهو «الترك»، في مدلول أحد الدالين: إما الدال على المادة، وإما الدال على الهيئة.

فإن أخذ الترك في مدلول الدال على المادة، فهذا معناه استعمال لفظ الصلاة، أي: صلّ، في الترك، وهو واضح البطلان حتى مجازاً لعدم العلاقة بينهما.

وإن أخذ الترك - الذي هو العنصر الثالث - في مدلول الدال على

المادة، بدعوى أنها فانية في الترك الخارجي، فقد عرفت إستحالة لما مرَّ من أنَّ الطبيعة فانية في وجوداتها المتمثلة في أفرادها الموجودة في الخارج، وليست الطبيعة فانية في أفرادها المعدومة.

وأما أخذ هذا العنصر الثالث. «الترك»، في مدلول الدال على الهيئة، فكذلك هو واضح البطلان، لكونه خلاف الوضع اللغوي للهيئة، إذ مدلول الهيئة معنى حرفي نسبي. بينما مفهوم الترك معنى إسمي وهو طرف للنسبة. وأخذ معنى إسمي في معنى حرفي ممنوع، إذ لم نعهد أن تكون الهيئة - ذات المعنى الحرفي - دالة على النسبة وطرفها الذي هو مدلول إسمي.

ثم إنَّه حتى لو تنزلنا وقلنا: بأنَّ الهيئة تدل على النسبة وطرفها الذي هو مدلول إسمي، معاً، رغم ذلك تبقى مشكلة أخرى، وهي: إنَّ العنصر الثالث، الترك هذا، لو دلَّ على ما تدل عليه الهيئة، فإنَّه حينئذٍ لا بدَّ له من نسبة إلى الطبيعة.

أو فقل: إنَّه حتى لو تنزلنا وقلنا: بأن الهيئة تدل على النسبة وطرفها الذي هو مدلول إسمي، فإنَّه رغم ذلك يحتاج إلى نسبة أخرى بين الترك - المعنى الإسمي المدلول عليها بالهيئة - وبين المادة وهي الطبيعة، وهذه النسبة هي نسبة الإضافة لأنَّ المطلوب هو ترك المادة، لا مطلق الترك، والمفروض أنَّه لا دال على هذه النسبة الثانية فتحتاج إلى دال آخر، فإن كان هو الهيئة، إذن فخرج «الترك» عن كونه دالاً على النسبة، وإن كان مفهوم إسمي آخر هو الدال على النسبة، فكذلك ننقل الكلام إليه وندخله في مدلول الهيئة من جديد، وهكذا نُعيد ما قلناه حتى يتسلسل.

إذن فهذه النظرية لمفاد صيغة النهي باطلة، وبهذا تمَّ الكلام في صيغة «لا تفعل».

● الجهة الثانية:

هي أنه هل يستفاد من صيغة النهي الإنحلال وتعدّد الحكم، بحيث

توجد تحريمات متعددة بعدد أفراد الطبيعة، أم إنَّه لا توجد إلا حرمة واحدة كما هو الوجوب المستفاد من الأمر؟.

المعروف إنَّ المستفاد من النَّهي هو الحرمة بنحو العموم الإستغراقي لكل أفراد الطبيعة، لا حرمة واحدة، فيكون هناك تحريمات عديدة بعدد الأفراد، لا حرمة واحدة. فإذا قيل: لا تكذب، فهذه الحرمة تنحل إلى تحريمات بعدد أفراد الكذب لا حرمة واحدة. والأثر العملي المميِّز لأحد القولين عن الآخر هو أنه بناء على كون المستفاد تحريماً واحداً، لو صدر منه الكذب مرة لا يكون الكذب الثاني منه محرماً، لأنَّ الحرمة إرتفعت بالكذب الأول.

وأما بناءً على كون المستفاد من النهي الأنحلال والتعدّد، فإنَّ الكذب الثاني يكون فرداً محرماً بحرمة أخرى لا تسقط بالعصيان كالكذب الأول، بناءً على دعوى المشهور للإستغراق والتعدّد.

والصحيح هو ما عليه المشهور، فإنَّ النهي بخلاف الأمر، إذ صيغة الأمر لا يُستفاد منها تعدّد الوجوب، بل وجوب واحد متعلق بصرف وجوده، على نحو الإطلاق البدلي، بينما متعلق النَّهي يكون شمولياً إستغراقياً.

إذن فمقدمات الحكمه جارية فيهما معاً، ولكن تختلف باختلافهما، فهي جارية في متعلق الأمر وبمقتضاها يكون بدلياً، وهي جارية في متعلق النَّهي، وبمقتضاها يكون شمولياً.

ومن هنا يُسأل، آت: كيف أنتجت مقدمات الحكمة هذا الحكم المختلف، رغم كون الإطلاق في المدلولين من نتاجها، وهي واحدة فيهما؟.

وقد عالج السيد الخوئي «قده»^(١) هذا الإشكال، ببيان أنَّ هناك مقداراً

(١) محاضرات فياض: ج٤ - ص ١٠٦ - ١١٤.

مشتركاً من مقدمات الحكمة، يجري في مورد الإطلاق البدلي، والإطلاق الشمولي على حد سواء.

وهذا المقدار ليس هو المعين للبدلية أو الشمولية، ولكن بضم مقدمة عقلية إليه في بعض الموارد ينتج البدلية، وبضم مقدمة عقلية أخرى إليه يُنتج الإطلاق الشمولي، وهذه الضميمة تدخل في مقدمات الحكمة، وتساهم في إنتاج البدلية تارة والشمولية أخرى.

ونذكر هذه الضميمة في ثلاثة أمثلة:

● المثال الأول: هو في متعلقات الأوامر، فإذا قال المولى: «صل»، فلا يخلو متعلق الأمر هذا من أحد شقوق ثلاثة:

أ - أن يكون متعلق الأمر جميع الصلوات، وهو معنى الإطلاق الشمولي أو الإستغراقي.

ب - أن يكون متعلق الأمر هو إحدى الصلوات لا بعينها، وهو معنى الإطلاق البدلي.

ج - أن يكون متعلق الأمر مجموعة من الصلوات، لا الكل، ولا الواحد. أي: إنَّه عبارة عن إيقاع عشرين صلاة في عشرين مسجداً.

والشق الثالث من هذه الشقوق يبطل بمقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة العامة حيث نقول:

إنه لا خصوصية لتلك المجموعة من الصلوات، كي نحمل اللفظ عليها. إذ لو كان مراد المولى مجموعة معينة من الصلوات، إذن لكان عليه أن ينصب قرينة على ذلك، لعدم دلالة اللفظ عليها، والمفروض في مقدمات الحكمة كون المولى في مقام البيان. وما دام هكذا، ولم ينصب قرينة على واحدة من هذه المجاميع، إذن لم يرد واحدة بعينها.

وأما الشقان الباقيان:

فالشق الأول منهما باطل أيضاً بمقدمة عقلية، مفادها: إن جميع الصلوات غير مقدور إمتثال جميعها عقلاً، إذن لا يمكن إيجاب جميعها، وحينئذ يتعين الشق الثاني، وهو أن يكون المراد إيجاب الصلاة بنحو الإطلاق البدلي.

● المثال الثاني: وهو في متعلقات النواهي، وذلك كما لو قال: «لا تشرب الخمر»، أو «لا تكذب»، فأيضاً هنا احتمالات ثلاثة:

أ - أن يكون الحرام، كل كذب بنحو الشمول الإستغراقي، أي: جميع أفراد الكذب.

ب - أن يكون الحرام أحد أفراد الكذب، لا بعينه، بحيث يُكتفى من المكلف أن يترك كذباً واحداً، وهو الإطلاق البدلي.

ج - أن يكون الحرام مجموعة معينة من الأكاذيب، من قبيل الكذب على الله ورسوله، أو الكذب في حالة الصوم.

والشق الثالث من هذه الشقوق، مُنتفٍ وباطل بمقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة المتقدمة حيث يُقال، إنَّه: لو كان مراد المولى تحريم هذه المجموعة، أو الفئة المعينة من الكذب - رغم كونه في مقام البيان - لكان عليه أن ينصب قرينة على ذلك، وحيث أنه لم ينصب، واللفظ لا يدل عليه، إذن فهو لم يُرد هذه الفئة المعينة من الكذب، إذن فهذا الإحتمال باطل.

ويبقى الإحتمالان الاخيران، الأول والثاني:

ونجد في هذين الإحتمالين عكس ما وجدناه هناك في متعلقات

الأوامر، إذ نجد أنَّ المقدمة العقلية تنفي الإطلاق البدلي - أي: الشق الثاني - لأنَّ الإطلاق البدلي غير معقول، لأنَّ مقتضى طبع المطلب أن يترك الإنسان كذباً واحداً - أي: أحد أفراد الكذب - إذ ترك كذب واحد أمر ضروري وقهري، وحينئذ لا معنى، بل لا يُعقل التكليف بما تركه قهري

وضروري . إذن فيتعين الإحتمال الأول، وهو الإطلاق الشمولي .

● المثال الثالث : وهو فيما سمّاه بموضوعات الأحكام الوضعية، من قبيل، «أحلّ الله البيع» . فأثبته أيضاً فيه احتمالات ثلاثة :

أ - أن يكون قد أحلّ كل بيع .

ب - أن يكون قد أحلّ بيعاً لا بعينه، أي : أحد البيوع .

ج - أن يكون قد أحلّ فئة أو مجموعة معيّنة من البيوع، كالبيوع العقدية مثلاً .

وهنا كذلك تأتي نفس المعالجات السابقة، فيقال : إنّ الإحتمال الثالث ينتفي بالقدر المشترك من مقدمات الحكمة بصيغتها المشتركة، إذ لو كان مراده مجموعة معيّنة من البيوع، وهو في مقام البيان، لوجب عليه أن ينصب قرينة على إرادتها بالخصوص، وحيث لم ينصب، إذنّ فهو لم يُرذها .

ويُنفي الثاني، وهو الإطلاق البدلي، بمقدمة خاصة من مقدمات الحكمة، وهي إنّه لا معنى، بل من اللغو تحليل بيع لا بعينه .

وحيثنذ يتعين الإحتمال الأول، وهو الإطلاق الشمولي وذلك بواسطة القدر المشترك من مقدمات الحكمة بعد ضم هذه المقدمة الخاصة .

هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي «قده»^(١) في مقام الجواب عن السؤال المتقدم .

وما ذكر السيد الخوئي «قده» فيه مواضع للنظر نذكر منها نكتتين :

١ - النكته الأولى، هي : إنه ليس إستفادة الشمولية تارة، والبدلية أُخرى، مستندة إلى لغوية الآخر، وإمتناعه كما تقدم في كلام السيد الخوئي

(١) محاضرات نياض : ج ٤ ص ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ .

«قده»، إذ ليس الميزان الفني في إستفادة البدلية أو الشمولية، هو عدم معقولية الآخر.

وذلك ببرهان، أنه في كثير من الموارد يكون كل من الشمولية والبدلية معقولاً، ورغم ذلك، لا شك أنّ الفهم العرفي يقتضي تعيين واحد منهما، وذلك كما في موضوعات الأوامر، دون متعلقاتها. فمثلاً حينما يقول: «أكرم العالم»، فإنّه بالنسبة إلى الموضوع، وهو العالم، لا إشكال في كون الإطلاق فيه شمولياً، والحكم فيه ثابت لكل فرد من أفراد طبيعة العالم، مع أنه لا إشكال ولا لغوية في كون الإطلاق بدلياً بمعنى أنّه لا يجب إكرامه بكل أشكال الإكرام، أو إنه يجب إكرام عالم «مًا» فقط، وإن كان الإطلاق بجانب العالم شمولياً. إذن فكل من الشمولية والبدلية معقوليتُهُ على حد واحد.

ففرق، بين أكرم «العالم أو العلماء، أو عالماً».

أما حين يقول «العالم أو العلماء»، هنا نستفيد الإطلاق الشمولي، فينحل إلى عدد العلماء.

فمثلاً، كلمة مسجد، في قوله «طهّر المسجد»، إطلاقها شمولي، بينما بحسب مقام الثبوت، الشمولية والبدلية فيها، كلاهما معقول، إذ يُعقل أنّ يأمر بتطهير مسجدٍ واحدٍ لا بعينه، كما يمكنه أنّ يأمر بتطهير جميع المساجد.

فإستفادة الشمول هنا، لم تكن بإعتبار أداة العموم، بل بحسب الإطلاق ومقدمات الحكمة، ومع هذا ثبت أنّه إطلاق شمولي، وإن كان الإطلاق البدلي معقولاً أيضاً.

وهذا يُبرهن على أنّه وراء إستحالة البدلية في مورد أو الشمولية في مورد آخر، نكتة، هي التي تقتضي أنّ يكون الكلام شمولياً أو يكون بدلياً.

٢ - النكتة الثانية، هي: إنَّه في موارد متعلق الأوامر - كما في المثال الأول - إذا أردنا أن نطبِّق فكرة كون الإحتمالات ثلاثة: فإذا كان الأول غير معقول، وأن الثالث تنفيه مقدمات الحكمة، فيتعين الثاني.

أقول: ما أفيد بهذه الطريقة ليس كافياً، كي ننتهي إلى البدلية، لو لم يكن وراء هذه الطريقة نكتة، هي التي أوصلتنا إلى هذه النتيجة، وذلك لأننا إن بنينا على أن القدرة ليست شرطاً شرعياً في مدلول الخطاب، وإنما هي شرط في مقام الإمثال كما ذهب إليه السيد الخوئي «قده» دون أن يُفرَّع عليه في أي مورد، ولكن بنينا على أن القدرة شرط عقلي، فهنا لا بأس بحمله على الإطلاق الإستغراقي بحيث يشمل كل أفراد المتعلق، غاية الأمر أنَّ العقل يحكم بتنجز المقدور منها.

وأما إذا بنينا على المبني المشهور، وهو أنَّ القدرة شرط عقلي في الخطاب، حينئذٍ حيث أنَّ القدرة قيد عقلي لبي متصل فلا بأس أن يقال، بأنَّ الشمولية تثبت بالمقدار المقدور لأفراد المتعلق، وفي حدود هذا المقيد المتصل، المقيد لدائرة الإطلاق الشمولي، وحينئذٍ يكون كبقية المقيدات للإطلاقات الشمولية.

وهنا لا يُقال: أيُّ قرينة على تعينه؟ لأنه يُقال: بأنه مقيد بمخصص متصل.

وهكذا لو قلنا: بأنَّ الخطاب يقتضي تقييد المادة بالمقدور منها، حينئذٍ يكون الحال فيها أوضح، فهنا حين حمل الخطاب على الحصّة المقدورة لم يكن إعتباطاً بل كان بضم المخصَّص المتصل، غايته أنَّه يُضيق الإطلاق الشمولي بقرينة متصلة، إذن لا بد من ذكر نكتة أخرى تقتضي البدلية في متعلقات الأوامر، والشمولية في متعلقات النواهي وتحل الإشكال، وتكون وراء هذا الكلام.

وقد تقدّم شرح هذه النكتة مفصلاً في بحث المرة والتكرار نعيده هنا مجملاً فنقول:

إنَّ الشمولية والبدليّة تارة تكون مفاداً لأداة العموم من قبيل قولنا: «أكرم كل عالم»، فإنَّ الشمولية هنا استفيدت من أداة العموم، وهي «كُلّ»، ومن قبيل قولنا: «أكرم أيّ عالم»، فإنَّ البدليّة هنا قد استفيدت من أداة العموم وهي «أيّ»، وهذا النحو من الشمولية والبدلية خارج عن محل الكلام كما هو واضح لأن إستفادتها كانت من اللفظ وهو أداة العموم، وليس بواسطة مقدمات الحكمة التي هي محل السؤال والإشكال.

وتارة أُخرى تكون الشمولية والبدليّة في موارد الإطلاق ومقدمات الحكمة، وهذا النحو هو محل الكلام، وقد توهم في هذا النحو فقيست المطلقات على العمومات وتُصوّر فيها أنّ البدليّة والشمولية من شؤون إطلاق اللفظ ومقدمات الحكمة.

ولذا أورد السؤال المتقدم، وهو: إنَّ مقدمات الحكمة في كلا الموردَيْن واحدة، فكيف أنتجت في أحد الموردَيْن الشمولية وفي المورد الآخر البدليّة؟

والصحيح إنَّ هذا توهم، فإنَّ الشمولية والبدليّة في موارد الإطلاق، ومقدمات الحكمة، خارجتان عن مدلول اللفظ وليساً مدلولين، لا لمقدمات الحكمة، ولا للوضع.

بل إنَّ غاية ما تفيده مقدمات الحكمة والإطلاق هو أنّ الطبيعة بذاتها وقعت موضوعاً للحكم، أو متعلقاً له، من دون قيد زائد عليها، لأنه يُقال: إنَّ المولى في مقام البيان، فلو أراد قيماً زائداً على ذات الطبيعة لبيته، وحيث أنّه لم يُبيته، فيدل ذلك على أنّ موضوع حكمه، أو متعلقه، هو ذات الطبيعة:

فهذا ما تنتجه مقدمات الحكمة في جميع الموارد، غاية الأمر أنّ هذا الحكم المنصب على ذات الطبيعة.

تارة يُفرض أنّه قابل للإنحلال في مقام تطبيقه على مصاديقه. وأخرى يُفرض أنّه غير قابل لذلك.

فإن كان الأول، سُمِّي بالشمولية، وإن كان الثاني سُمِّي بالبدلية.
فالشمولية والبدلية في موارد الإطلاق ومقدمات الحكمة ليس مفاداً
للفظ، لا بالوضع ولا بمقدمات الحكمة، ليتوجه السؤال والإشكال، وإنَّما
هما من شؤون الطبيعة.

وتوضيح ذلك هو: إنَّ الحكم له موضوع، وله متعلق، كما في قولنا:
«أكرم العالم». فإنَّ موضوع الحكم هو «العالم» ومتعلقه هو «الإكرام».
ومن الواضح أنَّ الموضوع دائماً يُفرض في مرتبة سابقة على الحكم،
لتوقف الحكم على الموضوع، إذ لا بدَّ من فرض وجود عالم كي يوجب
المولى إكرامه.

وأما المتعلق وهو «الإكرام»، فلا يُفرض وجوده قبل الحكم، وإلَّا
لكان طلبه تحصيلاً للحاصل. فالمتعلق دائماً يكون من تبعات الحكم.
ومبنيّاً على ذلك يُقال: إن الأصل في طرف الموضوعات هو إنحلال
الحكم وتعدّده بتعدد الموضوع.

أو فقل: إنَّ الطبيعة المفروض الفراغ عنها قبل الحكم، تستتبع لا
محالة إنطباقها على جميع مصاديقها، وبهذا يتعدّد الحكم بتعدّد مصاديق
تلك الطبيعة من قبيل ما يُقال في شأن القضايا الشرطية. فقولنا: «أكرم
العالم»، يرجع إلى قولنا: إن كان هذا عالماً وجب إكرامه، هذا في طرف
الموضوعات.

وأما في طرف المتعلقات: فالأصل يقتضي العكس، أي: عدم التعدد
بتعدّد الحكم، لأنَّ المتعلق لم يُفرض وجوده في مرتبة سابقة، كي يتعدد
الحكم طبقاً لتعدد مصاديقه، وذلك لأنَّه إنَّما يثبت بنفس الحكم، فلا موجب
لتعدده.

وإن شئت قلت: إنَّ الموضوع لأنَّه كان لا بدَّ من فرض وجوده في
مرتبة سابقة على الحكم، كان لا بدَّ من تعدد الحكم بتعدد الموضوع في مقام

جعل الحكم على الموضوع، لأنَّ المولى قد فرض وجود العالم خارجاً، وهو يعلم بتعدد مصاديقه. فإذا جعل له حكماً لا بدَّ وأنَّ ينحلَّ هذا الحكم إلى أحكام متعددة بعدد أفراد العالم، وهذا ما يسمَّى بالشمولية.

وأما في طرف المتعلق: فالمفروض أنَّ المتعلق من تبعات الحكم، ويوجد بعد وجود الحكم، وعليه فلا يتعدد الحكم بتعدد، وهذا ما يسمَّى بالبدلية.

وبعبارة أخرى: إنَّ القضية الحقيقية التي أُنيط فيها الحكم بالشرط، أو الجزاء بفرض الشرط، يتعدد فيها الجزاء بعدد فعليات ذلك الشرط، وليس بلحاظ المتعلق. إذ لا يتعدد الجزاء بعد فعليات شيء آخر لم يُنيط الجزاء به. وفي المقام، الذي أُنيط به الحكم، هو الموضوع دون المتعلق. فمن هنا يتعدد الحكم بتعدد الموضوع، ولا يتعدد بتعدد المتعلق.

ومن هنا ذكرنا في المرة والتكرار إنَّ الأصل في طرف الموضوعات، هو إنحلال الحكم وتعدد بتعدد الموضوع، والأصل في طرف المتعلق هو عدم الإنحلال، والأصل الأول عبارة عن الشمولية، والأصل الثاني عبارة عن البدلية.

ثم إنَّه قد استثنى من كلِّ من هذين الأصلين إستثناءً بواسطة قرينة.

أما ما إستثنى من الأصل الأول في طرف الموضوعات، فهو ما لو كان الموضوع فيه منوناً بتنوين التنكير، كما لو قال: «أكرم عالماً»، فإنَّه وإنَّ كان مقتضى الأصل فيه تعدد الحكم بتعدد الموضوع، وهو «العالم» كما عرفت إلاَّ أنه في المقام يوجد قرينة على عدم التعدد، وعلى كون الموضوع مأخوذاً على نحو البدلية، وهذه القرينة هي تنوين التنكير، إذ إنَّ تنوين التنكير ظاهرة في أخذ قيد الوحدة، وهذا لا يجتمع مع الشمولية، فيكون الإطلاق في المقام هو البدلية في طرف الموضوع، وهذا خروج عن الأصل، لوجود قرينة على ذلك.

وأما ما إستثنى من الأصل الثاني في طرف المتعلقات والذي كان

مفاده عدم تعدد الحكم بتعدد المتعلق، فقد إستثنى منه متعلقات النواهي، إذ مقتضى الأصل فيها وإن كان عدم إنحلال متعلقاتها كما عرفت، لإِنََّّهُ قَدْ خَرَجْنَا عَنْ هَذَا الْأَصْلِ بِقَرِينَةٍ، وَهِيَ إِنَّ النَّهْيَ إِنَّمَا يَنْشَأُ عَنْ مَفْسَدِهِ، وَالغَالِبُ كَوْنُ الْمَفْسُودَةِ إِنْحِلَالِيَّةً وَمُتَعَدِّدَةً بِعَدَدِ أَفْرَادِ الطَّبِيعَةِ. فَمَفْسُودَةُ الْكُذْبِ مِثْلًا تَنْحَلُّ إِلَى مَفَاسِدَ بَعْدَدِ أَفْرَادِ الْكُذْبِ، فَهَذَا هُوَ الْغَالِبُ فِي الْمَفْسُودَةِ، وَهَذِهِ الْغَلْبَةُ تَكُونُ قَرِينَةً عَلَى إِنْحِلَالِ وَتَعَدُّدِ الْحُكْمِ بِتَعَدُّدِ أَفْرَادِ الْمُتَعَلِّقِ، وَبِذَلِكَ كَانَ الْحُكْمُ فِي مُتَعَلِّقَاتِ النِّوَاهِي إِنْحِلَالِيًّا وَشُمُولِيًّا عَلَى خِلَافِ أَصْلِهِ، وَذَلِكَ لِلْقَرِينَةِ الْمَذْكُورَةِ. بَيْنَمَا فِي مُتَعَلِّقَاتِ الْأَوْامِرِ، فَإِنَّ هَذِهِ الْغَلْبَةَ غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ فَكَانَ الْحُكْمُ فِيهَا جَارِيًّا عَلَى مُقْتَضَى الْأَصْلِ الْمُتَقَدِّمِ، وَهُوَ عَدَمُ الْإِنْحِلَالِ، فَيَكُونُ الْحُكْمُ بِالنِّسْبَةِ لِلْمُتَعَلِّقِ فِيهَا بَدَلِيًّا.

وبهذا يثبت أن الحكم في الأوامر بالنسبة لمتعلقاتها بدلي، وفي النواهي شمولي، وحيثلو لا يرد السؤال والإشكال المتقدم، لأنَّ هذه الشمولية، لم تكن مستفادة من اللفظ، لا بالوضع ولا بمقدمات الحكمة. بينما كان السؤال والإشكال المتقدم مبنياً على كون الشمولية والبديئية مستفادتين من اللفظ بواسطة مقدمات الحكمة، ولكن بعد أن ثبت أنَّ الشمولية والبديئية ليست مستفادة من اللفظ، لا بالوضع ولا بواسطة مقدمات الحكمة، ينقطع ذلك السؤال والإشكال.

وقد إعترض السيد الخوئي «قده»^(١) على كون الغالب في المفسدة الإنحلال بإعتراضين:

١ - الإعتراض الأول: هو إنَّ قَرِينَةَ غَلْبَةِ الْمَفْسُودَةِ عَلَى كَوْنِهَا إِنْحِلَالِيَّةً، إِنَّمَا تَتِمُّ بِنَاءِ عَلَى تَبْعِيَةِ الْأَحْكَامِ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ.

وأما بناءً على مذهب «الأشاعرة»، من إنكار التبعية للمصالح والمفاسد، فلا تتم هذه القرينة، لأنَّ النَّهْيَ حَيْثَلُو لَا يَكُونُ نَاشِئًا عَنْ مَفْسُودَةٍ

(١) محاضرات فياض: ج ٤ ص ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣.

ليُقال: إنَّ الغالب كون المفسدة إنحلاليَّة، فيصير ذلك قرينةً على ما ذُكر.

وهذا الإعتراض غير تام، وذلك لأنَّ كلامنا في الظهور العرفي اللغوي للكلمة، بينما النزاع بين «الأشاعرة» و«الإمامية» في التبعية نزاع ثبوتيّ في الأحكام الشرعيَّة خاصَّة.

ومن الواضح أنَّ «الأشاعرة» وإن كانوا ينكرون ذلك في أحكام الله تعالى، فهم لا ينكرون تبعية نواهي الناس للمفسدة، وهذا كاف في تمامية القرينة المدعَاة، لأنَّ محل كلامنا، هو نواهي الناس، وكون المفسدة هي ملاك هذا النهي في كل فرد من أفراد الطبيعة، سواء أكانت هذه المفسدة ملاكاً في كلام المكلف، أو المولى، إذ لا ربط لهذا البحث، ببحث التبعية بين «الأشاعرة» و«الإمامية» لا سيّما ونحن في مقام تأسيس ظهور عرفي، إذ المدعى غلبة إنحلاليَّة «المفسدة»، ملاك النواهي العرفية لا الشرعيَّة، وغلبة إنحلال هذه المفسدة تستوجب الظهور العرفي في النهي، وبذلك يكون هذا الظهور حجة لو صدر هذا النهي من الشارع أيضاً.

وبهذا يظهر الفرق بين الأوامر والنواهي، لأنَّ الأمر يسقط بالعصيان أو الإمتثال لما قلناه، بينما النهي خلاف ذلك، فإنَّه لا يسقط بالعصيان مرة وذلك لما قلناه من جهة تعدّد الحرمة والنهي، وظهور غلبة المفسدة وإنحلال الملاك فيه.

٢- الإعتراض الثاني، هو: أنَّ المفروض، أننا لا نعلم بملاكات المولى، إلّا عن طريق خطاباته، حيث نستكشف إنحلالية ملاكاته بإنحلالية خطاباته، ومعه لا يُعرف أنَّ الملاك وهو «المفسدة» - كما في محل الكلام - إنحلالي، إلّا إذا علمنا بإنحلالية الخطاب.

وعليه فكيف يُحكم بإنحلالية الخطاب لإنحلالية الملاك؟ إذ لازم ذلك هو الدور.

وهذا الإعتراض قد اتضح دفعه من جواب الإعتراض الأول، إذ إننا لا ندعي إنحلال ملاكات الشارع ليرد هذا الإعتراض، بل المدعى هو إنحلالية ملاكات النواهي العرفية - نواهي الناس - لا الشرعيَّة، لأنَّ الغالب نشوء

نواهي الناس عن مفسد إنحلالية، وهذه الغلبة في نشوء مفسد نواهي الناس، تكون قرينة تستوجب ظهور الكلام في الإنحلالية، فيكون حجة، وحينئذٍ فإذا صدر مثل هذا الكلام، وهو التَّهْيِي من الشارع، نحكم بإنحلاليته، لأنَّ المولى لم يخترع لنفسه طريقة غير هذه الطريقة التي سار عليها عرَّفُ الناس، بل أمرهم على مثل ذلك.

وبذلك تثبت إنحلالية التَّهْيِي إذا صدر من المولى، وذلك بواسطة القرينة المذكورة، فيكون مفاد التَّهْيِي هو الإنحلالية والشمولية، بينما يبقى مفاد الأمر على الأصل، وهو عدم الإنحلالية في متعلقه، لعدم وجود مثل هذه القرينة فيه. وبذلك يندفع السؤال المتقدم.

والخلاصة، هي: إننا نعرف ممَّا تقدّم، لماذا يبقى النهي بعد العصيان، ولا يبقى الأمر بعد العصيان أو الإمتثال بل يسقط، وهذا بخلاف النهي، فإنَّه حتى بعد صدور إمتثاله، يبقى مفعول خطابه، فإنه إذا عصي وشرب الخمر في المرة الأولى، لا تسقط حُرْمَةُ شرب الخمر في الساعة الثانية، بل يبقى خطاب، «لا تشرب الخمر» سارياً، وكذلك من إمتثل، ولم يشرب الخمر مرة واحدة، فإنَّه لا تسقط حرمة شرب الخمر بعدها، بل يبقى خطاب «لا تشرب الخمر» مستمراً.

ومعنى هذا: إنَّه يُوجد خطابات متعددة بلا تشرب الخمر، وأحكام متعددة تنتظر إمتثالها وعصيانها، بخلاف الأوامر، فإنَّه حيث لا يوجد إلّا أمر واحد وتكليف واحد، لا يبقى عصيان بعد العصيان الأول للأمر، ولا إمتثال بعد الإمتثال الأول له.

فعدم التكليف وبقاؤه من حيث إنحلالية الحكم في جانب النواهي، وعدمه في جانب الأوامر، هو لما عرفت.

وبذلك ظهر أن ما ذكره المحقق الخراساني «فده»^(١) في «الكفاية»،

(١) كفاية الأصول: المشكيني - ج ١ ص ٢٣٣.

من إمكان إثبات النَّهْي بعد العصيان، بالتمسك بإطلاق المتعلق، حيث فسّر بقاء النَّهْي بمقتضى إطلاق المتعلق للشرب الثاني، حيث أن هذا الكلام غير صحيح لما أوضحناه، من أنَّ إطلاق المتعلق الثابت بمقدمات الحكمة، لا يقتضي أكثر من كون الطبيعة بما هي موضوع لهذا الأمر.

وأما كون هذا الأمر إستغراقياً، أو إنحلالياً، فإنَّه يحتاج إلى قرينة أخرى كما عرفت.

وأما بقاء النَّهْي بعد العصيان الأول، فإنَّه من تبعات تكثُر النَّهْي وتعدد الحكم كما عرفت أيضاً.

وهذا التعدّد لا يفي به إطلاق المتعلق الثابت بمقدمات الحكمة، إذ إنَّه على نهج واحد في الموضوعات والمتعلقات، كما تقدم معنا.

● الجهة الثالثة:

وهي: إنه لو فرض أن النهي كان نهياً واحداً، ولم يكن إنحلالياً وإستغراقياً - بعد أن أثبتنا إستغراقيته بقرينة في باب النواهي - بحيث صار مفاد «لا تشرب الخمر» حكماً واحداً وإلزاماً واحداً، كمفاد الأمر بالطبيعة، نقول: مع هذا سوف يبدو لنا فرق بين الأمر والنَّهْي غير الفرق الذي ذكرناه في الجهة الثانية، حيث ذكرنا هناك أنَّ مرجع أحدهما الإنحلال إلى تكاليف متعددة وأما هنا فكل منهما تكليف واحد وتحريم واحد، وهذا لا يتحمّل وجوبين وعصيانين، بل لا فرق بينهما من حيث السقوط بالعصيان، حيث يرتفع النَّهْي بعد العصيان الأول.

وبهذا يتساوى الأمر مع النَّهْي، وبهذا يزول الفارق المتقدم.

ولكن مع هذا يبقى بينهما فرق هو في كَيْفِيَّة إمتثال هذا الأمر والنَّهْي، فمخطاب «صلّ» يُمتثل بإتيان أحد أفراد الطبيعة ومن ثم يسقط الأمر ولا يكون عصيانه إلا بترك تمام أفراد الطبيعة.

وأما في جانب النَّهْي، فالتحريم الواحد يُمتثل بإجتناّب تمام أفراد

الطبيعة، ولا يكفي إجتنا ب بعض أفرادها، وإنما يقع العصيان ويحصل، بإيقاع فرد واحد من أفراد الطبيعة، وحيثُ يُعتبر المكلف بهذا عاصياً، ويسقط النهي حيثُ.

وهذا هو مفاد الكلام المشهور بين الأصوليين، بأنَّ الأمر يُمثل بإيجاد فرد من أفراد الطبيعة الواحدة مفهوماً، ولا تنعدم إلّا بإعدام تمام أفرادها.

وهذا الفارق فسره الأصوليون على أنه مفاد حكم عقلي، وليس مفاد دلالة لفظية، حيث قالوا: بأنَّ الطبيعة مطلوبة الوجود في جانب الأمر، وهو يحصل بإيجاد فرد واحد، ومطلوبة العدم في جانب النهي، وهو لا يحصل إلّا بإعدام جميع أفرادها.

وبما ذكرناه من التمييز بين هذا الفارق، والفارق في الجهة السابقة، يتضح جملة من المغالطات وقعت في كلام الأصوليين، منها - على سبيل المثال - ما وقع في كلام المحقق العراقي «قده»^(١) عندما أراد أن يعالج الفرق بين الأمر والنهي «حيث لا يبقى الأمر بعد العصيان. بينما يبقى النهي بعد العصيان». حيث طرح النكته التي ذكرناها سابقاً. وأجاب عليها بالكلام المشهور حيث جعل الفارق العقلي في كيفية الإمتثال، هو الفارق حيث يُمثل الأمر بإيجاد فرد، والنهي بإعدام جميع الأفراد كما ذكرناه آنفاً بينما هذا ليس له دخل بل هو من تبعات ما عالجنه في الجهة الثانية.

ومن الواضح أنّ كلام المحقق العراقي «قده» لا ربط له في دفع السؤال والإشكال.

وقد عرفت أنّ الإنحلالية في النهي هي الموجب لبقاء النهي بعد العصيان، وعدم الإنحلالية هي الموجب لعدم بقاء الأمر بعد العصيان.

وبعد إتضاح هذه المسألة يتبين عندنا فارقان:

(١) مقالات الأصول: العراقي - ج ١ - ص ١٢١ - ١٢٢.

الأول: هو فارق الإنحلالية.

والثاني: فارق في طريقة إمتثال كل من الأمر والنهي.

ولا ينبغي أن نجعل أحد الفارقين ملاكاً للآخر، حينئذ نسأل: هل صحيح أنَّ الأمر والنهي يختلفان في كيفية الإمتثال؟ أم إنَّهما يختلفان في شيء آخر؟.

وقد إستشكل المحققون المتأخرون عن صاحب (الكفاية) في هذا الفارق وأنكروه، وقد تعرضنا في بحث المرة والتكرار لهذه المسألة ولإعتراضات المتأخرين، وأجبنا عنها مفصلاً، وأثبتنا صحة ما ذهب إليه المشهور في حلها.

وملخص ما أجبنا به عن هذه المشكلة في بحث المرة والتكرار هو:

إننا إذا لاحظنا الوجود الخارجي للكلي الطبيعي، فهناك نظريتان في تصوير وجوده في الخارج:

١ - النظرية الأولى، وهي: الصحيحة والمشهور، وهي إنَّ الكلي الطبيعي موجود بوجودات كثيرة، ولهذا قالوا: إنَّ نسبة الكلي الطبيعي إلى أفراده الخارجية، هي نسبة الآباء إلى الأبناء، وفي مقابل كل وجود من هذه الوجودات عدم.

٢ - النظرية الثانية، كما ينقلها ابن سينا^(١) عن رجل همداني فيلسوف، هي: إنَّ الكلي الطبيعي له وجود واحد عددي، وهذا الوجود الواحد العددي يوجد مع أول فرد، ثمَّ تعرض عليه جميع العوارض العارضة

(١) رسالة في الكلي الطبيعي: ابن سينا - ج ١ ط ١ ص ٦٧.

منظومة البزوري - تعليق الأملي: ص ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩.

الأسفار - الشيرازي - المقولة الثالثة: ج ٢ ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

الشفاء - إلهيات - ابن سينا - المقالة السابعة - الفصل الثاني ص ٣١٤ - ٣١٥.

على بقية الأفراد، ويُعبّر عن هذا الكلّي الطبيعي، بأنّ نسبه إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، بخلاف الأول، فإنّه في الكلّي الهمداني، كل حالة للفرد هي حالة لأبيه الكلّي الطبيعي.

وهنا على مستوى البحث الفلسفي يقال: بأنّ الإتجاه الأول هو الصحيح والثاني خطأ.

وعلى مستوى البحث الأصولي: فقد رُبط البحث الأصولي بالبحث الفلسفي، فقيل: بأنّ الكلّي الطبيعي إنّ كان وجوده على طريقة الفيلسوف الهمداني، فحينئذٍ، التفرقة بين كيفية إمتثال الأمر والنهي، تكون صحيحة كما تقدّم في كلام المشهور من أنّ الكلّي الطبيعي يوجد بفرد واحد، ولا ينعدم إلاّ بإنعدام تمام أفراده، لأنّ وجود الكلّي الطبيعي في كل فرد محفوظ في ضمن ذلك الفرد فقط، ولا يُعدم إلاّ بإنعدام ذلك الفرد. فالوجودات العديدة للطبيعة يقابلها أعدام عديدة، فإذا تعلق الأمر بوجود واحد، فإنّ النهي يتعلق بعدم واحد من تلك الأعدام، وحينئذٍ لا يبقى معنى لكلام المشهور.

وأما إذا كان وجود الكلّي على النحو الأول المشهور، وهو الوجودات المتعددة؛ وأنّ وجود كل فرد ناقض لعدم الكلّي الطبيعي في ضمن ذلك الفرد، فإنّه حينئذٍ لا نتصور أنّ تكون الطبيعة محفوظة في فرد واحد، ولا تنعدم إلاّ بإنعدام جميع الأفراد، إذ تقدم وقلنا: إنّ وجود الكلّي الطبيعي وإن كان في أفراد متعددة، إلاّ أنّها مقابلة بأعدام متعددة بعددها.

والخلاصة، هي: إنّ نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده الخارجية، هي نسبة الآباء إلى الأبناء، وفي قبال كل وجود منها عدم، كما هو المسلك الصحيح والمشهور.

وفي مقابل ذلك، مسلك الفيلسوف الهمداني، من أنّ نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده نسبة الأب الواحد إلى أبنائه فما يصيب أحدهم يصيبه، وما يطرأ على الفرد من أفراده يطرأ عليه.

وهنا على مستوى البحث الفلسفي يُقال بصحة الأول وخطأ الثاني.

ولكن بعد ربط البحث الأصولي بالبحث الفلسفي، يُقال: بأن الكلي الطبيعي، إن كان وجوده على طريقة الهمداني، فحينئذٍ، هذه التفرقة بين كيفية إمتثال الأمر والتَّهي، تكون صحيحة كما تقدم.

وأما إذا كان وجود الكلي الطبيعي على النحو الأول المشهور، وهو الوجودات المتعددة، وأنَّ وجود كل فرد ناقص لعدم الطبيعة في ضمن ذلك الفرد لا مطلقاً، إذن لا يبقى معنى محصل لما اشتهر من أنَّ الكلي الطبيعي يوجد بوجود فرد واحد، ولا ينعدم إلاً بإنعدام تمام أفرادهِ، إذ لا نتصور أنَّ تكون الطبيعة محفوظة في فرد واحد، ورغم هذا، لا تنعدم إلاً بإنعدام جميع الأفراد، ذلك لأنَّ وجود الطبيعي في ضمن كل فرد لا يُحفظ إلاً في ضمن ذلك الفرد، ولا ينعدم إلاً بإنعدام ذلك الفرد، إذ كما أنَّ هناك وجودات عديدة للطبيعة، فأيضاً هناك أعدام عديدة لها، وحينئذٍ إذا كان الأمر متعلقاً بوجود واحد، فكذلك يكون التَّهي متعلقاً بعدم واحد من تلك الأعدام.

وقد تقدم في بحث المرة والتكرار أنَّ الربط بين المسألة الأصولية والمسألة الفلسفية غير صحيح.

وأما بطلان مسلك الفيلسوف الهمداني، إنما كان بلحاظ المسألة الفلسفية، وعالم الوجود الخارجي للكلي الطبيعي.

ولكنه بلحاظ المسألة الأصولية، وفي عالم الذَّهن، فإذا أمكن توصل الذهن البشري إلى إنتزاع جامع، يكون قدراً مشتركاً بين الأفراد، وإنعدام ما به الإمتياز بينها، فإنَّه حينئذٍ يصح كلام الفيلسوف الهمداني، إذ لا إشكال في وحدة الكلي الطبيعي عنواناً ومفهوماً، ونحن، كلامنا في الأوامر والتَّوَاهي ينصبُّ على هذا الوجود الذَّهني لهذا العنوان والمفهوم الواحد، لا الوجود الخارجي له، إذ إنَّ هذا الوجود الذَّهني المتعلق للأمر والتَّهي ملحوظ بما هو مرآة للخارج، فما يكون من هذا الوجود الذَّهني متعلقاً للأمر

حقيقة، ينحفظ بفرد واحد، ولا ينعدم إلا بإنعدام تمام أفراده.
ولعل ذلك هو معنى الكلام المشهور، حيث يكون المطلوب في الأمر
حفظ ذلك المفهوم الذهني، بينما يكون المطلوب في النواهي إعدامه.
وقد عرفت تفصيل ذلك في بحث المرة والتكرار.

● الجهة الرابعة:

وهي تشتمل على تنبيهين مرتبطين بالجهتين السابقتين:

١ - التنبيه الأول، هو: إنَّ الفارقين المذكورين في الجهة الثانية
والثالثة واللَّتَيْن تميزان النَّهْي عن الأمر، محفوظان وثابتان للنَّهْي سواء قلنا
بأنَّ النَّهْي عبارة عن الرَّجْر عن الفعل كما هو الصحيح. أو قلنا إنَّه عبارة عن
طلب الترك. إذ لا فرق بين قول: «لا تشرب الخمر»، وبين قوله: «أترك
شرب الخمر»، والسَّرُّ فيه، هو إنَّ النكتتين اللَّتَيْن أوجبتا الفارقين،
موجودتان في قوله «إترك شرب الخمر»، كما هما موجودتان في قوله «لا
تشرب الخمر».

فنفس ما يستفاد من الأول يستفاد من الثاني، لما قلناه من وجود كلتا
النكتتين في طلب الترك، وهما كون نشوء طلب الترك، غالباً ما يكون من
مفسدة إنحلالية في الفعل، فيكون الحكم إنحلالياً، ونكتة كون الطبيعة لا
ترك إلا بترك تمام أفرادها، فيكون إمتثال الحكم بترك تمامها.

٢ - التنبيه الثاني، هو: إنَّك قد عرفت في الفارق بين الأمر والنَّهْي،
أنَّ الأمر يتعلق بإيجاد الطبيعة، وبما أنَّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد،
فيكتفى في باب الأوامر، بإيجاد فرد واحد، وأمَّا في النَّهْي فلا بدَّ من إعدام
جميع الأفراد، لأنَّ النَّهْي متعلق بالطبيعة، وإعدامها، والإنتهاء عنها لا يكون
إلا بترك جميع أفرادها. وقد عرفت أن هذا الفارق أمر يدرکه العقل،
ويحكم به. ولا يمكن التخصيص في الحكم العقلي. ومن هنا قد ينشأ
إشكال بالنسبة للجامع الإنتزاعي كعنوان «أحدهما، أو أحدهم» حيث خرج

عن مقتضى هذه القاعدة العقلية، وذلك لأنه إذا قال المولى: «إئت بأحد الفردَيْن»، وأتى المكلف بفرد واحد، فهذا يكون على مقتضى القاعدة، حيث يُكتفى بالإتيان بفرد واحد.

ولكن لو قال المولى: «لا تأت بأحدهما»، فمقتضى القاعدة هو وجوب الإجتنب عن كلا الفردَيْن لأنَّ التَّهْي تعلق بعنوان أحدهما، فلا بدَّ من ترك كلا الفردَيْن كي يتحقق إعدام العنوان كما هو مقتضى القاعدة، مع أنَّنا نرى أنَّ الإجتنب عن عنوان أحدهما يكفي فيه ترك أحد الفردَيْن فقط وحينئذٍ يُقال: كيف خرج هذا النحو عن مقتضى القاعدة، مع أنَّ القاعدة قد حكم بها العقل، وحكمه غير قابل للتخصيص؟.

وإنَّ شئت قلت: إنَّ حكم العقل، بأنَّ الطبيعة توجد بإنوجاد فرد واحد، ولا تنعدم إلاَّ بإنعدام جميع أفرادها، هذا الحكم العقلي ينطبق على كل كلي عقلي وطبيعة ما عدا الجامع الإنتراعي مثل «أحدهما»، فإنَّ المولى لو طلب إيجاد أحدهما، اكتفى بإيجاد واحد من أفراد الطبيعة.

بينما إذا طلب المولى إعدام أحدهما، أو ترك أحدهما، فإنَّه لا يفهم من خطابه تركهما وإعدامهما معاً، مع أنَّه من الواضح، أنَّ الحكم العقلي، أو القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص.

وفي مقام الجواب عن ذلك نقول: إنَّ الصحيح هو أنَّ عنوان «أحدهما» وما شابهه، ليس من الجوامع الحقيقية من قبيل الإنسان لأفراده، بل عنوان أحدهما هو مجرد أمر ذهني يُشار به إلى فرد بعينه في الخارج، أو إلى أحد فردَيْن لا بعينه في الخارج.

وحينئذٍ لا يكون هذا جامعاً ينطبق على كلا الفردَيْن، المشار إليه وغيره كما في بقية الجوامع، وإنما هو كما في الواجب التعيني والتخييري، فيكون عنوان أحدهما من قبيل الدالة الجبرية والرياضية التي يعبر بها عن الأعداد.

فلفظ «س» تارة يُرمز به إلى عدد «ثلاثة»، وأخرى يُرمز به إلى عدد «أربعة»، حيث لا يكون معنى ذلك، أنّ هذا اللفظ «الرمز» جامع بين العددين، وإنما هو بقوة قوله، «هذا أو ذاك» فلا يكون طلب ترك الجامع «أحدهما» طلباً لترك الجامع، وإنما هو طلب لإلغاء وترك إحدى الخصوصيتين.

والدليل على ذلك هو أنّ كل جامع لا يُعقل إنطباقه على الفرد بخصوصية وإنما ينطبق عليه بذاته دون خصوصيته لأنّ الجامع يُتزع عن الأفراد بعد إلغاء خصوصياتها كما هو واضح.

وهذا المعنى غير متحقق في عنوان «أحدهما» لأنّ هذا العنوان ينطبق على كل فرد من الفردين بخصوصيته، فهو ينطبق بالنتيجة على الخصوصية بما هي خصوصية، وهذا بخلاف الجامع، فإنه لا يمكن أن ينطبق على الفرد بخصوصيته.

وهذا يبرهن، على أنّ هذا الجامع ليس بجامع حقيقي، وإنما هو رمز، وبذلك، لا يلزم تخصيص القاعدة العقلية، لأنّ القاعدة العقلية، إنما كانت بالنسبة للنهي إذا تعلق بالجامع الحقيقي، فحيثلُو، الإنهاء عنه لا يكون إلّا بترك جميع أفرادهِ.

وهذه قاعدة مطردة في جميع الجوامع الحقيقية إذا تعلق بها النهي.

وأما في مثل عنوان «أحدهما» فيكتفى فيه بترك أحد الفردين إذا تعلق به النهي، بإعتبار أنه ليس بجامع حقيقي كما عرفت.

إذن فلا تخصيص في هذه القاعدة العقلية.

وبهذا ينتهي الكلام في الجهة الرابعة، وبها يتم الكلام في الفصل الأول، أي: في صبغة النهي.

الفصل الثاني: والكلام في الفصل الثاني في مادة النهي يُقاس على الكلام في صبغة النهي في الجهات الأربع التي تقدمت.



الفصل الثاني:

إجتماع الأمر والنهي

والكلام في جواز إجتماع الأمر والنهي وإمتناعه، إنما يكون بعد فرض أصل موضوعي مفروغ عنه. وهذا الأصل الموضوعي، عبارة عن التضاد بين الأمر والنهي إذا كان مركزهما واحداً، من دون أيّ فارق بين متعلقيهما من قبيل قوله: «صلّ ولا تصلّ».

وبعد الفراغ عن هذا الأصل الموضوعي، يقع الكلام في أنه إذا اختلف مركز الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد كما في قوله: «صلّ، ولا تصلّ في الحمام»، أو اختلف مركزهما بالعنوان، من قبيل «صلّ، ولا تغضب»، فيما لو اضطر إلى الصلاة في الأرض المغصوبة، فهل إنّ إختلاف مركز الأمر والنهي بأحد هذين التّخوين يكفي لدفع غائلة ومحذور التضاد، بحيث يمكن أن يثبت الأمر والنهي معاً، أو لا يكفي؟.

ولتحقيق ذلك، لا بدّ من تحقيق ذلك الأصل الموضوعي، لنرى ما هو ملاك التضاد فيه، كي نبحث بعد ذلك، عن أنّ إختلاف مركز الأمر والنهي بأحد هذين التّخوين، هل يرفع ملاك التضاد هذا، أو لا يرفعه؟

إذن، فيقع الكلام أولاً في تحقيق ملاك التضاد بين الأمر والنهي، إذا كان مركزهما واحداً ومن دون أيّ إختلاف في متعلقهما الذي هو الأصل الموضوعي.

فنعول: إنّ توجيه خطابين إلى المكلف، من قبيل، «صلّ ولا تصلّ».

محال، وهذه المحالّية نشأت من التضاد بين الحكمين، إذن لا بدّ أولاً من معرفة مركز هذا التضاد.

وفي هذا المقام، تارة نتكلم على غير مبنا، كمبنى السيد الخوئي «قده» وأخرى نتكلم على مبنا.

أما على مبنى السيد الخوئي «قده»: فلا تضاد بين قوله: «صلّ، ولا تصلّ» أصلاً في أي مرتبة من مراتب الحكم.

وتوضيح ذلك، هو أنّ للحكم مراتب ثلاثة:

١ - المرتبة الأولى: مرتبة نفس الحكم.

٢ - المرتبة الثانية: مرتبة الإمثال.

٣ - المرتبة الثالثة: مرتبة المبادئ.

أما بلحاظ مرتبة نفس الحكم: فلا تضاد، على مبنى السيد الخوئي «قده»، لأنّ الحكم عنده مجرد أمر إعتباري، وهو سهل المؤونة، فلا تضاد بين الوجوب والحرمة، لأنّه لا تضاد بين الإعتبارين كذلك.

وأما بلحاظ عالم الإمثال. فأيضاً، لا تضاد، لأنّ المكلف، وإن لم يكن قادراً على إمثال هذين الحكمين، إلّا أنّ القدرة عند السيد الخوئي «قده» ليست شرطاً في الخطاب، بل هي شرط في حكم العقل، وعليه فلا مانع من توجه هذين الخطابين إلى المكلف. فإن وصل أحدهما دون الآخر، حكم العقل بوجوب إمثاله، وإن وصل معاً، لم يحكم بأيّ منهما، لتساوي نسبة المولوية بالنسبة إليهما.

وأما بلحاظ عالم المبادئ، أي مبادئ الحكم، كالحب والبغض: فأيضاً لا تضاد لأنه قد تكون مبادئ الحكم قائمة في نفس الجعل، لا في متعلقه، فلا يتخذ مركز المصلحة الفعلية مع مركز المفسدة الفعلية كما بنى على ذلك السيد الخوئي «قده». إذن فلا تضاد، أو لأنّ المبادئ، بمعنى

المصلحة والمفسدة، قائمة بالمتعلق، إلا أنه ينكر الحب والبغض في أحكام المولى كما هو ظاهر بعض الأصوليين فلا تكون المصلحة والمفسدة موجبة للحب والبغض، فبناءً على ذلك، لا تضاد، إذ لا مانع من أن يكون شيء واجداً للمصلحة والمفسدة معاً.

والحاصل: إنه لا تضاد بين خطاب «صلّ» وخطاب «لا تصلّ» بناءً على مبنى الخوئي «قده». وقد أوضحنا في محله بطلان هذه المباني.

وأما إذا تكلمنا على مبانيها: فسوف نرى أنّ التضاد قائم بين هذين الخطابين.

أما بلحاظ عالم الحكم: فالتضاد موجود بين هذين الخطابين «صلّ»، ولا تصلّ» في عالم الجعل والحكم، باعتبار أن الحكم متقوم بداعي المحركية والزاجرية. ومن الواضح أنّ هذين الداعيين متضادان فيستحيل إجتماعهما على عنوان واحد.

أما بلحاظ عالم الإمتثال: فلأنّ القدرة شرط في التكليف، وعليه، فحيث أن الملكف ليس له إلا قدرة واحدة إذن فهو غير قادر على إمتثالهما معاً، إذ لا قدرة لهذا الملكف على أن يصلي، ولا يصلي، إذن فيستحيل أن يتوجه الخطابان معاً إليه.

وإذا كان يمكن دفع محذور التضاد في باب التزاحم، عن طريق افتراض قدرتين مشروطتين كل منهما بعدم الأخرى، لكنه هنا في المقام غير معقول.

وأما بلحاظ عالم المبادئ: فلا يمكن إجتماع هذين الخطابين المتضادّين، لأنّ الأمر يكشف عن مصلحة تامة ومحبوبية فعلية في الفعل، وكذلك التّهي يكشف عن مفسدة تامة ومبغوضيّة فعلية قائمة في الفعل. وعليه فلا يمكن تعلّقهما بشيء واحد للزوم إجتماع الضدّين. وقد ذكرنا في بحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية أنه لا يعقل قيام المبادئ بنفس الجعل، بل هي قائمة بالمتعلق. وبناءً عليه، فيحصل التضاد بينهما، لأن

مقتضى قوله: إِنَّ الصلاة ذات مصلحة وحب فعلي، ومقتضى قوله: «لا تصل»، أن الصلاة ذات مفسدة وبغض فعلي، ولا يُعقل إجتماع هذين الأمرين في مركز واحد.

وبهذا يثبت التضاد بين «صلّ، ولا تصل» بلحاظ تمام مراتب الحكم، وبهذا تمّ الكلام في هذا الأصل الموضوعي.

ثم إنّه يقع الكلام ثانياً، في أنّ إختلاف مركزي الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد، أو بالعنوان، هل يرفع ملاك التضاد ومحذوره على أساس مبانينا، كي لا يكون مانع من توجه الأمر والنهي معاً حينئذٍ، أو إنّه لا يرفعه، بل يستحيل توجه كلا الخطابين معاً إلى المكلف؟

ولا يخفى أنّ الإختلاف بالإطلاق والتقييد، يُبحث فيه من جهة واحدة، وهي إنّ هذا الإختلاف هل يكفي في جواز إجتماع الأمر والنهي فيه، أو لا يكفي؟

وأما الإختلاف بالنحو الثاني فيبحث فيه من جهتين:

١ - الجهة الأولى، هي: إنّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد الخارج ليجوز الإجتماع؟

٢ - الجهة الثانية، هي: إنّه على تقدير أنّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد الخارج، حينئذٍ يُبحث في أنّ نفس إختلاف العنوان، هل يصحح إجتماع الأمر والنهي أو لا يصحح؟.

أما إذا كان الإختلاف بالنحو الأول، أي: بالإطلاق والتقييد، من قبيل قوله، «صلّ»، و«لا تصلّ في الحمّام»، فإنّه في مثله لا تضاد بين الحكمين بحسب عالم المحركية والزاجرية، إذ يمكن فعلية إنقذاح كلا الداعيتين: داعي البعث نحو المطلق، وداعي الزجر عن المقيد، في عرض واحد بلا أي محذور، فيأمر المولى بالمطلق بداعي المحركية، وينهى عن المقيد بداعي الزاجرية حينئذٍ بلا أي محذور.

وأما بلحاظ عالم الإمتثال: فأيضاً لا تضاد، لأنه يمكن للمكلف إمتثالهما معاً، بأن يأتي بالجامع بغير الحصة المحرمة كما لو صلّى في غير الحَمَام.

وأما بلحاظ عالم المبادئ: فتارةً تلاحظ هذا التنافي بينهما بالنسبة إلى عالم الذهن والمفاهيم، أي: المعروض بالذات.

وأخرى تلاحظ التنافي بينهما بالنسبة إلى عالم الخارج والوجود الخارجي، أي: المعروض بالعرض.

أما إذا لاحظته بالنسبة إلى عالم الذهن، العالم الأول: فقد يُقال بوجود تضاد بينهما، بتقريب أنّ الصلاة بعنوانها قد وقعت تحت الأمر مستقلة، فتكون محبوبة إستقلالاً بالفعل، كما أنها وقعت تحت التّهي، ومعرضة للمبغوضيّة ضمناً، أي: ضمن المقيد لأنّ التّهي قد تعلق بالصلاة بالحَمَام، فتكون الصلاة بعنوانها واقعة ضمناً تحت التّهي، وبذلك تكون مبغوضة ضمناً.

وحيثُ يُقال: كما أنه يستحيل إجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة الإستقلاليتين، كذلك يستحيل إجتماع المحبوبيّة الإستقلاليّة والمبغوضيّة الضمنيّة، إذ من غير المعقول، الأمر بالصلاة إستقلالياً مع التّهي عن السجود ضمناً، وذلك لتضادهما.

ولكن الصحيح أنّ هذا الكلام غير تام، وتوضيح ذلك هو: إنّه إذا أحبّ شخص شيئاً مركباً من شيئين، كما لو أحبّ، «اللبن والخبز مجتمعين» بحيث لا يكون كل منهما وحده محبوباً. ففي مثل ذلك ينحل هذا الحب إلى حيين ضمنيّين، بمعنى أنّ حب إجتماعهما يحركه نحو إيجاد كل منهما. وأما لو فرض أنه كان يبغض مركباً من شيئين، بحيث أنه كان لا يبغض كلاً منهما وحده، ففي مثل ذلك لا ينحل بغضه إلى بغضين ضمنيّين، بمعنى أنّ

بغضه لإجتماعهما لا يحركه نحو إعدام كل منهما، وإنما يحركه نحو إعدام أحدهما فقط .

إذن ففي طرف الحب : لا يتحقق محبوه إلا بإيجاد الشئيين .
وأما في طرف البغض : فيمكن التخلص من مبغوضه بإعدام أحد الشئيين .

وإن شئت قلت : إنَّه فرق بين المحبوبيَّة الضمنيَّة، والمبغوضيَّة الضمنيَّة :

إذ الأولى لا يمكن إجتماعها مع المبغوضيَّة الإستقلاليَّة .
بينما الثانية يمكن إجتماعها مع المحبوبة الإستقلالية، إذ يمكن للمولى أن يبغض مجموع أمرئين مع تعلق حبه الإستقلالي بإحدهما .
فالنسبة هي : إنَّ المحبوبة الضمنيَّة يستحيل إجتماعها مع المبغوضيَّة الإستقلاليَّة، بينما يجوز إجتماع المبغوضيَّة الضمنية مع المحبوبيَّة الإستقلاليَّة .

إذا عرفت ذلك فنقول : إنَّه في مثل مقامنا لا يلزم إجتماع المحبوبيَّة الإستقلاليَّة مع المبغوضيَّة الضمنية بالنسبة إلى قوله : «صلِّ ولا تصلِّ في الحمَّام» ، وذلك لعدم كون الصلاة مبغوضة ضمناً بناء على ما ذكرناه، إذ المبغوض إنما هو المركب وهو «الصلاة في الحمَّام» وهذا المبغوض لا ينحل إلى بغضين ضمنيَّين، كما يشهد بذلك الوجدان .

ورغم كون الوجدان قائماً على ذلك، فإنَّ البرهان أيضاً قائم على ذلك، وذلك بدعوى، أنه لا معنى للمبغوضيَّة الضمنيَّة، وذلك لأنَّ البغض الضمني إما أن يكون له إقتضاء، أو لا، وعلى الثاني يلزم أن لا يكون جزءاً من الإستقلالي، وعلى الأول، إن كان يقتضي ما يقتضيه الإستقلالي . فحينئذ لا يكون بغضاً ضمناً بل يكون عبارة أخرى عن البغض الإستقلالي، وإن كان يقتضي نفس ترك الصلاة التي هي جزء من المبغوض الإستقلالي المركب، من «الصلاة في الحمَّام» فهذا معناه أنَّ البغض الضمني إقتضى ما لا يقتضيه البغض الإستقلالي، وهذا خلف الضمنية، وعليه فلا يتم ما ذكر .

وإن شئت قلت بعد دلالة الوجدان: إِنَّ البرهان أيضاً قائم على ما ذكرنا، بدعوى أَنَّ المَبغوضِيَّةَ الضمنيَّةَ غير معقوله في نفسها بخلاف المحبوبيَّةِ الضمنيَّةِ، لأنَّ الحب عندما يتعلَّق بمجموع أمرين سيكون معنى ذلك، أنه تعلَّقت بالجزئين محبوبيَّتان ضمنيَّتان، ويكون لكلٍ من هاتين المحبوبيَّتين إقتضاء غير مستقل لإيجاد الجزء الذي تعلَّقت به تلك المحبوبيَّةُ، وكذلك الأخرى، لا كإقتضائين مستقلَّين، بل كل محبوبيَّة تُشكِّل جزءاً من إقتضاء الحب الإستقلالي للمجموع، وهكذا فإنَّ الحب الضمني يكون جزءاً تحليلياً لذلك الحب الإستقلالي للمجموع.

وأما البعض: فهو خلاف ذلك، فأِنَّه إذا تعلق بمجموع أمرين، فهو إنما يقتضي إعدام المجموع، وهذا يكفي فيه إعدام أحد الأمرين لا إعدام كليهما، وهذا الإقتضاء بخلافه في طرف الحب، فأِنَّه هنا في البغض لا يمكن أَنْ يتبعَّض الإقتضاء فينحل إلى بغضين ضمنيَّين يتعلقان بكلا الأمرين المَبغوضين كي يكون لهما إقتضاءان تحليليان كما في الحب، ذلك لأنَّه تعلق بإعدام المجموع وبغضه، لا بإعدام الجميع، وحيثلذا يكون معنى ذلك أنَّ البغض في صورته هذه يكشف عن عدم إنحلال المَبغوضِيَّةِ للمجموع إلى مَبغوضيَّتين ضمنيَّتين، وذلك لأنَّه لو كان هناك بغض ضمني، فهو لا يخلو أمره من إحدى حالتين: فإمَّا أَنْ يكون له إقتضاء أو لا يكون:

فإن كان له إقتضاء لإعدام أحد الأمرين كما يقتضيه البغض الإستقلالي كان معناه أنه عبارة عن البغض الإستقلالي.

وإن كان يقتضي نفس ترك الصلاة التي هي الجزء من المَبغوض الإستقلالي المركب منها، ومن الكون في الحمام، فهذا معناه أنَّ البغض الضمني إقتضى ما لا يقتضيه البغض الإستقلالي، وهو خلف كونه مَبغوضاً ضمناً. هذا مع العلم أن المجموع يوجد بوجود كل أجزائه، بينما يكفي في إعدامه إعدام أحد أجزائه. وأما إذا كان ذلك البغض لا يقتضي، فيلزم من هذا أنَّ لا يكون جزءاً من المَبغوض الإستقلالي وهو خلف كونه مَبغوضاً.

وقد يُضاف إلى هذا البيان، بيان آخر، حيث يُقال: إنما يتنافى الحب والبغض فيما إذا فرض تنافيهما في مقام الإقتضاء والتأثير، كما لو كان بين مقتضاهما تضاد ذاتي لا عرضي كما عرفت ذلك في باب التزاحم، حينئذٍ يستحيل إجتماعهما.

فلو فرضَ عالم آخر غير عالمنا، حيث يمكن فيه اجتماع النقيضين، لأمكن تعلق الحب والبغض بشيء واحد، إذ إنَّ البغض ليس نقيضاً للحب بذاته، إذ لا تضاد ذاتي بينهما، وإنما التضاد والتنافي بينهما إنما هو بلحاظ متعلقهما.

وعلى هذا الأساس نقول: إنَّه لا تنافي ولا تعاند ذاتي بين مقتضى الحب الإستقلالي لشيء، ومقتضى البغض الضمني لذلك الشيء نفسه، ذلك لأنَّ البغض الضمني لا يقتضي أكثر من إعدام المجموع لا الجميع، وهذا لا يتنافى مع مقتضى الحب الإستقلالي لأحد جُزئي المجموع لأنَّ إعدام المجموع، لا يتوقف على إعدام هذا الجزء منه.

وإلى هنا ثبت أنه بحسب عالم الذهن والمعروض بالذات لم يلزم اجتماع الضدين، فلا يكون هناك تضاد بين قوله «صل ولا تصل في الحَمَام» بأي مرتبة من مراتب الحكم، حتى لو وقعت الصلاة مركزاً للمحبوبة الإستقلالية، ومركزاً للمبغوضية الضمنية.

وأما التنافي بين الأمر والنهي بحسب عالم الخارج والمعروض بالعرض، فقد يُقال أيضاً بأنَّه يلزم إجتماع الضدين، بدعوى، أنَّ الأحكام إنما تتعلق بالعناوين الذهنية بإعتبار حكايتها ومرآيتها للخارج، وحينئذٍ تكون الصلاة في الحَمَام مورداً للأمر والنَّهي، لأنَّ الصلاة في الحَمَام هي وجود للمطلق والمقيّد، إذ إنَّ الصلاة موجودة بعين وجودها في الحَمَام عند الإتيان بها في الحَمَام، فيما أنها وجود للمطلق تكون متعلقاً للأمر، وبما أنها وجود للمقيّد تكون متعلقاً للنَّهي، وبهذا يلزم إجتماع المحبوبة

والمبغوضية في شيء خارجي واحد، وهو الصلاة في الحَمَام، وهو غير ممكن، لإجتمع الضدَّين.

وبتعبير آخر يدعى: إنَّ الأحكام إنما تتعلق بالعناوين بإعتبار حكايتها ومرآيتها للخارج، وحيث أنَّه ليس في الخارج إلا شيء واحد، إذن، فقد صار هذا الوجود الواحد متعلقاً للمحبوبية والمبغوضية الإستقلاليتين معاً، وهو غير ممكن لأنَّه إجتمع للضدَّين.

ولكن هذه الشبهة غير تامة، وذلك لأنَّ الأحكام وإنْ تعلقت بالعناوين الذهنية بإعتبار حكايتها عن الخارج، وفنائها فيه، إلا أنَّ فناءها في الخارج ومرآيتها له، إنما يكون بمقدار ما تساعد عليه المرآة من الكشف، أو فقل: بمقدار مرآية ذلك العنوان المتعلق وكشفه.

وقد تقدّم تحقيق كون الأمر متعلقاً بالطبيعة بنحو صرف الوجود، فما هو مفنيٌّ فيه، هو صرف وجود الطبيعة في الخارج القابل للإنطباق على أيِّ فرد، وليس هو الفرد بالذات، إذ الفرد مصداق للواجب، وليس هو نفس الواجب، ولذا، لو أنَّ المكلف أتى بفرد على أنَّه هو الواجب، لكان مشرَّعاً.

وأما متعلق التَّهي - والمعروض بالعرض لقوله، «لا تصلَّ في الحَمَام»، والمفنيُّ فيه خارجاً - إنما هو الفرد أو الحصة الخاصة التي تكون مرآة للفرد، لأنَّ الإطلاق في التَّهي شمولي، بينما المعروض بالعرض، والمفنيُّ فيه خارجاً لقول «صلِّ»، إنما هو صرف وجود الطبيعة، وصرف الوجود لا يُلاحظ من خلاله الأفراد كي يكون المعروض بالعرض واحداً كما عرفت، وعليه فلم تجتمع المحبوبة والمبغوضية في مركز واحد خارجي في عالم المعروض بالعرض، وكذلك لم تجتمع في مركز واحد خارجي بلحاظ المعروض بالذات.

ثمَّ إنَّه في مقابل هذا الكلام، هناك بيانان لبيان إستحالة إجتمع الأمر

بالصلاة والتَّهْي عن الصلاة في الحَمَّام، الذي هو محل الكلام، فأَنْ تَمَّ أحدهما ملاكاً للإمتناع، فسوف نلتزم بالإمتناع في هذا النحو.

١ - البيان الأول: هو ما أفاده المحقق النائيني «قده»^(١).

وحاصله هو: إِنَّ الأمر بمطلق «الصلاة»، مع التَّهْي عن «الصلاة» في الحَمَّام، متنافيان بالعرض لا بالذات، وذلك لأنَّ الأمر المتعلق بالصلاة أخذ على نحو الإطلاق البدليّ إذ إِنَّ هذا مفاد الأمر بصرف الوجود، والإطلاق البدلي مرجعه إلى ترخيص المولى بتطبيق الصلاة على أي فرد من أفرادها ومنها الصلاة في الحمام. وهذا ينافي حينئذ الصلاة في الحَمَّام.

إذن فالأمر بصرف الوجود يلزم منه الترخيص في التطبيق حتى على الصلاة في الحَمَّام.

وبذلك يكون التنافي عرضياً باعتبار هذا اللازم.

وإن شئت قلت: إنَّه لا يوجد تضاد بين الأمر والتَّهْي المتعلقين بالمطلق والمقيّد حال كون التركيب إتحادياً وليس إنضمامياً، لأنَّ مركز الأمر هو صرف الوجود، ومركز التَّهْي هو الفرد، ولا تنافي ذاتي بينهما، وإنما التنافي بينهما بالعرض.

وهذا التنافي يقتضي عدم إمكان إجتماع الأمر بالصلاة والتَّهْي عن الصلاة في الحَمَّام، وذلك لأنَّ الأمر بصرف وجود الطبيعة يلزمه إمكان تطبيقها على أي فرد من أفراد الطبيعة خارجاً حتى الفرد المحرّم. وحينئذ يقع تناف لا محالة، بين المدلول الإلزامي المستفاد من بدليّة متعلق الأمر، وبين التَّهْي عن الفرد.

(١) فوائد الأصول، لكاظمي: ج ١ - ص ٢٥٩ - ٢٦٧ - ٢٦٨.
- فوائد الأصول ج ٢ الكاظمي - مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة تاريخ ذي الحجة الحرام ١٤٠٤ هـ.

والفرق العملي المهم بين هذه الصياغة لبيان التنافي والإمتناع بالعرض، وبين الصياغة المتقدمة لبيان التنافي والإمتناع بالذات بين مدلولي الأمر والنهي، هو: إِنَّهُ بناءً على الصياغة السابقة، لا يفرق الحال في الإمتناع بين كون النَّهْي تحريمياً، أو كراهتياً، لأنه لا يُعقل إجتماع المحبوبة مع المبعوضة ولو كانت خفيفة.

بينما بناءً على أساس هذه الصياغة للميرزا «قده»، فإمتناع الإجتماع يختص بما إذا كان النَّهْي تحريمياً، بينما لا يوجد تناف فيما كان النَّهْي كراهتياً، لأنَّهُ لا مانع من إجتماع كراهة الصلاة في الحَمَام مع الترخيص في تطبيق الأمر بالصلاة على الصلاة في الحَمَام.

وعلى أيّ حال، فالصحيح عدم تمامية هذا البيان للإمتناع.

وتوضيح ذلك هو: ليس معنى الإطلاق البدلي المذكور هو الترخيص الفعلي في تطبيق الواجب على أي فرد من أفرادهِ، وليس معنى لازمه ذلك أيضاً، بل المعنى المطابقي للإطلاق هو أخذ الطبيعة بلا قيد موضوعاً للوجوب كما عرفت تحقيقه سابقاً. فإن الاستفادة من مقدمات الحكمة هو أنّ تمام ما أُخذ في مقام الإثبات، هو تمام ما هو موضوع في مقام الثبوت، وذلك لأصالة التطابق بينهما. إذ لو زاد مقام الثبوت على مقام الإثبات بشيء لوجب بيان هذا الزائد، والمفروض أنّه لم يبيّن.

إذن فالمعنى المطابقي للإطلاق هو هذا المعنى المذكور، ولازم هذا المعنى هو عدم المانع من تطبيق الجامع على أيّ حصة من الحصص، لكن عدم المانع من قبل شخص هذا الوجوب، بإعتبار ما عرفت من كون هذا الوجوب عرضاً على الطبيعة، وأن معروضه هو ذات الطبيعة المبيّنة بحسب مقام الإثبات دون أخذ أيّ قيد فيها، وليس المقصود عدم المانع الفعلي من قبل الشارع.

كما أن تشريع المولى لم ينحصر في هذا الأمر ليقال: إِنَّهُ إذا لم يكن

مانع في التطبيق من قبل هذا الأمر، فلا مانع أيضاً من قبل الشارع.

والخلاصة هي: إنَّه وقع خلط في المقام بين الترخيص الوضعي المتمثل في إقتضاء الأمر، إذ الأمر يفترض الترخيص الوضعي في تطبيق الحكم على أي فرد من أفراد الطبيعة المعروضة للحكم والإجتزاء بأي فرد يحقق هذه الطبيعة، ومعنى هذا: إنَّ هذا لا ينافي أن يكون هناك مانع من ناحية أخرى، إذن فلا تنافي بين مدلول الأمر والنهي لا بالذات، ولا بالعرض.

٢ - البيان الثاني: لإستحالة إجتماع الأمر بمطلق الصلاة مع النهي عن الصلاة في الحَمَام.

وهو مبني على أن التخيير الشرعي يلازم التخيير العقلي في عالم الحب، لا في عالم الجعل والإلزام.

وتوضيح ذلك هو: إنَّ الأمر في المقام تعلق بالجامع بنحو صرف الوجود، وفي مقام التطبيق على الأفراد يحكم العقل بالتخيير، إلا أن هذا التخيير العقلي لا يلزمه تخيير شرعي بحسب عالم الجعل والإلزام، لأنَّ معنى التخيير الشرعي في المقام أنه يُرجع هذا الأمر إلى أوامر متعددة مشروطة، مع أننا بيَّنا سابقاً أنَّه ليس معنى قوله «صلِّ»، يعني: صلِّ في المسجد، إذا لم تصلِّ في البيت، وصلِّ في البيت إذا لم تصلِّ في المسجد.

والسر في ذلك. هو: إنَّ الأمر مرجعه إلى الجعل والإلزام من قبل المولى:

فالمولى تارة يجعل الأمر على الطبيعة بنحو صرف الوجود، وحينئذٍ فلا يسري إلى الأفراد ولو تخييراً.

وأخرى يجعله على الأفراد، وحينئذٍ لا يصعد إلى صرف الوجود للطبيعة.

وعليه فلا تلازم بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي بحسب عالم الجعل والإلزام.

وأما بحسب عالم الحب: فيوجد تلازم بينهما، لأنه إذا تعلق الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود، فمعنى ذلك تعلق الحب بهذا الجامع، ومرجع هذا الحب إلى التخيير العقلي كما هو واضح، وهذا الحب يلزمه عقلاً في نفس المحب أفراد كثيرة من الحب، فكلما توجه لفرد وفرض عدم الأفراد الأخرى، فسوف يحب ذلك الفرد. وهذا معنى التخيير الشرعي في الحب، فيكون كل فرد محبوباً له لكن بشرط عدم وجود بقية الأفراد الأخرى.

وحينئذ نقول في محل الكلام: إنَّ الأمر المتعلق بصرف وجود الصلاة وراؤه حب متعلق بصرف وجودها، وهذا حب مرجعه إلى التخيير العقلي كما عرفت، ويلزمه حب بنحو التخيير الشرعي، فإنَّ هذا الحب سوف يسري إلى الأفراد، غاية أنه يسري بدلاً، لا جَمْعاً. وبذلك ستكون الصلاة في الحَمَام التي هي من جملة أفراد الصلاة محبوبة على تقدير عدم الأفراد الأخرى.

وكون الصلاة في الحَمَام محبوبة ولو على تقدير، ينافي كونها مَبْغُوضَة على كل تقدير كما هو مقتضى النَّهْي عنها.

فبهذا يثبت إستحالة اجتماع الأمر بالصلاة بنحو صرف الوجود مع النَّهْي عن الصلاة في الحَمَام، فلا يكون الإختلاف بالإطلاق والتقييد كافياً في رفع ملاك التَّضَاد بين الأمر والنَّهْي.

والخلاصة هي: إنَّ الحب المتعلق بالجامع بنحو صرف الوجود، لازمه تعلق الحب بكل فرد على تقدير عدم الأفراد الأخرى. ومعنى هذا أنَّ التخيير العقلي دائماً يلزم منه التخيير الشرعي بلحاظ عالم الحب، وإن لم يكن كذلك بلحاظ عالم الجعل والحكم، وهذا يقتضي التَّضَاد بين النَّهْي عن

الحصة والأمر بالطبيعة، لأنَّ التَّهْيِ عن الحِصصِ يقتضي تعلق البغض بالحصة، والأمر بالطبيعة يقتضي تعلق الحب بها مشروطاً بترك الحِصص الأخرى. إذنَّ فبلحاظ عالم الحب، يكون الحب سارياً من الطبيعة- إلى الأفراد بنحو مشروط، وإنَّ لم يكن كذلك بلحاظ عالم الجعل والحكم، فيلزم بذلك إجتماع الضدَّين، إذ إنَّه كما لا يجتمع الضدان مطلقاً، فكذلك لا يجتمعان مشروطاً.

ولا يخفى أن هذا البيان موقوف على تسليم التلازم بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي بحسب عالم الحب، أيَّ: على تسليم إرجاع كون الحب المتعلق بالطبيعة إلى كل فرد من أفرادها مشروطاً بعدم الأفراد الأخرى.

وهذا التلازم، وإنَّ لم يبرهن أحد عليه، ولكن مع هذا، لا يستطيع أحد إنكاره، لأنَّه وجداني، فمثلاً: من يعطش فيشرب الماء، لا يُقال له: إنَّ حبك متعلق بصرف الوجود للماء، فما شربته من الماء ليس هو المحبوب لك، بل هو مصداق له، فإنَّ مثل هذا الكلام ينكره الوجدان، وإنَّ لم يمكن دعمه بالبرهان.

ومعنى هذا أنه بلحاظ عالم الحب والبغض، يلزم دائماً من التخيير العقلي تخيير شرعي.

وعليه فلا يمكن إجتماع الأمر بمطلق الصلاة، مع التَّهْيِ عن الصلاة في الحَمَام، كما تقدّم وعرفت في البيان الثاني.

فالإختلاف بين مركزيَّ الأمر والتَّهْيِ بالإطلاق والتقييد لا يرفع ملاك التضاد.

وعليه فهذا البيان تام في إثبات الإمتناع.

وأما الإختلاف بالنحو الثاني وهو الإختلاف بين مركز الأمر والتَّهْيِ من ناحية تعدد العنوان من قبيل. قوله: «صل»، و«لا تغصب» فيما لو أضطر

الملكف إلى الصلاة في الغضب بسوء إختياره، ففي هذا النحو هل يكون تعدد العنوان مجدياً في رفع محذور التضاد، أو لا يكون مجدياً؟ وهنا توجد دعويان متطرفتان:

١ - الدعوى الأولى:

مفادها: إنَّه يكفي في رفع غائلة التَّضاد بين الحُكْمَيْن، تعدد الوجود الذهني لأنَّه هو المعروض بالذات للحكم، كما إذا كان أحد الوجودات الذهنية معروضاً للحكم بالوجوب، والآخر معروضاً للحكم بالحرمة، ولو كان هذان الوجودان الذهنيان متَّحدَيْن خارجاً، أي: ولو إتحد المعروض بالعرض لهما.

وهذه دعوى متطرفة في جواز الإجماع، ولازم هذه الدعوى هو أنه لو أوجدنا ماهية واحدة في الذهن بوجودَيْن مرتَّين - كما لو تصورنا الصلاة مثلاً مرتَّين - فإنَّه بناء على هذا، يمكن أن يتعلَّق بإحدهما الحب، وبالأخرى البُغض، لأنَّ كلاً منهما وجودها غير وجود الأخرى، وإن إتحدنا في الماهية، نظير عروض أحد الضدَّين على «زَيْد» والآخر على «عمر» بلا فرق رغم كونهما وجودَيْن خارجيَّين لماهية واحدة.

ولا يخفى أنَّ هذه الدعوى مبنية على أنَّ الأحكام تتعلَّق بالوجودات الخارجية.

وهذا هو الأساس في عدم إستحالة اجتماع الأمر والنَّهي.

ودعوى أنَّ الأحكام تعرض على الوجودات الذهنية وأنها لا تعرض على الوجودات الخارجية، قد بُرهن عليها بثلاثة براهين:

١ - البرهان الأول: هو أنه لا بدَّ من كون معروض الأمر والحكم الشرعي محفوظاً في حالتي الإمتثال والعصيان، ولا يكون معروض الأمر محفوظاً في كلتا الحالتين إلاَّ إذا كان وجوداً ذهنياً، وذلك لأنَّ المعروض

الخارجي إنما يكون محفوظاً في حالة الإمتثال فقط، بينما لا يكون محفوظاً في حالة العصيان لعدم تحققه، أو تحقق شيء من مصاديقه في الخارج، وبهذا يثبت أنَّ معروض الأمر ومتعلقه هو الوجود الذهني، لا الخارجي.

٢ - البرهان الثاني: هو إنَّ الأمر بالصلاة مثلاً، لو كان عارضاً على الوجود الخارجي للصلاة، لكان الأمر متأخراً عن وجودها الخارجي، مع أن وجود الصلاة في الخارج متأخر رتبة عن الأمر بها، إذ إنَّ الصلاة إنما توجد خارجاً بسبب الأمر بها، فالأمر من مبادئ وجودها في الخارج، ومعه لا يعقل أنَّ يكون الوجود الخارجي لها معروضاً للأمر، وإلَّا لزم الدور كما هو واضح. وهذا معنى ما يقال: من أن العلية تنافي العروض، إذ إنَّ كون الأمر علة لوجود الصلاة خارجاً، ينافي مع كون الأمر عرضاً من أعراض هذا الوجود للصلاة.

وقد أجاب المحقق الأصفهاني «قده»^(١) عن هذا البرهان بما حاصله: إنَّ ما هو عارض على وجود الصلاة إنما هو الأمر بوجوده الواقعي. وأمَّا ما هو علة لوجودها فهو الأمر بوجوده العلمي، أي: علم المكلّف بالأمر، لأنَّ العلة في إيقاع الصلاة هو علم المكلّف بالأمر لا مجرد وجود الأمر واقعاً وتقديراً، وإن لم يعلم به المكلّف.

والخلاصة هي: إنَّ العارض على الوجود الخارجي للصلاة، إنما هو الأمر الواقعي، وما يكون علة للوجود الخارجي إنما هو الأمر بوجوده العلمي. إذن، فإختلف ما هو العلة والمتقدم عمّا هو العارض المتأخر، فلا دور.

الأَنَّ هذا الجواب غير تام: وذلك لأنَّه إذا كان الأمر بوجوده الواقعي عارضاً ومتأخراً عن الوجود الخارجي للصلاة، إذنَّ فيستحيل أن يكون العالم

(١) نهاية الدراية - الأصفهاني: ج ٢ ص ٩٨ - المطبعة العلمية - رقم ١٣٧٩ - ١٣٣٨.

بمثل هذا الأمر محركاً نحو إيجاد الصلاة، إذ إنَّ العلم بهذا الأمر سوف يكون كاشفاً عن وجود معروض هذا الأمر في الخارج، وعليه يكون العلم بهذا الأمر كعدم العلم به، لأنَّ متعلِّق ما علمه حاصل، فتعلق العلم بالأمر الواقعي، إنما هو تحصيل للحاصل.

ومن الواضح أنَّ ما يكون محركاً إنما هو العلم بالأمر الفعلي، لا العلم بالأمر التقديري. والأمر إنما يكون فعلياً بعد تحقق الموجود خارجاً، ولا أقل من أنه بعد أن يرى العالم معروضه موجوداً في الخارج، وإلا فلا يكون الأمر فعلياً، وعليه، لا يكون هذا الأمر محركاً.

إذن فالصحيح هو صحة هذا البرهان.

٣- البرهان الثالث: هو ما أشرنا إليه مراراً.

وحاصله: إنَّ الأحكام الشرعية من الصفات الإضافية، فتكون الإضافة حينئذٍ مقومة لها، لا تنفك عنها في أي مرتبة، وهذا يعني أنَّ الإضافة ذاتية لمثل هذه الصفات، حيث لا يُعقل إفتراضها في أي مرتبة منفكة عن تلك الإضافة حتى مرتبة ذاتها، وإلا فلو أمكن إنفكاكها عن الإضافة في مرتبة من المراتب لأمكن تعقل حبِّ بدون محبوب، أو علم بلا معلوم، وهو غير معقول.

وهذا يبرهن، على أنَّ المضاف إليه بالذات، يجب أن يكون موجوداً بنفس وجود هذه الصفة، وثابتاً في مرتبة ذاتها، لا بوجود آخر مغاير وزائد عليها، وإلا لكانت هذه الإضافة عرضية لهذه الصفة، ولما كانت ثابتة لها في مرتبة ذاتها وذاتياتها، وهو خلف ما برهنا عليه.

وبهذا يثبت أنَّ المعلوم بالذات، والمحبوب بالذات، والمبغوض بالذات، إنما هو موجود بنفس وجود العلم والبغض والحب، أي: إنَّ المحبوب بالذات هو نفس الحب والبغض.

وبهذا يتبرهن أنَّ الأحكام تعرض على الوجود الذهني لا الخارجي.

وحينئذ يكون تعدّد الوجود الذهني لمتعلق الأمر والنهي رافعاً لمحدود التّضاد، فيجوز الإجماع.

ولا يخفى أنّ هذه الدعوى لو نمت لإقتضت جواز الإجماع في صورة تعدّد الوجود الذهني لمتعلق الأمر والنهي، حتى ولو كان العنوان واحداً.

ومن هنا كانت هذه الدعوى. دعوى متطرفة في الجواز.

إلا أنّ هذه الدعوى غير صحيحة، فإنّ الأحكام، وإن كانت متعلقة وعارضة على الوجودات الذهنية، إلا أنّها مع ذلك لا تتم هذه الدعوى.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ الوجودات الذهنية في نفس المولى لها إعتباران ولحاظان:

أحدهما: لحاظ بالحمل الأولي، وهو لحاظ تصوري.

والثاني: لحاظ بالحمل الشايع، وهو لحاظ تصديقي، فمثلاً العطشان حينما يحب الماء، فإن حبه هذا إنما يكون قائماً بالصورة الذهنية للماء، لا بالوجود الخارجي له، إذ قد لا يكون له وجود خارجي أصلاً.

وهذه الصورة الذهنية التي تعلق بها الحب:

تارة ينظر إليها بالنظر التصديقي فنحمل عليها محمولاتها بالحمل الشايع، فيقال: هذه صورة ذهنية للماء لا تروي من العطش ولا تبرّد الغليل، وبهذا النظر سوف لن يحب العطشان هذه الصورة الذهنية للماء.

وأخرى ينظر إلى هذه الصورة الذهنية بالنظر التصوري، فنحمل عليها محمولاتها بالحمل الأولي فنقول: هذا ماء سائل بارد بالطبع. وبهذا المنظار سوف يحب العطشان هذه الصورة الذهنية، إلا أنّ هذا نظر تصوري لا حقيقة له في مرحلة التصديق، لأنه لا يوجد في الذهن ماء سائل بارد بالطبع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا تحقّق في الذهن وجودان لماهية واحدة، فبالنظر التصديقي نرى شيئين لا شيئاً واحداً، إذ إنّ النظر التصديقي لا ينظر

إلى الماهية، وإنما يتمحض نظره بالوجود الذهني، والوجود الذهني متعدّد. إذن فهو في هذه الحالة يرى شيئين، إلا أنّ هذا المرئي، المتعدّد لا يجدي في جواز الإجتماع، لأنّ الحب إنما يتعلق بالصورة الذهنية بالنظر التصوري لا التصديقي. وبالنظر التصوري سوف نرى شيئاً واحداً، لأنّ الحب إنّما يتعلق بالوجود الذهني بما هو عين الموجود خارجاً. والحال إنّ الموجود خارجاً إنما هو ماهية واحدة. إذن فبالنظر التصديقي نرى شيئين، لكن ذلك لا يجدي في جواز الإجتماع، وذلك لعدم تعلق الحب بالصورة الذهنية المنظور إليها بالنظر التصديقي، والصورة الذهنية بالنظر التصوري وإنّ تعلق بها الحب، إلّا أنه بهذا النظر نرى شيئاً واحداً لا شيئين، ومعه لا يجوز الإجتماع. وعليه فلا ينبغي أن يُجعل ميزان جواز الإجتماع هو تعدد الوجود الذهني مطلقاً، بل الميزان هو تعدّده بالنظر التصوري، وقد عرفت أنه غير متعدّد بهذا النظر، وبذلك تبطل هذه الدعوى.

وإن شئت قلت: إنّ الوجودات الذهنية هي باللحاظ التصوري - الذي هو الحمل الأوّلي - هي عين الوجود الخارجي الملحوظ بها.

والوجودات الذهنية هي باللحاظ والنظر التصديقي - الذي هو الحمل الشائع الصناعي - تكون مباينة للوجود الخارجي الملحوظ بها، وفاقدة لخصائصه وأحكامه، كما في الماء الموجود في الذهن، فإنّه بالنظر التصديقي صورة ذهنية للماء، دون أن يروي عطشاً، أو يبرد غليلاً.

بينما هذا الوجود الذهني للماء بالنظر التصوري، يمكن أن نحمل عليه محموله بالحمل الأوّلي فنقول: هذا ماء سائل بارد بالطبع، وهو بهذا المنظار سوف يحب العطشان هذه الصورة الذهنية كما أنّ الحكم بمبادئه يتعلق بهذه الصورة الذهنية بحسب النظر التصوري، لا بالنظر التصديقي، لأنّه لا حقيقة له في مرحلة التصديق، لأنّه لا يوجد في الذهن ماء ولا سائل بارد بالطبع، ولذلك لا يكون مطلوباً ولا محبوباً في مرحلة التصديق، وإنّما المطلوب والمحبوب والمحرك نحو الخارج هو المنظور التصوري.

وعليه يكون الحكم والحب بحسب لحاظ المولى متعلقاً بالصورة
الذهنية بالنظر التصوري بالحمل الأولي، وبالنظر التصوري هذا، سوف لا
يُرى به إلا شيئاً واحداً، لأنَّ الحب بهذا النظر إنما يتعلّق بالوجود الذهني بما
هو عين الموجود خارجاً، والموجود خارجاً إنما هو ماهية واحدة.

إذن فالماهية والمنظور التصوري الذي تعلّق به الحب شيء واحد
- ولو كان ضمن وجودين ذهنيين -

وعليه، فيستحيل إجتماع الأمر والتّهي على هذا المنظور التصوري
الحاكي عن الماهية، لأنهما شيء واحد.

وعليه فلا ينبغي أن تنحصر إستحالة إجتماع الأمر والتّهي، فيما إذا
كان الوجود الذهني المعروض للأمر والتّهي، وجوداً ذهنياً بالحمل الشايع
واحداً.

كما أنه لا ينبغي أن يُجعل ميزان جواز إجتماع الأمر والتّهي هو تعدد
الوجود الذهني مطلقاً، بل الميزان هو تعدد الوجود الذهني بالنظر
التصوري، أي: بالحمل الأوّلي.

وقد عرفت أنه في المقام غير متعدد بهذا النظر، وبذلك تكون هذه
الدعوى باطلة والبرهان مثلها.

٢ - الدعوى الثانية:

هي إنّه لا بدّ في رفع غائلة التّضاد من تعدّد الوجود الخارجي، ولا
يكفي تعدّد الوجود الذهني وذلك لأنّ الأحكام الشرعيّة، وإن كانت متعلّقة
في بادىء النظر بالصور والعناوين الذهنية، إلا أنها أتّما تتعلّق بها بإعتبارها
بما هي فانية في معنوياتها الخارجية، إذ لولا هذا الفناء لما أحبّ المولى
هذه العناوين لأن المتعلّق المطلوب للمولى إنما هو المعنون الخارجي،
وعليه، فيكون الميزان في رفع غائلة التّضاد، هو تعدّد الوجود الخارجي

لمتعلق الأمر والنهي، وإلا حصل التضاد، حتى ولو كانت العناوين متعددة.

ومن هنا قيل: بأنَّ الميزان في جواز الإجماع والإمتناع، إنما هو تشخيص أنَّ تعدّد العنوان بعدد المعنون وعدمه بمعنى أنَّ التركيب بين معنون المأمور به مع معنون المنهي عنه هل هو إتحادي أو إنضمامي؟

فإن كان إتحادياً، بمعنى أنَّ المعنون الموجود في الخارج واحد، لكثته بإزائه عنوائين، فحينئذٍ إمتنع الإجماع لوحدة الوجود الخارجي.

وإن كان إنضمامياً، بمعنى أنَّ المعنون الموجود في الخارج متعدّد حيث يكون لكل من العنوائين محكي خارجي مستقل، إلاَّ أنَّ ما بإزاء أحدهما ينضم إلى ما بإزاء الآخر، فحينئذٍ يصح الإجماع. لتعدّد الوجود الخارجي.

وهذا المقدار من البيان، يشترك فيه، المحقق الخراساني «قده» والمحقق النائيني «قده»، والمحقق الخوئي «قده»، حيث يتفقون على دعوى أن الأحكام تتعلق بالعناوين، إلاَّ أنهم يختلفون في تطبيقها على صغراها.

فالمحقق الخراساني «قده»^(١) يقول: إنَّه لا يصح الإجماع، لأنَّ الخارج غير متعدّد، بإعتبار أنَّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون. وهذا غير أصل الدعوى، وإتّما ذكر هذا في ضمن برهانه على الأمتناع.

والمحقق النائيني «قده» يقول بالجواز لأنَّ تعدّد العنوان عنده يوجب تعدّد المعنون فيما إذا كان بين العنوائين عموم وخصوص من وجه، كعنوائيّ الصلاة والغضب، فيكون الخارج متعدّداً فيصح الإجماع^(٢). وقد إستدل على أنَّ تعدّد العنوان يوجب تعدد المعنون في صورة ما إذا كان بين العنوائين عموم من وجه، كالصلاة والغضب بما حاصله:

(١) كفاية الأصول - المشكيني: ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي: هامش ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

إنَّ كلاً من العنوائين لا بدَّ وأنَّ يكون منتزِعاً من جهة مشتركة محفوظة في موارد الاجتماع والافتراق. فعنوان الغضب لا بدَّ وأنَّ يكون منتزِعاً من جهة محفوظة في موارد الصلاة في الغضب، وفي موارد اللعب في الغضب، وعنوان الصلاة لا بدَّ وأنَّ يكون منتزِعاً من جهة محفوظة في موارد الصلاة في الغضب، وفي موارد الصلاة في المسجد. وبناء على ذلك لا بدَّ من الإلتزام بوجود جهتين في موارد الاجتماع، وإلاَّ إستحال إنتزاع عنائين بينهما عموم من وجه، بل صحَّ حينئذٍ إنتزاع عنوان الغضب من الصلاة في المسجد، وصحَّ إنتزاع عنوان الصلاة من الغضب، حتى ولو لم يكن في البين صلاة.

إذن فالجهة الأولى هي: التي يُنتزع منها عنوان الغضب في موارد الافتراق عن الصلاة، وهذه الجهة هي غير الجهة التي يُنتزع منها عنوان للصلاة، لأنَّ هذه الجهة الأولى محفوظة في موارد إفتراق الغضب عن الصلاة. فلو كانت عينها لإنتزع عنوان الصلاة من اللعب في الغضب، وهذا غير معقول.

والجهة الثانية هي: التي يُنتزع منها عنوان الصلاة في موارد الافتراق عن الغضب، وهي غير الجهة الأولى، لأنَّ هذه الجهة الثانية محفوظة في مورد إفتراق الصلاة عن الغضب، فلو كانت عين الأولى، يصحُّ إنتزاع عنوان الغضب عن الصلاة في المسجد، وهو غير معقول.

وبهذا يتبرهن أنَّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون في مادة الاجتماع، ومعه يكون التركيب إنضمامياً، لأنَّ المعنون متعدد خارجاً، وعليه فيجوز الاجتماع.

وأما المحقق الخوئي «قده»^(١)، فوقف موقفاً وسطاً بين المحقق

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ هامش صفحة ٣٣٧ - ٣٣٨.

- محاضرات فياض ج ٤ ص ١٦٩ - ١٧٠.

الخراساني «قده» والمحقق النائيني «قده» حيث ذكر أنَّ العنوانين إنَّ كانا من الماهيات الحقيقية والمقولات الأولى، فحينئذٍ تعدُّدهما يوجب تعدد المعنونة لأنه يستحيل أن يكون للشيء الواحد ماهيتان حقيقتان.

وأما إذا كان هذان العنوانان من العناوين العرضية الإنتزاعية التي تكون نسبتها إلى الخارج نسبة العنوان الإنتزاعي إلى منشأ إنتزاعه، لا نسبة الماهية إلى مصداقها، فحينئذٍ لا يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنونة، حتى ولو كان بين العنوانين عموم من وجه، فإنَّ العنوان إذا كان إنتزاعياً، فلا يلزم أن يكون منشأ إنتزاعه جهة واحدة مشتركة ليطمَّ ما ذكره المحقق النائيني «قده»، بل يمكن إنتزاعه من ماهيات مختلفة.

وعليه فلعلهما في مادة الإجتماع منتزعان من ماهية واحدة، وإنَّ كان في مادة الإفتراق كل واحد منهما إنتزَع من ماهية أخرى. وعليه فلا بدَّ وأنَّ يلحظ أنَّ هل إنتزعا من ماهية واحدة أو من ماهيتين؟

فعلی الأول: يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنونة، فيصح الإجتماع.

وعلى الثاني: لا يكون تعدده موجبا لتعددده، فلا يصح الإجتماع.

وإنَّ شئت قلت: إنَّ المحقق الخوئي «قده» سلك مسلكاً وسطاً بين، الأخوند «قده» والميرزا «قده» فرفض الإطلاق في دعوى عدم أيجاب تعدد العنوان لتعدد المعنونة، وكذلك رفض الإطلاق في دعوى أيجاب تعدد العنوان لتعدد المعنونة في العامين من وجه، وذهب إلى التفصيل بين كون العناوين من المقولات الحقيقية والماهيات الخارجية، وبين كونها من العناوين الإنتزاعية الإعتبارية.

فإنَّ كان العنوانان من الأولى، فلا بدَّ من تعدد المعنونة بتعدد عنوانه، لأنَّه يستحيل كون ماهيتين لموجود واحد في الخارج، إذ الوجود الواحد ليس له إلاَّ ماهية واحدة.

وإن كان العنوانان من الثانية، فلا يوجب تعدد العنوان لتعدد المعنون، حتى ولو كانا عامّين من وجه.

وعليه، فما ذكره المحقق النائيني «قده» من البرهان على مدّعا غير تام، إذ لا يلزم أن يكون منشأ العنوان الإنتزاعي ماهية واحدة، إذ قد يُنتزع في مورد الإجتماع من ماهية، ويُنتزع في مورد الإفتراق من ماهية أخرى.

هذا زبدة مسالك هؤلاء الأعلام في مقام تطبيق القاعدة الكلية التي إتفقوا عليها، وهي كون الميزان في دفع غائلة الإجتماع تعدد الوجود الخارجي وعدمه، وإن كانوا قد اختلفوا في تطبيقها، كما عرفت.

وقبل أن نتعرض لما ذكره من التطبيقات وبراهينها، نتكلم الآن في أصل الدعوى والقاعدة التي إتفقوا عليها، وهي كون الأحكام متعلقة بالصور والعناوين الذهنية بما هي فانية في معنوياتها الخارجية، حيث يكون الحكم بحسب الحقيقة متعلقاً بالخارج، ومعه لا بدّ من تعدد الخارج كي يصحّ الإجتماع.

وحيثلّ نقول: إنّ هذه القاعدة الكلية غير تامة، وتوضيح ذلك، هو: إنّ الأحكام وإن كان صحيحاً أنّها تتعلق بالعناوين بما هي فانية في معنوياتها الخارجية، لا بما هي هي، وعلى نحو المعنى الإسمي، إلّا أنّها ليس معنى ذلك أنّ الحكم يسري حقيقة إلى المعنون الخارجي، فإنّ هذا السريان مستحيل سواء قيل بأنه سريان تلقائي للحكم من الصورة الذهنية إلى المعنون الخارجي، أو قيل بأنه سريان حيث تكون العناوين الذهنية وسيلة وسبباً في إدراك المولى للمعنونات الخارجية فيلقي عليها الحكم.

أمّا بطلان الأول: فلما تقدم من الأدلة على استحالة تقوّم الحكم بالوجود الخارجي.

وأمّا بطلان الثاني: فلأنّ الصورة الذهنية لا يمكن أن تحضر نفس الخارج لدى المولى الإنسان الذي تصور هذه الصورة، لأنّ الإدراك لا

ينصب إلاً على الصورة القائمة في الذهن، كما برهنا عليه سابقاً.

فالتعبير بالفناء، وتوهم أنّ لدى المولى شيئين، أحدهما الفاني، والآخر المفنيّ فيه، مجرد توهم، وبالتالي هو مستحيل، كما عرفت.

وإنّما معنى الفناء هو أنّ الصورة الذهنية الحاضرة لدى المولى، تارة يُنظر إليها بالنظر التصوري، أي: بنظر الحمل الأولي. وأخرى ينظر إليها بالنظر التصديقي، أي: بنظر الحمل الشائع الصناعي، كما عرفت تفصيل ذلك سابقاً أنّ مصبّ هذين النظريين هو هذه الصورة الذهنية الواحدة.

فإذا نُظر إليها بالنظر التصديقي، فمعنى ذلك، أنّنا لاحظنا هذه الصورة الذهنية بحقيقتها، وهي كونها صورة ذهنية فقط.

وإذا نُظر إليها بالنظر التصوري، فمعنى ذلك أننا لم نلاحظ هذه الصورة بحقيقتها، وإنما لاحظناها بما هي ماهية خارجية، ولذا حكمنا على الصورة الذهنية للماء بهذا النظر، بأنّه، سائل بارد بالطبع، كما تقدم تفصيله. فتكون الصورة الذهنية حينئذٍ مرآة وفانية في الخارج. فالفناء هو عبارة عن لحاظ الصورة الذهنية بالنظر التصوري، لا بالنظر التصديقي، هذا هو معنى حقيقة الفناء.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأحكام، وإن كانت متعلقة بالصور والعناوين الذهنية بما هي فانية في معنوياتها، إلاّ أنّه ليس معنى الفناء أنّه سريان الأحكام إلى المعنويات الخارجية، كي يمتنع الاجتماع بإعتبار أن الخارج حقيقة واحدة، ولا يتبعّض، بل معنى الفناء، هو أنّ الأحكام ترى من خلال هذه العناوين الذهنية بالنظر التصوري عين الخارج، ولا يعني كون هذه الأحكام أنّها ترى عين الخارج هكذا، أنّها تعرض على الخارج، وتتعلق به حقيقة، لأنّه يوجد عندنا عنوانين ذهنيين قد لوحظا فانيّين في الخارج، وحينئذٍ يكون عندنا شيئين مرتبّين في الخارج، فإنّ عالم الذهن هو عالم التحليل، فيحلّل الشيء الواحد إلى أشياء متعددة بعدد المفاهيم التي يراها

عنواناً لذلك الشيء. وعليه فيتعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، وإن كان الخارج حقيقة هو شيء واحد.

وعليه: يتضح جواز تعلق الأمر والنهي بالعنوانين، وإن كان المعنون والوجود الخارجي لهما شيئاً واحداً لما عرفت، من أن متعلق الأمر والنهي، إنما هو الصورة الذهنية بالنظر التصوري، فيتعدد المعنون بنفس تعدد العنوان بالنظر التصوري، لأنه بحسب النظر التصوري يكون عندنا أمران مرثبان في الخارج، إذ ليس معنى كونهما مرثبين في الخارج يعني لحاظ وجودهما الشخصي في الخارج، بل لحاظ نفس الطبيعة والعنوان في الخارج، والحال أنهما متعددان بعدد المفاهيم الملحوظة عنواناً لذلك الشيء، فيتعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر وإن كان الخارج حقيقة واحداً.

فالنتيجة إذن، هي أن تعدد العنوان بحسب النظر التصوري - الذي هو ظرف عروض الحكم - يكون كافياً لدفع محذور التضاد بالذات بين الأمر والنهي في هذا القسم، كما كان كذلك في القسم الأول، وهو ما إذا كان بين العنوانين عموم مطلق.

ثم إنه كنا قد ذكرنا في النحو الأول - وهو ما إذا كان الاختلاف بين متعلقي الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد - بيانين لتقريب استحالة الاجتماع.

وقلنا هناك: إنه إن تم أحدهما نلتزم بالإمتناع هناك.

وأما هنا في هذا النحو الثاني فنقول: بأنه لا يمتنع الاجتماع حتى لو تم البيانان السابقان.

وتوضيح ذلك هو: إن البيان الأول الذي نقلناه هناك عن النائي «قده» كان حاصله هو: إن الأمر بالصلاة ينافي النهي عن الصلاة في الحمام، لأن معنى الأمر بمطلق الصلاة، هو ترخيص المولى بتطبيقها على أي فرد من

أفرادها التي منها الصلاة في الحمام، وهذا ينافي مع التَّهْي عن الصلاة في الحمام .

فهذا البيان، لو تمّ، لجرى هناك، إلاَّ أنَّه لا يجري هنا في النحو الثاني، وهو فيما إذا كان الاختلاف بين متعلقي الأمر والتَّهْي بالعنوان، ذلك، لأنَّ الأمر بمطلق الصلاة وإن كان معناه ترخيص المولى في تطبيقها على أي فرد من أفرادها بما فيها الصلاة في المغصوب، إلاَّ أنَّ هذا لا يتنافى مع التَّهْي عن أصل الغصب كما هو مفروض البحث، حيث أنَّ الأمر تعلق بالصلاة، والتَّهْي تعلق بالغصب، وهو عنوان آخر غير الجامع المعروف للأمر، وليس حصة منه إذ إنَّ الصلاة في المغصوب شيء، وأصل الغصب شيء آخر.

وأما البيان الثاني، والذي كان حاصله، أنَّ الأمر بصرف وجود الصلاة يلزمه محبوبة حصصها بنحو التخيير الشرعي، بمعنى أنَّ هذا الحب يكون متعلقاً بحصصها بدلاً، فيُحب المولى هذا الفرد بناءً على عدم الأفراد الأخرى، وحينئذٍ يكون المولى محباً للصلاة في الحمام على بعض التقادير، وهذا ينافي بغضها على كل تقدير كما هو مقتضى التَّهْي عنها.

وهذا البيان لو تمّ لجرى هناك، كما عرفت، إلاَّ أنَّه لا يجري هنا، لأنَّ حب الصلاة في المغصوب على بعض التقادير - كما هو مقتضى الأمر بصرف وجود الصلاة - لا ينافي مع مبغوضية الغصب على كل تقدير، إذ إنَّ حب الحصة، وهي الصلاة في الغصب، لا يتنافى مع بغض قيدهما وهو الغصب، فإنَّ معنى التحصص، هو أنَّ يكون التقييد داخلياً، والقيّد خارجاً، كما عرفت سابقاً.

وعليه: فالأمر بمطلق الصلاة، وإن لزمه حب حصصها بنحو التخيير الشرعي - ومن جملة حصصها الصلاة في الغصب، فيكون محباً لها على تقدير عدم بقية الحصص -.

إلا أن هذا لا يتنافى مع بغض الغضب على كل تقدير، لأنَّ الغضب الذي هو قيد هذه الحصّة خارج عنها.

ومن هنا كان المختار في النحو الثاني جواز إجتماع الأمر والنهي.

والخلاصة هي: إنَّ متعلق النهي هنا هو عنوان آخر، وهو الغضب، وهو غير الجامع المتعلق للأمر، بل ليس حصّة منه، إذ إنَّ الحصّة المقيدة للصلاة بالغضب تعني الصلاة مع تقيدها بالمكان المغضوب بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، ومعنى هذا أنَّ عنوان الغضب الذي هو القيد يبقى خارجاً عن معروض الأمر، أو الحب، المتعلّقين بالصلاة حتى لو لزم منهما الترخيص في تطبيقه على الحصص الأخرى، أو تعلق الحب بها بنحو التخيير الشرعي.

وبهذا يتضح أنَّ معروض الحب والأمر إنّما هو ذات الحصّة والتقيّد، بينما معروض النهي والبغض هو القيد، وهو الغضب، ولا محذور في ذلك لأنَّ هذا لا يتنافى مع بغض القيد، وهو الغضب على كل تقدير، لأنَّ الغضب الذي هو قيد هذه الحصّة، خارج عن معروض الأمر والحب المتعلق بالصلاة.

وعليه: فالمختار في النحو الثاني هو جواز إجتماع الأمر والنهي، وعلى ضوء هذا النحو تعرف إمتناع الإجتماع في النحو السابق، وهو فيما إذا تعلق النهي بالحصّة المقيدة كالصلاة في المكان المغضوب، لأنَّه حينئذٍ، يلزم من الأمر بالجامع المنطبق على هذه الحصّة المقيدة، إجتماع المتضادّين في مركز واحد.

إلى هنا نكون قد إستعرضنا ثلاثة ملاكات وأنحاء، لجواز إجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد بحيث لو تمّ شيء منها في مورد جاز اجتماع الأمر والنهي:

١ - النحو الأول، هو: ما إذا كان الأمر قد تعلق بصرف وجود الطبيعة

في الخارج، وتعلق التَّهْيِ بحصة أو فرد من أفرادها، فَإِنَّهُ هنا لا تضاد بينهما فيجوز الإجماع، إذ لا محذور في إرادة المولى صرف الوجود الجامع ونهيه عن فرد من أفراده.

٢ - النحو الثاني، هو: ما لو كان عنوان متعلق الأمر غير عنوان متعلق التَّهْيِ، فَإِنَّهُ يجوز حينئذ الإجماع حتى لو إنطبق العنوانان على وجود واحد خارجاً، ذلك لأنَّ تعدد العنوان يؤدي إلى تعدد المعنون معروض الأمر والتَّهْيِ والحب والبغض حقيقة، كما تقدّم.

٣ - النحو الثالث، هو: ما لو كان التركيب بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي، تركيباً إنضمامياً، لا إتحادياً، بمعنى أن يكون تعدد العنوان مستلزماً لتعدد المعنون خارجاً.

هذه أنحاء وملاكات ثلاثة لجواز إجماع الأمر والتَّهْيِ.

وقد أوضحنا فيما تقدم أنَّ الملاك والنحو الأول وإن كان صحيحاً في نفسه بلحاظ نفس الأمر والتَّهْيِ، إلاَّ أَنَّهُ يلزم وقوع التضاد بين الأمر بالجامع والتَّهْيِ عن أحد أفراده في عالم الحب والبغض الذي هو عالم المبادئ وروح الحكم، إذ سبق أن إدعينا أنَّ الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود يلزم منه وجدانا، التخيير الشرعي في عالم الحب والإرادة المستلزم بدوره لتعلق الحب بالفرد عند ترك سائر الأفراد، وبهذا يقع التضاد بينهما، كما عرفت.

وأما النحو والملاك الثاني: فقد عرفت أننا أثبتنا جواز الأجماع على أساسه حتى مع وحدة المعنون.

وأما الملاك والنحو الثالث: فقد عرفت أنَّ المحققين بنوا عليه جواز الإجماع كبروياً، وإن اختلفوا صغروباً في تشخيص موارده كما ستعرف مزيد تفصيل عن ذلك. ثم إِنَّهُ بعد الفراغ عمّا تقدم، بقي بعض التحفظات - على القول بالجواز - لا بدَّ من التنبيه عليها.

١ - التحفظ الأول:

هو: إنَّ القول بجواز الإجماع، إنما هو فيما إذا لم يكن الواجب عبادياً.

وأما إذا كان الواجب عبادياً - كما لو فرض أنَّ الحركة الصلّاتيّة صارت معنونة بعنوائين: عنوان الصلاة، وعنوان الغضب، بحيث كان كلا العنوائين منطبقين على شيء واحد خارجاً، - ففي مثل ذلك لا نقول بجواز الإجماع، لا لغائلة التضاد، إذ لا تضاد مع تعدّد العنوان، كما عرفت، بل لأنَّ الواجب العبادي يتقوم بقصد القرية، ومع حرمة الحركة الصلّاتيّة لأجل الغضب، يستقل العقل بقبحها، ومعه لا يمكن التقرب بها، فإذا أتى بها حينئذٍ، تكون فاسدة، إذن فهذه الحركة الصلّاتيّة إمتنع كونها مجمعة للأمر والنهي لما ذكرناه، لا من جهة التضاد.

ومما يذكر من ثمرات لهذا التحفظ، هو كون النهي واصلًا، وإلا فمع الجهل به يمكن التقرب بالواجب، ويقع المجمع مصداقاً له.

بينما على القول بالإمتناع، يقع الواجب العبادي باطلاً حتى مع الجهل بالنهي. وهنا ثمرات عملية ترتب على هذين المسلكين، سوف نتعرض لها في تنبيهات مسألة الإجماع إن شاء الله تعالى.

٢ - التحفظ الثاني:

هو إنَّ تغاير العنوائين، إنّما يكون موجباً لرفع غائلة التضاد بين إجماع الأمر والنهي، فيما إذا كان العنوانان حقيقيّين، سواء أكانا ماهويّين أو إنتراعيّين.

وأما إذا كانا عنوائين رمزيّين، ومن العناوين التي يخترعها العقل وينشئها، كعنوان أحدهما، أو واحد منهما، فإنَّ هذه العناوين إنّ هي إلا رموز يشير بها الذهن إلى الخارج، وفي مثلها لا ترتفع غائلة التضاد، لأنَّ

نسبة العنوان الرمزي إلى ذي الرمز، هي نسبة اللفظ إلى معناه، لا نسبة الكلّي إلى مصاديقه، وفي مثله يكون الأمر والتّهي في الحقيقة متعلّقين بذوي الرمز، وذو الرمز واحد، فيلزم إجتماع الضدّين في واحد، وهو مستحيل، كما لو أمر بإحدى خصال ثلاث، فإنه لا يمكنه أن ينهى عن أحدها بالخصوص، لأنّ معروض الأمر والحب سيكون واقع هذه الخصال بنحو التخيير الشرعي، لأنّ الذهن يرى من خلال هذا العنوان الإنتراعي، واقع العناوين المنطبق عليها، وفي مثله يقع التضاد والتهاافت.

٣ - التحفظ الثالث:

هو إنّه إذا كان العنوانان المتغيّران مشتركين في ركن أساسي لهما ولكنهما مختلفان بالحيثية، كما في القيام تعظيماً للعدل، والقيام تعظيماً للفاسق، فلو أمر المولى بالأول فوجب، ونهى عن الثاني فحرم، وإنطبق كلا هذين العنوانين على قيام واحد في الخارج، كما لو قام المكلف للعدل والفاسق في مورد ينطبق على قيامه كلا العنوانين. ففي مثله لا يكون تعدد العنوان مجدداً في رفع غائلة التضاد، لأن هذا القيام الذي إجتمع فيه العنوانان يكون محبوباً ومأموراً به ولو ضمناً، وباعتبار لزوم التخيير الشرعي منه سوف يتعلّق الحب بهذا الفرد المبعوض، فيكون هذا من قبيل إجتماع محبوبية مطلق الصلاة مع مبغوضية الصلاة في الحّمّام الذي ذكرنا أنه مستحيل. فمقامنا يكون من قبيل النحو الأول، وهو ما لو اختلف متعلق الأمر بالإطلاق والتقييد، لا من قبيل النحو الثاني. وهو الإختلاف في العنوان.

والخلاصة هي: إنّ تعدد العنوان، ألماً يوجب جواز الإجتماع فيما إذا كان العنوانان متغيّرين ومتمايزين بتمام حقيقتهما.

وأما إذا كانا متغيّرين في الخصوصية مع الإشتراك في ذي الخصوصية، فإنّه يكون من قبيل النحو الأول وهو إختلاف العنوانين بالإطلاق والتقييد. ثمّ إنّه كما تحفظنا حول الملاك الثاني للجواز، وهو

كفاية تعدّد العنوان لدفع غائلة التضاد، وبحثناه بحثاً تطبيقياً صغروباً، فأيضاً بحثاً تطبيقياً صغروباً الملاك الثالث لجواز الإجماع وهو ثبوت كون المجمع متعدداً والتقرب بالمجمع حتى لو كان منضمّاً إلى مصداق الحرام كما تقدّم.

وإنما سلك المحققون من الأصوليين هذا المسلك لتصوير الجواز - ولم يكتفوا بتعدّد العنوان شافِعاً في جواز الإجماع - لِمَا اِشْتَهَرَ مِنْ أَنَّ الأحكام إنّما تتعلق بالعناوين، لا بما هي هي، بل تتعلق بها بما هي فانية في الخارج وحاكية عنه، وبهذا احتملوا كون المعروض إنّما هو الخارج. وعليه، بنوا كون الخارج متعدداً لتعدد العنوان الحاكي عنه، وبهذا جوّزوا الإجماع، كما ذهب إليه الخراساني، والنائيني، والخوئي، من تفسير فناء العنوان في المعنون، بمعنى أنّ الحكم المنصب على العنوان يسري ويقف على المعنون خارجاً.

وقد أوضحنا هذه المغالطة عند عرض كلمات هؤلاء الأعظم، حيث قلنا هناك: بأننا حتى لو سلّمنا بهذا التفسير للفناء والإفناء بما ذهب إليه هؤلاء الأعظم - من كون الحكم المنصب على العنوان يقف على المعنون خارجاً - فمع هذا لا يلزم أنّ يكون الميزان في رفع غائلة التضاد، وجواز الإجماع هو تعدّد الوجود خارجاً، لأنّ تفسير الفناء والإفناء كما ذكرناه، ليس معناه أنه يوجد شيان: العنوان والمعنون. وأن الحكم يسري من الأوّل إلى الثاني، بل ليس هنالك إلّا معروض واحد للحكم وهو العنوان.

وهذا العنوان: تارة نلحظه بالحمل الأولي فيكون معروضاً للحكم.

وأخرى نلحظه بالحمل الشايع الصناعي فلا يكون معروضاً للحكم.

إذن فالفناء في الخارج عبارة عن لحظ العنوان بالحمل الأولي في مقام جعل الحكم، فيرى العنوان كأنه شيء في الخارج، فإذا تعدّد هذا العنوان تعدّد لا محاله مرثيته وخارجيته دون أنّ يكون هناك أيّ ربط لذلك بالمعنون، أو الوجود الخارجي.

بل نصعد هذا النقض فنقول: بأننا حتى لو سلمنا بأنَّ الحكم يعبر من العنوان إلى المعنون الخارجي - وقطعنا النظر عما يلزم من محاذير ولوازم باطلة - فإنَّ غاية معناه: أنَّ الذهن يجعل العنوان وسيلة لصب الحكم على المعنون بمقدار ما يرى المعنون بالعنوان.

وحينئذ يُقال: إنَّ جواز الإجتماع على هذا، لا يحتاج إلى فرض تعدد المعنون في وجوده الخارجي، وإنَّما يكفي تعدد المقدار المرثي من المعنون بكل من العنواين سواء أكان وجوده متحداً مع المرثي بالعنوان الآخر، أم لم يكن كذلك، لأنَّ الذهن إنَّما يرى المعنون بمقدار ما يحكي عنه العنوان لا بمقدار ما هو موجود من المعنون خارجاً، وذلك لأنَّ المرآة إنما تكشف ذا المرآة بقدر المرآة، لا بقدر ذي المرآة الخارجي، ولذا لو كان ذو المرآة خارجاً أكبر حجماً من المرآة، فلا يُرى ذو المرآة بتمام حجمه الخارجي. هذا من دون فرق بين هذه العناوين الذاتية - نوعية كانت أم جنسية أم فصلية - والعناوين الإنتراعية، كالفوقية، والتحتية لأنها هي أيضاً حيثيات واقعية في خارج الذهن، وإنَّ لم تكن من سنخ الوجود كما ستعرف تفصيله. والخلاصة هي: إنَّ الذهن يرى المعنون بواسطة العنوان، إذن فلا محالة يرى المعنون حينئذٍ بقدر ما يحكي عنه العنوان، ولا يراه بتمام حجمه الخارجي.

ومهما كان، فقد ذهب المحقق الخراساني «قده» إلى أنَّ المجمع واحد مهما تعدد العنوان، لأنَّه يمكن إنطباق عناوين متعددة على وجود واحد، وقد يكون هذا الوجود الواحد بسيطاً من كل الجهات كالواجب تعالى. إذن فمجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. وعليه: ذهب هذا المحقق العظيم إلى عدم جواز الإجتماع.

إذا اتضح ذلك فنقول: إنَّ العناوين تنقسم الى قسمين:

١ - القسم الأول، هو: العناوين الذاتية.

٢ - القسم الثاني، هو: العناوين الإنتزاعية العرضية كالفوقية والتحتية والقسم الأول له شقان:

١ - الشق الأول: العناوين الذاتية النوعية، وهو ما يسمّى بالنوع كالإنسان.

٢ - الشق الثاني: العناوين الذاتية الجنسية والفصلية كالحيوان والناطق.

أمّا الشق الأول، وهو العنوان النوعي: فإنه إذا جعل مرآة لمعنون، كالإنسان إذا جعل مرآة لزيد، فيكون محكيه هو تمام الوجود الخارجي لزيد.

وأما الشق الثاني، وهو العنوان الجنسي أو الفصلي: فإنه إذا جعل مرآة لمعنون، كالحيوان أو الناطق إذا جعل مرآة لزيد، فحينئذ لا يكون محكيه تمام الوجود الخارجي لمعنونه، «زيد»، لأنّ تمام الوجود الخارجي لزيد لا يُرى بالحيوانية أو بالناطقية، وإنما يُرى بالإنسانية.

نعم إنما يُرى بالحيوانية حيثية ضمنية من الوجود الخارجي لزيد، وكذا يُرى بالنطقية حيثية ضمنية منه مغايرة للحيثية الأولى، فإنّ الوجود الخارجي وإن لم يكن قابلاً للتبعيض خارجاً، إلاّ أنّه يُتبعض في عالم رؤية الذهن.

وعليه فلا مانع من أنّ يتعلق الأمر بالحيثية الأولى، والنهي بالحيثية الثانية وإن كان ما بإزاء الحيثيتين في الخارج شيئاً واحداً، إذ إنّهُ لا محذور في ذلك؛ بعد أن عرفت أنّ الوجود الخارجي لم يُر بتمامه بواسطة عنوانه، وإنما الذي رُئي منه هو الحيثيتان المذكورتان، فالحكم يسري من العنوان إلى هاتين الحيثيتين فيتعلق الأمر بالأولى، والنهي بالثانية، ولا محذور.

وأما القسم الثاني، وهو العناوين الإنتزاعية العرضية: فأيضاً لا يُستترط في جواز الإجتماع فيها تعدد الوجود خارجاً، فمثلاً، عنوان التقدم عنوان

عرضي إنتزاعي، فإذا تعلق الأمر بتقدم الصلاة على التسبيح، وتعلق النهي بتقدم الصلاة على الأكل، فأوقع المكلف الصلاة، ثم أوقع بعدها التسبيح والأكل، فهنا يوجد تقدمان للصلاة:

أحدهما: تقدم على التسبيح، وهذا مأمور به.

والثاني: تقدم على الأكل، وهذا تقدم منهى عنه.

وهذان التقدمان حيثتان عرضيتان إنتزاعيتان فلا مانع من أن يتعلق الأمر بإحدهما، والنهي بالأخرى، وإن كان ما بإزائهما في الخارج وجوداً واحداً، وهو تقدم ذات الصلاة، وذلك لما عرفت من أن معنى الإفناء، هو أن الحكم لا يقف على العنوان، بل يسري إلى المعنون، والمعنون في مقامنا جهة واقعية ثابتة في لوح الواقع بناء على ما بيناه سابقاً من أن العناوين العرضية الإنتزاعية ما بإزائهما في الخارج حيثيات واقعية، وبنفسها خارجية لا بوجودها.

إذن فمعنون كل عنوان عرضي إنتزاعي حيثية واقعية مغايرة للحيثية الأخرى، وعليه فلا مانع من أن يتعلق الأمر بإحدى الحيثيتين، ويتعلق النهي بالحيثية الأخرى وإن كان ما بإزاء الحيثيتين في الخارج شيئاً واحداً، كما ألمحنا إليه سابقاً، لأن المرئي بالعنوان هو تلك الحيثية، لا ذلك الوجود الخارجي، حتى تكون وحدته مانعة من جواز الإجتماع.

وبهذا ثبت، أنه حتى لو تنزلنا وفسرنا الإفناء بمعنى سراية الحكم من العنوان إلى المعنون، فلا يكون ميزان رفع غائلة التضاد ما ذكره الخراساني والثائيني والخوئي «قدست أسرارهم» من تعدد الوجود خارجاً.

بل الميزان، هو: أن يكون المقدار المحكي لكل عنوان مغايراً للمقدار المحكي للعنوان الآخر، بحسب رؤية الذهن لهذه المعنونات، كما عرفت تفصيلاً.

ومجمل القول إلى الآن، هو: إنك قد عرفت أن المختار - فيما لو كان

الإختلاف بين مركزيّ الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد الذي هو النحو الثاني - هو جواز إجتماع الأمر والنهي، ثم ذكرنا للقول بجواز الإجتماع تحفظات، وقد ذكرنا في التحفظ الأول: إنَّ القول بالجواز إنما هو إذا لم يكن الواجب عبادياً.

وأما إذا كان عبادياً فلا نقول بجواز الإجتماع، وعدم قولنا بجواز الإجتماع ليس لغائلة التضاد، إذ إنَّها مرتفعة بتعدد العنوان، كما عرفت.

وإنَّما لا نقول بالجواز لأنَّ مثل هذه العبادة لا يمكن التقرب بها للمولى، كما عرفت تحقيقه، وهذا إنما يتم فيما لو كان متعلق الأمر والنهي هو نفس الحركة الصلّاتية، بحيث لم يكن تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون.

وأما إذا كان تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون، فحينئذٍ يكون متعلق الأمر غير متعلق النهي، وحينئذٍ لا تكون الصلّاة المأتي بها في الغصب مبعوضة للمولى فتقع صحيحة.

ومن هنا كان لا بدَّ أنْ نبحث في أنَّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون خارجاً، أو لا يوجبه؟.

وقد عرفت أنَّ المحققين الأعظم: الخراساني والنائيني والخوئي قد بنوا القول بجواز الإجتماع على كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون. وهنا يقع بحث آخر حيث يقال: بأنه لو سلّمنا بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، فهل أنَّ هذا المسلك هو أوسع في النتيجة من المسلك الذي بيننا عليه جواز الإجتماع، أو لا؟.

ومن أجل ذلك وغيره، كان لا بدَّ وأنْ نبحث في أنَّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، أو لا؟ حيث يتضح من خلال هذا البحث، حقيقة الخلاف الذي وقع بينهم في تطبيق ما ذكروه من القاعدة الكلّية التي إتفقوا عليها، والتي قد عرفت عدم تماميتها.

فنتقول: قد عرفت أنَّ المحقق النائيني «قده» يذهب إلى أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون إذا كانت النسبة بين العنوائين العموم من وجه. ونحن وإن كنا قد ذكرنا حاصل أستدلاله، ولكن هنا سنفصل هذا الاستدلال، مع إستعراض ما ذكره المحقق الخوئي «قده» عليه من الإعتراض، كي تتضح حقيقة المطلب.

وتفصيل ذلك هو: إنَّ المحقق النائيني «قده»^(١) ذكر أن العناوين على قسمين:

١ - القسم الأول: العناوين الإشتقاقية التي تُحمل على الذات، من قبيل عنوان العالم، والعاقل، والطويل، وأمثالها.

٢ - القسم الثاني: العناوين التي هي عناوين لمبادئ الإشتقاق.

أو فقل مبادئ إشتقاق تلك العناوين، من قبيل عنوان، العلم، والعدل، فإنه هو المبدأ لإشتقاق عنوان العالم والعاقل الذي يُحمل على الذات.

وفي القسم الأول: عندنا محمول عليه، وهو زيد، ومحمول، وهو العالم. وعندنا حيثية الحمل والصدق، وهي العلم، فإنَّ قيام هذه الحيثية في زيد هي التي صححت حمل العالم عليه، وهذه الحيثية، حيثية تعليلية لأنها هي العلة في صدق هذا المحمول على هذا الموضوع. إذن فهذه العناوين منتزعة من الذات، وجهة صدقها عليها كونها تعليلية وليست تقييدية، وبناء على ذلك، فتكثر الحيثيات في مثل ذلك لا يوجب تعدد الموضوع - «المعنون» - خارجاً، بل يمكن تكررها مع إنحفاظ ذات واحدة في الخارج، فيقال، «زيد عالم»، لحيثية العلم القائمة به، و«أبيض»، لقيام حيثية البياض ونحو ذلك، فتعددت الحيثيات الموجبة لصحة الحمل، مع أنَّ

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧.

الذات واحدة. وعليه فتعدد الحثيات التعليلية لا يوجب تعدد الموضوع
- «المعنون» - خارجاً.

إذن لا يكون تعدد العناوين الإشتقاقية هذه موجباً لتعدد المعنون
خارجاً، وإن كانت النسبة بينها عموماً من وجه. ومن هنا يكون التركيب بين
كل هذه العناوين الإشتقاقية كالحلو، والأبيض، والمصلّي، والغاصب، في
مورد الإجماع إتحادياً دائماً، ومن هنا لا يصح الإجماع.

وأما القسم الثاني من العناوين، وهي: عناوين مبادئ الإشتقاق من
قبيل «العلم والعدل»، والتي هي مبادئ لإشتقاق عنوان العالم والعدل،
فإن هذه العناوين بنفسها حثيات تعليلية وتقييدية. كما يقال: «هذا علم»،
ويشار إلى الكيف النفساني المخصوص فيما أنّ المحمول عليه هو نفس تلك
الحثية التي هي كيف نفساني، فتكون هذه الحثية حينئذ حثية تقييدية. وبما
أنّ هذه الحثية هي التي صحّحت الحمل، فتكون حثية تعليلية.

وبناء على ذلك: فإذا تعددت حثيات الصدق كما لو فرض وجود
عنوانين «كالغصب، والصلاة»، لا الغاصب، والمصلّي، وكان لكل منهما
حثية صدق، غير حثية الصدق في الآخر، فلا محالة حينئذ يتعدد المصدق
بتعددتها، فتعدد العنوان في مثل ذلك، يوجب تعدد المعنون خارجاً.

والميزان الكلّي الذي فيه تكون حثية الصدق في أحد العنوانين غير
حثية الصدق في العنوان الآخر، هو ما إذا كان بين العنوانين عموم من
وجه، لأنّه إذا كان بينهما عموم من وجه، فهذا يحتاج لإفتراس حثية صدق
محفوظة في مورد الإجماع والإفتراق.

وهذا معناه، أنه في مورد الإجماع نحتاج إلى إفتراس حثيّي صدق:

إحدهما: تحفظ في مورد إجماع الصلاة مع الغصب. وإفتراق
الصلاة عن الغصب.

والأخرى: تحفظ في مورد إجماع الغصب مع الصلاة، وإفتراق

الغضب، عنها. وإحدى الحثيئين غير الأخرى كما عرفت تفصيله سابقاً.
وبهذا يتبرهن أنَّ حِثِيَّةَ الصدق التي هي تقييدية وتعليلية بالنحو
المتقدم، متعددة في كل مورد تكون النسبة بين العنوائين عموماً من وجه،
وإذا تعددت الحثية هذه، فلا محالة يتعدّد المصداق المحمول عليه خارجاً،
ومعه يكون التركيب بين العنوائين والمصداقَين إنضمامياً فيصح الاجتماع.

ومن هنا قال المحقق النائيني «قده» بجواز اجتماع الأمر والنهي.

وما تقدم كان توضيحاً لما ذكره في تقسيم العناوين إلى قسمين.

والخلاصة، هي: إنَّ النوع الثاني من العناوين، حيث أنَّه يتزع من
نفس مبادئ الإشتقاق التي هي عناوين ذاتية لها، فتكون هي مصداقها بنحو
الحثية التقييدية، إذن فتعددها يوجب تعدد المعنون خارجاً إذا كان بين
العنوائين عموم من وجه، كالغضب والصلاة، لا الغاصب والمصلي،
وحيث لا بد لكل من العنوائين من جهة صدق بنحو الحثية التقييدية
محفوظة في مورد إفتراقه عن العنوان الآخر، وهذا لا يكون إلا مع تعدد
المعنون، وإلا لزم عدم صدقهما في مورد الاجتماع.

وبهذا يتبرهن أن التركيب إنضمامي بين المبادئ والعناوين الذاتية في
مورد الاجتماع، إذا كان بينهما عموم من وجه، كما في الصلاة، والغضب،
ولأجله ذهب الميرزا «قده» إلى القول بجواز الاجتماع.

نعم لا يتم هذا البرهان في العناوين والماهيات الطولية، كما في
الأجناس المتصاعدة، أو النوع، أو الفصل، فإنه حتى لو كانت النسبة بين
العنوائين فيها التساوي أو العموم من وجه، فقد يكون التركيب فيها إتحدائياً،
ولذلك لا يتم فيها البرهان الذي ذكره.

وقد إعترض السيد الخوئي «قده»^(١) على هذا الكلام، فذكر أنه وإن

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ هامش ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

كان يوافق على أصل هذا الإستدلال، إلا أنَّ القسم الثاني من العناوين التي هي عناوين مبادئ الإشتقاق لها شقان:

١ - الشق الأول: العناوين المقولية، أي: الماهيات الأولية، فإنَّه في مثلها يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون والمصداق، وذلك لإستحالة أن يكون لمصداق واحد ماهيتان حقيقيتان.

٢ - الشق الثاني: العناوين الإنتزاعية العرضية، التي لا حقيقة مقولية لها في الخارج، كالفوقية، والتحتية، ونحوها، فإنَّها حيث أنَّها ليست من الماهيات المتأصلة في الخارج، فلا يلزم من تعدد العنوان فيها، تعدد المعنون خارجا، ولو كان بين العنوائين منها عموم من وجه، لإمكان أن يكون للعنوان الإنتزاعي الواحد مناشئ إنتزاع متباينة، كما يقال في «السقف أنَّه فوق، والسماء فوق» وهكذا كما عرفت تفصيله، لإحتمال أن يكون العنوانان في مادة الإجتماع منتزعين من ماهية واحدة، وحيث أنَّ الصلاة، والغصب من هذه العناوين، ويحتمل أن يكون منشأ إنتزاعها في الخارج حركة واحدة، فلا يكون تعدد العنوان فيها حينئذٍ موجبا لتعدد المعنون، وعليه فيلزم إمتناع الإجتماع.

والتحقيق في المقام أن يُقال: إنَّ مرد هذا النزاع بين هذين العلمين ليس كبرويا، وإنما النزاع بينهما مبني على جهة لم تُبحث بينهما، فكأنَّه نزاع صغروي، يرجع إلى تشخيص كون الحمل في العناوين الإنتزاعية، ما هو؟ هل هو حمل إشتقاق فقط، أي: حمل ذو هو؟ أو حمل مواطاة، أي: حمل هو هو، كما يكون في المبادئ الذاتية المتأصلة؟.

وتوضيح ذلك، هو: أن الحمل ينقسم إلى قسمين:

١ - القسم الأول: حمل المواطاة، أي: حمل «الهوهوية»، كما يُقال: هذا بياض، ويُقصد بإسم الإشارة، نفس البياض، فيكون المحمول نفس الموضوع، ولذا سُمي هذا الحمل، بحمل، «هو هو»، أو الهوهوية.

٢ - القسم الثاني: حمل الإشتقاق، أو حمل، «ذو هو»، كما لو أُشير إلى جسم وقيل: هذا ذو بياض، وقد يُعبّر عن «ذو»، بهيئة إشتقاقية فيقال: هذا، أي الجسم، أبيض.

إذا عرفت ذلك نقول: إنَّ عناوين مبادئ الإشتقاق، ذات شقين، كما ذكر السيد الخوئي «قده»^(١).

١ - الشق الأول: العناوين المقولية، التي هي ماهيات حقيقية لمصاديقها في الخارج، من قبيل عنوان، العلم والبياض، فمثل هذه العناوين تُحمل بكلا الحملين، حيث أنَّها تُحمل على مصاديقها بحمل الهوهوية، فيقال: «هذا علم، وهذا بياض»، وتحمّل على معروض ذلك المصداق بحمل ذوهو، فيقال: هذا. أي جسم. ذو بياض، أو أبيض.

٢ - الشق الثاني: هو العناوين العرضية الإنتزاعية، فلا إشكال في أنها تحمّل بحمل «ذو هو» في الخارج على مناشيء إنتزاعها، فيقال: السقف فوق، أي: ذو فوقية، والإنسان عالم، أي: ذو علم.

إلا أنَّ الكلام في أنَّ مثل هذه العناوين هل تُحمل بحمل الهوهوية، أو لأ؟ فهل يصح أن تُشير إلى شيء في الخارج ولو ذهنياً فنقول: هذه فوقية أو هذه تحتية، أو لا يصح؟

والخلاصة هي: إنَّ مرجع هذا الإختلاف بين العلمين، النائيني، والخوئي «قده»، ليس كبروياً، وإنما هو صغروي، بمعنى أنَّه يرجع إلى تشخيص أنَّ الحمل في العناوين الإنتزاعية هل هو حمل مواطاة، أي: حمل هو هو، كما هو في المبادئ الذاتية المتأصلة، حيث يمكن أن يُشار إلى حيثية في الخارج فيقال: هذه فوقية، وهذه تحتية؟ أو إنَّ الحمل فيها هو

(١) نفس المصدر.

حمل إشتقاق فقط أي: حمل ذو هو، فيقال: السقف فوق، والإنسان عالم، أي: ذو فوقية، وذو علم.

وصحة ذلك وعدمه مبني على مسألة تقدم تحقيقها، واخترنا فيها خلاف ما عليه المشهور.

وحاصلها هو: إنَّ المشهور ذهبوا إلى أن هذه العناوين الإنتزاعية هي أمور، ظرف العروض فيها هو الذهن، وظرف الإتصاف فيها هو الخارج.

وبناءً على ذلك يتعذر حمل «الهوهوية» في هذه العناوين، لأنَّ ظرف الفوقية هو الذهن، وعليه فوراء الذهن لا يمكن أن نشير إلى شيء في الخارج بحمل مواطاة، فنقول: إنَّه فوقية، بل نُشير إلى سقف فنقول: «هذا ذو فوق»، لأنَّ ظرف الإتصاف هو الخارج، إذن فالمتعين هو حمل «ذو هو» فقط.

وأما بناءً على ما إختترناه من أنَّ هذه العناوين لها واقع خارجي ثابت في لوح الواقع خارج الذهن، وهو أوسع من لوح الوجود بقطع النظر عن عالم الإعتبار والذهن، فإنَّ هناك حيثة في خارج الذهن يُحمل عليها عنوان «الفوقية» ويصدق عليها، كصدق سائر المبادئ الذاتية على مصاديقها بحمل المواطاة، فإنَّ السماء فوق الأرض، حتى لو لم يكن هناك ذهن.

إذن فالفوقية ثابتة على كل حال، وظرف العروض في هذه العناوين هو ظرف الإتصاف، ولا يُعقل أن يكون غير ذلك كما عرفت سابقاً، غاية أنَّ هذه الأمور الإنتزاعية بنفسها خارجية، لا بوجودها.

وبناءً على هذا المسلك، يصح حمل «هو هو» في هذه العناوين الإنتزاعية، أي: حمل المواطاة، لأنَّ الفوقية لها واقع خارجي بقطع النظر عن عالم الذهن، وحينئذ يُشار إلى هذا الخارج ويُقال: هذا فوق، أو هذه فوقية.

إذا عرفت ما تقدّم نقول: إنّ هذه العناوين الإنتزاعية، بناءً على أنّها تُحمل على الخارج بحمل «الهُوهوية» أي حمل مواطاة، كما لو كان لها مصداق بالذات، فيكون الإتجاه العام لكلام الميرزا «قده» هو الصحيح.

وأما بناءً على أنّها لا تُحمل بهذا الحمل، بل تحمل فقط بحمل «ذو هو» على مناشيء إنتزاعها، فتكون الخارجية لمناشيء إنتزاعها، فحينئذٍ يكون الإتجاه العام لكلام السيد الخوئي «قده» هو الصحيح.

فالنزاع بين هذَيْن العَلَمَيْن «قده» مبني على هذه النقطة، وكأنهما لم يلتفتا إلى ذلك، ولهذا لم يبحثاها.

ولهذا فما ذكره النايني «قده» يتم بنحو عام، بناءً على أنّ هذه العناوين تُحمل بحمل «الهُوهوية»، وذلك لأنّ هذا العنوان الذي يُحمل على تلك الحثية بحمل «الهُوهوية»، تكون نسبته إلى تلك الحثية نسبة العنوان الذاتي إلى مصداقه. فكما لا يمكن أن يكون لموجود واحد في الخارج ماهيئان حقيقيئان، وعنوانان عرضيان متزعلان من مرتبة ذاته، لأنّ الموجود الواحد ليس له إلا ماهية واحدة، كذلك الأمر هنا، فإنّه لا يمكن أن يكون لجهة خارجية واحدة عنوانان ذاتيان عرضيان، فإنّ قولنا: هذه فوقية، أي: إنّ إسم الإشارة هو بنفسه المصداق بالذات للعنوان المحمول عليه، وحينئذٍ، لا يمكن أن يكون مصداقاً لعنوانين عرضيين بحيث يكون كل منهما تمام ماهيته، وعليه فلا بدّ وأنّ يتعدّد المحمول عليه بتعدد الحثيات المصححة لحمل العناوين عليه، وحيث أنّ هذه الحثيات خارجية بأنفسها، فلا محالة تكون خارجية إحداها غير خارجية الأخرى.

وبهذا يثبت، أنّ تعدّد العنوان في مثل ذلك يوجب تعدّد المعنون خارجاً، كما ذكر النايني «قده»، ولا يرد حينئذٍ ما ذكره المحقق الخوئي «قده»، من أنّ العناوين الإنتزاعية كالقوى والتحت، قد تنتزع من منشأ واحد، وأنّ عنواناً واحداً قد يُنتزع من مناشيء متباينة، كالسقف والسماء، لأنّ هذا ناظر إلى حمل العناوين الإنتزاعية على مناشيء الإنتزاع الذي هو

حمل «ذو هو» ونحن لا ندعي تعدد المحمول فيها بتعدد الحيثيات، بل ندعي ذلك في حمل «هو هو» كما عرفت.

وعليه يكون ما ذكره المحقق الخوئي «قده» من الخلط بين حمل المواطاة، وحمل الإشتقاق، إذ إنَّ «السقف والسماء» المتباينين يحمل عليهما، الفوق حمل إشتقاق، لا حمل مواطاة كما هو ثابت حتى في الماهيات المتأصلة، هذا بناءً على أن يكون لهذه الحيثيات خارجية، فتُحمل عليها هذه العناوين بحمل «الهوهوية»، حينئذ يتم ما ذكره المحقق النائيني «قده» بنحو عام.

وأما إذا أنكرنا أن يكون لهذه الحيثيات خارجية - وإنما الخارجية لمناشئها، أي: لما تُحمل عليه بحمل الإشتقاق - وبيننا على مسلك الحكماء، فإنَّ هذه العناوين حينئذ لا تُحمل إلا بحمل «ذو هو» فقط، وحينئذ يتجه كلام المحقق الخوئي «قده»، ولا يتم كلام النائيني «قده».

وذلك لأنَّ مجرد تعدد العنوان الإنتراعي لا يوجب تعدد المحمول عليه في الخارج، لأنَّ المحمول عليه في الخارج محمول عليه بحمل «ذو هو» أي: هو مصداق بالعرض والمسامحة للمبدأ، وما هو مصداق بالعرض والمسامحة، يمكن أن يكون بالعرض والمسامحة مصداقاً لمبدأين.

وهذا معنى قول المحقق الخوئي «قده» إنه يمكن أن يُنتزع عنوانان من منشأ إنتراعي واحد، وبناءً على هذا المسلك، حينئذ لا يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون.

وحيث قد عرفت أنَّ المسلك الصحيح هو أنَّ هذه العناوين الإنتراعية لها واقع خارجي، بقطع النظر عن عالم الإعتبار والذهن، وأنَّ ظرف العروض فيها هو ظرف الإلتصاف خلافاً لمشهور الحكماء، فحينئذ بناءً على هذا المسلك الصحيح، يمكن أن تُحمل هذه العناوين على الخارج بحمل «الهوهوية». ومتى ما صحَّ هذا الحمل يكون كلام المحقق النائيني «قده» هو

الصحيح كبروياً كما عرفت، إلا أنه يبقى لنا حساب مع المحقق النائبي
«قده» من جهتين:

١ - الجهة الأولى، هي: إنَّ ما ذكره الميرزا «قده»، برهاناً، ووافقه
الخوئي «قده»، على كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنوي، لا يختص بما
إذا كان بين العنوائين عموم من وجه، كما ذكر الميرزا «قده»، إذ غاية ما ذكر
في فذلكة هذا البرهان هو: إنَّ الحثيَّتين العرضيَّتين يستحيل أن يكون لهما
مصدق واحد بالذات في الخارج، لأنَّه يستحيل أن يكون للشيء الواحد
ماهيتان عرضيتان.

وهذا البرهان والفذلكة يصدق أيضاً فيما لو كان بين العنوائين نسبة
التساوي، لأنَّه يستحيل أيضاً أن يكون للشيء الواحد ماهيتان عرضيتان،
سواء أكانت النسبة بين العنوائين عموماً من وجه، أو التساوي، فإنَّه متى ما
كان هناك عنوانان، ولكل واحد منهما مصداق بالذات في الخارج، وكان
العنوانان عرضيَّين، فإنه حينئذٍ يستحيل أن يكون مصداقهما بالذات واحداً،
ولو كانا متساويَّين لما عرفت من دون فرق بين العناوين الحقيقية والانتزاعية
كما تقدّم. نعم يمكن أن يكون هذا الإختصاص للبرهان فيما إذا كانت النسبة
بين العنوائين العموم من وجه في الماهيات المتداخلة، والتي يتم بعضها
البعض الآخر.

٢ - الجهة الثانية، هي: إنَّ هذا الملاك لجواز الإجتماع، إنَّما ينفع
فيما إذا تعلق الأمر والنَّهي بالمبدأ الانتزاعي بجنبته المصدرية، لا فيما إذا
تعلق الأمر والنَّهي بالمبدأ بجنبته الإشتقاقية. ونحن هنا نخالف بعض
مصطلحات النحويين.

وتوضيح المقصود في المقام هو: إنَّه إذا تعلق الأمر بالعبادية والنَّهي
بالغضبِيَّة، فيصح الإجتماع حينئذٍ بهذا الملاك المذكور، لأن الصلاة التي هي
فعل واحد، هي معروضة لجهتين واقعيَّتين:

١ - الجهة الأولى، هي: كون هذا الفعل الصلّاتي مضافاً إلى الله تعالى بإضافة التعلُّد.

٢ - الجهة الثانية، هي: كون هذا الفعل مضافاً إلى إستعمال ملك الغير بغير رضاه.

فهاتان إضافتان وأمران إنتزاعيّان قد عرضا على الصلاة، فهي منشأ إنتزاعهما بمعنى من المعاني، فحيثلو إن تعلق الأمر بعنوان إحدى هاتين الإضافتين كما لو أمره المولى أن يجعل عمله هذا عبادة ومضافاً إلى المولى وتعلق التّهي بعنوان الإضافة الأخرى كما لو نهاه المولى عن جعل عمله هذا غصباً فيصح الإجتماع، لأنّ هذّين العنوانين، يحملان بحمل «الهوهوية» على تلك الإضافة، لأنّ الإضافة الأولى هي العباديّة، والثانية هي الغصبيّة. وعليه فيكون تعدّد العنوان موجياً لتعدد المعنون لما عرفت تفصيله، ومع التعدد يصح الإجتماع، هذا إذا كان متعلق الحكم نفس الإضافة أي العباديّة والغصبيّة.

وأما إذا فرض أنّ متعلّق الأمر والتّهي هو الفعل المضاف، أي: الفعل العبادي المعبر عنه بالعبادة، والفعل الغصبي المعبر عنه بالغصب، لا العباديّة، والغصبيّة، فإنّ أسماء الأفعال هذه، وإن كانت مبادئ بحسب عرف اللغة والنحو، إلّا أنّها بحسب الحقيقة نسبتها إلى مصادرها، نسبة المشتق إلى المصدر، فهي تستبطن إشتقاقاً مستتراً. فالعبادة، والغصب فيهما جنبه إشتقاق، وإن لم يذكر في اللغة. فمصدر الغصب هو الغصبيّة، وكذلك العبادة، فإنّ مصدرها هو العباديّة ونحن كلامنا في طبيعة الأشياء، لا حسب مصطلحات النحاة واللغويين. وحيثلو، فإذا تعلق الأمر والتّهي بالمبدأ الإنتزاعي بجنبته الإشتقاقية، أي: تعلق بالعبادة، والغصب، أي: بمعروض الإضافة في كل منهما، لا بنفس الإضافة، فحيثلو لا يصح الإجتماع لأنّ حمل الغصبيّة والعباديّة على الفعل الغصبي والفعل الصلّاتي يكون حمل ذو هو وفيه لا يكون تعدد على الحثيات والإضافات موجياً

لتعدد المحمول عليه، فلا يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون، ومعه لا يصح الإجماع.

والخلاصة، هي: إنَّ هذا الملاك الثالث لجواز الإجماع، كما ذهب إليه المحقق النائيني «قده»، إنما ينفع إذا كان متعلق الحكم هو نفس الإضافة، لا الفعل المضاف، أي: فيما إذا كان العنوانان عرضيين ومحمولين على الخارج حمل مواطاة، أي: إنَّ لهُما مصداقاً بالذات، لا حمل إشتقاق.

أو فقل: إنَّ الملاك الذي ذهب إليه المحقق النائيني، إنَّما ينفع في جواز الإجماع، إذا كان متعلق الحكم هو نفس الإضافة، فيحمل هذا العنوان على مصداقه الخارجي بالذات، حمل مواطاة، لا الفعل المضاف، لأنه إذا كان متعلق الحكم هو نفس الإضافة، يكون الحمل حيثنؤ حمل مواطاة، أي: حمل «هو هو»، ومعه لا يتعدّد المعنون بتعدد العنوان.

وأما إذا كان متعلق الحكم هو الفعل المضاف، فحيثنؤ يكون الحمل حمل إشتقاق، أي: حمل «ذو هو»، ومعه لا يتعدّد المعنون بتعدد العنوان.

على ضوء ما سبق فقد تحصّل لدينا ملاكان صحيحان لجواز إجماع الأمر والتّهي:

الملاك الأول، هو: ما ذكرناه من أنّ تعدّد العنوان يكفي لرفع غائلة التضاد، لأنَّ كون الأمر متعلقاً بصرف وجود الطبيعة في الخارج، لا ينافي كون التّهي متعلقاً بالفرد والحصة، إذ لا تضاد بينهما، حيث أنّه لا محذور في إرادة صرف وجود الجامع والتّهي عن أحد أفراده.

الملاك الثاني، هو: ما ذكره الميرزا «قده»، من كون متعلق الأمر غير متعلق التّهي بحسب العنوان، وإن انطبق العنوانان على وجود واحد في بعض الموارد خارجاً، فإنَّ تعدد العنوان يوجب تعدّد معروض الأمر والتّهي، والحب والبغض، حقيقة.

وهناك ملاك ثالث للجواز: ذكرناه في النحو الأول، وهو ما بنى عليه المحققون جواز الإجتماع كبروياً، وإختلفوا في تشخيص مرده صغروباً.

وخلاصته كبروياً، هي: ما لو كان الإختلاف بين مركزي الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد، وكان التركيب بين عنوائيّ المأمور به والمنهي عنه إنضمامياً، لا إتحادياً، حيث يكون الأمر متعلقاً بصرف وجود الطبيعة، ولا يسري إلى الأفراد، ويكون النهي متعلقاً بالفرد، ولا يصعد إلى الطبيعة. وبهذا يتعدّد العنوان فيكون مستلزماً لتعدد المعنون خارجاً.

وحيثلو لو أغمضنا النظر عن الوجدان الذي أبطلنا به هذا الملاك للجواز، فإنه يتحصل عندنا حينئذٍ ثلاث ملاكات لجواز الإجتماع.

وإذا أردنا المقارنة بين هذه الملاكات، لنرى ما هو الأوسع منها بحسب النتيجة، فإننا نرى أنّ الملاك الثاني الذي ذكرناه وأثبتناه نحن - وهو كون تعدّد العنوان يكفي في رفع غائلة التضاد - لا يختلف كثيراً من حيث النتائج عن الملاك الثالث الذي ذكره الميرزا «قده»، من كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون، إذ نرى كأنّه بين الملاكين ملازمة لتصادقهما معاً، وإرتفاعهما معاً، باستثناء مورد واحد حيث يصدق ما ذكرناه وأثبتناه نحن، دون ما ذكره الميرزا «قده»، فيكون ما ذكرناه من ملاك وتبيناه أعمّ ممّا ذكره الميرزا «قده» وتبناه.

وتوضيح ذلك، هو: إنّه بالنسبة لجميع عناوين المبادئ الحقيقية أو الإنتراعية التي تُعتبر من المعقولات الأولية - والتي تحمل على مصاديقها حمل مواطاة - ينطبق ما إختاره الميرزا «قده» وما إختارناه.

أما إنطباق ملاك الميرزا «قده» فلأنّه إذا أمر المولى بالسجود، ونهى عن الكلام، فهنا عنوانان، وتعددتهما يوجب تعدد المعنون، بإعتبار أنّ كلّاً من عنوائيّ السجود والكلام، له محمول عليه مواطني في الخارج، لأنّه

يمكن الإشارة إلى شيء في الخارج، فنقول: هذا كلام، وهذا سجود، فيكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون.

وأما انطباق ما اخترناه هنا من الملاك أيضاً، فلأنَّ العنوان متعدد، فإنَّ عنوان السجود غير عنوان الكلام. هذا بالنسبة لعناوين المبادئ الحقيقية.

وأما بالنسبة إلى عناوين المبادئ الإنتزاعية، فيما إذا تعلق الأمر والنهي بالعنوان الإنتزاعي بجنبته المصدرية كما ذكرناه، أي: بالعبادية والغضب، فهنا أيضاً يصدق كلا الملاكين. أما ملاكنا، فباعتبار تعدد العنوان كما هو واضح، وأما صدق ملاك الميرزا «قده» فلأنَّ العبادية والغضب لهما محمول عليه مواطاتي، كما عرفت، وحينئذٍ يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون.

وأما إذا فرض أن الأمر والنهي قد تعلقا بالعنوان الإنتزاعي بجنبته الإشتقاقية، والذي يُحمل على مصداقه حمل إشتقاق، أي: بالعبادة والغضب، كما عرفت، فإنَّه هنا لا يصدق كلا الملاكين.

أما عدم صدق ملاك الميرزا «قده»، فلأنَّ المحمول الإشتقائي لعنوانين إنتزاعيين، قد يكون واحداً وجوداً، فلا يكون المعنون حينئذٍ متعدداً.

وأما عدم صدق ملاكنا، فلأنَّ كلاً من الأمر والنهي قد تعلق بذوي الإضافة، أي: بالعبادة والغضب، ومعه يكون هناك محمولٌ مشتركٌ بين متعلق الأمر والنهي، أعني عنوان العبادة والغضب، وهو الفعل والذات، لأنَّ الغضب والصلاة، نسبتهما إلى الغضب والصلاة، نسبة المشتق إلى المصدر، فيكونان مطعّمين بنحو من التركيب بين الحيثية التي قلنا إنَّها خارجية بنفسها، وبين ذي الحيثية، حيث يكون للعنوانين محور مشترك، هو الذات المتّصّفة بالحيثية.

وإذا كان الأمر كذلك، فيدخل هنا تحت التحفظ الثالث الذي قلنا إنه كلما كان هناك محور مشترك بين العنوانين، فلا يتم فيه الملاك الثاني، وإن تعدد العنوان، وكذلك الملاك الثالث للجواز، لأنه بلحاظ ذلك المحور المشترك، سوف يجتمع الأمر والنهي على عنوان واحد، فلا يصح الاجتماع، إذ أن في المقام لم يصدق كلا الملاكين.

نعم هناك مورد واحد يصدق فيه ملاكنا، ولا يصدق فيه ملاك الميرزا «قده»، وهو ما لو تعلق الأمر بعنوان حيثية الجنس، وتعلق النهي بعنوان حيثية الفصل. ففي مثل ذلك يصدق ملاكنا لأن الجنس والفصل، وإن كانا موجودين بوجود واحد خارجاً، إلا أن الذهن يمكنه تحليل هذه الماهية الواحدة، فينتزع عنواناً من حيثية جنسها، وعنواناً آخر من حيثية فصلها، فيتعدد العنوان، ومعه يصح الاجتماع، بناء على ملاكنا. ومثاله: ما لو أمر المولى برسم خط، ونهى عن إيجاد الإنحناء. فلو أوجد المكلف خطأ منحنيًا، أمكن فيه اجتماع الأمر والنهي، لأن الخط المنحني نوع من الخط، وجنسه الخط، وفصله الإنحناء، فهو وإن كان موجوداً واحداً في الخارج، إلا أن الذهن يحلله كما تقدم، ومع كون الإنحناء «الفصل» من المبادئ بالنسبة إلى الخط «الجنس» وليس بينهما محور مشترك، إذ أن فيكون العنوان متعدداً فيجوز الاجتماع، ومعه يصدق ملاكنا.

وأما عدم صدق ملاك الميرزا «قده»، «الملاك الثالث» فلأن خارجية الجنس والفصل ليست مستقلة بإزاء كل منهما مستقلاً بنفسه، وإنما خارجيتهما بوجودهما معاً ضمن ماهية واحدة لها وجود واحد في الخارج فهما جزءاً ماهيةً، فوجودهما واحد لأن التركيب بينهما إتحادي، ومعه يكون المعنون واحداً، لا متعدداً، إذ ليس ما بإزاء الخط وجود خارجي مغاير للوجود الخارجي الذي بإزاء عنوان الإنحناء، وذلك كما في مثال ما لو رسم المكلف خطأ منحنيًا، ولهذا إشرطنا في صحة هذا الملاك، كون العنوانين عرضيين، وليسا طوليين، كما في الجنس، والنوع، والفصل، لأن الفصل متمم للجنس، وفي طوله.

وهذا المورد يكون برهاناً «إثباتاً» على صحة ملاكنا من كفاية تعدد العنوان في جواز الإجتماع، وإن كان المعنون واحداً بحسب وجوده الخارجي، فإنَّ الوجدان قاض بجواز أنَّ يقول المولى: «أرسم خطأ ولا توجد إنحاء».

وبهذا يثبت أنَّ ملاك جواز لا ينحصر في ملاك الميرزا «قده»، كما يثبت بهذا، أنَّ النسبة بين ملاكنا، «الملاك الثاني» وبين ملاك الميرزا «قده». «الملاك الثالث»، هي نسبة العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنَّ الملاك الثاني، «ملاكنا» هو الأوسع بحسب النتيجة.

وأما النسبة بين هذين الملاكين للجواز «ملاكنا، وملاك الميرزا «قده»، وبين ذلك الملاك الأول المذكور في النحو الأول، والذي كان يكتفي في الجواز بأنَّ يكون الأمر متعلقاً بصرف الوجود، والتَّهْي متعلقاً بفرده - مع قطع النظر عن مسألة لزوم التخيير الشرعي بحسب عالم الإرادة والحب - فهي نسبة العموم من وجه.

أما مورد تمامية ذلك الملاك الأول، دون تمامية ملاكنا وملاك الميرزا «قده»، إنّما هو في العنوانين اللذين بينهما محور مشترك، فإنَّه فيه لا يتم كلاً هذين الملاكين، ملاكنا وملاك الميرزا «قده» كما عرفت سابقاً في مثال الأمر بالصلاة والتَّهْي عن الصلاة في الحَمَام.

وأما الملاك الأول، فإنه يتم، لأنَّ الأمر تعلق بصرف وجود الصلاة وهو لا يسري إلى الحصص، والنهي تعلق بحصة الغضب وهو لا يسري إلى الطبيعة.

وأما تمامية ملاكنا وملاك الميرزا «قده» دون الملاك الأول، فهو فيما لو فرض وجود عنوانين متغايرين، وقد تعلق الأمر بأحدهما بنحو مطلق الوجود، وتعلق التَّهْي بالآخر كذلك كما في «الصلاة» و«الغضب»، فيما لو فرض تعلق الأمر والتَّهْي بعنوان الصلاة والغضب، بجنبتهما المصدرية كما عرفته سابقاً.

والحاصل هو: إنّ نكتة ملاكنا تامة بإعتبار تعدّد العنوان، ونكتة ملاك الميرزا «قده» تامة أيضاً بإعتبار أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدد المعنون، لأنّ كلاً من هذين العنواين له محمول عليه مواطاتي كما عرفت.

إلا أنّ الملاك الأول لا يتم، بإعتبار أنّ كلاً من الأمر والنهي تعلق بمطلق الوجود، ومعه يسري الحكم إلى الحصص، لأنّ الأمر تعلق بصرف الوجود، وتعلق النهي بالحصّة ليتم ذلك الملاك الأول.

تطبيق ملاكات إجتماع الأمر والنهي

وبعد إستعراض الملاكات في بحث إجتماع الأمر والنهي، ينبغي أن نبحث في تطبيق هذه الملاكات على المثال المعروف لهذه المسألة، وهو «الصلاة في المغصوب» فيما لو إجتمع الأمر بالصلاة، والنهي عن الغصب في مورد واحد، كما لو صلّى في المغصوب، فإنه حينئذ يُسأل: هل تقع الصلاة صحيحة ومصداقاً للمأمور به، أم لا؟

وهذا المثال ينحل إلى فرعين:

١ - الفرع الأول: الصلاة في اللباس المغصوب.

٢ - الفرع الثاني: الصلاة في المكان المغصوب.

أما الفرع الأول، فله شقان:

١ - الشق الأول، هو: أن يكون اللباس المغصوب هو نفس الساتر.

٢ - الشق الثاني: أن يكون المغصوب غير الساتر.

أو قل: أن لا يكون الساتر هو المغصوب، وإنما المغصوب غيره.

وفي هذا الفرع الأول يوجد تقريبان لبيان عدم جواز الإجتماع فيه: أحدهما يختص بالإمتناع بالشق الأول، وثانيهما يعمّ كلا الشقين.

١ - التقريب الأول وهو: المختص بالشق الأوّل، وهو ما لو كان نفس الساتر مغضوباً.

وحاصل هذا التقريب، هو: إنّ الصلاة في الساتر المغضوب من موارد إجتماع الأمر والنهي في واحد، باعتبار أنّ التستر فعل واحد، وهو مصداق للواجب، لأنّ التستر واجب في الصلاة، وهو مصداق للحرام لأنه تصرف بالمغضوب، ففعل واحد، صار مصداقاً للأمر والنهي معاً، وهذا غير جائز.

وهذا التقريب غير تام بقطع النظر عن جواز الإجتماع وعدمه، والوجه في ذلك هو أنّ هذا المورد ليس من موارد الإجتماع أصلاً، لأنّ التستر بالمغضوب، وإن كان مصداقاً للحرام، إلّا أنّه ليس مصداقاً للواجب، لأنّ التستر قيد في الصلاة الواجبة وليس جزءاً منها، والأمر بالمقيّد لا ينسبط على ذات القيد، بل على التقيّد فحسب، كما حقق ذلك سابقاً. وعليه: فلا يكون القيد مصداقاً للواجب، فيكون التستر بالمغضوب خارجاً عن مصب الأمر بالصلاة.

ومن هنا، نحكم بصحة الصلاة في الساتر المغضوب على مقتضى القاعدة، لولا قيام إجماع تعبدي على خلافه، حتى ولو قلنا ببطلان جميع ملاكات جواز الإجتماع، وذلك لأنّ المورد ليس من موارد الإجتماع.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان التستر جزءاً، لوجب إتيانه مع قصد القرية، مع أنّه من الواضح بمكان عدم وجوب قصد القرية فيه، ناهيك عن قصور الأدلّة عن إثبات جزئية التستر.

٢ - التقريب الثاني: الشامل لكلا شقي الفرع الأول، أعني الصلاة في الساتر المغضوب، وفي الثوب المغضوب، وإن لم يكن ساتراً.

وحاصل هذا التقريب، هو: أنّه يلزم منه إجتماع الأمر والنهي في الفعل الصلّاتي الواحد نفسه، من ركوع وسجود وقيام، فإنّ الركوع مثلاً

فعل صلاتي واحد، وهو مأمور به بإعتباره جزءاً من الصلاة الواجبة، ومنهياً عنه بإعتباره علة للغضب، بناءً على أنَّ ما هو جزء من الصلاة إنما هو نفس الهوي للركوع، وحينئذ يُقال: بأنَّ هذا الهويّ علة في تحريك الثوب، وتحريكه، حرام لأنَّه غضب، فيكون الهوي حراماً لأنَّه علة للحرام، والمفروض أنَّه واجب بإعتباره جزءاً من الصلاة، فيلزم حينئذ اجتماع الوجوب والحرمة على نفس الهوي، وهو فعل واحد، وهذا مستحيل.

وكذلك الحال إذا قلنا: بأنَّ ما هو جزء الصلاة، هو نتيجة الهوي، وهو نفس الركوع، ففيه أيضاً يلزم الاجتماع في فعل واحد، حيث يُقال: إنَّ تقوُّس الجسم الذي هو عبارة عن الركوع واجب، لأنَّه جزء من الصلاة، وهو حرام لأنَّه علة في تحريك الثوب المغصوب أو تقوُّسه وطيه، فيلزم الاجتماع في فعل واحد، هو مستحيل.

وهذا التقريب لو تمّ، فإنَّه لا يُفرَّق فيه بين أن يكون المغصوب هو الثوب الساتر، أو غير الساتر كما هو واضح.

ولكن هذا التقريب غير تام أيضاً: سواء قلنا بأنَّ الهويّ هو نفسه جزء الصلاة، أو أنَّ نتيجة الهوي الذي هو الركوع، هو جزء الصلاة، فعلى كلا الحالين لا يتم هذا التقريب.

وذلك لأنَّ نفس الهويّ وبقية أفعال الصلاة ليست علة تامة للغضب، وتحريك هذا اللباس المغصوب، حتى مع فرض كون هذا التحريك تصرفاً في المغصوب، لأنَّ الهوي، والركوع، والقيام، ليست سبباً تاماً في تحريك الثوب، وإنما هي جزء السبب. وهناك أجزاء أخرى كإبقاء الثوب على البدن وغيره، تشكل بمجموعها مع القيام والركوع والسجود، سبباً تاماً وعلة تامة للحرام، وما لم يكن علة تامة للحرام لا يكون حراماً، فالركوع والسجود بمفردهما ليسا علة تامة للحرام. إذنَّ فالفرع الأول ليس من موارد اجتماع الأمر والنهي. وعليه: فيحكم بصحة الصلاة في مثل هذا المورد، إذا لم يقم إجماع على خلافه، وإن لم نقل بتمامية كل ملاكات جواز الاجتماع.

٢ - الفرع الثاني، وهو: «الصلاة في المكان المغضوب». والكلام فيه ليس من جهة الروايات، وإلاّ فقد ذكرت رواية واحدة^(١) تدل على عدم جواز الصلاة في المكان المغضوب، وهي مناقشة سنداً ودلالة، وإتّما الكلام في هذا الفرع من جهة مسألة الاجتماع، وحينئذ يُقال - كما جرت العادة، أن تُطرح هذه المسألة - بأنه يوجد عندنا عنوانان: أحدهما متعلق للأمر، وهو الصلاة، والثاني متعلق للتهيء، وهو الغضب.

وحينئذ لا بدّ وأن يُرى أن تعدّد العنوان في المقام، هل يكفي لرفع غائلة الاجتماع بأحد الملاكات المتقدمة، أو إنّه لا يكفي؟

والصحيح إنّ هذا الطرح لهذه المسألة غير صحيح، لأنّ الغضب ليس محرماً بعنوانه، وإتّما المحرّم هو مصاديقه، «كأكل مال الغير»، ونحوه، ممّا ورد في القرآن الكريم النص على تحريمه كقوله تعالى ﴿ولا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا﴾.

ومن المعلوم أنّ لا خصوصية للدخول كي تحرم مصاديقه لحرمة أيضاً، إذ عنوان الغضب ليس بنفسه مركزاً ومصباً للتهيء. وعليه فلا بدّ من تنقيح العناوين التفصيلية لمصاديق الغضب التي هي المحرمة، لنرى أنّ هل أخذ واحد منها تحت الأمر في قوله: «صلّ»، أو لم يؤخذ؟ وهل يتحد شيء منها مع أفعال الصلاة، أم لا؟.

فنقول:

إنّ الغضب والتصرف في ملك الغير يكون بأحد أمور:

١ - الأمر الأول، هو: أن يكون بإحداث تغيير في ملك الغير.

٢ - الأمر الثاني، هو: أن يكون بالكون في ملك الغير.

(١) الوسائل: باب ٢ من أبواب مكان المصلي حديث ٢.

٣ - الأمر الثالث، هو: أن يكون بإلقاء الثقل على ملك الغير دون مجرد المماسه، فإنه لا يصدق عليها أنها تصرف في ملك الغير.

وقد إنصبَّ التحريم على هذه المصاديق الثلاثة.

من هنا لا بد من النظر في أجزاء الصلاة، كي نرى أنه هل يكون واحداً منها أحد هذه المصاديق لتدخل المسألة في مسألة إجتماع الأمر والنهي، أو لا يكون شيئاً منها أحد هذه المصاديق، فتكون هذه الأجزاء خارجة عنها؟ فنقول: إن الصلاة تُقسم إلى عدة أقسام:

١ - القسم الأول، النية: ولا إشكال في أنها ليست أحد الأمور الثلاثة المتقدمة.

٢ - القسم الثاني، الأقوال: كالقراءة التي هي من مقولة اللسان، أو كيف له. ولا إشكال أيضاً في أنها ليست أحد الثلاثة المتقدمة.

إلا أنه فلا يدعى أن القراءة مرجعها إلى الصوت، وهو يستوجب تموج الهواء، وهذا التموج تصرف وتغيير في فضاء ملك الغير، فإن الغير كما يملك ذلك المكان، فإنه يملك فضاءه أيضاً. وعليه، فتكون القراءة محرمة، والمفروض أنها واجبة، لأنها جزء من الصلاة، فتدخل في مسألة الإجتماع.

إلا أن هذه الدعوى شُبَّهة غير صحيحة.

أما أولاً: فلأن الصوت أو القراءة، ليس عبارة عن تموج الهواء، بل هو مسبب عن ذلك، فأحدهما غير الآخر.

وأما ثانياً: فلو أغمضنا عن ذلك، وسلّمنا أن القراءة هي نفس التموج، إلا أنه لا دليل على ملكية الغير لهذا الهواء، إذن فلا حرمة في التصرف في الهواء، حتى لو قلنا بملكية الغير للفضاء.

وأما ثالثاً: فلو سلّمنا بملكية الغير للهواء، إلا أنه لا يصدق على ذلك أنه تصرف في ملك الغير، بحسب النظر العرفي، أو تغيير فيه، لكي يشمل

دليل حرمة التصرف فهذا المقدار من التصرف لا بأس به .

وأما رابعاً: فلو سلمنا أنه تصرف، إلا أنه لا إطلاق في دليل حرمة التصرف ليشمله . وعليه فلا مجال لعقد مسألة الاجتماع بلحاظ القراءة .

٣ - القسم الثالث من الصلاة: الإستقراء المعبر عنه بالطمأنينة . وهذا عبارة عن الكون في المكان، فيجتمع فيه الأمر والنهي . إلا أن الصحيح عدم كونه مورداً للإجماع، وذلك لأن الإستقرار عبارة عن عدم الإضطراب من دون أن يستبطن معنى المكان، كما لو أمكن الصلاة في غير مكان، فصلّى بلا اضطراب، فإنه يصدق معه عنوان الإستقرار، كما يحدث ذلك لمن يركب «الطائرات أو البراشوت» في عصرنا .

٤ - القسم الرابع، من الصلاة: ممّا هو من مقولة أفعال الجوارح، كالركوع والسجود، وحينئذ قد يُدعى أنه من موارد إجماع الأمر والنهي، لأنه تصرف في ملك الغير بنحو من الأنحاء . إلا أن هذا غير صحيح، لأنه بعد أن أشغل مكان الغير بالكون، فلا يصدق أن الركوع تصرف في ملك الغير بل حتى لو سلمنا بأن الكون تصرف، فلا نسلم بأن الكون جزء من الصلاة، هذا مضافاً إلى أن الركوع والسجود بما هي أفعال المصلي، فهي تصرف في جسم الراكع والساجد، لا في ملك الغير، إذ إن الركوع وأمثاله نسب بين أجزاء الجسم، فهو تصرف فيه .

وقد يقال: بأن الإجماع يحصل بلحاظ الهوي إلى الركوع، لأنه حركة في الكون في المكان، والحركة كذلك كون في المكان، لأن الحركة من كل طبيعة، هي مصداق لتلك الطبيعة، وبذلك يجمع الأمر والنهي في الهوي .

إلا أن هذا القول غير صحيح، لأن الهوي كذلك، وإن كان موضوعاً للنهي، إلا أنه ليس موضوعاً للأمر، فإن الهوي ليس جزءاً من الصلاة، وإنما هو مقدمة للجزء .

وقد يقال: إِنَّ الإِجْتِمَاعَ بَيْنَ الأَمْرِ وَالتَّهْيِي بِحَصْلِ بِلْحَازِ السُّجُودِ، بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ السُّجُودَ لَا يَكْفِي فِيهِ مَجْرَدُ المِمَاسَةِ بِالأَرْضِ، بَلْ لَا بَدَّ فِيهِ مِنْ إِلقاءِ الثَّقَلِ عَلَى الأَرْضِ، وَهُوَ نَحْوُ تَصْرِفِ فِيهَا، وَفِي مِثْلِهِ يَتَحَقَّقُ الإِجْتِمَاعُ.

وهذا القول صحيح: وعلى ضوءه يبحث في جواز الإِجْتِمَاعِ وَعَدَمِهِ.

وفي المقام لا بدَّ من القول بالإمتناع عند من يستند في جواز الإِجْتِمَاعِ إِلَى مَلَائِكَةِ كَفَايَةِ تَعَدُّدِ العِنْوَانِ، أَوْ إِلَى مَلَائِكَةِ المِيرْزَا «قَدَهُ» القائل بأنه لا بدَّ من تَعَدُّدِ المَعْنُونِ خَارِجاً.

والوجه في ذلك هو أَنَّ عِنْوَانَ الغُصْبِ فِي المَقَامِ، غَيْرُ مُتَعَدِّدٍ، بَلْ هُوَ وَاحِدٌ، بَعْدَ أَنْ عَرَفْتَ أَنَّ المَحْرَمَ لَيْسَ هُوَ عِنْوَانَ الغُصْبِ، وَإِنَّمَا المَحْرَمُ هُوَ وَاقِعُ الفِعْلِ الَّذِي بِهِ يَتَحَقَّقُ الغُصْبُ، وَهُوَ «إِلقاءُ الثَّقَلِ عَلَى الأَرْضِ»، وَعِنْوَانُ إِلقاءِ الثَّقَلِ شَيْءٌ وَاحِدٌ، وَقَدْ صَارَ هَذَا العِنْوَانُ الوَاحِدُ مُتَعَلِّقاً لِالأَمْرِ وَالتَّهْيِي، وَبِهَذَا لَا يَنْطَبِقُ وَاحِدٌ مِنَ المَلَائِكِينَ. الثَّانِي وَالثَّالِثُ. هُنَا لَمَّا عَرَفْتَ مِنْ إِتْحَادِ المَعْنُونِ فَضْلاً عَنْ عَدَمِ تَعَدُّدِ العِنْوَانِ، وَأَنَّ التَّهْيِي وَكَذَلِكَ الأَمْرُ مُتَعَلِّقٌ بِمُصَدِّقِ الغُصْبِ بِالنَّحْوِ المُتَقَدِّمِ.

وعليه فمن يستند في جواز إِجْتِمَاعِ الأَمْرِ وَالتَّهْيِي إِلَى مَلَائِكِنَا، أَوْ مَلَائِكَةِ المِيرْزَا «قَدَهُ» يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ القَوْلُ بِإِمْتِنَاعِ الإِجْتِمَاعِ فِي المَقَامِ لِوَحْدَةِ العِنْوَانِ المُتَعَلِّقِ لِالأَمْرِ وَالتَّهْيِي.

نعم من يستند في جواز الإِجْتِمَاعِ إِلَى المَلَائِكَةِ الأَوَّلِ المُذْكَورِ فِي النَّحْوِ الأَوَّلِ، القائل بأنَّ الأَمْرَ مُتَعَلِّقٌ بِصَرَفِ الوجودِ، وَهُوَ لَا يَتَنَافَى مَعَ النَّهْيِ عَنْ الحِصَّةِ، يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَقُولَ بِجَوَازِ الإِجْتِمَاعِ حَيْثُ يُقَالُ حِينَئِذٍ: إِنَّ الأَمْرَ مُتَعَلِّقٌ بِصَرَفِ الوجودِ وَهُوَ لَا يَسْرِي إِلَى الحِصَّةِ، وَالتَّهْيِي مُتَعَلِّقٌ بِالحِصَّةِ وَهُوَ لَا يَصْعَدُ إِلَى صَرَفِ الوجودِ. وَعَلَيْهِ. فَيَجُوزُ إِجْتِمَاعُ الأَمْرِ وَالتَّهْيِي فِي المَقَامِ بِلَا مَحْذُورٍ.

والخلاصة: إِنَّهُ بِنَاءٍ عَلَى المَلَائِكَةِ الأَوَّلِ، يُمْكِنُ إِدْعَاءُ جَوَازِ الإِجْتِمَاعِ

في مورد السجود - بمعنى كونه إلقاء الثقل - وعليه، فلا يكون من تطبيقات كبرى إمتناع إجتماع الأمر والتَّهْيِ، إلا إذا بنينا على الملاك الثاني والثالث، ويبقى تنقيح بطلان الصلاة في المكان المغصوب، في ذمّة الفقه لما استدِرَّ له ببعض الروايات .

تنبيهات إجتماع الأمر والنهي

ثم إنَّه بعد إستعراض كلمات المحققين في أصل مسألة إجتماع الأمر والنَّهي، وإستعراض ملاكات الجواز والإمتناع فيها، نستعرض أخيراً ما ذكره صاحب الكفاية «قده» أولاً، تحت عنوان «مقدمات»، ونذكره نحن تحت عنوان «التنبيهات»، لأنَّه بعد إستعراضنا لأقوال المحققين في أصل المسألة، يسهل فهمها:

☆ التنبيه الأول:

في تحقيق كون هذه المسألة، أصولية، أو فقهية، أو كلامية، أو إنَّها من المبادئ التصديقية أو الأحكامية لها.

فقد إختار صاحب الكفاية «قده»^(١) إنَّها مسألة أصولية، لإنطابق ظابط المسألة الأصولية عليها، وهو وقوع نتیجتها في طريق إستنباط حكم شرعي كلي، بإعتبار أنَّ القول بالجواز يترتب عليه صحة الصلاة في الدار المغصوبة، والقول بعدم الجواز يترتب عليه بطلان تلك الصلاة.

وقد أشكل عليه المحقق النائيني «قده»^(٢) حيث ذكر أنَّ ضابط المسألة الأصولية، ليس هو مجرد وقوع نتیجتها في طريق الإستنباط، بل هو وقوعها

(١) كفاية الأصول - مشكيني - ج ١ ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) فرائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ - المطبعة العلمية.

كبرى في قياس الإستنباط، حيث لا تحتاج معها إلى ضم مسألة أصولية أخرى إليها.

والحال إنها تحتاج إلى ضم كبرى أخرى إليها كفساد العبادة بالنهي عنها، فإنها من دون ضم هذه الكبرى لا تثبت حكماً شرعياً. وعليه: فلا يمكن أن تكون مسألة أصولية، وإلا فلو كان الضابط في المسألة الأصولية ما ذكره صاحب الكفاية «قده»، لكانت مسائل اللغة هي أيضاً مسائل أصولية حيث أن نتيجتها تقع في طريق الإستنباط. فإن كون كلمة (الصعيد) دالة على مطلق وجه الأرض لغوياً، هي أيضاً تقع في طريق إستنباط جواز التيمم في مطلق وجه الأرض، لكن بناءً على ما ذكرناه من الضابط، تخرج مسائل اللغة، لأنه لا يمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي بلا ضم مسألة أصولية أخرى إليها.

وبناء على كون الضابط ما ذكرناه فلا تكون مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الأصولية، لأنه لا يمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي بلا ضم مسألة أصولية أخرى إليها، إذ إن مجرد القول بإمتناع الاجتماع لا يثبت بطلان الصلاة بمجرد، بل بناءً على الإمتناع يقع التعارض بين «صلّ، ولا تغضب» فلا بدّ من تطبيق باب التعارض. فلو قدّمنا جانب النهي، فإن ذلك لا يثبت بطلان الصلاة ما لم يثبت أن النهي عن العبادة يقتضي فسادها.

وبهذا يتبين أن مجرد القول بالإمتناع، لا يثبت البطلان إلا بعد ضم مسألة التعارض، ومسألة إقتضاء النهي للفساد، وكلاهما من المسائل الأصولية.

وقد حاول السيد الخوئي «قده»^(١) أن يدفع الإشكال عن صاحب الكفاية «قده» حيث ذكر أن ضابط المسألة الأصولية، وإن كان ما ذكره

(١) أجود التقريرات: ج ١ هامش - ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

الميرزا «قده» إلا أنه يكفي في أصولية المسألة أن يتوفر فيها هذا الضابط، ولو على أحد تقديرها.

وفي المقام إذا قلنا بالإمتناع يتوجه ما ذكره الميرزا «قده» من عدم إمكان إستنباط بطلان العبادة إلا بعد ضمّ غيرها من المسائل الأصولية إليها، إلا أنه بناءً على جواز الإجماع، يحكم بالصحة، بلا حاجة إلى ضمّ مسألة أصولية أخرى إليها، وهذا يكفي في أصولية المسألة.

ونحن بدورنا نعلّق على كل من كلام السيد الخوئي «قده» والميرزا «قده».

أما تعليقنا على كلام السيد الخوئي «قده» فهو أن يُقال: إنّه بناءً على ما ذكره الميرزا «قده» من الضابط للمسألة الأصولية، فإنّه لا يمكن إستنباط الحكم بالصحة من مجرد القول بالجواز، بلا ضمّ مسألة أصولية أخرى، وذلك لأنّ القول بالجواز، لا بدّ وأن يكون بأحد الملاكات الثلاثة المتقدمة.

فإن قلنا بالجواز بناءً على ملاك كون تعدّد العنوان يوجب تعدد المعنوي: ففي مثله يكون ما هو الصلاة خارجاً غير ما هو الغصب خارجاً. وحينئذٍ، فإنّما أن يُفرض وجود مندوحة للمكلف. وإما أن لا يكون له مندوحة، أي: بمعنى إنّه لا يمكنه الإتيان بالصلاة إلا في الأرض المغصوبة.

فإن لم يكن له مندوحة، فيقع التزاحم بين «صلّ، ولا تغصب». والحكم بصحة الصلاة يتوقف على أحد أمور ثلاثة، كما حُققت في باب التزاحم. وهي أولاً: أن نحصل على مرجح للأمر على النهي.

وإنّما أن نقول بإمكان الترتب.

وإنّما أن نقول بإمكان التقرب بالملاك.

وهذه الأمور تثبت بقواعد التزاحم، وعليه فقد إحتجنا في إثبات صحة العبادة إلى باب التزاحم الذي هو مسألة أصولية.

وأما إذا كان للمكلف مندوحة، فحينئذ، يكون للصلاة فردان:

أحدهما: مقدور شرعاً، وهو الصلاة في غير المغصوب.

وثانيهما: غير مقدور شرعاً، وهو الصلاة في الأرض المغصوبة.

وفي مثله إن بنينا على عدم إمكان تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور. كما يقول الميرزا «قده»، فحينئذ يقع التزاحم، ولا بدّ من الرجوع إلى قواعده.

وإن بنينا على إمكان تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فتقع العبادة صحيحة لكون الجامع بين المقدور وغيره مقدوراً.

وعليه فتصحیح العبادة يتوقف على إثبات كبرى إمكان الأمر بالجامع بين المقدور وغيره، وكبرى إمكان الأمر بالجامع مسألة أصولية، إذ إنّ إثبات صحة العبادة في مورد اجتماع الأمر والتّهي بحاجة إلى ضمّ كبرى أخرى على كل حال. فإذا فرض أنّ الثمرة لهذه المسألة هي تصحيح الصلاة في مورد اجتماع الأمر والتّهي، فهي بحاجة إلى ضمّ مسألة أصولية أخرى على كل التقادير في مسألة اجتماع الأمر والتّهي، ولا يكفي فيها مجرد القول بجواز اجتماع الأمر والتّهي، هذا بناءً على أنّ جواز الاجتماع بملاك كون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون.

وأما إذا قلنا بأنّ جواز الاجتماع كان بالملاكين الأخيرين، ففي مثله يكون ما هو الصلاة خارجاً، هو نفسه الغصب، كما عرفت تحقيقه. وعليه: فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة إلا بعد إثبات عدم إقتضاء التّهي للفساد، لأنّ هذه الصلاة بناءً على ذلك، وإن كانت مأموراً بها، إلا أنّ المفروض أنّها منهي عنها. إذ إنّ فنحن بحاجة إلى ضمّ مسألة إقتضاء التّهي للفساد، وإثبات عدم إقتضائه لإستنباط الحكم بصحة الصلاة.

وبهذا يثبت صحة ما ذكره الميرزا «قده» من الضابط في المسألة الأصولية تعليقاً على صاحب «الكفاية». من أنّه لا يمكن إستنباط الحكم

بالصحة أو البطلان من مسألة الإجتماع بمجردھا، بلا ضمّ أيّ مسألة أصولية أخرى إليها على جميع التقادير.

وعليه: فأشكال الميرزا «قده» على المحقق الخراساني «قده» ثابت، وإشكال السيد الخوئي «قده» على الميرزا «قده» غير تام.

وأما التعليق على كلام المحقق النائيني «قده» فهو أن يُقال: بأنه يمكن التخلص من إشكال الميرزا «قده» لو أنّ صاحب «الكفاية» جعل الوجوب والحرمة، ثمرة إجتماع الأمر والنهي، بدلاً من جعل الصحة والبطلان كأن يُقال: القول بجواز الإجتماع، يُستنبط منه الحكم بالوجوب، والقول بإمتناع الاجتماع، يُستنبط منه الحكم بالحرمة، فإنّ الوجوب والحرمة هما أيضاً، حكمان شرعيّان كليّان، وأبعد عن إشكال الميرزا «قده»، وذلك لأنّه بمجرد القول بالجواز، يثبت الوجوب والحرمة معاً، وإن كان القول بالإمتناع لا يثبت أحدهما إلّا بضم كبرى أصولية أخرى إليه.

وبعد أن عرفت مبنى صاحب «الكفاية» «قده»، ومبنى الميرزا «قده»، ومبنى السيد الخوئي «قده»، يتبين لك أن كل هذا الكلام لا موضوع له، بناء على ما هو الضابط عندنا في المسألة الأصولية. إذ قد عرفت أنّ الضابط عندنا هو إشمال المسألة الأصولية على ثلاثة خصائص:

١ - الخصيصة الأولى، هي: أنّ يكون استخراج الحكم الشرعي الكلي من المسألة بنحو الإستنباط والتوسيط لا التطبيق، وهذه الخصيصة متوفرة في مسألة الإجتماع، لأنّ إستخراج الوجوب، والحرمة، والصحة، والبطلان، من قاعدة إمكان إجتماع الأمر والنهي العقلية، أو من إمتناعه، ليس بنحو تطبيق الكلي على مصاديقه، لوضوح أنّ الحكم المستخرج ليس مصداقاً لإمكان الإجتماع، وإمتناعه، بل هو مغاير له، وإنّما إستخراجه بنحو الإستنباط والتوسيط.

٢ - الخصيصة الثانية، هي: أنّ تكون المسألة الأصولية بحسب مادتها مشتركة بين عدة أبواب غير مختصة باب واحد. وهذه الخصيصة متوفرة في

المقام، لأنَّ مسألة الإجماع لا تختص بباب الصلاة - مورد مثالنا - بل تشمل غيره كالصوم وغيره .

٣ - الخصيصة الثالثة، هي: أن يكون المبحوث في المسألة أمراً مرتبطاً بالشارع دون غيره، كوثاقة الراوي المرتبطة بأمر خارجي . وهذا متوفر في المقام أيضاً، لأننا نبحت عن إمكان إجماع الأمر والنهي، وهما فعلان للشارع، وبهذا يثبت أنَّ مسألة إجماع الأمر والنهي مسألة أصولية لإشتمالها على خصائص المسألة الأصولية .

☆ التنبيه الثاني:

هو إنَّ الإمكان والإمتناع المبحوث عنهما في المقام، هل يختص بالإمكان والإمتناع الذي يكون بحكم العقل، أو إنَّه يشمل ما يكون بحكم العرف أيضاً؟ .

ومنشأ هذا التشقيق هو ذهاب البعض إلى جواز الإجماع عقلاً، وإمتناعه عرفاً .

وقد إعتُرض على كون النزاع في الإمكان والإمتناع بنحو يشمل حكم العرف، بإعتبار أنَّ الإمكان والإمتناع أمران واقعيان يدرکہما العقل فقط، ولا شأن للعرف في إدراك الأمور الواقعية، وليس نظره حجة في تشخيصهما، وإن كان حجة في غيرهما كما في المفاهيم ومدلول اللفظ .

وقد دُكر في مقام توجيه مدخلية العرف في ذلك ما حاصله :

إنَّ الحكم بالإمكان والإمتناع، وإن كان هو العقل، حيث أنَّ العقل هو الذي يحكم بإستحالة إجماع الأمر والنهي على شيء واحد، وعدم إستحالته على شيئين، إلا أنَّ تشخيص كون هذا شيئاً واحداً أو شيئين، يختلف فيه نظر العرف عن نظر العقل، بإعتبار المسامحة في نظر العرف، والدقة في نظر العقل .

وقد أُشكل على مدخلية العرف في ذلك حيث قيل: بأنَّ مدخلية العرف في بحث الإمكان والإمتناع، مرجعه إلى تشخيص العرف للمصداق. وحكمه في تشخيص المصداق ليس حجة، وإنما هو حجة في تشخيص مفهوم اللفظ. فمثلاً - بعد أن يحكم العرف في معنى (الصعيد)، ونعلم أنه خصوص التراب - لا يُرجع إلى العرف ليشخص ويحكم على مشكوك الترابية بأنه تراب، بل يُرجع في ذلك إلى العقل المبني على الدقة والتحليل. وهذا الكلام وإن كان صحيحاً في نفسه، إلاَّ أنه مع ذلك يمكن القول بأنَّ الكلام في الإمكان والإمتناع يشمل ما كان بحكم العرف إمكاناً وإمتناعاً.

وتوضيح ذلك، هو: إنَّ العرف قد يدرك تلازمات قد لا يدركها العقل، بإعتبار كون حكم العرف مبنياً على النظر المسامحي الدَّقوي، بينما حكم العقل مبني على الدقة والتحليل. فمثلاً: العرف يُدرك التلازم بين مطهريّة الماء وطهارته، فإذا علم بمطهريّة ماء من دليله، تراء يحكم بطهارة هذا الماء بسبب هذا التلازم العرفي، لأنه لا يُعقل كون المطهر غير طاهر، وهذا التلازم هو دلالة إلتزامية، وهي حجة كسائر الدلالات، بينما قد لا يحكم العقل بهذا التلازم، حيث أنَّ التفكيك بين مطهريّة الماء وطهارته ليس مستحيلاً بنظره.

والحاصل هو: إنَّ العرف المبني على النظر المسامحي بحسب مرتكزاته، قد يدرك تلازماً بين شيئين لا يدركه العقل، كما لو ادَّعى الحكم بالإمكان أو الإمتناع، بإعتبار إدراكه تلازماً يكون مقتضاه الحكم بالإمتناع، فمثل هذا الإدراك للتلازم حجة لأنَّه دلالة إلتزامية، وهي حجة كما عرفت. ونفس الشيء يقال في المقام، فمثلاً: دليل «صلّ»: يدل بالمطابقة على وجوب الصلاة، وبالإلتزام بنظر العرف على أنَّ الصلاة لا تقع في مورد «ما» مصداقاً للغضب، بإعتبار أنَّه يرى التمانع بينهما ولو كانا ذا عنوانين، وكذا دليل «لا تغضب» فإنَّه يدل بالمطابقة على حرمة الغضب، وبالإلتزام - بنظر

العرف - على أنَّ الغصب لا يقع في مورد مصداقاً للصلاة، فإنَّه حينئذٍ يحكم
بإستحالة الإجماع لهذه الدلالة، ويكون دليل وجوب الصلاة حينئذٍ، دالاً
بالملازمة العرفية، على إختصاصها بغير الفرد المحرّم.

وبهذا يثبت أنَّ البحث عن الإمكان والإمتناع، بحيث يشمل حكم
العرف بهما، أمر معقول.

نعم يبقى فرق بين الإمكان والإمتناع بحكم العقل، والإمكان
والإمتناع بحكم العرف:

فالأول: لا يُفترق فيه بين ما إذا كان دليل الوجوب والحرمة لفظياً أو
غير لفظي، كما لو كان الدليل لُتياً، كالإجماع وغيره. بينما يختص الثاني
بما إذا كان دليل الوجوب والحرمة لفظياً بإعتبار أنَّ حكم العرف مبني على
إدراك ووجود دلالة إلترامية تشكّل موضوعاً لكبرى حجية الدلالات، وهذا
من شؤون الخطابات اللفظية ودلالاتها.

والحاصل: هو: إنَّ البحث في الإمكان والإمتناع غير مختص
بالإمكان والإمتناع العقلي، بل يشمل الإمكان والإمتناع العرفي أيضاً.

وعليه: فلا مجال للتفصيل المذكور، وهو القول بجواز الإجماع
عقلاً، وإمتناعه عرفاً.

بل الصحيح، هو إنَّنا في كل مورد قلنا فيه بجواز الإمتناع والإجماع
عقلاً، نقول فيه بجوازه عرفاً، وهكذا العكس.

ويشهد لذلك الوجدان، وهناك منه على ذلك الوجدان، وحاصله
هو: إنَّ القول بجواز الإجماع عقلاً، معناه، إمكان إجماع مبادئ الأمر
من الحب مع مبادئ التَّهْي من البغض، كما يحصل للإنسان العرفي حيث
يمر وجدانه بعناوين كثيرة يحب بعضها، ويبغض بعضها الآخر، وقد يجتمع
حبّه وبغضه على عنوان واحد ومورد فارد، حيث يكون فصل واحد، بأحد
العنوانين محبوباً، وبالعنوان الآخر مبغوضاً، والحب والبغض من الأمور

التكوينية الواقعية، فإذا كان يمكن إجتماعهما عقلاً بلا محذور، إذن سوف لا يرى الإنسان العرفي بوجودانه أي مانع من اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد ذي عنوانين، محبوباً بأحدهما، ومبغوضاً بالآخر، وليس معنى هذا إلا جواز الاجتماع عرفاً كما هو جائز عقلاً.

☆ التنبيه الثالث:

وهو قد عقد للفرقة بين مسألة الاجتماع، ومسألة إقتضاء النهي لفساد العبادة وعدمه، حيث أنه قد يُتوهم رجوعهما إلى مسألة واحدة، بإعتبار أنَّ البحث هنا، في أنَّ النَّهْيَ عن العبادة هل يقتضي فسادها أم لا، يرجع إلى أنَّ النَّهْيَ عن العبادة هل يقتضي بطلانها؟ بمعنى عدم كونها مصداقاً للمأمور به، أم لا؟

ومعنى البحث في المقام عن إمكان اجتماع الأمر والنهي وعدمه، هو: إنَّ النَّهْيَ عن شيء هل يوجب زوال الأمر عنه حتى لا يكون مصداقاً للمأمور به، أم لا؟

ومعنى هذا، رجوع البحث في المسألتين إلى ما بحث عنه في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وأول من حاول التفرقة بين المسألتين هو صاحب القوانين «قده»^(١)، حيث ذكر أنَّ المسألتين متغايرتان لتغاير موضوعيهما، إذ إنَّ موضوع مسألة أنَّ النَّهْيَ هل يقتضي الفساد أم لا، هو أن يكون هناك طبيعة واحدة، تعلق الأمر بمطلقها، والنهي بمقيدها، كالأمر بالصلاة، والنهي عن الصلاة في الحَمَّام، أي: يكون عندنا أمران بينهما عموم وخصوص مطلق، فيتعلق الأمر بالأعم، والنهي بالأخص.

بينما موضوع مسألة الاجتماع، هو ما إذا كان عندنا عنوانان، بينهما

(١) قوانين الأصول - المحقق القمي: بحث الاجتماع ص ٧٧.

عموم وخصوص من وجه، فيتعلق الأمر بأحد العامتين، والنهي بالآخر، ويقع الكلام في إمكان اجتماعهما في مادة الاجتماع، كما في مثال الغصب والصلاة: إذ موضوع أحدهما غير موضوع الآخر، ومن هنا يقع التباين بينهما، ويكون أحدهما مستقلاً عن الآخر.

وأشكل صاحب «الفصول»^(١) عليه، حيث ذكر بأن موضوع مسألة الاجتماع هو ما إذا كان هناك عنوانان على معنوي واحد، سواء أكانت النسبة بينهما العموم من وجه، أو العموم المطلق، دون أن يختص ذلك بالعامتين من وجه، لأن ضابط مسألة الاجتماع هو تعدد العنوان.

ومن هنا فرّق صاحب «الفصول» بين المسألتين بوجه آخر، حاصله: إنّه في مسألة الاجتماع عندنا عنوانان، وفي مسألة إقتضاء النهي الفساد عندنا عنوان واحد، تعلق الأمر بمطلقه، والنهي بمقيده.

وهذا التفريق بين المسألتين من قبل هذين العالَمين غير تام.

أما بطلان تفريق صاحب القرائين: فإنه مضافاً إلى ما قاله صاحب «الفصول»، من عدم اختصاص بحث الاجتماع بما إذا كان العنوانان عامين من وجه، بل يشمل ما إذا كان بينهما عموم مطلق، فإنه كذلك لا يختص البحث عن إقتضاء النهي الفساد، بما إذا كان النهي قد تعلق بالعبادة من خلال عنوان أخص منها، بل يشمل أيضاً ما إذا تعلق النهي بها، ولو من خلال عنوان أعم منها من وجه.

وأما بطلان تفريق صاحب «الفصول» فإنه مضافاً لما عرفت وتعرف - فهو غير تام، خصوصاً في مسألة إقتضاء النهي للفساد، حيث جعل موضوعها عنواناً واحداً، تعلق الأمر بجامعه والنهي بفرده. بل قد يكون لموضوعها عنوانان، كما لو فرض أنّ المقام من باب اجتماع الأمر والنهي.

(١) الفصول في الأصول - محمد حسين بن محمد رحيم: ص ١٢٦.

فإذا قلنا بامتناع الإجتماع، ورجحنا جانب النهي، فإنه حينئذ يقع البحث في أن النهي هل يقتضي الفساد أم لا؟. وبهذا يكون بحث موضوع مسألة إقتضاء النهي للفساد مندرجاً في مبحث إجتماع الأمر والنهي، كما ذكر بالملاك الأول للجواز.

ومن هنا سلك المحقق النائيني «قده»^(١) طريقاً آخر للتفرقة بين المسألتين، حيث فرّق بينهما بالرتبة لا بالموضوع، باعتبار أن مسألة الإجتماع تنقح موضوع مسألة إقتضاء النهي للفساد، فهي في مرتبة متقدمة عليها، لأنّ البحث في مسألة الإجتماع هو الذي ينقح سراية النهي عن الغصب إلى الصلاة وعدم سرايته.

أو قل: إنّ المبحوث عنه إنّما هو سريان النهي وعدمه إلى متعلق الأمر، كالصلاة، فالقول بالإجتماع، معناه عدم السراية، والقول بالأمتناع معناه السراية.

فإذا قلنا بالسراية تنقح موضوع الإقتضاء، وحينئذ يقع البحث في أنّ هذا النهي هل يقتضي الفساد أم لا؟ إذن فمسألة الإجتماع نقحت موضوع مسألة إقتضاء النهي للفساد.

وأما إذا ثبت عدم السراية، فلا موضوع لهذه المسألة. وبهذا يثبت التباين بين المسألتين.

ولكن هذه التفرقة غير تامة أيضاً، لأنّ البحث في مسألة الإجتماع ليس منصباً ابتداءً على السراية وعدمها ليتوجه التفريق المذكور، بل البحث ابتداءً عن إمكان الإجتماع وعدمه، ولو مع فرض السراية، ووحدة المعنون، وإنّما السراية، هي أحد ملاكات الإمتناع، فلا تكون إحدى المسألتين مترتبة على الأخرى، وإنّما يكون البحث في هذه الجهة في عرض البحث في مسألة

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ص ٣٣٤.

«إقتضاء النهي الفساد من حيث الرتبة، كما لو بُحث عن الجواز بملاك أنّ الأمر يتعلق بصرف الوجود، ولا يسري إلى الحصص، فمن يبحث بهذا الملاك المتقدم تفصيله، يكون بحثه في مسألة إقتضاء النهي للفساد، ويبحثه في إمكان الإجتماع في عرض واحد.

وقد فرّق صاحب الكفاية «قده»^(١) بين المسألتين بفارق آخر هو غير الفوارق المتقدمة، حيث جعل الفارق بينهما هو الجهة، حيث أنّ جهة البحث في مسألة الإجتماع هي سراية النهي إلى متعلق الأمر وعدم سرايته، بينما جهة البحث في مسألة إقتضاء النهي للفساد، هي إستبعاد النهي للبطلان وعدمه، وبهذا تختلف المسألتان.

ولكنّ هذا الفارق أيضاً غير تام، لأنّ جهة البحث تحتل أموراً، وكلها لا يتم على ضوءها هذا التفريق:

إذ تارة، يقصد بجهة البحث المحمول في القضية.

وتارة أخرى، يقصد بجهة البحث الحثية التعليلية والواسطة في إثبات المحمول للموضوع.

وتارة ثالثة، يقصد بجهة البحث، الغرض الفقهي المتوخى من المسألة.

فإن قصد بجهة البحث، المحمول الذي يبحث عن ثبوته للموضوع، وعدم ثبوته، فحينئذ لا يكون هذا منطبقاً على ما ذكره في مسألة الإجتماع، حيث ذكر هناك أنّ^(٢) جهة البحث في مسألة الإجتماع، هو السراية وعدمها، أي: كون التركيب إتحادياً أو إنضمامياً، مع أنّ السراية ليست هي محمول

(١) كفاية الأصول، المشكيني - الأمر الثاني من أمور إجتماع الأمر والنهي: ص

٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢) المصدر السابق.

مسألتنا، بل المحمول هو إمكان الإجتماع وعدمه . وأمّا السراية فهي حيثة
تعليلية بمثابة البرهان على إمتناع الإجتماع وعدمها، حيثة تعليلية بمثابة
البرهان على إمكان الإجتماع . هذا أولاً .

وثانياً، هو: إنه بعد أن عرفت أن المحمول هو إمكان الإجتماع
وعدمه، إذن فيتحد محمول المسألتين حينئذ، لأن معنى إمكان الإجتماع
وعدمه، هو ملاءمة الأمر مع التّهي، وعدم ملاءمته، معناه: إقتضاء التّهي
للبطلان، كما عرفت عند ذكر أصل الشبهة، وهذا هو بعينه محمول مسألة
إقتضاء التّهي للفساد .

وإن قصد بجهة البحث، الواسطة في ثبوت المحمول للموضوع،
أي: الحيثة التعليلية التي بها نثبت محمول المسألة لموضوعها، فيرد عليه:
إنّ هذا لا يلائم ما ذكره، من أنّ جهة البحث في إقتضاء التّهي للفساد هو
إستتباع التّهي للبطلان وعدمه، لأنّ هذا هو نفس المحمول، لا حيثته
التعليلية .

أو قفل: إنّ كان المقصود بجهة البحث، واسطة الإثبات، فالسراية
يمكن أن تكون واسطة لإثبات محمول مسألة الإجتماع . ولكن البطلان ليس
واسطة في المسألة القادمة، بل هو نفس المحمول . إذن ينبغي أن يذكر إنّ
الجهة فيها هي عدم إمكان قصد التقرب . هذا أولاً .

وثانياً: إنّ تعدّد الحيثة التعليلية لا يوجب تعدد المسألة، لإمكان أن
تكون مسألة واحدة، ولها حيثيات تعليلية، وبراهين متعددة، ورغم هذا لا
تخرج عن كونها مسألة واحدة .

وإن قصد بجهة البحث، الغرض المتوخى فقهاً من المسألة :

فيرد عليه: إنّ السراية وعدمها التي جعلها جهةً للبحث في مسألة
الإجتماع، ليست هي الغرض منها، بل الغرض منها المتبادر إلى ذهن
المستشكل، هو تصحيح العبادة في تطبيق الأمر على مورد التّهي،

وبطلانها، وهذا الغرض بنفسه هو الغرض من إقتضاء التَّهْي للفساد، وعليه:
فيتحد غرض المسألتين.

والحاصل، هو: إنَّ جميع هذه الوجوه المذكورة للتفرقة بين المسألتين
إذا أخذت على بساطتها، غير تامة، لكونها مورداً للإشكال كما عرفت.
والصحيح في مقام التفرقة بين المسألتين هو أن يُقال: إنَّ تعدّد
المسألة يتوقف على مجموع أمرين:

١- الأمر الأول، هو: أن تعدّد القضية، وتعددها يكون بالمغايرة، إمّا
بالموضوع أو المحمول، لأنَّهما ركنا القضية الأساسيان.

٢- الأمر الثاني، هو: أن لا يكون إثبات المحمول للموضوع في
مسألة، مستلزماً لثبوت المحمول للموضوع في المسألة الثانية، وإلا لما كان
وجه لعقد بحث في المسألة الثانية.

وبعبارة أخرى: هي أن لا تكون الحيثية التعليلية ونكته الثبوت واحدة
في كلتا المسألتين بحيث لو ثبتت في إحدى المسألتين ثبتت في الأخرى.
هذا هو الضابط في تعدّد المسائل.

وعليه فلا معنى لعقد بحثين: أحدهما في مقدمة وجوب الصلاة،
وآخر في مقدمة وجوب الصوم، وذلك، لأنَّ الجهة التعليلية في كلتا
المسألتين واحدة، إذ كلا الوجوبين يستلزم وجوب مقدمته.

وحيثلو نقول: إنَّ هذا الضابط بكلا أمريه متوفر في محل الكلام.

أمّا الأمر الأول: فلأنَّ القضيتين مختلفتان ولو بالمحمول، فإنَّ
المحمول في مسألة إقتضاء التَّهْي للفساد، هو منافية التَّهْي للصحة وعدمه.
وأمّا المحمول في مسألة الإجماع، فهو منافية التَّهْي للوجوب. فالمحمول
في المسألة الأولى حكم وضعي. والمحمول في المسألة الثانية حكم
تكليفي. وأحد هذين المحمولين غير الآخر.

وأمّا الأمر الثاني: فلأنَّ إثبات المحمول للموضوع في إحداها لا

يستلزم ثبوت المحمول للموضوع في المسألة الثانية، لأنه يمكن القول بمنافاة النهي للصحة، ومع ذلك لا نقول بمنافاة النهي للوجوب، باعتبار كونهما في موضوعين، هذا بناءً على أن الأمر يتعلق بصرف الوجود، ولا يسري إلى الحصة.

كما أنه يمكن أن يُقال: بأنَّ التَّهْيِي ينافي الوجوب، ومع ذلك لا نقول بمنافاة التَّهْيِي للصحة، بناءً على كفاية التقرب بالملاك، وصحة العبادة بذلك.

وبهذا يثبت أنَّ هاتين المسألتين متغايرتان، وحيثية الإثبات فيهما متعددة.

☆ التنبيه الرابع:

هو إنه قد يقال: بأنَّ بحث مسألة إجتماع الأمر والنهي، يبتني على مسألة، أنَّ الأوامر والنواهي، هل تتعلق بالطبايع، أو إنها تتعلق بالأفراد؟.

فإن قلنا بأنَّ الأمور والنواهي تتعلق بالأفراد: فحينئذٍ يتعيَّن القول بإمتناع الإجتماع باعتبار ثبوت السراية، مع أنَّ الموجود في الخارج فرد واحد فلا يعقل أن يكون متعلقاً للأمر والنهي.

وأما إذا قلنا بأنها تتعلق بالطبايع: فهنا تارة. يُقال: إنه يتعيَّن القول بجواز الإجتماع، باعتبار تعدد المتعلق، لأنَّ طبيعة الصلاة، غير طبيعة الغضب، والمفروض أنَّ الأوامر والنواهي تتعلق بالطبايع.

وتارة أخرى يُقال: إنه بناءً على القول بتعلقها بالطبايع، حينئذٍ يقع الكلام في جواز الإجتماع وعدمه.

فإن قلنا إنها تتعلق بالطبيعة من حيث هي هي: فيتعيَّن القول بجواز الإجتماع لإختلاف الطبيعة.

وإن قلنا: إنها تتعلق بالطبيعة بما هي مرآة وفانية في الفرد الخارج،

فحينئذ يقع البحث في أنّ هذه المرآة هل تجرّ الأمر والتّهي إلى نفس الفرد، أو لا؟ فعلى الأول: يتعيّن القول بالإمتناع، لوحدة الفرد خارجاً، وعلى الثاني: يُقال بجواز الإجتماع كما هو واضح.

وقد تعرّض صاحب «الكفاية» «قده»^(١) لهذا الترهّم ولم يرتضه، وذكر أنّ مسألة الإجتماع غير مبنية على مسألة تعلق الأوامر بالطبايع، أو الأفراد، بل يمكن على كلا التقديرين في تلك المسألة، البحث هنا في الجواز والإمتناع، وذلك لأنّ نكتة جواز الإجتماع والإمتناع هي أنّ تعدّد العنوان مع كون المعنون خارجاً واحداً، هل يرفع غائلة التضاد بين الأمر والتّهي في معنون واحد خارجاً، أو لا يرفعها؟.

فإن قلنا: بأن تعدّد العنوان يرفع غائلة التضاد بينهما، فحينئذ لا بدّ من المصير إلى جواز الإجتماع، حتى على القول بتعلق الأوامر بالأفراد، لفرض كون تعدّد العنوان يجدي في رفع غائلة التضاد.

وإن قلنا: بأنّ تعدّد العنوان لا يجدي في رفع غائلة التضاد بينهما، فلا بدّ حينئذ من المصير إلى القول بالإمتناع، حتى ولو كنّا نقول بتعلق الأوامر بالطبايع، لأنّه وإن كان عندنا طبيعتان وعنوانان.

إلا أنّهما منطبقتان على موجود واحد خارجاً حسب الفرض.

وأما المحقق النائيني «قده»، فقد سلك^(٢) طريقاً آخر في بيان عدم إيتناء مسألة الإجتماع على تلك المسألة. فهو لم يفرض كون الموجود في الخارج أمراً واحداً كما ذكر صاحب «الكفاية» «قده».

بل ذهب إلى أن مسألة الإجتماع وعدمه مبنية على أنّ الموجود في

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) فوائد الأصول - الكاظمي - طبعة مؤسسة النشر الإسلامي سنة ١٤٠٤ هـ ص ٤١٢ - ٤١٦ - ٤١٧ - فوائد الأصول - الكاظمي: ص ٢٥٥ طبعة المطبعة العلمية سنة ١٣٦٨ هجرية.

الخارج، هل هو أمر واحد، أو أمران؟ أي: إن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنوي، خارجاً لكون التركيب بينهما إنضمامياً فيكون الموجود خارجاً أمرين أو لا يوجبه، لكون التركيب بينهما إتحادياً، فيكون الموجود خارجاً أمراً واحداً.

وبعبارة أخرى: هل إن التركيب بين العنوانين إتحادي أو إنضمامي؟.

فإن قلنا إنه إتحادي: فلا يجوز الإجماع، حتى ولو قلنا بتعلق الأوامر والتواهي بالطبايع، لأنها إنما تتعلق بالطبايع، باعتبار فئاتها في الأفراد، والمفروض أن الموجود في الخارج إنما هو فرد واحد، فيستحيل تعلق الأمر والتواهي به.

وإن قلنا إن التركيب بينهما إنضمامياً: فيجوز الإجماع، حتى لو قلنا بتعلق الأوامر، والتواهي بالأفراد، لأن المفروض - بناء على ذلك - كون الموجود في الخارج أمرين، لا أمراً واحداً.

ولتحقيق المقام يُقال: إنه بعد أن استعرضنا مسالك أربعة لمسألة تعلق الأوامر والتواهي بالطبايع أو الأفراد، كما استعرضنا ثلاثة ملاكات في جواز الإجماع، ينبغي حينئذٍ استعراض كل مسلك من المسالك الأربعة في مسألة تعلق الأوامر بالطبايع أو الأفراد، على ضوء كل واحد من ملاكات الجواز، لنرى مدى تأثير كل منها على ملاكات القول بالجواز.

وبذلك يتضح إبتناء مسألة الإجماع على مسألة تعلق الأوامر بالطبايع أو الأفراد وعدم إبتنائها:

○ المسلك الأول، من مسالك تعلق الأوامر بالطبايع أن يقال:

إن معنى تعلق الأوامر بالطبايع هو: إن الأمر متعلق بالجامع، ولا يسري إلى الأفراد، لا عرضاً ولا بدلاً، أي: تعلق بالجامع بنحو صرف الوجود، فيكون التخيير بين الأفراد عقلياً محضاً.

ومعنى القول بتعلقها بالأفراد، هو: إن الأمر يسري من الطبيعة إلى

الأفراد، فيتعلق بكل فرد من أفراد الطبيعة على نحو البدل، فيكون التخيير بين الأفراد شرعياً، وحينئذٍ، فعلى ضوء هذا المسلك، إذا قلنا بتعلق الأوامر بالأفراد، إذن سوف يبطل الملاك الأول للجواز القائل بأن الأمر متعلق بصرف الوجود، والنهي متعلق بالحصّة، والوجه في بطلانه، هو: إن الأمر بناءً على هذا المسلك، سوف يسري إلى الحصّة، إذ إن هذا، هو معنى تعلق الأوامر بالأفراد كما عرفت، والمفروض أنّ النهي أيضاً متعلق بالحصّة، إذن فتكون هذه الحصّة مركزاً لتعلق الأمر بالسراية وللنهي ابتداءً، وهذا غير جائز، لأنّ متعلق الأمر والنهي واحد.

وبذلك تكون مسألة الإجتماع مبنية على تلك المسألة بهذا النحو المذكور.

وأما الملاك الثاني، والملاك الثالث لجواز الإجتماع: فلا يبطلان بناءً على هذا المسلك، لأنّ الملاك الثاني عبارة عن أنّ تعدّد العنوان يكفي لرفع غائلة الإجتماع، ومعه لا مانع من إجتماع الأمر والنهي في هذه الحصّة الخاصة، لأنّ لها عنوانين كما هو مفروض بالبحث.

وأما الملاك الثالث: فهو لا يبطل، لأنّ التركيب خارجاً بين العنوانين إنضمامي، ومعه يكون الموجود في الخارج حصتين، والتركيب بينهما إنضمامياً، إذن فلا مانع من إجتماع الأمر والنهي فيهما، وذلك بأن يكون الأمر متعلقاً بحصّة، والنهي بالأخرى.

والحاصل: إنّ القول بتعلق الأوامر بالأفراد بناءً على هذا المسلك، يبطل الملاك الأول لجواز الإجتماع دون الملاك الثاني والثالث، فتكون مسألة الإجتماع مبنية على تلك المسألة باعتبار الملاك الأول للجواز بالنحو الذي عرفت.

○ المسلك الثاني، وحاصله: إنّ معنى تعلق الأمر بالطبيعة هو: إنّ الأمر لا يسري إلى الطبايع الثانوية، أي: إلى المشخصات العرفية للطبيعة

خارجاً من «الأين والكوّن» في زمان خاص، أو صفة خاصة، وغير ذلك، بل يبقى واقفاً على الطبيعة، بينما معنى القول بتعلّقه بالأفراد أنّه يسري، ولذلك فبناء على هذا المسلك - إذا قلنا بتعلّق الأوامر بالأفراد - سوف يبطل الملاك الثالث للجواز دون الأول والثاني.

أمّا بطلان الثالث: فلأنّ «الكون» في المكان المخصوص صار واجباً، لسراية الأمر من الصلاة إليه: لأنّ هذا «الكوّن» مشخّص لوجود الطبيعة في الخارج، وصار حراماً، لخطاب «لا تغضب»، بينما هو «كوّن» واحد، ومعه لا يمكن حيثلو دعوى أنّ التركيب إنضمامي بين العنوائين ليصح الاجتماع، إذ حتى لو فرض كون التركيب إنضمامياً بينهما، فسوف يسري الأمر إلى المشخصات العرفية لوجود الطبيعة في الخارج، والتي منها خصوصية المبدأ المنهي عنه في مورد الاجتماع.

وأما عدم بطلان الملاك الأول: فلأنّ الأمر بالطبيعة وإن سرى إلى «الكوّن» المشخّص المسامحي لها، إلّا أنّه لا يسري إلى حصصه، كما هو مقتضى الملاك الأول للجواز، بل يقف على طبيعي الكون، فهو أمر بصرف الوجود، والمفروض أنّ التّهي متعلق بالحصّة كما هو مقتضى هذا الملاك، ومعه لا يلزم محذور، حيث أنّ الأمر متعلق بطبيعي الكون، بينما التّهي متعلق بالكون المخصوص، ولا منافاة، فلا مانع من الاجتماع حيثلو.

وأما عدم بطلان الملاك الثاني: فلأنّه وإن سرى الأمر إلى طبيعة الكون، «المشخّص المسامحي»، إلّا أنّه لا يعني السريان إلى عنوان المشخص وطبيعي الغضب، بل السريان إلى طبيعة المشخّص سريان إليه بما هو مشخص، لا بما هو غضب. وعليه: فيكون العنوان متعدداً، ومعه يجوز الاجتماع، لأنّ تعدّد العنوان يكفي لرفع غائلة الاجتماع، كما هو مقتضى هذا الملاك.

وعليه فمسألتنا، مبنية على تلك المسألة على ضوء هذا المسلك،

بالمقدار الذي عرفته، أي: على ضوء الملاك الثالث للجواز فقط.

○ المسلك الثالث: من مسالك تعلق الأوامر بالطبيعة أو الأفراد.

وحاصله، هو: إنَّ معنى القول بتعلق الأمر بالطبيعة، هو إنَّ الأمر متعلق بالطبيعة بما هي هي، ومعنى القول بتعلقه بالأفراد، هو إنَّه متعلق بالطبيعة بما هي فانية في الوجود الخارجي لأفرادها.

وحيثُذ، فإن قلنا بتعلقه بالأفراد، فيمكن النزاع في تمامية ملاكات الجواز الثلاثة وعدم تماميتها.

وأما إذا قلنا بتعلقه بالطبيعة، فسوف يتعيّن الملاك الثاني للجواز القائل بأنَّ تعدّد العنوان يكفي لرفع غائلة الاجتماع، وذلك لأنَّ العنوان متعدد في المقام.

○ المسلك الرابع هو: أن يُقال: بأنَّ تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد، مرجعه إلى البحث في «أصالة الوجود، أو الماهية».

فمن يقول بأصالة الماهية، يقول بتعلق الأوامر بالطبيعة لأنها هي الماهية.

ومن يقول بأصالة الوجود، يقول بتعلق الأوامر بالأفراد. وبناء على هذا المسلك قد يتوهم إبتناء مسألتنا في المقام على تلك المسألة، بدعوى أنَّه لو قلنا بأصالة الوجود، فلا إشكال في إمتناع الاجتماع، لأنَّه ليس عندنا إلا وجود واحد في مورد الاجتماع، وعليه: فلا يمكن الاجتماع.

وأما لو قلنا بأصالة الماهية، وأنَّ الأمر متعلق بالطبيعة، فلا إشكال في جواز الاجتماع، لأنَّه يوجد عندنا ماهيتان، وهما: ماهية الصلاة، و ماهية الغضب. وعليه: فيصح الأمر بالأولى. والنهي عن الثانية.

وجوابُ هذا التوهم، هو أن يُقال: إنَّ القول بأصالة الوجود، أو أصالة الماهية، لا يُفترق فيه من ناحية الوحدة والتعدد، إذنَّ هو غير مؤثر

على المقام، حيث أنه كلما كان الموجود واحداً، كانت هناك ماهية حقيقية واحدة أيضاً، كما تقدم، وإنما يُتصور التكثر في عناوين الموجود الواحد فيما إذا كانت تلك العناوين عرضية إنتزاعية، لا ذاتية ماهوية حقيقية له.

وعليه: فلا تخلو مسألتنا من بناء على تلك المسألة بالنحو والمقدار الذي عرفته، حيث أنه لا خلاف بين القول بأصالة الوجود، والقول بأصالة الماهية، من حيث الوحدة والتعدد الخارجي، فإن كل ما يراه القائل بأحدهما واحداً، يراه الآخر واحداً أيضاً، وإنما الإختلاف في أن الأصل ما هو قوام الشيء وحقيقته، هل هو أمر عيني، «في مصطلح أهل العرفان». حيث لا يمكن أن تدركه العقول إلا عرضاً، كمفهوم الوجود المشار به إلى الخارج؟ أو إنَّ الأصل وقوام الشيء هو ما ينتزعه العقل، ويدركه من المعقولات الأولية من الخارجيات؟ إذن فالخلاف في هوية الخارج لا في وحدته وتعددته.

☆ التنبيه الخامس:

وحاصله: هو إنه هل يُشترط في موضوع مسألة الإجتماع، فرض ثبوت الملاكين في المجمع، بحيث تكون الصلاة في الدار المغسوبة واجدة لملاك الوجوب، ولملاك الحرمة، أو لا يُشترط ذلك؟.

والكلام هنا يقع في عدة مقامات:

□ المقام الأول: في أصل هذه الشرطية، التي ذكرها المحقق الخراساني «قده»^(١) حيث ذهب إلى اشتراط ذلك في المجمع، لأنه إذا لم يكن المجمع واجداً لكلا الملاكين في مورد الإجتماع، بل كان واحداً لأحدهما فقط، ففي مثل ذلك يكون هذا الفرض خارجاً عن هذا البحث، لأنه على كل تقدير سوف يقع التعارض بين دليلي الحرمة والوجوب، ولا

(١) كفاية الأصول - مشكيني: ج ١ ص ٢٤١ - ٢٤٢.

يعقل ثبوتها معاً، كما هو مقتضى القول بجواز الإجتماع، لأنَّ معناه، ثبوت أحد الحكمين بلا ملاك، كما أنَّه لا يعقل التزاحم بين مقتضيهما، لأنَّه فرع ثبوت الملاكين. وعليه: فلا تدخل المسألة في باب الإجتماع وعدمه.

وأما إذا فرض كوْن المجمع واجداً لكلا ملاكَي الأمر والنهي، فحينئذٍ تدخل المسألة في باب الإجتماع.

فإن قلنا بالجواز فمعنى ذلك، أنَّ الملاكين يؤثران معاً، ويجتمع الوجوب والحرمة تمسكاً بإطلاق دليلهما وإن قلنا بالإمتناع، فحينئذٍ تدخل المسألة في باب التزاحم بين الملاكين والإقتضائين، دون أنَّ يقع التعارض بينهما، لأنَّ الملاكات مفروضة الوجود.

وعليه: فلا بدّ من فرض ثبوت الملاكين في المجمع، كي تدخل المسألة في باب الإجتماع وعدمه.

هذا خلاصة ما ذكره في «الكفاية»، من دون أنَّ يستدل عليه بشيء، وسوف يتوضح من خلال التعليق عليه، ما يمكن أن يكون دليلاً على مدَّعاه.

وقد إعترض غير واحد من المحققين، كالمحقق النائيني «قده»^(١) على هذا الكلام، فذكر ما حاصله:

إنَّ مرجع ما ذكره المحقق الخراساني «قده» هو إلى إبتناء مسألة الإجتماع على مسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها. إذ بناءً على ذلك، لا بُدَّ أن يكون المجمع واجداً لكلا الملاكين، وأما إذا لم يكن واجداً لهما، فمعنى ذلك هو عدم تبعية الأحكام لذلك، كما يقول بذلك (الأشعري)، والصحيح أنه لا وجه لدعوى إبتناء مسألة الإجتماع على ذلك،

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ص ٣٤٥ - ٣٤٦ - فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٥٦.

لأنَّ كلاً منهما مسألة مستقلة عن الأخرى، لأنَّ مسألة تبعية الأحكام وعدمها، مربوطة بمسألة الإيمان بالحسن والقبح العقليين وعدمه. وأما مسألة الاجتماع، فموضوعها إنَّ اجتماع الأمر والتهي على عنوانين تصادقا على موضوع واحد، بحيث يكون أحدهما متعلقاً للأمر والآخر للتهي، هل يلزم من هذا الاجتماع اجتماع الضدين، أو لا؟

فمن قال بلزوم اجتماع الضدين: يقول بعدم جواز الاجتماع.

ومن قال بعدمه: يقول بجواز الاجتماع.

وعليه: فيمكن حتى للأشعري أن يتكلّم في جواز الاجتماع وعدمه في مورد واحد، ما دام أنَّ مناط البحث، هو لزوم اجتماع الضدين - أي: الأمر والتهي - في موضوع واحد، فإنَّ كان (الأشعري) يرى المحال في لزوم اجتماع الضدين، إذنَّ هو لا يقول بالاجتماع، رغم أنَّه يُنكر التبعية.

وعليه: فلا وجه لإشتراط وجود الملاكين في مورد الاجتماع حيث أنَّه لا ربط بين المسألتين.

هذا ملخص ما ذكر في إعتراض الميرزا «قده» على المحقق الخراساني «قده». إلاَّ أنَّه لا يُظنَّ أنَّ صاحب الكفاية «قده» أراد ممّا ذكره، ما فهمه منه الميرزا «قده»، لوضوح عدم الربط بين المسألتين، إذ ليس مقصود صاحب الكفاية «قده» من الملاكين، المصلحة والمفسدة، بل مقصوده من الملاك، الغرض، سواء أكان الغرض هو المصلحة والمفسدة، أو كان المراد منه التحكم، أو أي شيء آخر غير ذلك، فإنَّ (الإشعري) الذي يُنكر التبعية، لا يُنكر نشوء الحكم عن الإرادة.

غايته أنَّ الكلام بين الأشعري وغيره، في أنَّ هذه الإرادة هل هي لمصلحة في فعل المكلف دائماً، أو ليست كذلك.

فمقصود المحقق الخراساني «قده» من وجوب وجدان المجمع لكلا الملاكين، هو إنَّ الصلاة في الدار المغصوبة، يجب أن تكون واحدة

للحيثية، أي شيء كانت تلك الحيثية الداعية للأمر بها، بحيث لو لم يكن غضب، لأمر بها المولى جزماً وتعييناً، كما أنها يجب أن تكون واجدة للحيثية التي تدعو المولى للنهي، بحيث لولا الصلاة، لنهى المولى عن الكون في الدار المغصوبة جزماً وتعييناً، وهذا الإشتراط المذكور يمكن إفتراضه حتى على مبنى (الأشعري) كما عرفت .

وبناءً على ذلك، لا يكون كلام الميرزا «قده» وارداً على المحقق لخراساني «قده» .

وإن شئت قلت: إن ما أورده الميرزا «قده» على صاحب «الكفاية»، منشؤه التشابه اللفظي بين ما ذكره صاحب «الكفاية» من لزوم فعلية وجدان المجمع لكلا الملاكين، وبين مسألة تبعية الأحكام للملاكات بمعنى المصالح والمفاسد. بينما من المظنون قوياً أن مقصود صاحب «الكفاية» من الملاك في المقام، ليس هو الملاك في مسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد لوضوح عدم الربط بين المسألتين، بل مقصوده من الملاك، سنخ ملاك لا يختلف فيه (الأشعري) المنكر للتبعية عن غيره، كالغرض ومبادئ الحكم، سواء أكان هذا الملاك هو المصلحة والمفسدة الراجعة إلى المولى نفسه، أو إلى العبد. وسواء أكان هذا الملاك جزافياً وتحكمياً، ولا مصلحة للمكلف فيه، أو لم يكن كذلك، إذ كل حكم لا بد له من منشأ وغرض يكون داعياً له، وينشأ منه لا محالة، حتى ولو لم يكن فيه مصلحة للمكلف.

وعليه: يكون مراد صاحب «الكفاية» من لأبدية وجدان المجمع لملاك الأمر والنهي، أي: وجدان الحيثية الداعية إلى الأمر، والحيثية الداعية إلى النهي، إذ حيثنل يمكن بحث إمكان فعلية الأمر والنهي في المجمع، من حيث لزوم التضاد، أو عدم لزومه.

وبهذا يتضح عدم الربط - في كلام صاحب «الكفاية» - بين ما جعله شرطاً، وبين ما جعله الميرزا «قده» تفسيراً لكلام الخراساني «قده» حيث

فسر هذه الشرطية بكونها مبنية على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

ولعل السر في دعوى صاحب «الكفاية» لهذه الشرطية، هو دفع أحد إشكاليين قد يوردان على المشهور:

١ - الإشكال الأول: إنه إذا وجد عنوانان بينهما عموم من وجه، فقد ذهب بعضهم في مسألة الاجتماع إلى جواز اجتماع الأمر والنهي فيهما، وذهب آخرون إلى عدم جوازه.

بينما إتفق الجميع في بحث التعادل والتراجيح، على أنه إذا كان هناك دليان متكفلين لحكمين متنافيين، وكانت النسبة بينهما العموم من وجه، فيقع التعارض بينهما، فحينئذ قد يشكل فيقال: إن القائل بالجواز منهم، لماذا يقول بالتعارض في مثل ذلك، مع أن مقتضى مبناه هو عدم التعارض، وذلك لتعدد العنوان.

فلعل صاحب «الكفاية» «قده» إشرط في المجمع أن يكون واجداً لكلا الملاكين، لدفع هذا الإشكال، لأنه يُقال: بناء على هذا الإشرط، فرض وجدان المجمع لكلا الملاكين في مسألة الاجتماع، ومن أجله قالوا بالجواز.

بينما في مبحث التعادل والتراجيح، فرض وجود الملاك في أحدهما فقط، ومن أجله قيل بالتعارض، حيث لا يمكن الجمع بينهما.

وبهذا يتلاءم القول بالجواز في هذه المسألة، مع القول بالتعارض في تلك المسألة.

وإن شئت قلت: عندما كان قول القائل بجواز الاجتماع - لتعدد العنوان وعدم التعارض - فيما إذا كانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه - متنافياً مع قوله نفسه، بوقوع التعارض بينهما - في بحث التعادل والتراجيح - فيما إذا كانت النسبة بين العنوانين عموماً من وجه أيضاً، حيث يُشكل فيقال: لماذا قال بالتعارض بينهما في بحث التعادل والتراجيح، بينما

مقتضى مبناه في مسألة جواز الإجتماع، هو عدم التعارض، لتعدد العنوان؟ لأجل ذلك حاول صاحب الكفاية «قده» دفع هذا الإشكال، فاشتراط وجدان المجمع لكلا الملاكين في مسألة إجتماع الأمر والنهي، وعليه قالوا بجواز الإجتماع، بينما قالوا بالتعارض بينهما وعدم إمكان جمعهما في بحث التعادل، لعدم فرض وجود الملاك، الآ في أحدهما فقط من قبيل، «أكرم العالم ولا تكرم الفاسق»، وبهذا يتلاءم قول القائل بجواز الإجتماع في المقام مع قوله بالتعارض في مسألة التعادل والتراجع.

إلّا أنّ دفع هذا الإشكال لا يتوقف على ما ذكره صاحب «الكفاية» «قده» من الإشتراط، بل يمكن دفعه بوجه آخر، فيقال: إنّ التعارض قد يكون من ناحية المتعلق كما في، «صلّ، ولا تنصب»، وقد يكون في الموضوع، كما في «أكرم عالماً، ولا تكرم الفاسق»، وحينئذٍ، فإن كان التعارض من ناحية المتعلق، فيدخل ذلك في مسألة الإجتماع، وإن كان من ناحية الموضوع، فقد يكون عندهم خارجاً عن بحث الإجتماع، وداخلاً في بحث التعارض لما أشرنا إليه من أنّ هذه المبادئ تُحمل بلحاظ الموضوع بحمل «ذو هو». وكيف ما كان، فقد يُقرّب مستند هذه الشرطية التي ذكرها صاحب الكفاية «قده» بأحد تقرّيبين:

١ - التقريب الأول، هو: كون تعقل جواز إجتماع الأمر والنهي مبنياً على كون مقتضى الحكمين موجوداً، أو ثابتاً في موردهما في المرتبة السابقة، إذنّ فلا بدّ من إفتراض وجود الملاكين في المجمع قبل بحث جواز إجتماع الأمر والنهي فيه، وإلّا كان من الواضح إمتناع الإجتماع على كل حال، ولو لعدم ملاك أحدهما.

وهذا التقريب غير تام، وذلك، لأنّ هذا خلط بين الإمتناع بالذات، والإمتناع بالغير، إذ إنّ إمتناع إجتماع الأمر والنهي لعدم ملاك أحدهما، إنما هو إمتناع بالغير، وهذا ليس هو المبحوث عنه.

وإنما المبحوث عنه هو، الإمتناع بالذات من ناحية التضاد، سواء وجد هناك مناطان، أم لم يوجد.

إذن فحيثية بحث الإجتماع، هي كون الإمتناع بالذات من ناحية التضاد وعدمه، حتى مع إحراز المناطين.

وهذا أمر لا يلزم في تعقله ثبوت المناطين، بل قد يكون ثبوت الجواز في هذه الحيثية منشأ لإحراز المناطين كما يصرح به صاحب الكفاية «قده» في موضع آخر من كلامه.

٢ - التقريب الثاني لمستند الشرطيّة، هو أن يُقال: إن ترتب ثمرة بحث جواز الإجتماع تتوقف على ثبوت كلا الملاكين في المجمع، وذلك لأنّ ثمرة القول بالجواز هو ثبوت كلا الحكمين، وثبوتهما لا يكفي فيه مجرد عدم إمتناع الإجتماع، بل يتوقف على ثبوت ملاكَيْهما.

وهذا التقريب غير تام أيضاً حيث يُقال: إنّ الثمرة منوطة بعدم إحراز إنتفاء الملاكين في المجمع، دون أنّ يشترط إحراز ثبوتهما، لأنّه إذا قلنا بالجواز، ولم نعلم من الخارج بإنتفاء المناطين، فإنّه يتمسك حينئذٍ بإطلاق دليل المناطين لإثبات متعلقهما، وبالتالي إثبات فعليتهما.

هذا مع أنّه لا ينبغي أن يؤخذ في موضوع مسألة، ما يكون دخيلاً في ترتب الثمرة على تلك المسألة، بل يكفي كون المسألة بنفسها دخيلة في ترتبها فمثلاً: إذا كانت الثمرة المترتبة على ظهور صيغة الأمر في الوجوب، متوقفة على عدم وجود معارض له، فلا يعني هذا، أنّ عدم وجود المعارض هذا، شرط في موضوع بحث ظهور صيغة الأمر في الوجوب.

وعليه: فلا وجه للشرطيّة التي ذكرها صاحب «الكفاية» لأنّ مسألة الإجتماع غير منوطة بإحراز الملاكين في المجمع.

٢ - الإشكال الثاني، الذي قد يورد على المشهور هو: إنّ القائلين من

الأصحاب بإمتناع إجتماع الأمر والنهي، أفتوا بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب، ويبطلانها مع العلم به.

ومن هنا قد يُشكل عليهم فيقال: إنَّ القائل بجواز الإجتماع ينبغي أن يقول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، حتى مع العلم بالغصب.

والقائل بإمتناع الإجتماع، ينبغي أن يقول ببطلانها، حتى مع الجهل بالغصب، لأنَّ مقتضى الإمتناع هو وقوع الصلاة باطلا حتى مع الجهل، كما لو صلّى بلا وضوء جهلاً.

وحينئذ تأتي محاولة صاحب الكفاية «قده» لدفع هذا الإشكال، حيث يُقال: إنَّ هناك فرقاً بين الصلاة في المغصوب مع الجهل، وبين الصلاة بلا وضوء مع الجهل، حيث يحكم بصحتها في الأول، ويبطلانها في الثاني، وذلك لأنَّه في بحث مسألة الإجتماع نفترض إحراز وجود الملاكين في الجمع من أول الأمر. فإذا قلنا بالإمتناع وتقديم جانب النهي بعد التعارض، تقع الصلاة باطلا في الغصب، مع العلم، ولأنَّها منهي عنها تكون معصية.

وأما مع الجهل فتقع صحيحة لوجود المقتضي، وهو الملاك، وفقدان المانع، حيث لا معصية مع الجهل.

وأما في موارد تقييد الصلاة بالوضوء، فيحكم بالبطلان حتى مع الجهل، لعدم إحراز الملاك حينئذ.

وقد عرفت فيما تقدم، أنَّه لا وجه للشرطية التي ذكرها المحقق الخراساني «قده».

□ المقام الثاني: في إمكان إثبات كلا الملاكين في المجمع في باب الإجتماع وعدم إمكان إثباتهما، سواء قلنا بالشرطية التي ذكرها صاحب «الكفاية» واعتبرها، أو لم نقل باعتبارها: .

ومن الواضح أنَّه لو وجد دليل خاص على ثبوتهما، لأمكن التمسك

بدلالته، وكذلك لو وجد إجماع فلا إشكال في ذلك .

كما أنَّه من الواضح إنَّه بناء على القول بجواز إجماع الأمر والنَّهي، أيضاً يتم الدليل على وجودهما، لأنَّ نفس خطاب «صلِّ» وخطاب «لا تغصب»، يدلَّان بالمطابقة على ثبوت الحكم، وبالإلتزام على ثبوت الملاك .

كما أنَّه لا إشكال في أنَّ الدليلين إذا كان مفادهما الحكم الإقتضائي لا الفعلي، فأيضاً يمكن إثبات كلا الملاكين بنفس إطلاق دليل «صلِّ» ودليل «لا تغصب»، سواء قلنا بجواز الإجماع، أو إمتناعه .

أما إثباتهما إذا قلنا بالجواز: فواضح، لأنَّه يمكن التمسك بمفاد دليل الوجوب، الذي هو الحكم الإقتضائي، في مورد النَّهي، لعدم منافاة مدلوله مع الحرمة .

وأما إثباتهما إذا قلنا بالإمتناع: فلأنَّه لا مانع من الجمع بين مدلوليَّ الدليلين، لأنَّ مدلوليه حكمان إقتضائيان مناطيان، أي: عبارة عن الملاكين، لا فعليَّين، والإمتناع يكون في مرحلة الفعلية، لا في المرحلة الإقتضائية، فلا يحصل تعارض بين الدليلين، فيُعمل بهما معاً .

نعم يقع التراحم بين الإقتضائين في الفرض الأول والثالث، دون الثاني، لأنَّه ليس فيه تراحم ولا تعارض، كما ذكر هذه الحالات صاحب «الكفاية» أيضاً .

وأما في غير هذه الحالات . وليُسمَّ ذلك حالة رابعة، فقد ذكر صاحب «الكفاية»، إنَّه لا سبيل لإثبات الملاكين في المجمع، لأنَّ معنى الحالة الرابعة هو القول بالإمتناع مع عدم ثبوت أيِّ حالة من الحالات الثلاثة المتقدمة، وحينئذٍ يكون معنى القول بالإمتناع، وقوع التكاذب والتعارض بين دليليَّ «صلِّ» و«لا تغصب»، ومعه لا يبقى دليل على ثبوت كلا الملاكين .

أو فقل: إنَّه في هذه الحالة، إذا كان مفاد الدليلين حكماً فعلياً، وقلنا بالإمتناع، فهنا ذكر صاحب «الكفاية» إنَّه لا سبيل إلى إثبات الملاكين في المجمع، وذلك لوقوع التعارض والتكاذب بين دليل الأمر مع دليل النَّهي فيتساقطان، ومع التساقت لا يبقى دليل نثبت به كلا الملاكين.

إلا أنَّ المحقق الأصفهاني «قده» ذكر أنَّه يمكن إثبات الملاكين في هذه الحالة الرابعة بأحد طريقتين: (١).

□ الطريق الأول: هو التمسك بالدلالة الإلزامية للدليي الأمر والنَّهي على الملاك، بعد سقوط دلالتهما المطابقية على الخطاب في مورد الإجماع، وذلك لعدم تبعيتها لها في الحجية، فإنَّ لدليل، «صل»، و«لا تغصب» مدلولاً مطابقياً هو ثبوت الحكم الفعلي، ومدلولاً إلزامياً هو ثبوت الملاك، وبعد سقوط المدلول المطابقي بالمعارضة، يبقى المدلول الإلزامي بلا مكذب ومعارض له، فيكون حجة. وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه:

أما أولاً: فلأنَّه مبني على عدم تبعية الدلالة الإلزامية للمطابقية في الحجية، وهذا غير تام لما عرفت من أنَّ الصحيح هو التبعية.

وأما ثانياً: فلو سلّم ذلك، لجرى هذا الكلام في سائر موارد التعارض بين دليلين في موضوع واحد، كما لو قال «صلّ ولا تصلّ» فإنَّه حينئذٍ يقال: إنَّ «صلّ» يدل بالمطابقة على الأمر، وبالإلزام على ملاكه، وهو محبوبيته الشائنة، وخطاب «لا تصلّ» أيضاً يدل بالمطابقة على ثبوت النَّهي، وبالإلزام على ملاكه، وهو مبغوضيته الشائنة. وبعد سقوط الدلالة المطابقية بالمعارضة، تبقى الدلالة الإلزامية فيهما على الحجية، وحينئذٍ يدخل المقام في باب التزاحم بين الملاكات، لتمامية الملاكين بالدلالة الإلزامية لكل منهما، مع أنَّ دخولهما في هذا الباب لم يلتزم به أحد.

(١) نهاية الدراية - الأصفهاني: ج ٢ ص ٩١ - ٩٢ - المطبعة العلمية - رقم

وقد حاول المحقق العراقي «قده»^(١). أيضاً، إثبات كلا الملاكيين في المجمع بالدلالة الإلزامية، كما فعل المحقق الأصفهاني «قده»، إلا أنه كأنه إلتفت إلى ورود النقض على ما ذكره الأصفهاني «قده»، فحاول إثبات مراده ببيان آخر، حيث لا يرد عليه مثل هذا النقض الذي ورد على الأصفهاني «قده». فقدّم على بيان مراده مقدمة حاصلها:

إنّ كلّ خطاب يتكفّل طلب الفعل، كما في «صلّ»، فإنّه يدل بالمطابقة على طالب المادة المأخوذة فيه وهي الصلاة، ويدل بالإلتزام على الردع عن نقيضها وهو ترك الصلاة - بناء على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام - وطلب المادة يكشف إتياناً عن وجود مبادئ الطلب في تلك المادة، وإلا لما طلبها، كما أنّ الردع عن نقيض المادة، يكشف إتياناً عن عدم وجود مبادئ الطلب في هذا النقيض، وإلا لما ردع عنه، وبذلك يكون للدليل «صلّ» أربعة مداليل: الأول: طلب المادة، وهي الصلاة، الثاني: الردع عن ترك الصلاة، الثالث: وهو مدلول إلتزامي للمدلول الأول، وهو إنّ الصلاة التي طلبت، واجدة لمبادئ الطلب. الرابع: هو: مدلول إلتزامي للمدلول الثاني، وهو إنّ نقيض الصلاة، وهو تركها الذي ردع عنه، غير واجد لمبادئ الطلب وكذلك يقال فيما لو كان الخطاب متكفلاً للردع عن الفعل كما في قوله لا تصلّ.

فيكون ذا مداليل أربعة على غرار ما ذكر أولاً:

فالمدلول الأول هو: طلب ترك الصلاة.

والثاني: هو الردع عن نقيض ترك الصلاة، وهو الصلاة.

الثالث: وهو مدلول التزامي للأول، وهو إنّ الردع عن الصلاة واجد لمبادئ الطلب.

(١) مقالات الأصول - العراقي: ج ١ - ص ١٣٠ - ١٣١ المطبعة العلمية في النجف الأشرف ١٣٥٨ هـ.

والرابع: هو مدلول إلزامي للثاني وهو إن نقيض ترك الصلاة الذي هو الصلاة، غير واجد لمبادئ الطلب. وبعد هذه المقدمة قال:

إنه تارة يرد دليلان متعارضان على موضوع واحد من قبيل: «صَلِّ وَلَا تَصَلِّ».

وتارة أخرى، يرد دليلان متعارضان بنحو العموم من وجه، من قبيل: «صَلِّ وَلَا تَصَلِّ».

وحينئذ لا بدّ من معالجة هُذَيْنِ الموردَيْنِ على ضوء هذه المقدمة.

أما المورد الأول، وهو ما لو ورد «صَلِّ، وَلَا تَصَلِّ»، فهنا قال المحقق العراقي:

إنّ بابه باب التعارض البحت، ولا يمكن إثبات الملاكين معاً، ليكون داخلاً في باب التزاحم.

والوجه في ذلك هو، إنّ دليل «صَلِّ» وإن كان دالاً بالملازمة على وجدان الصلاة لمبادئ الطلب، وهي المحبوبة التي هو المدلول الثالث له، إلا أنّ خطاب «لا تَصَلِّ»، كما يكذب خطاب «صَلِّ»، بلحاظ مدلوله الأول، وهو فعلية طلب الصلاة الذي هو مدلول مطابق «لصلِّ»، كذلك يكذبه بلحاظ مدلوله الإلزامي الثالث، وهو كون الصلاة واجدة لمبادئ الطلب لأن المدلول الرابع لخطاب لا تصل هو إن نقيض عدم الصلاة. وهو الصلاة غير واجد لمبادئ الطلب فيكون بذلك مكذباً للمدلول الثالث لخطاب صلِّ، وهو كون الصلاة واجدة لمبادئ الطلب.

وبعبارة أخرى: يقال: كما أنّ الدليلين يتكاذبان بلحاظ مدلولهما المطابقي كما تقدم، فكذلك يتكاذبان بلحاظ مدلوليهما الإلزامي الرابع والثالث في كل منهما، لأنّ الرابع في كل واحد منهما يدل على أنّ نقيض مادته ليس واجداً لمبادئ الطلب، ونقيض مادة كل منهما هو عين مادة الآخر، والثالث في كل منهما يدل على أنّ مادته واجدة لمبادئ الطلب، وبذلك يقع التكاذب، ولهذا يقع التعارض بين الخطابتين.

وإن شئت قلت: ما دام أنَّه لكل خطاب هذه الدلالات الأربع، إذن في مورد التعارض سوف يقع التكاذب فيما بينها، حيث يقع التكاذب بين المدلولين الإلتزاميين الثالث والرابع في كل من الدليلين مع الآخر، أي إنَّ المدلول الرابع في خطاب «صلّ» يعارض المدلول الثالث في خطاب «لا تصل»، وكذلك فإنَّ المدلول الرابع في خطاب «لا تصل»، يعارض المدلول الثالث في خطاب «صل»، وبناءً على هذا لا يبقى ما يثبت الملاك.

وأما المورد الثاني الذي عالجه المحقق العراقي «قده»، فهو في مورد الإجماع، وهو ما لو ورد، «صلّ، ولا تغصب»، وحينئذٍ: فإنَّه يُفرض أنَّ الصلاة والغصب متباينان ذاتاً بتمام أجزائهما، وإما أنَّ يُفرض اشتراكهما في جزء، وإختلافهما في آخر، كما لو فرض كَوْن الصلاة عبارة عن الحركة المضافة إلى المولى، وكَوْن الغصب عبارة عن الحركة المضافة إلى مال الغير.

فإنَّ فرض أنهما متباينان تماماً كما في الأول، فحينئذٍ، لا يكون الطلب في كل منهما دالاً على نفي مبادئ الطلب في الآخر، لأنَّ كلاً منهما يدل على نفي مبادئ الطلب في نقيض مادته، ونقيض مادة كل منهما ليس هو عين مادة الآخر، للتباين التام بينهما بحسب الفرض، إذ إنَّ الأمر بالصلاة، وإنَّ دلَّ على فقدان نقيضهما من الملاك، إلا أنَّ نقيضها ليس هو عدم الغصب، كما أنَّ النهي عن الغصب، لا يدل على فقدان الصلاة للملاك.

وعليه فيكون هذان الخطابان متعارضين في الحكم الفعلي، وغير متعارضين في إثبات المبادئ، إذن فنأخذ بالمبادئ في كل منهما.

وإنَّ فرض أنهما يشتركان في جزء، ويختلفان في آخر، كما لو فرض أنَّ الصلاة عبارة عن المجموع المركب من الحركة والصلاة، وفرض أنَّ الغصب عبارة عن المجموع المركب من الحركة والغصبية، فهما يشتركان في جزء، وهو الحركة، ويختلفان في غيرها، وحينئذٍ، إذا قال المولى:

«صلّ، ولا تغضب»، لا يكون كل من هذين الخطيئتين نافياً لمبادئ الطلب في الآخر، حيث لا منافاة بين محبوبة الحركة الصلّاتية، ومبغوضة الحركة الغضببية، فيكون الملاك في كل منهما تاماً. فإذا تصادقا في مورد، كالصلّاة في الدار المغضوبة، يقع التراحم بين ملاكهما، ولا يقع التعارض بين ملاك الأمر بالصلّاة وملاك التّهي عن الغضب، بناء على الإمتناع.

وبعبارة أخرى يقال: إنّ الأمر بالمجموع من الحركة والصلّاتية، يدل على وجود الملاك في هذا المجموع، وكذلك فإنّ التّهي عن المجموع من الحركة والغضببية، يدل على وجود الملاك في ترك هذا المجموع، إذنّ فلا يتعارض ملاك الأمر بالصلّاة، وملاك التّهي عن الغضب، بناء على الإمتناع، لأنّ ترك المجموع من الحركة والغضببية، يختلف عن المجموع من الحركة والصلّاتية، ولكن يدخلان في باب التراحم بلحاظ ملاكهما.

ومن ثمّ قال المحقق العراقي: إنّ هذا هو السر في تفريق مورد الإجتتماع عن غيره، حيث قالوا: إنّ غير مورد الإجتتماع من باب التعارض المحض كما عرفت، بينما قالوا إنّ مورد الإجتتماع من باب التراحم إذا قيل بالإمتناع.

إلا أن ما أفاده المحقق العراقي «قده»، فيه مواقع للنظر:

١ - الموقع الأول: هو إنّه يرد عليه نفس الإشكال الأول الذي ورد على المحقق الأصفهاني «قده»، لأنّ ما أفاده العراقي «قده» مبني على عدم تبعية الدلالة الإلتزامية للدلالة المطابقة في الحجية، وقد عرفت تبعيتها لها.

٢ - الموقع الثاني: هو إنّه بعد الغض عن الأول، يبقى الإشكال الثاني وارداً عليه، والوجه في ذلك هو: إنّ كلام المحقق العراقي «قده» مبني على مقدمة، حيث فرض فيها أنّ لكل دليل أربعة مداليل، وقد أوقع التعارض بين المدلول الرابع والثالث لكل من الدليلين، وبذلك دفع الإشكال الثاني.

إلا أنّ التحقيق هو: إنّ المدلول الرابع الذي جعله مكشوفاً إنّياً

للمدلول الثاني، لا وجود له، لأنَّ التَّهْي عن النقيض، لا ينافي مع ثبوت مبادئ الطلب في ذلك النقيض، غايته، قد تكون مبادئ هذا الطلب مطلوبة لمبادئ أخرى، فلذلك نَهَى عنه.

فما ذكره، من أنَّ الردع عن نقيض المادة، يكشف إتياء عن عدم وجود مبادئ الطلب في ذلك النقيض، غير تام.

وعليه: فإذا لم يكن للمدلول الرابع وجود، فيبقى المدلول الثالث لكل من الدليلين سالمًا عن المعارض، وحينئذٍ يتوجه عليه الإشكال الثاني الوارد على المحقق الأصفهاني «قده» بالنحو الذي عرفت.

وإن شئت قلت: إنَّه لا نسلم بالمدلول الرابع لخطاب، «صلّ»، أي: الدلالة على فقدان ترك الصلاة للملاك.

لأنه إذا أُريد إستفادته بالملازمة، من نفس الأمر بالصلاة، أي: من المدلول المطابقي لخطاب «صلّ»، فمن الواضح، أنَّ الأمر بفعل، لا يكشف عن فقدان الملاك في نقيضه، وإنما يكشف عن جود ملاك في طرف الفعل المأمور به، سواء أكان نقيضه، أي: ترك الفعل، فاقداً لكل ملاك، أو كان فيه ملاك، ولكنه مغلوب لملاك الفعل المأمور به.

وإن أُريد إستفادته من المدلول الإلزامي الأول، أي: من حرمة الضد العام، فمن الواضح أنَّ حرمة الضد حرمة تبعية ناشئة من نفس ملاك الأمر بالفعل، وليس من ملاك آخر. وحينئذٍ يتوجه عليه نفس الإشكال الذي توجه إلى الأصفهاني «قده».

٣ - الموقع الثالث: هو إنَّه لو قطع النظر عن الموقع الأول والثاني، فإنَّه يرد عليه: إنَّ مقتضى ما ذكره هو دخول بعض موارد المطلق والمقيد في موارد التزاحم، مع أنَّ هذا لا يلتزم به أحد.

وتوضيحه هو: إنَّه لو قال: «صلّ»، ثم قال: «لا تصلّ في الحمام»،

فهنا، المطلق أمر، والمقيّد ناه، فيكون لدليل «صلّ» بناء على ما ذكره، أربعة مداليل:

الأول: كون الصلاة مطلوبة. الثاني: الردع عن تركها، الثالث: إنّ الصلاة واجدة لمبادئ الطلب. الرابع: إنّ تركها ليس واجداً أو مورداً لمبادئ الطلب، وكذلك، يكون لقوله: «لا تصلّ في الحَمَام»، أربعة مداليل: الأول: إنّ ترك الصلاة في الحَمَام مطلوب. الثاني: إنّ نقيض هذا الترك، وهو الصلاة في الحَمَام مردوع عنه. الثالث: إنّ ترك الصلاة في الحَمَام واجد ومورد لمبادئ الطلب. الرابع: إنّ نقيض ترك الصلاة في الحَمَام، وهو الصلاة في الحَمَام، غير واجد لمبادئ الطلب، وحينئذ يُقال: إنّه لا منافاة بين المدلول الثالث لقوله، «صلّ»، والمدلول الرابع، لقوله، لا تصلّ في الحَمَام»، لأنّ المدلول الثالث لقوله، «صلّ»، هو إنّ الصلاة مورد لمبادئ الطلب، والمدلول الرابع لقوله «لا تصلّ في الحَمَام»، هو إنّ الصلاة في الحَمَام ليس مورداً لمبادئ الطلب، ولا منافاة بينهما، لأنّ ترك الصلاة في الحَمَام عبارة عن ترك المجموع المركب من الصلاة والكون في الحَمَام، وترك المجموع غير ترك الجزء، وهو نفس الصلاة، فليس ترك الجزء جزءاً من ترك المجموع، بل فرد منه.

والحاصل هو: إنّ كون الصلاة في الحَمَام ليس مورداً لمبادئ الطلب، لا ينافي كون ذات الصلاة مورداً لها، فيكون الملاك في كل منهما موجوداً، وبذلك يقع التزاحم بينهما، مع أنّ دخول ذلك في باب التزاحم الملاكي لم يلتزم به أحد، فإنّ مورد التزاحم الملاكي هو المورد المتعارف لبحث الإجتماع.

وبتعبير آخر. يقال: إنّه يُنقض على العراقي «قده» بموارد المطلق والمقيّد، فيما إذا ورد الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحَمَام، وذلك لأنّ النهي يدل على حرمة المجموع، وحرمة المجموع تدل بالالتزام على وجود ملاك في تركه، وترك المجموع غير ترك الصلاة، مع أنّه هنا لم يلتزم أحد بالتزاحم الملاكي بما فيهم العراقي «قده».

□ - الطريق الثاني الذي يريد من خلاله أن يُثبت المحقق الأصفهاني كلا الملاكين في المجمع هو أن يُقال: إننا نتمسك بإطلاق المادة في «صل»، وبذلك يثبت وجدان الصلاة لملاكها، والمفروض أن ملاك «لا تغضب» أيضاً موجود، وحينئذ يثبت وجدان المجمع لكلا الملاكين.

وتوضيح ذلك، هو: إنَّ هناك موانع عقلية تمنع عن فعلية الوجوب، كالعجز، والنسيان، ووجود حكم مضاد، بناء على إمتناع الإجتماع. وعليه، فلا بدّ من تقييد الوجوب، وهو مفاد الهيئة، بغير هذه الحالات.

وأما إطلاق المادة أعني نفس الواجب، فلا موجب لتقييده، وبذلك يثبت أنَّ الوجوب المقيّد بغير حالة العجز والنسيان، ووجود حكم مضاد، متعلق بذات الصلاة، لا بالصلاة المقيّدة بغير الغضب، لأنَّه لا موجب لتقييد المادة بعد تقييد الهيئة.

وبهذا يبقى إطلاق المادة على حاله، وهو يقتضي تعلق الوجوب المقيّد، بغير تلك الحالات، بذات الصلاة، وبذلك يثبت أنَّ ذات الصلاة واجدة لملاكها، لأنَّ كونها مورداً للوجوب، يكشف عن ثبوت الملاك في مورد الإجتماع.

وبتعبير آخر يقال: إنَّه يُتمسك بإطلاق المادة، أي: نفس الواجب، لإثبات الملاك في المجمع، بتقريب:

إنَّ الموانع العقلية من مثل العجز، والنسيان وغيره، إنَّما تُقيّد إطلاق الهيئة ومفادها، بما إذا لم يكن شيء من هذه المحاذير والموانع العقلية.

وأما مدلول المادة الذي هو نفس الواجب، فلا موجب لتقييده، بل يبقى الوجوب المقيّد متعلقاً بالمادة المطلقة، أي: بذات الصلاة، لا بالصلاة المقيّدة بغير الغضب، لأنَّه لا موجب لتقييد المادة بعد تقييد الهيئة. إذنَّ فتعلق الوجوب المقيّد بالمادة المطلقة، يكشف عن ثبوت الملاك في مورد الإجتماع.

إلا أن هذا الطريق غير تام أيضاً:

أما أولاً: فلأنَّ هذا البيان إنَّما يتم فيما إذا كان المحذور يقتضي تقييد الوجوب، أي: إطلاق الهيئة كما في موارد العجز ونحوه، وليس في المقام الذي يكون المحذور راجعاً إلى مدلول المادة مع بقاء الهيئة على إطلاقها، إذ إنَّ المحال هنا إطلاق الواجب للفرد المحرّم بحسب الفرض. إذنَّ ففي محل الكلام لا يتم هذا البيان، لأنَّه لو فرض وجود مندوحة عن الصلاة في الغضب، ففي مثل ذلك لا موجب لتقييد الوجوب بناء على الإمتناع، لأنَّ الوجوب ثابت على كل حال في هذه الصورة، ولكن لا بدَّ من تقييد الصلاة، وهي الواجب بخصوص الحصة المباحة. إذنَّ فانصبَّ التقييد هنا ابتداءً على المادة، ومعه لا يمكن إثبات ملاك الصلاة.

وأما ثانياً: فلو فرض أنَّ التقييد بالقدرة منصبَّ على الهيئة، أي: الوجوب، وأما الواجب فهو مطلق الفعل حتى الصادر في حالة العجز، وسلمنا أيضاً بأنَّ قيود الهيئة لا ترجع إلى المادة، فلو سلم ذلك كله، فإنَّه لا ينفع في إثبات وجدانية الصلاة لملاكها، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن القيود الدخيلة في المصلحة على نحوين:

الأول: ما يكون دخيلاً في أصل إتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، كالإستطاعة بالنسبة للحج، ومثل هذه القيود تؤخذ في جانب الوجوب.

الثاني: هو ما يكون دخيلاً في ترتب المصلحة خارجاً، كالطهارة بالنسبة للصلاة، ومثل هذه القيود تؤخذ في جانب الواجب.

وعليه: فإطلاق المادة، غاية ما يقتضيه، هو نفي وجود قيد دخيل في ترتب المصلحة. وأما القيود الدخيلة في أصل الإتصاف فلا ينفىها، حيث أنَّها تؤخذ في الوجوب وهو مفاد الهيئة، فمثل هذه القيود لا يمكن نفيها به، بل إنَّ الوجوب مقيد لا محالة بعدم العجز، والنسيان، ووجود حكم مضاد، بناء على الإمتناع، ونحو ذلك. فإذا لم يكن إطلاق المادة نافياً لمثل هذه

القيود، فحينئذ لا يمكن الجزم بأنَّ هذا القيد، وهو عدم الغصب، غير دخيل في إتصاف الصلاة بكونها ذا مصلحة وملاك. إذنَّ بإطلاق المادة لا يكشف عن ثبوت الملاك حينئذٍ.

وإن شئت قلت: إنَّ شكنا في المقام شك في إتصاف الفعل الواقع في حال عدم الوجوب بكونه ذا مصلحة وملاك، والمفروض إنَّ الإطلاق الذي يكشف عن الإتصاف بالملاك دائماً، إنَّما هو إطلاق الوجوب وفعليته في ذلك المورد، لا إطلاق المادة، فإنَّها تنفي التقيّد بقيود الوجود، لا قيود الإتصاف، والمفروض سقوط إطلاق الهيئة، وعدم إمكان التمسك به.

فالصحيح في المقام: إنَّه لا يمكن أثبات وجدانية المجمع لكلا الملاكين بهذين الدليلين. إذنَّ فالتزاحم الملاكي ليس على القاعدة، لا في موارد الإجتماع، ولا في غيرها من موارد التعارض.

إذنَّ، فالتزاحم عند المحقق الخراساني «قده» - وهو التزاحم الملاكي -، يختلف عن التزاحم عند المحقق النائيني «قده»، حيث أنَّ التزاحم عند المحقق النائيني «قده» إنَّما هو في مقام الإمثال، من حيث أنَّه لا تنافي بين الحكمين في التزاحم الإمثالي، لأنَّ كلاَّ منهما قد جعل مشروطاً بعدم الإشتغال بالأهم أو المساوي ولا محذور في ذلك فإنه بالإشتغال به يرتفع موضوع الآخر، فيرتفع بذلك التكاذب والتعارض بين دليليهما.

وعليه: فليس على المولى التدخل وبذل عناية مولوية في مورد التزاحم، بل المكلف يختار الأهم منهما على المهم.

بينما التنافي في التزاحم الملاكي عند الخراساني «قده»، إنَّما هو بين نفس الجعلين، لإستحالة إجتماعهما في موضوع واحد، ممَّا يؤدي إلى التكاذب، ووقوع التعارض بين دليليهما، وكذلك يكون من وظيفة المولى هنا، أنَّ يبذل عنايته في ترجيح أقوى المقتضيين على أضعفهما، لأنَّ تشخيص مقتضيات الحكم ومبادئه الداعية للمولى إلى جعل الحكم، إنَّما هي وظيفة المولى، لا وظيفة العبد.

ومن هنا ندخل في المقام الثالث من التنبيه الخامس من تنبيهات
إجتماع الأمر والنهي، حيث سُئل هناك، إنَّه:

هل يُشترط في موضوع مسألة إجتماع الأمر والنهي، فرض ثبوت
الملاكين في المجمع، أو إنَّه لا يُشترط ذلك.

وقد تقدم الكلام في مقامين في ذلك، وهذا هو المقام الثالث:

٣ - المقام الثالث، من التنبيه الخامس: يُقال فيه انه بعد وضوح الفرق
بين التراحمين، وبعد فرض إمكان التراحم الملاكي، وأنَّ المجمع واجد
للملاكين بتقريب من التقريبات المتقدمة، يقع الكلام في أنَّه هل يُطبَّق على
هذا التراحم الملاكي، أحكام التراحم الحقيقي المتقدمة في بحث الضد، أو
إنَّه يطبَّق عليه أحكام باب التعارض؟

وقد كانت مرجحات باب التراحم الحقيقي، عبارة عن تقديم الأهم
على المهم، وتقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة
الشرعية، وتقديم ما ليس له بدل، على ماله بدل.

وهذا التساؤل وعدم الجزم بتطبيق أحكام باب التراحم الحقيقي عليه
إنما هو للفوارق المهمة بين هذا التراحم، وذاك التراحم الحقيقي. وبعد
إستعراض هذه الفوارق ننظر، في أنه هل يجري ويطبَّق شيء منها على
التراحم الملاكي، إذا أحرز شيء منها في أحد الملاكين دون الآخر، أم لا؟
وهذه الفوارق ثلاثة:

١ - الفارق الأول: هو إنَّه في التراحم الحقيقي، لم يكن تناف بين
نفس الجعلين، وإنما التنافي بين فعلية الجعلين معاً كما عرفت، وذلك لأنَّ
كلَّ من الجعلين جعل على نحو القضية الحقيقية، «كصلِّ ولا تغصب»، ولا
تنافي بين نفس هذين الجعلين كما هو واضح، نعم هناك تناف بين
فعليتهما.

وأما التراحم الملاكي: فإنَّ التنافي فيه بين نفس الجعلين، لأنَّهما

واردان على موضوع واحد، ويمتنع اجتماع حكمين على موضوع واحد كما هو المفروض في المقام.

٢ - الفارق الثاني: وهو متفرع على الأول، وحاصله:

إنه في موارد التزاحم الحقيقي لا تعارض بين الدليلين لأن مفاد الدليل هو الجعل، وقد فرضنا عدم التعارض بين الجعلين.

وأما في موارد التزاحم الملاكي فيوجد تعارض بين الدليلين بعد فرض التنافي بين الجعلين.

٣ - الفارق الثالث: وهو متفرع على سابقيه، وحاصله: هو إنه في موارد التزاحم الحقيقي، يكون العقل هو المرجع في تشخيص الوظيفة دون المولى لأن المفروض أنه لا تنافٍ بين الجعلين اللذين جعلهما المولى، ففي مقام الإمتثال يرجع إلى العقل، ونطبق أحد قوانين الترجيح المتقدمة.

أما في موارد التزاحم الملاكي، فالمرجع في تشخيص الوظيفة، هو الشارع، إذ بعد فرض التنافي بين الجعلين، لا بد في تشخيص المجعول من الرجوع إلى الشارع، لأن الجعل من وظيفته وعمله.

وعلى ضوء هذه الفوارق، لا بد من البحث، لنرى أنه أي مقدار من أحكام التزاحم وأحكام التعارض، يمكن تطبيقها في المقام.

وقد ذهب المحقق النائيني تفرعاً على الفارق الثاني، إلى أن التزاحم الملاكي ملحق محضاً بباب التعارض محضاً، فنطبق عليه أحكامه.

وتحقيق المسألة يحتاج إلى بسط الكلام في عدة نقاط:

○ - النقطة الأولى، هي: إنك قد عرفت أن الترجيح بأهمية الملاك، إنما هو من مرجحات باب التزاحم، دون التعارض، لأن هذا المرجح فرع وجود الملاكين، وهذا غير متحقق في باب التعارض، لأن موضوع التعارض هو عدم إحراز كلا الملاكين.

فالعلم بأهمية الملاك الذي هو أحد مرجحات باب التزام الحقيقي، مرجعه إلى قضية شرطية وهو إنَّهُ لو كان الملاكان موجودان لكان هذا الملاك أهم من الآخر، وشرط هذه القضية غير متحقق في باب التعارض كما هو واضح، فلا يكون هذا المرجح مفيداً بالنسبة إليه .

إذا عرفت ذلك نقول: هل يمكن إعمال هذا المرجح في باب التزام الملاكي، أو لا يمكن؟ .

وتحقيق الكلام في ذلك هو التفصيل بين صورتين في المقام:

١ - الصورة الأولى: هي أن يفرض قيام دليل خارجي، من إجماع ونحوه، على ثبوت أحد الملاكين في مورد الإجماع، وأنَّ أحدهما أهم أو غير مشروط بالقدرة الشرعية، أو ليس له بدل بخلاف الآخر، أي: إننا نعلم بالقضية الشرطية، وبنفس الشرط، من الخارج .

٢ - الصورة الثانية: هي أن يفرض إنَّ أصل ثبوت الملاكين معلوم من نفس دليلي، «صلّ، ولا تغصب»، لكن العلم بأهمية أحدهما، كان ثابتاً من الخارج، ولا أقل بأحد التقرّيبين اللذين تقدما عن المحقق الأصفهاني «قده» .

أما الصورة الأولى: كما لو علم بوجودان كل من «الصلاة والغصب» ملاكه في موارد إجماعهما، وعلم أنَّ ملاك الصلاة أهم، فإنَّهُ حيثئذ لا بدّ من إعمال المرجح المذكور، وهو ترجيح الأهم فيحكم حينئذ بصحة الصلاة، لأنَّ هذا العلم المُفترض يدلنا على أنَّ المولى جعل حكماً على طبق الأهم، وهو الصلاة، لأنَّ المقتضي لوجوب الصلاة موجود لإحراز ملاكها من الخارج، والمانع مفقود، لأنَّهُ لا يتصور مانعاً إلا دليل . «لا تغصب»، وهو لا يصلح مانعاً، لأنَّ ما هو أضعف ملاكاً لا يمنع عن تأثير ما هو أقوى ملاكاً .

وأما الصورة الثانية، وهي: أن يفرض ثبوت ملاكي، «صلّ، ولا

«نغصب»، بنفس إطلاق الدليلين بواسطة الدلالة الإلزامية كما ذكره المحقق الأصفهاني كما عرفت، ويفرض أنه علمنا من الخارج أنه إذا ثبت ملاك الصلاة فهو أقوى من ملاك الغصب، ففي هذه الصورة، يخرج المقام عن باب التزام الملاكي حينئذ، ويدخل في باب التعارض، وتطبق عليه أحكامه.

وتوضح ذلك: إنَّ دليل «صلّ» يدل بالمطابقة على وجوب الصلاة، وبالإلزام على ثبوت ملاك الصلاة، وباللزام آخر طولي على أهمية ملاك الصلاة، لأننا فرضنا أن ثبوت ملاك الصلاة ملازم لأهميته.

وأما دليل «لا تغصب» فيدل بالمطابقة على حرمة الغصب، ومن الواضح، أن حرمة الغصب لا تجامع أهمية ملاك الصلاة، لأنه لا يمكن جعل الحكم على طبق الملاك المغلوب. وعليه: فدليل «لا تغصب» يكون دالاً بالإلزام على عدم أهمية ملاك الصلاة، وعدم أهمية ملاك الصلاة يلزم منه عدم أصل ملاك الصلاة، للملازمة بين ثبوته وأهميته كما عرفت. وعليه: فيكون دليل «لا تغصب» بمدلوله الإلزامي، وهو عدم أهمية ملاك الصلاة، مكذباً للمدلول الإلزامي لدليل «صلّ»، الدال على ثبوت ملاك الصلاة، فيقع التعارض بين المدلولين الإلزاميين كما هو واقع بين المطابقين كما عرفت. وعليه: فلا يتم في المقام كلام المحقق الأصفهاني «قده»، وهو الأخذ بالمدلولين الإلزاميين على تقدير تسليمه، ويدخل المقام في باب التعارض لوقوع التكاذب بين الدليلين بمدلوليهما المطابقي والإلزامي فيطبق عليهما أحكام باب التعارض.

○ - النقطة الثانية، هي: إنَّه هل يمكن إعمال الترجيح بمحتمل الأهمية في باب التزام الملاكي، أو لا يمكن؟.

والكلام في ذلك يقع في صورتين.

١ - الصورة الأولى، هي: أن يفرض أن ثبوت أصل الملاك فيهما، أي: في «الصلاة والنغصب»، كان بنفس إطلاق دليلهما بالنحو المتقدم،

ويفرض أننا علمنا من الخارج، أنّ ملاك الصلاة إذا ثبت فهو إمّا مساوٍ، أو أهم من ملاك الغضب، ففي مثل ذلك لا يمكن ترجيح محتمل الأهمية، وذلك لوقوع التعارض بين الدليلين، فاللازم حينئذٍ هو تطبيق قواعد التعارض، وتوضيح ذلك يُعلم من النقطة الأولى.

ولكن مجمل القول فيه، هو: إنّ دليل «لا تغضب» يدل بالإلتزام على عدم أهمية، ملاك الصلاة كما يدل على عدم مساواته له أيضاً، لأنّ حرمة الغضب لا تتناسب إلّا مع أهمية ملاكه. وعليه: فيكون دليل «لا تغضب» نافياً لأصل ثبوت ملاك الصلاة بإعتبار الملازمة بين أصل ثبوت ملاك الصلاة، وبين كونه أهم أو مساوياً. فإذا إنتفى الثاني، إنتفى الأول، وبذلك يكون كل من الدليلين مكذباً بمدلوله الإلتزامي للآخر، وهذا معناه، التعارض.

٢ - الصورة الثانية، هي: أنّ يفرض أنّ ثبوت أصل ملاك الصلاة كان بدليل خارجي، وكذلك ملاك الغضب، ففي مثل ذلك يقع التعارض أيضاً. ولا يمكن تقديم محتمل الأهمية، وذلك لأنّ احتمال الأهمية هنا، مرجعه إلى شك في أصل التكليف، لأننا نقول: إنّ هذه الحركة في الأرض المغصوبة فيها مصالح ومفاسد، ولا ندري أنّ المصالح أكبر من المفاسد ليحكم بوجوبها، أو مساوية لها ليتساقطا، فيرجع الأمر إلى الشك في أصل جعل الوجوب وعدمه، وفي مثله تجري أصالة البراءة.

وهذا الكلام لا يمكن تطبيقه في باب التزاحم الحقيقي، لأنّ أصل وجوب الصلاة، وكذا الإزالة، معلوم.

ومن جملة المرجحات المذكورة في باب التزاحم الحقيقي، هو ترجيح ما كان احتمال الأهمية فيه أكبر من الآخر، وبعد أن عرفت عدم إجراء المرجح السابق في باب التزاحم الملاكي، يظهر أنّ عدم إجراء هذا المرجح إنّما هو بطريق أولى كما هو واضح.

نعم بالنسبة إلى هذا المرجح لا يكون دليل «لا تغصب» نافياً لأصل ثبوت ملاك الصلاة، بإعتبار أنه ينفي فرض أهميّة ملاك الصلاة، أو مساواته. وعليه: فلعلّ ملاك الصلاة موجود بنحو مغلوب، والمفروض أنّه لا تلازم بين نفي أهمية أو مساواة ملاك الصلاة، وبين نفي أصل وجوده، كما في الصورة الأولى.

○ - النقطة الثالثة، هي: إنّه من جملة المرجّحات المذكورة في باب التزاحم الحقيقي، هو تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، فهل يمكن إعمال هذا المرجح في باب التزاحم الملاكي، أو لا يمكن؟.

والكلام في هذه النقطة كالكلام في النقطة الأولى، فإن كان أصل ثبوت الملاك معلوماً من الخارج، فنقدم ما ليس له بدل على ماله بدل في باب التزاحم الملاكي، فيُقدم في المقام دليل «لا تغصب» على دليل «صلّ» إذا فرض وجود مندوحة عن الصلاة في الغصب، وذلك بإعتبار القطع الوجداني، بأنّ المولى جعل الحكم على طبق «لا تغصب»، لأنّ مقتضى لحرمة حينئذٍ موجود، وهو ملاكه، والمانع مفقود، لأنّ ما يحتمل مانعيته، هو المصلحة القائمة في الصلاة، ولكن هذه المصلحة بدليّة، لإمكان الصلاة خارج الأرض المغصوبة، وعليه: فلا تكون هذه المصلحة مانعة عن حرمة الغصب.

وأما إذا كان أصل الملاك فيهما ثابتاً، بإطلاق دليلهما بواسطة الدلالة الإلزامية، كما عرفت، فحينئذٍ، سوف يقع التعارض بين الدليلين، لأنّ دليل «صلّ» له إطلاق بدلي، وفي نفسه يقتضي الشمول بدلاً لهذه الحصّة من الصلاة، وهي الصلاة في المغصوب، وهذا الإطلاق لا يتلاءم مع أصل وجود ملاك التحريم في الغصب الثابت بإطلاق دليل «لا تغصب»، بإعتبار أنّ المصلحة البدلية يستحيل أن تغلب المفسدة التعيينية، وبذلك يكون دليل «صلّ» نافياً لثبوت أصل ملاك الغصب، فيقع التكاذب حينئذٍ، ومعه لا بدّ من تطبيق أحكام التعارض.

○ - النقطة الرابعة، وهي: فيما إذا فرض وقوع التعارض بين دليلين: فلا بدّ أولاً: من ملاحظة إمكان الجمع العرفي بينهما، فإذا لم يمكن، فترجع إلى المرجحات العلاجية، كأقوائية السند ونحوه، فإذا لم يمكن هذا أيضاً، حينئذٍ تصل النوبة إلى التساقت، هذا إذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التباين.

وأما إذا كان التعارض بنحو العموم من وجه: فلا مورد للمرجحات العلاجية حينئذٍ كما هو مفصّل في محله.

والآن نريد أن نرى أن إحراز الملاكين في المجمع، هل يؤثر على قواعد الجمع العرفي، وقواعد المرجحات العلاجية، والنساقط، أو لا يؤثر؟.

إذن فيقع الكلام في ثلاث مقامات:

■ - المقام الأول، وهو: تأثير إحراز الملاكين على قواعد الجمع العرفي وعدم تأثيره:

وهنا، يظهر من صاحب الكفاية^(١)، عدم تأثيره في ذلك، حيث أنّ إحراز الملاكين في المجمع، هو بنفسه يمهد للجمع العرفي بين الدليلين، فإنّه لو أُحرز إشتمال كلا الحكمين على الملاك، وإنّ أحدهما أقوى من الآخر، حينئذٍ نفس هذا الإحراز، يوجد جمعاً عرفياً، وذلك بأنّ يُحمل صاحب الملاك الأقوى على الفعلية، وصاحب الملاك الضعيف على الإقتضاء.

ومعه لا تصل النوبة إلى المرجحات العلاجية، أو التساقت.

وإن شئت قلت: إنّهُ يظهر من صاحب الكفاية «قده»، عدم تأثير إحراز

(١) كفاية الأصول - المشكيني: ج ١ - ص ٢٤٢.

الملاكين على قواعد الجمع العرفي، حيث أنَّ إحرار الملاكين في المجمع، وإحرار أقرانتهما على الآخر، هو بنفسه يمهد لجمع عرفي بين الدليلين، وهو حمل دليل الحكم ذي الملاك الأقوى، على إفادة الحكم الفعلي، ودليل الحكم الآخر، على إفادة الحكم الإقتضائي الشائي.

وهذا الكلام فيه نظر، لأنَّ إحرار الملاك، إمَّا أن يكون مستفاداً من خارج الدليلين، أو من إطلاق نفس الدليل.

فإنَّ كان الملاك محرزاً من خارج الدليلين، فلا يكون أي معنى للجمع العرفي، لأنَّه فرع التعارض، وهنا لا تعارض، لأننا نعلم تفصيلاً بكذب غير معلوم الأهمية وعليه: فلا وجه للجمع العرفي.

وإنَّ كان الملاك مُحرزاً من إطلاق نفس الدليل بواسطة الدلالة الإلتزامية مثلاً، فهذا له صورتان:

الصورة الأولى، هي: أن يفرض كون التعارض بين الدليلين بنحو العموم من وجه كما في «أكرم الهاشمي» و«لا تكرم الفاسق» ويفرض تعارضهما في هاشمي فاسق، ويفرض أيضاً أن علمنا من الخارج بأنَّه متى ما ثبت ملك الوجوب فهو أقوى.

وفي مثله كما يمكن الجمع بما ذكره صاحب «الكفاية»^(١) من حمل «أكرم الهاشمي» على الفعلية، وحمل «لا تكرم الفاسق» على الشائبة، كذلك يمكن الجمع بتقييد الهاشمي بغير الفاسق، أو تقييد الفاسق بغير الهاشمي. وليس أحد هذه التصرفات أقرب إلى الفهم العرفي من الآخر ومعه فلا يتم ما ذكره الأخوند «قده».

وإنَّ شئت قلت: إنَّه يتضح ممَّا تقدم، أنَّه إذا كان الملاك الأرجح مستفاداً من خارج الدليلين، سقط دليل الحكم المرجوح عن الحجية في

(١) المصدر السابق.

نفسه. لقطع ببطلان مؤداه حينئذ، وإن كان لهذا الكلام وجه فيما إذا كان ثبوت الملاك الأرجح بنفس الدليل.

٢ - الصورة الثانية، هي: أن يفرض كون التعارض بين الدليلين بنحو التباين، كما في، «صل»، و «لا تصل»:

وفي مثله لا يمكن حل التعارض بالتقييد، لأنهما واردان على موضوع واحد، وإنما يحل، بحمل أحدهما على الإقتضاء، وحمل الآخر على الفعلية. والمتعين هو حمل معلوم الأهمية على الفعلية.

إلا أن هذا ليس جمعاً عرفياً بين الدليلين - باعتبار أن الحكم الإنشائي أو الإقتضائي ليس حكماً، إذالنظر العرفي لا يفهم من الحكم إلا البعث والتحريك الفعلي -، وإنما هو إلغاء لدليل غير معلوم الأهمية، لأن مرجع حمله على الإقتضاء أنه حكم لولائي، بمعنى أنه لولا المصلحة الغالبة في الصلاة، لنهى المولى عن الصلاة، وهذا في نظر العرف إلغاء للدليل لا عمل به بوجه.

والخلاصة، هي: إن إحراز الملاكين في المجمع، لا يحقق جمعاً عرفياً بين الدليلين، بل حال المتعارضين مع إحراز الملاك، كحالهما مع عدم إحرازه بالنسبة للمجمع العرفي.

■ - المقام الثاني: هو في تأثير إحراز الملاكين في المجمع على المرجحات السندية، وعدم تأثيره.

والكلام في ذلك يقع في صورتين:

١ - الصورة الأولى، هي: أن يكون التعارض بين الدليلين بنحو العموم من وجه، وفي مثله لا تجري المرجحات السندية، سواء أحرز الملاكان، أو لم يُحرزا، وذلك لما هو مفصل في محله في باب التعادل والتراجع.

٢ - الصورة الثانية، هي: أن يكون التعارض بين الدليلين بنحو التباين، وفي مثله، يُرجع إلى المرجحات السندية، سواء أحرز الملاكان، أو لم يُحرزا، وذلك لأن التعارض مستحكم بين الدلالة الفعلية لكل منهما،

وإن لم يكن بينهما تعارض بمدلوليهما الإلزاميين . وحينئذ، فتسري هذه المعارض إلى السند، فيعمل بالمرجحات السندية، فإذا قدم أحدهما على الآخر سنداً، فيكون ذلك مساوياً لسقوط الآخر، وحينئذ فإن كان ملاكه محرزاً بالدلالة الإلزامية، فيسقط هذا الملاك بسقوط أصل الدليل، وإن فرض أنَّ ملاكه كان محرزاً من الخارج، فسوف يبقى الملاك، إلا أنَّه يسقط عن الحجية .

والخلاصة، هي: إنَّه في هذه الصورة التي يثبت الملاك فيها بنفس دليل الحكم، يقع التعارض بينهما لا محالة، لأنَّ دليل الحكم الآخر سوف يدل بالإلزام على نفي أصل ملاك الحكم الأول، ولو فرض العلم من الخارج بأنَّه لو كان ثابتاً لكان أرجح .

وهذا يعني وقوع التعارض بين الدليلين في إثبات الملاك أيضاً .

ولصاحب الكفاية «قده» عبارة في المقام، حاصلها: إنَّه في مثل ذلك يرجع إلى المرجحات الدلالية، أي: الجمع العرفي، والمرجحات السندية، فإذا قُدِّم أحدهما على الآخر بمرجح دلالي أو سندي، فيكشف ذلك بطريق الإنَّ الأرسطيَّ عن أقوائية الحكم الآخر مناطاً .

وقد فسرت هذه العبارة بتفاسير عديدة، أصحها أن يُقال: بأنَّ مقصوده، أنَّه بعد ترجيح أحد الدليلين، فيكون الدليل المرجح دالاً بالمطابقة على فعلية الحكم الدال عليه، وبالإلزام على أقوائية هذا الحكم، لأنَّه لو لم يكن أقوى لما كان فعلياً في صورة المعارضة، فإذا ثبتت فعليته تثبت أهميته .

وإن شئت قلت: إنَّ ظاهر مقصوده هو، إستكشاف ذلك، بعد فرض إحراز فعلية الملاكين في مورد الإجماع، فإنَّه حينئذ، لو ثبت ترجيح أحد الحكمين، ثبت بالدلالة الإلزامية أقوائية ملاكه .

وليس المقصود، دلالة قوة الكشف والدلالة في أحد الدليلين على قوة

الملاك، ونحو ذلك، مما جعل تفسيراً لكلامه، حيث إعتراض عليه، بعدم التلازم بين مقام الإثبات والكشف، وبين مقام الثبوت والملاك.

٣- والخلاصة، هي: إنَّه لا جمع عرفي بهذا الشكل في المقام، بل يُرجع إلى المرجحات الدلالية الأخرى، أو المرجحات السندية إن كانت وكان التعارض بنحو التباين، وإن لم يكن شيء من هذه المرجحات فلا مناص من إستحكام التعارض ثم التساقط.

ولكن لا يجوز الرجوع حينئذٍ إلى أصل عملي يكون على خلاف كلا الملاكين المتزاحمين بحيث يلزم منه تفويتها معاً.

■ - المقام الثالث، هو: تأثير إحراز الملاكين على الحكم بالتساقط بعد عدم إمكان المرجحات السندية والدلالية، وعدم تأثيره.

ومقتضى القاعدة مع فقد تلك المرجحات، هو الحكم بالتساقط فيما إذا لم يحرز الملاكان. وأما مع إحرازهما، فالمدلولان المطابقان للدليلين، وإن سقطا بالتعارض، وكان لا يمكن الرجوع إلى أصل عملي يكون على خلاف كلا الملاكين المتزاحمين، لأنَّ مثل هذا الأصل يلزم من العمل به تفويتها معاً، وهذا مخالفة للواقع جزماً، لا سيما إذا كان تفويتها على المولى بلا موجب.

ولكن هذا الرجوع إلى الأصل العملي المنضمّن لحكم ثالث، ممكن في صورة عدم إحراز الملاكين.

هذا بالنسبة لما لو التزمنا بالتساقط الكلي، بحيث يرجع بعد ذلك للأصول، ولو كان الأصل على خلاف كلا الدليلين.

وأما إذا التزمنا بالتساقط الجزئي، وهو عدم ثبوت كل من الحكمين بخصوصه، لكن الحكم الثالث المخالف لهما، أيضاً لا يصح الرجوع إليه.

ففي مثل ذلك لا يبقى فرق بين إحراز الملاكين وعدمه في عدم جواز الرجوع للأصول المخالفة للحكمين.

إستدراك على المقام الثاني

كنا قد ذكرنا في الصورة الثانية أنه يمكن إجراء المرجحات السنديّة فيما إذا كان التعارض بين الدليلين بنحو التباين، سواء أحرز الملاكان، أو لم يحرزا، وقد عرفت هناك السرّ في ذلك، ولكن قد يفصل في المقام فيقال:

إنّه يمكن الرجوع إلى المرجحات السنديّة، فيما إذا أحرز الملاكان على تقدير، وعدم الرجوع إليها على تقدير آخر.

وحاصل الكلام في توضيح ذلك هو: إنّ إحرار الملاكين، إمّا أن يكون بنفس إطلاق الدليل، وإمّا أن يكون من الخارج.

فإن كان من الخارج، فيرجع إلى المرجحات السنديّة، للسبب الذي ذكرناه في الصورة الثانية.

وأما إذا أحرز الملاكان بنفس إطلاق الخطاب، بدعوى التمسك بالدلالة الإلزامية، باعتبار عدم تبعيتها للدلالة المطابقيّة في الحجية، ففي مثل ذلك لا يرجع إلى المرجحات السنديّة، وذلك لأنّ الدلالة المطابقيّة، وإن سقطت عن الحجية، إلا أنّ الدلالة الإلزامية باقية، وبقاؤها لا يمكن أن يكون بلا سند. وعليه: فبقاء السند لا بدّ منه، ولا بأس بالتعبّد به، إذن، فالتعارض لا يسري إلى السند ليرجع إلى المرجحات السنديّة.

وإن شئت قلت: قد يتوهم عدم صحة الرجوع إلى المرجحات السنديّة، فيما إذا أمكن إثبات الملاكين بنفس إطلاق الخطابين، ولو بدعوى

التمسك بالدلالة الإلزامية، باعتبار عدم تبعيتها للدلالة المطابقية في الحجية، لأنَّ إمكان الرجوع إلى المرجح السندي، فرضه فيما إذا تكاذب الدليلان في تمام مدلولهما، بحيث كان لا يمكن الأخذ بالسند في شيء منهما.

وفي المقام يمكن الأخذ بمدلوليهما الإلزاميين بحسب الفرض.

إذن، فلا يسري التعارض والتكاذب إلى السندين ليُرجع إلى المرجحات السندية.

ولكنَّ التحقيق هو: عدم صحة هذا التفصيل، فإنَّ المرجحات السندية والعلاجية مطلقاً، تجري حتى لو كان إحراز الملاكين، بالدلالة الإلزامية.

ويُقَرَّب الدليل على ذلك بتقريبتين:

١- التقريب الأول، هو: إنَّ أهم مدرك للمرجحات العلاجية، هو الروايات، وقد أخذ في موضوع هذه الروايات، عنوان، «إذا جاء خبران متعارضان، ومختلفان، وهذا العنوان يصدق في محل الكلام، سواء قلنا بسريان التعارض إلى السند أو لم نقل، فلم يؤخذ في موضوع هذه الروايات خصوص ما سرى التعارض إلى سنده، ليتم ما ذكر». وعليه: فنفس هذه الأخبار - الدالة على الرجوع إلى تلك المرجحات العلاجية، والتي لم يؤخذ في موضوعها خصوص ما سرى التعارض إلى سنده - تكون دليلاً على سريان التعارض إلى السند، والرجوع إلى المرجحات السندية، فضلاً عن المرجحات المضمونية والجهتية.

ثم إنَّه لو بُني على هذا التفصيل، واشتُرط في أعمال المرجحات السندية، سريان التعارض إلى السند، حتى بلحاظ الدلالة الإلزامية، لنُدَر أعمال المرجحات السندية، بناء على عدم تبعية الدلالة الإلزامية للمطابقية في الحجية، إذ قلما يوجد مورد ليس فيه دلالة التزامية سليمة عن المعارض.

أو فقل: إنَّهُ لو فُرِضَ كفاية ثبوت المدلول الإلزامي للخطابات المتعارضة، في عدم سريان التعارض إلى السندَيْن، فسوف لن يبقى مورد معتدّ به لأخبار العلاج، ويكون ذلك بحكم إلغائها عرفاً، لما عرفت من أنَّه بناء على عدم التبعية بين الدالّتين في الحجية، لا يتفق مورد للتعارض لا يكون لأحد المتعارضين مدلول الترامي يسلم عن المعارضة. إذن، فمثل هذه الموارد، هي القدر المتيقن لمضمون أخبار العلاج.

٢- التقريب الثاني، هو: إنَّ صاحب المسلك القائل بعدم تبعيّة الدلالة الإلزاميّة للدلالة المطابقيّة في الحجية، إمّا أن يدّعي بأنّ الدلالة الإلزامية منتزعة من إطلاق الخطاب: وإمّا أن يدعي بأنّها منتزعة من أصل الخطاب:

فإنّ ادّعي الأول: وهو كونها منتزعة من إطلاق الخطاب، كما لو قال المولى: «أحلّ الله البيع»، وكان مقتضى إطلاقه هو تصحيح البيع المعاطاتي، وبأنّ البيع من أهم المعاملات، ومع ذلك صحّحنا المعاطاة فيه، فيحكم حينئذٍ بصحة الإجارة المعاطاتية. وعليه: فيكون لقوله «أحلّ الله البيع»، مدلولان: أحدهما مطابقي، وهو حلّية البيع المعاطاتي. والثاني: إلزامي، وهو حلّية الإجارة المعاطاتية. وهذا المدلول الإلزامي قد إستفيد من إطلاق الخطاب. فإنّ ادّعي القائل بعدم تبعيّة الدلالة الإلزاميّة للدلالة المطابقيّة في الحجية، أنّ الدلالة الإلزامية منتزعة من إطلاق الخطاب، ففي مثله لا يكون للمدلول الإلزامي سند مستقل في مقابل المدلول المطابقي، لأنّ هنا كلاماً واحداً له سند واحد، فإذا أسقط المدلول المطابقي عن الحجية، يبقى المدلول الإلزامي حجة مع ذلك السند، إذ لا يُعقل وجود مدلول كذلك بلا سند، وحينئذٍ لا موجب لسريان التعارض إلى السند في المقام ليرجع إلى المرحجات السندية.

وأما إذا ادّعي الثاني، وهو كون الدلة الإلزامية منتزعة عن أصل الخطاب لا عن إطلاقه، كما هو محل كلامنا، حينئذٍ، إمّا أن يكون مقصود

القائل بعدم تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية في الحجية، هو أنَّ الراوي كأنه في قوله، «صلّ»، شهد بشهادتين: إحداهما بالمدلول المطابقي، وهو الوجوب، والثانية: بالمدلول الإلتزامي وهو الملاك، وكذلك بالنسبة لقوله «لا تصلّ»، فقد شهد أولاً بالحرمة، وثانياً بالملاك، وفي مثله، التعارض السندي واضح، لأنَّ التعارض واقع بين المدلولين المطابقين، وهذا التعارض يسري إلى السند، فيرجع للمرجحات السندية، هذا إذا كان مقصود القائل بعدم التبعية أنَّ الراوي في قوله: «صلّ» شهد بشهادتين، وكذا في قوله «لا تصلّ».

وقد يكون مقصوده بعدم التبعية أنه يثبت بشهادة الراوي أمر واحد، وهو شخص هذا الكلام، أعني «صلّ»، ولكن كلام «صلّ» له دالتان: إحداهما مطابقية، وأخرى إلتزامية، وفي مثله، لا تعارض في السند، لأنه ليس عندنا إلا سند واحد ومتن واحد، قد أثبت ذلك السند، غاية الأمر، أنَّ هذا المتن له مدلولان: مطابقي وقد سقط بالمعارضة، وإلتزامي لا يزال ثابتاً.

وبذلك إنضح أنَّ الصحيح هو الرجوع إلى المرجحات السندية من دون تفصيل بين ما إذا أحرز الملاك من إطلاق الخطاب بالدلالة الإلتزامية مثلاً، أو من الخارج.

* التنبيه السادس:

وقد عقد هذا التنبيه لبيان إمكان نصحيح الإمتثال بإتيان المجمع، بناء على الأقوال والإحتمالات في مسألة الإجتماع، فنقول:

إمّا أن نلتزم بإمتناع الإجتماع، أو بإمكانه.

فإذا إلتزمنا بإمتناعه، وقدّمنا جانب الأمر، فلا إشكال في صحة الإمتثال بالمجمع وأجزائه، بإعتبار كونه مصداقاً للمأمور به، من دون أن يفرق فيه بين علم المكلف بحيثية الحرمة المغلوبة وعدمه، وبين كون

الواجب توصلياً أو عبادياً، مع عدم وجود منشأ لشبهة البطلان.

وأما إذا قَدَّمْنَا جانب النَّهْيِ، فسيأتي حكمه قريباً.

وأما إذا التزمنا بإمكان الاجتماع، فحينئذٍ يثبت أمر ونَهْي.

وفي مثله تارة يكون هناك مندوحة، وأخرى لا يكون.

فإذا فُرِضَ عدم المندوحة، فسوف يقع التزاحم بين الأمر والنَهْيِ، فَنُطَبِّقُ قواعده، فإن قلنا بإمكان الترتب فيصح الإمتثال بإتيان المجمع باعتباره.

وإن لم نقل بإمكان الترتب، وإلتزامنا بإمكان إستكشاف الملاك من الأمر، فأيضاً يصح الإمتثال بإتيان المجمع بالملاك، وإلا فسوف يتعذر تصحيح الإمتثال بالمجمع.

وأما إذا فُرِضَ وجود مندوحة، فلا تعارض ولا تزاحم، أما الأول: فلأننا نقول بالجواز. وأما الثاني: فلوجود المندوحة.

نعم على مبنى الميرزا «قده» القائل: بأن الأمر بالجامع يختص بالحصة المقدورة، ولا يمكن أن يكون له إطلاق ولو بديلاً للحصة غير المقدورة، فحينئذٍ سوف يقع التزاحم بين إطلاق الواجب البدلي، وبين الحرمة، لعدم إجتماعهما، فإنَّ الفرد من الصلاة الملازم للحرام، هو غير مقدور شرعاً، فيستحيل شمول إطلاق الواجب له، فيقع التزاحم بالنسبة لهذا الفرد، بين إطلاق الواجب وبين الحرمة بإعتبار أنَّ إطلاق الواجب يستدعي أن يكون هذا الفرد مقدوراً شرعاً وعقلاً، ودليل الحرمة يجعله غير مقدور، وحينئذٍ لا يمكن تصحيح هذا الفرد إلا بالترتب، أو بالملاك.

وأما إذا بنينا على إمتناع الاجتماع، وتقديم جانب النهي، فحينئذٍ، تارة يُفرض أن النهي معلوم، وأخرى، يُفرض أنه غير معلوم.

فإن فُرِضَ أَنَّهُ معلوم، فلا إشكال في بطلان الإمتثال بالمجمع إذا كان

عبادياً، لأنه مبغوض، ومعه لا يمكن التقرب به. وأما إذا لم يكن عبادياً، بل كان توصلياً، فإن أحرز ملاكه فيصح، لأنَّ التَّوصلي لا يحتاج إلى قصد القرية، وأما إذا لم يحرز الملاك، فيبطل.

وأما إذا فُرض عدم العلم بالنَّهي، فحيتنئذٍ: قد يُقال: بأنَّ الإمثال بالمجمع يقع صحيحاً ولو كان عبادياً، كما ذهب إليه المشهور، حيث حكموا بصحة الصلاة في الدار المنصوبة مع الجهل بالغصب، أو بحكمه.

وهذا الحكم منهم صار سبباً للإشكال الذي طرحه صاحب الكفاية «قده»^(١) والذي حاصله هو:

إنَّه إذا قلنا بجواز إجتماع الأمر والنَّهي، ينبغي أن يلتزم بصحة الصلاة حتى مع العلم بالغصبيه وبحكمه، باعتبار وجود أمر بالصلاة.

وإن قلنا بإمتناع الإجتماع ينبغي أن يُقال يبطلان الصلاة حتى مع الجهل بالغصبيَّة، باعتبار وقوع التعارض بين الدليلين، فإذا قُدِّم جانب النَّهي فلا بدَّ من وقوع الصلاة باطلَّة، وعليه فلا حاجة لما ذكره المشهور من الحكم بصحة الصلاة في الدار المنصوبة مع الجهل بالغصب، أو بحكمه، والحكم يبطلانها مع العلم بذلك.

وفي مقام توجيه حكم المشهور يُذكر عدة وجوه:

○ - الوجه الأول: هو ما أُشير إليه في كلمات صاحب الكفاية^(٢) وهو متوقف على مقدمتين:

أ - المقدمة الأولى، هي: إنَّ التَّضاد بين الأحكام إنَّما هو في مرحلة فعليَّتها، لا بمرحلة واقعها ووجودها الإنشائي.

ب - المقدمة الثانية، هي: إنَّ فعليَّة الحكم تتوقف على وصوله، بمعنى العلم به، حيث يكون باعثاً، ومحركاً، ومانعاً، وزاجراً بالفعل.

(١) كفاية الأصول - المشكيني: ج ١ - ص ٢٤٩.

(٢) كفاية الأصول - مشكيني: ج - ص ٢٤٩.

وبعد تمامية هاتين المقدتین يُقال: إننا لو كنّا نقول بالإمتناع، وتقديم جانب النهي على الأمر، فحينئذ نلتزم بصحة الصلاة مع الجهل بالغضب وبحكمه، كما نلتزم ببطانها مع العلم بالغضب وبحكمه.

والوجه في ذلك، هو: أنه مع الجهل بالغضب أو بحكمه لا يكون النهي فعلياً كما هو مقتضى المقدمة الثانية، وإذا لم يكن فعلياً، فلا يكون مضاداً ومانعاً عن الأمر بالصلاة، كما هو مقتضى المقدمة الأولى، وإذا لم يكن مانعاً عن الأمر بالصلاة ولا معانداً له، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الوجوب، حال الجهل بالغضب أو بحكمه، ومعه يحكم بصحة الصلاة.

وأما إذا كان الغضب وحكمه معلوماً، ففي مثله يكون النهي فعلياً بحكم المقدمة الثانية، وإذا كان فعلياً فيكون مضاداً ومانعاً للأمر بالصلاة، بمقتضى المقدمة الأولى، وإذا كان مانعاً له - والمفروض أننا في هذه الموارد نلتزم بامتناع الإجتماع، وتقديم جانب النهي - فإنه حينئذ لا يُحكم بصحة الصلاة، وذلك لسقوط الأمر حينئذ.

إلا أن هذا الوجه غير تام نقضاً وحلاً:

أما نقضاً، فلأنه لو تمّ هذا الوجه، لجرى في سائر موارد التعارض والتنافي بين دليلين، مع أنه لا يلتزم بذلك، فمثلاً: لو ورد، «أكرم كلّ هاشمي»، وورد، «لا تُكرم أيّ فاسق»، فيتعارضان في الهاشمي الفاسق، بنحو العموم من وجه، وفي مثله لا يكون الهاشمي الفاسق مشمولاً لأيّ من الدليلين مع تساويهما، فإذا قدّمنا جانب النهي ينبغي أن يلتزم بمقتضى هذا الوجه، بشمول دليل «أكرم كلّ هاشمي» للهاشمي الفاسق الذي لم يُعلم بفسقه، لأنّ هذا وإن كان فاسقاً في الواقع، إلا أنّ حرمة إكرامه، ليست فعلية، للجهل بها، ومعه، لا مانع من ثبوت وجوب إكرامه، مع أنه في مثل هذا المورد، لا يلتزم بذلك، بل يُحكم بعدم شمول دليل الوجوب للهاشمي الفاسق، سواء أكان فسقه معلوماً، أو مجهولاً.

وكذلك يُنقض هذا الوجه، بأن مقتضاه، هو جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فيقال: بأنه إنما تُرفع اليد عن العام بمقدار ما يكون حكم العام مضاداً مع حكم الخاص، والخاص إنما يُضاد العام إذا كان الخاص فعلياً، ومقتضى ذلك، جواز التمسك بالعام في الموارد التي يُشك في إنطباق الخاص عليها، ومن جهة الشبهة المصداقية، لأنَّ الخاص ليس فعلياً بالنسبة لهذه الموارد، مع أنَّ التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لم يلتزم به.

وأما حلاً، فهو: إنه إن كان مراد صاحب «الكفاية» بالفعلية التي أناط بها التضاد والتمايع بين الأحكام، إن أُريد بها الفعلية بمعنى التنجز كما أُفيد في المقدمة الثانية، فهو صحيح لأنَّ التنجز فرع الوصول والعلم، إلا أنَّ المقدمة الأولى حينئذ لا تكون صحيحة، لأنَّ التمايع بين الأحكام، إنما هو أيضاً بإعتبار مبادئها من المصلحة والمفسدة، والحب والبغض، فلا يختص التمايع بين الأحكام بمرحلة الوصول والعلم بها، بل قبل هذه المرحلة أيضاً يوجد تضاد بينها بلحاظ مرتبة مبادئها، كما مرَّ سابقاً، وهذا لا ربط له بمرحلة التنجز.

وإن أُريد بالفعلية، المرحلة التي تكون قبل التنجز، وهي ما يقابل الإنشائية، أي كون التنجز على طبق اللفظ المنشأ من قبل الإرادة والكرهية الحقيقيتين للمولى، فحينئذ تكون المقدمة الأولى صحيحة، لأنَّ هذه الفعلية هي مناط التضاد والتمايع، إلا أنَّ المقدمة الثانية غير صحيحة، لأنَّ الفعلية بهذا المعنى ليست منوطة بالوصول والعلم، بل هي منوطة بتمامية موضوع الحكم واقعاً، سواء علم، أو لم يُعلم.

○ - الوجه الثاني: في توجيه فتوى المشهور، هو: ما يُستفاد أيضاً من كلمات صاحب الكفاية «قده»^(١)، لكن لا بنحو التبني، بل بنحو الإشارة، وحاصله:

(١) نفس المصدر: ص ٢٤٧.

إنَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، لا بما هي هي، بل بما هي مؤثرة في الحسن والقبح عقلاً، إذ إنَّ الأحكام الشرعية هذه إنعكاسات للواجبات والألطف العقلية، ومن الواضح إنَّ تأثير المصلحة والمفسدة في الحسن والقبح، فرع العلم بالغضب:

إذ مع عدم العلم بالغضب: لا حكم شرعي بالحرمة، فيبقى دليل الوجوب على حاله، فتقع العبادة صحيحة، حيث لا ملك ولا فعلية للحرمة حتى تضاد وتنافي الوجوب.

وأما في فرض العلم بالغضب: فتكون المفسدة مؤثرة في القبح، وبالتالي مؤثرة في الحكم الشرعي بالحرمة، ومعه تقع العبادة فاسدة.

وهذا الوجه غير تام أيضاً، ويرد عليه أولاً النقص السابق بنحو ما عرفت. ويرد عليه ثانياً: إنَّه لو تمَّ هذا الوجه، لتمَّ في فرض الجهل بالموضوع، وهو الغضب، ولا يتم في فرض الجهل بالحكم، وهو حرمة الغضب، وذلك لأنَّه في فرض الجهل بالغضب، تصح العبادة بالنحو الذي ذكر في هذا الوجه، وأما في فرض الجهل بحكم الغضب مع العلم بنفس الغضب، فإنَّ هذا الجهل لا يمنع عن ثبوت الحرمة، لأنَّ جهة الغضب معلومة، فتؤثر في القبح، لأنَّ القبح تابع لوصل حيثته أعني الغضب، وهي واصلة، وليس تابعاً لوصل نفس الحرمة - أعني، الحكم - لأننا فرضنا أنَّ الحرمة هي تابعة له، لأنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد المؤثرة في الحسن والقبح. وعليه: ففي هذه الصورة تكون الحرمة موجودة، فلا تقع العبادة صحيحة، مع أنَّ المشهور حكموا بصحتها في هذه الصورة أيضاً، وهي العلم بالغضب مع الجهل بحكمه وهو الحرمة.

ويرد عليه ثالثاً: إنَّه لا دليل على ما ذكر، من أنَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد المؤثرة في الحسن والقبح العقليين، بل الدليل قام على عدمه، كما هو مذكور في محله.

نعم قام الدليل على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، فلو إلترم بما ذكر في الكفاية، للزم أنَّه لا بدَّ في المرتبة السابقة على الحكم، من

وصول المصلحة والمفسدة، مع أنَّ المصالح والمفاسد تعلم من قبَل الأحكام، لا إنَّهَا تُعلم من قبَلِهَا.

وإن شئت قلت: إنَّه يرد عليه ثالثاً، عدم صحة المبنى، فإنَّ الأحكام ليست تابعة للمصالح والمفاسد، بما هي مؤثرة في الحسن والقبح العقليَّين، بل الدليل قام على عدمه.

نعم قام الدليل على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، وإلا لو إلترُم بما ذكره في «الكفاية» للزم توقف تلك الأحكام على وصول تلك المصالح والمفاسد، ومعرفة المكلفين بحيثياتها، مع أنَّ تلك المصالح والمفاسد لا تُعلم إلا في طول فعلية الأحكام والعلم بها.

○ - الوجه الثالث في توجيه فتوى المشهور، وهو: قد ذكر في «الكفاية» أيضاً، وهو مبني على أصل موضوعي، وحاصله، هو: إنَّه في موارد إجتماع الأمر والتَّهي يكون المجمع واجداً لكلا ملاكَي الوجوب والحرمة، أي: إنَّه يكون ملاك كل من الحكمين فعلياً فيه، ويكون التمانع بين الحكمين. وبناء على هذا المبنى الذي إفترضه أصلاً موضوعياً لبحث الإجتماع يُقال:

إنَّ المكلف إذا كان عالماً بالغصيبة وبحرمتها، فتقع الصلاة حينئذٍ باطله، لأنَّها وإن كانت واجدة للملاك، إلا أنَّه بإعتبار تنجز الحرمة، تقع الحركة الصلواتية قيحة، فتكون مبعدة، وفي هذه الحالة لا يمكن التقرب بها، فتقع باطله.

وأما مع عدم العلم بالحرمة: فتقع الصلاة صحيحة، لإمكان التقرب بها حينئذٍ، والمفروض أنَّها واجدة لملاكها أيضاً، ولا يُعتبر في صحة العبادة أكثر من ذلك^(١).

وقد إعترض السيد الخوئي على هذا الوجه: بأنَّ صحة التقرب بالفعل

(١) نفس المصدر.

بلحاظ ملاكه، إنَّما يكون فيما إذا لم يكن هذا الملاك مغلوباً، والمفروض في كلام «الكفاية» هو البناء على إمتناع الإجتماع وتقديم جانب التَّهي، ومعه يكون ملاك الصلاة مغلوباً، ولا يمكن التقرب به حينئذٍ، لعدم صلاحيته لذلك، مع كونه مغلوباً، لأنَّه في هذه الصورة يكون مبعوضاً للمولى، ولو فرض جهل المكلف بالحرمة.

وهذا الاعتراض غير تام: لأنَّ صلاحية الفعل للمقربة، مربوطة بوجودان المتقرب، إذ لا يُشترط في فعلية التقرب أكثر من تخيل الأمر والمحبوبية ولو كان واقع الفعل مبعوضاً دون اشتراط المحبوبة الفعلية زيادة على الملاك، ولذا قد يُفرض أنَّ شيئاً يكون مبعوضاً محضاً، ومع هذا يصلح للمقربة، كإنقاذ عدوِّ المولى بتخيل أنَّه ولده تقرباً إليه.

وفي محل الكلام، فإنَّ محبوبة الصلاة، وإنَّ كانت مغلوبة بالنسبة لمبعوضة الغصب، إلاَّ أنَّ المكلف لم يُحرز هذه المبعوضة كي تمنعه عن التقرب بتلك المحبوبة.

وتحقيق الحال في هذا الوجه: إنَّه سليم عن أيِّ إشكال سوى أصله الموضوعي المذكور في هذا الوجه، وهو وجدان الفعل في مورد الإجتماع لنفس ملاك الأمر بالعبادة ومصالحته.

وقد عرفت سابقاً، عدم إمكان إحراز ذلك، إلاَّ بالتمسك بالمدلول الإلزامي، بعد سقوط المدلول المطابقي، أو إطلاق المادة، وكلاهما كان باطلاً. إذ لو كان شيء منهما تاماً، لحكم بذلك في سائر موارد التعارض، كما عرفت سابقاً.

إذن فهذه الوجوه الثلاثة التي ذكرت في «الكفاية»، لا تفي بدفع الإشكال عن المشهور، كما أنَّ هذه الوجوه كانت مبنية على إختيار إمتناع الإجتماع مع الإلتزام بتقديم جانب التَّهي. وكان صاحب الكفاية «قده» لم يستشكل بصحة الصلاة، بناء على القول بالجواز، سواء أكانت الحرمة

معلومة، أو غير معلومة، ولذلك حاول دفع الإشكال من تلك الجهة.

○ - الوجه الرابع: هو ما ذكره المحقق النائيني «قده»^(١) في وجه هذا التفصيل، ولكن بناء على القول بجواز الاجتماع، وليس بناء على القول بإمتناع الاجتماع، وكأن المحقق يعترف ببطلان الصلاة بناء على الإمتناع، سواء أكانت الحرمة معلومة، أو غير معلومة، ولذا حاول دفع الإشكال عن فتوى المشهور من الجهة الأخرى، حيث بنى تخريج فتوى المشهور بناء على الجواز.

وحاصل ما ذكره المحقق «قده» في المقام، وهو: مبني على مبناه، من إستحالة شمول الوجوب المتعلق بالجامع للفرد غير المقدور، شرعاً أو عقلاً، حيث قال: إنَّه بناء على جواز الاجتماع، يخرج وجوب الصلاة على الإطلاق، وحرمة الغضب كذلك عن باب التعارض إلى باب التراحم في مقام الإمتثال، لأنَّ إطلاق الواجب للصلاة الغضبية مستحيل، لأنَّ هذا الفرد من الصلاة، وإن كان غير الغضب خارجاً بناء على جواز الاجتماع، إلا أنَّه ملازم مع الحرام، فلا يكون مقدوراً شرعاً، ومعه فلا يكون دليل الواجب شاملاً له، لما عرفت من الأصل الموضوعي الذي بنى عليه كلامه. وعليه: فيقع التراحم بين إطلاق دليل الواجب وبين دليل الحرمة، وحينئذٍ فإذا كانت الحرمة منجزة فيستحكم التراحم، ومعه لا يمكن ثبوت الأمر بالنسبة لهذا الفرد، لأهمية التَّهْي كما هو المفروض، كما أنَّه يستحيل أن يثبت أمر ترتبي به، حيث أنَّ الميرزا «قده» يبنى على إستحالة الترتب في موارد اجتماع الأمر والتَّهْي، كما تقدم منه في محله. وعليه: فلا أمر بهذا الفرد من الصلاة.

نعم ملاك الصلاة موجود، إلا أنَّه لا يمكن التقرب بهذا الملاك، لأنَّه مزاحم بقبح فاعلي، لأننا وإن قلنا بأنَّ الصلاة والغضب في الخارج، شيان إنضمَّا لبعضهما، إلا أنَّهما يوجدان بإيجاد واحد من قبل المكلف، وبفاعلية

(١) فوائد الأصول: ج ١ - ط ١ - ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

واحدة، وهذا الإيجاد لهما قبيح، لأنَّ أحد الفعلين وهو الغضب، معصية، فيكون هذا القبح مزاحماً مع ملاك هذا الفرد، ومعه لا يمكن التقرب به، فتقع الصلاة حينئذٍ فاسدة، لعدم الأمر، وعدم إمكان التقرب بملاكها الموجود.

هذا فيما إذا كانت الحرمة منجزة، وقد عرفت أنَّ الصلاة تقع باطلة.

وأما إذا لم تكن الحرمة منجزة من جهة عدم وصولها: ففي مثله لا تراحم، لأنَّ فعلية التراحم فرع وصول الخطابين، كما عرفت في محله، وإذا لم يكن تراحم، فلا محذور في بقاء الأمر في جانب الصلاة على إطلاقه بلا أي قبح، وحينئذٍ، فيتقرب بأمثال ذلك الأمر، وتقع الصلاة صحيحة.

ويرد على هذا التخريج:

أولاً: إننا لا نسلم بوقوع التراحم بين الأمر بالمطلق، وبين التَّهي عن الحصة في المقام، لأنَّ ما هو الواجب، وهو الجامع، لا مزاحمة بينه وبين ما هو الحرام، فعلى القول بالجواز، كما لا يقع تعارض، لا يقع تراحم، كما عرفت تحقيق ذلك في بحث الترتب.

وثانياً، هو: إنَّه لو سلمنا وقوع التراحم كما قال الميرزا «قده»، فلا مانع من الترتب في مثله، كما حقق في محله أيضاً.

وثالثاً، هو: إنَّه بعد قطع النظر عن الأولين، فإنَّ ما ذكره الميرزا «قده» من عدم إمكان التقرب بالملاك، لمزاحمته بالقبح الفاعلي، كما ذكر، غير تام، وذلك لأنَّه إمَّا أن نبي على إتحاد الإيجاد والوجود حقيقة، وأنَّ الاختلاف بينهما إعتباري فقط، وإمَّا أن نبي على إختلاف حقيقتهما:

فإن بنينا على الأول، وقلنا بجواز الإجتماع، فيكون عندنا في مثالنا وجودان وإيجادان: وجود للصلاة، وآخر للغضب، وإيجاد للصلاة، وآخر للغضب.

ولا ريب في تغاير هذين الوجودين، وكذلك الإيجادين، لأنَّ إيجاد

الصلاة هو عَيْن وجودها، فإذا كان وجودها غير الغضب، فينبغي أن يكون إيجادها غير إيجاده، ومعه لا يكون في الصلاة أي قبح، وحينئذٍ ينبغي أن يُحكم بصحتها، حتى مع العلم بالحرمة، لأنه إذا لم يكن في وجودها قبح، فلا يكون في إيجادها قبح، أيضاً، لأنَّ الإيجاد عين الوجود حسب الفرض، وإذا لم يكن في إيجادها قبح، فهذا معناه أنَّه لا قبح فاعلي بها، حتى مع العلم بالحرمة. وعليه: فتقع صحيحة حتى في هذه الصورة.

وأما إذا بنينا على أن الوجود مغاير للإيجاد حقيقة، فحينئذٍ إن قلنا بأنَّ لكل وجود إيجاد مستقل، فالكلام هو الكلام، لأنَّ إيجاد الصلاة غير إيجاد الغضب حينئذٍ.

ومعه لا يبقى أي قبح في إيجادها كما لا قبح في وجودها.

وإن قلنا، بإمكان صدور وجودات متعددة بإيجاد واحد، فيكون عندنا وجودان: أحدهما: للصلاة، والآخر: للغضب إلا أنَّهما وجداً بإيجاد واحد، وهذا يقتضي أن يكون هذا الإيجاد مقدمة للحرام، لأنه مقدمة للغضب، إلا أنَّ مقدمة الحرام لا يُسلم كونها قبحة ومبعدة، كما هو محقق في محله، ولو سُلم قبحها، فلا مانع من التقرب بذيتها، لأنَّ القبح القائم بالمقدمة لا ينافي التقرب بذني المقدمة.

إذن فهذا الوجه غير تام أيضاً.

○ - الوجه الخامس، هو: ما يمكن إقتناصه من كلمات الميرزا «قده» مع بعض التغيير، وحاصله، هو: إنَّه بناء على القول بالجواز، يقع التزام مع وصول الحرمة، بين إطلاق الواجب والحرمة، كما أنَّه يلتزم بإستحالة الترتب حينئذٍ، وإلى هنا يشترك هذا الوجه مع سابقه، إلا أنَّه في هذا الوجه يُقال: بأنَّ عدم إمكان التقرب بالملاك بإعتبار عدم الدليل على ثبوته، لأنَّ الكاشف عنه هو الأمر، والمفروض سقوط الأمر الأول بالواجب بالمزاحمة، كما أنَّ المفروض عدم إمكان الأمر الترتبي. وعليه: فلا كاشف عن الملاك، وبذلك تقع العبادة باطلة.

هذا إذا كانت الحرمة معلومة .

وأما إذا لم تكن الحرمة معلومة : فلا تراحم لأنه فرع فعلية الطرفين .
وعليه : فيبقى إطلاق الأمر على حاله ، فتصح العبادة بهذا الأمر ، إذن ،
فإختلاف هذا الوجه عن سابقه ، إنما هو في تفسير عدم إمكان التقرب بالملاك .
ومن هنا سلم هذا الوجه عن الإشكال الثالث الذي ورد على الوجه
السابق ، ويبقى الإشكالان ، الأول والثاني ، وارتدّين عليه .

○ - الوجه السادس ، وهو : مبني على القول بجواز الإجتماع بالملاك
الأول للقول بجواز الإجتماع ، وهو أنّ الأمر متعلق بالطبيعي ، ولا يسري
إلى الحصص ، وإنّ التّهي متعلق بالحصّة ، ولا يصعد إلى الجامع ، وبناء
على هذا صحّ الإجتماع ، وحينئذ يُقال : إنّ المجمع - على هذا المسلك -
يكون مصداقاً للواجب ، ويقع صحيحاً إذا أتى به على وجه عبادي . وهذا
إنما يتم إذا لم تكن الحرمة واصلة ، وأما إذا كانت الحرمة واصلة : فلا يمكن
الإتيان به على وجه عبادي ، لأنّه قبيح بحكم العقل . وهذا أحسن وجه
تُخرّج به فتوى المشهور بناء على هذا المسلك .

○ - الوجه السابع : وهو مبنيّ على القول بجواز الإجتماع بالملاك
الثاني للجواز ، وهو : إنّ مجرد تعدد العنوان يكفي لرفع غائلة الإجتماع .
ويبنى على أنّ المجمع هو واحد خارجاً له عنانان ، ويبنى أيضاً على أنّ
المقريية والمبعدية من شؤون الوجود الخارجي لا العناوين . فبناء على
جميع ذلك يقال : إذا كانت الحرمة واصلة ، فلا يقع المجمع مقرباً لقبحه ،
باعتبار أنّه موجود ، واحد ، ويشتمل على الحرام . وأما إذا لم تكن واصلة ،
فلا قبح فيه ، فيكون حينئذٍ مقرباً ، ويقع صحيحاً .

وفرق هذا الوجه عن سابقه : إنّهُ قد فُرض في هذا الوجه ، كون تعدد
العنوان مرجباً لجواز الإجتماع ، لا لإمكان المقريية والمبعدية في المجمع ،
وإلا لما كان هناك فرق بينه ، وبين سابقه .

○ - الوجه الثامن، وهو مبنيٌّ على القول بالإمتناع، بلحاظ الملاك الأول للإمتناع الذي يبني عليه الميرزا «قده»، وهو: إنَّ إطلاق الواجب للحصة المحرمة، يتضمن ويستلزم الترخيص في تطبيق الأمر على الحصة المحرمة، وهي الصلاة في المغصوب، وهذا ينافي مع حرمة هذه الصلاة، حيثنؤد يقال إذا كانت الحرمة معلومة فيلزم هذا التنافي المذكور وعليه: فلا بدّ من خروج هذه الحصة المحرمة من تحت إطلاق الواجب، وحيثنؤد إذا أتى المكلف بها، لا تقع صحيحة.

وأما إذا كانت الحرمة غير معلومة: فلا ضرورة لخروج الحصة المحرمة من الصلاة من تحت إطلاق الواجب، لعدم المحذور في شموله لها، بإعتبار عدم حرمة هذا الفرد من الصلاة للجهل بالحرمة حسب الفرض، فليس في المقام ما ينافي الترخيص في الأمر بالجامع على هذه الحصة المحرمة واقعاً، وحيثنؤد، فإذا أتى المكلف بها تقع صحيحة.

إلا أنّ هذا الوجه غير تام.

لأنّهُ إمّا أن يكون مقصودهم أنّ إطلاق الواجب هو بنفسه ترخيص في تطبيق هذا الأمر على كل حصة من حصصه، وإن كانت محرمة.

وإمّا أن يكون مقصودهم أنّ للإطلاق معنى غير الترخيص، لكن يستلزمه كما ذكر في الوجه المذكور

فإن كان المقصود هو الأول: فلا يكون هذا الوجه تاماً، لأنّ الترخيص الثابت في صورة الجهل بالحرمة، ترخيص ظاهري، وهو لا يتنافى مع الحرمة الواقعية، ولزوم الإعادة بعد الإنكشاف. وعليه: فهو خارج عن محل كلامنا في الإطلاق الواقعي للواجب المستدعي للترخيص الواقعي الذي يتنافى مع الحرمة. ومثل هذا الترخيص لم يثبت عند الجهل بالحرمة. وعليه: فيبقى الإشكال على حاله.

وإن كان المقصود هو الثاني. وهو إنَّ إطلاق الواجب يستلزم

الترخيص لأِنَّه عينه، فحيثلو، إِنْ كان مقصودهم أَنَّهُ يستلزم الترخيص العملي - بمعنى أَنَّهُ لو أقدم لكان معذوراً، فيتم هذا الوجه، لأنَّ هذا الترخيص موجود في المقام، لأنَّ الترخيص الظاهري الثابت، حال الجهل بالحرمة، هو ترخيص عملي بهذا المعنى - وإِنْ كان مقصودهم أَنَّهُ يستلزم الترخيص الواقعي، فحيثلو لا يتم هذا الوجه، لأنَّ الترخيص الثابت حال الجهل، عملي، لا واقعي.

○ - الوجه التاسع: وهو مبني على القول بالإمتناع بلحاظ الملاك الآخر للإمتناع الذي بنى عليه صاحب الكفاية «قده» ومن تبعه، وهو: إِنْ الأمر المتعلق بصرف الوجود، ينافي التَّهْي عن بعض حصص هذا المتعلق، بإعتبار سريان الأمر إلى حصصه. فبناء على هذا المسلك يمكن أَنْ ترفع المنافاة بين الأمر والتَّهْي بأحد شكلين.

أ - الشكل الأول، هو: أَنْ يقيد دليل «صلّ» بعدم الغضب مطلقاً، أي: سواء أكان معلوماً، أو مجهولاً. وحيثلو فيحكم ببطلان الصلاة في المغضوب حتى مع الجهل بالغضب.

وعليه: فيبقى الإشكال على حاله بالنسبة لفتوى المشهور.

ب - الشكل الثاني، هو: أَنْ يقيد دليل «صلّ» بعدم الغضب المعلوم ومعه تصح الصلاة في الغضب إذا كان غير معلوم.

وهذا الشكل يرفع المنافاة بين الأمر والتَّهْي، لأنَّ شمول الأمر للحصة يكون مترتباً على الجهل بحرمتها، فيكون الأمر في طول الجهل بالتَّهْي، وبذلك يرتفع التضاد.

وهذا الشكل غير تام، وأوضح ما يُقال في الإشكال عليه، ما تقدم سابقاً في بحث الترتب: من أَنْ تعدد الرتبة لا يكفي لرفع غائلة إجتماع الضدين، لأنَّ المحال هو اجتماع الضدين، على موضوع واحد، في زمان واحد، سواء أكانا في رتبتين، أو رتبة واحدة.

وبهذه يظهر أنّ هذا الوجه لا يرفع الإشكال عن فتوى المشهور.

○ - الوجه العاشر، لتخريج توجيه فتوى المشهور، ويوجد فيه ثلاثة إفتراضات:

أ - الإفتراض الأول، هو: أن يُفرض قيام الدليل على ثبوت الملاك في المجمع، كما يرى صاحب الكفاية^(١)، والمحقق العراقي^(٢)، والأصفهاني^(٣) «قده».

ب - الإفتراض الثاني، هو: أن يُفرض عدم قيام الدليل على وفاء المجمع بالملاك، ولا على عدم وفائه - ولا بدّ من ملاحظة هذه الإفتراضات لنرى صحة فتوى المشهور وعدمها، على ضوءها.

أمّا بالنسبة للإفتراض الأول: فيصح كلام المشهور، وفي الحقيقة إنّ هذا الإفتراض عبارة عن الوجه الثالث الذي نقلناه عن الكفاية.

وأمّا بالنسبة للإفتراض الثاني: فأيضاً يصح على ضوءه ما ذكره المشهور من التفصيل بين صورة العلم بالحرمة، والجهل بها، حيث يُقال حينئذٍ: إنّه في صورة فرض العلم بالحرمة، بناء على هذا الإفتراض، تقع الصلاة باطلة، سواء أكانت وافية بالملاك واقعاً، أو غير وافية، وذلك لأنّها مبغوضة للمولى، فلا يمكن التقرب بها.

وأمّا في صورة فرض عدم العلم بالحرمة، فتقع الصلاة صحيحة.

والوجه في ذلك: إنّ الصلاة حينئذٍصالحة للتقرب بها، فإذا أتى بها المكلف، ثم إنكشف أنّها كانت في المصوب المحرم، حينئذٍ يقع الكلام في وجوب الإعادة وعدمه.

(١) كفاية الأصول - الخرساني: ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٢) مقالات الأصول - العراقي: ج ١ ص ١٣٠ - ١٣١.

(٣) نهاية الدراية - الأصفهاني: ج ٢ ص ٩٦ - ٩٧.

ومرجع هذا الشك إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، بإعتبار رجوع هذا الشك إلى أنَّ الملاك هل هو قائم بالمقيد، أي: بخصوص الصلاة التي تكون في المكان المباح، وهو الأكثر، أو إنه قائم بمطلق الصلاة، وإن كانت في مغضوب لا يعلمه، وهو الأقل وفي مثله تجري أصالة البراءة عن القيد الزائد، ومعه يُحكم بعدم وجوب الصلاة إذا وقعت في المكان المغضوب حال جهل المكلف بذلك، وبهذا تثبت صحة الصلاة حينئذٍ.

هذا إذا لاحظنا عالم الملاك.

وأما إذا لاحظنا عالم الخطاب: وهو قوله، «صل»، فكذلك مقتضى الأصل هو عدم وجوب الإعادة.

وذلك لأنَّ الصلاة في المغضوب، إن كانت وافية بالملاك واقعاً، فيسقط الوجوب، وإن لم يكن مصداقاً للواجب بناء على القول بالإمتناع، وكل ما يسقط الوجوب يكون الوجوب حينئذٍ مقيداً بعدمه.

وأما إذا لم تكن وافية بالملاك، فلا تسقط الوجوب، وحينئذٍ فلا يكون عدم هذه الصلاة قيداً في الوجوب.

وهذا معناه: إنَّ الشك يرجع إلى أنَّ وجوب الصلاة هل هو مطلق، أو مقيد بعدم الصلاة في المغضوب. ومرجع هذا إلى الشك في أنَّ وجوب الصلاة هل هو ثابت على كل تقدير، أي: حتى لو أتى بها في المغضوب، أو إنه ثابت في حال مخصوص، وهو حال عدم الإتيان بها في المغضوب، فيدور الأمر بين وجوب الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن وجوب الأكثر، وهو وجوبها على كل تقدير. ومقتضى هذا الأصل هو صحة الصلاة حينئذٍ.

وأما بالنسبة للإفترض الثالث: فهو لا يتناسب مع فتوى المشهور، لأنه قد فرض فيه قيام الدليل على عدم وفاء المجمع بالملاك، ومعه، تقع الصلاة باطلة في صورة العلم بالحرمة، والجهل بها.

إلا أنه بالإمكان نفي هذا الافتراض الثالث، وتعيين أحد الافتراضين

الأوليين، وبذلك يكون هذا الوجه صحيحاً في مقام تخريج فتوى المشهور .
والوجه في نفي الافتراض الثالث هو: إنَّ ما يُصوَّر دليلاً على نفي
وفاء المجمع بالملاك، هو التمسك بإطلاق الهيئة في خطاب «صلّ»، فإنَّ
مقتضى هذا الإطلاق هو: إنَّ وجوب «الصلاة» ثابت مطلقاً، أي: حتى مع
الإتيان بالصلاة في الدار المغصوبة .

وهذا معناه: إنَّ من يصلي في المغصوب، يجب عليه إعادة الصلاة .

وبذلك يثبت عدم وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك .

ولكن التحقيق: إنَّ التمسك بإطلاق الهيئة، لإثبات ما ذكر غير تام .

وذلك لأننا لو لاحظنا خطاب «صلّ»، بقطع النظر عن خطاب «لا
تغصب»، لكان الإطلاق في هيئة «صلّ» ومادته، سليماً، ولا محذور فيه،
فيكون الوجوب ثابتاً على كل حال، والواجب هو الصلاة على أي حال،
أي: ولو كانت في المغصوب .

لكن المفروض أنَّه لا بدَّ من ملاحظة دليل «لا تغصب» الذي يقتضي
حرمة الصلاة في المغصوب، بناء على الإمتناع . وعليه: فبمقتضى دليل «لا
تغصب» لا بدَّ من التصرف في دليل «صلّ» بحيث تخرج الصلاة في
المغصوب عن كونها مصداقاً للواجب، لإستحالة كون الصلاة مصداقاً
للواجب والحرام في آن واحد، بناء على الإمتناع، كما هو المفروض،
والتصرف بدليل «صلّ» لأجل ما ذكر يكون بأحد وجهين:

أ- الوجه الأول، هو: أنَّ نبقى الهيئة على إطلاقها، ونقيّد إطلاق مادة
الواجب، فتكون النتيجة: إنَّ الواجب هو خصوص ما كان في المكان
المباح . وعليه: فلا تكون الصلاة في المغصوب مصداقاً للواجب، وبذلك
يحصل المقصود من التصرف .

ب- الوجه الثاني: هو: أنَّ نقيّد إطلاق الهيئة في دليل «صلّ»، ونبقى

المادة على إطلاقها، وتكون النتيجة: إنَّ وجوب الصلاة مقيد بمن لم يأت بالصلاة في الدار المغصوبة.

وبذلك يحصل المقصود، لأنَّ من يصلي في المغصوب، لا تقع صلاته مصداقاً للواجب، حينئذٍ، لأنَّه لا وجوب بالنسبة إليه حسب الفرض. إذا عرفت ذلك فنقول:

إنَّ تقييد المادة وإبقاء الهيئة على إطلاقها، معناه عدم وفاء المجمع بالملاك، وإلا لو كان وافياً بالملاك، لكان ينبغي تقييد الوجوب الذي هو مفاد الهيئة بمن لم يأت بالصلاة في المغصوب.

وأما تقييد الهيئة وإبقاء المادة على إطلاقها، فمعناه: وفاء المجمع بالملاك، كما هو واضح، والمفروض إنَّ خطاب «صلِّ» لا يعين أحد هُذَيْن الوجهَيْن، فيدخل ذلك تحت كُبرى أصوليَّة بُحثت في بحث الواجب المشروط.

وقد ذهب المشهور في المقام، إلى أنَّه لا مرجح لأحد الإطلاقيْن على الآخر، وحكموا بتساقط الإطلاقيْن، وعليه: فيكون إطلاق الهيئة ساقطاً، ومعه لا يبقى دليل على إثبات عدم وفاء المجمع بالملاك، لأنَّنا فرضنا عدم تصور دليل على ذلك، سوى إطلاق الهيئة، وإذا لم يبق دليل على نفي وفاء المجمع بالملاك، فينتفي الافتراض الثالث، ويتعين أحد الافتراضيْن الأول، أو الثاني.

وقد عرفت أنَّه بناء على هُذَيْن الافتراضيْن يتم تفصيل المشهور وفتواه بالصحة مع الجهل بالحرمة، والبطلان مع العلم بها.

وعليه: فيكون هذا الوجه وجهاً صحيحاً لتخريج فتوى المشهور.

* - التنبيه السابع، هو إنَّه لو قيل بالإمتناع، فيقع التعارض حينئذٍ، بين دليل «صلِّ»، ودليل «لا تنصب».

وقد وقع الكلام حينئذ في أنه هل يُقدم دليل «لا تغصب»، أو إنهما دليلان متكافئان؟.

وقد ذكر بعضهم، أنه يُقدم دليل النهي على دليل الأمر، وقرب ذلك بأحد تقييبن:

أ- التقريب الأول: وهو مؤلف من صُغرى وكبرى.

أما الكبرى: فهي: إنَّه متى تعارض إطلاق شمولي، وآخر بدلي، فيُقدم الشمولي على البدلي.

وأما الصغرى، فهي: إنَّ التعارض في المقام هو بين مادة «صلّ»، ومادة «لا تغصب»، وإطلاق مادة «صلّ» بدلي، وإطلاق مادة «لا تغصب» شمولي، فيكون مقامنا صغرى للكبرى المتقدمة.

وعليه: فيُقدم دليل «لا تغصب» لأنَّه إطلاق شمولي على دليل «صلّ» لأنَّه إطلاق بدلي.

وتحقيق الكلام في المقام يستدعي التكلم في كل من الصغرى والكبرى.

أما الكلام في الصغرى: فقد يعترض عليه بما حاصله، هو: إنَّ التعارض إنَّما يكون بين الشمولي والبدلي في صورة وجود المندوحة، لأنَّ وجوب الصلاة يكون مطلقاً وثابتاً على كل حال، فلا داعي لتقييد مفاد الهيئة الذي هو الوجوب، فلا يكون دليل «لا تغصب» بمادته، معارضاً لإطلاق هيئة «صلّ»، وإنَّما يكون معارضاً لمادته كما ذكر.

وبذلك يكون التعارض بين الشمولي والبدلي كما تقدم.

إذن ففي فرض وجود المندوحة، تكون الصغرى تامة.

إلاَّ أنَّه إذا فرض عدم وجود مندوحة عن الصلاة خارج الغصب، ففي

مثله يكون التعارض بين إطلاقين شموليين، وذلك لأنَّ دليل «لا تغصب» ينفي أصل الوجوب حينئذٍ، وذلك لأنَّ الصلاة خارج الغصب غير ممكنة، وفي الغصب حرام بمقتضى دليل «لا تغصب». وعليه: فلا بدَّ من رفع اليد عن أصل الوجوب الذي هو مفاد هيئة «صلّ»، وحينئذٍ فيكون التعارض بين إطلاق مادة «لا تغصب»، وإطلاق هيئة «صلّ»، وكلاهما شمولي، ومعه لا يكون المقام صُغرى للكبرى المذكورة.

ولكن هذا الاعتراض غير تام: وذلك لأنَّ نفي أصل الوجوب ليس تقييداً زائداً في مفاد الهيئة، ليتم ما ذُكر، وذلك لأنَّ نفي أصل الوجوب، بإعتبار عدم القدرة في هذا الفرض. ومن الواضح أنَّ دليل «صلّ» مشروط بالقدرة من أول الأمر، فالتقييد الزائد إنما يتصور في مادة «صلّ»، فيعود التعارض بين إطلاق مادة «صلّ» وهو بدلي، وبين إطلاق مادة «لا تغصب» وهو شمولي، إذنَّ فالصحيح إنَّ الصغرى المذكورة صحيحة لا إشكال فيها.

وأما الكلام في الكبرى، وهي تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي عند تعارضهما: فهذا أمر موكول إلى محله في بحث التعادل والتراجيح، حيث نبين هناك عدم تمامية هذه الكبرى.

نعم في خصوص هذا المقام وأمثاله، إذا بنينا على ما ذهب إليه الميرزا «قده»^(١)، من إختصاص الأمر بالحصة المقدورة، فحينئذٍ لا بدَّ من تقديم إطلاق مادة «لا تغصب» الذي هو شمولي، على إطلاق مادة «صلّ» الذي هو بدلي، لكن هذا ليس بإعتبار ما ذكر في الكبرى من لزوم تقديم الشمولي على البدلي عند تعارضهما، بل من باب الحكومة، أو الورود.

وبيان ذلك، هو: إنَّه إذا قلنا بإختصاص الأمر بالحصة المقدورة، إذن، فيرجع قوله، «صلّ»، إلى قوله، «صلّ» الصلاة المقدورة شرعاً وعقلاً والمفروض إنَّ دليل «لا تغصب» يقتضي حرمة الصلاة في الغصب، وبذلك

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٧٢.

يخرجها عن كونها مقدورة، فتخرج حينئذٍ عن موضوع خطاب «صل»، لأنَّ موضوعه الصلاة المقدورة. فحينئذٍ لا بدّ من تقديم خطاب «لا تغصب» من باب أنّه يرفع موضوع خطاب «صل» بالنسبة إلى الصلاة في المغصوب.

وبهذا يتضح عدم تمامية هذا التقريب الأول لعدم تمامية كبراه.

٢- التقريب الثاني، هو: إنَّه كلما تعارض دليلان يتكفل أحدهما حكماً إلزامياً، والآخر حكماً ترخيصياً، بنحو العموم من وجه، قُدِّم الإلزامي على الترخيصي، كما لو وَرَدَ، لا تغصب»، وورد دليل على حلية شرب الحليب، وتعارض الدليلان في شرب الحليب المغصوب. ففي مثله، يُقدِّم دليل «لا تغصب» لأنَّه إلزامي، ومقتضاه: حرمة شرب الحليب المغصوب. فهذه كبرى تنطبق على محل الكلام، لأنَّ التعارض في مقامنا بين إطلاق دليل «لا تغصب» وهو الزامي، وبين إطلاق دليل «صل» وهو ترخيصي، لأنَّ إطلاقه بدلي، فيكون مرجعه إلى التخيير بين أفراد الصلاة من باب التوسعة، وهذا في حقيقته حكم ترخيصي، وحينئذٍ، فيقدم دليل «لا تغصب» تطبيقاً لتلك الكبرى.

والتحقيق في المقام هو: إنَّ الكبرى صحيحة، إلا أنَّ مقامنا ليس من صغرياتنا.

ولتوضيح ذلك يقع الكلام في موردَيْن:

أ- المورد الأول: في ملاك هذه الكبرى، حيث نقول: إنَّه لا تعارض بين دليل الحكم الإلزامي، ودليل الحكم الترخيصي، بل يعمل بهما معاً، ونتيجة ذلك هو الحكم بحرمة شرب الحليب المغصوب، وذلك لأنَّ كل دليل ترخيصي يدل على نفي الحرمة عن العنوان المرخص به، كشرب الحليب، ومعنى ذلك: إنَّ شرب الحليب ليس من المحرمات الشرعية بعنوان كونه شرب حليب، إلا أنَّ هذا لا ينافي طرؤ عنوان عليه يجعله محرماً، كطرؤ عنوان الغصب، لأنَّ الحرمة جُعِلت على عنوان الغصب، ولا يكون ذلك منافياً للتخصيص بعنوان شرب الحليب، وفي مثله لا بدّ من العمل

بكلتا الدليلين، فيُحكم بحرمة الغصب، وبحلّية شرب الحليب بما هو حليب.

وهذا لا يتنافى حرمة شرب الحليب المغصوب.

ففي الحقيقة لا يكون الحكم بحرمة شرب الحليب المغصوب، تقدماً للدليل النَّهي الإلزامي، بل هو إعمال له في قبال إعمال الدليل الترخيصي.

٢ - المورد الثاني: هو: إنّ هذه الكُبرى لا تنطبق على محل الكلام. سواء قلنا بالإمتناع، كما هو مسلك الميرزا «قده» بالإمتناع، أو كما هو المسلك الآخر.

أمّا باعتبار المسلك الآخر: فواضح، حيث أنّه لا منافاة بين النَّهي عن الصلاة الغصبية، والأمر بطبيعي الصلاة.

وأمّا باعتبار مسلك الميرزا «قده»، فلأنّه وإن وقعت المعارضة حينئذٍ بين دليل «لا تغصب» والإطلاق البدلي لدليل «صلّ» لأنّ هذا الإطلاق يتضمن ترخيصاً في تطبيق الصلاة على الصلاة الغصبية، وهذا الترخيص يتنافى مع النَّهي عن الصلاة الغصبية.

إلا أنّنا نقول: إنّ هذا الإطلاق البدلي، هل معناه الترخيص في هذه الحصة الغصبية، وعدم تحريمها بما هي صلاة فقط، مع عدم التعرض لها بما هي غصب؟ أو إنّ معناه الترخيص الفعلي على الإطلاق، وبلحاظ تمام العناوين؟.

فإن قيل بالأول: فيكون من قبيل دليل حلّية شرب الحليب مع دليل «لا تغصب».

ولكن هذا خلف، لأنّ معناه: إنّّه لا تعارض حقيقي بين «صلّ»، وبين «لا تغصب»، وإنّه يجوز الإجماع كما جاز في «لا تغصب»، وحلّية شرب الحليب، مع أنّ المفروض أنّنا نتكلم بناء على الإمتناع.

وإن قيل بالثاني: وأنّ هذه الحصة الغصبية لا حرمة فيها بتمام

عناوينها، حينئذ يتم القول بالإمتناع، لأنَّ الترخيص الفعلي على الإطلاق، لا يجتمع مع التحريم بلحاظ بعض العناوين، فيقع التعارض، ويقال بالإمتناع. فمن هذه الناحية لا يلزم الخلف كما في الأول.

الآ أنَّه يخرج المورد عن كونه مصداقاً لتلك الكبرى، لأنَّ ملاك تلك الكبرى عدم التعارض الحقيقي بين الدليلين.

بينما التعارض موجود في محل الكلام، ولا دليل يقتضي تقديم خطاب التَّهْي على خطاب الأمر، ولو فرض كونه ترخيصاً بالنحو الذي ذكر.

إلى هنا ثبت أنَّه في مقام المعارضة، لا دليل على تقديم جانب التَّهْي على جانب الأمر.

*** - التنبية الثامن: في تحقيق حل الإشكال بالنسبة للعبادات المكروهة:**

وحاصل هذا الإشكال هو: إنَّ الأحكام التكليفية الخمسة متضادة بأسرها، دون أن يختص ذلك بالوجوب والحرمة. ومن هنا تنشأ المشكلة باعتبار مجموع أمرين قد تسالم الفقهاء عليهما:

أ - الأمر الأول، هو: إنَّ العبادة تتصف أحياناً بالكراهة «كالصلاة في الحمَّام».

ب - الأمر الثاني: هو: إنَّ الصلاة تكون صحيحة، لو أتى بها في الحمَّام، وهذا يعني كونها مصداقاً للمأمور به الوجوبي، أو الإستجابي، كما هي مصداق للمكروه.

ومن هنا وقع الإشكال في كيفية اجتماع الأمر مع التَّهْي في العبادة الواحدة.

وربما جعل بعض القائلين بالجواز هذه المشكلة دليلاً على جواز الاجتماع، حيث أنَّ الأحكام التكليفية الخمسة كلها متضادة فيما بينها،

وليس التضاد خاصاً بالوجوب والحرمة فقط. فلو لم يجز الإجماع، لما جاز هنا في المقام.

والخلاصة هي: إنَّه كيف يمكن أن تكون عبادة واحدة مأموراً بها وصحيحة، ومع ذلك يكون منهيّاً عنها، وتتصف بالكراهة؟.

وقد أورد الأخوند^(١) على هذا البعض، بأنَّ هذه المشكلة كما تواجه القائلين بالإمتناع، فكذلك هي تواجه القائلين بالجواز، لأنَّ القائلين بالجواز، إمّا بملاك كفاية تعدد العنوان، وإمّا بملاك أنَّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون. وفي كلتا الحالتين لا ينطبق ملاكهم في المقام، لأنَّ الصلاة لها عنوان واحد، وقد تعلق الأمر بطبيعتها والنَّهي بها مقيدة بالحمام، فلا يوجد في المقام عنوانان حتى يكون ملاكا الجواز المذكور منطبقين في المقام.

كما إنَّ القائل بالجواز، بالملاك الأول، وهو: إنَّ الأمر يتعلق بصرف الوجود، ولا يسري إلى الحصص. والنَّهي متعلق بالحصّة، ولا يصعد إلى صرف الوجود، فإنَّه كذلك، يواجه المشكلة، لأنَّ بعض موارد العبادات المكروهة، يكون متعلق الأمر والنَّهي فيها طبيعة واحدة، وذلك كصوم يوم عاشوراء.

والخلاصة هي: إنَّ استدلال القائلين بالجواز بإجماع الوجوب مع الكراهة، ليس إشكالاً على القائلين بالإمتناع، بل لا بد للقائلين بالجواز من الدفاع أيضاً عن أنفسهم، حيث أنَّ القائل بالجواز، إنما يقول به مع تعدد العنوان، لا وحدته، وفي العبادات المكروهة، قد تعلق النَّهي بنفس عنوان العبادة، كالصلاة في الحَمَام.

وما أفاده صاحب الكفاية^(٢) صحيح، بل حتى لو قلنا بالملاك الأول

(١) كفاية الأصول - الخراساني ج ١ - ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) كفاية الأصول - الخراساني: ج ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

للجواز، فإنه أيضاً يرد الإشكال في العبادات المكروهة، لأنها ليست منحصرة بما إذا كان الأمر بصرف الوجود، بل يشمل موارد الأمر بنحو مطلق الوجود، من قبيل كراهة صوم يوم عاشوراء، فإنه مستحب لأنه عبادة مستحبة في كل يوم، مع أنه مكروه في يوم عاشوراء.

إذن فالإشكال ليس مختصاً بالقائلين بالإمتناع، كما أن ثبوت العبادات المكروهة لا يمكن أن يكون دليلاً على الجواز.

ثم إن صاحب الكفاية «قده» قسم البحث في المقام إلى قسمين:

أ- القسم الأول: العبادة المكروهة التي لها بدل «كالصلاة في الحمام».

ب- القسم الثاني: العبادة المكروهة التي لا بدل لها «كصوم يوم عاشوراء».

أما الكلام في القسم الأول: فإن القائلين بجواز الإجتماع بالملاك الأول، فهم في فسحة من دفع هذا الإشكال طبقاً لمبناهم، حيث لا يرد عليهم، وذلك لأن الأمر قد تعلق بطبيعي الصلاة، والنهي قد تعلق بحصة خاصة، وهي الصلاة في الحمام.

وكذلك من يقول بالإمتناع بملاك الميرزا «قده»، وهو كون المحذور، إجتماع النهي مع الترخيص في التطبيق، كما عرفت تفصيله، لأنه لا منافاة بين النهي عن الصلاة في الحمام، وبين الترخيص في تطبيق المأمور به على الصلاة في الحمام الذي استقيد من إطلاق دليل «صل»، وذلك لأن هذا النهي كراهتي، كما هو المفروض، فهو لا ينافي الترخيص بالفعل.

وإنما يواجه هذا الإشكال من يقول بالجواز بالملاكين الثاني والثالث، حيث لا ينطبق ملاكهما، باعتبار عدم تعدد العنوان في المقام.

وكذلك يواجه هذا الإشكال من يقول بالإمتناع، بملاك أن النهي عن

الحصة يتنافى مع نفس الأمر المتعلق بصرف الوجود. وهذا الملاك متحقق في المقام لأنه يُقال: إِنَّ النَّهْيَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْحَمَّامِ، يتنافى مع الأمر المتعلق بطبيعي الصلاة، باعتبار سريانه إلى حصصه، فيجتمع وجوب وكرهه في الصلاة في الحمام، وهو مستحيل.

والحاصل: إنَّ هذه المشكلة مستحكمة بناء على هذه المذاهب.

وقد حاول صاحب الكفاية «قده»^(١) دفع هذا الإشكال بحمل النَّهْيِ على الكراهة الإرشادية، إلى قلة الثواب، لا الكراهة المولوية، ووجود حزاة في العبادة، وبذلك يرتفع إشكال إجتماع حكمين متضادين، وذلك لعدم وجود حكمين حيثل في البين.

وبيان ذلك كما ذكر في «الكفاية»، هو أن نفترض كون الصلاة لو خُليت وطبعها، فإنها تقتضي، خمس مراتب من المصلحة، ولو عنونت بعنوانها الحسن، كالصلاة في المسجد، لاقتضت ست مراتب. ولو عنونت بعنوانها المكروه لاقتضت أربع مراتب. ويُفترض أن المولى يريد أربع مراتب على أقل تقدير، فهذه المراتب الأربعة تُحفظ في الصلاة في الدار، أو المسجد، أو الحمام. فالصلاة في أي واحد منها، يكون محققاً للمأمور به.

ولكن بما أن المولى يحرص على إرشاد العبد إلى المراتب العالية، فحينئذ يأمره بالصلاة في المسجد، وهذا أمر مولوي، كما أنه يحرص من تورطه بما يوجب نقصان المراتب، فينهاه عن الصلاة في الحمام، وهذا النَّهْيُ ليس مولوياً، لأنَّ النَّهْيَ المولوي هو الذي ينشأ عن مفسدة، وهنا لا يوجد مفسدة، غاية أنه تقل فيه المصلحة. وعليه: فلا نَهْيٌ مولوي في المقام، ومعه يندفع الإشكال لعدم إجتماع حكمين متضادين في الصلاة الواقعة في الحمام.

(١) كفاية الأصول - الخراساني: ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

والحاصل: إنَّ المقصود أنَّ ما ذكره صاحب الكفاية «قده»، من عدم كون الصلاة في الحمَّام موجبة للمفسدة والمبغوضية، غير تام على مبناه، ومعه لا يتم ما ذكره.

وتحقيق الكلام في دفع هذه المشكلة في هذا القسم - وهو العبادة التي لها بدل - أن يقال:

إنَّ النهي في قوله «لا تصلّ في الحمَّام» له عدة ظهورات، ويكون دفع الإشكال برفع اليد عن أحدها:

أ - الظهور الأول، هو: ظهور النَّهي في كونه مولوياً، بمعنى أنَّه بداعي الزجر حقيقة، وحينئذٍ نحمل هذا النَّهي على الإرشاد، فيكون بمثابة جملة خبرية يخبر فيها من يريد الصلاة، أنَّ الصلاة في الحمَّام أقل مرتبة من غيرها، وهذا الإرشاد قد يكون إرشاداً إلى نقصان في الصلاة في الحمَّام، ومبغوضية لها، وبعد الكسر والإنكسار بين هذه المبغوضية ومحبوبة الصلاة ينتج أربع مراتب، وقد يكون إرشاداً إلى أنَّها أقل مرتبة بناء على المبنى الآخر في تأثير عدم المانع، كما عرفت.

وعلى أي حال: يمكن حمل هذا النَّهي على الإرشاد بأحد هذين المعنيين، ومعه لا يلزم اجتماع حكمين متضادّين، كما ذكر في تقريب صاحب الكفاية.

وقد عرفت فيما سبق، إنَّ إشكالنا على تقريب صاحب الكفاية «قده»، إنّما هو على مبناه، وإلّا فهو صحيح، وبه يرتفع الإشكال.

ب - الظهور الثاني: هو: إن قوله «لا تصلّ في الحمَّام» ظاهر في أنَّ متعلقه الحصة الخاصة، أي: المقيد، وهو الصلاة في الحمَّام وليس متعلقاً بنفس خصوصية الحصة: أي: بالتقييد، وهو كون الصلاة في الحمَّام، حينئذٍ نقول:

لو قطعنا النظر عن رفع اليد عن الظهور الأول، وسلّمنا أنّ التّهيّ مولويّ، فهنا بالإمكان دفع الإشكال، وذلك برفع اليد عن هذا الظهور الثاني فنقول: إنّ متعلق التّهيّ هو خصوصية الحصّة، فيكون المنهي عنه التواجد في الحمام حين الصلاة، ومتعلق الأمر هو ذات الصلاة، فلم يلزم إجتماع حكمين متضادّين.

ج - الظهور الثالث، هو: إنّ قوله: «لا تصلّ في الحمام» الظاهر في التّهيّ المولويّ، والمتعلق بالحصّة الخاصة، ظاهر في أن هذا التّهيّ ناشئ من مبادئ فعلية، لا إقتضائية مغلوبة، وماندة.

وحيثّ فلو قطعنا النظر عن رفع اليد عن الظهورين السابقين، فبالإمكان رفع اليد عن هذا الظهور الثالث، وبذلك يندفع الإشكال.

وتوضيح ذلك: إنّهُ يوجد مصلحة في طبيعي الصلاة، كما أنّه يوجد مفسدة في الصلاة في الحمام، وهذه المفسدة بمقدار تعلقها الضمني بالكون في الحمام، لا يقع التنافي بينها وبين تلك المصلحة، لأنّ الكون في الحمام لم يكن متعلقاً بالأمر، ولكن هذه المفسدة بمقدار تعلقها الضمني بالصلاة الواقعة في الحمام، تكون مزاحمة لتلك المصلحة لأنّ هذه الصلاة الواقعة في الحمام، وقعت متعلقاً للأمر، ولذا حكمنا بصحتها، فمن هنا حصل التنافي لإجتماع المصلحة، والمفسدة في الصلاة الواقعة في الحمام

الآ أنّ المفروض أنّ المصلحة فيها أقوى من المفسدة، ولهذا حكم بصحتها.

وعليه: فهذه المفسدة بمقدار تعلقها بالصلاة، تكون مغلوبة وماندة، وبمقدار تعلقها في الكون في الحمام، لا تكون مغلوبة، بل تكون فعلية.

والمولى يُترقب منه أن يجعل حكماً على طبق هذه المفسدة المغلوبة من جهة، والفعلية من جهة أخرى.

وبما أنَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الفعلية والغالبة، لا للمصالح الإقتضائية المغلوبة، فيكون المترقب من المولى أن يجعل التَّهْي على نفس الكون في الحَمَّام، لا على الصلاة فيه، وهذا هو ما ذكرناه من كون ظاهر التَّهْي المولوي ناشئاً عن مبادئ فعلية، لا إقتضائية مغلوبة ومدركة، والوجه في ذلك، هو: إنَّ المقتضي لجعل التَّهْي موجوداً والمانع مفقوداً، هو إمَّا وجود المقتضي بإعتبار أنَّ ملاك التَّهْي موجود فيها، لو خُلِّي هذا الفعل ونفسه، وإمَّا فقدان المانع، فلأنَّ المانع المتصور في المقام هو أنَّه إذا جعل نهْي على طبق هذه المفسدة المغلوبة بأنْ نهْي المولى عن الصلاة في الحَمَّام، للزم من ذلك تضييع المصلحة الغالبة الموجودة في هذه الصلاة حسب الفرض.

إلَّا أنَّ الصحيح: أنَّ هذا المحذور لا يلزم، فيمكن أنْ يجعل المولى نهياً على هذه الصلاة مع عدم تضييع المصلحة الغالبة، وذلك لأنَّ الأمر بالصلاة تعلق بالجامع بين الصلاة في الحَمَّام وغيرها، والتَّهْي يُجعل حسب الفرض، على خصوص الصلاة في الحَمَّام، ويمكن للمكلف عدم تضييع المصلحة، وإجتنب المفسدة المغلوبة، وذلك بالصلاة خارج الحَمَّام.

ولا شك أنَّ تحصيل المصلحة مع اجتناب المفسدة المغلوبة، أحسن عند المولى من تحصيل المصلحة مع المفسدة المغلوبة الناشئة من الصلاة في الحَمَّام، فيجعل المولى نهياً عن الصلاة في الحَمَّام، لتحصيل المصلحة، مع اجتناب المفسدة المغلوبة.

وبهذا يرتفع الإشكال، لأنَّ مبادئ الأمر المتعلق بطبيعي الصلاة، فعلية، إلَّا أنَّ مبادئ التَّهْي المتعلق بالصلاة في الحَمَّام، ليست فعلية، لأنَّها مغلوبة كما عرفت، وإذا اختلفت المبادئ من هذه الجهة، لا يبقى تضاد بين الحكمين، فهذا تصرف في ظهور التَّهْي الثالث، أعني: كونه ظاهراً في أنَّه ناشئ من مبادئ فعلية، وحمله على أنَّه ناشئ من مبادئ إقتضائية مغلوبة، وبهذا يرتفع الإشكال.

هذا تمام الكلام في القسم الأول، وهو العبادة المكروهة، والتي لها بدل .

وأما القسم الثاني، وهو: العبادة المكروهة التي لا بدل لها، «كصوم يوم عاشوراء» على القول بكراهته، فهنا تمام متعلق الأمر هو متعلق النهي، وهنا يكون الإشكال المذكور في القسم الأول أقوى، حيث أن ما ذكرناه من الأجوبة في القسم الأول لا تأتي هنا.

وأما عدم تأتي الجواب الأول: فلأن المفروض أنه لا بدّل لصوم عاشوراء ليرشد المولى إليه .

وأما عدم تأتي الجواب الثاني: فلأنه يستحيل حمل النهي على أنه متعلق بالخصوصية، لأن ذات هذا الفرد من الصوم الذي هو متعلق للأمر، ملازم مع تلك الخصوصية، فلو تعلق النهي بتلك الخصوصية للزم التكليف بما لا يطاق .

وأما تأتي الجواب الثالث، وهو: رفع اليد عن ظهور النهي في كونه ناشئاً من مبادئ فعلية، فلأن عدم ملاك النهي إن فرض كونه غالباً، لزم أن تكون مبغوضية صوم عاشوراء أشد من محبوبيته، فإذا قدم الغالب يكون الصوم مبغوضاً بالفعل، ومعه لا يمكن التقرب به ليقع صحيحاً. وإن فرض أن ملاك النهي كان مغلوباً، فحينئذ لا يستتبع نهياً، ولا يُقاس بما قيل في القسم الأول، لأنه إن استتبع نهياً في المقام، لزم من ذلك تضييع الملاك الغالب، لأن كليهما في مصب واحد، بخلاف القسم السابق كما عرفت، ومن هنا كان الإشكال في هذا القسم أقوى .

ثم إن المحقق الخراساني «قده»^(١) تصدئ لدفع هذا الإشكال بما حاصله: إننا نسلّم كون الكراهة متعلقة بصوم عاشوراء، إلا أن النهي عن هذا الصوم، لم ينشأ عن مبغوضية هذا الصوم، ليقع باطلاً، بل نشأ عن

(١) كفاية الأصول - الخراساني: ج ١ - ص ٢٥٧ - ٢٥٩ .

مصلحة في تركه، فيرجع النَّهْيُ في المقام إلى طلب الترك، لا إلى الزَّجْر عن الفعل، ومعه لا مانع أن يُفرض بقاء الصوم على مصلحته، غاية، يقع التراحم بين ملاك المحبوبة في الفعل، وملاك المحبوبة في ترك هذا الفعل. وحيث أنَّ محبوبة الترك أقوى فيُقَدِّم، وهذا يقتضي النَّهْيُ، بمعنى طلب الترك، وبذلك يكون طلب الترك فعلياً.

وأما طلب الفعل فلا يكون فعلياً، لأنَّهُ مغلوب، فيسقط الأمر بالفعل خطاباً، إلاَّ أنَّه يبقى ملاكاً كما هو الحال في سائر موارد التراحم.

وعليه: فيمكن تصحيح هذا الصوم بالملاك بلا حاجة للأمر، ومعه يرتفع الإشكال لعدم لزوم إجتماع حكمين متضادَّين، باعتبار سقوط الأمر كما عرفت.

إلاَّ أنَّ الميرزا «قده»^(١) أشكل على ما ذكره الخراساني «قده» بما حاصله:

إنَّ التراحم لا يُعقل أنَّ يكون بين إستحباب صوم عاشوراء، وبين إستحباب تركه، لأنَّ هُذَيْن من الضدَّين اللَّذَيْن لا ثالث بينهما، فهما من المتناقضين، وفي مثله لا يُعقل التراحم، لأنَّ فرض التراحم هو فرض ثبوت جعلين، حيثنَّه يقال: إنَّهُ إنَّ وجد ملاكان للإستحباب في الفعل والترك:

فإنَّ كان أحدهما أقوى، تعيَّن جعل الحكم على طبق الأقوى.

وإنَّ تساويا، فلا حكم أصلاً، لأنَّ جعله عليهما معاً غير معقول، لا تعيناً، ولا تخيراً.

أما الأول: فلاستحالة الجمع بين الفعل والترك، فيكون تكليفاً بغير المقدور.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

وأما الثاني: فلأنَّ وقوع أحدهما قهريّ، ومعه لا حاجة لجعل حكم تخيريّ بينهما.

نعم التزاحم يعقل بين الضدّين اللدّين لهما ثالث، كالصلاة والإزالة كما مرّ تفصيله في محله.

لكن السيد الخوئي «قده»،^(١) حاول دفع هذا الإشكال عن صاحب الكفاية «قده»، وصور إمكان التزاحم في المقام، فذكر أنّ مقامنا من قبيل الضدّين اللدّين لهما ثالث، ومعه يُعقل وقوع التزاحم، فإنّه ليس المقصود من المتناقضين، المتناقضين في إصطلاح الفلاسفة، بل المقصود بهما هو كل شيئين لا ثالث لهما، كما أنّ المقصود بالضدّين، كل شيئين لهما ثالث.

ومقامنا من قبيل الضدّين، لأنّ لهما ثالث، وذلك لأنّ الأمور به في محل الكلام، ليس مطلق الصوم في عاشوراء، بل حصة خاصة منه، وهو الصوم القربي. وعليه: فيكون عندنا ثلاثة أطراف:

أ - الصوم القربي.

ب - الصوم بلا قربة.

ج - وترك الصوم.

وحينئذٍ، ففي موارد التزاحم بين فعل الصوم القربي، وترك الصوم، إذا تساوى يمكن جعل حكم بينهما على نحو التخيير، ولا يرجع ذلك إلى طلب الحاصل، بدعوى أنّ وقوع أحدهما قهريّ، وذلك بإعتبار أنّه يمكن عصيانهما معاً، وذلك بإختيار الضد الثالث وهو الصوم، لا بقصد القربة، وعليه: فما ذكره الميرزا «قده» من عدم إمكان فرض التزاحم بين فعل الصوم في عاشوراء، وبين تركه، غير صحيح.

(١) اجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

ولكن التحقيق في المقام هو أن يُقال: بأن الميرزا «قده» تخيل أن مقصود صاحب الكفاية «قده» من التزاحم، هو التزاحم الحقيقي في عالم الإمتثال.

ومثل هذا التزاحم يستدعي جعلين، وحينئذٍ، فيتوجه إشكال الميرزا «قده» بالنحو الذي عرفت.

ثم إنَّ السيد الخوئي «قده»،^(١) مشى على فهم الميرزا «قده».

ومن هنا حاول دفع الإشكال عن الأخوند «قده» بناء على كون المقصود هو التزاحم الحقيقي.

إلا أنَّ الصحيح أنَّه ليس مقصود صاحب الكفاية «قده» من التزاحم الحقيقي، بل مقصوده، التزاحم الملاكي الذي يستلزم جعلاً واحداً على طبق الملاك الأقوى، فإنَّ صاحب الكفاية «قده» يريد أن يقول: بأنَّه يوجد عندنا محبوبان: أحدهما صوم عاشوراء، والثاني ترك هذا الصوم.

وبما أنَّ ملاك الترك أقوى، لذا جعل الحكم على طبقه دون الطرف الآخر، وهو الفعل، إلا أنَّ الفعل يبقى ملاكه محفوظاً في نفسه، فيُتقرب بالفعل بواسطة ملاكه.

إذنَّ فلا يوجد عندنا جعلان، كي يرد إشكال الميرزا «قده».

ثم إنه لو سلّم أنَّ مقصود صاحب الكفاية «قده»، من التزاحم، هو التزاحم الحقيقي، لا الملاكي، فحينئذٍ يتوجه إشكال الميرزا «قده»، وما ذكره السيد الخوئي دفعاً لإشكال الميرزا «قده»، غير تام.

وقد أشرنا سابقاً إلى الوجه في ذلك بما ملخصه:

إنَّه كما في الأوامر الوجوبية يكون الأمر مقيداً لُبّاً - كما برهنا عليه

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

سابقاً بعدم الإشتغال بضد واجب مساوٍ أو أهم، كذلك في الأوامر الإيجابية، يكون الأمر الإيجابي مقيداً لَبَّأ بعدم الإشتغال بمستحب آخر مضاد مساوٍ أو أهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إِنَّ الأمر بصوم عاشوراء، لا بدَّ أَنْ يؤخذ في موضوعه عدم الإشتغال بمستحب آخر مضاد مساوٍ، أو أهم، وهو هنا ترك هذا الصوم، لأنَّ المفروض أنَّ الترك مستحب أهم، وحيثلُ فيكون عدم الترك مأخوذاً في موضوع الأمر بصوم عاشوراء، وعدم الترك هو الفعل، فكأنه أخذ الفعل، وهو صوم عاشوراء، في موضوع الأمر بصوم عاشوراء، فيرجع مثل هذا إلى قوله: إذا صُنمت، فصم بقصد القرية.

وهذا غير معقول، لأنَّه قد فُرض أنَّ وقوع الفعل في مرتبة سابقة على الأمر، وأنَّ الأمر في طول وقوع الفعل، والأمر الذي يكون في طول وقوع الفعل، يستحيل أن يكون محرراً نحو ذلك الفعل، إذن فمثل هذا الأمر لا معنى له، ومعه لا يبقى أمر بالصوم ليؤتى به بقصد القرية.

وعليه: فيقع الصوم باطلاً.

وبهذا يثبت أن تطبيق التزاحم الحقيقي في المقام غير تام.

والخلاصة: إِنَّ السيد الخوئي «قده»^(١) حاول دفع إعتراض الميرزا «قده» على صاحب الكفاية «قده» بما حاصله: إِنَّ المقام ليس من النقيضين أو الضدَّين اللَّذَيْن لا ثالث لهما، بل من الضدَّين اللَّذَيْن لهما ثالث، إذ توجد عندنا ثلاثة أمور، هي: الصوم بقصد القرية، والإمساك من دون قصد الصوم والقرية، وعدم الإمساك أصلاً. والعبادة، هي الأمر الأول، والمصلحة الأقوى في الأمر الثالث، ويمكن التزاحم بينهما لإمكان تركهما، وذلك بإتيان الفعل مجرداً عن قصد القرية.

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

ودفع السيد الخوئي لإشكال الميرزا «قده» غير تام كما عرفت، لأنَّ الأمر بالصوم يوم عاشوراء، ككل أمر ترتبي، في مقام التزاحم، لا بدَّ وأنَّ يكون مشروطاً بترك الإشتعال بالأهم، أو المساوي، وهو في المقام ترك الصوم، الذي هو فعل الصوم.

إذَّن فيرجع هنا، الأمر بالصوم، إلى الأمر بقصد القرية على تقدير الصوم.

وهذا غير معقول، لأنَّ الأمر بشيء يستحيل أن يكون محرراً نحو متعلقه، مشروطاً بتحقق متعلقه، إذ لا يُراد بقصد القرية إلا محررية الأمر وداعوته، وفي طول وقوع الشيء خارجاً، لا يُعقل داعوية الأمر نحوه.

وقد عرفت أنَّ مقصود صاحب الكفاية من التزاحم في المقام، إنما هو التزاحم الملاكي، لا التزاحم الإمثالي، والأمر الترتبي.

وحيث أنَّ التزاحم الملاكي يقتضي ثبوت الملاك الأقوى، وهو هنا ملاك الأمر، وإنَّ سقط خطابه، وهذا لا يستلزم إلا جعلاً واحداً على طبق هذا الملاك. حيثُ أراد صاحب الكفاية «قده» تصحيح العبادة المكروهة على أساس ذلك، حيث جعل الحكم على طبق ملاك الترك الذي هو أقوى، وبقي ملاك الفعل محفوظاً في نفسه، وحيثُ يمكن التقرب بالفعل بواسطة ملاك.

وعليه: فلا يوجد هنا جعلان كي يرد إشكال الميرزا «قده».

ثم إنَّه قد يورد على ما ذكره في الكفاية، بأنه حتى لو فرض أنَّ التزاحم بين فعل صوم يوم عاشوراء وتركه، كان تزامناً ملاكياً، فلا يمكن الحكم بصحة الصوم من باب التقرب بملاكه، وذلك لأنَّه بناء على أنَّ الأمر بشيء يقتضي التَّهْي عن ضده العام، سوف يكون الأمر المتعلق بترك هذا الصوم مقتضياً للتَّهْي عن هذا الصوم، وهذا يوجب مبغوضيته، ومعه يستحيل وقوعه عبادياً.

وبهذا يبدو الفرق بين التزاحم الملاكي، بين ملاكي النقيضين، كما في محل الكلام، وبين التزاحم الملاكي بين ملاكي الضدين كما في الإزالة والصلاة، حيث أنَّ هذا الإشكال لا يرد بإعتبار أنَّ الأمر بالشئ لا يقتضي التَّهْي عن ضده الخاص، وهو محل كلام. إلا أنَّ هذا الإشكال غير صحيح، ويجب عنه بعدة أجوبة:

١ - الجواب الأول: إنَّ مثل هذا التَّهْي عن الصوم الذي إقتضاه الأمر بالصوم، إنَّما هو نهْي غيري، وهو لا يوجب البطلان، كما حَقَّق في محله.

٢ - الجواب الثاني، هو: إنَّ المصلحة الإستحبابية الغالية، لم تكن متعلقة بالترك بعنوانه، بل هي متعلقة بعنوان منطبق على الترك، كما فرض صاحب الكفاية «قده» في كلامه.

وبذلك يندفع الإشكال، لأنَّ الأمر يكون متعلقاً بذلك العنوان المطبق على الترك، ولنفرسه عنوان مخالفة بني أمية، بإعتبار أنَّ بني أمية صاموا يوم عاشوراء فرحاً، وحيثنذا فمثل هذا الأمر يستدعي التَّهْي عن نقيض هذا العنوان وهو عدم مخالفة بني أمية.

وبذلك يثبت أنَّه لا نهْي عن نفس الصوم.

وعليه فهذا الإشكال لا يرد على صاحب الكفاية «قده».

والصحيح في إبطال ما ذكره صاحب الكفاية «قده» هو أن يُقال: إنَّ الإتيان بصوم عاشوراء، بداع إلهي، هو أمر غير معقول، لأنَّ معنى الإتيان بالفعل كذلك، هو إنَّ الله تعالى هو الدافع إلى ترجيح الفعل على الترك، وفي مثله يمكن التقرب بالفعل.

إلا أنَّ المفروض في مقامنا، أنَّ ترك صوم عاشوراء أفضل من صومه.

ومعه لا يُعقل أنَّ يكون الله تعالى داعياً إلى ترجيح فعله على تركه.

ومن هنا لا يمكن الإتيان بالصوم بداع إلهي، إذن فما ذكره صاحب

الكفاية «قده» من أنَّه يُتقرب بصوم عاشوراء بواسطة ملاكه، غير صحيح.

ولا يُقاس ذلك على مورد تراحم الصلاة مع الإزالة، بداع إلهي، مع أنَّ الإزالة أهم، لأننا نقول: إنَّ المقصود من الداعي الإلهي، هو أنَّ يكون المولى هو الدافع إلى أنَّ الفعل أولى من الترك، وهنا فعل الصلاة أولى من ترك الصلاة في نظر المولى على تقدير ترك الإزالة وعصيانها.

والحاصل: إنَّ تصحيح الصوم بناءً على ما ذكره في الكفاية من التقرب بملاكة، غير صحيح، لأنَّه لا معنى لمثل هذا التقرب، ولا للإتيان بالفعل بداع إلهي، كما عرفت.

فالتحقيق في مقام دفع الإشكال بالنسبة للعبادات المكروهة التي لا بدل لها، هو في حمل النواهي الواردة في المقام على الإرشاد، بمعنى أنَّ المكلف حسب العادة الجارية، لا يصوم الدهر كله، وإنَّما يصوم إستحباباً بعض الأيام، وحينئذ فيرشد المولى إلى تطبيق هذه الأيام التي يريد صومها إستحباباً على غير يوم عاشوراء.

وبذلك يندفع الإشكال، لأنَّه لا نهي مولوي ليلزم من ذلك إجتماع الحكمين المتضادَّين كما هو لسان الإشكال.

ولا يخفى أنَّ هذا الإرشاد هو غير الإرشاد الذي حُملت عليه النواهي في القسم الأول من العبادات المكروهة.

ومن هنا، فلا يرد الإشكال على قولنا، من أنَّ جميع الأجوبة التي ذُكرت في القسم الأول، لا تأتي هنا في القسم الثاني، لأنَّ الإرشاد السابق قُصد به الإرشاد إلى بقية الأفراد، وهذا لا يأتي في المقام، لأنَّ الصوم لا بدل له ليرشد إليه، وإنَّما المقصود بالإرشاد هنا، الإرشاد إلى التطبيق، كما عرفت.

* - التنبيه التاسع

هو فيما إذا فرض كون الحرمة ساقطة أو مترتبة السقوط بقطع النظر عن الأمر، وإنَّما سقوطها أو ترقبه بسبب طرو الإضطرار لإيقاع الحرام، كما

لو أُلزم المكلف بالتَّوضِي بالماء المغصوب، وأُلزم بإراقة الماء المغصوب على أعضاءه، بحيث لا يكون في إراقته على أعضاء الوضوء غصب زائد على الغصب الحاصل من إراقته على بقيّة الأعضاء، ففي مثل ذلك تسقط الحرمة عن مادة الاجتماع، بإعتبار الإضرار.

وهذا الكلام لا كلام فيه، وإنّما الكلام في مادة الاجتماع من ناحية الأمر، وأنّه هل يثبت الأمر في مادة الاجتماع بعد سقوط الحرمة؟ أو إنّه لا يثبت؟ وذلك بعد الفراغ عن القول بامتناع اجتماع الأمر والتَّهْي.

بينما كان الكلام في غير هذا التنبية في مادة الاجتماع، والتي يفرض فيها كون الحرمة ثابتة، بقطع النظر عن الأمر، بمعنى أنّه لا يوجد ما يُترقّب ما نعيته عن الحرمة سوى الأمر، وإلا فلولا الأمر لكانت الحرمة فعلية، ولذا كنّا نبحث هناك أنّ الأمر هل ينافي ثبوت الحرمة، وهو معنى القول بالامتناع، أو إنّه لا ينافي ثبوتها، وهو معنى القول بالجواز، بينما الكلام في هذا التنبية، كما عرفت.

وتفصيل الكلام فيه يقع في مقامين، لأنّه تارة يكون الإضرار بغير إختياره، وأخرى يكون الإضرار بإختياره.

١ - المقام الأول، وهو: فيما إذ حدث الإضرار بغير إختياره.

والكلام في هذا المقام، تارة يقع في الكبرى، أي: في حكم مادة الاجتماع، وأخرى في الصغرى، أي: في الأمثلة التي تكون مصداقاً لهذه الكبرى.

أما الكلام في الكبرى: أي: في حكم مادة الاجتماع: فلا إشكال من ناحية الحكم التكليفي، لأنّ الحرمة تسقط بالإضرار كما عرفت وستعرف عند البحث في حديث الرفع.

وإنّما الكلام في الحكم الوضعي، وهو: إنّه بعد سقوط الحرمة عند الوضوء بالماء المغصوب، هل يكون إطلاق دليل الأمر بالوضوء، شاملاً

لمثل هذا الوضوء، بحيث يقع هذا الوضوء بالمغصوب مصداقاً للواجب ويكون صحيحاً، أو إنَّه لا يشمل، فيقع فاسداً؟

ذهب المشهور إلى أنَّ إطلاق دليل الأمر، شامل له لوجود المقتضي وعدم المانع.

أما وجود المقتضي، فلأنَّ الأمر بالوضوء مطلق لم يُقَيَّد بعدم كون الوضوء بماء الغير.

وأما عدم المانع، فلأنَّ المانع عن فعلية هذا المقتضي هو الحرمة، وقد سقطت بالإضطرار.

ومن هنا فرَّق المشهور بين قسمين من المانعية:

أ - القسم الأول من المانعية، هو: المانعية المتحصلة من الحرمة التكليفية كما في المقام، فإنَّ الوضوء قَيَّد بأنَّ لا يكون بماء مغصوب، فالغصبية مانعة عن صحة الوضوء، وهذه المانعية لم يدل عليها دليل مباشرة، وإنما استُفيدت بلحاظ دليل حرمة الغصب، بضم برهان القول بالإمتناع.

إذن فهذه مانعية استُفيدت بلحاظ دليل الحرمة التكليفية.

ب - القسم الثاني من المانعية، هي: المانعية المستفادة من النهي الإرشاديّ إبتداءً، من قبيل، «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، فإنَّ هذا النهي مسوقٌ لإبتداء لإفادة مانعية لباس ما لا يؤكل لحمه عن صحة الصلاة، وليس مفاده الحرمة.

فهذان قسمان من المانعية.

وقد فرَّق المشهور بينهما، فقالوا: إنَّ كل مانعية تكون من قبيل القسم الأول، أي: مستفادة بلحاظ الحرمة التكليفية، فمثل هذه المانعية ترتفع بإرتفاع الحرمة، لأنَّها نتجت عنها. وكل مانعية تكون من قبيل القسم الثاني،

فلا ترتفع بالإضطرار إلى إرتكاب نفس المانع، كما لو أضر المكلّف إلى لبس «ما لا يؤكل لحمه طوال النهار»، وذلك لأنّ قوله، «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، ليس مفاده الحرمة لترتفع المانعة بإرتفاع الحرمة، وإنّما مفاده المانعيّة، والمانعيّة يمكن إنحفاظها حتى مع الإضطرار. وعليه: فيتمسك بإطلاق دليل المانعيّة لإثبات مانعيّة «لبس ما لا يؤكل لحمه» عن صحة الصلاة، حتى في حالة الإضطرار إلى لبسه.

ونتيجة ذلك: سقوط الأمر بالصلاة المقيّد بعدم هذا المانع.

نعم إذا وجد دليل خاص على ثبوت أمر بالصلاة، مع وجود هذا المانع، فإنّه حينئذٍ يلتزم به، كما وجد ذلك الدليل الخاص بالنسبة للصلاة التي لا تسقط بحال، وإن كان هذا الإلتزام على خلاف القاعدة، إلّا أنّه لأبد من مراعاة الدليل الخاص.

وقد خالف المحقق النائيني «قده»^(١) هذا المشهور، في هذه التفرقة بين المانعيّة في كل من القسمين، وذهب إلى أنّ حال المانعيّة في القسمين واحد، وهو عدم إرتفاع المانعيّة بطرو الإضطرار إلى إرتكاب المانع، ويقرب ذلك بتقريبين:

١ - التقريب الأول، هو: المستفاد من كلام الميرزا «قده» كما ذكره السيد الخوئي «قده»^(٢) في التقريرات وحاصله:

إنّ سقوط الحرمة لا يوجب أرتفاع المانعيّة، كما ذكره المشهور، لأنّ التّهيّ التكليفي عن الغصب يكون علة لأمرين في رتبة واحدة، وهذان الأمران ضدان: أحدهما الحرمة، والثاني: عدم الوجوب، أي: المانعيّة عن كونه واجباً، وعن شمول دليل الواجب له. وقد عرفت في بحث الضدّ، أنّ وجود أحد الضدّين في مرتبة عدم ضده الآخر.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ - ص ٣٧١ - ٣٧٢.

وحينئذٍ، فهذه العلة، وهي التَّهْيِي، إذا وُجد ما يمنعها عن إيجاد معلولها الأول وهو الحرمة، فلا يعني ذلك عدم تأثيرها في إيجاد معلولها الثاني، وهو المانعِيَّة.

وعليه فالمانعيَّة تكون ثابتة وإن سقطت الحرمة، كما تكون المانعِيَّة من القسم الثاني ثابتة بعد الإضطرار إلى ارتكاب نفس المانع.

ثم إنَّ السيد الخوئي «قده»^(١) إعترض على الميرزا «قده» بإعتراضين:

١ - الإعتراض الأول، هو: إنَّ مقصود الميرزا «قده» من كون التَّهْيِي علة للحرمة ولعدم الوجوب، أي: إن المانعِيَّة هو العليَّة بحسب مقام الإثبات والكشف، لا بحسب مقام الثبوت، وذلك لأنَّه في عالم الثبوت يكون التَّهْيِي ناشئاً عن الحرمة، فكيف يكون علة لها.

وعليه: فَعِلْيَّة التَّهْيِي للحرمة والمانعيَّة، إنَّما هو بحسب عالم الإثبات والكشف، بمعنى أنَّ التَّهْيِي يكون كاشفاً عن الحرمة والمانعيَّة.

ومن هنا يرد الإعتراض على الميرزا «قده» بما حاصله: إنَّ التَّهْيِي لا يكون كاشفاً عن الحرمة والمانعيَّة في عرض واحد، لأنَّ الحرمة مدلول مطابقٍ للتَّهْيِي، والمانعيَّة مدلول التَّهْيِي له.

ومن الواضح أنَّ كشف الكلام عن مدلوله المطابقي، أسبق رتبة من كشفه عن مدلوله الإلزامي.

وما دُكر برهاناً في بحث الضدِّ، من أنَّ وجود أحد الضدَّين مع عدم ضده الآخر، معلولان في رتبة واحدة، إنَّما هو بحسب مقام الثبوت، لا الإثبات كما هو نظر الميرزا «قده».

إذن فلا يمكن أن يثبت مقصود الميرزا «قده» بذلك البرهان من عرضية المدلولين.

(١) أجود التقريرات الخوئي: ج ١ ص ٣٧١ - ٣٧٢.

٢ - الإعتراض الثاني ، هو: إِنَّ التَّهْيِي له دلالتان:

دلالة مطابقية على الحرمة، ودلالة التزامية على المانعية، فإذا سقطت الأولى، سقطت الثانية تبعاً لها، لأنها تابعة لها في الحجية، كما هي تابعة لها في الوجود.

وقد تقدم الكلام في ذلك.

وهذا إشكال مبنائي من السيد الخوئي «قده» ولنا على ما ذكره الخوئي «قده» تعليقان:

١ - التعليق الأول، هو: إِنَّهُ لو كان مقصود الميرزا «قده» من كون ثبوت الحرمة وعدم الوجوب، أي: المانعية، في عرض واحد - هو العرضية - بحسب مقام الإثبات والكشف، لكان الإعتراض الأول وارداً عليه، كما ذكره السيد الخوئي «قده».

إلاَّ أَنَّهُ أكبر الظن، أَنَّ مقصوده من العرضية، هو العرضية في مقام الثبوت.

والذي أوهم السيد الخوئي، ففهم أَنَّ مقصود العرضية في كلام الميرزا «قده»، هو العرضية في مقام الإثبات، إنما هو تعبير الميرزا «قده» بَأَنَّ «التَّهْيِي علة للحرمة».

ومن المعلوم أَنَّ التَّهْيِي بحسب مقام الثبوت، ليس علة للحرمة، بل العكس هو الصحيح.

فمن هنا حمل السيد الخوئي «قده» مقصود الميرزا «قده» على العلية بمعنى الكشف، وإعتراض على ذلك.

إلاَّ أَنَّ أكبر الظن كما عرفت، أَنَّ مقصود الميرزا «قده» هو العرضية في مقام الإثبات.

والتعبير بعلية التَّهْيِي للحرمة فيه مسامحة، بدليل ما جاء في (فوائد

الأصول) تقريراً لبحث الميرزا «قده»^(١)، حيث عبّر بأنّ الملاك علة للحرمة والمانعية في عرض واحد.

وهذا صحيح لا إشكال فيه، فإنّ الملاك ثبوتاً علة لهذين الأمرين في رتبة واحدة بالبرهان المتقدم في بحث الضد، على أنّ وجود أحد الضدّين وعدم ضده الآخر، معلولان في رتبة واحدة.

إذن فالإعتراض الأول لا يكون وارداً على الميرزا «قده».

نعم يبقى الإعتراض الثاني وارداً، لأنّ الملاك، وإن كان علة للحرمة والمانعية في عرض واحد، إلّا أنّ الدليل على ثبوت ملك الحرمة هو التّهي، فإنّ خطاب «لا تغصب» يدل بالمطابقة على الحرمة، وبالإلتزام على ثبوت ملاكها، وإذا سقط المدلول المطابقي بالإضطرار، يسقط حينئذ المدلول الإلتزامي حجة، كما يسقط وجوداً، وإذا سقط المدلول الإلتزامي، لم يبق دليل على ثبوت الملاك، ومع عدم الملاك ينتفي موضوع كلام الميرزا «قده» كما هو واضح، حيث أنّ الملاك الذي هو علة للأمرين لم يثبت ليُقال: إنّ هذه العلة إذا لم تؤثر في معلولها الأول، فلا مانع من تأثيرها في معلولها الثاني.

٢- التعليق الثاني، وهو: تعليق على منهجة إعتراض السيد الخوئي «قده» وحاصله: إنّه كيف أمكن للسيد الخوئي تصوير إعتراضين؟ فإنّ الميرزا «قده»، إنّ قصد من العرضيّة، العرضيّة بحسب مقام الكشف، فيتم ما إعترض به السيد الخوئي «قده» أولاً دون الثاني:

لأنّه إنّ صحّ كون كشف التّهي عن الحرمة والمانعية في عرض واحد، فلا يكون أحدهما تابعاً للآخر وجوداً، أو حجة، ليتوجه الإعتراض الثاني.

وأما إذا كان مقصود الميرزا «قده» من العرضيّة هو ما ذكرناه، أعني

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٧٤.

العرضية ثبوتاً، فالإعتراض الأول لا يتوجه، وإنما الذي يتوجه هو الإعتراض الثاني.

والحاصل: إنَّه لا يمكن تسجيل هذَّين الإعتراضين معاً على كلام الميرزا «قده».

لأنَّه لو كان نظر الميرزا «قده» في العرضية إلى عالم الإثبات كما إفترض في الإعتراض الأول، إذن فكيف يُربط البحث بباب الدلالة الإلزامية وطوليتها للدلالة المطابقية.

وإن فرض أنَّ النظر إلى عالم الثبوت، فكيف يورد على الميرزا «قده» بالإعتراض الأول؟ بل حتى الإيراد الثاني لا يصح إلاً مبنائياً، إذ إنَّ الميرزا «قده» من القائلين بعدم الطولية بين الدالَّتَيْن في الحجية.

والتحقيق: إنَّ كلام الميرزا «قده» في هذا التقريب مبني على مقدمتين:

١ - المقدمة الأولى، هي: إنَّ ملاك الحرمة ثابت بالدلالة الإلزامية بناء على مبناه من عدم تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقية في الحجية، فسقوط الدلالة المطابقية لخطاب «لا تنصب» على الحرمة عن الحجية، لا يوجب سقوط دلالته الإلزامية على الملاك، وبهذا يثبت أنَّ ملاك الحرمة موجود.

٢ - المقدمة الثانية: هي: إنَّه إذا ثبت وجود ملاك الحرمة، فهذا الملاك يكون علة لأمرين في عرض واحد، وهما: الحرمة، وعدم الوجوب، أعني المانعية، فإذا وجد ما يمنع هذه العلة عن تأثيرها في معلولها الأول، فلا مانع عن تأثيرها في معلولها الثاني.

وعلى حاصل هاتين المقدمتين بنى الميرزا «قده» كلامه.

ويرد على ما ذكره الميرزا «قده» إعتراضات ثلاثة:

١ - الإعتراض الأول: وهو مختص بالمقدمة الأولى، وهو مبنائي،

وهو عبارة عن الإعتراض الثاني للسيد الخوئي «قده»، وهو: إنَّه لا يمكن إثبات الملاك بالدلالة الإلزامية بعد سقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجية، لأنَّ الدلالة الإلزامية تابعة لها.

وقد عرفت الإشكال على منهجية إعتراض السيد الخوئي «قده». بينما هذا الإشكال لا يرد على نهجنا.

وإن شئت قلت: إنَّ منهجة التقريب غير تامة، فإنَّه إذا سلّمنا حجية المدلول الإلزامي للخطاب بعد سقوط مدلوله المطابقي، كفى ذلك في إثبات المانع بلا حاجة إلى مسألة تأثير الملاك بصورة عرضية في الحرمة والمانعية، لأنَّ دليل التّهي يدل على المانع وعدم الوجوب إلتزاماً، وإلّا فالدعوى الأولى غير كافية، إذ من أين تُحرز الملاك بعد سقوط الخطاب، إذا لم نقل بالتبعية حتى نحرز ثبوت معلوله الثاني، وهو المانع.

٢- الإعتراض الثاني: وهو مختص بالمقدمة الثانية، وهو: إنَّ الملاك إذا وجد، فإنَّه يكون علةً لأمرين في عرض واحد، وهما: الحرمة، وعدم الوجوب أي: المانع.

وتوضيحه، هو: إنَّه قد تقدم في بحث الضد، ووافق الميرزا «قده» على ما تقدم، من أنَّ مقتضى الضد الغالب أن يكون علة لأمرين في عرض واحد: أحدهما: وجود مقتضى الضد الغالب، والآخرة: عدم ضده، كالسواد، والبياض، فلو فرض أنَّ مقتضى السواد هو الغالب، فيكون علة لأمرين: أحدهما: إيجاد السواد، والثاني: عدم البياض، وهذا أمر قد بُرهن عليه سابقاً.

إلّا أنَّ عليّة مقتضى السواد الغالب لهذين الأمرين، تُتصوّر على أحد نحوين:

أ- النحو الأول، هو: أن يقال: إنَّ هذه العلية ترجع بحسب الحقيقة إلى علتين وتأثيرين: فأحدئ العلتين: تؤثر في الأمر الوجودي، وهو إيجاد السواد، والثانية: تؤثر في الأمر العدمي، وهو عدم البياض. وبناءً على

هذا، يتم ما ذكره الميرزا «قده» في المقدمة الثانية، لأنَّه إذا وُجد مانع من تأثير العلة الأولى في معلولها الوجودي، فلا يعني ذلك، عدم تأثير العلة الثانية في معلولها العدمي:

إلَّا أنَّ هذا النحو من تصوير العلية، باطل، كما عرفت تحقيقه في بحث الضد، حيث ذكرنا هناك إنَّ عليَّة الأمر الوجودي للعدمي، كعليَّة الأمر العدمي للأمر الوجودي، مستحيلة.

وعليه فلا يصح القول: بأنَّ مقتضى الضد الغالب يكون علة بصورة مستقلة لأمرين: أحدهما وجودي والآخر عدمي في عرض واحد.

ب - النحو الثاني، هو: أنَّ يُقال: إنَّ هذه العلية، ترجع إلى علة واحدة لها معلول واحد بحسب الحقيقة، بمعنى أنَّ مقتضى السواد الغالب يكون علة لوجود السواد، بمعنى أنَّه يُوجده، كما أنَّه يكون مانعاً عن تأثير البياض في إيجاد البياض.

فإذا قيل: إنَّ مقتضى السواد علة لعدم البياض، فليس معنى ذلك، أنَّه يوجد ويخلق عدمه، بل بمعنى أنَّه يمنع عن تأثير مقتضاه في إيجاده، فمقتضى الضد الغالب ليس له تأثيران، بل تأثير واحد وهو إيجاد الضد الغالب وهو السواد، وبما أنَّ السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد، فيكون المقتضى للسواد بقدر ما يقرب يكون مبعداً للبياض بالمعنى الذي تقدم.

إذن، فعليَّة مقتضى السواد لعدم البياض، ليست عليَّة مستقلة عن عليَّة مقتضى السواد لإيجاد السواد، بل هي الجانب السلبي لهذه العلية.

وبناء على ذلك يقال: إنَّه إذا وجد ما يمنع عن تأثير مقتضى السواد في إيجاد السواد، فلا يبقى موجب لحفظ تأثير مقتضى السواد في عدم البياض، بمعنى أنَّه لا موجب لكي يُبعَد مقتضى السواد عن وجود البياض.

والحاصل، هو: إنَّ ما ذكره الميرزا «قده» في المقدمة الثانية، من أنَّ

الملاك إذا وجد يكون علة لأمرين: أحدهما الحرمة، والآخر، عدم الوجوب، بمعنى المانعية في عرض واحد، فهذا الذي ذكره، إنَّما يتم بناء على النحو الأول لتصوير العلية، وقد عرفت إستحالته، ولا يتم على النحو الثاني، لأنَّه إذا كانت علية الملاك لعدم الوجوب، بمعنى التباعد عن الوجوب بقدر التقريب نحو الحرمة، فحينئذٍ إذا وُجد ما يمنع من تأثير هذه العلة في الحرمة، فلا يبقى موجب لكي يؤثر البعد بالنسبة للوجوب.

٢ - الإعتراض الثاني، وهو: إعتراض منهجي على كلام الميرزا «قده».

وحاصله هو: إنَّه إذا تمَّت المقدمة الأولى، وهي عدم تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقية في الحجية، فيثبت مراد الميرزا «قده» بلا حاجة إلى إثبات المقدمة الثانية التي أتعب نفسه في إثباتها، وهي عرضية المعلولين لعية الملاك، فإنَّه حتى لو لم يثبت ذلك، يتم المطلوب بعد تمامية المقدمة الأولى، فإنَّه يُقال: بأنَّ دليل «لا تغصب» يدل بالمطابقة على الحرمة، وبالإلتزام على المانعية، فإذا سقطت الدلالة المطابقية تبقى الدلالة الإلزامية دالة على المانعية، وبذلك يثبت المطلوب بلا حاجة لتوسيط المقدمة الأولى.

وأما إذا فرض عدم تمامية المقدمة الأولى، فلا تنفع المقدمة الثانية في إثبات المطلوب، لأنَّه إذا لم يثبت عدم تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقية، فمعنى ذلك، أنَّه إذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية، تسقط الدلالة الإلزامية تبعاً لها.

ومعنى ذلك أنَّه لا يبقى دليل على وجود الملاك الذي هو أصل موضوعي للمقدمة الثانية، كما عرفت.

هذا حاصل التقريب الأول لعدم سقوط المانعية بسقوط الحرمة، وقد عرفت عدم تماميته.

٢ - التقريب الثاني: لبيان بقاء المانعية الناشئة من الحرمة التكليفية حتى بعد سقوط الحرمة بالإضطرار:

وحاصل هذا التقريب مركّب من أمرين :

١ - الأمر الأول، هو: إنّه يمكن إثبات ملاك الحرمة، بالرغم من سقوط الحرمة بالإضطرار، وذلك بواسطة حديث الرفع الذي رفع الحكم الذي يكون مورداً للإضطرار.

وتوضيح ذلك: إنّ حديث الرفع وارد مورد الإمتنان، فرفع الحرمة حال الإضطرار إنّما هو من باب المنة، وهذا يكشف عن وجود مقتضي الحرمة وملاكها، وإلا لو لم يكن مقتضاها، موجوداً، لكان إرتفاع الحرمة بإعتبار عدم وجود مقتضاها ولا يكون أيّ إمتنان في رفعها حينئذٍ.

فظهر حديث الرفع في كونه مسوقاً مساق الإمتنان، يكشف عن وجود ملاك الحكم المرفوع.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر الأول هو عبارة عن إثبات ملاك الحرمة، لا بالدلالة الإلزامية لدليل الحرمة، «لا تغصب»، بل بحديث الرفع المخصّص لأدلة التكاليف الإضطرارية، بدعوى أنّ المرفوع بقوله «رفع ما اضطروا إليه»، إنّما هو الحرمة فقط، لا الملاك، لأنّ ما هو مقتضى الرفع الإمتناني، إنّما هو رفع الحرمة والتكليف مع ثبوت مقتضيها، لا إرتفاعها من باب عدم المقتضي لها.

٢ - الأمر الثاني: ويقرب بتقريبيّن:

أ - التقريب الأول، هو: إنّه بعد أن ثبت وجود ملاك الحرمة في مادة الإجتماع، فلا يمكن حينئذٍ التقرب بهذا الفعل، لأنّ ملاك الحرمة يمنع عن ذلك، فالمانعيّة ثابتة مع أنّ الحرمة سقطت بالإضطرار.

ولكن هذا التقريب يختص بخصوص العبادات، بإعتبار أنّ غيرها من الواجبات لا يحتاج إلى قصد القربة ليمنع ملاك الحرمة منه.

٢ - التقريب الثاني، هو: إنّه بعد أن ثبت وجود ملاك الحرمة في مادة

الإجتماع، فمعنى ذلك، هو وجود مبادئ الحرمة، ومعه لا يكون دليل الأمر شاملاً لمورد الإجتماع، بناء على إمتناع إجتماع الأمر والنهي، كما هو المفروض.

وهذا إنمّا يتم، بناء على أنّ نكته إمتناع الإجتماع هي التنافي بين الأمر والنهي بلحاظ مبادئهما، كما تقدم تفصيله في محله.

وإذا لم يكن دليل الأمر شاملاً لمورد الإجتماع، فلا يقع الفعل صحيحاً، وإن سقطت الحرمة، فيثبت بذلك وجود المانع حتى مع سقوط الحرمة.

وهذا التقريب لا يختص بخصوص العبادات، كما هو واضح.

إلّا أنّ التحقيق يقتضي بطلان هذا التقريب لبيان بقاء المانعة بعد سقوط الحرمة بكلا أمريه:

أمّا بطلان الأمر الأوّل: فما ذكر فيه من أنّ حديث الرفع يدل على وجود الملاك بإعتباره وارداً مورد الإمتنان بالنحو الذي عرفته، فهذا إنمّا يتم بالنسبة للمولى العرفي، ولا يتم بالنسبة للمولى الحقيقي، وهو الله سبحانه وتعالى.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ أوامر ونواهي المولى العرفي، ترجع إلى مصلحته الخاصة، فلو فرضنا أنّ هذا المولى العرفي عطشان، وهو يعلم أنّ تحصيل الماء يصعب جداً على عبده، فحينئذ إذا رفع عن العبد طلب الماء، فيكون في رفعه منة عليه، بالنحو الذي ذكر، لأنّ ملاك الأمر بالإتيان بالماء موجود وهو العطش، فإذا رفعه مع ذلك، فيكون رفعه هذا منة.

وأمّا بالنسبة إلى المولى الحقيقي، سبحانه وتعالى، فلا يتم هذا الكلام، لأنّ أوامره ونواهيها لا ترجع إلى مصلحة له، بل يلاحظ بها مصالح عباده، فإذا كان في الفعل مصلحة للعبد فيأمر به، وإذا كان فيه مفسدة فينهاه عنه، فالله تعالى دائماً يحسب حساب العبد، وحينئذ فلو فرض أنّ تحصيل

الماء لأجل الوضوء كان صعباً على العبد، فالله تعالى يلاحظ هنا مصلحة العبد، فإنَّ مصلحة الوضوء المتوقفة على تحصيل الماء، ألزم للعبد من المفسدة والمشقة الناشئة من تحصيل الماء، فحينئذٍ يأمره بتحصيل الماء، ولا يكون أيّ إمتنان في رفع وجوب الوضوء، بل الإمتنان في إلزامه به.

وإنَّ فرض أنَّ مفسدة طلب الماء أكبر من مصلحة الوضوء، فحينئذٍ تندكَّ هذه المصلحة في المفسدة، وبعد الكسر والإنكسار، تنعدم تلك المصلحة، فلا يبقى حينئذٍ أيّ مقتضٍ للأمر أصلاً.

وإنَّ فرض تساوي المصلحة والمفسدة، فلا مقتضٍ للأمر، ولألَّتْهي حينئذٍ بعد الكسر والإنكسار، وعليه: فلا يكون رفع الحكم في مورد الإضطراب كاشفاً عن وجود ملاكه ومقتضاه كما ذكر.

إذن، فالإمتنان لا يرجع إلى ما ذكر، بل معناه إنَّ الشريعة شريعة سمحاء، وهي دائماً تلحظ مصالح العباد، وتقدم الأهم على المهم، إمتناناً على العباد، وشفقة عليهم.

وأما بطلان الأمر الثاني بتقريبه، فحاصله: إنَّه لو سلّم كون حديث رفع الإضطراب كاشفاً عن وجود ملاك الحرمة في مادة الإجتماع، إلّا أنَّه لا دلالة في حديث الرفع على أنَّ هذا الملاك يؤثر في المبعوضيّة، ليمنع من التقرب، كما جاء في التقريب الأول لهذا الأمر، ولا يكون منافياً لمبادئ الأمر كما جاء في التقريب الثاني له، هذا أولاً.

وثانياً هو: إنَّه لو سلّم أنَّ ملاك الحرمة الذي يكشف حديث الرفع عن وجوده، يؤثر في المبعوضيّة الفعلية.

إلّا أنَّ هذا لا يمنع من التقرب به، لأنَّ ميزان التقرب نحو المولى، هو أنَّ يكون حال المولى مع هذا الفعل المتقرب به، أحسن من حاله مع فعل آخر.

وعليه: فإذا كان المكلف مضطراً لإراقة الماء، سواء على أعضاء

وضوئه، أو مطلقاً، فهنا لا إشكال في أنّ إراقة على أعضاء وضوئه بالتوضؤ به، أحسن عند المولى من إراقة على الأرض.

وعليه: فهذا التقريب الثاني لإثبات بقاء المانع الناشئة من الحرمة التكليفية حتى بعد زوال الحرمة بالإضطرار، غير تام.

فالصحيح إذن: ما ذهب إليه المشهور، من أنّ مثل هذه المانع تسقط بسقوط الحرمة.

هذا تمام الكلام في الكبرى أي: في حكم مادة الاجتماع إذا حصل الإضطرار، لا بسوء الاختيار.

وأما الكلام في الصغرى، أي: في الأمثلة التي تكون مصداقاً للكبرى المذكورة، كالصلاة في المكان المغصوب.

والميزان في وقوعها صحيحة في الغصب، وكونها صغرى لتلك الكبرى، هو أنّ لا تكون الصلاة موجبة لغصب زائد عن الغصب المضطر إليه، وإلا فتقع باطلة، ولا تكون صغرى.

والكلام في هذا المقام يتصور له حالات ثلاث:

١ - الحالة الأولى: هو: أن يفرض أنّ المكلف مضطر إلى البقاء في الغصب في تمام الوقت.

وهنا ذهب كثير من المحققين إلى صحة الصلاة في الغصب، لأنّ المفروض أنّ هذا المكلف مضطر إلى الغصب، فيجاءه في ضمن الصلاة أحسن عنده من إيجاده في ضمن غيرها.

وعليه: فيمكن التقرب بهذه الصلاة، والمفروض أنها لا تسبب غصبا زائداً عن الغصب المضطر إليه، وبذلك يكون هذا من مصاديق تلك الكبرى.

إلا أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ الصلاة الاختيارية لا تقع صحيحة.

والوجه في ذلك : إنّ هذه تشتمل على غضب زائد، لتضمّنها الركوع، والسجود، والقيام المستلزم للحركة، بينما يمكن لهذا المضطر أن يبقى ساكناً، فتكون الصلاة مشتملة على غضب زائد، وحيثلو تقع باطلّة، لأنّ هذا الزائد محرم، فلا يكون مصداقاً للواجب.

وقد علّق صاحب «الجواهر» على هذا القول: بأنّه ناشئ من قلة التدبّر، وإنّ الإستمرار عليه ناشئ من صعوبة التراجع عن الخطأ.

وما ذكره «قده» صحيح، والوجه فيه هو: إنّ الغضب يتحقق ويتمثل إمّا بإشغال الحيّز، أو بإلقاء الثقل، وكلّ من هذين الأمرين متحقق من الكائن في الغضب، سواء أكان متحركاً، أو ساكناً.

وتخيّل أنّ في الحركة غضباً زائداً مبنياً على أحد تصوّرين:

١ - التصور الأول، هو: أنّ يقال: بأنّ الساكن كما لو كان جالساً مثلاً، ففي هذه الحالة يرتكب حراماً واحداً، فيما لو فرض أنّ الغضب عمديّ، وهو الجلوس، وأمّا المتحرك، كالمصلي، فهو يرتكب عدة محرّمات، كالقيام والركوع، والسجود، وأمثالها.

إلا أنّ فساد هذا التصور واضح، لأنّ الجلوس هو إشغالات متعددة للمغضوب بعدد الآثام، وإنّه لو كان واحداً لما اختلف إثم الجالس ساعة عن إثم الجالس سنة، مع أنّه لا إشكال في وجود الاختلاف، فهذا يدلّ على أنّ الجلوس في كل آن فرد مستقل من الحرام. وعليه: فلا فرق بين السكون والحركة.

غايته أنّه في السكون يكون قد أتى بأفراد متماثلة من الحرام، وفي الحركة يكون قد أتى بأفراد غير متماثلة.

٢ - التصور الثاني، هو: أنّه إذا بقي المكلف ساكناً، فيكون قد مارس الغضب في الكون فقط، بينما في الصلاة يكون ممارساً له في الكون والحركة، وهو أشدّ من الأول. وعليه: فتبطل الصلاة. وهذا التصور أيضاً فاسد.

وقد علّق صاحب «الجواهر» عليه، حيث قال: بأنّ هذا سجن أشدّ من سجن الظالم، لأنّه سجن ممنوع فيه من الحركة، بخلاف سجن الظالم.

والوجه في فساد هذا التصرّو هو: إنّ الحركة مع الكون ليست مغايرة للكون، بل هي عينه، غايته، أنّه حال الحركة يكون الكون متحركاً، والكون المتحرك لا يزيد على الكون الساكن، كما عرفت في وجه فساد التصور الأول. وعليه: فيجوز له الإتيان بالصلاة الإختيارية، وتقع صحيحة.

٢ - الحالة الثانية: هي أنّ يفرض أنّ المكلف الذي إضطر للدخول إلى المكان المنسوب، سرف يمكنه الخروج بعد ساعة، وقبل خروج وقت الصلاة، وهو يعلم بذلك، ففي هذه الحالة هل تجوز له الصلاة داخل الغصب، وتقع صحيحة، ليكون ذلك صغرى لتلك الكبرى؟ أو إنّها لا تقع صحيحة؟ ومما ذكرناه في الحالة الأولى يظهر الحال في هذه الحالة، وأنّه يجوز له الصلاة في الغصب، وتقع صلاته صحيحة، لأنّ هذا الوقت الذي يمكنه في الغصب مضطراً إليه، فهو غير محرم، وقد عرفت أنّه ليس في الصلاة تصرف زائد على الغصب المضطر إليه، ومعه تقع صلاته صحيحة^(١).

٣ - الحالة الثالثة، هي: أنّ يفرض أنّ المكلف الذي أضطر للدخول إلى المكان المنسوب، تمكن فعلاً من الخروج من الغصب.

ففي هذه الحالة، يجب عليه الخروج فوراً، تخلصاً من الغصب، ولا يجوز له أن يمارس أيّ عمل يمنعه، أو يؤخره عن الخروج.

وحينئذو فإنّ فرض أنّ صلاته الإختيارية لأتعيّقه عن الخروج، ولا تؤخره، فحينئذو يجوز له الصلاة، وتصح صلاته، كما لو خرج في سيارة، وأمکنه الصلاة فيها صلاة إختيارية.

(١) كون صلاته تقع صحيحة. في النفس منها شيء لإحتمال عدم شمول رفع الإضطرار مع العلم بإرتفاعه وبقاء وقت الصلاة. المقرر.

وأما إذا فُرض أنَّ صلاته تُعيقه عن الخروج، أو تؤخره، كما لو خرج ماشياً، فإنَّ صلاته الإختيارية هنا تؤخر خروجه، لإشتمالها على الركوع والسجود وغيرهما، ممَّا يؤخر خروجه، ففي هذه الحالة: إمَّا أن يُفرض إتساع وقت الصلاة أو ضيقه، فإنَّ كان موسعاً، فلا يحوز له الصلاة سواء الإختيارية، أو الإيمائية.

أما عدم صحة الأولى: فلأنَّها تؤخره عن الخروج، فيكون فيها غضب زائد، فتقع حراماً.

وأما عدم صحة الإيمائية، فلأنَّ المفروض أنَّ الوقت واسع، إذنَّ فيمكنه الخروج والإتيان في غير الغضب، بصلاة إختيارية، ومعه لا تصح الصلاة الإيمائية.

وأما إذا فُرض ضيق وقت الصلاة، فحينئذٍ، يأتي بالصلاة إيماءً حال الخروج.

٢ - المقام الثاني: والكلام فيه يقع في جهتين:

١ - الجهة الأولى: وهي: فيما إذا حصل الإضطراب بسوء الإختيار، كما لو دخل الأرض المغصوبة بسوء إختياره:

وهو في هذه الحالة، يجب عليه الخروج في أقل زمان يمكنه الخروج فيه، فهو مضطر لهذا المقدار من الزمان، لأنَّهُ لا يمكنه التخلص من الغصب إلَّا به.

ولا إشكال في أن المتعین عليه من الناحية العملية، هو الخروج، حتى لا يتورط في حرام تلو الحرام.

والكلام في حكم هذا الخروج، يكون في ثلاث نقاط:

■ - النقطة الأولى، هي: إنَّهُ هل يوجد مقتضٍ للحكم بحرمة الخروج أو لا؟

ولو كان هناك مقتضى للحرمة، فما هو مقدار تأثيره وفعليّة مقتضاه؟
فنقول: إنّ المقتضي للحرمة بحسب مقام الإثبات والدليل تام، لأنّ هذا
الخروج تصرف في مال الغير، فيشملة إطلاق دليل حرمة التصرف في المغصوب.
ولا مانع من تأثير هذا المقتضي قبل الدخول في الغصب، لأنّ المولى
قد زجر عن جميع أنحاء التصرف في الغصب، ومنها هذا الخروج، وهو
مقدور له بقدرته على الدخول وعدمه.

وأما بعد دخوله إلى الأرض المغصوبة، فأيضاً المقتضي لحرمة
الخروج موجود، لأنّ الخروج لم يخرج عن كونه غصباً، فيكون مشمولاً
لإطلاق حرمة الغصب.

إلا أنّ بقاء التّهي في هذه الحالة غير معقول.

والوجه في ذلك، هو: إنّ الغرض من الأمر والتّهي، هو توجيه إختيار
المكلّف نحو مطلوب المولى ومقصوده.

وفي المقام، لا يمكن توجيه إختيار المكلّف بهذا التّهي، فإنّ هذا
التّهي، قد إستوفى غرضه، ولا بدّ من سقوطه، وذلك لأنّه إن ادّعى توجيهية
إختيار المكلّف للخروج، فهذا خُلف التّهي عن الخروج، وإن ادّعى
توجيهية إختيار المكلّف لترك الخروج، فهذا مناف لغرض المولى، لأنّ ترك
الخروج يوقعه في محذور أشد.

وبهذا يثبت أنّ هذا التّهي غير قابل للمحركية، فيحكم بسقوطه، إلاّ
أنّه سقوط عصياني يستحق عليه العقاب.

وقد يُقال: بأنّ ما يُتوهم كونه سبباً لسقوط التّهي، هو كون الخروج
غير مختار فيه، بإعتبار الإضطراب إليه.

وهذا التوهم فاسد، لأنّ الإمتناع بالإختيار، لا يُنافي الإختيار وهنا
المفروض أنّ لابدية الخروج نشأت من إختيار الدخول.

وعليه: فلا مانع من إتصاف الخروج، بالحرمة بعد الدخول.

إلّا أنّ هذا القول غير تام، فإنّ قاعدة أنّ الإمتناع بالإختيار لا بنافي الأختيار، قاعدة فلسفية لا ربط لها بمحل الكلام، وذلك لأنّ نظر هذه القاعدة إلى أنّ مجرد تخلّل أمر وسط بين الإختيار والفعل - وهو الإيجاب أو الإمتناع - لا يُخرج الفعل عن إختياريّته.

وهذا أمر صحيح على ما هو محقق في محله، إلّا أنّه لا ربط له بمحل الكلام، حيث لا دليل على جواز تعلق التّهي بكل فعل يكون مستنداً للإختيار لیتّم هذا الكلام، وإنّما الدليل قام، على أنّه لا بدّ في التّهي من كونه موجهاً لإختيار المكلف، فمتى لم يمكن ذلك فيه، يسقط.

وقد عرفت أنّه لا يمكن فيه ذلك، فيحكم بسقوطه إلّا أنّه سقوط عصياني كما تقدم.

وبما ذكرنا، يظهر أنّ المقتضي لثبوت حرمة الخروج، موجود بحسب مقام الإثبات والدليل، سواء قبل الدخول أو بعده، وهذا المقتضي يؤثر في فعلية مقتضاه، وهو الحرمة قبل الدخول، إلّا أنّ هناك مانعاً من تأثيره بعد الدخول، كما عرفت.

■ - النقطة الثانية: وهي: في أنّه هل يوجد مقتضٍ لإيجاب الخروج، أو لا؟

والكلام هنا يقع في جهتين:

١ - الجهة الأولى: في دعوى وجود مقتضي الوجوب النفسي للخروج.

٢ - الجهة الثانية: في دعوى وجود مقتضي الوجوب الغيري للخروج.

أما الكلام في الجهة الأولى: فقد ادّعي وجود المقتضي لإتصاف

الخروج بالوجوب النفسي، وذلك باعتبار أنَّ الخروج مصداق لعنوان تخلية المال لصاحبه ونحوه من هذه العناوين التي هي واجبة بالوجوب النفسي. وعليه: فيكون الخروج مصداقاً لما هو واجب نفسي، وبذلك يكون المقتضي لإتصاف الخروج بالوجوب النفسي موجوداً.

ثم إنَّه وقع النزاع بين السيد الخوئي «قده»^(١) وبين الميرزا «قده» في تشخيص هذا العنوان الواجب بالوجوب النفسي، والذي يكون الخروج مصداقاً له، ولكن هذا النزاع بلا موضوع، حيث لم يقدّم دليل على وجوب تخلية مال الغير وأمثاله من العناوين، وإنَّما قام الدليل على حرمة الغصب والتصرف بمال الغير من غير رضاه.

وأما وجود حكم إلزامي آخر وراء هذا، بحيث يكون الغاصب معاقباً بعقابتين، فيما إذا غصب، ويكون أحدهما: على إرتكاب الغصب، والثاني: على ترك تخلية هذا الغصب، فمثل هذا غير ثابت.

وعليه: فالصحيح أنَّه ليس هناك عنوان واجب بالوجوب النفسي، ويكون الخروج مصداقاً له لئتم وجود المقتضي لإتصاف الخروج بالوجوب النفسي كما ذكر.

وأما ما ذكر من العناوين، كعنوان تخلية المال لصاحبه، وعنوان الإنسحاب من مال الغير وأمثالهما، فإنَّما هي معارف لإجتناّب ذلك الحرام، وهو التصرف بمال الغير من دون رضاه. وبهذا ثبت أنَّه لا مقتضى لإتصاف الخروج بالوجوب النفسي.

وأما الكلام في الجهة الثانية، وهي في دعوى وجود المقتضي، لوجوب الخروج غيرتاً، فإنَّ الكلام فيها، يقع في ناحيتين:

١ - الناحية الأولى: في الصغرى، وهي: في أنَّ الخروج هل هو

(١) أجود التقريرات - هامش - الخوئي: ج ١ ص ٣٧٨ - ٣٧٩.

مقدمة لترك الحرام الواجب وهو «الغصب»، أو لا؟

٢ - الناحية الثانية في الكبرى، وهي: في أنه بعد تسليم مقدمية الخروج، فهل تتصف هذه المقدمية بالوجوب الغيري، أو لا تتصف، حتى بناء على الملازمة بين وجوب الشيء، ووجوب مقدمته؟.

أما الكلام في الناحية الأولى: فقد ادعى غير واحد عدم مقدمية الخروج لترك الحرام، ويتمثل الاستدلال على ذلك ببيئتين:

١ - البيان الأول، وهو: الذي يظهر من تقريرات السيد الخوئي «قده»^(١)

وحاصله: إنَّ الخروج مقدمة للكون خارج الأرض المغصوبة، والكون خارج الأرض المغصوبة ملازم لترك الحرام، وليس عينه، لأنَّ الكون خارج الأرض المغصوبة أمر وجودي، وترك الحرام أمر عدمي، فأحدهما غير الآخر جزماً، غايته أنَّهما متقارنان إذن، فما هو المطلوب، وهو كون الخروج مقدمة لترك الحرام الواجب لم يثبت.

والذي يثبت هو مقدمية الخروج للكون خارج الأرض المغصوبة.

وهذا لا يُفيد المدعي للمقدمية، لأنَّ هذا الكون غير واجب لتجب مقدمته، وهذا الكون، وإنَّ كان مقارناً لترك الحرام الواجب، إلاَّ أنَّه لا يجب أنَّ يُحكم المتقارنان بحكم واحد، ليُحكم بوجوب هذا الكون، ويُتوصل بذلك إلى الحكم بوجوب مقدمة هذا الكون، وهو الخروج.

والحاصل: إنَّ الخروج ليس مقدمة لترك الحرام الذي هو «الغصب».

إلاَّ أنَّ هذا البيان غير تام: وذلك لأنَّ الذي يدعي مقدمية الخروج لترك الحرام، إنَّ ادعى هذه المقدمية من باب أنَّ الخروج مقدمة للكون خارج

(١) أجود التقريرات - الخوئي: ج ١ - ص ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧.

الغضب، والكون خارج الغضب هو عين ترك الحرام، فيكون الخروج مقدمة لترك الحرام.

إنّ إدعى ذلك، فيرد عليه: ما ذكره السيد الخوئي «قده» من أنّ الكون خارج الغضب أمر، وترك الحرام أمر آخر، فكون شيء مقدمة لأحدهما، لا يستلزم كونه مقدمة للآخر.

وهذا واضح كما ذكره السيد الخوئي «قده». إلّا أنّ المدعي للمقدمة يمكنه أن يدعيها بشكل آخر، فيقول: إنّ الخروج هو مقدمة لأمرين في آن واحد، وهما: «الكون خارج الغضب»، و«ترك الحرام».

وبناءً على هذه الدعوى، لا يرد كلام السيد لاخوئي «قده». وعليه: فهذا البيان لعدم المقدمة غير تام.

٢ - البيان الثاني، وهو: لجملة من المحققين، منهم المحقق الأصفهاني «قده»^(١).

وحاصله: بأنّ الخروج والبقاء متضادان، وقد تقدّم في بحث الضد، أنّ لا مقدمة بين الضدّين، بمعنى أنّه ليس فعل أحد الضدّين مقدمة لترك الآخر، كما أنّه ليس ترك أحدهما مقدمة لفعل الآخر.

وبناءً عليه: فلا يكون الخروج مقدمة لترك البقاء، أعني الغضب الحرام.

ولو قطعنا النظر عمّا جاء في بحث الضد، من عدم المقدمة بين الضدّين، إلّا أنّ من يدعي المقدمة بينهما يقول: بأنّ ترك أحد الضدّين، مقدمة لفعل الآخر، لأنّ فعل أحدهما مقدمة لترك الآخر.

وعليه: فلا يكون الخروج الذي هو الفعل، مقدمة لترك الغضب، حتّى مع قطع النظر عمّا جاء في بحث الضد.

(١) نهاية الدراية - الاصفهاني: ج ١ ص ٢٨٧ - ج ٢ ص ١٢٣.

وهذا البيان غير تام أيضاً.

ولتوضيح ذلك لا بدّ من الإشارة إلى نكتة، حاصلها: إنّه تقدّم في بحث الضد، أنّ الضدّين المتبادلّين في عرض واحد، وزمان واحد، على موضوع واحد، لا تُعقل المقدمية بينهما، من قبيل السواد والبياض في جسم واحد، في لحظة واحدة، فهنا لا يكون سواد هذا الجسم متوقفاً على عدم بياضه، وكذلك لا يكون عدم بياضه متوقفاً على سواده، وإنّما سواده يتوقف على تمامية مقتضي السواد، وعدم المانع منه، والذي هو عبارة عن عدم تمامية البياض، فمثل هذين الضدّين لا مقدمية بينهما، كما عرفت تحقيقه في محله.

وأما إذا لاحظنا أحد الضدّين، لا بالإضافة إلى ضده الذي هو بديله ويحل محله موضوعاً وزماناً، إذا فرض عدم وجوده كما في المثال المتقدم، بل لاحظنا أحد الضدّين بالإضافة إلى ضد آخر في زمان آخر، وذلك كما لو لاحظنا سواد الجسم في اللحظة الأولى مع بياضه في اللحظة الثانية، فهنا لا يمنع أنّ يكون الجسم أسود في اللحظة الأولى، وأبيض في اللحظة الثانية، إلّا أنّه لو فرض وجود خصوصية أوجبت عدم إسوداد الجسم أبداً فيما إذا إتصف بالبياض آنأ - مآ - وهذا فرض ممكن، ففي هذه الحالة يكون عدم إتصاف الجسم بالبياض مقدمة لإتصافه بالسواد، فالمقدمية في مثل ذلك معقولة، ولا مانع منها.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ المقدمية المدّعاة في محل الكلام، وهي مقدمية الخروج لترك الحرام، من قبيل الثاني، لا الأول، وذلك لأنّ المدعى كون الخروج في هذا الآن، مقدمة لترك الغصب والحرام في الآن الثاني، لا في نفس ذلك الآن الأول، حتى لا تُعقل المقدمية كما عرفت، إذن فليس المدعى هو كون الخروج مقدمة لترك الغصب المزامن له، والذي هو في عرضه، بل المدعى أنّ المكلف لا يكون في الآن الثاني تاركاً للغصب، إلّا إذا تحرك خروجا في الآن الأول.

وعليه، فلا محذور في كون الخروج في الآن الأول، مقدمة لترك الغصب الزائد المحرم في الآن الثاني.

وبهذا يثبت بطلان هذا البيان الثاني لعدم المقدمية، وبذلك يظهر عدم تمامية ما ذكر برهاناً على عدم مقدمية الخروج لترك الحرام.

وأما ما يذكر برهاناً على إثبات هذه المقدمية، فهو مركب من مقدمتين:

١ - المقدمة الأولى، وحاصلها: إنَّه لا إشكال في كون الخروج مقدمة للكون خارج الأرض المغصوبة، كما لا إشكال في أنَّ الكون خارج الأرض المغصوبة، ملازم مع ترك الحرام، وهو الغصب الزائد، أعني الكون في الأرض المغصوبة في الزمان الثاني.

٢ - المقدمة الثانية، هي: إنَّ التلازم بين أمرين، إما أن يكون ناشئاً من كون أحدهما علة للأخر، أو ناشئاً من كونهما معلولين لعلة واحدة، وإلا لما كان وجه للتلازم، لأنَّه إذا فرض أنَّ لكلٍ منهما علة مستقلة، فقد تتم علة أحدهما دون الآخر، فيوجد أحدهما حينئذٍ دون الآخر، وهو خُلف التلازم. وعليه: فالتلازم لا بدَّ وأنَّ ينشأ ممَّا ذكرنا.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول: إنَّ الكون خارج الأرض المغصوبة في الزمان الثاني، ملازم لترك الكون في الأرض المغصوبة في نفس ذلك الزمان، كما ذكر في المقدمة الأولى.

وهذا التلازم إما أنَّ ينشأ من كون أحدهما علة للآخر، أو من كونهما معلولين لعلة واحدة، كما ذكر في الثانية.

أما كون أحدهما علة للآخر: فهو مستحيل، لأنَّهما ضدان، ولا علية بين الضدَّين، وحينئذٍ، فيتعيَّن أنَّ يكونا معلولين لعلة واحدة، وقد عرفت أنَّ الخروج مقدمة، وعلة للكون خارج الأرض المغصوبة، وعليه فيتعيَّن كونه

مقدمة وعلة لملازمه، وهو ترك الحرام الذي هو الغصب الزائد، لأننا فرضناهما معلولين لعلة واحدة.

وبهذا ثبت أنَّ الخروج مقدمة لترك الحرام، وهو المطلوب.

وقد إعترض المحقق الأصفهاني «قده»^(١) على هذا البرهان، لإثبات

المقدمية بإعتراضين:

١ - الإعتراض الأول: وهو موجه لما ذكر في المقدمة الثانية، وحاصله: إنَّ تلازم أمرين أحدهما وجودي، والآخر عدمي، لا يعني كون أحدهما علة للآخر، أو كونهما معلولين لعلة واحدة، بل قد يكون لكل منهما علة مستقلة، ومع ذلك يكونان متلازمين بإعتبار أنهما ضدان لا ثالث لهما. فحينئذ يكون وجود أحدهما ملازماً مع عدم الآخر، من باب أنَّه لا ثالث لهما.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنَّ الكون خارج الدار، وترك الكون داخلها، إنما هو من باب الضدَّين اللَّذَيْن لا ثالث لهما، فتلازمهما إنما هو لهذه النكته، لا لكونهما معلولين لعلة واحدة، ليتم ما ذكر في البرهان.

وهذا الإعتراض من المحقق الأصفهاني «قده» غير تام، إذ لا يُعقل أنَّ يكون هناك تلازم بين ضدَّين، مع أنَّ لكل منهما علة مستقلة، لأنَّه لو فرضنا وجود علة الأول، وعدم وجود علة الثاني، ففي هذه الحالة، لا بدَّ وأنَّ يوجد الأول، وأما الثاني، فإنَّ وجد، فهو بلا علة، وهذا مستحيل، وإنَّ لم يوجد فهو خلف التلازم.

ففي مقامنا، المفروض تلازم الكون خارج الأرض مع ترك الكون داخل الأرض، فلو كان لكل منهما علة مستقلة، أو لم تكن علة أحدهما بتمام أجزائها علة للآخر، فحينئذ، إذا فرض وجود علة ترك الكون داخل الأرض، وفرض عدم تمامية علة الكون خارج الأرض، ففي هذه الحالة، إنَّ

(١) نهاية الدراية - الأصفهاني: ج ٢ ص ١١٦ - ١١٧.

وُجد الكون خارج الأرض، فهو وجود بلا علة، وهو مستحيل، وإن لم يوجد، لزم إرتفاع الضدّين، وهو الكون داخل الأرض، والكون خارجها، وهذا مستحيل، لأنّ المفروض أنّ لا ثالث لهما، فإذا إنتفى أحدهما، لا بدّ وأنّ يوجد الآخر، كما أنّ المفروض أنّ ترك الكون داخل الأرض، ملازم مع الكون خارجها، ووجود ترك الكون داخلها بدون الكون خارجها، خُلف التلازم المفروض.

إلاّ أنّ يُقال: بأنّ علة وجود الكون خارج الدار مع علة الكون داخل الدار، من الضدّين اللدّين لا ثالث لهما، فإذا إنتفت إحداهما تتعين الأخرى. وعليه: فلا يرد ما ذكرنا من إمكان عدم وجود علة الكون خارج الدار مع وجود علة ترك الكون داخل الدار، ليرد الإشكال المذكور على هذا الإعتراض، لأنّ المفروض أنّه متى ما وجدت علة الكون داخل الدار، أنتفت علة الكون خارجها، وكذا العكس.

إلاّ أنّ هذا الكلام غير تام أيضاً، لأنّنا ننقل الإشكال إلى هاتين العلتين، فنقول: بأنّ عدم وجود علة الكون خارج الدار، مع وجود علة الكون داخلها متلازمان، وهنا أيضاً نورد نفس الإشكال السابق وهكذا.

وعليه: فالصحيح أنّ تلازم الضدّين، لا بدّ وأنّ ينشأ كما ذكر في ذلك البرهان، إمّا من كون أحدهما علة للآخر، أو من كونهما معلولين لعلة واحدة، إذنّ فإعتراض المحقق الأصفهاني: «قده» غير تام.

٢- الإعتراض الثاني، وهو: للأصفهاني «قده»^(١) أيضاً، وحاصله: إنّه لو سلّم أنّ كل متلازمين لا بدّ وأنّ يكون أحدهما علة للآخر، أو إنّهما معلولين لعلة واحدة، ففي مقامنا نسلم بأنّ الكون خارج الأرض، مع ترك الكون داخلها الذي عرفت، أنّهما متلازمان، فإنّنا نسلم كونهما معلولين لعلة ثالثة، لكن لا بمعنى أنّ علة أحدهما هي بنفسها تمام علة الآخر، أو

(١) نفس المصدر السابق.

جزء منها بشكل مباشر، ليتم برهان إثبات المقدمية بالنحو الذي عرفت، بل معنى ذلك أن هناك نقطة إلتقاء في العلية، لكن على نحو غير مباشر، بين هذين المتلازمين، بحيث يثبت بذلك التلازم بينهما، ولا يتم برهان الخصم.

وتوضيح ذلك، هو: أن يُقال: بأنَّ علة الكون خارج الدار مركبة من أمرين:

١ - الأمر الأول، هو: المقتضي، وهو إرادة الكون خارج الدار.

٢ - الأمر الثاني، هو: شرط، وهو الخروج، لأنَّ مجرد هذه الإرادة بلا أن يستبقها خروج، لا تؤثر الكون خارجها.

وأما ترك الكون داخل الدار، فيكفي في تحققه عدم إرادة الكون داخلها، فعدم إرادة الكون داخلها هي علة ترك الكون داخلها، وحيثُ نقول:

إنَّ المقتضي للكون خارج الدار، الذي هو الجزء الأول من علته مع عدم إرادة الكون داخل الدار الذي هو العلة التامة لترك الكون داخلها، فهذا الجزء الأول من علة الأول، مع تمام علة الثاني، معلولان لعلة واحدة، وهي الدافع والمرغب للكون خارج الدار، وهذه العلة هي نقطة اللقاء بين المتلازمين، لأنَّه يتولد منها مقتضي الكون خارج الدار، كما يتولد منها العلة التامة لترك الكون داخل الدار.

وبهذا يثبت التلازم بين هذين الأمرين، من دون أن يتم برهان إثبات مقدمية الخروج لترك الكون داخل الدار.

وحيث عرفت من هذا البيان أنَّه لا إرتباط مباشر بين الخروج، وبين ترك الكون داخلها، بل الخروج من تبعات المقتضي للكون خارجها الذي هو عبارة عن إرادة الخروج، وهذا المقتضي توأم مع عدم إرادة الكون داخل الدار بإعتبار أنَّهما معلولان لعلة واحدة.

فالإرتباط بين الخروج، وترك الكون داخل الدار، إنَّما هو من هذه الجهة

فقط، وإلا فلا إرتباط مباشر، بمعنى كون الخروج مقدمة، كما يروم الخصم إثباته.

ولكن الصحيح عدم تمامية هذا الاعتراض أيضاً، ولنا عليه ثلاث ملاحظات:

١ - الملاحظة الأولى، هي: إنَّ نتيجة ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»، هو إنَّ الخروج ليس ملازماً مباشراً مع ترك الكون داخل الأرض المغصوبة، وإنَّما هو ملازم لملازمه، فعلاقته معه من قبيل علاقة ملازم العلة مع معلوم تلك العلة.

وهذا غير تام في محل كلامنا.

وتوضيحه، هو: إنَّ إلقاء الورقة في النار علة لإحتراقها، وهناك أمر ملازم مع الإلقاء، وهو تموج الهواء الحاصل من الإلقاء، فهذا التموج ملازم للعلة، وهي الإلقاء الملازم للإحراق، وليس التموج ملازماً مباشراً مع الإحراق، فلو فرضنا - من باب الفرض فقط - أننا ألقينا الورقة في النار، ولم يحصل تموج، ففي هذه الحالة يحصل الإحراق لا محالة، وذلك لأنَّه ليس للتموج أيّ علاقة مباشرة بالإحراق.

إذا عرفت ذلك، حينئذٍ نأتي إلى مثالنا فنقول: إنَّ عدم الكون داخل الأرض المغصوبة، معلول لعدم إرادة هذا الكون، والخروج ليس له أيّ علاقة مباشرة، وإنَّما هو ملازم مع علة عدم هذه الإرادة، فحال الخروج حال تموج الهواء في المثال السابق.

وحينئذٍ نسأل: إنَّه لو فرض أنَّ إنساناً كان داخل الأرض المغصوبة، وتحققت عنده علة ترك الكون داخلها، ولم يتحقق الخروج، ففي هذه الحالة، هل يُعقل تحقق ترك الكون داخل الدار؟.

والجواب، طبعاً: إنَّه لا يُعقل، وهذا يدل على وجود علاقة مباشرة بين ترك الكون داخل الدار، وبين الخروج، واللف والدوران لا يخفي هذه العلاقة المباشرة.

٢ - الملاحظة الثانية، هي: ابنته يفهم ممّا ذكره «قده»، أنّ إرادة الكون داخل الأرض المغصوبة، وإرادة الكون خارجها، من الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، بمعنى أنّه إذا إنتفى أحدهما، لا بدّ وأنّ يثبت الآخر.

وهذا غير تام، فقد ذكرنا في بحث إتحاد الطلب والإرادة، إنّ موجب الفعل لا ينحصر بالإرادة، بل قد يحصل بسلطنة المكلف كما في المتساويين، فهنا يمكن أنّ يفرض عدم إرادة الكون داخلها، وعدم إرادة الكون خارجها، كما لو تساوى عنده الأمران، ففي هذه الحالة تكون عدم إرادة داخلها ثابتة، ومع ذلك، فلا يتعين ثبوت إرادة الكون خارجها كما ادّعي، لأنّ المفروض أنّه لا يريد الكون خارجها.

فبهذا يثبت أنهما ليسا من الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، هذا أولاً.

وثانياً: إنّهُ في هذه الحالة التي يتساوى فيها الضدان، يمكن أنّ يفرض عدم إرادة الكون داخل الأرض المغصوبة، ومع ذلك لا يوجد الخروج، ويكون هذا فرضاً واقعاً، لا مجرد فرض، كما أشرنا إليه في الملاحظة الأولى، وذلك لأنّه في صورة التساوي، يكون عدم إرادة الكون داخلها ثابتاً، ولا تكون إرادة الكون خارجها ثابتة، وإذا لم تكن إرادة الكون خارجها ثابتة، فلا يوجد الخروج، لأنّه معلول لها كما عرفت سابقاً.

وبهذا يثبت وجود عدم إرادة الكون داخلها، مع عدم تحقق الخروج.

وفي هذه الحالة، قد عرفت أنّ عدم الكون داخلها، متوقف على الخروج لا محالة، ولا يتحقق بمجرد عدم إرادة الكون في الداخل، فيثبت أنّ هناك علاقة مباشرة بين عدم الكون داخلها، وبين الخروج في هذه الحالة، وهي حالة تساوي الضدّين.

وبهذا يثبت المطلوب، وهو مقدمية الخروج لترك الكون داخلها.

٣ - الملاحظة الثالثة: هي: إنّهُ لو فرض وجود حجر في مكان، فحينئذٍ ليس المقتضي لبقائه في ذلك المكان هو الإرادة، وإنّما هناك مقتض

طبيعي لبقائه، فإذا وُجد ما يزاحمه يرتفع تأثيره، كما لو أخذ هذا الحجر من مكانه.

وفي مقامنا أغفل هذا المقتضي الطبيعي، فإنَّ الإنسان الموجود داخل الدار، إذا لم يكن عنده إرادة للبقاء أو الخروج، فهنا يوجد مقتضى طبيعي يُؤثر في بقاءه، فإنَّه في هذه الحالة يكون حاله كالحجر، فلا محالة يبقى، وحينئذٍ، هذا المقتضي الطبيعي لا بدَّ من مزاحم له ليرفع تأثيره في البقاء، وليس ذلك المزاحم إلاَّ الخروج، فيثبت أنَّ الخروج مقدمة لترك البقاء، والكون في الدار.

وعليه فالإنصاف إنَّ مقدِّمة الخروج لترك الكون داخل الدار، ولترك الغصب الزائد، ممَّا لا ينبغي الإشكال فيه، هذا تمام الكلام في الصغرى.

وأما الكلام في الكبرى، أي: بعد ثبوت مقدِّمة الخروج لترك الغصب الزائد فهل يتصف هذا الخروج بالوجوب الغيري، أو إنَّه لا يتصف، حتى بناءً على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته؟

وتحقيق الكلام في المقام، إنَّما هو بذكر ما أفاده صاحب (الكفاية) «قده»^(١) في هذه المسألة.

وحاصل ما ذكره هو: إنَّه حتى بناءً على القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فمثل هذا الخروج لا يتصف بالوجوب الغيري.

والوجه في ذلك، هو: إنَّ المقدمة التي قد تقع على وجه حرام، تكون على ثلاثة أقسام:

١ - القسم الأول، هو: أن يكون للمقدمة فردَيْن: أحدهما مباح، والآخر محرّم، وفي مثل ذلك، حتى القائل بالملازمة، يقول: بأنَّ الوجوب الغيري يختص بالمقدمة المباحة، ولا يشمل المقدمة المحرمة.

(١) كفاية الأصول - الخراساني: ج ١ ص ٢٦٤.

٢ - القسم الثاني، هو: كذلك، بأن يكون للمقدمة فردَيْن: أحدهما مباح، والآخر محرّم، إلا أنّ المقدمة إنحصرت بالفرد المحرّم، لا بسوء إختيار المكلف، كما لو إنحصر إنقاذ الغريق بالمشي في الأرض المغصوبة، لا بسوء إختيار المكلف.

وفي مثل ذلك، يقع التزاحم بين دليل حرمة هذه المقدمة، وبين دليل وجوب إنقاذ الغريق، حيث لا يمكن بقاء المقدمة على حرمتها، والإنقاذ على وجوبه، وبعد تطبيق قواعد التزاحم، يقدم وجوب الإنقاذ، لأنّه أهم بنظر المولى، وحينئذ يسقط خطاب حرمة المقدمة، وهو خطاب حرمة الغصب، وبذلك تزول حرمة المقدمة، وحينئذ يسري الوجوب الغيري إليها، بناءً على الملازمة.

٣ - القسم الثالث: هو: ما إذا كان للمقدمة فردَيْن: أحدهما محرّم، والآخر مباح، وإنحصرت المقدمة بالفرد المحرّم بسوء إختيار المكلف، كما هو محل كلامنا.

ففي مثله، لا تتصف هذه المقدمة بالوجوب الغيري، حتى بناءً على الملازمة، لأنّ هذه المقدمة محرمة حرمة نفسية، وهذه الحرمة لم تسقط كما كانت تسقط في القسم الثاني، فإنّ سقوطها في القسم الثاني، إنّما هو بإعتبار التزاحم كما عرفت.

وأما هنا فلا تزاحم بين التّهي عن المقدمة، وبين وجوب ذي المقدمة، لأنّ هذا التّهي، وإن سقط بعد إنحصار المقدمية بهذه المقدمة المحرمة، فالنتهي هنا إستنفذ غرضه، كما عرفت سابقاً، فيسقط، إلا أنّ سقوطه سقوط عصباني.

وعليه: فلا يكون هذا التّهي مزاحماً لوجوب ذي المقدمة، لأنّه قبل سقوط هذا التّهي، لم يكن هذا الفرد مقدمة بنظر الشارع، كي يزاحمه وجوب ذي المقدمة، وبعد أن أصبح هذا الفرد مقدمة، سقط التّهي عنه، وبعد سقوطه، لا يُتصور مزاحمته، لوجوب ذي المقدمة.

وعليه: فهذه المقدمة باقية على حرمتها النفسية، ومعه، لا تكون متصفة بالوجوب الغيري، حتى بناء على الملازمة.

والحاصل: إنَّ ميزان إتصاف المقدمة بالوجوب الغيري - بناءً على الملازمة - إنما هو، إذا لم تكن المقدمة محرمة بالحرمة النفسية.

فإن قيل: إنَّه بعد قيام البرهان العقلي على الملازمة، كيف يحكم بعدم وجوب المقدمة في بعض الصور، فإنَّ مرجع هذا إلى تخصيص في حكم العقل، وهو مستحيل.

قلنا: لو كانت الملازمة ثابتة بالبرهان والدليل العقلي، لتَمَّ هذا الكلام، إلا أنَّ الملازمة في المقام، ثابتة بالتجربة والوجدان، لأنَّها من الأمور التجريبية، فإنَّ مرجع الملازمة في المقام، إلى أنَّ من أحبَّ شيئاً، أحبَّ مقدمته، وهذا لا يثبت بالبرهان، وإنما بالتجربة النفسية، والتجربة قائمة على أنَّ من أحبَّ شيئاً فقد أحبَّ مقدمته، إذا لم تكن هذه المقدمة مبغوضة بغضاً نفسياً، أو كانت مبغوضة كذلك، إلا أنَّ هذه المبغوضية زالت بالتزاحم، كما عرفت في القسم الثاني.

وعليه: فالخروج في محل كلامنا لا يتصف بالوجوب الغيري، بعد أنَّ كانت مبغوضيته النفسية ثابتة.

إذن فيبقى الخروج في المقام مبغوضاً ومحرمًا، رغم وقوعه مقدمة للواجب.

هذا ملخص مراد صاحب الكفاية «قده» في المقام، وهو متين، ويدعمه الوجدان، وهو تمام الكلام في الكبرى، وبه تمَّ الكلام في النقطة الثانية أيضاً.

■ - النقطة الثالثة، وهي: في أنه لو فرض تمامية مقتضي إيجاب الخروج، وفرض أيضاً تمامية مقتضي تحريمه، ففي هذه الحالة، تنشأ مشكلتان:

١ - المشكلة الأولى، هي: في كيفية التوفيق بين وجوب الخروج وحرمة.

٢ - المشكلة الثانية، هي: في مشكلة التوفيق بين حرمة الخروج، ووجوب ترك الغضب الزائد المنحصر في الخروج، حتى لو قطعنا النظر عن الوجوب المقدمي.

أما المشكلة الأولى، وهي: التوفيق بين وجوب الخروج الناشئ عن تمامية مقتضيه، وحرمة الخروج الناشئة عن تمامية مقتضيهما.

وفي بادئ النظر قد يتصور أن لا أساس لهذه المشكلة أصلاً، لأنَّ الوجوب في زمان، والحرمة في زمان آخر، ومعه، لا تبقى مشكلة، فإنَّ حرمة الخروج ثابتة قبل الدخول، وفي هذه الحالة لا وجوب للخروج، لأنَّ وجوبه فرع مقدميته لترك الغضب، وقبل الدخول لا غضب أصلاً.

وأما الوجوب: فإنه ثابت بعد الدخول، وفي هذه الحالة، لا حرمة، لسقوط النهي سقوطاً عصيانياً في هذه الحالة كما عرفت. وعليه: فقد اختلف زمن كل منهما، ومعه لا مشكلة.

وهناك تقريبان لتصوير المشكلة لا يتأتى معهما هذا الكلام.

١ - التقريب الأول، هو: إنَّ التضاد بين الوجوب والحرمة، إنما هو بلحاظ عالم المبادئ، وهنا مبادئ كل منهما قد اجتمع مع الآخر في زمان واحد، لأنه بعد الدخول، تكون مبادئ الوجوب موجودة، كما أنَّ مبادئ الحرمة موجودة، لأنَّ الساقط هو خطاب الحرمة، وهو لم يسقط بنسخ لترتفع مبادئه، وإنما سقط عصياناً، فمبادئه موجودة، وبذلك ثبت اجتماع مبادئ كل منهما مع الآخر في زمان واحد، نعم لم يلزم اجتماع الوجوب والحرمة بلحاظ عالم الخطاب، لما ذكر في بيان عدم الأساس لهذه المشكلة، حيث عرفت سقوط خطاب الحرمة بعد الدخول، وعدم وجود خطاب الوجوب قبل الدخول.

وعليه فالمشكلة موجودة بلحاظ عالم المبادئ التي هي الأساس في تضاد الأحكام.

وهذا التقريب غير تام، وذلك لأنه بعد إنحصار ترك الحرام بالخروج، يكون الخروج محبوباً، فبعد الكسر والإنكسار بين محبوبيته ومبغوضيته، تزول مبغوضيته، لأن ملاك المحبوبة أقوى، ومع زوال المبغوضية لا تكون مبادئ الحرمة موجودة، كي يُقال بإجتماعها مع مبادئ الوجوب.

٢ - التقريب الثاني، وهو: مبني على تسليم كون الحرمة والوجوب في زمانين، لأزمان واحد.

إلا أن إجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد، ولو في زمانين مستحيل بالنسبة للمولى العالم بالخفايا، وهو الله سبحانه وتعالى، وذلك لأن هذا الفعل الواحد «كالخروج» مثلاً، إذا لاحظته المولى، فإما أن يكون فيه مصلحة غالبية بالفعل، أو مفسدة كذلك، وعلى الأول يُحكم بوجوبه لا غير، وعلى الثاني يُحكم بحرمة لا غير، ولا معنى لإستبدال حكمه بعد ذلك، لأن المفروض أنه لن يطلع على أمر لم يكن مطلعاً عليه.

وعليه، فإجتماع حكمين على فعل واحد، يؤدي إلى جهل الحاكم، ولو كان زمان كل حكم غير زمن الحكم الآخر كما في محل الكلام.

نعم يُتصور ذلك في المولى العرفي، لإمكان الجهل في حقه، وأما المولى الحقيقي، فلا يُتصور في حقه ذلك.

وعليه: فيستحيل إجتماع الوجوب والحرمة في فعل «الخروج»، ولو كان ذلك في زمانين.

وهذا التقريب غير تام أيضاً: بل الصحيح إمكان إجتماع حكمين على فعل واحد، في زمانين بالنسبة إلى المولى الحقيقي، ولا يؤدي ذلك إلى جهله، وذلك أن الخروج إذا لاحظته المولى سوف يرى أنه ذو مفسدة بإعتبار أنه غضب، كما أنه سيرى أنه ذو مصلحة بإعتبار إنحصار ترك الغضب به،

ولا بدّ للمولى أن يحسب حساب هذه المصلحة وتلك المفسدة، ويكون ذلك بجعل حكمتين، فيُحرّم الخروج قبل الدخول، ولا داعي لإيجابه في هذه الحالة، وأمّا بعد الدخول، فيوجب الخروج بعد سقوط الحرمة، ولا يؤدي ذلك إلى جهل المولى.

وتوضيح ذلك، هو: إنّ عدم الخروج، يتحقق إمّا بعدم الدخول من الأول، وإمّا بترك الخروج، وإستبداله بالبقاء في الأرض المغصوبة، فيما إذا فرض أنّه دخل.

فسدّ باب عدم الخروج، إمّا أن يتحقّق بترك الدخول رأساً، أو بإستبدال الخروج بالبقاء في الأرض، إذا فرض أنّه دخل.

وسدّ باب عدم الخروج بترك الدخول رأساً، فيه مفسدة الغصب، لأنّ سدّ هذا الباب، معناه، الدخول إلى الأرض المغصوبة، وهذا ليس فيه أيّ مصلحة، إذ لا مقدّمة في مثله.

وأما سدّ باب عدم الخروج بإستبداله بالبقاء، فهذا فيه مصلحة ومفسدة، لأنّ سدّ هذا الباب معناه، فعل الخروج، وهذا فيه مصلحة المقدّمة ومفسدة الغصب.

وبما أنّ المصلحة أهم، فتقدّم على المفسدة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ سدّ الباب الأول الذي هو عبارة عن الدخول، فيه مفسدة خالصة، فلا بدّ من محافظة المولى على فتحه، وذلك بالتّهي عن الدخول والخروج، لأنّهما غصب، وأمّا بعد الدخول، فسدّ الباب الثاني الذي هو عبارة عن الخروج، وإن كان فيه مصلحة ومفسدة، إلّا أنّ المصلحة أهم، فالمولى يُحافظ على سدّه، وذلك بالأمر بالخروج فقط.

وبهذا، ثبت أنّه قبل الدخول، هناك نهْي عن الخروج فقط، وأمّا بعده، فهناك أمر به فقط، ولا يوجد أيّ تهافت، أو أيّ شيء آخر يوجب نسبة الجهل إلى الحاكم.

إلا أنه على ضوء ما ذكرنا، فنحن لا نلتزم بهذين الحكمين، حيث أنه لا مقتضي لوجوب الخروج، لا نفسياً، ولا غيرياً، كما عرفت .

هذا تمام الكلام في المشكلة الأولى مع حلها .

٢ - المشكلة الثانية، وهي: في كيفية التوفيق بين حرمة الخروج، ووجوب ترك الغضب الزائد المنحصر تركه بالخروج .

وفي مقام بيان الإشكال في كيفية الجمع بينهما، تُذكر عدة أنحاء:

١ - النحو الأول، وحاصله: إنَّ حرمة الخروج تنافي وجوبه كما هو واضح، ووجوب الخروج وجوب غيري معلول لوجوب ذي المقدمة، وهو ترك الغضب .

ومن المعلوم، أنَّ التفكيك بين العلة والمعلول مستحيل، وعليه، فما يكون منافياً مع المعلول، يكون منافياً مع العلة وبذلك يثبت أنَّ حرمة الخروج تنافي وجوب ترك الغضب، بإعتبار أنَّها منافية لمعلوله، وهو وجوب الخروج .

وهذا الكلام غير تام، ويُجاب عليه برجوه:

١ - الوجه الأول، هو: ما ذكرناه سابقاً، من أنَّ الخروج ليس فيه ملاك الوجوب أصلاً، وبهذا يرتفع أصل الإشكال .

٢ - الوجه الثاني، وهو: أنه لو فرض إتصاف الخروج بالوجوب الغيري، ففي هذه الحالة، تسقط حرمة كما عرفت سابقاً، وبهذا يندفع أصل الإشكال أيضاً .

٢ - النحو الثاني، وهو: لأنه لا يمكن إتصاف ترك الغضب الزائد بالوجوب، مع كون الخروج حراماً، وذلك لأنه يُشترط في الوجوب، أن يكون متعلقه مقدوراً، عقلاً وشرعاً، وفي المقام، ترك الغضب الزائد ليس مقدوراً شرعاً بإعتبار حرمة مقدمته المنحصرة، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، لا يُعقل التكليف به .

وعليه: فلا يُعقل التكليف بترك الغضب مع كون مقدمته، وهي الخروج، محرمة، فحرمَةُ الخروج تنافي وجوب ترك الغضب الزائد.

ولا يخفى أنَّ هذا الوجه لو تمَّ، فإنَّه لا يتوقف على فرض كون الخروج مقدمة لترك الغضب، بل حتى لو فرض أنَّه لم يكن مقدمة، إلاَّ أنَّه ملازم له.

ومن الواضح، أنَّ الأمر بأحد المتلازمين مع تحريم ملازمه، تكليف بغير المقدور.

وهذا النحو غير تام أيضاً: فإنَّ القدرة على متعلق التكليف شرط بحكم العقل، فلا بدَّ من ثبوت القدرة التكوينية والشرعية على الفعل، وإلاَّ لا يصح التكليف به.

ومرجع القدرة التكوينية إلى كون المكلف قادراً تكويناً على الفعل مع مقدماته.

ومرجع القدرة الشرعية، إلى كون المكلف - على تقدير إنقياده للمولى - قادراً على الفعل مع مقدماته، وحيث أنَّه إذا كانت المقدمة محرمة شرعاً، وكانت منحصرة، فلا يصح تكليفه بذوي المقدمة - مع فرض إنقياده للمولى - لأنَّ المفروض أنَّه لا يمكن لهذا المكلف إذا أراد الإتيان بذوي المقدمة، التخلص من معصية المولى، بإعتبار أنَّ مقدمته التي إنحصر الإتيان فيها محرمة. وعليه: فلا يكون في هذه الحالة متمكناً من الإنقياد، ومعه لا يصح تكليفه.

والحاصل: إنَّ القدرة الشرعية شرط بحكم العقل، ومرجعها إلى ما ذكرناه من كون المكلف - على تقدير إنقياده - قادراً على الفعل مع مقدماته، وهذه القدرة موجودة في محل كلامنا، وذلك لأنَّ الخروج بالنسبة لمن دخل الغضب بسوء إختياره، لو فرض أنَّه سينقاد لمولاه بعده، فهذا الخروج ليس منافياً للإنقياد، بل هو عين الإنقياد، وإن كان معصية، إلاَّ أنَّه أخفَّ المحذورين. وعليه: فالقدرة الشرعية على ترك الغضب الزائد، موجودة، لأنَّ مرجعها هو القدرة على الفعل، حتى على فرض الإنقياد، وهو قادر عليه في فرض الإنقياد، كما عرفت.

وهذا الجواب مطابق لما ذكره في «الكفاية»^(١) ، كما ذكر جواباً آخر عن هذا النحو، وحاصله: إننا لو سلمنا بعدم القدرة الشرعية على ذي المقدمة، وهو ترك الغضب الزائد، فغاية الأمر، أننا نلتزم بسقوط وجوبه، كما إلتزمنا بسقوط النهي عن الخروج بعد الدخول، إلا أن سقوط الوجوب سقوط عصياني يعاقب عليه. وعليه: فكما يعاقب على الخروج، فإنه يعاقب على عدم ترك الغضب الزائد.

وبذلك يثبت المطلوب بثبوت نتيجته، وهذا كلام تام أيضاً.

٣- النحو الثالث: لبيان هذه المشكلة، هو إن النهي عن الخروج وإن سقط، إلا أنه سقوط عصياني كما عرفت، وهذا معناه، أن الغرض من عدم الخروج فعلي، ولهذا كان صدور الخروج معصية، وإذا كان غرضه فعلياً، فحيثلو، لا يمكن للمولى أن يأمر بذى المقدمة المنحصر وجودها بالخروج، لأن معنى ذلك، أن المولى يحركه نحو الخروج، وهذا التحريك نقض للغرض الفعلي لعدم الخروج.

وبهذا يثبت عدم إمكان التوفيق بين حرمة الخروج، «بمعنى كونه معصية» وبين وجوب ذي المقدمة، وهو ترك الغضب الزائد.

وهذا النحو غير تام أيضاً: وذلك لأن الأمر بذى المقدمة، لا يتقضى هذا الغرض، وإنما هو في طول إنتقاض هذا الغرض، وذلك لأن المكلف بعد دخوله إلى الغضب، هو مضطر للمكث بمقدار ما يستغرقه الخروج. وعليه: فيتعين عليه المكث في هذا المقدار، إما مكثاً سكرانياً، أو مكثاً خروجياً، ولو لم يأمر المولى بترك الغضب الزائد.

وحيثلو فهذا المقدار من المكث، قد إنتقض فيه الغرض، فلا يكون بالأمر بذى المقدمة هو الناقض، بل في طول هذا الإنتقاض.

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١، ص ٢٦٩ - ٢٦٨.

نعم الأمر بذِي المقدمة هو المعين لأسلوب النقض، فيجعل مكثه مكثاً خروجياً لاسكونياً، لأنَّ أمره بترك الغضب الزائد هو تحريك نحو الخروج. وعليه: فلا محذور من الأمر بذِي المقدمة، وبهذا يتضح حل المشكلة الثانية، وبهذا أيضاً يتم الكلام في المقام الأول، وهو حكم الخروج بنفسه.

٢ - المقام الثاني، وهو: لبيان حكم الصلاة حال الخروج، ويتضح ذلك من خلال شقَّين:

١ - الشق الأول، هو: أن يفرض أنَّ هذا المكلف بعد خروجه من الغضب، لا يتمكن من الإتيان بالصلاة أصلاً.

٢ - الشق الثاني، هو: أن يفرض أنَّه يتمكن من الصلاة الإختيارية، أو الإضطرارية فقط.

أما الكلام في الشق الأول: فتارة نبي على جواز إجتماع الأمر والنهي، وأخرى نبي على عدم جوازه.

فإن بنينا على الجواز، فإمَّا أن تكون الصلاة الإختيارية موجبة لزيادة المكث في الغضب، وإمَّا أن لا تكون موجبة لذلك، فهاتان صورتان:

أ - الصورة الأولى، وهي: فيما إذا كانت الصلاة الإختيارية موجبة لزيادة المكث، وقلنا بجواز إجتماع الأمر والنهي، ففي هذه الحالة لا إشكال في أنَّ وظيفته هي الصلاة الإضطرارية - أي الإيماء - ولا يكلف بالصلاة الإختيارية، فإنَّ الصلاة الإختيارية وإن لم تكن مصداقاً للحرام - بناءً على جواز الإجتماع - إلا أنَّها ملازمة للمكث الزائد المحرم، فيقع التزاحم بينها وبين حرمة الغضب، وبمقتضى تقديم جانب حرمة الغضب، حينئذ يرفع المولى يده عن الصلاة الإختيارية، وتكون الوظيفة هي الصلاة الإيمائية، وهي ليست مصداقاً للحرام، لأنَّ المفروض هو جواز الإجتماع، كما أنَّها غير ملازمة مع الحرام، لأنَّها لا تستوجب مكثاً زائداً، فهي غير مزاحمة بحرمة الغضب.

إِلَّا أَنَّهُ لَوْ فُرِضَ أَنَّهُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ أُنِيَ الْمَكْلَفُ بِالصَّلَاةِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، فَحَيْثَلَوْ، تَقَعُ صَلَاتُهُ صَحِيحَةً بِنَاءً عَلَى التَّرْتِبِ، وَالْوَجْهَ فِي ذَلِكَ، أَنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ الْإِخْتِيَارِيَّةَ لَيْسَتْ مُصَدِّقًا لِلْحَرَامِ، بِنَاءً عَلَى جَوَازِ الْإِجْتِمَاعِ، غَايَتُهُ، أَنَّهُ مُلَازِمٌ مَعَ الْمَكْتُ الزَّائِدِ الَّذِي هُوَ حَرَامٌ، فَإِذَا عَصَى هَذَا الْحَرَامَ، بِأَنْ صَلَّى صَلَاةً إِخْتِيَارِيَّةً، تَقَعُ حَيْثَلَوْ صَحِيحَةً بِنَاءً عَلَى التَّرْتِبِ.

ب - الصَّوْرَةُ الثَّانِيَّةُ: وَهِيَ: مَا إِذَا لَمْ تَكُنِ الصَّلَاةُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ مُسْتَلْزِمَةً لَزِيَادَةِ الْمَكْتِ، وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مُصَدِّقًا لِلْحَرَامِ - بِنَاءً عَلَى جَوَازِ الْإِجْتِمَاعِ - كَمَا أَنَّهَا غَيْرُ مُسْتَلْزِمَةٍ لِلْحَرَامِ، لِأَنَّهَا لَا تَسْتَلْزِمُ مَكْتًا زَائِدًا حَسَبَ الْفُرْضِ.

وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى إِمْتِنَاعِ إِجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، فَفِي الْمَقَامِ، إِذَا أُنِيَ عَلَى أَنَّ الْغَضَبَ يَتَّحِدُ مَعَ الصَّلَاةِ فِي السُّجُودِ فَقَطْ، وَإِنَّمَا أُنِيَ عَلَى أَنَّهُ يَتَّحِدُ مَعَهَا فِي جَمِيعِ أَكْوَانِهَا.

أَمَّا إِذَا بُنِيَ عَلَى الْأَوَّلِ، فَالْمَتَعَيْنِ حَيْثَلَوْ هُوَ الصَّلَاةُ الْإِمَامِيَّةُ، سِوَاهُ إِسْتَلْزِمَتِ الصَّلَاةُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ مَكْتًا زَائِدًا، أَوْ لَمْ تَسْتَلْزِمِ.

وَالْوَجْهَ فِي ذَلِكَ: إِنَّ الصَّلَاةَ الْإِخْتِيَارِيَّةَ تَشْتَمِلُ عَلَى السُّجُودِ، وَهُوَ مُحْرَمٌ بِالنَّهْيِ السَّابِقِ السَّاقِطِ عَصِيَانًا، وَمَعَ حُرْمَتِهِ لَا يَكُونُ خَطَابٌ، «صَلِّ»، شَامِلًا لَهُ، بِنَاءً عَلَى الْإِمْتِنَاعِ، وَتَقْدِيمِ جَانِبِ النَّهْيِ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ خَطَابٌ، «صَلِّ»، شَامِلًا لَهُ، فَلَا يَقَعُ صَحِيحًا، وَبِذَلِكَ تَبْطُلُ الصَّلَاةُ الْمَشْتَمَلَةُ عَلَيْهِ. وَعَلَيْهِ: فَالْمَتَعَيْنِ هُوَ الصَّلَاةُ الْإِمَامِيَّةُ.

وَأَمَّا إِذَا بُنِيَ عَلَى الثَّانِي، وَهُوَ: إِنَّ الْغَضَبَ يَتَّحِدُ مَعَ الصَّلَاةِ فِي جَمِيعِ أَكْوَانِهَا، فَحَيْثَلَوْ، مُقْتَضَى الْقَاعِدَةِ هُوَ عَدَمُ وَجُوبِ الصَّلَاةِ، سِوَاهُ الْإِمَامِيَّةِ أَوْ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، فَيَسْقُطُ خَطَابٌ «أَقْبِمُوا الصَّلَاةَ»، إِلَّا أَنَّهُ سَقُوطُ عَصِيَانِي كَمَا يَسْقُطُ خَطَابٌ «لَا تَغْصِبْ» سَقُوطًا عَصِيَانِيًا، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَوْجَدُ عِنْدَنَا خَطَابَانِ، «صَلِّ»، وَ«لَا تَغْصِبْ»، وَبِنَاءً عَلَى الْإِمْتِنَاعِ، وَتَقْدِيمِ جَانِبِ النَّهْيِ، يَكُونُ

خطاب «لا تغصب» مقيّداً لخطاب «صلّ»، حال التعارض فيقيده بالصلاة في المكان المباح، فيُنتج عندنا حينئذٍ خطاب أحدهما، «لا تغصب»، والثاني، «صلّ» في المكان المباح، وكلاً هُذِن الخطابتين، يمكن إمتثالهما قبل الدخول في الغصب، إلاّ أنّه بعد الدخول بسوء الإختيار، يكون المكلف مضطراً للغصب بمقدار الخروج، وبذلك يسقط خطاب «لا تغصب» سقوطاً عصيانياً بسبب هذا الإضطراب الذي كان بسوء الإختيار، كما أنّ خطاب «صلّ»، في المكان المباح، يسقط لعدم القدرة على الصلاة في المباح، بناء على فرض الكلام. وعليه: يسقط هذا الخطاب سقوطاً عصيانياً، هذا هو مقتضى القاعدة.

إلاّ أنّه قام الدليل الخاص، وهو الإجماع، على أنّ الصلاة لا تُترك بحال، وعليه، فلا بدّ من الإتيان بالصلاة حال الخروج، وتقع صحيحة، لأنّها مأمور بها، ومن هنا، إلّتم غير واحد بإنتفاء المبعوضيّة عن هذه الصلاة، وعلّلوا ذلك بوجهين:

الوجه الأول: وقد ذكره الخوئي «قده»^(١) حيث ذهب إلى إنتفاء المبعوضيّة، باعتبار أنّه لو كانت المبعوضيّة، لما أمكن التقرب بهذه الصلاة، لأنّ المبعوض لا يُعقل التقرب به، وإذا لم يمكن التقرب بها لا تقع صحيحة، والمفروض أنّ هذه الصلاة تقع صحيحة، إذنّ فلا بدّ من الإلتزام بإنتفاء هذه المبعوضيّة.

إلاّ أنّ هذا الوجه غير تام، إذ قد عرفت إمكان التقرب بالمبعوض، وذلك لأنّ بديل الفعل المبعوض الممكن فعلاً، إن كان أشدّ منه مبعوضيّة، فحينئذٍ، يُتقرب بالمبعوض الأضعف، وقد عرفت تحقيقه سابقاً.

ومقامنا من هذا القبيل، لأنّ الأمر يدور بين الغصب المجرد، أو الغصب المقارن للصلاة، والثاني أخفّ مبعوضيّة، فيكون وقوعه أحسن لحال المولى، وهذا هو معنى التقرب.

(١) أجود التفريعات - الخوئي: ج ١ ص ٣٨١ - ٣٧٣.

نعم لو كان البديل للصلاة في الغضب، هو ترك الغضب، لما أمكن التقرب بهذه الصلاة.

٢ - الوجه الثاني الذي ذكروه وجهاً للإلتزام بإنتفاء المبغوضية، هو: إنَّ هذه الصلاة لو كانت مبغوضة، للزم إجتماع الضدَّين في شيء واحد، لأنَّ المفروض أنَّها محبوبة، بإعتبار الأمر بها، فيلزم إجتماع المحبوبة والمبغوضية في شيء واحد، وهو مستحيل.

وهذا الوجه غير تام أيضاً، لأنَّنا نقول: إنَّ هذه الصلاة غير واجدة للمحبوبة ليلزم إجتماع الضدَّين، فإنَّه لا موجب للإلتزام بمحبتها، لا ثبوتاً، ولا إثباتاً.

أما ثبوتاً: فلأنَّ الأمر كما يتعقل نشوؤه من المحبوبة، كذلك يتعلق نشوؤه من محاولة تخفيف المبغوضية، كما في فرض الكلام.

وأما إثباتاً، فلأنَّ الأمر بهذه الصلاة، لو كان مستفاداً من دليل لفظي، كما عن المعصوم^(١)، صلى الله عليه وآله، أنَّه «لا تُدع الصلاة على حال، الصلاة عماد دينكم»، فحينئذٍ، نلتزم بوجود المحبوبة في متعلقه، لأنَّ الإستظهار العام في مثل هذه الخطابات، هو فعلية الحكم مع مبادئه من المحبوبة، أو المبغوضية.

إلا أنَّ المفروض، أنَّ هذا الأمر لم نستفده من خطاب لفظي، بل من دليل لبي، وهو الإجماع، وغاية ما يقتضيه هذا الإجماع، هو إثبات الوجوب، وأما فعلية المحبوبة، فلا تثبت به، كي يُقال، إنَّه لا بد من الإلتزام بزوال المبغوضية، وإلا لزم إجتماع الضدَّين في واحد.

وقد يقال: بأنَّ هذا الأمر إستفيد من دليل لفظي، وهو قوله: «لا تدع

(١) وسائل الشيعة الحر العاملي: ج ٢ ص ٦٠٥ حديث - ٥ - .

الصلاة على حال»، فهذا دليل لفظي، يدل على وجوب الصلاة في كل حال.

فإننا نقول: إنَّ هذا الدليل، لا يُمكن إستفادة الأمر منه في مثل المقام، بل يُستفاد منه الأمر في موارد الإضطراب غير الإختياري، أي: في موارد قاعدة الميسور.

وتوضيح ذلك هو: إنَّ قاعدة «لا تدع الصلاة بحال»، معناها، إنَّ كل مكلف قد شرع في حقه الصلاة بنحو، إما أن يكون ممثلاً، أو عاصياً، وحينئذٍ، فإذا فرض أنَّ إنساناً لا يتمكن من الصلاة قياماً، ففي هذه الحالة، إنَّ قيل تسقط في حقه مطلقاً، فهذا خلاف القاعدة المذكورة، فإنَّ مقتضاها انه مكلف بالصلاة من جلوس، فهذه القاعدة يثبت بها الأمر في مثل هذه الموارد، وهكذا في كل مورد لا يُعتبر المكلف مخاطباً بالصلاة، بحيث لو ترك، لا يكون عاصياً.

ففي كل مورد من هذا القبيل، نُثبت وجود الأمر بالصلاة الممكنة له.

وأما في محل الكلام: فإنَّ المكلف، هو الذي أخرج صلته عمداً إلى آخر الوقت، بحيث لا يتمكن من الإتيان بها خارج الغضب، ففي مثل ذلك، لا يمكن أن تُثبت الأمر بالصلاة بهذه القاعدة.

والوجه فيه هو: إننا لو لم نلتزم بوجود أمر من ناحية هذه القاعدة، لا يلزم منه كون المولى قد رفع يده عن هذه الصلاة حتى لا يكون عاصياً، ليكون هذا منافياً لمقتضى القاعدة، بل المولى لم يرفع يده، والأمر بهذه الصلاة سقط سقوطاً عصيانياً، فيُعاقب على ذلك.

وبهذا يظهر أنَّ هذه القاعدة يثبت بها الأمر في موارد الإضطراب غير الإختياري، ولا يثبت بها الأمر في مثل محل كلامنا، ولأجل ذلك، قلنا إنَّ ثبوت الأمر بالصلاة في محل الكلام، منحصر بالدليل اللبّي، وهو الإجماع أو شبهه.

وعليه: فلا وجه للإلتزام بإرتفاع المبعوضة عن هذه الصلاة التي ثبت الأمر بها، وأنها تقع صحيحة.

إلا أنّ الكلام، في أنّ هذه الصلاة الواجبة، هل يتعيّن كونها إختيارية، أو إيمائية فنقول: إنّ الصلاة الإختيارية، إنّ كانت مستلزمة لمكث زائد، فالمتعّين في حقه هو الصلاة الإيمائية، حيث لا موجب لرفع اليد عن حرمة المكث الزائد.

وإن لم تكن مستلزمة لمكث زائد، فالمتعّين هو الصلاة الإختيارية، ولا ينافي ذلك مع حرمة المكث الزائد، بإعتبار عدم إستلزام الإختيارية للمكث الزائد، كما لا يتنافى ذلك مع حرمة أصل الغصب المضطر إليه، والتي سقطت سقوطاً عسائياً بالإضطرار، وذلك لأنّ حال الإختيارية هو حال الإيمائية بالنسبة لحرمة أصل الغصب، لأنّ المفروض إتحاد الصلاة مع الغصب في جميع أكوانها، وعليه: فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق جزئية الركوع والسجود وغيرهما، بل يُتمسك بهذا الإطلاق، وبذلك يثبت أنّ الواجب هو الصلاة الإختيارية.

هذا كله بناءً على القول المختار، من وقوع الخروج معصية ومحرمًا بالتهبي الساقط بالإضطرار الناشئ من سوء الإختيار.

وأما بناءً على القول الآخر، وهو إنّ الخروج يقع واجباً، إمّا نفسياً، أو غيرياً، ففي كل مورد أوجبنا الصلاة الإيمائية على القول المختار، فتكون هذه الصلاة الإيمائية أيضاً واجبة، بناءً على هذا القول، وذلك لأنّ الصلاة الإختيارية بما هي ركوع وسجود، ليست مصداقاً للخروج لتكون واجبة ويرتفع المانع عن إيقاعها صحيحة، بل حال الإختيارية بناءً على هذا القول، كحالها بناءً على المختار.

نعم الصلاة الإيمائية بناءً على المختار، تكون واجبة بالدليل الثانوي، وهو الإجماع، كما عرفت.

وأما بناءً على هذا القول، فتكون واجبة بالدليل اللفظي، هو نفس خطاب «أقيموا الصلاة».

والوجه في ذلك هو: إنَّ الخروج واجب حسب الفرض، وليس في الصلاة الإيمائية ما يزيد على الخروج شيئاً من المكث، لتكون محرمة، وعليه: فلا موجب لسقوط خطاب «أقيموا الصلاة» وعدم شموله لهذه الصلاة، بل يبقى شاملاً لها.

ومن خلال ما ذكر، يمكن التفريق حينئذٍ في النتيجة، بين القول المختار، والقول الآخر.

هذا هو تمام الكلام في الشق الأول، وهو أن يفرض إنَّ المكلف لا يتمكن من أداء الصلاة بعد خروجه من الغضب.

وأما الكلام في الشق الثاني: وهو ما لو فرض أنه يتمكن من الصلاة بعد خروجه من الغضب، فحينئذٍ: ففي المورد الذي حكمنا بوجوب الصلاة الإيمائية عليه في الشق السابق، إن كان يتمكن خارج الغضب من أداء الصلاة الاختيارية، أو ما هو أحسن حالاً من الإيمائية، فحينئذٍ لا يجوز له الصلاة داخل الغضب.

وإن لم يتمكن من ذلك، بل كان حال الصلاة خارجه كحالها داخله، فحينئذٍ، بناءً على أنَّ وجوب الإيمائية ثابت بالدليل اللفظي، فله أن يصلي داخل الغضب أيضاً.

وأما بناءً على أنه ثابت بالإجماع كما هو الحال على القول المختار، فحينئذٍ، ليس له أن يصلي داخل الغضب، لأنَّ الإجماع دليل لبي، يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهذا المورد ليس منه.

هذا هو تمام الكلام في التنبيه الأخير من تنبيهات إجتماع الأمر والنهي وبه تم الكلام في مسألة إجتماع الأمر والنهي ثم بعد هذا ندخل في بحث إقتضاء النهي الفساد:

في إقتضاء النهي الفساد

والكلام فيه يقع في مسألتين:

أ - المسألة الأولى: في العبادات.

ب - المسألة الثانية: في المعاملات.

أما الكلام في المسألة الأولى، وهي إقتضاء النهي الفساد في العبادات، فيستدعي بيان أمور:

١ - الأمر الأول، هو: إنَّ المقصود بالفساد هنا، هو: عدم الصحة، بالمعنى الذي يهّم المكلف، أي: عدم كون ما أتى به مُجزياً في مقام الإمتثال، وكونه موجباً للإعادة أو القضاء.

ولا فرق بين كون إقتضاء النهي لفساد العبادة، بلحاظ عجز المكلف عن الإتيان بالعبادة، بسبب عدم إمكان التقرب بها من جهة مبغوضيتها، وإن لم تفقد ملاكها، وبين كون إقتضائه للفساد بلحاظ قصور العبادة الذاتي، باعتبار أنَّ النهي يوجب زوال ملاكها. فالبحث عن الإقتضاء للفساد لا يُفترق فيه من هذه الجهة، بل المهم إثبات الفساد بأحد هذَين اللحاظين.

٢ - الأمر الثاني: هو: إنَّ النهي على أقسام خمسة:

١ - القسم الأول، هو: النهي الذي يكون نفسياً، خطاباً وملاكاً، كالنهي عن الشرك بالله، فإنَّه نفسي ملاكاً، باعتبار أنَّ نفس متعلِّق النهي، - وهو الشرك - هو مفسدة بذاته. فالملاك، وهو المفسدة، هو نفس

المتعلق، كما أنَّه نفسي خطاباً، لأنَّه نفسي ملاكاً، والمولى قد جعل نفس ترك الشرك في عهدته المكلف.

٢ - القسم الثاني، هو: التَّهْي الذي يكون نفسياً خطاباً، وغيرياً ملاكاً، وذلك كالتَّهْي عن شرب الخمر، فإنَّه نفسي خطاباً، لأنَّ نفس ترك شرب الخمر، قد جعل على عهدته المكلف، إلاَّ أنَّه غيريِّ ملاكاً، لأنَّ ملاك حرمة شرب الخمر، ليس قائماً بنفس الشرب من حيث هو، بل قائم بأثاره، ومن هنا كان الملاك غيريِّاً.

٣ - القسم الثالث، هو: التَّهْي الذي يكون غيرياً ملاكاً وخطاباً، كالتَّهْي عن الصلاة بإعتبار مضادَّتها للإزالة، بناءً على أنَّ الأمر بالشيء يقتضي التَّهْي عن ضده، فإنَّ التَّهْي عن الصلاة هنا غيريِّ ملاكاً، لأنَّ هذا التَّهْي، كان بلحاظ محبوبية الإزالة، لا لمفسدة في نفس الصلاة، كما أنَّه غيريِّ خطاباً، لأنَّ التَّهْي قد استُفيد تبعاً، من الأمر بالضد، فالمولى لم يُدخل ترك الصلاة مباشرة في عهدته المكلف، بل استُفيد ذلك تبعاً، كما عرفت.

٤ - القسم الرابع، هو: التَّهْي الذي يكون ناشئاً من مصلحة في نفس جعله، بمعنى أنَّ نفس المتعلق لا مفسدة فيه، كما في القسم الأول، ولا يترتب عليه مفسدة لو خلِّي وطبعه، كما في القسمين الثاني، والثالث، وإنَّما المصلحة في نفس جعله، بناءً على معقولية هذا النحو، وقد عرفت عدم معقوليته سابقاً.

٥ - القسم الخامس، هو: التَّهْي الذي يكون ناشئاً عن ملاك في متعلقه، إلاَّ أنَّ هذا الملاك في المتعلق، متولّد من جعل نفس التَّهْي، وذلك كالنواهي الإمتحانية. وهذا هو النحو المعقول فيه، نشوء احكام من مصالح في نفس جعلها.

والآن، يُبحث في أنَّ إقتضاء التَّهْي الفساد، هل يشمل جميع هذه

الأقسام، أو أنه يختص ببعضها، إنَّما هذا مرهون بتشخيص الملاكات المذكورة للإقتضاء.

وعليه: فلا بُدَّ من البحث عن هذه الملاكات التي يدعى كونها ملاكات للإقتضاء، وهذا ما سوف نذكره في الأمر الثالث.

٣ - الأمر الثالث: في بيان الملاكات التي ذكرت، وتحقيق حالها:

١ - الملاك الأول، وحاصله هو: إنَّ النواهي تابعة للمفاسد، فإذا تعلق النَّهي بعبادة، فيكون كاشفاً، «إنَّاً»، عن ثبوت مفسدة في تلك العبادة، وبما أنَّ المفسدة والمصلحة من الأوصاف المتنافية التي لا يمكن إجتماعها، فحينئذٍ، يكون النَّهي الكاشف عن وجود مفسدة، كاشفاً عن عدم وجود مصلحة في العبادة المنهي عنها، وإذا لم يكن في العبادة مصلحة، فلا تكون واجدة للملاك، ومعه لا تقع مجزية، وهذا هو المطلوب.

وبهذا يثبت، إنَّ النَّهي يقتضي عدم الإجزاء، وهذا هو مقصودنا بالفساد في عنوان المسألة.

ولأ يخفى أنَّ هذا الملاك يثبت بطلان العبادة باللحاظ الثاني الذي أُشير إليه، أي: بسبب قصور العبادة الذاتي عن الإجزاء، بإعتبار أنَّها فقدت ملاكها بالنَّهي عنها.

ويتفرع على ذلك، إنَّ المانع من الصحة والإجزاء، إنَّما هو النَّهي بوجوده الواقعي، وإنَّ لم يكن أصلاً للمكلف، لأنَّ ملاك عدم الإجزاء، هو إستكشاف عدم المصلحة، وعدم المصلحة تابع لثبوت النَّهي واقعاً.

وعليه: ففي صورة الشك في وجود الحرمة، إنَّ قام دليل إجتهادي على ثبوتها، فيكون هذا الدليل دالاً بالالتزام على بطلان تلك العبادة المحرمة، وأمَّا مع عدم الدليل، فتجري البراءة.

وبذلك تثبت صحة العبادة لكن ظاهراً، وأمَّا واقعاً، فإنَّ الصحة والفساد تابغان لعدم ثبوت الحرمة وثبوتها واقعاً.

ثم إنَّ هذا الملاك لو تمَّ، فلا يختص بالعبادات، بل يشمل الواجبات التوصلية إذا نُهي عن بعض أفرادها، «كردِّ السلام»، لو فرض أنَّ نُهي عنه بكيفية خاصة، فحينئذٍ، إذا ردَّ المكلف السلام بهذه الكيفية المنهي عنها، لا يكون ردُّه مجزياً، لنفس البيان السابق. والصحيح في المقام عدم تمامية هذا الملاك إلا في القسم الأول من أقسام النَّهي الذي لا مثال عملي له في الفقه. وتوضيح ذلك، يتوقف على بيان مقدمة، وحاصلها: إنَّ الأوصاف المتنافية على قسمين:

١ - القسم الأول: الأوصاف التي تكون متنافية، بحمل «هو هو»، وبحمل «ذو هو»، وذلك كالعلم والجهل، فهما وصفان متنافيان بكلا الحملين، فلا يصح حملهما على موضوع واحد، بحمل «هو هو»، فلا يُقال: «هذا الشيء علم»، وهو بعينه جهل، كما لا يصح حملهما على موضوع واحد بحمل «ذو هو»، فلا يُقال: «زيد ذو علم بتلك القضية، وذو جهل بنفس تلك القضية».

٢ - القسم الثاني: الأوصاف المتنافية بحمل «هو هو» دون حمل «ذو هو»، وذلك كالبياض والرائحة، فلا يُحملان على موضوع واحد بحمل «هو هو» ملا يُقال: «هذا بياض»، وهو بعينه رائحة، لأنَّ البياض كيف مُبصر، والرائحة كيف مشموم، وهما متنافيان، لكن هما غير متنافيين بحمل «ذو هو»، فلا مانع أن يُقال: «هذا الشيء ذو بياض» ثم يُشار إلى نفس ذلك الشيء ويُقال: إنَّه «ذو رائحة».

وبعد هذه المقدمة، نأتي إلى محل الكلام فنقول: إنَّ الأحكام التي تكون من قبيل القسم الأول من الأقسام الخمسة، بأن يكون النَّهي نفسياً، خطاباً وملاكاً، كالتَّهي عن الشرك بالله تعالى، كما أنَّ الأمر نفسي، خطاباً وملاكاً، كالأمر بمعرفة الله تعالى، ففي مثل ذلك، نفس متعلق النَّهي، هو مفسدة، ونفس متعلق الأمر هو مصلحة، فتكون المصلحة والمفسدة محمولتين على المتعلق بحمل «هو هو»، لأنَّه يُقال: الشرك بالله مفسدة،

ومعرفة الله تعالى مصلحة، ومن المعلوم إنَّ المصلحة والمفسدة متنافيتان بحمل «هو هو»، فلا يُقال: هذا «مصلحة» ثم يُشار إليه بعينه، ويُقال: «إنَّه مفسدة»، فإنَّ ذلك مستحيل.

وعليه، فإذا ثبت إنَّ هذا الشيء مفسدة، فيدل ذلك بالملازمة على عدم وجود مصلحة فيه، ومعه، لا يكون ملاكه تاماً، وعليه فلا يقع مجزياً، وبذلك يتم هذا الملاك الأول للقول بعدم الإجزاء.

هذا إذا لاحظنا القسم الأول من الأقسام الخمسة. وأما إذا لاحظنا بقية الأقسام، ففي تلك الأقسام، لا يكون المتعلق بنفسه مفسدة في النواهي، وبنفسه مصلحة في الأوامر، بل يترتب عليه مفسدة أو مصلحة، فحينئذٍ، المصلحة والمفسدة في هذه الأقسام، تكون محمولة على المتعلق بحمل «ذو هو» لا بحمل «هو هو» لأنَّه ليس بنفسه مصلحة أو مفسدة، بل هو ذو مصلحة أو ذو مفسدة.

ومن المعلوم، إنَّ المصلحة والمفسدة غير متنافيتين بحمل «ذو هو»، فلا مانع أن يُقال: «هذا الشيء ذو مصلحة»، وهو بعينه ذو مفسدة، لإحتمال أن يكون ذا مصلحة من جهة، وذا مفسدة من جهة أخرى، وحينئذٍ، فثبوت المفسدة فيه، لا يكون دالاً بالالتزام على إنتفاء المصلحة، لئتم ما ذكر في الملاك الأول.

وبهذا يثبت، إنَّ الملاك الأول لا يتم، إلا في القسم الأول فقط، وعليه فلا فائدة منه، لأنَّ الكلام في النواهي، إنَّما هو بلحاظ الأقسام الأربعة الأخيرة.

وأما القسم الأول: فهو غير عملي فقهيّاً، لأنَّ العبادات المنهي عنها، ليس نفس المتعلق فيها مفسدة، كما هو حال القسم الأول، بل المتعلق فيها ممّا يترتب عليه المفسدة، فهو من قبيل أحد الأقسام الأربعة الأخرى.

وبهذا يثبت، أن لا فائدة عمليّة في تماميّة هذا الملاك.

٢ - الملاك الثاني، وهو: يتنزل عما ذكر في الملاك الأول، من أنَّ التَّهْيَ يكشف عن نفي المصلحة رأساً، إلَّا أنَّه يُدَّعى فيه، بأنَّ التَّهْيَ يكشف عن أنَّ المصلحة في الفعل مغلوبة للمفسدة، وذلك لأنَّ التَّهْيَ الفعلي يكشف عن مفسدة فعلية، ومع فعلية المفسدة تكون المصلحة مغلوبة، ومعه لا يمكن للعبد أن يتقرب بهذا الفعل، لا من ناحية الأمر، لأنَّه لا أمر في ظرف فعلية النهي بعد البناء على إمتناع إجتماع الأمر والتَّهْيَ، ولا من ناحية الملاك، لأنَّه مغلوب.

وعليه، فيقع هذا الفعل باطلاً، وغير مجزٍ، وهو المطلوب.

وهذا الملاك، إن تم، فهو يُنتج: إنَّ بطلان الفعل لألقصور ذاتي فيه، كما كان في الأول، لأنَّ المفروض هنا، أنَّ الفعل لم يفقد ملاكه، غايته أنَّه مغلوب، وإنَّما يكون البطلان من جهة عدم إمكان التقرب، ويترتَّب على ذلك، إنَّ هذا الملاك، إن تم، فهو يختص بالعبادات، لأنَّ البطلان بسبب عدم إمكان قصد القرية، إنَّما يكون بالنسبة للعبادات، حيث يُشترط فيها هذا القصد، وأمَّا غيرها فلا يشترط فيه.

ومن هذه الناحية أيضاً، إفترق هذا الملاك في النتيجة عن سابقه.

نعم، يتفق هذا الملاك مع السابق، في أنَّ البطلان مستند إلى وجود التَّهْيَ واقعاً، لأنَّ نكته البطلان، هي مغلوبة المصلحة، وهذا تابع لوجود التَّهْيَ واقعاً، ويترتَّب على ذلك، أنَّه في فرض الشك يُحكَّم بالصحة ظاهراً.

ثم إنَّه بناءً على فرض تمامية هذا الملاك، فإنَّه يتم في جميع أقسام التَّهْيَ المتقدمة، عدا القسم الرابع، وهو الذي يكون التَّهْيَ فيه ناشئاً عن مصلحة في نفس جعله، ففي هذا القسم، التَّهْيَ لا يكشف عن مفسدة في المتعلِّق، وعليه، فلا يكون كاشفاً عن مغلوبة في المصلحة، لأنَّ المصلحة لم تندك ضمن مفسدة أقوى لتكون مغلوبة، حيث أنَّه لا مفسدة في المتعلِّق أصلاً، كما عرفت.

والصحيح، عدم تمامية هذا الملاك أيضاً، فإن مجرد مغلوبية المصلحة والملاك، لا يمنع من التقرب بالفعل، ما لم يكن هناك مانع آخر، كتعجز الحرمة، ونحو ذلك مما يأتي الإشارة إليه، وإلا فلو فرض أنّ الفعل محرّم واقعاً، إلا أنّ الحرمة لم تصل إلى المكلف، فأبى مانع حينئذٍ من التقرب بهذا الفعل، ولو كان ملاكه مغلوباً بحسب الواقع؟.

وبعبارة أخرى: إنّ صاحب هذا الملاك إشتبه بين معنيين من القرب والبعد.

وتوضيح ذلك: إنّ للقرب والبعد معنيين:

١ - المعنى الأول، هو: القرب والبعد بلحاظ الأغراض النفسية للمولى.

٢ - المعنى الثاني، هو: القرب والبعد بلحاظ موازين المولوية والعبودية، فمثلاً لو أنقذ شخص ابن المولى بتخيّل أنّه عدوّه، فهنا، يحصل قرب من المولى بلحاظ المعنى الأول، لأنّ هذا الإنقاذ يوافق غرضه النفسي، إلا أنّه لا يحصل قرب بالمعنى الثاني، لأنّ هذا الإنقاذ، لا يمثل العبودية.

وينعكس الحال، فيما لو أنقذ عدوّ المولى، بتخيّل أنّه ابنه، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ قصد القرية المعتر في العبادة، إنّ قصد به المعنى الأول، للقرب، فحينئذٍ، لا يمكن التقرب بالملاك المغلوب واقعاً، وإن لم يعلم المكلف بمغلوبيته، لأنّ هذا لا يوافق غرض المولى النفسي، ويتم ما ذكر في هذا الملاك حينئذٍ.

إلا أنّ الصحيح، أنّ قصد التقرب المعتر، هو التقرب بالمعنى الثاني، أي: بحسب موازين المولوية والعبودية.

ومعه، لا مانع من التقرب بالملاك المغلوب واقعاً، إذا لم يكن المكلف عالماً بمغلوبيته، وحينئذٍ، فلا يتم ما ذكر في هذا الملاك.

٣ - الملاك الثالث: وحاصله: هو إنَّ التَّهْيِ إذا تعلق بالعبادة، فذلك يستوجب إنتفاء الأمر عنها - بناءً على إمتناع الإجماع -.

وعليه، فلا يمكن التقرب بالأمر لعدم وجوده، وأمَّا الملاك، فهو وإن كان موجوداً، إلاَّ أنَّه لا يمكن التقرب به، لألأنَّه مغلوب، كما كان الحال في الملاك الثاني، بل من جهة أنَّ الملاك بما هو ملك، لا يصلح لأنَّ يُتقرب به، سواء أكان غالباً، أو مغلوباً.

ويمكن أن يُقرب هذا بوجهين:

١ - الوجه الأول، هو: إنَّ الملاكات التي هي عبارة عن المصالح، تارةً، ترجع إلى نفس المولى، كما هو الحال في المولى العرفي، وأخرى، ترجع إلى نفس العبد دون المولى، كما في أوامر الله تعالى.

فإذا كانت من قبيل الأول: فحينئذٍ، يمكن للعبد أن يتقرب بالملاك، كما لو علم العبد بأنَّ مولاه عطشان، فهنا، يمكن أن يتقرب لمولاه، بالإتيان له بالماء، ليسدَّ عطشه، وإن لم يأمره مولاه.

وأما إذا كانت من قبيل الثاني: فحينئذٍ، لا يمكن التقرب بالملاك، فإنَّ الفعل إذا لم يكن فيه أمر من المولى - وقد فرضنا أنَّ مصلحة هذا الفعل تعود على العبد محضاً - فإنه حينئذٍ لا يمكن أن يأتي العبد بهذا الفعل متقرباً إلى مولاه، لأنَّ هذا الفعل غير مضاف للمولى أصلاً.

نعم، إنَّما يمكن التقرب به إذا كان فيه أمر، ومقامنا من هذا القبيل، فإذا أتى المكلف بالعبادة، ولم يكن فيها أمر، فتقع باطله، لعدم إمكان التقرب بالملاك، وبذلك يثبت البطلان.

٢ - الوجه الثاني، هو أن يُقال: بأنَّه ثبت فقهيّاً وجوب قصد القرية،

بمعنى قصد إمتثال الأمر، وعليه، فالتقرب بالملاك وإن كان ممكناً، إلا أنه لا يُجزى، فتقع العبادة باطله، إذا لم يكن هناك أمر.

ولا يخفى أن هذا الملاك لو تمّ، فهو يثبت بطلان العبادة، لأ من جهة القصور الذاتي فيها، بل من جهة عجز المكلف عن قصد القرية، ومن هنا كان هذا الملاك مختصاً بالعبادات.

يبقى الكلام، في أنّ هذا البطلان، هل هو تابع لوجود النهي الواقعي، وإن لم يصل، أو إنّه تابع لوجوده الواصل؟.

والصحيح، هو: إنّ الحال يختلف باختلاف هذين الوجهين المذكورين.

فبناء على الوجه الأول، وهو: عدم إمكان التقرب بالملاك أصلاً: فإنه حينئذ، لا يكون البطلان تابعاً للنهي بوجوده الواقعي، بل يكون تابعاً له بوجوده الواصل، وذلك لأنه إذا فرض ثبوت النهي واقعاً، إلا أنه لم يصل، ووصل عدمه، بمعنى أنه وصل أمر بذلك الفعل، ففي مثله، لا مانع من التقرب بهذا الأمر، ويحكم بالصحة، ولا إشكال، مع أنّ النهي ثابت واقعاً.

وأما إذا بُني على الوجه الثاني، وهو: إنّه قام الدليل فقهاً على وجوب قصد القرية، بمعنى قصد إمتثال الأمر، فحينئذ، قد يُفرض أنّ هذا الدليل إشتراط وجوب قصد الأمر الشرعي الواقعي، وبما أنه لا أمر شرعي واقعي في كل مورد كان فيه نهى واقعي، فحينئذ، يكون البطلان منوطاً بوجود النهي الواقعي، كما هو واضح.

ثم إنّ هذا الملاك، لو تمّ، فإنه يُتمّ في جميع أقسام النهي المتقدمة، لأنّ النهي في تمام الأقسام الخمسة، يقتضي سقوط الأمر، ومعه، لا يمكن قصد إمتثال الأمر، والمفروض أنّ الملاك غير قابل للتقرب، فبطل العبادة حينئذ، وهو المطلوب إثباته.

والتحقيق، هو عدم تمامية هذا الملاك أيضاً، بكلا وجهيه:

أما الوجه الأول، ففيه: إنَّ المصلحة وإنَّ كانت راجعة للعبد محضاً، كما في محل كلامنا، إلاَّ أنَّ هذه المصلحة، تارة، يُنظر لها بما هي راجعة للعبد محضاً، ومعه لا معنى للتقرب بها نحو المولى، وأخرى ينظر لها بما هي مصلحة مؤثرة في نفس المولى ولو إقتضاء، وفي مثله، لا مانع من التقرب بها.

وهذا كثيراً ما يتفق للإنسان، فإثنا نرى أنَّ الصغير يحافظ على نفسه لأجل أنَّ ذلك يُرضي والده، لا لأجل نفسه، مع أنَّ مصلحة المحافظة ترجع إلى الصغير محضاً، إلاَّ أنَّها لوحظت بما هي مؤثرة في نفس الوالد، وبذلك أمكن التقرب بها نحوه.

ومقامنا من هذا القبيل.

وأما الوجه الثاني، ففيه: إنَّه لم يبق عندنا دليل لفظي على عبادة جل العبادات، إنَّ لم يكن كلها، وإثما تثبت عبادتها بالإجماع والإرتكاز من جهة المتشرعة، وهذا الإجماع لا يقتضي أكثر من الإتيان بالفعل على وجه قربي، مهما كان هذا الوجه القربي، فتقيده بخصوص قصد إمتثال الأمر، لا وجه له.

وعليه، فالصحيح، إنَّ هذا الملاك الثالث غير تام.

٤ - الملاك الرابع: وحاصله، هو: إنَّ التَّهْي يوجب سقوط إطلاق دليل الأمر بناءً على إمتناع الإجماع، ومع سقوط إطلاق دليل الأمر، لا يكون هناك كاشف عن الملاك، وحينئذ، ففي مقام الإمتثال، لا يمكن للمكلف الإكتفاء بهذا الفعل، فإنَّ مقتضى أصالة الإشتغال بالملاك المعلوم، هو لزوم الخروج عن عهدته، ولا يمكن الخروج عن العهدة بمثل هذا الفعل، لأنَّه ليس مصداقاً للواجب يقيناً، حيث أنَّ المفروض أنَّ إطلاق دليل الأمر سقط كما أنَّه لم يُحرز وفاؤه بالملاك ليُتقرب به، حيث لا كاشف عن الملاك بعد سقوط الأمر، وحينئذ فبمقتضى أصالة الإشتغال يُحكم بعدم وفاء هذا الفعل، وهذا معنى البطلان.

وبذلك يثبت المطلوب، وهذا الملاك يُثبت البطلان بدعوى القصور الذاتي في الفعل، لأنه يدعي أنَّ هذا الفعل لا دليل على وفائه بالملاك. ويترب على ذلك، أنه لو تمّ، لما اختصر بالعبادات كما عرفت في الملاك الأول.

ومن جملة خصوصياته، أنه لو تمّ لكان البطلان ظاهرياً، لأنه ثابت بأصالة الإشتغال، ويتفرع على ذلك، أنَّ البطلان يكون تابعاً لوصول التَّهْي، لألواقعه، لأنَّ التَّهْي بوجوده الواقعي، لو لم يصل، لما سقط إطلاق دليل الأمر، بل كُنَّا نتمسك بالإطلاق، وتُثبت بذلك المصلحة، ومعه لا تجري أصالة الإشتغال، ويحكم حينئذٍ بالصحة.

ومن جملة خصوصياته، أنه إذا بنينا على إمتناع اجتماع أيّ أمر مع أيّ نهْي، فحينئذٍ، يكون هذا الملاك تاماً في أقسام التَّهْي الخمسة، لأنَّ أيّ واحد من هذه النواهي، لا يمكن اجتماعه مع الأمر، فورود التَّهْي معناه، سقوط إطلاق دليل الأمر، ومعه لا كاشف عن الملاك.

وعليه، فبمقتضى أصالة الإشتغال، يثبت بطلان هذا الفعل كما عرفت، وبذلك يكون هذا الملاك تاماً في جميع أقسام التَّهْي.

وأما إذا قلنا بأنَّ النهْي الذي لا يجتمع مع الأمر، إنما هو خصوص التَّهْي الناشئ عن مفسدة في متعلقه، فحينئذٍ، يكون هذا الملاك تاماً في أقسام التَّهْي المتقدمة عدا القسم الرابع، لأنَّ التَّهْي فيه ليس ناشئاً عن مفسدة في متعلقه، بل هو ناشئ عن مصلحة في نفس جعله، كما عرفت.

ومثل هذا التَّهْي لا يُسقط إطلاق دليل الأمر، بل يُبقي إطلاقه، ومعه يكون الفعل وافيّاً به، ولا تجري أصالة الإشتغال، ولا يتم هذا الملاك، وأما في بقية الأقسام، فيتم لما عرفت.

والصحيح إنَّ هذا الملاك، غير تام أيضاً، والوجه في ذلك هو: إنَّه بناءً على الإمتناع، فإنَّه لا إشكال في أنه لا إطلاق في مادة دليل، «صل»،

للفرد المحرّم، فمادة الصلاة، وهي الواجب، لا تشمل الفرد المحرّم، وإلاّ لزم تصادق الواجب والحرام على فرد واحد، وهو محال، بل الواجب مختص بالفرد غير المحرّم، فكأنّه قال: «الصلاة الواجبة هي غير الفرد المحرّم»، وهذا لا كلام فيه.

وإنما الكلام في إطلاق الهيئة، وإنّ هيئة، «صلّ»، التي مفادها الوجوب، هل لها إطلاق لما لو أتى بالفرد المحرّم، بمعنى أنّ وجوب الصلاة هل يبقى ثابتاً حتى لو أتى بالفرد المحرّم، أو إنّهُ لا إطلاق لها،؟ بمعنى أنّه لا وجوب بعد الإتيان بالفرد المحرّم؟.

فإنّ فرض ثبوت الإطلاق في الهيئة، فنفس هذا الإطلاق الذي هو دليل إجتهادي، يكون كاشفاً عن بطلان هذا الفرد المحرّم، وإلاّ لو كان هذا الفرد وافيّاً بالمصلحة، وغير باطل، لمّا ثبت الوجوب حتى بعد الإتيان به.

إذن، فهذا الإطلاق بنفسه يكشف عن بطلانه، ولا حاجة لإثبات البطلان بأصالة الإشتغال كما ذكر.

وبعبارة أخرى، هي: إنّهُ لو فرض وجود إطلاق في دليل الوجوب، أي: في هيئة «صلّ»، فالنتيجة وإنّ كانت بطلان العبادة وعدم الإجتزاء بها، إلاّ أنّ البطلان هنا، ليس على أساس قاعدة الإشتغال، بل على أساس أنّ نفس إطلاق دليل الوجوب، يكون دليلاً إجتهادياً على عدم جواز الإكتفاء بذلك الفرد المنهي عنه، وعدم وجدانه للملاك والمصلحة، سواء أكان هذا الواجب توصلياً، أو تعبيدياً، وسواء أكان التّهي واصلاً، أم لا.

وإنّ فرض عدم الإطلاق في الهيئة، فيكون المورد من موارد الشك في الوجوب، لأنّه يرجع إلى أنّه، هل تجب الصلاة على من أتى بالفرد المحرّم منها أو لا؟. وهذا مجرئ لأصالة البراءة، لا الإشتغال.

وعليه، فهذا الملاك غير تام بصيغته المذكورة.

نعم يمكن تكميمه بحيث يكون صحيحاً بهذا النحو الذي ذكرناه الآن،

أَيُّ: بحيث يثبت البطلان بإطلاق الهيئة لأبصالة الإشتغال كما عرفت .

وهذا إنما يتم، فيما لو كان للهيئة - التي هي دليل الوجوب - إطلاق .

وأما إذا لم يكن لها إطلاق - كما إذا افترض أنَّ الوجوب ثبت بدليل لُبي - ويكون القدر المتيقن منه ثبوت الوجوب على المكلف، لو لم يأت بالفرد المنهي عنه، فإنه حينئذ مع الإتيان بالفرد المنهي عنه، لا يكون الشك في تفرغ الذمة كي تجري أصالة الإشتغال، وإنما يكون الشك في أصل التكليف بالوجوب، فتجري أصالة البراءة، فلا تجب الإعادة، وعلى هذا الأساس، لا يتم هذا الملاك أصلاً .

٥ - الملاك الخامس، هو: إنَّ النَّهي، يكشف عن مبغوضة الفعل في نظر المولى، ومعه، فلا يمكن التقرب بهذا الفعل، لأنه إنما يُعقل التقرب بالفعل نحو المولى - أي مولى كان - فيما إذا كان حال المولى مع هذا الفعل أحسن من حاله مع تركه . وأما إذا كان حاله مع تركه أحسن من حاله مع فعله، كما في محل الكلام، فلا يمكن التقرب به حينئذ، ومع عدم إمكان التقرب به باطلاً وغير مُجزئ .

هذا حاصل ما يُقال في تقرب هذا الملاك، ولا يحتاج فيه إلى إبراز آثار النَّهي، من كونه مبعداً لا يمكن التقرب به، وأنه يُقبح معصية النهي وأمثال ذلك، لأنَّ ما ذكرناه في هذا الملاك من مناط المقربية، قضية صادقة، حتى ولو فرض أنه لا قبح في معصية المولى الناهي، كما لو كان المولى من الموالي الذين لا تُقبح مخالفتهم، فحتى في مثل ذلك، لا يمكن أن يُتقرب لهذا المولى بما نهى عنه لما ذكرناه .

وإن شئت، قلت: إنَّ المكلف بعد توجه النَّهي إليه، يكون عاجزاً عن الإتيان بالفعل العبادي بقصد قربي إلهي، لأنَّ وصول النَّهي إليه يكشف عن تمامية مبادئ النَّهي، ويكشف بالتالي عن كون العبادة مبغوضة بالفعل، وكون تركها أرجح عند المولى من فعلها، إذ لولا ذلك لما تعلق النَّهي الفعلي بها، ومع إحراز المبغوضية الفعلية يستحيل أن يُؤتى بالفعل لأجله

تعالى، فَإِنَّ الإِتْيَانَ بفعل لأجل المولى، إِنَّمَا يعقل فيما لو فُرض أَنَّ حال المولى مع الفعل أحسن من حاله مع تركه، وَأَمَّا لو فرض أَنَّ حاله مع تركه أحسن من حاله مع فعله، بحيث كان الترك هو الأفضل كما في محل الكلام، حينئذٍ، لا يمكن التقرب به إلى المولى، ومع عدم إمكان التقرب به يقع باطلاً وغير مجزٍ، لأنَّنا قد فرضنا أَنَّ الفعل العبادي قد أصبح مبغوضاً بالفعل للمولى، فيكون حال المولى مع تركه أحسن من حاله مع فعله.

وعليه، لا يُعقل أَنَّ يُؤْتَى به للتقرب من المولى، ومعناه، عدم التمكن من قصد القرية، فلا تقع العبادة صحيحة.

ثم إِنَّ هذا الملاك يُثبت البطلان من باب عجز المكلف عن قصد التقرب، لا من جهة القصور الذاتي في نفس الفعل، لأنَّه لا يُثبت ذلك كما هو واضح.

ويترتب على ذلك أَنَّ يكون هذا الملاك مختصاً بالعبادات، ولا يشمل التوصيليات.

ومن خصائص هذا الملاك، أَنَّهُ إِنَّ تَمَّ، فهو يُثبت البطلان الواقعي، إِلاَّ أَنَّ هذا البطلان ليس تابعاً للتهي بوجوده الواقعي، بل هو تابع للنهي بوجوده الواصل، لأنَّ التَّهْيَ الواصل هو الذي يمنع عن قصد التقرب.

ومن جملة خصوصيات هذا الملاك، أَنَّهُ إِنَّ تَمَّ، فهو يسري في تمام أقسام التَّهْيَ، عدا القسم الرابع، لأنَّ التَّهْيَ في القسم الرابع، لا يكشف عن مبغوضية في متعلقة، ليكون ذلك مانعاً من التقرب، بل لعلّ متعلقه ذو مصلحة، فيُتقرب به رجاءً وإحتمالاً، ولو كان هناك نهي في الواقع، ويترتب على ذلك، أَنَّهُ مع عدم وصول التَّهْيَ، حينئذٍ، يقطع بالصحة، لا أَنَّ الصحة تكون ظاهرة.

وإن شئت قلت: إِنَّ هذا الملاك إِنَّ تَمَّ، فهو يسري في تمام أقسام التَّهْيَ، عدا القسم الرابع، فَإِنَّ التَّهْيَ فيه، لا يكشف عن مبغوضية متعلقه

وإنما يكشف عن مصلحة في جعل هذا التَّهي، فقد يكون حال المولى مع فعل المتعلق أحسن من حاله مع عدم فعله.

وكذلك يتم هذا الملاك حتى لو بنينا على جواز إجتماع الأمر والتَّهي على أساس الملاك الأول، أو الثاني لجواز الإجتماع، فإنَّه مع تقديم جانب التَّهي، وإفترض أنَّ الفعل الخارجي مبغوض للمولى، لا يمكن التقرب به.

نعم لو بنينا على جواز الإجتماع على أساس الملاك الثالث لجواز الإجتماع، فلا يتم هذا الملاك الخامس، فإنَّه بناءً على هذا الملاك يكون هناك وجودان في الخارج: أحدهما مبغوض للمولى، والآخر محبوب له، ومعه يمكن التقرب بالوجود المحبوب، بينما الملاكات السابقة لو تمت، فهي مختصة بخصوص فرض إمتناع الإجتماع، ولا تتم بناءً على جواز الإجتماع، سواء أكان على أساس الملاك الأول، أو الثاني، أو الثالث من ملاكات جواز الإجتماع، فإنَّ مقتضى القول بجواز الإجتماع هو فعليه الأمر ووقوع الفعل، مصداقاً للواجب، وهذا يعني، ثبوت المصلحة فيه، فينتفي الملاك الأول، ولا بدَّ أنَّ تكون هذه المصلحة غير مندكة، وغير مغلوبة في دائرتها، كي يمكن نشوء الأمر منها، فينتفي الملاك الثاني، ومع وجود الأمر وفعليته يمكن التقرب، فينتفي الملاك الثالث، وكذلك تُستكشف المصلحة من وجود الأمر، فينتفي الملاك الرابع.

والتحقيق في حال هذا الملاك، يتوقف على بيان مقدمة:

وحاصلها هو: إنَّ المقريّة والمبعدة من شؤون الداعي النفساني للبعد، وليستا من الصفات القائمة بحيثيات الأفعال الخارجية، فلا تنشأ منها.

ومن هنا، لو شرب شخصان من إناء واحد، إلّا أنَّ أحدهما شرب بداعي كون هذا الماء من ماء «زمزم» تبركاً، بينما شرب الآخر بداعي كون هذا السائل خمراً، ففعل الأول يكون مقرباً، بينما يكون فعل الآخر مبعداً،

مع أنَّ الفعل الخارجي كان واحداً، إذنَّ فالمقربة والمبعدة من شؤون
الداعي النفساني المحرك نحو الفعل.

وهذا الداعي، يخلق في طول وجوده عنواناً ثانوياً، إما حسناً أو قبيحاً
في هذا الفعل، وهذا العنوان الثانوي، يكون مقرباً تارةً بتبع مقربة الداعي،
ومبعداً أخرى بتبع مبعدة الداعي.

وعلى هذا، فلو أمكن وجود فعل واحد بداعيَّين: أحدهما إلهي،
والآخر شيطاني معاً، فقد ثبت الإقتراب والإبتعاد معاً، لأنَّ السبب للقرب
والبعد ليس هو الفعل، حتى يُقال: كيف يُعقل أنَّ شيئاً واحداً يوجب القرب
والبعد إلى المولى في نفس الوقت، وذلك لأنَّ السبب هو الداعي والقصد،
فإنَّه مع تعدده، يُعقل التقرب والإبتعاد معاً.

وعلى ضوء هذه المقدمة، نقول: إنَّه تارةً يُفترض أنَّ مصلحة العبادة
قائمة بخصوص الحصة المنهي عنها، وأخرى، يُفترض أنَّ المصلحة قائمة
بالجامع بين الحصة المنهي عنها، وبقية الحصص المباحة.

فلو افترضنا أنَّ المولى نهى عن الصلاة في الحمام، وكان الأمر متعلقاً
بخصوص الصلاة في الحمام، بمعنى أنَّ المصلحة كانت قائمة بخصوص
هذه الحصة من الصلاة، ففي مثله، لا يمكن التقرب بالصلاة في الحمام،
لما ذكر في هذا الملاك، فإنَّ التَّهي الفعلي يُعجز المكلف عن قصد التقرب
بها.

ويستحيل في هذا الفرض أنَّ يوجد داعي التَّهي عند المكلف، ما يُقربه
من المولى، لأنَّ هذا الداعي المفروض، إن فرض أنَّه داع نحو الصلاة في
الحمام، فالمفروض أنَّه لا يمكنه التقرب بها لما عرفت.

وإن فرض أنَّه داع نحو الجامع بين الصلاة في الحمام، والصلاة
خارجه، فهذا باطل، لأنَّ المفروض أنَّ المصلحة قائمة في خصوص الصلاة
في الحمام، ولا ملاك، ولا مصلحة في الجامع.

وعليه: ففي هذا الفرض، يستحيل أن ينقذ داعي التَّهْي في نفس العبد نحو هذا الفعل، وإذا لم يوجد مثل هذا الداعي، فيقع الفعل باطلاً، وبذلك يتم هذا الملاك.

وبتعبير آخر، يقال: إنَّه له إفتراضنا قيام المصلحة بخصوص الحصّة المنهي عنها، فإنَّه يستحيل قصد التقرب بها حينئذ، بمعنى أنَّه لا يمكن أن يكون في نفس العبد داعٍ إلهي، لأنَّ هذا الداعي الإلهي، إن دعاه إلى الجامع بين هذه الحصّة وبين الحصص الأخرى المباحة، فهو غير معقول، لأنَّ المصلحة غير قائمة بالجامع، وإنَّما هي قائمة بخصوص الحصّة.

وإن دعاه إلى إيجاد خصوص هذه الحصّة، فهو أيضاً غير معقول، لأنَّ ترك الحصّة أحسن عند المولى من فعلها، فكيف يمكنه أن يأتي بها بقصد التقرب منه تعالى، إذن ثبت أنَّه لا يُعقل أن يقع الفعل عبادياً، إذن فهذا الملاك الخامس يتم في هذه الفرضية.

وأما لو فرض أنَّ المصلحة كانت قائمة بالجامع بين الحصّة المحرمة، والحصّة المباحة، أي: إنَّها قائمة في الجامع بين الصلاة في الحَمَام، والصلاة خارجه، فإنَّه في مثله، يُعقل إنقذاح الداعي الإلهي في نفس العبد نحو هذا الجامع، وذلك لوجود المقتضي، وعدم المانع، أمّا المقتضي، فهو قيام الملاك فيه، وأمّا عدم المانع، فلأنَّ المفروض أنَّ حال المولى مع هذا الجامع، أحسن من حاله مع عدمه.

نعم حال المولى مع الحصّة المحلَّلة منه، أحسن من حاله مع الحصّة المحرمة منه، لكن المفروض إنَّ الحصّة المحلَّلة ليست مركزاً للملاك، وإنَّما المركز، هو الجامع، وحال المولى معه، أفضل من حاله مع تركه مطلقاً، وعليه فهناك مجال لإنقذاح الداعي في نفس العبد نحو هذا الجامع، وحينئذٍ فإنَّ إنقذاح في نفسه داعٍ إلهي آخر نحو الحصّة المحلَّلة منه، فيكون قد إمتثل الأمر والتَّهْي، وأمَّا إذا لم ينقذح داعٍ إلهي آخر عنده نحو الحصّة المحلَّلة، بل إنقذح عنده داعٍ شيطاني نحو الحصّة المحرمة، فصلَّى في

الحمّام، ففي مثل ذلك، بمقدار ما تكون هذه الصلاة ناشئة من الداعي الإلهي، تكون مقربة.

وهذا أمر معقول، لأنّ الداعي الذي دعاه لإيجاد جامع الصلاة، ولو بفرد محرم، هو داع إلهي، حيث أنّ الملاك قائم بالجامع كما عرفت، غاية، أنّ هذا الفرد من الصلاة، من جهة أخرى هو غير مقرب، بل هو مُبعد، وحينئذٍ، فإنّ إكتفينا في العبادات بوجود داع قربي مؤثر في العبادة، سواء وُجد فيه داع آخر مؤثر في المبعديّة، أو لم يوجد، فحينئذ تكون هذه الصلاة مقربة، ومعه تقع صحيحة، ولا يكون هذا الملاك تاماً.

وأما إذا لم نكتفِ في العبادات بمثل ذلك، وإشترطنا عدم وجود داع آخر فيها مُبعد، فتقع حينئذ هذه الصلاة باطلة، ويكون هذا الملاك صحيحاً. ثمّ إنّ هناك فرقاً أساسياً، بين الملاك الخامس، والملاكات الأربعة المتقدمة.

وحاصله، هو: إنّ الملاكات الأربعة المتقدمة، كانت مبنية على القول بامتناع إجتماع الأمر والنهي.

وأما إذا قلنا بجواز إجتماع الأمر والنهي بأيّ ملك من ملاكات الجواز، فإنّها لا تتم حينئذ، وذلك لأنّه بناء على جواز الإجتماع، يكون الأمر بالفعل الذي فرض التّهي عنه، أيضاً فعلياً، ومع فعلية الأمر تكون المصلحة فعلية.

وبذلك يبطل الملاك الأول، لأنّ هذا الملاك قد أثبت بطلان الفعل من طريق نفي المصلحة، كما أنّه مع فعلية الأمر لا تكون المصلحة مغلوبة كما هو مبنى الملاك الثاني، فيبطل الملاك الثاني حينئذ، كما أنّه مع فعلية الأمر، يمكن التقرب به، وبذلك يبطل الملاك الثالث، كما أنّ الرابع يبطل، لأنّه مع فعلية الأمر، يكون الأمر كاشفاً عن فعلية المصلحة والملاك، كما عرفت سابقاً.

وأما هذا الملاك الخامس، فيتم، حتى بناءً على القول بجواز إجتماع الأمر والنهي، فإنه إذا بُني على جواز الإجتماع، من باب أن الأمر المتعلق بصرف الوجود لا يسري إلى الحصص، أو من باب أن تعدد العنوان بمجرد يكفي لرفع غائلة الإمتناع.

فبناءً على جواز الإجتماع بأحد هذين الملاكين، يكون الملاك الخامس تاماً أيضاً، لأنه بناءً على الجواز بأحد هذين الملاكين، يكون الفعل الخارجي واحداً، وهو مبغوض، لفرض النهي عنه، ومع المبغوضية، لا يمكن التقرب به، كما تقدم وعرفت.

نعم لو بنينا على جواز الإجتماع، من باب أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي، حينئذ، لا يتم هذا الملاك، لأن متعلق الأمر حينئذ شيء، ومتعلق النهي شيء آخر، ولا مانع من التقرب بالصلاة في الغصب، وعليه فلا يتم هذا الملاك.

٦ - الملاك السادس: وحاصله هو: إنه إذا كان النهي أصلاً للمكلف فيكون حينئذ منجزاً عليه، ومعنى تنجزه، هو أن العقل يحكم بمبعدة معصيته عن المولى، ومع هذه المبعدة يستحيل أن يقع مقرباً، فإذا أتى به يكون باطلاً.

وهذا الملاك يختلف عن سابقه، بأنه يُبرز حيثية المبعدة التي هي معلولة للنهي، بينما الملاك السابق يُبرز حيثية المبغوضية التي هي مكشوفة للنهي.

وأما خصائص هذا الملاك، فمنها: إنه لو تم، فهو يتم في جميع أقسام النهي، حتى في القسم الرابع، لأن النهي في جميعها مولوي، ولم ينشأ من مبغوضية في متعلقه وما دام كذلك، فالعقل يحكم بقبح عصيانه حينئذ، ومعه لا يكون الفعل مقرباً، لأنهما ضدان لا يجتمعان فإذا أتى به المكلف حينئذ، فإنه يقع باطلاً، ويستحيل أن يكون مقرباً.

وأما بقية الخصائص، فيتفق فيها مع الملاك الخامس.

والتحقيق عدم تمامية هذا الملاك.

والوجه في ذلك هو: إن التنافي بين المقربية والمبعدية على نحوين:

١ - النحو الأول، هو: أن يكون التنافي بلحاظ المحل القابل، بمعنى أن يكون الشيء الواحد في زمن واحد، قريباً من شيء وبعيداً عنه، وهذا مستحيل.

٢ - النحو الثاني، هو: أن يكون الشيء الواحد سبباً للقرب من المولى وسبباً للبعد عنه.

وهذا مستحيل أيضاً، وحينئذ، ففي محل الكلام، إن أريد من التنافي بين المقرب والمبعد هو النحو الأول، فهو ممنوع، لأنه لا تنافي بين كون العبد قريباً من المولى، وبعيداً عنه في آن واحد، ومثال ذلك، النظر إلى الأجنبية حال الصلاة، فإنه في هذه الصورة، قد فعل محرماً أثناء الإتيان بواجب.

فالقرب والبعد المعنوي، كما هو محل الكلام، ليس كالقرب والبعد المكاني، الذي يستحيل فيه ذلك، فإنه يستحيل أن يكون الإنسان قريباً من مكان، وبعيداً عنه في آن واحد.

وعليه، فالتنافي بين المقربية والمبعدية بلحاظ المحل القابل، غير موجود في محل الكلام.

وإن أريد من التنافي بين المقرب والمبعد، النحو الثاني، فهذا أيضاً غير موجود في محل الكلام، لأن نفس الفعل الذي أتى به، لا أثر له في المقربية والمبعدية ليرد إشكال التنافي، ويقال: إنه كيف أمكن أن يكون نفس الفعل مقرباً ومبعداً، بل المقرب والمبعد في الحقيقة، هو الداعي النفساني للمكلف، على ما ذكرنا سابقاً، وهو مختلف في المقام، لأن مثل هذا المكلف، نجد عنده داعيان: أحدهما مولوي، وهو مقرب، والثاني

شيطاني، وهو مُبَعَد. وقد اِشْتَرَك كلاً هُذَيْنِ الدَاعِيَيْنِ فِي إِبْرَازِ هَذَا الْفِعْلِ، فَيَكُونُ هَذَا الْفِعْلُ مَقْرَباً بِلِحَازِ نَشْوَتِهِ مِنَ الدَّاعِيِ الْأَوَّلِ، وَمَبْعَداً بِلِحَازِ نَشْوَتِهِ مِنَ الدَّاعِيِ الثَّانِيِ.

وعليه، فالنحو الثاني من التنافي أيضاً غير موجود، وبذلك يثبت عدم تمامية هذا الملاك.

وإن شئت قلت: إنَّه إنْ كَانَ الْمَقْصُودُ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ وَاحِدٌ سَبَباً لِلإِقْتِرَابِ وَالإِبْتِعَادِ، فَهَذَا صَحِيحٌ، إِلاَّ أَنَّهُ فِي الْمَقَامِ لَا يَلْزَمُ مِنْ إِمْكَانِ التَّقَرُّبِ، أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ وَاحِداً، فَإِنَّهُ إِتْضَحُ فِي الْجَوَابِ عَلَى الْبِرْهَانِ الْخَامِسِ، أَنَّ الْمَقْرَبَ وَالْمَبْعَدَ لَيْسَ هُوَ الْفِعْلُ الْخَارِجِي، كَمَا يُقَالُ: لَا يَوْجَدُ إِلاَّ فِعْلٌ وَاحِدٌ، وَإِنَّمَا السَّبَبُ لِلتَّقَرُّبِ وَالإِبْتِعَادِ، هُوَ الدَّاعِي، وَالدَّاعِي فِي الْمَقَامِ مُتَعَدِّدٌ، إِذْ يَوْجَدُ دَاعِي إِمْتِثَالِ الْأَمْرِ، وَيَوْجَدُ دَاعِي عَصِيَانِ النَّهْيِ، فَلْيَكُنْ أَحَدُهُمَا مَقْرَباً، وَالْآخَرُ مَبْعَداً.

٧ - الملاك السابع: وفيه نرجع المسألة بالتحليل إلى مسألة فقهية، فنقول: إنَّه قد إِتْضَحُ مِنْ مَنَاقِشَةِ الْمَلَائِكَةِ السَّابِقَةِ، أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْعِبَادَةِ لَا يَقْتَضِي عَجْزَ الْمَكْلَفِ وَقُصُورَهُ عَنِ الْإِثْبَانِ بِالْعَمَلِ بِقِصْدِ الْقَرِيبَةِ، بَلْ هُوَ قَادِرٌ عَلَى قِصْدِ التَّقَرُّبِ، وَإِلَى جَانِبِ هَذَا الْقِصْدِ يَوْجَدُ قِصْدُ عَصِيَانِي مَرْتَبِ عَلَى النَّهْيِ الْوَاصِلِ الْمَنْجَزِ، وَلِذَا إِنْتَهَيْنَا فِي مَنَاقِشَةِ الْمَلَائِكَةِ الْخَامِسِ إِلَى أَنَّ هَذَا الْمَكْلَفَ يَنْقَدِحُ فِي نَفْسِهِ دَاعِيَانِ: إِلَهِي، وَشَيْطَانِي، وَالْفِعْلُ مُسْتَدٌّ إِلَى مَجْمُوعِ الدَّاعِيَيْنِ، لَكِنْ بِنَحْوِ يَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا صَالِحاً لِلإِسْتِقْلَالِ فِي الْمَحْرُكِيَّةِ.

وحينئذ، فإن قلنا في باب العبادات فقهيًا: إنَّ المعتبر في صحة العبادة مجرد وجود داع قربي، فتصح هذه العبادة حينئذ، لأنَّ هذا الداعي موجود.

وإن قلنا: إنَّ المعتبر هو التمحض في الداعي القربي، فتبطل، لأنَّها لم تتمحض بذلك. وهذا الملاك لو تم، فهو يثبت البطلان منوطاً بوصول النَّهْيِ وَتَنْجِزِهِ، لِأَنَّ الْعَصِيَانَ يَتَحَقَّقُ بِذَلِكَ. وَأَمَّا مَعَ عَدَمِ وَصُولِ النَّهْيِ فَلَا

يتحقق الداعي الشيطاني ليكون مضرراً بصحة العبادة. كما أنَّ هذا الملاك يرجع إلى القصور في قدرة المكلف، ولذا يختص بالعبادات، كما أنَّه لو تمَّ فهو يتم حتى بناءً على القول بجواز الاجتماع بأحد ملاكي جواز الاجتماع الأول أو الثاني دون الملاك الثالث من ملاكات الاجتماع، كما عرفت في الملاك الخامس.

ثم إنَّ هذا الملاك يحول المسألة إلى مسألة فقهية، وهي: إنَّه هل يُشترط في صحة العبادة تمحضها في الداعي القربي، أو أنَّه لا يُشترط ذلك؟ وقد عرفت أن العبادة بمعنى وجوب قصد القرابة لم يثبت بدليل لفظي، بل إنَّ أهم دليل عليه هو الإجماع والإرتكاز. ومن المعلوم أنَّ الإرتكاز قائم على أنَّ الله تعالى لا يُطاع من حيث يُعصى.

وعليه فالإتيان بالصلاة بداع قربي مقرون بداع شيطاني، لا يكون مسقطاً للأمر بها، بل لا بدَّ من تمحضها بداع قربي فقط. ومرتكزات المتشعبة تقضي بذلك، وبهذا يثبت بطلانها، بلا حاجة إلى ما ذكر في الملاكات السابقة.

وبهذا يتضح، إنَّ الصحيح هو هذا الملاك السابع، وكذلك الملاك الرابع بعد تميمه كما عرفت في محله.

هذا تمام الكلام في ملاكات إقتضاء التَّهْي للفساد في العبادة، وقد تبين أنَّ الصحيح من هذه الملاكات، هو الملاك السابع، والملاك الرابع، بصيغته المعدلة، كما عرفت سابقاً.

وقد بقي تنبيهاتٌ للمسألة، نستعرضها تباعاً:

١ - التنبيه الأول، هو: إنَّه لو بُني على أنَّ التَّهْي التحريمي يقتضي الفساد بأحد الملاكات السابقة، فهل إنَّ ذلك الملاك الذي أوجب إقتضاء التَّهْي التحريمي للفساد، يوجب إقتضاء التَّهْي الكراهتي عن العبادة للفساد أيضاً، أو إنَّه لا يوجب ذلك؟ أو فقل: إنَّه لو بنينا على أنَّ التَّهْي التحريمي

يوجب بطلان العبادة، فهل إنَّ التَّهْي الكراهتي يوجب بطلانها أم لا؟ .

وتحقيق الحال في هذه المسألة هو: إنَّ كراهة العبادة، تارة يُقصد به كونها أقلَّ محبوبية، وفضيلةً من غيرها، سواء أكانت هذه الأقلية، ذاتية، أو عرضية، ناشئة من التراحم بين محبوبية هذا الفرد المكروه، كالصلاة في الحَمَام، وبين مبغوضيته المستكشفة من التَّهْي، فبعد الكسر والإنكسار، يوجب ذلك منقصة الصلاة في الحَمَام عن سائر أفراد الصلاة بالنسبة للمحبوبية، فبناءً على أنَّ كراهة العبادة ترجع إلى ذلك أي إلى النقص في المحبوبة، فلا يكون التَّهْي الكراهتي حينئذٍ موجباً للبطلان، لأنَّ الصلاة في الحَمَام على هذا المبنى، تكون مصداقاً لمتعلق الأمر، ومشمولة للأمر، فيمكن التقرب بها بعد فرض كونها محبوبة، ومعه تقع صحيحة.

وتارة أُخرى يُقصد بكراهة العبادة، كونها مبغوضة فعلاً، غايته، أنَّ هذه المبغوضة مبغوضة ناقصة، يمكن إجتماعها مع الترخيص بها.

وحيثلو، فإما أن يُبنى على استحالة إجتماع الأمر والتَّهْي، ولو كان كراهتياً.

وإما أن يُبنى على الجواز، فإن بُني على الإمتناع، فحينئذٍ، يكون التَّهْي الكراهتي مقضياً لفساد العبادة بالملاك الأول للفساد، والوجه في ذلك هو، إنَّ هذا التَّهْي يكشف «إنَّ» عن قصور ذاتي في هذه العبادة، وأنَّها لا تفي بالمصلحة الوجودية، لأنَّه لو كانت وافية بهذه المصلحة، لكانت محبوبة، ومن المعلوم أنَّ المحبوبة اللزومية تقدم على المبغوضة الكراهتية في مقام التراحم، فبعد الكسر والإنكسار، تكون هذه العبادة محبوبة، غايته، أنَّها تكون أقلَّ محبوبية من سائر الأفراد، وهذا خلفُ فرض كونها مبغوضة فعلاً.

وعليه: فلا بدَّ وأن يكون هذا كاشفاً عن أنَّ المحبوبة اللزومية غير شاملة لهذه الحصاة من العبادة المكروهة، ومع عدم كونها مشمولة لها، تكون قاصرة ذاتاً عن الوفاء بالملاك والمصلحة.

وبهذا يثبت، إنَّ التَّهْي الكراهتي، كشف عن قصور ذاتي في هذه العبادة، وهذا يعني، بطلانها بالملاك الأول.

وإن شئت قلت: إنَّه لو افترضنا أنَّ التَّهْي كان ناشئاً من مبغوضيَّة فعلية في هذا الفرد، فتارة نلتزم بامتناع إجتماع الأمر والتَّهْي حتى مع التَّهْي الكراهتي، وأخرى، نلتزم بإمكان إجتماع الأمر والتَّهْي الكراهتي.

فإنَّ التَّهْي بامتناع الإجتماع، ومع هذا افترضنا وجود التَّهْي الناشئ من مبغوضيَّة فعلية لمتعلقه، فلا بدَّ حينئذ من الإلتزام ببطلان العبادة، على أساس الملاك الأول من ملاكات إقتضاء التَّهْي للفلساد المتقدمة، لأنَّ مثل هذا التَّهْي الناشئ من مبغوضيَّة متعلقه، يكشف لا محالة عن عدم محبوبيَّة متعلقه، لعدم إمكان إجتماع الحب والبغض في شيء واحد، وعدم محبوبيَّة هذا الفرد، يكشف عن أنَّ تلك المصلحة الإلزامية للعبادة، التي تكون ثابتة في الجامع، بين الأفراد، غير ثابتة في الجامع الشامل لهذا الفرد المنهي عنه، إذ لو كانت ثابتة في الجامع بين هذا الفرد وبين بقية الأفراد، لكان هذا الجامع محبوباً بملاك إلزامي.

وبناء على إمتناع إجتماع الأمر والتَّهْي، وإفتراض عدم تاميَّة ملاكات جواز اجتماع الأمر والتَّهْي، فإنَّه لا بدَّ وأنَّ يسري هذا الحب من الجامع إلى الحصة والفرد، فيقع التراحم بين هذا الحب الذي يكون بملاك إلزامي وبين بُغض هذا الفرد، الذي يكون بملاك كراهتي، وبعد التراحم، لا بدَّ وأنَّ يزول البغض أمام الحب، لأقوائية ملاك الحب بحسب الفرض، مع أنَّ المفروض أنَّ هذا الفرد المنهي عنه مبغوض بالفعل بالبغض الكراهتي.

إذن فالبمغوضيَّة الفعلية لهذا الفرد، المُستكشَفَة من التَّهْي، تكون دليلاً على أنَّ الجامع المنطبق على هذا الفرد، ليس واجداً لملاك المأمور به.

وهذا يعني، أنَّ هذا الفرد من العبادة، يقع باطلاً بنكته قصوره الذاتي، وعدم وجدانه للملاك.

وهذا في الحقيقة هو الملاك الأول من الملائك السبعة المتقدمة لإقتضاء النَّهي فساد العبادة، وبه تبطل العبادة كما هو الصحيح.

وأما إذا بُنينا على جواز إجتماع الأمر والنَّهي، فحينئذٍ، لا يكون النَّهي الكراهتي موجِباً للبطلان، لأنَّ الملائك المتقدمة للبطلان، أربعة منها كانت مبنية على الإمتناع، والمفروض هنا، أننا نقول بالجواز، إذن فلا محل حينئذٍ لهذه الملائك الأربعة.

وأما الملاك الخامس والسادس، فلم يتِمَّا في أنفسهما.

وأما الملاك السابع، فيرجع إلى تقوُّم العبادة بأمرين حسب المرتكزات التشريعية: أحدهما: وجود داع قربي، والثاني: عدم وجود داع مضاد، إلاَّ أنَّ القدر المتيقن من هذا الإرتكاز، هو عدم وجود داع مضاد تحريمي عصياني، لا كراهتي.

وعليه، فلا موجب لبطلان العبادة بمقتضى هذا الملاك السابع.

وبتعبير آخر: هو إنَّهُ لو إلترمنا بجواز إجتماع الأمر والنَّهي بدعوى: أنَّ الأمر متعلق بصرف الوجود، والنَّهي متعلق بالحصة، فالظاهر أنَّ النهي الكراهتي لا يقتضي الفساد، فإنَّ الملائك الأربعة الأولى لإقتضاء النَّهي للفساد، كانت مختصة بفرض الإمتناع، والملاك الخامس والسادس، لم يثبتا في أنفسهما، والملاك السابع كان على أساس دعوى إرتكازية، هي إنَّهُ يُشترط في صحة العبادة، عدم وجود داع شيطاني، والقدر المتيقن من هذا الإرتكاز، هو إنَّهُ يُشترط عدم وجود داع شيطاني عصياني، بحيث يترتب على مقتضاه العقاب، ولا يشمل مثل مخالفة النَّهي الكراهتي، لكون القدر المتيقن من الداعي المضاد، كونه، داعياً تحريمياً عصيانياً.

٢ - التنبيه الثاني: في أن النهي كما يتعلق بأصل العبادة، فكذلك قد يتعلق بجزئها أو شرطها. وقد ذكر صاحب الكفاية «قده» إنَّهُ إذا تعلق النَّهي بجزء العبادة، فيكون ذلك موجِباً لبطلان هذا الجزء بالملاك الصحيح

للبطلان، وإذا بطل هذا الجزء، فإما أن يُتدارك بغيره الذي لا نهى عنه، أو لا، فإذا لم يتدارك، فتبطل العبادة لنقصانها بفقد جزء منها، وإذا تداركه المكلف، فتقع صحيحة، إلا إذا أوجب هذا التدارك زيادة ونحوها مما يوجب البطلان^(١). وهنا كلام تام.

إلا أن الميرزا «قده»^(٢) إعترض على ذلك، وذكر أن الإتيان بالجزء المنهى عنه، يوجب بطلان العبادة، لأنَّ التَّهْيِيَّ عن الجزء يوجب تحريمه، وإذا ثبت تحريمه، فيثبت تقييد الصلاة بغيره، وبناءً عليه، فتكون الصلاة مأخوذة «بشروط لا» من جهته، فإذا أتى به، تقع الصلاة باطلة.

إلا أن هذا الكلام غير تام، لأنَّ مرجع تحريم الجزء، إلى أنَّ الصلاة مقيدة بغيره، ومعنى ذلك، هو إنَّ الجزء المحرّم ليس مصداقاً للواجب، وليس معنى ذلك أنَّه مانع عن الواجب ليكون الواجب مأخوذاً «بشروط لا» من جهته، هذا بالنسبة للتَّهْيِيَّ عن الجزء.

وأما بالنسبة للتَّهْيِيَّ عن الشرط، فإنَّ كان الشرط عبادةً، فيبطل لحرمة، وحينئذٍ، تبطل أصل العبادة المشروطة به، لأنَّ بطلان الشرط يوجب بطلان المشروط.

وأما إذا لم يكن عبادةً فحينئذٍ، يمكن التمسك بإطلاق دليل الشرط، لإثبات شموله لهذا الفرد المحرم، ومعه يقع المشروط صحيحاً، وذلك لوجود شرطه.

إلا أنَّ السيد الخوئي «قده»^(٣) وجملة من الأعلام، ذهبوا إلى أنَّ المورد يدخل تحت كبرى مسألة إجتماع الأمر والتَّهْيِيَّ، وذلك لأنَّ هذا الشرط صار مورداً للأمر بلحاظ الواجب المشروط، ومورداً للتَّهْيِيَّ كما هو

(١) كفاية الأصول - الخراساني: ج ١ ص ٢٩٢.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي: ج ٢ ص ٣٩٧.

(٣) محاضرات فياض: ج ٥ ص ٢٥ - ٢٦.

الفرض، وذلك كالتستر في الصلاة بثوب مغصوب، وحينئذ، فتكون هذه المسألة مبنية على مسألة الإجتماع.

وهذا الكلام غير تام، فإننا ذكرنا سابقاً أن موارد حرمة هذا الشرط، لا تدخل تحت كبرى مسألة إجتماع الأمر والنهي وذلك، لأن متعلق النهي هو نفس الشرط، وأما متعلق الأمر فهو تقييد المشروط بشرطه لا نفس الشرط، فإختلف متعلق الأمر والنهي، فلا تكون المسألة من صغريات مسألة إجتماع الأمر والنهي.

٣- التنبيه الثالث: هو أن النهي المولوي التحريمي ينقسم إلى قسمين: وذلك، لأن الحرمة، تارة تكون ذاتية، وأخرى، تكون تشريعية.

والكلام المتقدم في إقتضاء النهي الفساد، كان في الحرمة الذاتية كالصلاة في الأرض المغصوبة، بناء على إمتناع إجتماع الأمر والنهي. فإن نفس فعل الصلاة محرّم، وإن لم يُسند إلى الله تعالى.

بينما في هذا التنبيه، يُبحث عن الحرمة التشريعية، وإن النهي في مثله، هل يقتضي الفساد، أو لا يقتضيه؟

أو فقل: هل إن الحرمة التشريعية توجب البطلان كالحرمة الذاتية أم لا؟

وتحقيق الحال في ذلك هو أن التشريع يكون على نحوين:

١- النحو الأول، هو: أن يسند المكلف إلى الله تعالى، فعلاً، يعلم أنّ الله تعالى لم يُشرّعه.

٢- النحو الثاني، هو: أن يسند المكلف إلى الله تعالى فعلاً يشك في تشريع الله تعالى له.

أما بالنسبة إلى النحو الأول: فلا إشكال في بطلان العبادة في مرحلة سابقة على ثبوت حرمة التشريع، وذلك لأن المكلف يعلم بأن الله تعالى لم

يشرع هذا الفعل، وعليه، فهو يعلم بأنَّ الأمر بهذا الفعل، وعدم الأمر به، ليس إلا من جهة عدم وفائه بالمصلحة، فيكون هذا الفعل قاصراً ذاتاً عن الرفاء بالمصلحة، وحينئذ، فإذا أتى المكلف به، يكون باطلاً لهذا القصور، مع قطع النظر عن الحرمة التشريعية المترتبة على إتيانه به مُسنداً له إلى الله تعالى.

وأما بالنسبة للتشريع بالنحو الثاني، وهو أن يأتي المكلف بالفعل، ويسنده إلى الله تعالى، مع أنه يشك في تشريع الله تعالى له:

فإنه من المعلوم، أنَّ هذا النحو لا يستبطن البطلان بملاك القصور الذاتي، وذلك لإحتمال كون هذا الفعل ذا مصلحة في الواقع، لأنَّ المفروض أنه يشك في تشريعه، لا أنه يجزم بعدمه، وإنما البطلان في هذا النحو، إنما هو لعجز المكلف عن قصد القرية المعبر في صحة العبادة، ويُقرَّب ذلك بوجوه:

١ - الوجه الأول، وحاصله، هو: إنَّ الإتيان بهذا الفعل محرم تشريعاً، والحرمة التشريعية، كما تكون متعلقة بالفعل القلبي الذي هو عبارة عن إسناد الفعل للمولى، كذلك تكون متعلقة بالفعل الخارجي المأتي به، لأنَّ التشريع يكون وجهاً من وجوه الفعل، وعنواناً من عناوينه، وحينئذ، فيحرم الفعل بهذا العنوان، ويصير حال هذا الفعل حال العبادة المحرمة حرمة ذاتية، كالصلاة في الأرض المغصوبة، بناء على إمتناع إجتماع الأمر والنهي، وحينئذ، فيثبت البطلان هنا بالملاك الذي أثبت به البطلان هناك.

٢ - الوجه الثاني، هو: إنه لو تنزلنا، وقلنا: بأنَّ الحرمة التشريعية تكون متعلقة بالإسناد القلبي فقط، ولا تسري إلى الفعل الخارجي، فمع هذا يثبت البطلان، لأنَّ هذه الحرمة تُثبت إنَّ القصد المحرك نحو العمل قصد غير إلهي لأنه محرم، وإذا لم يكن القصد إلهياً، فتبطل العبادة المأتي بها لفقدان قصد القرية.

٣ - الوجه الثالث: هو: إننا لو تنزلنا وقلنا: إنَّ التشريع غير محرم

شرعاً، ولكنه قبيح عقلاً، فيكون حاله كحال قبح المعصية، فكما أنَّ المعصية قبيحة عقلاً، ولا تستلزم حكماً شرعياً بحرمتها، لأنَّها من تبعات حق المولى، فلا معنى لتدخل المولى من جديد وحكمه بالحرمة عليها.

فحتى لو قلنا: بأنَّ التشريع كالمعصية غير محرم شرعاً، وإنَّما هو قبيح عقلاً، فمع هذا، يُحكم ببطلان العبادة في المقام، لأنَّ قصد المكلف بعد فرض كونها قبيحاً عقلاً، يكون جرأة على الله تعالى، ومعه يستحيل أن يكون مقرباً نحوه، وحينئذ، تبطل العبادة.

ومن مجموع ما ذكرنا، يمكن إستنتاج الفوارق بين الحرمة الذاتية، والحرمة التشريعية، فإنَّه في الحرمة الذاتية كان مصب الحرمة والبغض هو العمل، حيث كان بالإمكان أن يقرب بقصد إلهي قد يتفق وجوده، وأمَّا في الحرمة التشريعية، فنفس القصد المحرك في العمل، يكون قصداً شيطانياً، فلا يمكن التقرب على أساسه.

وإن شئت قلت: إنَّه لو سلَّمنا عدم تعلق الحرمة التشريعية، لا بالفعل الخارجي، ولا بنفس الإسناد والقصد - بأنَّ يُفترض أن قبح التشريع يكون من قبيل قبح المعصية والتجري الذي يكون في طول حق المولى، فلا يمكن أن يكون موجباً لحكم شرعي - لو سلَّمنا بهذا، فلا إشكال في قبح هذا الإسناد والقصد عقلاً، لكونه موجباً لهدر حق المولى، وما يوجب هدر حق المولى وهتكه، يستحيل أن يكون مقرباً إلى المولى.

٤ - التنبيه الرابع: وهو معقود لبيان المواضع التي يكون فيها النهي إرشادياً، والتي يكون فيها مولوياً: وإنَّه إذا ثبت كونه إرشادياً، فهو يقتضي البطلان، إمَّا لكونه إرشاداً إلى البطلان رأساً، كالتَّهْي عن الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، وإمَّا لكونه إرشاداً إلى عدم المشروعية، كالتَّهْي عن الصوم يوم عاشوراء، وعدم المشروعية لا يكون إلَّا لأجل عدم الملاك، ومع عدمه يكون الفعل باطلاً.

إذن في هذَيْن الموردين، لا إشكال في إقتضاء التَّهْي للبطلان، لأنَّه

يكشف عن القصور الذاتي في الفعل، وهذا ممّا لا نزاع فيه.

وإنّما الكلام في بيان المواضع التي يُحمل فيها التّهي على الإرشاد، فنقول:

إنّ النهي، تارة، يكون متعلقاً بعنوان ينطبق على العبادة، كالتّهي عن الغضب الذي ينطبق على الصلاة في بعض الموارد، بناءً على إتحاد الصلاة مع الغضب.

وأخرى يتعلّق التّهي بعنوان العبادة رأساً، كالتّهي عن الصلاة مباشرة، أو عن الركوع.

أمّا بالنسبة إلى القسم الأول: ففي مثله؛ يكون التّهي مولوياً تحريمياً، فإنّ مقتضى القاعدة الأولية في باب النواهي، أنّ التّهي يُستعمل بداعي الزجر لا الإخبار ولا مقتضى للخروج عن هذه القاعدة، لأنّه لا معنى لكون التّهي عن الغضب إرشاداً إلى بطلان الصلاة في المنصوب، لأنّ دليل حرمة الغضب لم ينظر فيه إلى الصلاة.

وأمّا بالنسبة إلى القسم الثاني، ففيه صور:

١ - الصورة الأولى: هي أنّ يُفرض أنّ التّهي تعلق بأصل العبادة، كالتّهي عن صوم «يوم عاشوراء»، فهنا يُحمل هذا التّهي على الإرشاد إلى عدم مشروعية هذا الصوم، وإن كان مقتضى القاعدة هو كون التّهي مولوياً، تحريمياً، إلّا أنّ في هذه الصورة، لا بدّ من الخروج عن مقتضى هذه القاعدة، والوجه في ذلك، هو إنّ العبادة من حيث كونها عبادة، تكون في معرض الأمر بها، وهذا هو المترقب بالنسبة لها، وكل عنوان كان في معرض ترقب صدور أمر به، ثم صدر عنه نهى، فحينئذ لا يكون لهذا النهي ظهور في التحريم المولوي.

بل إنّما أنّ يكون ظاهراً في مجرد نفي الأمر المتوهم، وهذا معنى الإرشاد إلى نفي المشروعية.

وإما أن يكون مجملاً .

وعلى كلا الحالين، فهو يقتضي البطلان، بإعتبار كشفه عن القصور الذاتي، لأنه إذا كان لنفي المشروعية فيكشف عن عدم وجود أمر به وبالتالي عدم مشروعيته، وإن كان مجملاً فيُستكشف أنه لا أمر أيضاً، بناءً على الإمتناع، لأنه لا يخلو إما أن يكون إرشاداً لعدم المشروعية والأمر، وإما أن يكون تحريمياً، فإن فرض الأول فهو المطلوب، وإن فرض الثاني، فالمفروض أن الحرمة لا تجتمع مع الأمر، لأن المفروض البناء على الإمتناع فيثبت حينئذ عدم وجود الأمر .

والحاصل، إنه في مثل ذلك يُعلم بعدم وجود أمر، ومعه تبطل العبادة للقصور الذاتي، لأن عدم الأمر ليس إلا من جهة عدم وفائه بالمصلحة والملاك .

٢ - الصورة الثانية، هي: أن يكون النهي متعلقاً بخصوصية من خصوصيات العبادة، كتعلقه بالجزء وما يُشبهه، وتكون تلك الخصوصية من الخصوصيات التي يُتوهم - لو لا ورود النهي عنها - أنها جزء من العبادة، من قبيل أن يُقال: «لا تقرأ فاتحة الكتاب في الصلاة على الميت» فهنا حيث أن المركز في الذهن، أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، فيترقب حينئذ، كون الفاتحة جزءاً من الصلاة على الميت، فيرد النهي عنها .

وهذا النهي حاله حال النهي في الصورة الأولى، لأنه وارد في مقام توهم الأمر، فحينئذ لا بد كما عرفت، من حمله، إما على الإرشاد إلى عدم كون الفاتحة جزءاً، وأنها ليست مشروعة، وإما على كونه مجملاً مردداً بين النهي الإرشادي والنهي التحريمي، وفي كلا الحالين، إذا أتت بها، لا تكون مقتضية لبطلان العبادة، إلا إذا قام الدليل على إبطال مثل هذه الزيادة، لأن النهي هنا ليس ظاهراً في التحريم، لأنه في مورد توهم الأمر. وإن كان غاية ما يدل، فقد يدل على عدم كونها جزءاً، أو شرطاً .

٣ - الصورة الثالثة: هي: أن يتعلق النهي بخصوصية من خصوصيات العبادة، وهذه الخصوصية ليست في معرض الأمر بها، كالتنهي عن القرآن بين السورتين في ركعة واحدة، ومثل هذا النهي، لا يُحمل على ما تقتضيه القاعدة الأولية، وهو التحريم المولوي، وإنما يُحمل على المانع، تطبيقاً لقاعدة أخرى، وهي: إنَّ جميع الأوامر والنواهي الواردة في خصوصيات المركبات، ظاهرة في الإرشاد إلى عناصر تلك المركبات، جزءاً أو شرطاً أو مانعاً، وعليه، فلا بد من حمل هذا النهي على المانع، فإذا أتى بهذه الخصوصية المنهي عنها، تبطل العبادة، لكون هذه الخصوصية مانعة عن الصحة.

وبهذا التنبيه، يتم الكلام في التنبهات، وبذلك تمّ الكلام في المسألة الأولى، وهي إقتضاء النهي الفساد في العبادات.

٢ - المسألة الثانية:

في إقتضاء النهي الفساد في المعاملات: والكلام في هذه المسألة يقع في جهتين:

١ - الجهة الأولى:

في الإقتضاء بلحاظ مقتضى القاعدة.

٢ - الجهة الثانية:

في الإقتضاء بلحاظ الدليل الخاص.

أما الجهة الأولى: فموضوع الكلام فيها، هو النهي المولوي التحريمي، لأنَّ الإرشادي، لا إشكال في إقتضائه للبطلان، لأنَّه، إما أن يكون إرشاداً إلى بطلانها، أو إلى تقومها بأمر وجودي، أو عدمي، فمع عدم مراعاته تبطل، من قبيل «لا تبع ما ليس عندك» ونحوه، فلا إشكال في أنَّ مثل هذه النواهي تقتضي البطلان.

وعليه، فموضوع كلامنا في هذه الجهة هو النَّهْي المولوي التحريمي .
فنقول: إنَّ هذا النَّهْي تارةً: يكون متعلقاً بالسبب، وهو المعاملة التي
تصدر من المتعاملين مباشرةً .

وأخرى: يكون متعلقاً بالمسبب، كإنتقال المبيع إلى المشتري،
وإنتقال الثمن للبايع مثلاً، فإنَّ مثل هذا الإنتقال، مسبب عن تلك المعاملة .

وثالثة: يكون النهي متعلقاً بالأثر المترتب على المسبب، كتصرف
البائع بالثمن، والمشتري بالثمن، فإنَّ هذا التصرف أثر من آثار المسبب،
وهو الإنتقال .

والكلام يقع في كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، وإنَّ تعلق النَّهْي بها
هل يقتضي البطلان، أم لا؟ .

أما القسم الأول، وهو النَّهْي المتعلق بالسبب: فلا إشكال في عدم
إقتضائه الفساد، كالتَّهْي عن البيع عند وقت النداء لصلاة الجمعة، فبمناسبة
الحكم والموضوع يظهر أنَّ الحرمة متعلقة بالسبب، وذلك حتى لا ينشغل
المكلف به عن الإستجابة للنداء، وهذه الحرمة المتعلقة بالسبب لا تقتضي
الفساد .

ويظهر الوجه في ذلك، ممَّا يأتي، حيث أنَّ الوجوه التي تُدعى
لإقتضاء النَّهْي عن المسبب للفساد، لو تمَّت، لا تشمل النَّهْي عن السبب،
والمفروض أنَّه ليس هناك وجه آخر غير تلك الوجوه، يكون موجباً لإقتضاء
النَّهْي عن السبب للبطلان . وعليه: فلا منافاة بين مبغوضيَّة السبب وبين
نفوذه، بمعنى ترتب أثره عليه، فمقتضى الجمع بين دليل حرمة التكليفية،
وبين التمسك بإطلاق دليل نفوذه، هو الحكم بترتب الأثر عليه، وإنَّ ترتب
العقاب على الإتيان به، ولا منافاة .

وهذا نظير تطهير الثوب بماء مغصوب، فالفعل محرّم، ولكن يترتب
عليه أثره، وهو طهارة الثوب .

٢ - أما القسم الثاني: وهو فيما إذا تعلق النهي بالمسبب: والكلام فيه يقع في مقامين:

١ - المقام الأول: في أصل معقوليّة تعلق النهي بالمسبب.

٢ - المقام الثاني، هو: إنّه بعد الفراغ عن معقوليته، يُبحث في أنّه هل يقتضي البطلان، أو لا يقتضي؟.

أما الكلام في المقام الأول: فقد يُستشكل في أصل معقوليته، ويقرب ذلك بتقريبيّن:

١ - التقريب الأول، هو: إنّ التّهي إنّما يتعلق بما هو فعل المكلف، والمسبّب ليس فعلاً للمكلف، بل حكم للمقنّ والمشرّع بانتقال السلعة من البائع إلى المشتري، وعليه فلا يعقل تعلق التّهي به.

وهذا التقريب غير تام، فإنّ المسبّب، وإن لم يكن فعلاً مباشراً للمكلف، إلّا أنّه فعل تسيبي له، بإعتبار أنّه يمكن إيجاده بإيجاد سببه الذي جعله الشارع والمقنّن سبباً له، فالمسبّب يدخل تحت قدرة المكلف بالقدرة على سببه.

٢ - التقريب الثاني، هو: إنّ المسبّب عبارة عن الإنتقال والتملك، وهو من إعتبارات الشارع وإمضاءاته، فإذا فرض إنّّه مبغوض للشارع، فمن الأول يمكنه أنّ لا يقننه ويمضيه، ولا معنى لنهي المكلف عنه حينئذ.

وهذا التقريب غير تام أيضاً: فإنّ المسبّب لو كان محصوراً بخصوص الشرعي، لكان لهذا التوهم صورة على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، لكن إذا فرض أنّ المقصود من المسبّب المعنى الأعم، الجامع بين الشرعي والعقلاني، فحينئذ لا يتوجه هذا التقريب، لأنّ إعدام هذا الجامع لا يتحقّق بمجرد كفّ المولى عن تقنينه وجعله، بل يحتاج في مقام إعدامه إلى الإستعانة بالمكلف.

وبهذا يثبت أن كلا هذين التقريبيين غير تام، فالصحيح هو إنَّ التَّهْي عن المسبِّب أمر معقول.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو إقتضاء النهي عن المسبِّب للفساد بعد تعقل تعلقه به:

ففي هذا المقام يُذكر وجهان للإقتضاء:

١ - الوجه الأول، هو: إنَّ التَّهْي عن المسبِّب يكشف عن مبغوضية الشارع له، وكونه ذا مفسدة، ومع هذا الفرض فمن الواضح أنَّ المولى لا يمكنه أن يُمضيه، وهذا معنى البطلان.

وبهذا يثبت أنَّ هناك تهاافتاً بين إمضاء السبب والتَّهْي عن المسبِّب لذلك السبب.

أو ققل: إنَّ التَّهْي عن المسبِّب يكشف عن مبغوضيته شرعاً، سواء أكان المنهْي عنه خصوص المسبِّب الشرعي، أو الجامع بينه وبين المسبِّب العقلائي، فإنَّ مبغوضية الجامع تسري إلى الأفراد أيضاً بإعتبار إنحلاليته. فإذا كان المسبِّب الشرعي مبغوضاً للشارع، فلا بدَّ وأن لا يفعله بنفسه، بأن لا يجعل السببية كي لا يثبت المسبِّب عند ثبوت السبب، فالتَّهْي عن المسبِّب يكشف عن عدم جعل السببية، وهو معنى البطلان.

إلّا أنَّ هذا الوجه غير تام: وذلك لعدم التهافت بين إمضاء السبب والتَّهْي عن المسبِّب. والوجه في ذلك هو إنَّنا لو لم نلتفت إلّا إلى المسبِّب الشرعي، ولاحظنا قوله تعالى: ﴿أحلَّ الله البيع﴾، فهذا يرجع إلى إنشاء إمضاء للبيع على نحو القضية الحقيقية. وهذا الجعل ثابت في نفسه، سواء وجد موضوعه وهو البيع خارجاً، أو لم يوجد. وهناك مجعول تابع في فعليته إلى فعلية وجود موضوعه، وهو البيع الخارجي. وعليه: فعندنا جعل ومجعول، وقد يفرض وجود مصلحة في نفس هذا الجعل على نحو القضية الحقيقية، وإنَّ كان هذا الجعل شاملاً على نحو القضية الحقيقية لمجعول

محرم، كبيع المصحف من الكافر، وحينئذ ففي هذه الحالة لا بد وأن يحافظ الشارع على جنبه المصلحة التي يفرض كونها أهم، وعلى جنبه المفسدة أيضاً، وهذه المحافظة تتحقق بأن يجعل البيع ويمضيه على نحو القضية الحقيقية، على نحو يشمل المسبب المحرم، حفاظاً على جانب المصلحة، وبأن يحرم وينهى عن الإيجاد التسيبي لإنتقال المصحف إلى الكافر، تخلصاً من المفسدة، وبذلك يكون قد حافظ على جنبه المصلحة والمفسدة.

وبهذا يثبت أنه لا تهافت بين إمضاء السبب والنهي عن مسبيه.

وإن شئت قلت: إنه يمكن أن يفترض أن المبعوض للشارع ليس مطلق السبب، بل هو صرف وجوده بنحو لا ينحل إلى كل فرد فرد، وذلك كما إذا فرض أن عدم وقوع طبيعي المسبب في الخارج الأعم من الشرعي والعقلاني، هو المحبوب للشارع. وهذا لا ينافي أن يمضي الشارع السببية، وذلك أن يثبت المسبب عند ثبوت السبب، فإنه مع ثبوت المسبب العقلاني خارجاً، يثبت طبيعي المسبب، ولو في ضمن المسبب العقلاني، وبعد وقوع طبيعي المسبب، لا يكون وقوع فرد ثان منه، وهو المسبب الشرعي مبعوضاً، إذ بإمكان الشارع أن يجعل السببية، ولكن ينهى عن المسبب كي لا يوجد السبب، فلا يقع طبيعي المسبب خارجاً، ولو في ضمن المسبب العقلاني.

٢- الوجه الثاني، هو: ما أفاده الميرزا النائيني «قده»^(١)، وحاصله هو: إن صحة المعاملة، كالبيع مثلاً، تتوقف على تمامية ثلاثة أركان:

أ- الركن الأول، هو: أن يكون الباع مالكاً، أو موكلاً بالبيع، أو ولياً.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي: ج ١ ص ٢٩٢. أجود التقريرات - الخوئي: ج ٢ ص ٤٠٤.

ب - الركن الثاني، هو: أن يكون مسلطاً شرعاً على التصرف الوضعي في العين، بأن لا يكون المالك مجنوناً، أو محجراً عليه، بحيث لا يمكنه إيجاد النقل والانتقال في أمواله.

ج - الركن الثالث، هو: أن يستعمل البائع الأسباب الصحيحة الموجبة للانتقال، فيأتي بالصيغة المعتبرة مع تمام ما يعتبر من الشرائط، لتحقيق السبب.

فإذا تمت هذه الأركان، حينئذٍ يحكم بصحة المعاملة، وإذا اختل واحد منها يحكم بطلانها، حينئذٍ نقول: بأنَّ التَّهْي عن المعاملة بمعنى المسبب، أي: إنَّ التَّهْي عن المسبب، كالتَّهْي عن تملك المصحف للكافر. مثل هذا التَّهْي يقتضي بطلان المعاملة، وذلك لإختلال الركن الثاني، بإعتبار أنَّ هذا المسلم الذي يريد بيع المصحف من الكافر، وإن كان مالكا للمصحف، إلا أنَّه غير مسلط شرعاً على مثل هذا التصرف الوضعي، وبذلك يثبت بطلان هذا البيع.

وهذا الوجه يرد عليه إشكالان: أحدهما تفصيلي، والآخر إجمالي.

أما الإشكال التفصيلي، هو: أن يُقال: إنَّ السلطنة التي جعلت ركناً ثانياً لصحة المعاملة، يُصور لها ثلاثة معان:

١ - المعنى الأول، هو: أن تكون السلطنة بمعنى عدم الحرمة التشريعية، فمعنى كونه مسلطاً عليه شرعاً، يعني أنَّه غير محرم، فإذا كان المقصود بالسلطنة هذا المعنى، فحينئذٍ يرجع أخذ السلطنة ركناً في صحة المعاملة، إلى أنَّ عدم حرمة المسبب شرط في صحة المعاملة، وهذا هو عين المتنازع فيه وعليه، لا يكون هذا الوجه تاماً.

٢ - المعنى الثاني، للسلطنة هو: أن تكون بمعنى القدرة التكوينية على إيجاد المسبب الإعتباري، وهذه القدر التكوينية على المسبب، فرع ملاحظة ما هو موضوع الحكم بالإمضاء والصحة في لسان الشارع، فبعد ملاحظة

هذا الموضوع ومعرفته بخصوصياته، يُعلم أنّ هذا المكلف قادر تكويناً على هذا المسبب، أو غير قادر.

فإذا كان ذلك الموضوع، مع خصوصياته، تحت قدرته، فهو قادر، وإلا، فلا قدرة له عليه. وعليه فلا بدّ في المرتبة السابقة على هذه القدرة أنّ يُلاحظ موضوع دليل الإمضاء والصحة، وحينئذ فلا يُعقل أنّ تكون هذه القدرة مأخوذة على نحو الركنية في موضوع دليل الإمضاء والصحة، وذلك للزوم الدور كما هو واضح، فالسلطنة بهذا المعنى الثاني، لا يُعقل أخذها ركناً، فإذا قُصد بالسلطنة هذا المعنى الثاني، فلا يكون هذا الوجه الثاني تاماً.

٣- المعنى الثالث للسلطنة هو: أنّ ترجع السلطنة إلى إعتبار من الإعتبارات الشرعية على حدّ إعتبار الملكية، والولاية، ونحوهما. فكما أنّ الشارع إعتبر جواز تصرف الولي بمال ولده، كذلك هنا يُقال: بأنّ السلطنة عبارة عن إعتبار كون الإنسان مختاراً شرعاً في أنّ يفعل، وأنّ لا يفعل، فتكون السلطنة هنا راجعة إلى القدرة الإعتبارية، لا القدرة التكوينية.

وهذا المعنى للسلطنة لا مانع من إعتباره ركناً في صحة المعاملة، فكما يُعتبر في الصحة، إعتبار كون البايع مالكاً، كذلك إعتبار كونه مالكاً للتصرف، وكونه مسلطاً عليه، يكون مأخوذاً في موضوع الصحة.

إلا أنّ هذا يرد عليه، أولاً: بأنّه لا دليل على هذه الركنية إذا لم يَقم دليل على أنّ إعتبار كونه مالكاً للتصرف أخذ في موضوع الصحة، بل إنّ هذه الركنية منفية بنفس إطلاق «أحلّ الله البيع».

فإن قيل: إنّ بيع الصبي لا يصح، مع أنّه مالك، إذن فليست عدم صحة بيعه، إلاّ من جهة كون صحة البيع، منوطة بإعتبار السلطنة على التصرف، والصبي لم يُعتبر له هذه السلطنة، فيبطل بيعه لذلك.

قلنا:

إنَّ عدم صحة بيع الصبي ليست لما ذكر، فإنَّ ذلك لم يثبت، وإنَّما عدم صحة بيعه من جهة تخصيص أدلة الإمضاء بغيره، ولولا المخصَّص لصحَّحنا بيعه.

وعليه فلا دليل يُثبت أنَّ السلطنة بهذا المعنى الثالث مأخوذة في موضوع صحة المعاملة، هذا أولاً.

وأما ثانياً: فلو سلّم وجود مثل هذا الدليل على ركنية هذه السلطنة بهذا المعنى، إلا أننا نقول: إنَّ تحريم المسبّب لا يوجب إنهاء هذا الركن، لأنَّ إعتبار السلطنة وجعل الحرمة، ليسا من باب التقيضين ليكون تعين أحدهما موجباً لزوال الآخر، بل هما أمران وجوديان إعتباريان، ولا تنافٍ بينهما، لأنَّ الإعتبارات بما هي إعتبارات، لا منافاة بينها، كما أنَّه لا منافاة بينهما بلحاظ آثارهما، لأنَّ أثر إعتبار الحرمة هو إستحقاق العقاب على هذا التمليك، وأثر إعتبار السلطنة هو ترتب الأثر، وهو التمليك، ولا منافاة بين هذين الأثرين، بل لا منافاة بين هذين الإعتبارين، حتى بلحاظ عالم التصور، فضلاً عن التصديق، لأنَّه يمكن أن يُتصور أنَّ إنساناً مسلط على الفعل وعدمه، لكن يُطلب منه أن لا يفعل، وعليه، فإعتبار الحرمة لا ينفي إعتبار السلطنة ليُقال: إنَّ النهي عن المعاملة بمعنى المسبّب، يقتضي بطلانها، لإنفناء إعتبار السلطنة الذي هو ركن في الصحة.

هذا تمام الكلام في الإشكال التفصيلي على الوجه الذي ذكره الميرزا «قده» لإقتضاء النهي عن المعاملة بمعنى المسبّب، للفساد.

* - الإشكال الثاني الإجمالي، الذي يرد على ما ذكره الميرزا «قده»، فإنَّه يُستفاد من تضاعيف كلامه «قده» حيث إلتفت إليه وأجاب هو عنه.

وحاصل هذا الإشكال هو: إنَّه لو كان النهي عن المعاملة بمعنى السبب يقتضي بطلانها، للزم كون النهي متعلقاً بأمر غير مقدور، وهذا مستحيل.

وبيان ذلك، هو: إِنَّ النَّهْيَ متعلِّقٌ بالمسبِّبِ، وقد فُرضَ أَنَّ النَّهْيَ يهدم الركن الثاني من أركان صحة المعاملة، ومعه يتعذر وجود المسبب، وإذا تعذر وجود المسبب فإنَّهُ حينئذٍ يستحيل النَّهْيُ عنه، لأنَّهُ تكليفٌ بغير المقدور وهذا الإستشكال منتزَعٌ من الإتجاه المعاكس القائل: بأنَّ النَّهْيَ عن المعاملة يقتضي الصحة^(١)، وإلَّا فلو إقتضى الفساد، للزم هذا المحذور.

وقد أجاب الميرزا «قده» عن هذا الكلام: بأنَّ المسبِّب لو كان محصوراً بخصوص المسبِّب الشرعي، لتمَّ هذا الإستشكال بالنحو الذي عرفت، إلَّا أنَّ المفروض أنَّه غير منحصر بالمسبب الشرعي، بل كما يوجد مسبب شرعي، كذلك يوجد سبب عقلائي، فحينئذٍ يُفرض أَنَّ النَّهْيَ الشرعي متعلِّقٌ بالمسبِّب العقلائي، أو بالجامع بينه وبين الشرعي، فحينئذٍ لا يرد هذا الإشكال، لأنَّ النَّهْيَ الشرعي المتعلِّق بالمعاملة بمعنى المسبِّب يوجب البطلان الشرعي للمعاملة، لا البطلان العقلائي، والبطلان الشرعي يوجب تعذر خصوص الحصاة الشرعية، أي: المسبِّب الشرعي، وأمَّا المسبِّب العقلائي أو الجامع، فيبقى تحت القدرة، فلا مانع من تعلق النَّهْيِ الشرعي بأحدهما، ولا يرد الإشكال حينئذٍ.

وهذا الكلام تام إذا فرضنا أَنَّ النَّهْيَ تعلق بالجامع.

إلَّا أنَّ الميرزا «قده» فرضه متعلق بالمسبب العقلائي، وهنا لا يكون جوابه تاماً، لأنَّهُ يُقال: إذا كان النَّهْيُ الشرعي متعلقاً بالمسبِّب العقلائي، فما الموجب لبطلان المعاملة، مع أنَّه لا نهى عن المسبِّب الشرعي؟.

ولأجل أن يكون جوابه تاماً، لا بدَّ وأن تُضيف إليه دعوى أُخرى، وهي أن يُقال: بأنَّ صحة المعاملة وإمضاء المسبِّب الشرعي من قبل المولى، منوط بالقدرة الشرعية على المسبِّب العقلائي، والمفروض أَنَّ المسبِّب

(١) الإحكام في أصول الأحكام - الأملدي: ج ٢ ص ١٧٩ - فوائد الأصول الكاظمي: ج ١ ص ٢٩٤.

العقلاني غير مقدور شرعاً بسبب النهي الشرعي عنه، فبإضافة هذه الدعوى، يتم جوابه الذي فرض فيه تعلق النهي بخصوص المسبب العقلاني.

وهذا الجواب الذي أفاده الميرزا «قده» يفى بحل الإشكال في صورة ما إذا فرض أنّ النهي الذي يتعلّق بالمسبب يكون نهياً شرعياً دائماً.

لكن إذا تعلق نهي عقلاني بالمعاملة، بمعنى المسبب، فإنه أيضاً يرجع الإشكال حينئذٍ، فإنّه كما كان النهي الشرعي يوجب تعذر المسبب الشرعي، فكذلك النهي العقلاني، يوجب تعذر المسبب العقلاني بنفس البيان، ومع تعذر المسبب الشرعي والعقلاني، لا يبقى هناك ما يمكن تعلق النهي به، وإذا فرض أنّ النهي متعلق بهما، فيرجع الإشكال، باعتبارهما غير مقدورين كما عرفت.

وعليه فالمتعین في مقام الجواب عن هذا الإشكال، هو أن يُقال: بأنّ النهي المتعلق بالمسبب يكون متعلقاً بما يكون تملكاً لولاً النهي، أي: متعلقاً بوجوده اللولائي الفعلي، ومن المعلوم، أنّه حتى لو كان النهي مقتضياً للبطلان، وأوجب ذلك تعذر المسبب الشرعي والعقلاني، إلا أنّ التملك اللولائي الذي هو متعلق النهي مقدور، لأنّه يصدق عليه حتى مع البطلان أنّه تملك لولاً النهي.

ومما ذكرنا، ظهر أنّ الوجه الثاني الذي ذكره الميرزا «قده» في مقام بيان إقتضاء النهي عن المسبب للبطلان، غير تام، لما يرد عليه من الإشكال التفصيلي، وإن لم يرد عليه الإشكال الإجمالي.

ومن هنا ظهر أيضاً، أنّ النهي عن المسبب لا يقتضي البطلان.

هذا تمام الكلام في القسم الثاني من النهي.

٣- القسم الثالث، وهو: النهي الذي يكون متعلقاً بالآثر المترتب على المسبب كقوله، «ثمن العذرة سحت»، ونحوه من التحريمات المتعلقة بالآثار، حيث أنّ هذه النواهي تدل على حرمة التصرف بهذا الثمن، والتصرف من آثار المسبب، وهو التملك.

وإستلزام مثل هذا التّهي لبطلان المعاملة يكون بأحد ثلاثة طرق:

١ - الطريق الأول، هو: أن يفرض أنّ الحرمة التي يوجبها النهي في المقام، ترجب عدم ترتب أيّ أثر من الآثار التي يترقب ترتبها على المسبب بحيث لو حكم بصحة المعاملة، لكان هناك مسبب بلا أيّ أثر شرعي عملي، بمعنى أنّه لو حصل التمليك، لما ترتب عليه أيّ أثر من آثاره كجواز بيعه، وهبته، ونحو ذلك.

وعليه: فيكون نفس الدليل الذي تكفل نفي هذه الآثار دالاً على بطلان هذه المعاملة، لأنّه إنّ كانت الأحكام الوضعية تابعة للأحكام التكليفية في الجعل، فالمفروض هنا أنّ الأحكام التكليفية قد نُفيت جميعها، فلا مجال لإنتزاع الحكم الوضعي، وهو الصحة.

وإن كانت الأحكام الوضعية مستقلة بالجعل، فكذلك لا معنى لجعل الصحة، لأنّ جعل هذا الحكم مع عدم ترتب أيّ أثر عليه، يكون لغواً. فمن هنا يظهر أنّ الشارع لم يجعل الصحة بمعنى أنّه لم يمضِ مثل هذه المعاملة، وبذلك يثبت البطلان.

٢ - الطريق الثاني، هو: أن يفرض أنّ دليل الحرمة لا ينفي تمام الآثار، وإنّما ينفي الأثر الركني الذي يكون بينه وبين سائر الآثار ملازمة عرفية، وحينئذ فيكون هذا الدليل النافي لذلك الركن نافياً لسائر الآثار بالدلالة الإلتزامية العرفية، ومعه يكون هذا الدليل مقتضياً للبطلان.

٣ - الطريق الثالث، هو: أن يفرض أنّ دليل الحرمة ينفي بعض الآثار، لا تمامها، ولا الركن منها، كما لو دلّ الدليل على عدم جواز بيع المشتري هذه السلعة التي تملكها بتملك منهي عنه، حينئذ يُقال: إنّ الدليل الذي دلّ على ترتب هذا الأثر، وهو جواز بيع ما يشتريه، على كل بيع صحيح، يكون دالاً على بطلان هذه المعاملة.

وبيان ذلك هو: إنّ الدليل دلّ على ترتب هذا الأثر، وهو جواز البيع،

على كل بيع صحيح، كما أنَّ دليل الحرمة قد نفى ترتب هذا الأثر، وحينئذٍ، فإنَّ فرض أنَّ هذا البيع كان صحيحاً، فيكون الدليل الذي دلَّ على نفي الأثر، مخصصاً للدليل الدال على ترتب الأثر، وإن كان البيع باطلاً، فيرجع نفي الأثر إلى تخصيص في دليل ترتب الأثر، وكلما دار الأمر بين التخصيص والتخصص فيرجع إلى أصالة عدم التخصيص، وبذلك يثبت التخصص، وهذا يثبت بطلان المعاملة، لأنَّه لو كانت صحيحة، لرجع نفي الأثر إلى تخصيص في دليل ترتب الأثر، لا إلى تخصيص فيه، كما عرفت.

إلا أنَّ تمامية هذا الطريق مبنية على أمرين:

١ - الأمر الأول: على تمامية ما ذكر من كبرى أصالة عدم التخصيص في مقام هذا الدوران، وإن شئت قلت: إنَّ المقام من دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، فلو كانت المعاملة صحيحة، ومع هذا لا يترتب عليه الأثر، فهذا معناه التخصيص في دليل الأثر، ولو كانت المعاملة باطلة فهي خارجة عن موضوع دليل الأثر، وهو معنى التخصص.

والصحيح في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص عدم جريان أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصص.

٢ - الأمر الثاني، هو: أنَّ لا تقع المعارضة بين دليل ذلك الأثر المنفي، ودليل صحة المعاملة لأنَّه قد يفرض وجود إطلاق في دليل المعاملة، وهذا الإطلاق يقتضي صحتها، وحينئذٍ يقع التعارض بين الدليلين، ومعهم يرجع إلى قواعد التعارض.

وحينئذٍ لا يكون هذا الطريق تاماً، فلا بدَّ في تماميته من تمامية هذين الأمرين. وعليه: فالعمدة في إثبات البطلان في المقام هو الطريقتين: الأولى والثانية.

وإن شئت قلت: إنَّه لو سلّمنا جريان أصالة عدم التخصيص في أمثال المقام، فيكون دليل الأثر دالاً لا محالة بإطلاقه على بطلان المعاملة،

وحينئذ لو كان هناك دليل يدل على صحة هذه المعاملة، ولو بالإطلاق - كما هو الحال في مطلقات أدلة الصحة - وقع التعارض لا محالة بين إطلاق دليل الصحة، وبين إطلاق دليل الأثر. إذَنْ فلا بدّ من ملاحظة هذا التعارض، إذْ قد يتقدم دليل الصحة على إطلاق دليل الأثر.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى، وهي إقتضاء النهي الفساد في المعاملات بلحاظ مقتضى القاعدة.

٢- الجهة الثانية، وهي: في إقتضاء النهي عن المعاملة للفساد، بلحاظ الدليل الخاص. وهنا قد يُدعى وجود مثل هذا الدليل على الإقتضاء، وهو الروايات الواردة في نكاح العبد، بدون إذن مولاه.

ففي هذا المقام نقل زرارة عن جملة من الفقهاء الموجودين في ذلك الزمان بأنهم يذهبون إلى أنّ نكاح العبد فاسد من أصله على نحو لا ينفع معه تعقب الإجازة بعد ذلك.

فهم يرون أنّ هذا النكاح كالنكاح في العدة الذي هو فاسد من أصله، ولا يصح بوجه، فقد روى زرارة عن أبي جعفر «ع» قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: «ذاك إلى سيده، إن شاء أجازته، وإن شاء فرّق بينهما»، قلت: أصلحك الله، إنّ الحكم بن عيينة، وابراهيم النخعي، وأصحابهما، يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيّد له.

وهنا قال الإمام «ع» في مقام الجواب عن هذا التوهم: «إنّ العبد لم يعص الله، وإنما عصى مولاه، فإذا أجازته، فهو له جائز»^(١).

فبيّن عليه السلام أنّ نكاح العبد هذا، ليس باطلاً من أصله، بحيث لا

(١) وسائل الشيعة - الحر العاملي: ج ١٤ ب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء ص: ٥٢٣.

ينفع معه تعقّب الإجازة، وإنّما هو باطل، إذا لم تتعقّب الإجازة، كما هو مفهوم الكلام.

وبتعبير آخر يُقال: إنّ ظاهر جواب الإمام «ع» أنّه لو كان عاصياً لله، لكان النكاح باطلاً من أصله.

وظاهر العصيان هنا، هو العصيان التكليفي، وليس العصيان الوضعي، بمعنى الإتيان بالمعاملة الفاسدة، إذ إنّ العصيان الوضعي، ليس في الحقيقة عصياناً وتمرداً على المولى، إذن لا بُدّ وأن يكون المقصود، أنّ العصيان التكليفي هو الذي يوجب فساد النكاح، وهذا يعني، أنّ النكاح لو كان منهياً عنه لوقع باطلاً، وهذا هو معنى أنّ النهي عن المعاملة يوجب الفساد.

أو فقل: إنّهُ من جواب الإمام «ع» يُستدل على أنّ النهي المولوي يقتضي الفساد في المعاملة، بدعوى وجود ظهورين، ومن مجموعها يُستفاد إقتضاء النهي للبطلان:

١ - الظهور الأول: هو: إنّ مفهوم قول الإمام «ع»، إنّ هذا العبد لم يعص الله، هو إنّ عصيان الله يوجب الفساد، حيث علل عدم الفساد بأنّه لم يعص الله، فهذا الظهور يقتضي كون عصيان الله موجِباً للفساد.

٢ - الظهور الثاني، هو: إنّ العصيان الوارد في كلام الإمام «ع» ظاهر في المعصية التكليفية، لا الوضعية، لأنّ العصيان التكليفي هو الذي يكون فيه تمرد حقيقي على المولى، وأما العصيان الوضعي فهو مجرد إصطلاح أصولي، وإلاّ فهو لا يتضمن تمرداً على المولى، فإنّ من يأتي بمعاملة فاسدة غير قاصد لترتب الأثر، لا يكون متمرداً، وأمّا إذا قصد ترتب الأثر، فترجع المعصية إلى المعصية التكليفية، وحيثلو، فمن مجموع هذين الظهورين، يثبت أنّ العصيان التكليفي يوجب فساد المعاملة، والعصيان التكليفي نتيجة للنهي المولوي التحريمي، فيثبت أنّ النهي المولوي التحريمي عن المعاملة يقتضي فسادها، وهو المطلوب.

إلا أنَّ الصحيح عدم تمامية هذا الكلام، لعدم تمامية الظهور الثاني.

ولتوضيح ذلك نقدم مقدمة، وحاصلها، هو: إنَّه يوجد عندنا إذن تكليفي، وفي مقابله، منع تكليفي، كما أنَّه يوجد عندنا إذن وضعي، وفي مقابله منع وضعي.

والمقصود بالإذن الوضعي، هو: أن يُقر الشارع والمولى مضمون المعاملة، من دون نظر إلى السبب والإنشاء. والمقصود بالمنع الوضعي هو: عدم إقرار مضمون المعاملة، وهذان النحوان من الإذن والمنع يختلفان في أمرين:

١- الأمر الأول: هو: إنَّ الإذن والمنع التكليفيين لا يُتصوران إلا قبل إيقاع الفعل، لأنَّه بعد وقوع الفعل لا يُترقب من المولى شيء آخر ليؤذن فيه أو يمنع عنه، وأمَّا الإذن والمنع الوضعيين، فكما يُتصوران قبل إيقاع الفعل، كذلك يُتصوران بعد إيقاعه، وذلك لأنَّ الحكم الوضعي، مربوط بمضمون المعاملة، فحتى بعد إيقاعها يُترقب من المكلف صدور شيء، وهو ترتيب آثار هذه المعاملة، ومعه فيُعقل الإذن والمنع، حتى بعد إيقاع المعاملة.

٢- الأمر الثاني، وهو: متفرع على الفرق الأول، وحاصله: إنَّ المنع التكليفي إذاً وجد قبل إيقاع الفعل، فلا معنى لتبدله بالإذن التكليفي بعد وقوع الفعل كما هو واضح.

وأما المنع الوضعي، فإذا حدث قبل إيقاع المعاملة، فيُعقل تبدله بالإذن بعد إيقاعها، لأنَّ ذلك يُنتج إمكان ترتيب الآثار على هذه المعاملة، هذه هي المقدمة.

وحينئذٍ نأتي إلى محل الكلام فنقول: إنَّ المُستظهر من العصيان الوارد في كلام الإمام «ع»، هو العصيان الوضعي، لا التكليفي، لوجود عدة قرائن كما ستعرف، وبناءً عليه فلا يتم الاستدلال، لإختلال الظهور الثاني.

و غاية ما يدل عليه كلام الإمام «ع» حينئذٍ، هو: إنَّ المنع الوضعي عن النكاح يقتضي فسادَه، وهذا خارج عن محل الكلام، لأنَّ محل الكلام هو إقتضاء التَّهْي التكليفي للفساد، لا التَّهْي الوضعي.

وأما القرائن التي توجب ظهور العصيان في كلام الإمام «ع» في العصيان الوضعي فهي أربعة:

١ - القرينة الأولى، هي: إنَّ عصيان الله وعصيان السيد الواردين في الرواية ينبغي أن يُحملا على معنى واحد، أما العصيان التكليفي، وأما العصيان الوضعي.

و حينئذٍ، فإذا حُمِلَ عصيان الله على التكليفي، فينبغي أن يُحمَلَ عصيان السيد على التكليفي أيضاً، وحملُ عصيان السيد على التكليفي يستدعي أن يكون السيد قد صدر منه نهي عن هذا النكاح قبل إيقاعه، لما عرفت في المقدمة، من أنَّ التَّهْي التكليفي يكون قبل إيقاع الفعل، مع أنَّ هذا المعنى لم يُفرض في السؤال الموجه للإمام «ع»، وغاية ما يقتضيه السؤال هو: إنَّ نكاح العبد كان بغير إذن سيده، لأِنَّه منعه عنه قبل إيقاعه.

وعليه، فلا بدَّ من حمل عصيان السيّد على العصيان الوضعي، ومعه يتعيّن حملُ عصيان الله على الوضعي أيضاً، لما عرفت من لزوم حملهما على معنى واحد، وبذلك يَختل الظهور الثاني المدعى، لأنَّ عصيان الله ليس ظاهراً في العصيان التكليفي.

وبعد حملُ العصيان في كلام الإمام «ع» على العصيان الوضعي، يكون حاصل المعنى، إنَّ هذا العبد، لم يعص الله، بمعنى أنَّ الله أقرَّ هذا النكاح، إلّا أنَّ المولى لم يقرّه، وإقرار كل منهما بحسبه، فأقرار الله له، بمعنى أنَّ الله قد أحلَّ الزواج على وجه كلي، وعدم إقرار المولى، بمعنى، أنَّ هذا المولى لا يرضى بأن تكون هذه المرأة زوجة لعبده، وبهذا يستقيم معنى الرواية بلا مخالفة لأيّ ظاهر.

بينما لو حملنا عصيان الله على العصيان الوضعي لوجب حمل عصيان المولى عليه أيضاً، وهذا يقتضي أن يكون المولى قد نهى عبده عن هذا النكاح قبل إيقاعه، كما عرفت. وظاهر السؤال الموجه للإمام «ع» لا يثبت ذلك.

وعليه، فلا بدّ من حمل عصيان الله الوارد في الرواية على الوضعي، ومعه لا يتم الاستدلال، لإختلال الظهور الثاني المدعى.

٢ - القرينة الثانية، هي: إن قول الإمام «ع»، فإن أجاز فهو له جائز، فإن هذا نص في أنّ الإجازة في هذا الفعل بعد إيقاعه، ترفع المحذور والمنع، وإنّ المنع الذي يرتفع بالإجازة بعد إيقاع الفعل، إنّما هو المنع الوضعي لا التكليفي، كما عرفت في المقدمة.

وعليه فالعصيان بالنسبة للسيد لا بدّ وأنّ يُحمل على الوضعي، وحينئذٍ، لا بدّ وأنّ يُحمل عصيان الله على الوضعي أيضاً، كما عرفت، فيختل الظهور الثاني المدعى، ولا يتم الاستدلال.

٣ - القرينة الثالثة، هي: إنّه: قد فرض في كلام الإمام «ع» أنّ هذا العبد لم يعص الله، وإنّما عصى سيّده، وحينئذٍ، فإذا حملنا العصيان على العصيان الوضعي، فليتّم معنى الرواية، فإنّه لم يعص الله باعتبار أنّ الله أقرّ هذا الفعل على وجه كلي. وأمّا عصيان السيد، فلأنّ سيّده لم يقرّ هذا الفعل كما عرفت.

وأما إذا حملنا العصيان على العصيان التكليفي، فلا يلتزم معنى الرواية حينئذٍ، لأنّ هذا العبد إذا عصى السيد تكليفاً، فلا بدّ وأنّ يكون عاصياً لله تكليفاً، لأنّ عصيان السيد محرّم بحكم الله تعالى.

٤ - القرينة الرابعة، هي: إنك قد عرفت في القرينة الأولى، أنّه إذا حُمل عصيان الله على التكليفي، فينبغي حملُ عصيان السيد عليه أيضاً، وحملُ عصيان السيد على ذلك، يستدعي صدور نهى من السيد قبل إيقاع

هذا الفعل ، وحيثلو نسأل : بأن السيد قبل إيقاع الفعل ، عن أي شيء ينهى ؟
فإن قيل : إِنَّهُ ينهى عن المسبب ، فالمفروض أَنَّهُ لم يقع المسبب
ليتحقق عصيان السيد ، مع أَنَّهُ قد فُرض تحققه في الرواية .

وإن قيل : أَنَّ السيد ينهاه عن أصل إنشاء العقد ، بمعنى أَنَّهُ يُحجّر عليه
التلفظ بإنشاء هذا العقد ، ففي مثله لو أنشأ العبد ذلك لا يكون عاصياً ، لَأَنَّ
لا دليل على تسلط المولى على عبده إلى هذا الحد .

فبهذا يثبت أَنَّ فُرض كون العبد عاصياً لسيدته ، يعني كون المراد من
العصيان ، هو العصيان الوضعي لا التكليفي ، وإلا لما إلتمأ المعنى كما
عرفت .

وإذا حُمل عصيان السيد على الوضعي تعيّن حمل عصيان الله تعالى
عليه أيضاً ، فيختل الظهور الثاني المدعى ، وبذلك يبطل الإستدلال بهذه
الرواية وأمثالها ، على أَنَّ التَّهْيِي المولوي عن المعاملة يقتضي الفساد .

والحاصل ، هو : إِنَّ هذه القرائن تُعيّن كون المراد من العصيان إِنَّمَا هو
العصيان الوضعي ، ولو تنزلنا ، فلا أقلّ من كونه موجِباً لإجمال الرواية ،
ومعناه أَنَّهُ لا يمكن الإستدلال بها .

هذا هو تمام الكلام في الجهة الثانية ، وبها تم الكلام في مسألة إقتضاء
النهي للفساد في العبادات والمعاملات ، وبذلك يتم الكلام في بحث
النواهي .

والحمد لله رب العالمين .

بحوث المفاهيم

ولتحديد موضوع البحث في المقام، لا بدّ من تعريف المفهوم، فنقول: أنّه لا إشكال في أنّ المفهوم مدلول التزامي للكلام، في مقابل المنطوق، الذي هو مدلول مطابق له، كما أنّه لا إشكال في أنّه ليس كل مدلول إلتزامي للكلام، مفهوماً، كما في وجوب المقدمة، فإنّه مدلول إلتزامي لوجوب ذبها، مع أنّه ليس من المفاهيم.

وعليه، فالمفهوم، هو حصة خاصة من المدلول الإلتزامي.

وقد وقع البحث في تمييز هذه الحصة عن غيرها، وفي مقام توضيح ذلك، ذُكرت عدّة وجوه.

١ - الوجه الأول: وهو استفاد من كلام الميرزا «قده» في تقارير بحثه^(١): وحاصله: هو ان المفهوم عبارة عن المدلول الإلتزامي الذي يكون لازماً بيناً بالمعنى الأخص، بمعنى انه بمجرد تصور الملزوم ينتقل منه إلى اللازم بلا توسط شيء آخر، ومن هنا لم يكن وجوب المقدمة من المفاهيم، لأن تصور وجوب الصلاة لا يستدعي الإنتقال إلى تصور وجوب الوضوء، كما هو واضح.

الآن هذا الوجه غير تام، لأن الميرزا «قده» وغيره قد ذكروا في مقام إثبات مفهوم الشرط وجوهاً لإثبات المفهوم، وهذه الوجوه لو تمّت فهي تثبت المفهوم، لكن لا يكون هذا المفهوم لازماً بيناً بالمعنى الأخص، بل قد يكون لازماً غير بين أصلاً، وإنما هو لازم خفي يحتاج إلى توسط برهان

(١) فرائد الأصول - الكاظمي - ج ١ ص ٢٩٦ - المطبعة العلمية ١٣٦٨ هـ.

وإعمال عناية، فمثلاً من جملة الوجوه التي ذُكرت لإثبات مفهوم الشرط، وجهاً يعتمد على استحالة صدور الواحد عن متعدد، إنا ببيان أنّ مقتضى إطلاق الشرط أنه مؤثر في الجزاء على كل حال، سواءً قارنه أو سبقه شيء آخر أم لا، وحينئذ لو كان هناك شيء آخر علة لنفس الحكم في الجزاء أيضاً، فلو تحقق ذلك الشيء الآخر قبل تحقق الشرط في الخارج، لكان ذلك الشيء الآخر هو الموجد للجزاء دون الشرط، ولو تحقق ذلك الشيء مع الشرط معاً ومتقارنين، كان المجموع علةً، لا الشرط بخصوصه.

فالنتيجة أنه لا يكون الشرط بما هو هو، علة للجزاء عند سبق ذلك الشيء الآخر، أو عند تقارنه معه، وإلا لزم صدور الواحد بالشخص - الذي هو الحكم بالجزاء - من الإثنين، وهو مستحيل.

وإما ببيان أنه لو كان هناك علة أخرى في جانب الشرط، فلو كان المؤثر هو الشرط بعنوانه، وذلك البديل بعنوانه، لزم صدور الواحد بالنوع وهو طبيعي الحكم في الجزاء - من الإثنين، وهو مستحيل، ولو كان المؤثر هو الجامع بين الشرط وذلك البديل، فهذا خلاف ظهور الشرط في كونه مؤثراً بعنوانه.

ولو تمّ هذا الوجه، فهو لا يُثبت الإنتقال من المدلول المطابقي إلى المفهوم، إلا بعد إثبات استحالة صدور الواحد عن متعدد، وحتى لو فرض أنهم أثبتوا المفهوم في الجملة الشرطية بهذا القانون الفلسفي الذي لا يدركه إلا الفلاسفة، فكيف يكون المفهوم المستكشف والمُثبّت بهذا القانون الفلسفي، لازماً بيتناً بالمعنى الأخص.

بل هو على هذا الأساس لا يكون إلا لازماً خفياً وغير بين أصلاً، وعليه فما ذكره الميرزا «قده» غير تام.

٢ - الوجه الثاني: كما أفاده صاحب الكفاية «قده»^(١)، وهو أنّ

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ ص ٣٠٠ - ٣٠١.

المفهوم، حكم إنشائي أو إخباري، لازم لخصوصية في المدلول المطابقي، وليس لازماً لأصل المدلول المطابقي وكأنه يريد بذلك، تمييز المفهوم عن سائر المداليل الإلزامية، حيث أنه في سائر المداليل الإلزامية عدا المفهوم، تكون هذه المداليل، لوازم لأصل المدلول المطابقي، بخلاف المفهوم، فإنه لازم لخصوصية فيه، لأصل المدلول المطابقي.

ومن هنا لم يكن وجوب الوضوء مفهوماً، لأنه لازم لأصل وجوب الصلاة الذي هو المدلول المطابقي للدليل، لألخصوصية فيه.

ثم ذكر «قده»، أنّ هذه الخصوصية، قد تثبت بمقدمات الحكمة، كما تثبت بالوضع.

ثم بعد هذا قال: سواء وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه، وبهذه العبارة الأخيرة عمّم المفهوم إلى مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة. ولنا حول هذا الكلام تعليقان.

١ - التعليق الأول: هو انه «قده» قد إعتبر مفهوم الموافقة مفهوماً، مع ان تعريفه لا ينطبق عليه، فمثلاً قوله تعالى، ولا تقل لهما أف، يدل بالأولية على حرمة الضرب وهذا هو مفهوم الموافقة، مع ان حرمة الضرب لازم لأصل المدلول المطابقي، وليس لخصوصية فيه، وعليه فتعريفه لا يكون جامعاً.

٢ - التعليق الثاني: هو أنّ هذا التعريف غير مانع.

وبيان ذلك هو: أنّ المفهوم كما عرفه، أنّه هو اللازم لخصوصية في المدلول المطابقي، وهذه الخصوصية، قد تثبت بمقدمات الحكمة كما ذكره «قده»، وحينئذ، يمكن أن نفرض لازماً ينطبق عليه هذا التعريف، مع أنّه لا إشكال في أنّه ليس مفهوماً.

فمثلاً لو قيل، «صلّ»، فبناءً على بعض المسالك في إستفادة الوجوب من صيغة «إفعل»، وهو كون المدلول المطابقي للصيغة إنّما هو الطلب

بينما الوجوب مستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة على أساس كونه خصوصية زائدة في الطلب، وحينئذ يُقال: بأن وجوب المقدمة، يُصبح لازماً لخصوصية في المدلول المطابقي لقوله «صلّ»، فينطبق تعريف المفهوم على وجوب المقدمة أي الوضوء مع انه لا إشكال في انه ليس من المفاهيم، حتى لو بُني على أنّ إستفادة الوجوب كانت بمقدمات الحكمة. وبهذا يثبت ان هذا التعريف للمفهوم غير مانع، كما لم يكن جامعاً كما عرفت في التعليق الأول.

٣- الوجه الثالث: وهو ما يقتضيه التحقيق، وحاصله: أنّ الفضية التي يربط فيها بين جزئين، تارة يفرض ان اللازم لهما لازماً بلحاظ الحكم بحيث لو غير الحكم لزال هذا اللازم. فمثلاً حينما يقال: صلّ، فإن لازمه وجوب الوضوء، لكن لو غير هذا الحكم وهو وجوب الصلاة فقليل، تباح الصلاة، ففي مثله ينتفي وجوب الوضوء.

وتارة أخرى، يفرض أنّ اللازم فيها لازم بلحاظ الموضوع، بحيث لو تغير الموضوع لزال هذا اللازم، فمثلاً لو قيل، أكرم ابن الهاشمي، فيستفاد منه إكرام الهاشمي بطريق أولى، فهنا لو تغير الموضوع، فقليل أكرم اليتيم، فلا يكون دالاً على وجوب إكرام الهاشمي.

وتارة ثالثة: يفرض أنّ اللازم، لازم بلحاظ ربط الحكم بالموضوع، وليس لازماً للحكم بخصوصه، ولا للموضوع بخصوصه، بل للربط بينهما، كما لو قيل: إذا جاءك زيد فأكرمه، فيستفاد منه، الإنتفاء عند الإنتفاء، فهذا اللازم، لازم للربط بين الحكم والموضوع، لا لأحدهما بخصوصه، ولذا لو بدلنا الحكم فقلنا، إذا جاءك زيد فلا تكرمه، أو بدلنا الموضوع فقلنا: إذا جاءك عمرو فأكرمه، فإنه في هاتين الصورتين يبقى اللازم وهو الإنتفاء عند الإنتفاء، لأنه لازم للربط، وهو موجود. ومن هنا يصح أن نعرف المفهوم، بأنه عبارة عن المدلول الإلزامي الذي تكون نكته اللزوم فيه قائمة

يربط الحكم بموضوعه لا بالحكم بخصوصه، ولا بالموضوع بخصوصه، هذا هو الصحيح في تعريف المفهوم.

وإن شئت قلت: ان القضية التي تربط بين جزئين، لا محالة يكون اللازم لهما، إما لازماً لنفس هذين الجزئين بنحو لو بدلنا أحد الجزئين بشي آخر فلا يثبت اللازم، وإما ان يكون لازماً للربط بين الجزئين بنحو يكون اللازم ثابتاً ما دام ان الربط الخاص ثابت وان تغير طرفاه، وحينئذ، فالقسم الثاني من اللازم هو المفهوم دون الأول، ومثال القسم الأول هو أن يقال: صلّ، فإنه يدل بالملازمة على وجوب مقدمة الصلاة التي هي الوضوء، ان وجوب المقدمة يكون لازماً للحكم في صلّ بنحو لو غيرنا هذا الحكم وإفترضنا ان الصلاة مباحة غير واجبة لا يثبت وجوبها. وكذلك لو قيل أكرم ابن الهاشمي، وافترض ان اللازم له، وجوب إكرام نفس الهاشمي أيضاً بالأولوية، فإنّ هذا لا يكون لازماً للربط بين الحكم والموضوع، وإنما يكون لازماً لنفس الموضوع، ولعلّ ما يدل على هذا انه لو غيرنا الموضوع بموضوع آخر وقلنا، أكرم اليتيم، فلا يثبت هذا اللازم ولا يدل على وجوب إكرام أم اليتيم مع ان نفس الربط السابق بين الحكم والموضوع محفوظ.

ومثال الثاني، الجمل الشرطية، كما لو قيل، «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنه يدل بالملازمة على الإنتفاء عند الإنتفاء، لأنّ اللازم. هنا، لازم لنفس الربط الخاص بين الشرط والجزاء، ولا يكون لازماً لذات الشرط ولا لذات الجزاء، بدليل أنه لو بدلنا الشرط والجزاء معاً، أيضاً دلت الجملة على الإنتفاء عند الإنتفاء، لو كان نفس الربط السابق محفوظاً، كما إذا قيل بدلا عن المثال السابق، إن جاءك عمرو فأكرمه، فإنها تدل أيضاً على الإنتفاء عند الإنتفاء، غاية أنه مع تبديل أطراف منطوق الجملة، يتبدل أطراف المفهوم.

ضابط إستفادة المفهوم من الجملة

وبعد أن عرفت تعريف المفهوم، يقع الكلام في تحقيق ما هو الضابط لإستفادة المفهوم من الجملة الشرطية أو الوصفية أو الغائية وغيرهم، بمعنى انه ما هي النكته التي إذا ثبت دلالة الجملة عليها، تكون هذه الجملة حينئذٍ دالة على المفهوم.

وفي هذا المقام ذكر المشهور أنّ الضابط في دلالة الجملة على المفهوم، يتركب من ركنين، ولناخذ الجملة الشرطية كمثال على ذلك.

١ - الركن الأول: هو أنّ تكون الجملة الشرطية، دالةً بهيئتها، أو بأداتها، على أنّ الجزاء مربوط بالشرط ربطاً لزومياً، وعلى أنّ الشرط، علةٌ تامةٌ ومنحصرة بالنسبة للجزاء حيث لا علة سواه، ولا هما معلولين لعلّة أخرى، فإذا تمّ ذلك، يثبت حينئذٍ، أنّ الحكم المجهول في الجزاء، سوف ينتفي بإنتفاء الشرط.

٢ - الركن الثاني: هو أن يكون المعلق على الشرط، هو طبيعي الحكم لا شخصه، وإلاّ فإذا كان المعلق شخصه، فغاية ما تدل عليه الجملة حينئذٍ، هو إنتفاء شخص الحكم عند إنتفاء الشرط، وهذا لا يمنع حينئذٍ من ثبوت نوع الحكم في ضمن شخص آخر وبملاك آخر، ومعه، فلا تكون الجملة دالة على المفهوم الذي هو عبارة عن إنتفاء نوع الحكم.

فإذا تمّ هذان الركنان، تكون الجملة الشرطية دالة على إنتفاء الجزاء الذي هو نوع الحكم، عند إنتفاء الشرط.

إلا أن هذا الكلام غير تام:

أما بالنسبة للركن الأول، فعليه تعليقان: أحدهما مجمل، والآخر مفصل.

أما التعليق المجمل، فحاصله: هو أنه يمكن أن نتوصل إلى النتيجة، وهي الإنتفاء عند الإنتفاء، بلا حاجة لإثبات دلالة الجملة على جميع الأمور الأربعة المذكورة، فمثلاً، لا يجب أن يكون الشرط علةً، تامة، لأنه لو فرض أنه جزء العلة المنحصرة للجزاء، فحينئذٍ، يتعين إنتفاء الجزاء عند إنتفاء الشرط، كما هو واضح، مع أن هذا الشرط ليس علة تامة، بل لا يجب أن يكون الشرط علةً للجزاء أصلاً. لأنه لو فرض أن الشرط والجزاء، كانا معلولين لعلّة ثالثة منحصرة، فبإنتفاء الشرط ينتفي الجزاء، لأن إنتفاء الشرط، معناه، إنتفاء علته المنحصرة، وإذا إنتفت علته المنحصرة، لا بُدَّ وأن ينتفي الجزاء أيضاً، لأنه قد فرض أن هذه العلة علة تامة لهما معاً.

والحاصل هو، أن المهم من هذه الأمور الأربعة، هو أثبات إنحصار الجزاء بالشرط، سواء كان الشرط، علة تامة، أو ناقصة، أو لم يكن علة أصلاً، فما دام الجزاء منحصراً بالشرط، فيتعين إنتفاء الجزاء عند إنتفاء الشرط، ولو لم تثبت العلية مطلقاً.

وأما التعليق المفصل، والذي به تتضح حقيقة الأمر، فتوضيحه هو: أنه للجملة الشرطية مدلولان: تصوري، وتصديقي، كسائر الجمل، وحينئذٍ، فتارة يُدعى إستفادة المفهوم من مدلولها التصوري، وأخرى، يُدعى إستفادة المفهوم من مدلولها التصديقي، وعليه، فلا بُدَّ وأن نبين كيفية إستفادة المفهوم بلحاظ كل واحد من المدلولين.

أما إستفادته بلحاظ المدلول التصوري، فنقول: إن مفاد هيئة الجملة الشرطية التصوري أو مفاد أداها التصوري، هو الربط بين الجزاء والشرط، بنحو المعنى الحرفي للربط، لا المعنى الإسمي، فإن مدلول الهيئة أو الأداة

هو واقع الربط لا مفهومه، غاية الأمر، أنّ هذا الربط الذي هو معنى حرفي، يوازيه معنى إسمي للربط، وهو عبارة عن مفهوم الربط، ولذا قد نُعبّر عن المعنى الحرفي بالمعنى الإسمي له لأنه يوازيه، ثم أنّ هذا الربط بالمعنى الحرفي، يُصوّر على أحد نحوين:

أ- النحو الأول: هو أنّ يكون هذا الربط بمعنى توقف الجزء على الشرط، بمعنى أنّ النسبة بين الجزء والشرط، تكون نسبة المتوقف إلى المتوقف عليه، ونسمي هذه النسبة، بالنسبة التوقفية، فالجملة الشرطية الدالة بهيئتها، أو بأداتها على الربط، تكون دالة على هذه النسبة التوقفية، لأنّ هذه النسبة، هي معنى الربط حسب الغرض، فإذا قيل، إذا جاءك زيد فأكرمه، تكون هذه الجملة دالة على النسبة التوقفية، وهذه النسبة التوقفية لها معنى إسمي يوازيها، فإذا أردنا أن نحقق هذه النسبة في مفهوم إسمي، وجب أن نقول، بدّل قولنا، إن جاءك زيد فأكرمه، نقول - وجوب إكرام زيد موقوف على مجيئه، فنأتي بلفظ موقوف، الذي هو المعنى الإسمي الموازي للنسبة التوقفية.

إذا عرفت ذلك فنقول، إذا كانت الجملة الشرطية دالة على هذه النسبة التوقفية، فلا إشكال حينئذٍ، في إستفادة المفهوم منها، لأنّا لو بدلناها إلى موازيها الإسمي وقلنا، وجوب إكرامه موقوف على مجيئه، لما شكّ أحدٌ في إنتفاء وجوب الإكرام عند إنتفاء المجيء، وهو معنى المفهوم، وهذا المفهوم يثبت، سواء ثبت أنّ الشرط هنا علة للجزء أو لم يثبت، وسواء ثبت إنحصار الجزء في الشرط، أو لم يثبت، بل حتى لو فرض أنّهما تقارنا بمحض الصدفة، فإنّ لمثل هذه الجملة مفهوم، لأنها تُثبت خصوصية التوقف، وحينئذٍ فلا يكون الركن الأول تاماً.

ب- النحو الثاني: هو أنّ يكون هذا الربط بين الجزء والشرط، بمعنى ربط الموجود بالموجود، والمستلزم للمستلزم، ونعبّر عنه، بالنسبة الإيجابية، فتكون الجملة الشرطية، دالة على هذه النسبة الإيجابية، وهذه

النسبة يوازها معنى إسمي، لو أردنا أن نعبر عنه، لقلنا، بَدَلْ قولنا، إن جاءك زيد فأكرمه، نقول، مجي زيد يستلزم وجوب إكرامه.

إذا عرفت ذلك نقول: إن الجملة الشرطية، لو كانت دالة على النسبة الإيجادية، لما كان لها مفهوم لأنّ لو لاحظنا موازيها الإسمي المتقدم، لما كان دالاً على المفهوم، لأنّ مجي زيد وإنّ إستلزم وجوب إكرامه، إلا أنّ هذا لا ينافي وجوب إكرامه وإنّ إنتفى مجيّه، كما لو كان هناك سبب آخر لوجوب الإكرام.

فإن قيل: إنّنا نقيّد هذه النسبة الإيجادية بالإنحصار، بحيث يكون هذا المجي وحده هو الموجب لوجوب الإكرام، وحيثلّ فلا بُدّ، بناءً على ذلك، من إنتفاء الجزاء عند إنتفاء الشرط.

قلنا: بأنّ أخذ خصوصية الإنحصار على مستوى المدلول التصوري للجملة، يتوقف على أنّ تكون النسبة الإيجادية القائمة بين الشرط والجزاء، متحصّصة إلى حصتين.

إحداهما، إنحصارية، والأخرى، غير إنحصارية، وإلا فلا معنى لإدخال الإنحصار كمفهوم إسمي في مدلول الأداة أو الهيئة، مع أنّه ليس عندنا معنى حرفي من هذا القبيل، أيّ أنّه متحصّص إلى حصتين، بحيث يكون حال النسبة، مع إحدى الحصتين، غير حالها، مع الحصة الأخرى، بل حقيقة النسبة واحدة لا تتبدل.

وعليه، فبناءً على هذا النحو الثاني للربط، لا تكون الجملة دالة على المفهوم، فإستفادة المفهوم من الجملة الشرطية، بلحاظ مدلولها لاتصوري، موقوف على إثبات كون الربط الذي هو مدلول لها، بمعنى النسبة التوقفية، وبذلك يثبت للجملة مفهوم، حتى ولو لم تتوفر الأمور الأربعة التي ذُكرت في الركن الأول.

فالمهم أنّ نُثبت خصوصية التوقف، ولا دخالة لحيثية التوقف، من

كونه بنحو العلية التامة المنحصرة، فإنّ هذه الأمور حيثيات تعليلية للتوقف، وليست هي السبب في التوقف.

وبهذا يظهر، أنّ الركن الأول الذي ذكره المشهور، في مقام بيان الضابط، في دلالة الجملة على المفهوم، غير تام.

وأما إستفادة المفهوم بلحاظ المدلول التصديقي، فيما إذا فرض أنّنا لم نستفده بلحاظ المدلول التصوري، فهو أن يُقال: إنّنا لو صدقنا أنّ الشرط علة تامة منحصرة للجزاء، بتقريب من التقريبات لصدقنا بأنه إذا إنتفى الشرط لا بد وأن ينتفي للجزاء، كما لو تمسكنا بقاعدة أنّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد، بتقريب، أنّه لو كان للحكم في الجزاء علة أخرى غير الشرط، لزم صدور الواحد من إثنين، وهو مستحيل، إذن فالجزاء لا يصدر إلاّ من الشرط، وهذا يعني إنحصاره به إذ مع عدم الشرط، لا بدّ وأن يكون الجزاء معدوماً أيضاً.

ومن الواضح، أنّ كلام المشهور أكثر إنطباقاً علىّ هذا اللحاظ التصديقي منه علىّ اللحاظ التصوري، غاية الأمر، أنّه لا بدّ من تعديل ما ذكره المشهور كما عرفت في التعليق الإجمالي، وهو أنّه لا يلزم أن تُثبت الأمور الأربعة لتتم الدلالة علىّ المفهوم.

وبما ذكرناه، يتضح أنّ إستفادة المفهوم علىّ مستوى المدلول التصوري، يكون بإثبات كون الجملة الشرطية موضوعة بهيتها أو بأداتها للنسبة التوقّفية.

وأما إستفادته علىّ مستوى المدلول التصديقي، فهو أن يكون المدلول التصديقي متضمناً للدلالة علىّ أنّ الشرط والجزاء لا ينفك أحدهما عن الآخر، إمّا لكون الشرط علة منحصرة له، أو لأنّه جزء علة منحصرة، أو لكونهما معلولين لعلّة ثالثة منحصرة.

وعليه، فلا بدّ من صياغة الركن الأول الذي ذكره المشهور بهذا النحو.

ثم إنَّ المحقق العراقي «قده»^(١) قد وافق المشهور على أنَّ ضابط دلالة الجملة على المفهوم، هو تمامية هذين الركنين دون أن يناقش في ذلك، إلَّا أنَّه قال، إنَّ الركن الأول، وإن كان دخیلاً في إستفادة المفهوم من الجملة، لكن هذا الركن محل وفاق بين العلماء حتَّى في مثل الجملة الوصفية، كما ستعرف، وإتِّما النزاع وقع بينهم، في الركن الثاني، وأنَّ المعلق على الشرط، أو الوصف ونحوهما، هل هو نوع الحكم، ليثبت المفهوم، أم أنَّه شخص الحكم كي لا يثبت، ولذا حصر بحثه في الركن الثاني، واستدل على ما ذكره «قده» من كون الركن الأول محل وفاق بين العلماء، بأنَّه لا إشكال عندهم - فيما إذا ورد مطلق، «كاعتق رقبة»، ثم ورد مقيد، «كاعتق رقبة مؤمنة» - في حمل المطلق على المقيد، فيما إذا علم أنَّ الحكم المجعول في كلا الدليلين واحد، فيُحكم بوجود عتق خصوص الرقبة المؤمنة، وهذا يدل على أنَّهم متفقون على الركن الأول، لأنَّهم لو لم يروا بأنَّ الوصف مثلاً علة تامَّة منحصرة للحكم، لما حملوا المطلق على المقيد، وذلك لأنَّه بناءً على ذلك، يُحتمل أن يكون هناك وصف غير الإيمان يوجب إيجاب العتق، ومعه لا يصح حمل المطلق على المقيد والحكم بوجود عتق خصوص المؤمنة.

وعليه فحملهم المطلق على المقيد، يدل على إتِّفاقهم، بأنَّ الوصف أو الشرط ونحوهما علة تامَّة منحصرة بالنسبة للجزاء، ولأجل ذلك، حصر بحثه في الركن الثاني، وذكر أنَّه متى ما أثبتنا أنَّ المعلق على الشرط، هو نوع الحكم، فيثبت المفهوم، وأما إذا لم تُثبت ذلك، فلا مفهوم.

وإن شئت قلت: إنَّ المحقق العراقي «قده» ذكر، بأنَّ نزاع الأصحاب في بحث المفاهيم، إمَّا وقع في الركن الثاني من الأركان الأربعة المتقدمة، فيكون قد جعل ضابط إستفادة المفهوم، هو كون المعلق في الجزاء هو سنخ الحكم، بينما هم متفقون على الركن الأول.

(١) مقالات الأصول - ج ١ - العراقي ص ١٣٨ - ١٣٩.

وقد إستدلّ على إتفاقهم هذا، بأنهم يتفقون في باب المطلق والمقيّد على حمل المطلق على المقيّد فيما لو علم وحدة الحكم المجعول في كلا الدليلين، وليس معنى هذا، إلّا كونه القيد والوصف علة منحصرة للحكم، وإلّا فلو فرض إحتمال وجود علة أخرى للحكم لأحتُمّل ثبوت الحكم مع إنتفاء القيد، وحينئذ لا يكون هناك وجه لحمل المطلق على المقيّد، بل لا بدّ وأن يُؤخذ بالمطلق والمقيّد معاً.

وما ذكره «قده» غير تام، لأنّ إتفاقهم على حمل المطلق على المقيّد، يكشف عن إتفاقهم على ان شخص الحكم ينتفي بإنتفاء شرطه أو وصفه، وهذا يعني، أنّ الشرط أو الوصف علة تامة منحصرة بالنسبة لشخص الحكم المعلق عليهما.

وهذا لا خلاف فيه، وبهذا يثبت إتفاق العلماء على دلالة القضية الوصفية على أنّ الوصف علة تامة منحصرة بالنسبة لشخص الحكم المعلق على الوصف.

إلّا أنّ هذا لا يكشف عن إتفاقهم، بأنّ القضية الوصفية تدل على كون الوصف علة تامة منحصرة بالنسبة إلى طبعي الحكم، لو كان المعلق على الوصف هو طبعي الحكم.

وذلك لأنّ البرهان الذي يُثبت به العلية التامة الأنحصارية للوصف إنما هو بالإضافة لشخص الحكم - إذا فرض أنّ المعلق عليه هو شخص الحكم. ولكن هذا البرهان لا يُثبت العلية التامة الإنحصارية للوصف بالنسبة إلى طبعي الحكم.

وتوضيح ذلك، يتوقف على ذكر هذا البرهان، وحاصله: هو أنّ تشخّص كل حكم، يكون بجعله، ومن الواضح، أنّ كلّ جعل له موضوع واحد يُجعل الحكم على أساسه، ولأ يُعقل أنّ يكون له موضوعان عرضيان. نعم يُمكن أنّ يكون الحكم متقوماً بموضوعين، لكن على سبيل البدل.

وبناء على ذلك يُقال: إذا ورد، «أكرم العالم»، ثم ورد، «أكرم العالم العادل» وعلمنا بوحدة الحكم في المطلق والمقيد - ومن الواضح أنّ وحدة الحكم ترجع إلى وحدة الجعل - ومن هنا يمكن أن تُثبت أنّ «العدالة» التي أخذت في المقيد هي علة تامة منحصرة بالنسبة إلى شخص الحكم، وهو «وجوب الإكرام»، بمعنى أنها مأخوذة في موضوع ذلك الجعل الواحد، بنحو لا يكون الجعل شاملاً لحالة فقدها.

والذي يدلنا على ذلك، هو أنّه لو كان هناك علة أخرى، لوجب الإكرام، غير العدالة، فحينئذٍ، لا يخلو الأمر، فإمّا أن يكون كل من العلتين بعنوانه مأخوذاً في موضوع هذا الجعل الواحد، وإمّا أن يكون المأخوذ هو الجامع بينهما.

فإن كان الأول، فهو مستحيل، لأنّه يستحيل أن يكون للجعل الواحد موضوعان عرضيّان كما عرفت.

وإن كان الثاني، أي أنّ المأخوذ هو الجامع، فهذا ممكن، إلا أنّ معنى ذلك، هو أنّ العدالة لم تؤخذ بعنوانها الخاص في عالم الجعل، وإمّا هي مأخوذة في ضمن أخذ الجامع بينها وبين العلة الأخرى المفروضة.

وهذا ينافي إصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، فإن مقتضى هذا الأصل، هو أنّ كل قيد أخذ إثباتاً، فهو مأخوذ ثبوتاً، وإذا لم يكن مأخوذاً إثباتاً، فلا يكون مأخوذاً ثبوتاً.

وفي محل كلامنا، المفروض، أنّه قد أخذت العدالة بعنوانها الخاص في عالم الجعل ومقام الإثبات، وهذا يكشف عن أنها مأخوذة كذلك في مقام الثبوت، وبذلك يبطل فرض كونها مأخوذة في ضمن الجامع.

وعليه، فإذا بطل هذان الإحتمالان المتفرعان على فرض علة أخرى غير العدالة، يثبت حينئذٍ، أنّ العدالة، علة تامة منحصرة، وإذا كانت هكذا

فبإنتفائها ينتفي شخص الحكم، وبذلك يتعين حمل المطلق، وهو «أكرم العالم»، على المقيد، وهو «أكرم العالم العادل».

إلا أنّ هذا البرهان لا يتم فيما إذا كان المعلق على الوصف هو طبيعي الحكم، لأننا نختار الإحتمال الأول، وهو أن يكون هناك علة أخرى للوجوب، ويكون كل من العلتين بعنوانه الخاص، علة وموضوعاً، ولا يلزم منه، تقوّم الجعل الواحد بموضوعين عرضيين، لأنّ كلامنا في طبيعي الحكم، ولا مانع من وجود جعلين بالنسبة للطبيعي، أحدهما أخذ في موضوعه العدالة، والثاني، أخذ في موضوعه العلة الأخرى المفترضة.

فهذا يثبت أنّ البناء على كون الوصف علة منحصرة بالنسبة لشخص الحكم إذا عُلّق على ذلك الوصف لا يلزم منه كون الوصف علة منحصرة بالنسبة لطبيعي الحكم إذا علق على ذلك الوصف، وعليه فلا يمكن ان نستكشف من إتفاق العلماء على حمل المطلق على المقيد انهم متفقون على الركن الأول الذي ذكره المشهور بحيث لا نحتاج في إثبات المفهوم إلا إلى إثبات الركن الثاني كما ذكر المحقق العراقي «قده».

هذا تمام الكلام في الركن الأول، مع ما يرد عليه.

وأما بالنسبة إلى الركن الثاني، وهو أن يكون المعلق على الشرط أو الوصف طبيعي الحكم لا شخصه، فهذا الركن لا إشكال في إعتباره في الجملة، بإعتبار أنّه لو كان المعلق على الشرط هو شخص الحكم، فلا مفهوم، لأنّه مع إنتفاء الشرط يُحتمل أن يكون وجوب نفس الفعل ثابتاً، لكن في شخص آخر، وبملاك آخر.

وإن شئت قلت: إنهم ذكروا أنّه لا بدّ وأن يكون مدلول الجزاء - فيما لو كانت الجملة شرطية - طبيعي الحكم وسنخه، لا شخصه، حتى يمكن أن يُستكشف من إنتفاء الشرط إنتفاء الحكم، وأما إستكشاف إنتفاء شخص الحكم الذي قد يثبت في كل قضية، فليس هو المفهوم، لإحتمال وجود شخص آخر من نفس الحكم.

ولنا حول هذا الركن كلامان:

١ - الكلام الأول: ونتعرّض فيه لذكر إشكال مع دفعه، وهذا الإشكال، قد أورد على ما ذكره المشهور من الضابط، ومرجعه، إلى أنّه على بعض التقادير، يكون الركن الثاني وحده كافياً لإثبات المفهوم، دون حاجة إلى الركن الأول، وعلى بعض التقادير الأخرى، لا يكون كلا الركنين وافيين لإثبات المفهوم.

وحاصل هذا الإشكال هو: أنّه إذا قال المولى، «إذا جاءك زيد فأكرمه»، وفُرض أنّ المعلق على المجيء، هو مطلق الرجوب وطبيعته، فحيثُذ، نقول.

إنّ للإطلاق معنيين، أحدهما، الإطلاق بنحو مطلق الوجود، وهو المسمى بالإطلاق الإستغراقي، والثاني، الإطلاق بنحو صرف الوجود، ففي مثلنا، إمّا أنّ يكون المعلق على الشرط هو المطلق بنحو مطلق الوجود، أو المطلق بنحو صرف الوجود.

فإن أريد الأول، فيرجع قولنا: «إذا جاءك زيد فأكرمه إلى أن المعلق على المجيء هو كل فردٍ من أفراد وجوب الإكرام، وإنّ تمام أفراد وجوب الإكرام إنّما تثبت عند مجيئه.

وهذا يكفي لإثبات المفهوم، حتى ولو لم تُثبت الركن الأول، وهو كون الشرط علة تامة منحصرة، أو كون الجملة الشرطية بأداتها أو هيئتها موضوعة للنسبة التوقفية كما ذكرنا نحن، لأنّ تعليق تمام أفراد الوجوب على المجيء، يدل كما هو واضح، على إنتفاء طبيعي وجوب الإكرام عند إنتفاء المجيء، بلا حاجة إلى ضم شيءٍ آخر، وحيثُذ، فيكون الضابط لإثبات المفهوم، هو تمامية الركن الثاني فقط.

وإن أريد الثاني: وهو كون المعلق على الشرط إنّما هو المطلق بنحو صرف الوجود، فمن المعلوم، أنّ صرف الوجود، مساوق للوجود الأول، لأنّ صرف الوجود، هو الناقض للعدم المطلق، وذلك يساوق الوجود

الأول، وحيثنؤ، فيرجع قولنا، «إذا جاءك زيد فأكرمه» إلى أنّ أول وجود لوجوب إكرامه، معلق على مجيئه، فإذا أثبتنا أنّ المجيء علة منحصرة لوجود وجوب الإكرام الأول، فيثبت المفهوم بالنسبة للوجود الأول، بمعنى، أنّه إذا لم يجيء، فالوجود الأول لوجوب الإكرام، لا يثبت، إلاّ أنّ هذا لا يكفي لإثبات المفهوم الذي نحن بصدد إثباته، والذي هو عبارة، عن نفي وجوب إكرامه قبل مجيئه، وأنّه إذا جاء وأكرمناه فلا سبب آخر يقتضي وجوب إكرامه بعد ذلك، فهذا هو المفهوم الذي نحن بصدد إثباته.

وفي محل الكلام، لو فُرض «أنّ زيدا جاء وأكرمناه»، وبعد ذلك، فُرض وإحتملنا أنّ يكون مرضه سبباً لوجوب إكرامه، فهنا لا يُمكن أنّ ننفي هذا الإحتمال بهذا المفهوم، لأنّ غاية ما يدل عليه هذا المفهوم هو أنّ الوجود الأول لوجوب الإكرام، لا يتحقّق إلاّ بالمجيء، إلاّ أنّ ما فرضناه، هو وجود ثاني للوجوب، وهذا المفهوم لا يتكفّل بنفيه هذا الوجود الثاني، لأنّ كون المجيء علة منحصرة للوجود الأول لوجوب الإكرام، لا ينافي أنّ يكون المرض علة منحصرة للوجود الثاني لوجوب الإكرام كما هو واضح.

وبهذا يثبت، أنّ كلّا الركنين على هذا الفرض، لا يُثبتان المفهوم بالمعنى الذي هو محل كلامنا.

وبهذا يتحصل، أنّه على بعض التقادير، الركن الثاني، يكفي لإثبات المفهوم، بلا حاجة إلى إثبات الركن الأول، وعلى بعض التقادير الأخرى، لا يكون كلّا الركنين وافيين لإثبات المفهوم.

وبهذا يثبت، أنّ ما ذكره المشهور من الضابط، غير تام.

هذا هو حاصل الإشكال.

إلاّ ان هذا الإشكال غير تام، لأنّه مبني على أنّ الإطلاق الإستغراقي، يرجع إلى ملاحظة تمام الأفراد، وأنّ الإطلاق بنحو صرف الوجود، يساوق الوجود الأول، مع أنّ هذا غير صحيح.

وتوضيح ذلك، يتوقف على التنبيه على أمر، تقدّم تحقيقه سابقاً، في مقام التفريق بين الأمر والنهي، وأنّ إطلاق الأول بدلي، وإطلاق الثاني إستغراقي، حيثُ ذكرنا هناك، أنّ المطلقات لا نظر فيها إلى الأفراد بما هي أفراد، وإتّما النظر فيها إلى الطبيعة، وأمّا العمومات، فالمنظور فيها هو الأفراد.

إذن فمصبّ النظر في المطلق، هو ذات الطبيعة بلا قيد زائد، ومثل هذه الطبيعة، إذا علّق عليها محمول من المحمولات، فقد يكون تعليق بعض المحمولات مقتضياً لتأثير هذا المحمول في تمام أفراد الطبيعة، وقد يكون تعليق بعضها مقتضياً لتأثير المحمول في أحد أفراد الطبيعة، والمثال الواضح لذلك، هو «الأمر والنهي»، فإذا علّق على الطبيعة محمول من قبيل الأمر، كقوله، «صل» فتعلق هذا المحمول، يقتضي تأثيره في أحد أفراد الطبيعة، لأنّ المحمول هنا، وهو الأمر، يقتضي إيجاد طبيعة الصلاة، وهذا، يتحقّق بإيجاد فرد واحد منها، وهذا ما يُسمى بصرف الوجود، وأمّا إذا علّق على الطبيعة محمول، من قبيل، النهي، كقوله، «لا تكذب»، فتعلق هذا المحمول، يقتضي تأثيره في جميع أفراد الطبيعة، لأنّ المحمول هنا وهو النهي، يقتضي إعدام الطبيعة، ومن الواضح، أنّ إعدام الطبيعة، لا يتحقّق، إلّا بإعدام جميع أفرادها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: في محل الكلام، بالنسبة إلى الركن الثاني الذي ذكره المشهور لضابط المفهوم، إنّ المعلق على الشرط، هو طبعي الحكم، من دون أي قيد زائد في الطبيعة، وهذه الطبيعة، وقعت موضوعاً لمحمول، وهذا المحمول، هو النسبة التوقفيّة، بناءً على تماميّة ما ذكرناه في الركن الأول، أو النسبة الإيجاديّة بناءً على عدم تماميّته.

فإن كان المحمول هو النسبة التوقفيّة، فيرجع قولنا، «إذا جاءك زيد فأكرمه» إلى قولنا، طبيعةً هذا الحكم، موقوفة على مجي زيد، وهذا يدل على إنتفاء أفراد طبيعة هذا الحكم، عند إنتفاء المجي، لا من جهة أنّ

الأفراد لوحظت بالطبيعة - بل هي غير ملحوظة كما عرفت - وإنما ذلك، من جهة أنّ المحمول على الطبيعة في المقام إنما هو التوقف، والتوقف من سنخ النهي، لأنّه يقتضي الإعدام عند عدم وجود الشرط، فإذا كان كذلك، فيثبت المفهوم، لكن بعد ضميمة الركن الأول إلى الثاني.

وأما إذا كان المحمول هو النسبة الإيجابية، فيرجع قولنا، «إذا جاءك زيد فأكرمه»، إلى قولنا، «طبيعة وجوب الإكرام»، يُوجدّها المجيء، وحينئذٍ، فيكون المحمول في المقام، من سنخ الأمر، لأنّ وجود الطبيعة المتوقفة على الشرط، يتحقّق بوجود فرد واحد منها، وعليه فلا مفهوم، لأنّه يحتمل أن يكون هناك فرد من أفراد طبيعي الحكم، لا يوجد بهذا الشرط، ولكن يوجد بشي آخر، وهو معنى عدم المفهوم.

وبذلك يتبيّن أنّه، إذا كان المحمول هو النسبة التوقفيّة، فيثبت المفهوم، لكن بعد ضميمة الركن الأول إلى الثاني كما عرفت، ومعه يندفع الإشكال المذكور الذي أورده المحقق العراقي^(١) «قده»، هذا هو الكلام الأول حول الركن الأول.

٢ - الكلام الثاني: وهو حول الركن الثاني، وحاصله: هو أنّ هذا الركن الثاني - وهو كون مدلول الجزاء، سنخ الحكم، لا شخصه - لا يُحتاج إليه إذا بُني على بعض البراهين التي ذكرها بعض الأصحاب، في مقام إستفادة العليّة المنحصرة من الجملة الشرطية.

وتوضيح ذلك هو أنّ بعض الأصحاب، حاول إستفادة العليّة المنحصرة من الجملة الشرطية على مستوى المدلول التصديقي للجملة، ببرهان، أنّ مقتضى الإطلاق الأحوالي في الشرط، هو أنّ هذا الشرط، علة على كل حال، سواء قارنه شيء آخر أو لا، ولازم ذلك هو: عدم وجود علة أخرى غير هذا الشرط، لأنّه لو كان هناك علة أخرى غير هذا الشرط، للزم

(١) المصدر السابق.

في حال إجتماعهما أن تكون العلة، إما المجموع المركب، أو الشرط وحده.

والأول يُنافيه الإطلاق الأحوالي، باعتبار أنه يقتضي كون الشرط علة مستقلة كما عرفت.

والثاني يلزم منه إجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وهو مستحيل.

وبهذا يتبرهن، أن الشرط علة منحصرة للجزء.

وهذا البيان، لو تمّ، فهو يثبت المفهوم، بلا حاجة إلى الركن الثاني، لأنه حتى لو كان المعلق على الشرط، هو شخص الحكم، فمع ذلك، يثبت المفهوم بضم ضميمة.

وبيان ذلك هو: أن مقتضى الإطلاق الأحوالي للشرط، كون الشرط علة مستقلة لشخص هذا الحكم، وهو وجوب الإكرام مثلاً، سواء وجد شيء آخر مع الشرط، أو لم يوجد، وهذا الإطلاق ينفي كون الشيء الآخر علة، ولو لشخص حكم آخر، فضلاً عن شخص هذا الحكم الأول، وذلك لأنه لو كان الشيء الآخر علة، فإن كان علة لشخص الحكم الأول، فيلزم إجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وإن كان علة لشخص حكم آخر، من وجوب الإكرام، فيلزم إجتماع المثليين، أي شخصين من وجوب الإكرام، وهذا مستحيل.

فبهذا يثبت، أن هذا البرهان لو تمّ، فهو يُثبت المفهوم، حتى ولو لم يتم الركن الثاني.

وكذلك، هناك برهان آخر، حاولوا إثبات المفهوم به، ولو تمّ لا يُحتاج إلى إثبات الركن الثاني.

وحاصله: هو انه في مقام إستفادة المفهوم بلحاظ المدلول التصديقي يُقال: انه لو كان هناك علة أخرى للجزء غير الشرط المذكور في القضية

الشرطية، كما لو فرض أنّ المجيء علة للإكرام، والقيام علة له، حينئذ يُقال: انه إذا كان كل منهما علة بخصوصه، فيلزم صدور الواحد بالآخر - وهو وجوب الإكرام - من المتعدد بالنوع، لأنّ المجيء نوع، والقيام نوع آخر، ومن المعلوم أنّ صدور الواحد بالنوع من المتعدّد بالنوع مستحيل.

وأما إذا كانت العلة هي الجامع بين المجيء والقيام، فلازم ذلك، أنّ لا يكون الشرط الموجود في القضية الشرطية، مؤثراً وحده في الجزاء، مع أنّ هذا خلاف ظاهر الجملة الشرطية، فإنّ ظاهرها أنّه مؤثر فيه وحده.

وبهذا يثبت، ان الشرط علة مستقلة للجزاء، فيثبت المفهوم بلا حاجة إلى إثبات الركن الثاني، غاية أنّه لا بدّ من إضافة الضميمة المذكورة في البرهان الأول.

والحاصل أنّه بناءً على تمامية هذين البرهانين، يثبت المفهوم، بلا حاجة إلى الركن الثاني الذي ذكره المشهور، لكن بما أنّ الصحيح هو بطلان هذين البرهانين، فحينئذ كان الركن الثاني ضرورياً في مقام إثبات المفهوم.

ومن مجموع ما ذكرنا، إنضح أنّ الضابط لإثبات المفهوم هو، تمامية الركن الأول بالنحو الذي ذكرناه، لا بالنحو الذي ذكره المشهور، مع تمامية الركن الثاني أيضاً، هذا حاصل الكلام في ضابط المفهوم.

«في مفهوم الشرط» وانه هل للجملة الشرطية مفهوم أو لا

وفي مقام تحقيق ذلك، يقع الكلام في ثلاث نقاط.

١ - النقطة الأولى:

في مفاد الجملة الشرطية منطوقاً.

٢ - النقطة الثانية:

في أنّ المعلق على الشرط، هل هو طبيعي الحكم، أو شخصه وهذا هو الركن الثاني للضابط.

٣ - النقطة الثالثة:

في تحقيق حال الركن الأول من الضابط، على مستوى المدلول التصوري، وعلى مستوى المدلول التصديقي.

وأما الكلام في النقطة الأولى، فيكون في مراحل ثلاثة.

١ - المرحلة الأولى:

في مفاد أداة الشرط: والمشهور بين علماء العربية، كما أنّ المرتكز في أذهان أهل العرف والمحاورة، هو، أنّ أداة الشرط، موضوعة للربط بين جملة الشرط، وجملة الجزاء، بنحو من الأنحاء، كما سيأتي تحقيق ذلك.

إلا أن المحقق الأصفهاني «قده» خالف المشهور في ذلك، وإدعى عدم وضع أداة الشرط للربط بين الشرط والجزاء، وإنما هي موضوعة لإفادة

كون مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير^(١)، وإنما إستفيد الربط بين الشرط والجزاء، من هيئة ترتيب الجزاء على الشرط، كما تُفیده، «الفاء»، فمثلاً: إذا لاحظنا جملة «جاء زيد»، فهذه الجملة، تارة، تقع موقع الاخبار، وذلك، حينما يُقال، «جاء زيد» وتارة أخرى، تقع موقع الإستفهام، وذلك، حينما يُقال، «هل جاء زيد»، وثالثة، تقع موقع التمني أو الترجي ونحو ذلك، ورابعة، تقع موقع الفرض والتقدير، فيُقال: «إن جاء زيد فافكرمه»، فقولنا، «إن جاء زيد» أي «لو فرضنا وقدرنا مجيء زيد»، والذي دلّ على ذلك، هو أداة الشرط، وقولنا، «فافكرمه»، هو الذي أفاد الربط بين الجزاء والشرط.

والاصفهاني في ذلك، لا يكون قد أقام دليلاً على مدّعا، وإنما إكتفى بإدّعائه ذهاب أهل العربية إلى ذلك.

إلا أنه يمكن في المقام، تصوير دليل على ما ذكره «قده»، وحاصله: إن الإستفهام يدخل على الجملة الشرطية بأحد نحوين.

١ - النحو الأول: هو ان يدخل عليها بنحو تكون الجملة الشرطية بتمامها متعلقة للإستفهام. كما في قولنا: «هل إذا جاء زيد تكرمه»؟

٢ - النحو الثاني: هو أن يدخل عليها بنحو يكون الإستفهام هو الجزاء فيها، كما في قولنا: «إذا جاء زيد فهل تكرمه»؟، فالإستفهام هنا، وقع جزاءً.

ولا إشكال في أنّ الإستفهام فعليّ في كلا النحوين، ومن هنا، كان السامع يترقب جواباً على هذا الإستفهام.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ فعليّة الإستفهام على النحو الأول، واضح ومعقول، لأن الإستفهام ورد على الجملة الشرطية بتمامها.

(١) نهاية الدراية - الأصفهاني - ج ٢ ص ١٦١ - المطبعة العلمية - قم.

وأما فعلية الإستفهام بالنحو الثاني - أي فيما إذا وقع جزاء - فإنه لا يمكن تفسيرها على مذهب المشهور، من كون أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، وذلك، لأنّ أداة الشرط، إذا كانت موضوعة للربط، فمعنى ذلك، أنّه في قولنا، «إنّ جاءك زيد فهل تكرمه»، تكون أداة الشرط دالة على إناطة الجزاء، وهو الإستفهام، هنا، بوقوع الشرط، وحينئذٍ، فلا يكون الإستفهام فعلياً، وهو خلاف الفرض.

بينما على مبنى الأصفهاني «قده»، يُمكن تفسير فعلية الإستفهام، وذلك لأنّ الجزاء الذي هو الإستفهام، يكون منوطاً بحكم هيئة الترتيب، بفرض الشرط وتقديره، لأبواقعه خارجاً، وحيث أنّ الشرط بوجوده الفرضي فعليّ ومتحقق، فيكون الإستفهام المعلق عليه، أيضاً فعلياً.

إذن، بناء على مذهب الأصفهاني «قده» أمكن تصوير فعلية الإستفهام، وهذا يكون دليلاً على صحة ما ذهب إليه، من عدم كون أداة الشرط موضوعة للربط، بل الدال على الربط هو هيئة الترتيب بين الجزاء والشرط. المتمثل، «بالفاء».

وإن شئت قلت: إنّ المشهور بين علماء العربية، والمتداول عند أهل العرف والمحاورة، أنّ أداة الشرط، موضوعة لإيجاد الربط بين جملة الشرط، وجملة الجزاء بنحو من الإنحاء، كما سيأتي تحقيقه.

وخالف في ذلك المحقق الأصفهاني «قده»، فذهب إلى أنّ أداة الشرط، موضوعة، لإفادة أنّ مدخولها الذي هو الشرط، واقع موقع الفرض والتقدير، وليس للربط بين الشرط والجزاء، وحيث أنّ المحقق الأصفهاني «قده» لم يبرهن على مدّعا، فإنه يمكن تصوير برهان على هذا المدّعى، وحاصله: ان الإستفهام يدخل على الجملة الشرطية بأحد نحوين.

فإنّما أن يدخل عليها بنحو تكون الجملة الشرطية بتمامها متعلقة للإستفهام كما في قولنا، «هل إذا جاء زيد تكرمه؟» وإما أن يدخل عليها بنحو

يكون الإستفهام هو الجزاء فيها كما في قولنا، «إذا جاء زيد فهل تكرمته؟» فالإستفهام هنا وقع جزاء، ولا إشكال في ان الإستفهام فعلي على كلا النحويين.

ومن هنا كان السامع يترقب جواباً على هذا الإستفهام.

إذا عرفت ذلك نقول: أنّ فعلية الإستفهام على النحو الأول، واضحة ومعقولة، لأنّ الإستفهام ورد على الجملة الشرطية بتمامها.

وأما فعلية الإستفهام على النحو الثاني، - أي فيما إذا وقع الاستفهام جزاءً - فهذه الفعلية، لا يمكن تفسيرها على مذهب المشهور، من كون أداة الشرط، موضوعة للربط، بين الجزاء والشرط، إذ بناءً على هذا يكون الإستفهام معلقاً على مجيء زيد، لأنّ الجملة الإستفهامية هي بنفسها جعلت جزاءً في الجملة الشرطية، وعليه لا يكون الإستفهام فعلياً حيثل ما دام أنّ مجيء زيد ليس فعلياً.

بينما فعلية الإستفهام على النحو الأول، واضحة، بل بديهية.

وأما على مبنى المحقق الأصفهاني «قده» فإنه يمكن تفسير فعلية الإستفهام، بأن يُقال إن الإستفهام وإن كان معلقاً على الشرط أيضاً، إلا أنّ الشرط هنا، ليس هو واقع مجيء زيد، كي لا يكون فعلياً، وإنما الشرط هنا، هو فرض مجيء زيد، وحيث أنّ هذا الفرض ثابت وفعلي ببركة أداة الشرط، فالإستفهام المعلق على هذا الشرط، أيضاً يكون فعلياً، وإذا تحققت فعلية الإستفهام، تعيّن مبنى المحقق الأصفهاني «قده»، دون مبنى المشهور، وتبيّن أنّ الدال على الربط، هو هيئة الترتيب بين الجزاء والشرط، المتمثل «بالفاء»، وليس أداة الشرط هي الدالة على الربط بين الجزاء والشرط، كما ذهب إليه المشهور.

إلا أنّ هذا الدليل غير تام، لأنّ الجزاء الذي أُبيط بمفاد الشرط الذي هو الفرض والتقدير، لم يُنط به، بما هو فرض وتقدير، بل أُبيط به بما هو

فإن بواقع المفروض والمقدّر، والحال أنّ واقع المفروض والمقدّر ليس فعلياً، إذنّ، لازمه، أن لا يكون الإستفهام فعلياً.

وبهذا يعود الإشكال، فيرد على مسلك الأصفهاني «قده»، كما كان وارداً على مسلك المشهور.

وإن شئت قلت - في عدم تمامية البرهان لمدعى الأصفهاني «قده» - بأنّ إشكال فعليّة الإستفهام يرد حتى على مبنى المحقق الأصفهاني «قده»، لأنه يُقال: بأنّ فرض المجي وتقديره إنّما وقع شرطاً للجزاء، بما هو مرآة وفان في المفروض وإلاّ، للزم من عدم هذا القول، أن يُصبح التكليف فعلياً على المكلف - فيما إذا كان الجزاء متضمناً لتكليف إلزامي، كما في قوله، «إن جاء زيد فأكرمه» - حتى ولو لم يتحقّق الشرط في الخارج، على أساس، أنّ شرط الحكم، إنّما هو الفرض والتقدير، والحال، أنّ الفرض فعليّ على كل حال، فلا بدّ وأن يكون الحكم فعلياً، مع أنّ هذا أمر لا يلتزم به أحد فقهياً.

وبناء على كون الشرط هو فرض المجي بما هو مرآة وفان في المجي، يعود الإشكال حينئذٍ على المحقق الأصفهاني «قده»، لأنّه يُقال له حينئذٍ، أنّه كيف يُصبح الإستفهام فعلياً، مع كون المجي غير فعلي في الخارج.

وحلّ هذا الإشكال على كلا المسلكين، هو أن يُقال، إنّ هذا النحو من الإستفهام الذي وقع بنفسه جزاء، يرجع إلى النحو الأول من الإستفهام، لأنّ مرجع قولنا، «إذا جاءك زيد فهل تكرمه؟» إلى قولنا، «هل إذا جاءك زيد تكرمه؟» ففي الحقيقة، النحو الثاني من الإستفهام، يرجع إلى النحو الأول.

وقد عرفت أنّ فعليّة النحو الأول واضحة، فحينئذٍ، تكون فعليّة النحو الثاني أيضاً مثلها لرجوعها إليها.

والتحقيق في المقام، هو أنّ ما ذهب إليه المشهور، من كون أدّة الشرط موضوعاً للربط بين الشرط والجزاء، هو الصحيح، والوجدان يقضي

بذلك، كما أنه يمكن إقامة الدليل، على بطلان ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني «قده»، وصحة ما ذهب إليه المشهور.

وحاصل هذا الدليل هو، أنّ مدخول أداة الشرط، دائماً يكون جملة تامة، إلا أنّ أداة الشرط، تحوّل هذه الجملة، من كونها تامة، إلى كونها ناقصة، كما في قولنا، «إذا جاء زيد».

وهذا التحول يمكن تفسيره على مذهب المشهور، فيقال: إنّ أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط وشي آخر، وحينئذٍ، فإذا أتت بجملة الشرط، ولم يؤت بالشيء الآخر، تكون الجملة ناقصة، كما في قولنا، «إذا جاء زيد»، بإعتبار أنّ كلمة «إذا»، لا تكون مستوفية لمعناها.

وأما على مسلك المحقق الأصفهاني «قده»، فلا يمكن تفسير هذا التحول، لأنّ أداة الشرط عنده، تُعطي للشرط طابع الفرض والتقدير، وحينئذٍ، يكون حالها، حال أداة الإستفهام التي تُعطي طابع الإستفهام لمدخولها، فكما أنّ مفاد قولنا، «هل جاء زيد»؟ نسبة تامة، لكن ملحوظة بما هي جملة مستفهمة، فكذلك مفاد قولنا، «إذا جاء زيد»، يكون نسبة تامة، لكن ملحوظة بما هي مفترضة ومقدرة، فلا تكون أداة الشرط على هذا المبنى، مخرجة للجملة من التمام إلى النقصان، مع أنّه لا إشكال في أنّ أداة الشرط أخرجتها، فهذا يكون دليلاً على بطلان مبنى الأصفهاني «قده» وصحة ما ذهب إليه المشهور، حيث أمكن تفسير هذا التحول بناءً على ما ذهب إليه.

إذن فالصحيح، أنّ أداة الشرط، موضوعة للربط ما بين الشرط والجزاء، وأما ماهية هذا الربط، فسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

ثم أنّه يُمكن تحقيق هذه المرحلة ببيان آخر، وفيه عدول عن بعض ما جاء في البيان الأول، حيث نستعرض دليلين في تفسير هذا الخروج للجملة من صحة السكوت والتمام، إلى عدم صحة السكوت والنقصان.

أو قل، إنّه في مقام تحقيق هذه المرحلة ببيان آخر، يوجد عندنا دليان، أحدهما يُثبت كلام المشهور، والثاني، يُثبت كلام المحقق الأصفهاني «قده» .

أمّا الدليل الأول، الذي يُثبت كلام المشهور ويبطل به كلام الأصفهاني «قده» فحاصله: أنّه لا إشكال في أنّ قولنا «جاء زيد»، جملة تامة يصح السكوت عليها، كما أنّه لا إشكال في أنّ دخول أداة الشرط عليها، يحولها من جملة يصح السكوت عليها إلى جملة لا يصح السكوت عليها، وهذا التحول يُفسّر بأحد تفسيرين.

١ - التفسير الأول: هو ان أداة الشرط، حوّلت النسبة الموجودة في هذه الجملة، من نسبة تامة، إلى نسبة ناقصة، ولهذا لا يصح السكوت عليها.

٢ - التفسير الثاني: هو أنّ النسبة تبقى تامة على حالها حتى بعد دخول أداة الشرط، فعدم صحة السكوت على هذه الجملة، لم ينشأ من جهة نقصان النسبة، وإنّما نشأ من نقصان في أداة الشرط، بإعتبار أنّ أداة الشرط، «إذا» لها سنخ معنى، وهذا المعنى ينتظر لحوق شيء بجملة الشرط، فمع عدم اللحوق لا يكتمل معنى أداة الشرط، وهذا يوجب عدم صحة السكوت على الجملة، هذان تفسيران لعدم صحة السكوت على هذه الجملة.

... وعلى ضوء التفسير الأول، لا يمكن أن نرجّح قول المشهور، أو قول المحقق الأصفهاني «قده»، لأنّ القولين يتلائمان مع هذا التفسير.

أمّا ملائمة قول المشهور، فقد عرفته فيما سبق، وأنّ النسبة تتغير وتبدّل إلى النسبة الناقصة، بمجرد دخول أداة الشرط عليها.

وأمّا ملائمته لقول المحقق الأصفهاني «قده»، فلأنه يمكن للأصفهاني «قده» أن يدّعي بأنّ دخول «إذا» يوجب خروج النسبة من التمام إلى النقصان.

وأما على ضوء التفسير الثاني، فيتم كلام المشهور، ولا يتم كلام الأصفهاني «قده».

أما تمامية كلام المشهور فباعتبار أنّ «إذا»، حينئذٍ، موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، فإذا لم يوجد الجزاء، لا يكون المعنى الذي وُضعت له أداة الشرط مكتملاً، ومن هنا لا يصح السكوت على الجملة.

وأما عدم تمامية كلام الأصفهاني «قده» فلأنّ أداة الشرط عنده، موضوعة لإفادة كون مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير، وهذا المعنى لا يستوجب شيئاً وراء وجود المدخول، وحينئذٍ ففي قولنا، «إذا جاء زيد» تكون «إذا»، مستكملة لمعناها، فينبغي ان يصح السكوت عليها، مع أنّه لا إشكال في عدم صحة السكوت عليها، ومن هنا يبطل كلام الأصفهاني «قده»، وحينئذٍ، فلا بدّ أن تُثبت أنّ التفسير الثاني لعدم صحة السكوت هو المتعين، وأنّ التفسير الأول غير صحيح.

وبهذا تُثبت صحة كلام المشهور، وبطلان الكلام المحقق الأصفهاني «قده».

وإثبات بطلان التفسير الأول، يكون ببيان أمرين.

١ - الأمر الأول: هو ان جملة الشرط لها مدلول تصديقي بإعتراف الأصفهاني «قده» لأنه قال بأن الأداة موضوعة لإفادة كون مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير، فتكون دالة على ان هذا المعنى موجود في نفس المتكلم، وهذا معنى الدلالة التصديقية.

٢ - الأمر الثاني: هو ان الجملة لا يعقل أن يكون لها مدلول تصديقي، إلّا إذا كانت جملة تامة. وقد حقق ذلك في بحث المعنى الحرفي، وحاصل ما ذكرنا هناك في مقام بيان الفرق بين النسبة التامة والنسبة الناقصة، هو انه في مقام التفريق بينهما يوجد نظريتان.

النظرية الأولى هي: أنّ النسبة التامة هي ما كان على طبقها مدلول تصديقي، والنسبة الناقصة هي التي لا يكون على طبقها مدلول تصديقي.

النظرية الثانية هي: أنّ النسبة الناقصة ترجع الشئيين إلى واحد كما في قولنا قلم زيد، فهذه الجملة ترجع إلى معنى إفرادي كما هو واضح.

وأما النسبة التامة، فهي أنّ يكون شيئان، والنسبة تربط بينهما.

وهذه النظرية هي الصحيحة كما عرفت في محله، وقد ذكرنا هناك، أنّ المدلول التصديقي فرع النسبة التامة.

وسواء لاحظنا، النظرية الأولى، أو الثانية، فثبت كون الجملة الشرطية ذات المدلول التصديقي، تكون نسبتها تامة.

أما بناءً على النظرية الأولى، فواضح، لأنّ تامة النسبة إنّما تكون بالمدلول التصديقي.

وأما بناءً على النظرية الثانية، فلأنّ وجود المدلول التصديقي، فرع تامة النسبة كما عرفت، فثبت أنّ الجملة التي يكون لها مدلول تصديقي تكون النسبة فيها تامة.

وقد ثبت بالأمر الأول، أنّ الجملة الشرطية كقولنا، «إذا جاء زيد» لها مدلول تصديقي، فيتج أنّ النسبة فيها تامة، وحيث أنّ عدم صحة السكوت عليها ليس لنقصان النسبة، وبهذا يبطل التفسير الأول لعدم صحة السكوت، ويتعيّن التفسير الثاني، وهو أنّ عدم صحة السكوت إنّما هو لنقصان في نفس أداة الشرط.

وعليه فيتم كلام المشهور، ويبطل كلام الأصفهاني «قده» لما عرفت من أنّ التفسير الثاني إنّما يتلائم مع كلام المشهور ولا يتلائم مع مذهب الأصفهاني «قده».

وبهذا يثبت، أنّ أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط والجزاء.

هذا كله مضافاً للوجدان القاضي بذلك، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

هذا الدليل الأول الذي يثبت به مذهب المشهور، ويبطل به مذهب الأصفهاني «قده».

٢ - الدليل الثاني: هو الذي يثبت به كلام الأصفهاني «قده»، ويتوقف توضيحه على ذكر مقدمة، حاصلها: هو أنه في كثير من الموارد يدخل الإستفهام في الجملة الشرطية بحيث يكون مقصود المتكلم الإستفهام عن وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط، كما في قولنا، «إذا جاءك زيد فهل تكرمه؟» ففي مثله، يُحتمل فيما هو المعلق على الشرط ثلاث احتمالات.

١ - الإحتمال الأول: أن يكون المعلق على الشرط هو المستفهم عنه، وهو صدور الإكرام لا الإستفهام.

إذن، فهذا الإحتمال يعزل الإستفهام عن كونه داخلاً في الشرط أو في الجزاء، فيكون الإستفهام فوق الجملة الشرطية، أي داخلاً فيها ككل فقط.

فيرجع قولنا، «إذا جاءك زيد فهل تكرمه؟» إلى قولنا، «هل تكرم زيدا إذا جاء؟»

وهذا الإحتمال غير صحيح، لأنه يجب أن يكون فعل الشرط وجزاؤه في الجملة الشرطية، جملتين تامتين في أنفسهما وبقطع النظر عن أداة الشرط.

وبناء على هذا الإحتمال، لا يكون الجزاء جملة تامة في بعض الموارد، كما في قولنا، «إذا زارك عدوك فكيف حالك»، فهنا لو أخرجنا كلمة - «كيف» - عن نطاق الجزاء، لبقى عندنا كلمة - «حالك» - وهي غير تامة فلا يمكن أن تكون هي المعلق على الشرط، إذن فهذا يُبرهن على أنّ أداة الإستفهام داخلة في الجزاء ومقومة له، لأنّ الجزاء لا يكون جملة تامة إلا بأداة الإستفهام، كما في مثالنا.

وعليه، فهذا الإحتمال يبطل، لأنه يعزل أداة الإستفهام عن الجزاء، كما يعزلها عن الشرط.

٢ - الإحتمال الثاني: هو أن يكون نفس الإستفهام، هو المعلق على الشرط بوجوده الخارجي، فيرجع قولنا، «إذا جاء زيد فهل تكرمه»، إلى أن استفهام المتكلم عن الإكرام، منوط بمجيئ زيد خارجاً، ولازم ذلك، أنه قبل مجيئه، لا إستفهام.

وهذا الإحتمال، واضح البطلان، لأنه لا إشكال في فعليّة الإستفهام في المثال، ولو لم يتحقّق مجيئ زيد، ولهذا يترقّب المتكلم جواباً قبل وقوع المجيئ خارجاً.

٣ - الإحتمال الثالث: هو أن يكون الإستفهام، هو المعلق على الشرط، لكن لا على الشرط بوجوده الخارجي ليلزم الإشكال المتقدم، بل على الشرط بوجوده التقديري الفرضي.

وهذا الإحتمال هو المتعيّن، بعد إبطال الإحتمالين السابقين، ولا يرد عليه ما ورد على الإحتمال الثاني كما عرفت.

كما أنه لا يرد عليه ما ورد على الأول، لأنه لم يعزل أداة الإستفهام عن الجزاء.

هذا حاصل المقدمة، وحيثنق نقول، إنّ هذا الإحتمال الثالث ينسجم مع مذهب الأصفهاني «قده». ولا ينسجم مع مذهب المشهور، فيكون ذلك دليلاً على ما ذهب إليه الأصفهاني «قده».

أما إنسجامه مع مذهب الأصفهاني «قده» فواضح، باعتبار أن الأصفهاني «قده» يرى أن الشرط يصبح أمراً تقديرياً وفرضياً بواسطة أداة الشرط، وحيثنق لا مانع أن يُقال، بأنّ الإستفهام يكون معلقاً على هذا الشرط التقديري الفرضي، كما هو لسان الإحتمال الثالث.

وأما عدم إنسجامه مع مذهب المشهور، فلأنّ إثبات كون الإستفهام معلقاً على الشرط بوجوده التقديري له أحد طريقتين، وكلاهما مسدود على مذهب المشهور.

١ - الطريق الأول: هو ما سلكه الأصفهاني «قده»، وإنسداد هذا الطريق على المشهور واضح.

٢ - الطريق الثاني: هو أن يُقاس الإستفهام على الأحكام، فيقال: كما أن للأحكام المشروطة مرتبتين، إحداهما مرتبة الجعل، وهي منوطة بوجود الشرط التقديري، والثانية مرتبة المَجْعول، وهي منوطة بوجوده الخارجي، كذلك فإنَّ للإستفهام مرتبتين، وحينئذٍ، فيكون الإستفهام في مرتبة جعله منوط بوجود الشرط التقديري.

وهذا الطريق أيضاً مسدود على المشهور، لأنه ليس للإستفهام مرتبتان، بل هو حالة وجدانية لا إعتبارية كي يُتصوّر فيها ما يُتصوّر في الأحكام من مرتبتين.

وعليه، فلا يمكن للمشهور إثبات كون الإستفهام معلقاً على الشرط بوجوده التقديري، كما هو لسان الإحتمال الثالث الصحيح، فحينئذٍ لا يكون مذهب المشهور منسجماً مع هذا الإحتمال الثالث.

إذن فهذا يكون دليلاً على بطلان مذهب المشهور، وصحة مذهب الأصفهاني «قده».

إلا أن الصحيح، بطلان هذا الدليل: أما أولاً: فإنه يمكن اختيار الإحتمال الثاني، وهو كون الإستفهام معلقاً على الشرط بوجوده الخارجي، ومع هذا، لا يرد عليه ما ذكر من إستلزام ذلك لعدم فعلية الإستفهام، وذلك لأن فعلية الإستفهام وإن لم يمكن إستفادتها من نفس اللفظ، إلا أن هناك قرينة عرفية يمكن بواسطتها إستفادة فعليته، وهذه القرينة هي نفس توجيه هذا الكلام. وهو قوله، «إذا جاءك زيد فهل تكرمه».

فنفس توجيه هذا الكلام، قرينة عرفية على طلب الجواب، وليس معناه إلا كون الإستفهام فعلياً.

اذن، فالإحتمال الثاني تام ولا إشكال، فلم ينحصر الإحتمال الصحيح بالإحتمال الثالث ليم هذا الدليل.

وأما ثانياً، فإن الإشكال الذي أُورد على الإحتمال الثاني، وهو عدم فعلية الإستفهام يرد أيضاً على الإحتمال الثالث لو قطعنا النظر عما ذكرناه من القرينة العرفية، وذلك لأنه في الإحتمال الثالث قد جعل الجزء منوطاً بوجود الشرط التقديري، فحينئذ نقول: هل إنَّ الجزء أنيط بوجود الشرط التقديري بما هو تقدير، أو بما هو فإن في المقدّر؟.

فإن قيل الأول، فلازمه أن تكون الأحكام التي جُعلت منوطة بشرط فعليته قبل تحقق الشرط خارجاً، وذلك بإعتبار أنها أنيطت بوجود الشرط التقديري بما هو تقدير، وهذا فعلي، فيلزم أن تكون فعلية وإن لم يتحقق الشرط خارجاً. ففي قولنا: إذا جاءك زيد فأكرمه، يجب أن نكرم زيدا قبل مجيئه، وهذا خلف. وإن قيل الثاني، وهو كون الجزء منوطاً بوجود الشرط التقديري بما هو فإن في المقدّر، فحينئذ لا يلزم هذا الإشكال بالنسبة للأحكام، لأن فعلية الحكم حينئذ منوطة بفعلية الشرط ووجوده خارجاً، لكن معنى ذلك ان الإستفهام لا يكون فعلياً إلا بعد وجود الشرط خارجاً لأن فعلية الإستفهام قد أنيطت بذلك لأن حالها حال الأحكام.

فهذا الإحتمال الثالث لا يدفع إشكال عدم فعلية الإستفهام، والذي يدفعه هو ما ذكرناه من القرينة العرفية.

وبهذا يثبت ان الإحتمال الثالث على فرض صحته فهو غير متعين، وذلك لتامة الإحتمال الثاني أيضاً، ومعه لا يكون هذا الدليل لمذهب الأصفهاني «قده» تاماً.

فما ذهب إليه المشهور من كون أداة الشرط موضوعة للربط بين الشرط والجزء هو الصحيح لما عرفته في الدليل الأول ولشهادة الوجدان على ذلك كما أشرنا إليه. هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى من النقطة الأولى.

٢ - المرحلة الثانية:

هي، في أنّ المربوط بالشرط إصالةً، هل هو المدلول التصوري للجزء، وهو النسبة التحريكية الإرسالية؟، أو أنّ المربوط به، هو المدلول التصديقي له؟ وهو جعل الوجوب.

وإن شئت قلت: بعد إتضاح أنّ أداة الشرط تدل على الربط بين الشرط والجزء كما ذهب إليه المشهور، حينئذٍ يصير الكلام، في تحقيق كون المربوط من الشرط والجزء ما هو، هل هو مدلولهما التصوري؟ أو أنّها تربط بين مدلوليهما التصديقيين؟ فمثلاً قولك، «إن جاء زيد فآكرمه» هل ان كلمة الشرط تدل على كون المربوط هو المدلول التصوري للجزء، وهو النسبة التحريكية الإرسالية بين الإكرام والمكلف، وبذلك يكون المدلول التصوري للجزء هو المعلق وهو المربوط؟ أو انها تدل على كون المربوط، هو المدلول التصديقي له؟ وهو الإلزام والإيجاب الثابت في نفس المولى، أو جعل الوجوب، وبذلك يكون المدلول التصديقي للجزء هو المعلق وهو المربوط؟

وليس معنى كون المربوط هو المدلول التصوري، يعني أنّ المدلول التصديقي للجزء سوف لا يكون مربوطاً ومعلقاً، بل يمكن أن يكون المدلول التصديقي أيضاً مربوطاً، لكن بتبع ربط المدلول التصوري.

فالأداة، تربط بين المدلولين التصوريين أولاً وبالذات، ثم يسري الربط هذا، إلى المدلول التصديقي ثانياً وبالعرض.

والصحيح هو الشق الأول، وهو أنّ المربوط بأداة الشرط إنّما هو المدلول التصوري للشرط والجزء، ويدلنا على ذلك أمران.

١ - الأمر الأول: هو أنّه قد ذكرنا في بحث الوضع، أنّ الدلالة الوضعية، هي دلالة تصورية دائماً، وأمّا الدلالة التصديقية، فهي خارجة عن الوضع، وإنّما ترجع إلى ظهور سياطي كما عرفت تحقيقه، وحينئذٍ نقول: إنّ

في محل الكلام، لا بدّ وأن نفرض معنى كاملاً للجملة الشرطية في مرحلة مدلولها التصوري قبل ملاحظة مدلولها التصديقي، بإعتبار أنّه قد لا يكون لها مدلول تصديقي أصلاً، كما لو صدرت الجملة الشرطية من غير العاقل الملتفت، كآلة التسجيل مثلاً، وإمّا لكون المدلول التصديقي ليس موازياً للجزاء، وإتّما هو موازياً لما دخل على الجملة الشرطية كما في قوله: «هل إن جاء زيد فتكرمه»، أو، «ليس إذا جاء زيد فتكرمه»، فالمدلول التصديقي هنا هو الإستفهام عن الجملة، أو نفي مفاد الجملة، دون إثبات الإكرام والجزاء بنحو الإخبار أو الإنشاء، ومع عدم وجود مدلول تصديقي للجزاء، لا يُمكن أن تربط الأداة بين المدلولين التصديقيين، إذ لو كانت مفيدة لربط مدلولها التصديقي، للزم، أن لا يكون هناك معنى متكامل للجملة الشرطية في مورد عدم وجود مدلول تصديقي لها، مع أنّ هذا واضح الفساد، لأنّ المعنى المتكامل للجملة الشرطية محفوظ على مستوى المدلول التصوري، سواء كان لها مدلول تصديقي، أو لم يكُ لها ذلك.

فهذا يُثبت أنّ الأداة تفيد ربط المدلول التصوري بالشرط.

٢ - الأمر الثاني: هو أنّ المدلول التصديقي قد يكون مستفاداً من كلمة في ضمن الجملة الشرطية، وليس من نفي الجملة الشرطية، كما في قولنا، «هل إذا جاء زيد تكرمه»؟ فالجزاء هنا، ليس له مدلول تصديقي، يُقال، بأنّ أداة الشرط تدل على ربطه بالشرط، وإتّما المدلول التصديقي، مستفاد من كلمة «هل»، وهذا بخلاف المدلول التصوري، فإنّه دائماً يُستفاد من الجملة الشرطية.

وهذا يدل على أنّه هو المربوط بالشرط، وإلّا لما كان معنى الجملة مكتملاً في فرض عدم وجود مدلول تصديقي لها كما عرفت سابقاً.

إلّا أنّ^(١) السيد الخوني «قده» يرى أنّ المربوط بالشرط هو المدلول

(١) اجود التفريعات - ج ٢ - الخوني ص ٤١٩ - ٤٢٠.

التصديقي للجملة، وهذا القول منه مبني على ما ذهب إليه في بحث الوضع من ان الدلالة الوضعية هي دلالة تصديقية دائماً، وبناءً على هذا يتعذر تخريج الركن الثاني لضابط المفهوم، كما انه يترتب عليه أمور أخرى سوف نتعرض لها إنشاء الله تعالى.

وبعد أن ثبت أن المربوط إصالة بالشرط إنما هو المدلول التصوري، يقع الكلام في أن هذا الربط هل يسري تبعاً منه إلى المدلول التصديقي للجملة، أو أنه لا يسري؟

فنقول: ان الجملة الشرطية قد لا يكون لها مدلول تصديقي، وإنما يكون المدلول التصديقي بإزاء كلمة في ضمنها كما عرفت في مثل، «إذا جاء زيد تكرمه» فإن مثل هذه الجملة خارجة عن محل الكلام موضوعاً حيث لا مدلول تصديقي بإزاء الجملة الشرطية ليبحث عن سريان الربط من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي.

وقد يكون للجملة الشرطية مدلول تصديقي، وهذا يُصوّر على نحوين:

١ - النحو الأول: هو أن يكون الجزاء جملة خبرية.

٢ - النحو الثاني: هو أن يكون الجزاء جملة إنشائية.

أما النحو الأول، فكقولنا، إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، والمدلول التصديقي لهذه الجملة هو قصد الحكاية، ويمكن تصوير قصد الحكاية هنا على ثلاثة وجوه.

أ - الوجه الأول: أن يكون كل من قصد الحكاية، والحكاية المقصودة، والمحكي عنه، فعلياً.

وفي مثله، لا يمكن أن يكون الجزاء، هو المحكي عنه، لأنه قد فرضنا فعلية المحكي، مع أن الجزاء ليس فعلياً في المثال كما هو واضح،

ولا بدّ أنّ يكون المحكي عنه هو الربط والتعليق بين جملتي الشرط والجزاء.

فالمقصود من قوله، «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود»، هو الكشف عن الملازمة بينهما، وصدق هذه الحكاية، لا يستلزم صدق الطرفين، فإنّ نفس الربط والتعليق صادق، سواء طلعت الشمس أم لا.

وفي هذا الوجه، لم يسرّ التعليق والربط من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي، لأنّ المدلول التصديقي لم ينصب على المدلول التصوري للجزاء، بل انصب على التعليق كما عرفت، ومع إختلاف المصّب لا موجب لثن يسري القيد من أحدهما إلى الآخر.

٢- الوجه الثاني: هو أنّ يكون قصد الحكاية فعلياً دون الحكاية، والمحكي عنه، ويكون مرجع الجملة حينئذٍ إلى الإخبار بالجزاء على تقدير الشرط، فتكون الحكاية مشروطة، وهنا أيضاً صدق الحكاية لا يستلزم صدق الطرفين، لأنه إذا فرض عدم الشرط، لا يتحقق الكذب، بإعتبار ان الحكاية حينئذٍ لا تتحقّق.

وفي هذا الوجه، التعليق يسري من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي لأن الحكاية علقت على الشرط تبعاً لتعليق المدلول التصوري عليه، فبمقتضى إصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، بعد وحدة المصّب، هو سراية التعليق.

٣- الوجه الثالث: هو أنّ يكون كل من قصد الحكاية، والحكاية، فعلياً، دون المحكي عنه. فيكون مرجع قولنا. إذا جاء زيد، جاء إبنه معه، إلى قولنا، سوف، يجيّ إبن زيد عند مجيّ أبيه، وهذه حكاية فعلية عن مجيّ إبن زيد في المستقبل.

وفرق هذا الوجه عن الوجهين السابقين هو لزوم الكذب هنا فيما إذا لم يتحقق الشرط، لأن له حكاية فعلية عن مجيّ الإبن عند مجيّ الأب، فلو

ان الأب لم يأت، تكون هذه الحكاية كاذبة لأنها حكاية عن أمر إستقبالي لم يقع.

وفي هذا الوجه لا يسري التعليق من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي.

وفي هذا الوجه، قد إرتكبت مخالفة للظاهر: بإعتبار أنّ مصبّ المدلول التصديقي والتصوري للجزء متحد، فكان لا بُدّ من السراية بمقتضى إصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، مع أنّه لا سراية.

فهذا دليل لميّ، على كونه مخالفاً للظاهر، كما أنّ هناك دليلاً إتيّاً على ذلك، وهو أنّ العرف، لو سمع هذه الجملة، فإنّه لا يتهم المتكلم بالكذب فيما إذا لم يتحقق الشرط، وليس ذلك، الآ من جهة عدم وفاء هذه الجملة ببيان حقيقة الوجه الثالث، ومن هنا كان هذه الوجه محتاجاً إلى قرينة.

وأما النحر الثاني من النحوين، وهو ما إذا كانت جملة الجزء إنشائية، كما في قولنا، «إذا جاءك زيد فأكرمه»، فهنا، تارة، يُفرض أنّ المدلول التصديقي يكون موازياً لمدلول جملة الجزء، وأخرى يُفرض عدم موازاته له، وإنّما يكون موازياً لهيئة الجملة الشرطيّة ككل.

فإن فرض الثاني، فحينئذٍ، تكون جملة الجزء متمحضّة في المدلول التصوري، ولا يكون ما يوازي هذا المدلول التصوري في عالم المدلول التصديقي، وفي مثله، لا يسري التعليق من المدلول التصوري للجزء، إلى المدلول التصديقي، وبذلك يكون المدلول التصديقي لهذه الجملة، غير معلق على شيء، وتكون الجملة بهذا اللحاظ، خبرية، لا إنشائية، وإنّ كانت جملة الجزء إنشائية، وذلك لأنّ مرجع الجملة بلحاظ مدلولها التصديقي، إلى الحكاية عن ربط الجزء بالشرط، ولهذا كانت خبرية.

وقد يُقال: أنّ المدلول التصوري للجزء، إنشائي، فإذا فرض أنّ الجملة بمدلولها التصديقي خبريّة، يكون ذلك منافياً لإصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي.

إلا أننا نقول: إن أصالة التطابق هذه، إنما تكون، فيما إذا كان المدلول التصديقي، موازياً للمدلول التصوري لجملة الجزاء، وهذا عكس فرض محل الكلام.

وأما إذا فرض الأول، وهو كون المدلول التصديقي، موازياً لمدلول جملة الجزاء، بمعنى أنّ ما يُفاد بهذه الجملة، هو إيجاب الإكرام، لا الربط بين إيجابه، ومجئي زيد، كما كان على الفرض الثاني، فمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، أن يكون التعليق سارياً من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي، وهو الوجوب، فكما أنّ المدلول التصوري لهيئة «أكرمه» يكون مقيداً الشرط، وهو، «المجئي»، كذلك المدلول التصديقي الموازي له، والذي هو الإيجاب، يكون مقيداً بذلك الشرط.

ومعنى كون الوجوب مقيداً الشرط، بالنسبة للقضايا الحقيقية، التي يكون للوجوب فيها، جعل ومجموع، هو أنّ الوجوب، بمعنى المجموع، مقيد بالشرط، لا بمعنى الجعل، لأنّ الجعل موجود الآن، وقبل تحقق الشرط.

وقد ذكرنا في محله، أنّ قيديّة الشرط للمجموع، ترجع إلى التخصيص، لا إلى السببية الحقيقية، إذ لا ثبوت للمجموع حقيقة عند ثبوت الشرط، لأنه لا وجود للأحكام وراء عالم الجعل.

هذا بالنسبة للقضايا الحقيقية، التي يكون للوجوب فيها مرحلة جعل ومرحلة مجموع.

وأما بالنسبة للقضايا الشخصية الخارجية، التي قد يكون للوجوب فيها، مرحلة جعل ومرحلة مجموع، وقد تكون إحداها مندمجة في الأخرى، ففي مثله، أي إذا كانتا مندمجتين، فإنّ تقييد الوجوب بالشرط، يرجع إلى أنّ أصل الجعل مقيد به.

الآن هذا خلاف الظاهر بالنسبة للقضايا الشرطية، فإن الظاهر منها بحسب الإرتكاز العرفي، هو كونها قضايا حقيقية، فيرجع تقييد الوجوب بالشرط إلى تقييد المجمعول، لا أصل للجعل، كما عرفت.

ومن مجموع ما ذكر، يتضح أنّ المناط في سراية التعليق من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي، هو أن تكون الجملة من قبيل الوجه الثاني من النحو الأول، وأن تكون من قبيل الفرض الأول من النحو الثاني.

وإن شئت قلت: عندما يكون المدلول التصديقي موازياً لمفاد هيئة الجملة الشرطية، لا يسري التعليق حينئذ إلى المدلول التصديقي، وعندما يكون موازياً لمفاد الجزء، فالظاهر السريان، سواءً كان الجزء جملة إخبارية أو إنشائية.

وهنا نبحت فيما هو الظاهر من هذين الإحتمالين. فقد يقال بأن الظاهر هو الثاني، لأن الأول مخالف لما تقتضيه اصالة التطابق بين عالم الثبوت وعالم الإثبات، إذ في عالم الإثبات يكون المدلول التصوري للجزء معلقاً، ويكون المدلول التصوري فيما إذا كان الجزء جملة إنشائية عبارة عن النسبة الإرسالية، بينما لو كان المدلول التصديقي موازياً لمفاد هيئة الجملة الشرطية لكان المدلول التصديقي غير معلق، وكان المدلول التصديقي مخالفاً مع المدلول التصوري.

وهذا بخلاف ما إذا كان المدلول التصديقي موازياً لنفس الجزء.

الآن انه لا يمكن المساعدة على هذا، لأن المدلول التصديقي، إنما ينبغي أن يكون مطابقاً مع المدلول التصوري، فيما إذا كان موازياً لنفس ذلك المدلول التصوري، لا فيما إذا كان موازياً لمدلول تصوري آخر.

وعليه، فلا تُعقل البرهنة، على لزوم كون المدلول التصديقي موازياً للجزء، بإصالة التطابق، بين المدلول التصديقي، والمدلول التصوري للجزء.

وبناء على هذا، يُقال: إنَّ الصحيح هو، أنَّ الظاهر هو الإحتمال الأول، أي أنَّ المدلول التصديقي، موازٍ لنفس مفاد هيئة الجملة الشرطية، وذلك، بإعتبار أنَّه بحسب عالم المدلول التصوري، تكون النسبة الإرسالية طرفاً للنسبة التعليقية، فإنَّ النسبة التعليقية نسبة بين مفاد الشرط ومفاد الجزاء، وليست النسبة التعليقية طرفاً للنسبة الإرسالية، بل النسبة الإرسالية قائمة بطرفين مستقلين لها.

وبهذا الإعتبار، يكون المركز والمحور والمنظور الأساسي في المداليل التصورية، هو النسبة التعليقية لا النسبة الإرسالية، وإنَّما جيء بالنسبة الإرسالية، ليتم بذلك أطراف النسبة التعليقية.

وحيثُ يُقال، بأنَّه لو كان المدلول التصديقي والمنظور الأساس فيه، هو النسبة التعليقية، حيثُ يتطابق المدلول التصديقي مع المدلول التصوري، وأما لو كان المدلول التصديقي بإزاء النسبة الإرسالية، فإنَّه حيثُ تنعكس المسألة، ويكون المنظور الأساس هو النسبة الإرسالية، وتكون النسبة التعليقية منظورة بالتبع، ومقتضى اصالة التطابق بين مقام الثبوت والإثبات، أنَّ يكون المدلول التصديقي موازٍ مع النسبة التعليقية لا النسبة الإرسالية.

٣ - المرحلة الثالثة:

هي انه بعد أن عرفنا أنَّ المعلق على الشرط هو المدلول التصوري للجزاء أولاً وبالذات، يقع الكلام في ان المعلق، هل هو المدلول التصوري لهيئة الجزاء أو المدلول التصوري لمادة الجزاء.

ومقتضى ما ينساق إليه الذهن، الفطري، كون المعلق عليه هو المدلول التصوري لهيئة الجزاء دون مادته. لأن أداة الشرط موضوعة لإفادة تعليق نسبة على نسبة، والنسبة مدلول للهيئة، وليس للمادة.

وبتعبير آخر، يُقال: أنَّ الجزاء مركب من هيئة تدل على النسبة

الإرسالية، فيما إذا كان جملة إنشائية، ومن مادة تدل على مفهوم إسمي خاص، وهو الإكرام مثلاً.

وحيثُ يُقال: هل إنّ المعلق على الشرط هو النسبة الإرسالية، أو إنّ المعلق عليه هو الإكرام؟.

فإذا ادّعي إنسياق الذهن إلى كون المعلق هو المدلول التصوري لهيئة الجزء دون مادته، إستشكل في ذلك، بإعتبار أنّ مدلول الهيئة هو النسبة بنحو المعنى الحرفي، والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد، ومعه يستحيل أنّ يكون المعلق والمقيّد، هو المدلول التصوري لهيئة الجزء.

وهذا الإشكال قد إرتضاه جملة من العلماء، منهم الشيخ الأعظم «قده».

ومن هنا، ذهب الشيخ الأعظم «قده» إلى أنّ جميع القيود في الواجب المشروط ترجع إلى المادة لا إلى الهيئة^(١)، كما حُقّق ذلك في محله.

وبعبارة أخرى، فإنّ الشيخ الأعظم «قده» ذهب إلى كون المعلق على الشرط هو المدلول التصوري لمادة الجزء، أي المفهوم الإسمي الخاص، الذي هو «الإكرام».

ومن هنا، إستشكل عليه، بأنّه بناءً على ذلك، لا يبقى فرق بين قيد الوجوب، وقيد الواجب، لأنّ القيد فيهما راجع إلى المادة، مع أنّه لا إشكال في الفرق بينهما، حيث إنّ لا يجب تحقيق شرط الواجب في مقام إمتثال الجملة الشرطية، فلو قال، «إنّ جاء زيد فأكرمه»، فإنّه لا يجب أنّ نأتي يزيد كي نكرمه، بينما يجب الإتيان بالمدلول التصوري لهيئة الجزء، والذي هو «الإكرام».

(١) مطارح الأنظار - الأنصاري - ج ١ - ص ٤٦ - ٤٧ - ٤٨.

وقد تصدّى المحقق النائيني^(١) «قده» لدفع هذا الإشكال عن الشيخ الأعظم «قده»، فوجه مقصوده، بحيث لا يرد هذا الإشكال عليه، فإدعى وجود فرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب، وإن كان كلاهما راجعاً إلى المادة.

وحاصل هذا الفرق، هو أنّ رجوع القيد إلى المادة، تارة يكون قبل عروض الوجوب عليها، وأخرى يكون في عرض عروض الوجوب عليها، فعلى الأول، يكون الوجوب عارضاً على المادة المقيدة بما هي مقيدة، وحينئذٍ، يجب تحصيل القيد وهذا شأن قيد الواجب، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وعلى الثاني، يكون عروض الوجوب على المادة في عرض تقيد المادة بالشرط، وحينئذٍ لا يكون القيد واجب التحصيل، وهذا شأن قيد الوجوب كالإستطاعة بالنسبة إلى الحج، وهذا الذي سمّاه بتقييد المادة المنتسبة^(٢)، حيث قال أنّ القيد يرجع إلى المادة المنتسبة.

وهذا الكلام من الميرزا «قده» على ما هو عليه، لا يدفع الإشكال الوارد على الشيخ الأعظم «قده».

ومن هنا كان لا بدّ من توضيحه بشكل يدفع هذا الإشكال، ولهذا فإنّ الكلام يقع في أمرين.

١ - الأمر الأول: في أصل المشكلة، وأنّه هل يمكن رجوع القيد إلى الهيئة، أو لا يمكن، وقد ذكر المحقق الأصفهاني^(٣) «قده» في المقام، أنّ رجوع الشرط إلى الهيئة يتصور على نحوين.

أ - النحو الأول: هو أن يفرض رجوع الشرط إلى مفاد الهيئة، وهي النسبة الإرسالية، بعد أن تستكمل هذه النسبة وجودها كنسبة متقومة

(١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ١٨١ - ١٨٢ - ٣٠١.

(٢) فوائد الأصول الكاظمي، ج ١، ص ٣٠١.

(٣) نهاية الدراية - الأصفهاني ج ٢ ص ٢٩٠ - ٢٩١.

بطرفين، وهما المرسل، والمرسل إليه، وهذا النحو يرد عليه الإشكال المذكور لأنّ هذه النسبة معنى حرفي، ولا يُتصور فيه التقييد.

ب - النحو الثاني: أنّ تكون هذه النسبة الإرسالية، من أوّل الأمر، متقومة بثلاثة أطراف، المرسل، والمرسل إليه، والشرط، فيكون الشرط داخلاً في أصل وجود هذه النسبة، وهنا لا يرد الإشكال، لأنّنا لا نريد تقييد النسبة بعد إكتمالها.

إذن فهذا النحو الثاني، يدفع الإشكال الوارد على القول برجوع القيد والشرط إلى مفاد الهيئة.

وقد ذكرنا في بحث الواجب المطلق والمشروط، أنّ هذا الكلام، لا يدفع الإشكال، لأنّ رجوع القيد إلى الهيئة، يكون على النحو الأول، لا الثاني، وقد عرفت أنّ النحو الأول لا يدفع الإشكال.

والتحقيق في حلّ هذا الإشكال قد ذكرناه في محله. وملخصه: أنّ هذا الإشكال ينحل في الحقيقة إلى إشكالين.

١ - الإشكال الأول: هو أنّ النسبة معنى حرفي، والمعنى الحرفي من المعاني الآلية التي لا يُلتفت إليها، وحيثلّو، فيستحيل تقييدها، لأنّ تقييد شيء، فرعُ الالتفات إليه.

الإشكال الثاني: هو أنّ المعنى الحرفي، من المعاني الجزئية، وهي غير قابلة للتقييد.

وقد ذكرنا في مقام دفع الإشكال الثاني، أنّه ليس المقصود بجزئية المعنى الحرفي، الجزئية الحقيقية، أي عدم الصدق على كثيرين، بل المراد بجزئيته، أنّه متقوم بالأطراف التي يربط بينها ويستحيل تجرده عنها.

وأما بالنسبة لبقية الخصوصيات الأخرى، فهو أمر كلّي يقبل الإطلاق والتقييد.

أما الإشكال الأول: فقد إعترفنا في محله أنّ هذا الإشكال لا يمكن

تجاوزه بالنظرة الأولى التي هي نظرة إلى المعنى الحرفي، لأنه بهذه النظرة لا إشكال في عدم قابليته للتقييد، لكن بنظرة ثانية، ولو بتوسط مفهوم إسمي مشير إليه، يمكن تقييده على ما عرفت تحقيقه في محله.

هذا حاصل ما ذكرناه في مقام دفع أصل هذا الإشكال مما يهمننا ذكره، وأما التفصيل فقد ذكر في محله، وبهذا تم الكلام في الأمر الأول.

٢- الأمر الثاني: هو في توضيح ما ذكره الميرزا «قده» في مقام دفع الإشكال، حيث ذكر ان الشرط يرجع إلى المادة المنتسبة^(١)، وبعد توضيح كلامه يظهر ان ما ذكره من الجواب يرجع إلى ما ذكرناه في مقام الجواب عن هذا الإشكال، فكلا الجوابين يرجعان إلى معنى واحد، وحاصل ما يمكن ان يقال في مقام توضيح كلامه «قده» هو ان المادة، وهي الإكرام، في قولنا، إذا جاء زيد فأكرمه، فهذه المادة وقعت موضوعاً لنسبتين، الأولى، النسبة الإرسالية التي هي مفاد «هيئة أكرم»، والثانية، النسبة التي هي عبارة عن تقييد «المادة بالشرط».

وهنا يوجد ثلاثة أنحاء لتنظيم العلاقة بين هاتين النسبتين.

١- النحو الأول: هو أن يكون عروض النسبة الإرسالية، أي الوجوب، على المادة بعد تقييد المادة بالشرط، وهذا النحو غير صحيح، لأن لازمه عروض الوجوب على نفس الشرط، بإعتبار ان الوجوب طراً على الإكرام المقيد بهذا الشرط بما هو مقيد، وهذا معناه، عروض الوجوب على هذا الشرط، وهذا واضح البطلان، لأن الشرط لا يجب تحصيله، فلو قال، إذا قمت فأكرم زيدا، فإنه لا يجب تحصيل الشرط، وهو القيام كي نكرم زيدا، وهذا واضح.

٢- النحو الثاني: هو أن يكون عروض كل من النسبة الإرسالية، والتقييد بالشرط، على المادة في عرض واحد.

(١) فوائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

وهذا المعنى، وإن كان هو ظاهر عبارة تقريرات^(١) بحث الميرزا «قده»، إلا أنه من المظنون أنه قصور في عبارة التقريرات.

وهذا النحو أيضاً غير صحيح، لأن لازمه أن لا يكون هناك أي علاقة تقييدية بين الشرط والواجب، لا مباشرة، بأن يكون الشرط قيداً للوجوب لأنه في عرضه، ولا بالواسطة، بأن يكون قيداً لمتعلق الوجوب، لأن كل تقييد لمتعلق الوجوب يجب ان يكون أسبق من الوجوب، وقد فرضنا ان هذا القيد في عرض الوجوب، إذن فهذا النحو باطل أيضاً.

وبعبارة أخرى، يقال: ان النحو الثاني هو أن تطراً النسبتان الإرسالية والتعليقية على مفاد المادة في عرض واحد، وهذا النحو أيضاً باطل، لأنه بناء عليه لا يثبت التقييد لا في الوجوب ولا في الواجب، ولازمه انه يجب على المكلف بالفعل أن يكرم زيدا وإن لم يجي، فإن المفروض ان الوجوب لم يعرض على القيد كما ان المفروض ان التقييد ليس في طول الوجوب، فهذا النحو باطل أيضاً.

٣ - النحو الثالث: هو أن يفرض أولاً عروض الوجوب على المادة. وهذه المادة بما هي معروضة للوجوب يطراً عليها الشرط، فيكون التقييد بالشرط في طول التقييد بالوجوب فالشرط قيد للإكرام المعروض للوجوب، لكن لا بمعنى انه قيد لنسبة الإكرام إلى الوجوب كما فهمه السيد الخوئي «قد» فأشكل عليه بأن هذا رجوع إلى أصل الإشكال، بل المقصود ان الشرط قيد لصفة خاصة من الإكرام، المعروض للوجوب بما هو مفهوم إفرادي متحصص وللنسبة الإرسالية، فإن هذا الإكرام المعروض للوجوب المقيد، هو صفة خاصة من المفهوم الإسمي، وهو الذي يكون منوطاً بالشرط.

(١) فوائد الأصول ج ١ - الكاظمي ص ٢٩٦ - ٣٠١ المطبعة العلمية.

لا يقال: بأن أداة الشرط موضوعة لتعليق نسبة^(١) على نسبة كما استظهر ذلك الميرزا «قده» من عبارة التهذيب، فكيف صار المعلق مفهوماً إفرادياً. فإننا نقول: ان أداة الشرط موضوعة لتعليق نسبة على نسبة، بمعنى انه لا بد وأن يكون المعلق، والمعلق عليه، في مرحلة الكلام جملة تامة، لا أن المعلق لباً يجب أن يكون نسبة.

وهذا النحو الثالث، هو المتعين بعد بطلان النحوين، الأول والثاني. وهذا النحو يرجع في حقيقته إلى نفس ما ذكرناه في مقام دفع الإشكال الأول، وهو إشكال الآلية، لأن ما ذكرناه يرجع إلى أننا نتزع من «أكرم» مفهوماً إسمياً تقيدياً وهو مفهوم «الإكرام» المعروف للوجوب ونرجع القيد إليه. وهذا هو لسان النحو الثالث أيضاً الذي ذهب إليه الميرزا «قده».

وبعبارة أخرى يقال: إن هذا النحو الثالث هو اختيارنا، وحاصله: هو ان المعلق إنما هو مفاد الهيئة، لكن لا مباشرة، بل بتوسط مفهوم إسمي مشار إليه، كمفهوم هذه النسبة مثلاً، فكأنما قيل، «أكرم زيداً» وهذه النسبة الإرسالية معلقة على الشرط.

وهذا الذي قلنا، انه يرجع إلى روح ما قاله الميرزا «قده»، من ان المادة بما هي معروضة للنسبة تكون معلقة، وهذا معناه، إتخاذ مفهوم إسمي مشير إلى النسبة، وتعليق ذلك المفهوم الإسمي على الشرط.

وأما بالنسبة للإشكال الثاني، وهو إشكال الجزئية، فكلامنا الذي ذكرناه في دفعه، متفق مع ما ذكره الميرزا «قده» في مقام دفعه.

وقد تقدم تحقيق ذلك كله، في بحث الواجب المطلق والمشروط، والذي ذكرناه في المقام، هو المقدار الذي نحتاجه في مقام إستنتاج المفهوم من الجملة الشرطية هذا تمام الكلام في المرحلة الثالثة، وبها تم الكلام في النقطة الأولى.

(١) فوائد الأصول الكاظمي ج ١ ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

٢ - النقطة الثانية:

هي في تحقيق الركن الثاني من ضابط المفهوم، وهو أنّ المعلق على الشرط، هل هو طبيعي الحكم، أو شخصه، فإذا أثبتنا أنّ المعلق عليه هو طبيعي الحكم، فيتم الركن الثاني للضابط، كما أشرنا إليه سابقاً.

وقد يُقال: إنّه بواسطة مقدمات الحكمة، يثبت أنّ المعلق هو طبيعي الحكم، فمثلاً في قوله تعالى، «أحلّ الله البيع»، إذا شكّ في أنّ المحلّ هل هو طبيعي البيع، أو شخص خاص منه، فيتمسك بمقدمات الحكمة لإثبات كون المحلّ هو طبيعي البيع، فيقال: لو أراد المولى شخص بيع معين، لبيّن، لأنّه في مقام البيان، وحيث أنّه لم يبيّن، فيثبت أنّه أراد طبيعي البيع.

وفي محل الكلام أيضاً يُقال ذلك: ففي قوله: «إذا جاء زيد فأكرمه»، عندنا حكم، وهو «وجوب الإكرام»، وقد علق هذا الحكم على شرط، فإذا شكّ في أنّ المعلق هل هو شخص هذا الحكم، أو طبيعي وجوب الإكرام، فيتمسك حينئذٍ بالإطلاق، فيثبت أنّ المعلق هو طبيعي الحكم، وذلك بواسطة مقدمات الحكمة كما عرفت في مثال، «أحلّ الله البيع».

فهذا البيان، يمكن إثبات الركن الثاني، وهو كون المعلق على الشرط، إنّما هو طبيعي الحكم.

وبعبارة أخرى يُقال: أنّه في قوله: «إذا جاء زيد فأكرمه»، يوجد عندنا موضوع، وهو عبارة عن مفاد جملة الجزاء، الذي هو «وجوب الإكرام»، وعندنا حكم، وهو تعليق هذا الموضوع، على المعجّي، فإذا شكّ في أنّ هذا الحكم، وهو التعليق، هل رتب على طبيعي وجوب الإكرام، أو على شخصه؟ فحينئذٍ، بواسطة مقدمات الحكمة، يثبت أنّه رتب على الطبيعي، وهذا كما لو بدلنا المعنى الحرفي بمعنى إسمي، فقلنا بدل قولنا، «إذا جاء زيد فأكرمه»، قلنا، «وجوب إكرام زيد معلق على مجيئه» وشككنا في كون المعلق، هل هو طبيعي الحكم أو شخصه، ففي مثله، لا إشكال في

التمسك بالإطلاق، لإثبات كون المعلق، هو طبيعي الحكم لا شخصه، فهذا برهان يثبت به الركن الثاني.

وتحقيق الحال في هذا البرهان، هو أنّ تماميته تتوقف على شروط ثلاثة:

١ - الشرط الأول: هو أن يكون رجوع الشرط إلى مفاد الهيئة في الجملة الشرطية، كما في قولنا، «إذا جاء زيد فأكرمه»، إنّما هو، بعد إستكمال النسبة الإرسالية وتقوّمها بطرفيها، وهو النحو الأول، من النحويين المذكورين، في تصوير رجوع الشرط إلى مفاد الهيئة كما عرفت، فبناءً على ذلك، يمكن أن يتم هذا البرهان، فيقال: إنّ بعد تمامية النسبة وطرو التقييد بالشرط، يُشك في أنّ المقيد هل هو طبيعي الحكم، أو شخصه، فيتمسك حينئذٍ بالإطلاق، لإثبات الركن الثاني.

وأما لو سلطنا مسلك المحقق الأصفهاني «قده»، وهو النحو الثاني، وقلنا بأن النسبة الإرسالية من أول الأمر، هي متقوّمة بثلاثة أطراف، المرسل، والمرسل إليه، والتقييد بالشرط، فيكون التقييد بالشرط داخلاً في حقيقة النسبة، ومعه لا يتم هذا البرهان، لأنّه لا يكون التقييد أمراً طارئاً على النسبة ليكون من باب الموضوع مع حكمه كئى يتمسك بالإطلاق بالنحو الذي مرّ، وعليه، فبناءً على مسلك الأصفهاني «قده» يتعذر إثبات الركن الثاني.

٢ - الشرط الثاني: هو أن لا يكون المعلق على الشرط اصالةً، هو المدلول التصديقي، كما هو مسلك السيد الخوئي «قده»، فإنّه بناءً على ذلك، يكون المعلق على الشرط، هو الجعل الموجود في نفس المتكلم، والذي كشفت عنه الجملة الشرطية، ومن المعلوم أنّ الجعل الموجود في نفس المتكلم، فرد مشخّص، ومعه لا يتم الركن الثاني، وهو كون المعلق طبيعي الحكم.

وأما على مسلكنا وكون المعلق على الشرط هو المدلول التصوري،

فيمكن تمامية هذا البرهان، لأنّ المدلول التصوري كلي دائماً فيما عدا الأعلام الشخصية، وإذا كان كلياً، فيُعقل التمسك فيه بالإطلاق، لأنّ مقدمات الحكمة إنّما تجري في المفاهيم الكلية، وعليه، فعلى مبنى السيد الخوئي «قده» المذكور، يتعدّر إثبات الركن الثاني.

٣ - الشرط الثالث: هو أن يكون المدلول التصديقي للجملة الشرطية موازياً للجملة الشرطية ككل، أي للنسبة الربطية، لأهية الجزاء، وهو النسبة الإرسالية.

وتوضيحه: إنك قد عرفت أنّ المعلق على الشرط مباشرة وبالإصالة، هو المدلول التصوري للجزاء، وحينئذٍ، فالمدلول التصديقي للجملة، أمّا أن يكون موازياً مع هيئة الجزاء، أو مع الجملة الشرطية ككل، فإذا كان الأول، فالتعليق يسري من المدلول التصوري إلى المدلول التصديقي، وإنّ كان الثاني، فلا سريان، كما تقدم تفصيله.

فإذا كان المدلول التصديقي موازياً لهية الجملة الشرطية ككل، فإنّ ذلك يعني، أنّ النسبة الإرسالية في جملة الجزاء، وقعت موضوعاً للمدلول التصديقي، لا حاكية عنه، فيكون للنسبة الإرسالية صورتان:

إحدهما على مستوى المدلول التصوري، والأخرى على مستوى المدلول التصديقي، والمدلول التصوري للنسبة الإرسالية هو طبيعي وجوب الإكرام، لأنّ المدلول التصوري، كلي دائماً كما عرفت، وحينئذٍ فبمقتضى إصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت نعين المقصود من النسبة الإرسالية التي وقعت موضوعاً للمدلول التصديقي، وبذلك يثبت، أنّ ما هو موضوع التصديق والربط واقعاً، هو عبارة عن نفس ما دلّ عليه هيئة أكرم، أي طبيعي النسبة الإرسالية، فيتم الركن الثاني.

وأما إذا كان المدلول التصديقي للجملة، موازياً مع هيئة الجزاء، فحينئذٍ، تكون النسبة الإرسالية حاكية عن المدلول التصديقي - وهو حكم المتكلم وجعله للوجوب - لا موضوعاً له، ومن المعلوم أنّ المدلول

التصديقي جزئي، كما عرفت، وحيثلو، فيتعدّر إجراء مقدمات الحكمة لإثبات كون المعلق هو طبيعي الحكم، أي الوجوب.

ولا مجال في المقام لإجراء إصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت كما في الفرض الأول، لأنّ محكيّ المدلول التصديقي، هو جزئي، ولا إشكال في ان الجزئي يزيد على الكلي بمشخصاته.

وعليه، فلا معنى لإجراء إصالة التطابق.

هذا حاصل الكلام في هذه الشروط الثلاثة، وقد عرفت تمامية الأول والثاني، وأمّا الثالث فهو أيضاً تام، لأنّ تماميته عبارة عن تطبيق إصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، لأنه بحسب مقام الإثبات عندنا نسبة إرسالية، هي مفاد هيئة أكرم، وهذه النسبة الإرسالية، وقعت - على مستوى المدلول التصوري - طرفاً لنسبة أخرى تامة، وهي النسبة الربطية، وبهذا خرجت عن كونها ممّا يصح السكوت عليها، إلى كونها ممّا لا يصح السكوت عليها، وحيثلو، فإنّ فرض ان المدلول التصديقي كان بإزاء هيئة الجملة الشرطية ككل، أي النسبة الربطية وكانت النسبة الإرسالية طرفاً له، فحيثلو، تتطابق صياغة مقام الإثبات مع مقام الثبوت.

وأما إذا فرض أنّ المدلول التصديقي كان على طبق النسبة التي هي طرف، بحيث كأنّ هذه النسبة هي الأصل في مرحلة المدلول التصديقي، وأمّا في مرحلة تركيب المدلول التصوري كانت طرفاً، فحيثلو لا يكون هناك تطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، فبمقتضى إصالة التطابق، ينصرف الذهن لإنتزاع المدلول التصديقي بإزاء هيئة الجملة الشرطية ككل، لا بإزاء هيئة الجزاء، فهذا دليل لمي لإثبات الشرط الثالث.

وينبغي الإشارة لشيء، وهو أنّ الشعور بدلالة لفظٍ على معنى، تارة، يكون على أساس وجدانٍ مباشرٍ لإستظهار المعنى منه، وهو ما يُسمّى بالإنصراف، ونحوه.

وفي حالة عدم وجود هذا الوجدان، فحيثُذِر، إن أمكن أن يثبت أن المقام صغرى من صغريات كبرى مسلمة، من قبيل، «كبرى مقدمات الحكمة»، فيكون ذلك دليلاً «لمياً» لإثبات الدلالة.

ومقائماً من هذا القبيل، فبعد تسليم عدم وجود وجدان يثبت الركن الثاني، إلا أنه قد تمكنا من إدخاله تحت كبرى مسلمة، وهي مقدمات الحكمة بالنحو الذي عرفت.

وبذلك، أمكن إثباته، فالركن الثاني من الضابط تام، هذا هو تمام الكلام في النقطة الثانية.

٣ - النقطة الثالثة:

وهي في تحقيق الركن الأول، والذي كان بحسب تعبير المشهور، عبارة عن إثبات دلالة الجملة الشرطية على اللزوم العليّ الإنحصاري. وبحسب تعبيرنا، ينحل إلى مقامين.

١ - المقام الأول: إنتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصوري، وميزانه، أن تكون الجملة الشرطية دالة على النسبة التوقفية.

٢ - المقام الثاني: إنتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصديقي، وميزانه، دلالة المدلول التصديقي على عدم الإنفكاك بين الشرط والجزاء، كما عرفت تفصيله.

ومن هنا يمكن أن نصنّف التقريبات التي ذُكرت لإثبات هذا الركن، إلى نوعين.

أحدهما، تقريبات لإنتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصوري.

والآخر، تقريبات لإنتزاعه بلحاظ المدلول التصديقي.

وكلّ تقريب يكون مبنياً على التبادر والإنسباق، يكون مرجعه إلى

دعوى إنتزاع المفهوم بلحاظ المدلول التصوري، لأنّ الإنسباق والتبادر دليل الوضع، والدلالة الوضعية دلالة تصويرية كما عرفت.

وكلّ تقريب، مبني على التمسك بمقدمات الحكمة، يكون مرجعه إلى إنتزاع المفهوم، بلحاظ المدلول التصديقي، لأنّ مقدمات الحكمة ترجع إلى الظهور السياقي، والدلالة الراجعة إلى الظهور السياقي، دلالة تصديقية.

إذا عرفت ذلك، ندخل في التقريبات التي ذُكرت في المقام، وهي خمسة.

التقريب الأول: وحاصله: هو أنّ هيئة الجملة الشرطية أو أداة الشرط، موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، وهذا الربط، عبارة عن اللزوم العليّ الإنحصاري حسب تعبير المشهور، وبناءً على تعبيرنا نقول: بأنّ هيئة الجملة الشرطية، موضوعة لإفادة النسبة التوقفية، ويُستدل على ذلك بالتبادر، وهو دليل الوضع.

وهذا التقريب ان تمّ فهو يثبت المفهوم للجملة الشرطية، لكن في مرحلة المدلول التصوري.

وقد إعتُرض على هذا التقريب، بأن لازمه التجوز والعناية في الجملة الشرطية التي لا تكون دالة على المفهوم كما في قولنا، إذا شربت السمّ تموت، فهذه جملة لا مفهوم لها قطعاً، فإذا فرض ان الجملة موضوعة للنسبة التوقفية، أو للربط بنحو اللزوم العليّ الإنحصاري، للزم التجوز في الجملة المذكورة، لأنها لم تُستعمل فيما وضعت له بإعتبار انه لا مفهوم لها، مع انه لا إشكال في عدم التجوز في أمثال هذه الجملة.

وهذا الإعتراض، سرف يأتي الكلام فيه، بعد إستعراض باقي التقريبات.

التقريب الثاني: هو أن يقال: ان الجملة الشرطية موضوعة للجامع بين اللزوم العليّ الإنحصاري، واللزوم العليّ غير الأنحصاري، إلّا انه عند

إطلاقها ينصرف الجامع إلى اللزوم العليّ الإحصاري لكونه الفرد الأكمل والأجلى وباعتباره أشدّ أنحاء اللزوم إستحكاماً.

وهذا التقريب كالتقريب السابق، يُرجع إنتزاع المفهوم إلى مرحلة المدلول التصوري.

وهذا التقريب، ممنوع صغرى وكبرى.

أما منع الصغرى: فباعتبار أنّ هذا اللزوم، ليس بأكمل أفراد اللزوم، لأنّ هذا الجامع الذي يُدعى إنصرافه، إنّ كان عبارة عن النسبة التوقفية، فقد عرفت فيما سبق، أنّ النسبة التوقفية، هي وحدها كافية، في إنتزاع المفهوم، سواء ثبتت العلية الإحصارية أو لم تثبت.

وإنّ كان هذا الجامع، عبارة عن النسبة الإستلزامية والإيجادية، فحينئذٍ نقول: بأنّ النسبة الإستلزامية في حال الإحصار، ليست بأقوى منها في حال عدم الإحصار، لأنّ كون «ألف» يستلزم «باء»، لا يُفترق فيه، بين أنّ يكون هناك شيء آخر يستلزم «باء» أو لا يكون.

نعم حاجة، «باء» إلى «ألف»، مع فرض وجود علة أخرى لـ «باء» -، أقلّ منها، فيما إذا لم يكن هناك علة أخرى.

وهذا بحسب الحقيقة، رجوع إلى النسبة التوقفية، وقد عرفت الكلام فيها، فالصغرى ممنوعة.

أو فقل: ليس اللزوم الإحصاري بأكمل أو أشدّ إستحكاماً في اللزوم من غير الإحصاري، إذ أنّ وحدة العلة أو تعددها لا تؤثر في درجة الإيجاد والإستلزام الموجودة بين العلة ومعلولها، وإنّما تختلف درجة حاجة المعلول إلى العلة، بوجود علة أخرى أو عدمه وتوقفه عليها.

نعم، لو إستُفيد من الشرطية النسبة التوقفية، ثبت المفهوم حينئذٍ، ولكنّه غير موقوف حينئذٍ على إثبات العلية الإحصارية للشرط.

وأما منع الكبرى، فلأنه لو سلّمت أكملية اللزوم العليّ الإنحصاري،
إلا أنّ مجرد الأكملية، ليست موجبة للإنصراف، وإلاّ لإنصرف لفظ الإنسان
لأكمل أفراد، وأتّما المرجب للإنصراف، هو إشتداد العلاقة بين اللفظ
وأحد معانيه لعوامل وأسباب خارج الوضع وهذا الإشتداد، لا يكفي فيه
مجرد الأكملية، بل يرجع هذا إلى مناسبات عرفية واستعمالات خارجية لا
مجرد الأكملية الثبوتية.

٣- التقريب الثالث: وفيه يُراد إثبات أمور ثلاثة كي نتوصل إلى مفهوم
في الجملة الشرطية.

وهذه الأمور الثلاثة هي: أولاً، الإستلزام بين الشرط والجزاء،
وثانياً، كونُ الإستلزام بينهما على أساس العلية، وثالثها، كون هذه العلية
إنحصارية.

أما الإستلزام، فنُثبت بالوضع في مرحلة المدلول التصوري للجملة
الشرطية، بدعوى أنّ اللزوم مأخوذ في مدلول النسبة الربطية التي تدل عليها
هيئة الجملة الشرطية أو أدواتها.

وأما العلية، فنستفيدها من إطلاق اللفظ الراجع إلى «فاء» التفرع،
الموجودة واقعاً أو كيانا في الجملة الشرطية، فيقال: كما أنّ الجزاء متفرع
على الشرط ومرتّب عليه إثباتاً، كذلك هو متفرع عليه ثبوتاً بمقتضى إصالة
التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، فيثبت بذلك أنّ الشرط علة للجزاء،
وإلاّ لما كان هناك تطابق بين عالم الثبوت والإثبات وهو خلاف الإطلاق.

وأما الإنحصار، فنُثبت به بواسطة الإطلاق الأحوالي للشرط، لأنّ
مقتضى الإطلاق الأحوالي للشرط، أنّه علة على كل حال، سواء قارنه شيء
آخر أو لا، وسواء سبقه شيء آخر أو لا، كما عرفت سابقاً، وسواء كان هناك
علة أخرى لحصة من الوجوب أو لا، وذلك لأنّه إذا كان هناك علة أخرى،
فإنّ فرض أنّ كلّاً منهما علة مستقلة لشخص هذا الحكم، فلازمه صدور

الواحد من متعدد، أو اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وهو محال، وإن كان كل منهما جزء علة، فهذا خلاف إطلاق ترتب الجزاء على الشرط، فإن مقتضاه أن الشرط علة تامة لترتب الجزاء، كما هو عند المنكر للمفهوم أيضاً، ولو كان الشرط علة لحصة، وذاك علة لحصة أخرى، للزم اجتماع الحكيمين المثلين على متعلق واحد، وهو باطل.

إذن فهذا الإطلاق الأحوالي، يُبرهن على إنحصار العلية بالشرط، وهذا التقريب إذا تمّ، ثبت المفهوم بلحاظ مرحلة المدلول التصديقي للكلام، المستكشف بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

إلا أن هذا التقريب غير تام، ويرد عليه عدة إعتراضات.

١ - الإعتراض الأول: وهو إعتراض على إثبات العلية، وحاصله: أن غاية ما يقتضيه إصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، هو أن الجزاء مترتب على الشرط، إلا أن الترتب لا ينحصر أمره في الترتب العلي، ليُستكشف منه علية الشرط للجزاء، بل يُمكن أن يكون ترتباً زمانياً، كما في قولنا: إذا وُجد البرق وُجد الرعد، فإن وجود الرعد مترتب كلاماً على وجود البرق ترتباً زمانياً، باعتبار أن حركة النور أسرع من حركة الصوت، وليس معنى ذلك، أن الرعد معلول للبرق، بل هما معلولان لعلّة أخرى.

٢ - الإعتراض الثاني: وهو إعتراض على إثبات الإنحصارية، وحاصله: هو أن الإطلاق الأحوالي، إنما يُثبت علية الشرط على نحو الإنحصار، في صورة ما إذا كانت العلة الأخرى المحتملة يمكن اجتماعها مع الشرط، كما لو إحتملنا أن إهداء زيد هدية، يمكن أن يكون علة لوجوب إكرامه، كالمجّي الذي كان علة لوجوب الإكرام، فهنا يمكن اجتماع المجّي مع الهدية، ففي مثل ذلك، نُثبت علية المجّي على نحو الإنحصار بالإطلاق الأحوالي بالنحو المتقدم.

وأما لو كانت العلة الأخرى المحتملة لا يمكن اجتماعها مع الشرط، كالموت مثلاً، فيما إذا إحتمل كونه علة، فهنا المجّي لا يجتمع مع الموت،

وحينئذٍ، فلا معنى للتمسك بالإطلاق الأحوالي لإثبات أنّ المجيء علة لوجوب الإكرام مطلقاً، أي سواء مات أو لا، إذ يمكن إختيار الفرض الثاني من الفروض الثلاثة في ذلك التقريب، وهو فرض احتمال كون العلة الأخرى علة مستقلة أيضاً لحصة أخرى من الحكم، دون أن يلزم من ذلك إجتماع حكمين مثلين على موضوع واحد، بعد أن إفترضنا عدم إجتماع الشرطين معاً.

٣- الإعتراض الثالث: وهو أنّه لو سلّم بأن ترتب الجزء على الشرط، يُستفاد من الترتب العليّ، إلّا أنّ ذلك لا يُثبت أنّه علة تامة، لإحتمال كونه جزء علة، وإطلاق ترتبه على الشرط، لا يُثبت أنّه علة تامة، لأنّ هذا الإطلاق، ينفي جزئية العلة الناشئة من القصور الذاتي، لا الجزئية الناشئة من تراحم العلتين.

وتوضيح ذلك هو: أنّ الشيء، تارة يكون جزء علة، بإعتبار قصوره الذاتي عن الإستقلال في إيجاد المعلول، كالنار، فإنّ النار لا تكفي وحدها للإحراق ما لم ينضم إليها عدم المانع، وأخرى يكون الشيء جزء علة، لا من باب القصور الذاتي، بل هو في نفسه علة تامة، إلّا أنّ يكون هناك شيء آخر علة تامة في نفسه، وحينئذٍ، فإذا إجتمعا في وقت واحد، فلمّا كان إستحيل تأثيرها معاً، على نحو يكون كل منهما علة تامة، فحينئذٍ، لا بدّ وأن يُصبح كل منهما جزء علة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ جزء العلة التي ينافيها إطلاق الترتب هي الأولى، فتتفنى بهذا الإطلاق، وأما الثانية، فلا تنافيه لتتفنى به، فإنّه متى ما وُجدت العلة وُجد معلولها، سواء وجدت العلة الأخرى أو لا.

وإن شئت قلت: إنّهُ يمكن إختيار الشق الثالث، وهو احتمال كون الشرط - عندما يجتمع مع العلة الأخرى المحتملة - يشكل جزء علة، وكذلك العلة الأخرى تشكل جزء آخر.

والحاصل: أنّ كلّاً منهما يُشكل جزء علة لإيجاد الجزء الواحد، لأنّ هذه الجزئية ليست ناشئة عن القصور الذاتي للشرط، كي يكون على خلاف

ظاهر الجملة الشرطية في كفاية الشرط لإيجاد الجزاء، وإنّما هو قصور بالعرض، أنتجه الإقتران بين علتين مستقلتين في نفسيهما، ومثل هذه الجزئية غير منفية بالإطلاق، لأنّ الترتب والعلية بين الجزاء وكلتا علتين محفوظ في هذه الحالة، إذ الترتب بين الشرط والجزاء، أعم من أن يكون الشرط علة واحدة أو علتين مقترنتين شكّلتا علة واحدة، وشرطاً فardاً.

وعليه، فمن مجموع ما ذكرنا، يظهر عدم تمامية هذا التقريب الثالث.

٤ - التقريب الرابع: وفيه يُراد إثبات أمور ثلاثة العلية، واللزوم والإنحصار كما في التقريب السابق، فالعلية، واللزوم، يُبَيَّنان بنفس ما ذكرنا في السابق، وأمّا الإنحصار، فثبتته ببرهان آخر غير برهانه السابق، وحاصله: هو أنّا نفرض أنّ العلة الأخرى المحتملة، لا تجتمع مع الشرط، وفي هذا الفرض، لم يمكن إثبات إنحصار العلية بالشرط بالتقريب السابق كما عرفت.

بينما هذا التقريب، يُدعى فيه إمكان إثبات ذلك، فيقال: لو كان لوجوب الإكرام علة أخرى غير المجيء، وهو «الموت» مثلاً، فحينئذ يُقال:

إنّ كان كل منهما علة مستقلة لشخص هذا الحكم، فيلزم اجتماع علتين مستقلّتين على شخص معلول واحد، وهذا مستحيل، كما عرفت في التقريب السابق، بل إنّ هذا أوضح بطلاناً في هذا التقريب.

والوجه فيه هو: إنّنا نتكلم هنا عن علة أخرى محتملة لا تجتمع مع الشرط، وحينئذٍ، فكيف يُعقل أنّ يكون الوجود الشخصي الناشئ من «مجيء زيد» هو بعينه الوجود الشخصي الناشئ من موته، والمفروض أنّ مجيئه وموته لا يجتمعان في زمان واحد، إذن فالمحذور في هذا التقريب أشدّ منه في التقريب السابق.

وإن كان كل من الشرط والعلة الأخرى المفروضة جزء علة، لا علة تامة، فهذا أيضاً باطل، كما عرفت، لأنه خلاف إطلاق ترتب الجزاء على

الشرط الذي يقتضي كون الشرط علة تامة للجزاء، بل البطلان في هذا التقريب أوضح من سابقه أيضاً، لأنّ فرض الكلام في علتين لا يُمكن إجتماعهما، فإذا فُرض أنّ كلّاً منهما جزء علة، لتعذّر وجود علة وجوب الإكرام دائماً، لأنّ المعجّي والموت لا يجتمعان أصلاً.

وإن كان كل من الشرط والعلّة الأخرى المفروضة، علة لوجود من الحكم، غير الوجود الذي يكون الآخر علة له، فإنّ هذا الفرض أبطلناه في التقريب السابق، وقلنا بأنّ لازمه، إجتماع المثليين.

إلا أنّ هذا المحذور لا يرد في هذا التقريب، لأنّ فرض الكلام فيه، هو عدم إمكان إجتماع العلتين معاً، ومعه لا يلزم هذا المحذور، إلا أنّ هذا الفرض يُبطله ببرهان آخر، وحاصله: هو أنّ هاتين العلتين إذا فُرض أنّ كلّاً منهما علة بخصوصه، فلازمه صدور الواحد بالنوع من الكثير بالنوع وهو مستحيل.

وإنّ فُرض أنّ العلة هي الجامع ما بينهما، فهذا خلاف ظهور الشرط، فإنّ ظاهره أنّه علة بعنوانه.

وبهذا نُثبت، أنّ جميع الإحتمالات المترتبة على فرض وجود علة أخرى غير الشرط، باطلة.

وبهذا يتعيّن أنّ يكون الشرط علة منحصرة، ويثبت المفهوم بلحاظ الهدلول التصديقي.

وهذا التقريب، غير تام، لأنّه يمكن أنّ نختار الإحتمال الأخير، وهو أنّ يكون كل من المعجّي والموت، علة لوجود من الحكم، غير الوجود الذي يكون الآخر علة له.

ونختار الشق الأول من هذا الإحتمال، وهو أنّ يكون كل منهما بخصوصه علة، ومع ذلك، فلا يرد ما ذكر من الإشكال، وهو صدور الواحد بالنوع من المتعدّد بالنوع، والوجه في ذلك هو: لأنّ ذلك الواحد بالنوع،

إن كان عبارة عن جعل الوجوب، فمن الواضح بطلانه، لأن الجعل لا يصدر
الأ من الجاعل فهو معلول له وليس معلولاً للشرط فلا دخل للشرط في
تحققه وإنما دوره دور التخصيص والتقييد. وإن كان ذلك الواحد بالنوع هو
الملاك، فحيتئذٍ، لا دليل على أن ملك الوجوب عند المجيء، هو عين ملك
الوجوب عند الموت، ليلزم المحذور المذكور.

وعليه فهذا التقريب غير تام.

٥ - التقريب الخامس: وهو للمحقق النائيني^(١) «قده»، وقد أراد
إثبات الأمور الثلاثة المتقدمة، فأثبت الأول والثاني بعين ما أثبتتهما في
التقريبين السابقين.

وأما ثالث هذه الأمور، وهو «الإنحصار» فقد حاول إثباته بصياغة
أخرى، وحاصلها: أن الجزاء يُعقل أن يكون مطلقاً من جهة الشرط كما
يُعقل أن يكون مقيداً به، فكما يُعقل ثبوت وجوب إكرام زيد، سواء جاء أو
لم يجيء، كذلك يُعقل أن يكون وجوب إكرامه مقيداً بمجيئه، إذن لا بد من
أخذ هذين الأمرين، أما الإطلاق في الجزاء، أو التقييد، وبما أن الإطلاق غير
صحيح، بإعتبار أنه لا يُستفاد من الجملة الشرطية وجوب إكرام زيد حتى
ولو لم يجيء، فحيتئذٍ يتعين التقييد.

وبهذا يثبت أن الجملة الشرطية تدل على تقييد الجزاء بالشرط.

لكن هناك، يُشك في أن هذا الشرط، هل هو كلّ القيد، أي تمام
العلة، أو جزؤها؟ وكونه جزء العلة، يُنفى بمقدمات الحكمة، لأنه لو كان
هناك شيء آخر، بحيث كان المجيء وذلك الشيء الآخر كلاهما علة واحدة
للجزاء، لوجب على المولى أن يعطف بالواو، فيُستكشف عدم كون الشرط
جزء علة، ويثبت أنه علة تامة.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي ج ١ ص ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠٣.

ثم يُشك أن الشرط الذي هو علة تامة، هل هو علة منحصرة، أو أنه له بديلاً؟ وبمقدمات الحكمة ننفي البديل. لأنه لو كان له بديل لوجب على المولى أن يعطف بأو ويقول إذا جاء زيد أو أهداك فإكرمه، فمن عدم التقييد بأو يستكشف أنه لا بديل له وأنه علة منحصرة، وبذلك يثبت المفهوم بلحاظ المدلول التصديقي.

وإن شئت قلت: أنه بعد ثبوت تقييد الجزاء بالشرط، يواجه هذا التقييد تشكيكين، أولهما، هو أنه هل يكون الشرط كل العلة أو جزؤها؟ ثانيهما، هو أنه هل يكون الشرط علة تعيينية، أو بدلية، بحيث يوجد هناك شيء آخر يصلح أن يقوم مقامها؟. والتشكيك الأول يُنفى بالإطلاق المقابل للواو، فإنه لو كان الشرط جزؤ العلة، والمولى في مقام بيان تمام علة حكمه وموضوعه، كان ينبغي عطف الجزء الآخر عليه وجعلهما معاً شرطاً، وهو خلاف الإطلاق.

والتشكيك الثاني، يُنفى بالإطلاق المقابل لأو، إذ لو كان الشرط علة بدلية، كان ينبغي عطف العلة الأخرى عليه بأو، فيكون مقتضى السكوت عنه عدم البديل. ومعنى هذا، أن الشرط علة بنحو التعيين والإنحصار.

وهذا التقريب غير تام أيضاً، وذلك لأن تقييد الجزاء الذي أثبتته بطلان الإطلاق في الجزاء كما عرفت، فهذا التقييد في الجزاء، إن أراد به معنى يساوق التوقف، بمعنى أن الجزاء يكون موقوفاً على الشرط، فهذا حيثنؤ يرجع إلى النسبة التوقفية وإذا ثبتت دلالة الجملة الشرطية على هذه النسبة، فيثبت المفهوم كما عرفت تفصيله.

إلا أن التقييد بهذا المعنى، لا يمكن إثباته بالبرهان كما ذكر الميرزا «قده»، حيث أثبتة بإبطال الإطلاق في الجزاء، وذلك لأن مجرد عدم إمكان الإطلاق في جزاء الجملة الشرطية، كما يُناسب النسبة التوقفية، كذلك يُناسب النسبة الإيجابية، باعتبار أن النسبة الإيجابية أيضاً، تفيد تقييد الجزاء بالشرط، لكن من دون توقف، وإن أراد بالتقييد معنى يتناسب مع

النسبة الإيجادية أيضاً، حينئذ نقول: أنه لا يمكن أن تُثبت الإنحصار بإطلاق الشرط وعدم تقييده «بأو»، وذلك لأنه ليس كل ما لم يُذكر في الكلام يُستكشف من عدم ذكره، عدم وجوده.

وتوضيح ذلك: هو أنه لو قال: إكرم زيداً، ولم يقل إكرم عمرواً، فلا يُستكشف من ذلك، أنّ عمرواً لا يجب إكرامه، لأنّ إكرام عمرو، لو كان واجباً، لما كان ذلك قيدياً في وجوب إكرام زيد، فلا يُستكشف من عدم ذكره عدم وجوده.

وأما لو قال: أكرم زيداً، ولم يقل يوم الجمعة، فُيُستكشف منه أنّ وجوب إكرامه ثابت في يوم السبت أيضاً، لأنه لو كان خاصاً بالجمعة، لكان يوم الجمعة مقيداً لوجوب إكرامه، فمن عدم ذكره يُستكشف عدم دخالته وقيدته.

إذن فالضابط هو: أنّ عدم ذكر شيء، إنّما يكون دالاً على عدم وجوده، فيما إذا كان ذلك الشيء، على تقدير ثبوته، مقيداً لمدلول الكلام، وإلاّ، فلا يكون عدم ذكره، دليلاً على عدم وجوده.

إذا عرفت ذلك فنقول: بناءً على أنّ المقصود بتقييد الجزاء، معنى يتناسب مع النسبة الإيجادية أيضاً، فحينئذ، لا يكون عدم التقييد بأمر، دالاً على الإنحصار بالشرط، لأنه لو فرض أنّ المجيء يستلزم وجوب الإكرام، وفرض أنّ الهدية تستلزمه أيضاً، إلاّ أنّ إستلزام الهدية للوجوب، لا يقيد ولا يضيّق دائرة إستلزام المجيء له، وإنّما تضيف إليه إستلزاماً آخر، وإذا لم يكن إستلزام الهدية له مضيّقاً لدائرة إستلزام المجيء له، فلا يكون عدم بيان كون الهدية مستلزماً له، دليل على عدم ثبوت هذا الإستلزام واقعاً.

إذن، فعدم التقييد «بأو»، لا يثبت الإنحصار، لأنّ «أو» ليست قيدياً حقيقياً، وإنّما تُعتبر عن إستلزام آخر، فلا يكون عدم ذكرها، كاشفاً عن عدم وجود إستلزام آخر.

وبهذا يتبين أنه لا يمكن إثبات الإنحصار بالبرهان الذي ذكره الميرزا «قده».

ومن مجموع ما ذكرنا يتبين بطلان هذا التقريب.

بعد أن عرفت أنّ كلاً من التقريبات الثلاثة الأخيرة، قد أثبت فيها ثلاثة أمور، «اللزوم، والعلية، والإنحصار»، وقد تقدم الكلام في الأمر الثالث مفصلاً، فيبقى الكلام في الأمرين الأول والثاني.

أما الأمر الأول، فهو دعوى كون اللزوم مأخوذاً في المدلول الوضعي للجملة الشرطية دون بقية الخصوصيات، كالترتب، والعلية، والإنحصار، ويدل على ذلك أنه لو استعملت الجملة الشرطية في مقام الربط بين الجزاء والشرط، ولم يكن هناك أي تلازم بينهما، لكان ذلك مجازاً، بخلاف بقية الخصوصيات، فإذا ربط المتكلم بين الشرط والجزاء المتلازمين، ولم يكن بينهما ترتب وعلية وإنحصار، لما كان هناك أي عناية.

فبهذا، يثبت، أنّ اللزوم، هو المأخوذ في المدلول الوضعي للجملة الشرطية، دون غيره من الخصوصيات.

إلا أنّ هذا الكلام، غير تام، وذلك، لأنه يُمكن طرح فرضيتين في المقام، تفسر هذه العناية الثابتة عند الربط، بين شرط وجزاء لا تلازم بينهما.

١ - الفرضية الأولى: هي ما ذكره، من أنّ اللزوم مأخوذ في المدلول الوضعي للجملة الشرطية، وعلى ضوء هذه الفرضية، يتم هذا الكلام.

٢ - الفرضية الثانية: وحاصلها، هو أنه حينما يعقد المتكلم جملة شرطية، فهنا ثلاثة احتمالات.

أ - الإحتمال الأول: هو أنّ يكون ربط المتكلم بين الشرط والجزاء، من جهة اعتقاده بوجود تلازم بينهما، ولو من أحد الطرفين.

ب - الإحتمال الثاني: هو أن يكون ربط المتكلم بين الشرط والجزاء، باعتبار أن الجزاء ثابت على كل حال، سواء وُجد الشرط أم لم يُوجد، فكما يُمكن للمتكلم أن يُخبر عن هذا الجزاء بقول مطلق، كذلك، يمكنه أن يُخبر عن حالة وجود شرط، وحينئذٍ، فيربط بينهما، ويكون ذلك، سكوتاً عن الجزاء حال عدم وجود الشرط، ولا مانع منه، بعد أن كان الجزاء ثابتاً على كل تقدير، ومثاله، قولنا: إذا كان الإنسان ناطقاً، كان المطرُ نازلاً.

الإحتمال الثالث: هو أن يُفرض عدم وجود إعتقاد بالتلازم، وعدم علم بثبوت الجزاء على كل حال، ومع ذلك، يعقد المتكلم قضيةً شرطيةً خارجيةً ناظرةً إلى جميع الأزمنة، كما يقول: كلما مطرت السماء، غرّد طائر، والمسوخ لهذا الربط، هو علمه الغيبي بذلك، وأنه كلما نزل مطر، غرّد طائر، ولو من باب الصدفة، فهذه احتمالات ثلاثة.

أما الإحتمال الثاني، فهو معقول ثبوتاً إلا أنه خلاف الظاهر إثباتاً، والوجه في ذلك هو أنه إذا فرض ثبوت الجزاء على كل حال، سواء وُجد الشرط أم لم يوجد بحيث لم يكن للشرط أي تأثير في ثبوت الجزاء، ففي مثله، لا معنى لإناطة الجزاء بالشرط، ويكون ذلك لغواً، فمن إناطة الجزاء بالشرط، يفهم عرفاً أن للشرط نوعاً من التأثير في ثبوت الجزاء، وهذا جارٍ حتى في التقييد بالوصف الذي لا مفهوم له، فمثلاً لو قال المولى، «أكرم العالم العادل»، فإن التقييد بالعدل، يدل على أن وجوب الإكرام غير ثابت لجميع العلماء، وإلا لكان ذكر العدالة لغواً، نعم قد يشمل بعضاً من غير العدول، لكنة، فهذا المقدار من المفهوم، ثابت حتى للتقييد بالوصف، وقد سميناه بالسالبة الجزئية، كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

وحينئذٍ، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للتقييد بالوصف، فبطريق أولى بالنسبة للتقييد بالشرط، فإذا رأى المتكلم أن الجزاء ثابت في جميع الحالات، فلا معنى للتقييد بالشرط، لأن التقييد هو التحفظ عن بعض

الحالات، ومع عدم المقتضي للتحفظ، لا موجب له، إذن فهذا الإحتمال الثاني منفي.

وأما الإحتمال الثالث: فهو مبني على أن تُفرض قضية خارجية، دائماً يُصوّر فيها علم الغيب، ومن المعلوم، أنّ طبع المحاورات العرفية، غير مبني على القضايا الخارجية.

وعليه، فبالحصر، يتعيّن الإحتمال الأول، وهو أن يكون ربط المتكلم بين الجزاء والشرط، من جهة إعتقاده بالتلازم بينهما، ولو من أحد الطرفين، وبذلك يثبت إستفادة اللزوم من القضية الشرطية، لكن على مستوى المدلول التصديقي، بإعتبار الظهور الحالي السياقي، فإنّ ظاهر حال المتكلم عند إخباره بوجود الجزاء على تقدير وجود الشرط، هو أنّه معتقد للتلازم بينهما، لما عرفت من بطلان الإحتمالين السابقين.

إذن، فهذه فرضية ثانية، يمكن على أساسها تفسير العناية الثابتة عند إستعمال الجملة الشرطية في مقام الربط بين جزاء وشرط لا تلازم بينهما.

وبناءً على هذه الفرضية، لا يتم ما دُكر في الأمر الأول، وهو دخالة اللزوم في المدلول الوضعي للجملة الشرطية، كما هو واضح، لأنه بناءً على هذه الفرضية، قد إستفدنا اللزوم من الجملة الشرطية، لكن بلحاظ مدلولها التصديقي، لا الوضعي التصوري.

والآن لا بدّ من المقارنة بين هاتين الفرضيتين، لنرى أيّتهما المتعينة في مقام تفسير هذه العناية.

والصحيح، أنّ المتعّين، هو الفرضية الثانية.

والوجه في ذلك هو: أنّنا لو لاحظنا شرطاً وجزاء لا تلازم بينهما، كمجئ زيد، ونزول المطر، فتارة، نؤلف منهما جملة شرطية ماضوية فنقول: «كان إذا جاء زيد، نزل المطر»، وأخرى نؤلف منهما جملة شرطية إستقبلية، فنقول: «إذا جاء زيد، نزل المطر».

ونحن بالوجدان نرى انه لا عناية في الجملة الأولى، وأما في الثانية، فالعناية موجودة، مع أنّ التلازم غير موجود بين الشرط والجزاء في كلتا الجملتين، وحينئذٍ، فلا بُدَّ وأن نفسر العناية بالفرضية التي تُبرز الفرق بين الجملتين، الماضوية والإستقبالية.

ومن الواضح، أنّ الفرضية الأولى، لا تُبرز أي فرق بينهما، وذلك، لأنّه بناءً على الفرضية الأولى القائلة، بأنّ اللزوم مأخوذ في المدلول الوضعي للجملة، تكون العناية ثابتة، في كل مورد لا يكون هناك لزوم، سواء كانت الجملة ماضوية أو إستقبالية.

وعليه فهذه الفرضية لم تُبرز الفرق بين الجملتين، الماضوية والإستقبالية، مع أنّ الفرق ثابت بينهما وجدانا.

وأما الفرضية الثانية، فهي تُبرز الفرق بينهما، لأنّه إذا كانت الجملة إستقبالية كما لو قال: «إذا جاء زيد نزل المطر» فحينئذٍ، الإحتمال الثالث من الفرضية الثانية، يكون وارداً، وهو أنّ المتكلم، يمكن أن يكون قد إطلع على الغيب، وأنه «إذا جاء زيد نزل المطر».

وقد عرفت، أنّ هذا الإحتمال، فيه عناية.

وأما إذا كانت الجملة ماضوية، كما لو قال: «كان إذا جاء زيد نزل المطر»، فمثل هذا لا يحتاج إلى علم غيب، وإتّما يحتاج إلى الإستقراء، وهذا لا عناية فيه.

إذن، فعلى هذه الفرضية أمكن إبراز الفرق بين الجملة الإستقبالية والجملة الماضوية، وكوّن العناية ثابتة في الأولى دون الثانية.

وبهذا، يثبت أنّ المتعين في مقام تفسير العناية، هو الفرضية الثانية، دون الأولى، ومعه تبطل دعوى كون اللزوم مأخوذاً في المدلول الوضعي للجملة الشرطية، كما هو لسان الفرضية الأولى.

وعليه، فما ذُكر في الأمر الأول غير تام.

٢ - الأمر الثاني: وقد إدّعي فيه إستفادة عليّة الشرط للجزاء بمقتضى إطلاق اللفظ الراجع إلى «فاء» التفرّيع الموجودة واقعاً أو كياناً في الجملة الشرطية فيقال: كما أنّ الجزء متفرّع على الشرط إثباتاً، كذلك هو متفرّع عليه ثبوتاً، وذلك، بمقتضى إصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، فيثبت بذلك، أنّ الشرط علة للجزاء بواسطة الإطلاق، لا بواسطة كون العلية مأخوذة في المدلول الوضعي للجملة الشرطية.

وقد إعترضنا على ذلك فيما سبق، وكل ذلك عرفت تفصيله.

ونريد الآن أن نوجّه إعتراضاً أساسياً على هذا الكلام، وحاصله: أنّ لمقام الإثبات معنيين.

١ - المعنى الأول: هو أن يُراد به مرحلة المدلول التصوري، أي مرحلة المراد الإستعمالي للكلام، وحينئذ، فيكون المراد بمرحلة الثبوت، مرحلة المدلول التصديقي، أي مرحلة المراد الجدّي للكلام، وهذا المعنى صحيح كبروياً، فيقال، الأصل التطابق بين هاتين المرحلتين، فلو قال: «أحل الله البيع» حينئذ يُقال: إنّ المراد الإستعمالي، هو ذات البيع بلا ضم قيد، وبمقتضى إصالة التطابق المذكور، نُثبت أنّ موضوع الإرادة الجدّية هو ذات البيع بلا قيد زائد، فهذا معنى صحيح لإصالة التطابق.

إلا أنّ مقامنا ليس من صغرياتها، لأنّ تطبيقها على محل الكلام، يستدعي أن نقول: أنّ المتكلم في مقام الإستعمال قصد بيان ترتب الجزء على الشرط، وحينئذ، بمقتضى إصالة التطابق، نُثبت أنّه قصد ذلك في مرحلة المدلول الجدّي للكلام، فيثبت بذلك، أنّ الجزء معلول للشرط.

إلا أنّ هذا، يستدعي أن يكون ترتب الجزء على الشرط وعليّة الشرط له مأخوذة في المدلول الوضعي التصوري للكلام، وهذا خلاف فرض الكلام، حيث أنّهم في مقام إثبات العلية، بواسطة الإطلاق، لا بواسطة كون العلية مأخوذة في المدلول الوضعي للجملة الشرطية كما عرفت.

٢ - المعنى الثاني لمقام الإثبات هو: أن يُراد به، عالم الألفاظ، لا عالم، مدلولاتها، فيقال: بأنّ هذا الشكل من التنسيق بين الألفاظ، الأصل أن يكون متطابقاً مع تنسيق معنوي في مرحلة المدلول التصديقي.

وهذا المعنى ينطبق على محل الكلام، فيقال: إنّ تنسيق الكلام وترتيبه في هذه الجملة الشرطية، كان فيه لفظ الجزء مرتباً على لفظ الشرط، إمّا فعلاً، أو تقديراً، وحينئذ يُقال: الأصل أن يكون في مرحلة التصديق كذلك، أي يكون واقع الجزء بعد واقع الشرط، تطبيقاً لإصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، وبذلك تُثبت عِلْيَةُ الشرط للجزء.

إلّا أنّ هذا المعنى لمقام الإثبات غير صحيح كبروياً، بمعنى أنّه لا محصل له، بإعتبار أنّه ليس هناك أصل بإسم إصالة التطابق بين عالم بناء الألفاظ، وعالم بناء المعاني، وإنّما إصالة التطابق، ظهور حالي، مرجعه إلى أنّه إذا استعمل حينما يُريد إحضار معنى باللفظ في ذهن السامع، فلا بدّ وأن يكون ذلك على أساس أنّ هذا المعنى مراد جدي له.

فإصالة التطابق، ناظرة إلى مرحلة المُراد الإستعمالي مع المراد الجدي، أي إلى المعنى الأول لمقام الإثبات، لا إلى المعنى الثاني، ويدل على ذلك، أنّ الترتب الذكري، لا يُستفاد منه الترتب الواقعي، فلو قيل: «جاء زيد وعمرو»، فهنا، «عمرو»، مترتب ذكراً على «زيد»، فإذا طبّقنا إصالة التطابق، فيثبت بها، أنّ مجيئ «زيد»، كان قبل مجيئ «عمرو»، مع أنّ هذا المعنى، لا يُستفاد من العطف «بالواو»، جزءاً.

فهذا دليل على أنّ إصالة التطابق بين مرحلة الإثبات ومرحلة الثبوت، لا تُطبّق على المعنى الثاني لمقام الإثبات.

وأما إذا قال المتكلم، «جاء زيد، ثم عمرو»، فهنا نقول، المتكلم قصد إخطار معنى الترتب، وبمقتضى إصالة التطابق، يثبت أنّه يحكي جداً عن ذلك، وهذا يدل على أنّ إصالة التطابق، تُطبّق على المعنى الأول لمقام

الإثبات، وبما أنّ محل كلامنا ليس من صغريات المعنى الأول الصحيح، بل من صغريات المعنى الثاني الذي هو غير صحيح، فحينئذٍ لا يمكن أن تُثبت عليّة الشرط للجزاء بإصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت كما إدّعي في هذا الأمر الثاني.

ومن جميع ما ذكرنا، إنضح أنّ التفريبات الخمسة التي ذُكرت لإثبات مفهوم الشرط غير صحيحة.

والذي ينبغي أن يُقال هو: أنّ الإستدلال على إثبات ظهور الكلام في شيء، يتم بأحد أنحاء.

١ - النحو الأول: هو أن يكون الإستدلال بلحاظ تطبيق كبرى مفروغ عن صحتها على محل الكلام، كما عرفت ذلك في التفريبات الثلاثة الأخيرة، حيث أنّ أصحابها قد حاولوا تطبيق كبرى مقدمات الحكمة، لإستفادة إنحصار الجزاء بالشرط، وقد عرفت عدم صحته.

إذن فهذا النحو من الإستدلال، متعذر في محل كلامنا.

٢ - النحو الثاني: هو أن يكون اللفظ دالاً على معنى مفروغ عن دلالة عليه، لكن يبرهن على إستلزام هذا المعنى لمعنى آخر، وحينئذٍ، فبضم برهان الملازمة، تُثبت دلالة اللفظ على هذا المعنى الثاني.

وهذا النحو متعذر في محل كلامنا أيضاً، لأنّ المقدار المتيقن دلالة الجملة الشرطية عليه، لا يستلزم الإنحصار، كما عرفت.

٣ - النحو الثالث: هو أن تكون الحيثية التعليلية للإستظهار، أمراً قابلاً للإدراك المباشر، وذلك، يتحقّق في موارد كون الإستظهار ناشئاً من القرينة، سواء كانت لبية أو لفظية، وحينئذٍ، فقد يغفل شخص عن ظهور هذا اللفظ في هذا المعنى، فُثبت له الإستظهار بواسطة الحيثية التعليلية، والمفروض أنّها قابلة للإدراك المباشر، فبعد إدراكه، يشعر بالظهور، ويلتفت إليه.

وهذا النحو من الإستدلال، متعذر في محل الكلام، لأننا لا نتكلم عن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بلحاظ قرينة معينة لتكون الحيثية التعليلية قابلة للإدراك المباشر، وإنما نتكلم بلحاظ دعوى كون الجملة موضوعة لما يُستفاد منه المفهوم.

٤ - النحو الرابع: هو دعوى الإنصراف والتبادر، وهذا النحو، هو المتعتن سلوكه في المقام، فنقول: أنّ المُتسبق من الجملة الشرطية، هو ثبوت المفهوم، وذلك بإعتبار أنّ المنصرف عرفاً من الربط المُستفاد من أداة الشرط، إنّما هو النسبة التوقفية، ومعه، يثبت المفهوم، كما عرفت سابقاً.

وعلى ضوء إثبات المفهوم بهذا النحو، ينبغي أنّ نغيّر منهجية البحث في المقام، من المنهجية التي سار عليها المشهور، حيث طرحوا قضيةً مشكوكةً، وهي ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، وصاروا في مقام الإستدلال عليها، بما عرفته من التقريبات، إلى منهجية أخرى، وهي أنّ نقول: بأنّ الجملة الشرطية بحسب الوجدان العرفي، تدل على المفهوم، الآ أنّه يبقى عندنا وجدانات متعددة لا بدّ من تنسيقها، ضمن نظرية موحدة، قابلة لتفسيرها كلها، وفائدة هذا التفسير أولاً، هي بإعتبار أنّ التمكن من تفسيرها ضمن نظرية موحدة، يكشف لنا أحقية وصحة هذه الوجدانات «كما أنّ العجز عن تفسيرها، كذلك يكشف عن خطأ بعضها، ومن هنا أنكر بعضهم المفهوم، حيث عجز عن تفسيرها بنحو تتوافق كلها.

وثانياً: هو أنّه من خلال هذا البحث التفسيري للوجدانات، نكتشف جوهر دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وهذا يُساعدنا على تقييم هذه الدلالة عند معارضتها مع غيرها من الدلالات، وعليه، فيقع الكلام في مقامين.

الأول: في ذكر هذه الوجدانات.

والثاني: في تفسيرها.

١ - المقام الأول: وفيه نذكر خمس وجدانات بالنسبة للقضية الشرطية.

أ - الوجدان الأول: وهو الوجدان القاضي بثبوت المفهوم، لكل جملة شرطية يكون الجزاء فيها جملة إنشائية، كما في قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه».

ب - الوجدان الثاني: وهو الوجدان القاضي بأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، ليست على نحو، بحيث لو لم تدل عليه، لكان إستعمالها مجازاً.

ج - الوجدان الثالث: وهو الوجدان القاضي بعدم التجوز، في الجملة الشرطية، فيما إذا استعملت في مورد كان الشرط فيه عدل علة أخرى، بحيث لم تكن دالة على المفهوم لا هي ولا الشرط، فإنه مع ذلك لا يسقط المفهوم، بل يثبت بلحاظ ما عدا هاتين العلتين، دون أن يتضرر بسبب عدم إنحصار العلة في الشرط.

٤ - الوجدان الرابع: وهو الوجدان القاضي، بأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، سنخ دلالة قابلة للتبعض، وذلك في الموارد التي تتعدّد فيها علة الجزاء، كما إذا قال، «إذا خفي الآذان فقصر»، وعلمنا بدليل آخر، بأن «خفاء الجدران» سبب التقصير أيضاً، ففي مثل ذلك، لا يلغوا المفهوم رأساً، بل يتبعض، فيقال: بأننا نلتزم بوجود علة أخرى للتقصير، غير خفاء الآذان، وهي، «خفاء الجدران»، ولكن لا نلتزم بوجود علة ثالثة.

وأما لو كنّا نستند في إثبات المفهوم، إلى إثبات الإنحصار، للغي المفهوم بالمرة، بإعتبار إنهدام الإنحصار، بمجرد وجود علة ثانية.

٥ - الوجدان الخامس: وهو الوجدان القاضي، بعدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، التي يكون جزاؤها جملة خبرية، كما في قولنا: «إذا شربت السمّ، متّ»، فإنه لا يدل على عدم الموت، إذا لم يأكل السمّ.

٢ - المقام الثاني: وهو في وضع تفسير نظري لتمام هذه الوجدانات .

أما بالنسبة للوجدان الأول والثاني، فقد إعترف بهما المحققون المتأخرون، وهذا ما جعلهم أمام مشكلة التوفيق بينهما، بإعتبار أنّ ذلك لا يتلائم مع مبناهم، لأنهم يرون أنّ ضابط المفهوم، هو دلالة الجملة الشرطيّة على اللزوم العليّ الإنحصاري، وحيثيّ، فإنّ كان هذا اللزوم العليّ الإنحصاري مأخوذاً في مدلول الجملة الشرطيّة وضعاً، فيصدق الوجدان الأول، لأنّ لازم ذلك، هو ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة، إلّا أنّ هذا يُكذّب الوجدان الثاني، لأنّه إذا فُرض أنّ اللزوم العليّ الإنحصاري مأخوذ في مدلول الجملة الشرطيّة وضعاً، فلازمه، أنّه إذا استُعملت الجملة الشرطيّة في مورد، ولم يكن لها مفهوم من جهة عدم دلالتها على اللزوم مثلاً، لكان هذا الإستعمال لها مجازي، لأنّ اللزوم، داخل في ما هو الموضوع له، والإلتزام بالمجاز في ذلك، تكذيب للوجدان الثاني.

وأما إذا لم يكن اللزوم العليّ الإنحصاري مأخوذاً في مدلول الجملة الشرطيّة وضعاً، فحيثيّ، يصدق الوجدان الثاني، لعدم لزوم المجاز فيما إذا استُعملت الجملة الشرطيّة في غير اللزوم العليّ الإنحصاري، بحيث لم تكن دالة على المفهوم، إلّا أنّه يُكذّب الوجدان الأول، لأنّ الجملة الشرطيّة إذا لم تكن دالة على اللزوم العليّ الإنحصاري الذي هو ضابط المفهوم، فحيثيّ، لا تكون دالة على المفهوم، وهذا تكذيب للوجدان الأول، القاضي بثبوت المفهوم.

وباعتبار إعتراف المحققين المتأخرين بالوجدان الأول والثاني من ناحية، وعدم ملائمة هذين الوجدانين مع مبناهم في كون اللزوم العليّ الإنحصاري هو الضابط في مفهوم الجملة الشرطيّة من ناحية أخرى، فقد وقعوا أمام مشكلة التوفيق بينهما، وفي مقام حلّ هذه المشكلة ذُكر إتجاهان.

١ - الإتجاه الأول: هو أنّ هذه الخصوصيات، أي، اللزوم، والعلية،

والإنحصارية، غير مأخوذة في مدلول الجملة الشرطية وضعاً، وحينئذٍ، يصدق الوجدان الثاني، إلا أن هذه الخصوصيات، تُثبتها بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وبذلك، يصدق الوجدان الأول.

ومن هنا نشأت محاولة الميرزا «قده»، لإثبات العلية بإصالة التطابق وإثبات الإنحصار بالإطلاق ومقدمات الحكمة، كما عرفت^(١)، وهذا الإتجاه غير تام، إذ قد يتضح ممّا ذكرنا عدم إمكان إثبات العلية بإصالة التطابق، وعدم إمكان إثبات الإنحصار بمقدمات الحكمة.

٢- الإتجاه الثاني: وقد سلكه صاحب الكفاية «قده»^(٢)، فإنه بعد أن أدرك، أنّ الإطلاق ومقدمات الحكمة، لا نفي بإثبات الإنحصار والعلية، تزلزل وجدانه الأول، القاضي بثبوت المفهوم، بإعتبار أنّه لم يجد حلاً لهذه المشكلة، بينما نجد أنّه يعمل بالمفهوم في الفقه، فهذا يدل على أنّه طرح الوجدان الأول أصولياً فقط، بإعتبار عدم تمكّنه من حل المشكلة.

والتحقيق في المقام، بحيث يتلائم الوجدان الأول، مع الوجدان الثاني، هو أن يُقال: بأنّ هذه الخصوصيات، وهي اللزوم، والعلية، والإنحصارية، غير مأخوذة في مدلول الجملة الشرطية وضعاً، وبهذا، يصدق الوجدان الثاني.

ويقال أيضاً: بأنّ المأخوذ في مدلول الجملة الشرطية وضعاً، هو النسبة التوقفية، بالمعنى الذي عرفته، وحينئذٍ، يصدق الوجدان الأول، القاضي بثبوت المفهوم، لأنّه إذا كانت الجملة الشرطية دالة على النسبة التوقفية، يكون لها مفهوماً، وقد يتضح ذلك سابقاً.

وفي قولنا: إذا كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً، وإن كُنّا نشعر

(١) فرائد الأصول - الكاظمي ج ١ - ص ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠٣.

أجود التقريرات - ج ٢ ص ٤١٧ - ٤١٨.

(٢) كفاية الأصول - الخراساني ج ١ ص ٣٠٠ - ٣٠١.

بالتجوّز والعناية، إلّا أنّه ليس ذلك، من جهة أنّه لا تلازم بين الشرط والجزاء، ليكون ذلك كاشفاً عن أخذ اللزوم في مدلول الجملة وضعاً، بل التجوز من جهة أنّه لا توقّف للجزاء على الشرط، فتكون الجملة مستعملة في غير ما وُضعت له، فتكون مجازاً، فبهذا التفسير النظري، إتضحت ملائمة الوجدان الأول مع الوجدان الثاني.

وأما الوجدان الثالث، القاضي بعدم التجوّز في صورة عدم المفهوم، من جهة ثبوت عدل للشرط، كما لو قال: «إن جاء زيد فأكرمه»، وعلمنا أنّ مرضه أيضاً سبب لإكرامه، فهنا لا مفهوم للجملة المذكورة بقول مطلق، ومع ذلك لا تجوّز فيها، فهذا الوجدان أيضاً متلائم مع الوجدانين السابقين، والوجه في ذلك هو: إنّك قد عرفت، أنّه متى ما كانت الجملة الشرطيّة دالة على النسبة التوقفيّة، يكون لها مفهوم، لكن بعد ضم إطلاقين.

الأول: هو الإطلاق الذي يمثله الركن الثاني من ضابط المفهوم، وهو أنّ يكون المعلّق، طبيعي الوجوب، وإلّا لما كان لقولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه» مفهوماً، لأنّ المنفي حينئذٍ، هو شخص هذا الوجوب، وهذا لا ينافي ثبوت شخص آخر من الوجوب عند مرضه مثلاً.

وعليه، فثبوت إطلاق الجزاء، وكون المعلّق طبيعي الحكم، شرط في ثبوت المفهوم، وحينئذٍ، نقول: أنّه إذا علمنا أنّ للشرط عدل، فكما يجب إكرامه لمجيئه، كذلك يجب إكرامه عند مرضه، ففي مثل ذلك ينهدم هذا الإطلاق، لكن لا تنتفي دلالة الجملة الشرطيّة على النسبة التوقفيّة، حيث أنّه لا موجب لإنتفائها، ومعه لا يلزم التجوّز، لأنّ الإطلاق الذي رفعنا اليد عنه، ليس مدلولاً وضعياً للجملة الشرطيّة، ليلزم التجوّز.

وما هو مدلول وضعي، وهو النسبة التوقفيّة، لم نرفع اليد عنه.

هذا هو الإطلاق الأول.

الإطلاق الثاني: هو الإطلاق الأحوالي للتوقف، ففي قولنا، «إذا جاء

زيد فإكرامه، بعد تحويله للمكافئ الأسمي وهو قولنا، وجوب إكرامه، موقوف على مجيئه، فهنا نثبت ان الوجوب موقوف مطلقاً على المجيء بواسطة الإطلاق الأحوالي للتوقف، فلو فرض أنه قيد هذا التوقف بحال الصحة، فقال: «إذا جاء زيد فإكرامه ما دام صحيحاً»، فإنه لا يلزم التجوز حينئذٍ، لأنه تقييد لدائرة التوقف وليس من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وحينئذٍ نقول: إذا فرض وجود عدل للشرط، فهنا يمكن أن تُرجع ذلك إلى تقييد في الإطلاق الأحوالي للتوقف، ومعه لا يلزم التجوز.

والحاصل أنه في صورة وجود عدل للشرط، فإما أن يرجع ذلك إلى إنهدام إطلاق المعلق، أو إلى إنهدام الإطلاق الأحوالي للتوقف، وفي كلتا صورتين، لا تجوز، لأن المدلول الوضعي للجمله الشرطية، وهو النسبة التوقفية لم نرفع اليد عنه، بل يبقى ثابتاً، ومعه، لا موجب للتجوز. وبهذا التفسير النظري، يتلائم الوجدان الثالث مع سابقه.

وأما الوجدان الرابع القاضي بأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، سنخ دلالة قابلة للتجزئة والتبويض، وذلك في صورة وجود عدل للشرط، كما في قولنا: «إذا خفي الأذان فقصر»، حيث علمنا بوجود عدل للشرط، وهو «خفاء الجدران»، فهذا الوجدان، يتنافى مع الوجدان الأول القاضي بثبوت المفهوم لكل جملة شرطية إذا كان جزاؤها جملة إنشائية، وذلك، بناءً على مذهب المشهور، من كون الضابط في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، هو دلالتها على اللزوم العلي الإنحصاري، فإنه بناءً على ذلك، يُقال: إذا كان اللزوم العلي الإنحصاري مأخوذاً في مدلول الجملة الشرطية وضعاً، فحينئذٍ، يكذب الوجدان الرابع، وذلك لأنه بمجرد وجود عدل للشرط، ينشلم الإنحصار، ومعه يلزم التجوز في الجملة، وحينئذٍ، لا يبقى ملاك يُنفى به بقية الأسباب التي يُحتمل كونها عدلاً، فيبطل الوجدان الرابع، القاضي بتجزئة المفهوم، بإعتبار أن لازم ذلك، عدم ثبوت المفهوم أصلاً.

وأما إذا لم يكن اللزوم العلي الإنحصاري مأخوذاً في مدلول الجملة

الشرطية وضعا، فيبطل الوجدان الأول القاضي بثبوت المفهوم، لأن ضابطه حسب الفرض، هو ثبوت اللزوم العليّ الإنحصاري، وكون هذه الخصوصيات مدلوله للجملة الشرطية، فإذا فرض أنّها غير مدلوله لها، فلا وجه حينئذٍ لثبوت المفهوم.

وأما بناءً على ما ذكرناه من ضابط المفهوم، فلا تنافي بين هذين الوجدانين، وذلك لأنّ ضابطه هو، دلالة الجملة الشرطية على النسبة التوقفية مع توفر إطلاق الجزاء والإطلاق الأحوالي للتوقف، والمفروض أنّ هذين الإطلاقين قابلين للتقييد والتجزئة، فيكون المفهوم قابلاً لذلك، ولا يلزم التجوّز، بإعتبار أنّنا لم نرفع اليد عن النسبة التوقفية التي هي المدلول الوضعي للجملة الشرطية، كما مرّ تحقيقه.

وأما الوجدان الخامس، القاضي بعدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية إذا كان جزاؤها جملة خبرية، فهنا قد يُقال: بأن أداة الشرط لها وضع نوعي واحد، سواء بلحاظ الجملة الخبرية، أو الإنشائية، وحينئذٍ، فإن كانت النسبة التوقفية مأخوذة في مدلول الأداة، فتكون الجملة الشرطية دالة على المفهوم، سواء كان جزاؤها إخباراً أو إنشَاءً، وإذا لم تكن مأخوذة في مدلولها، فينبغي عدم دلالتها على المفهوم سواء كان جزاؤها إخباراً أو إنشَاءً، وبهذا يكذب الوجدان الأول. إذن لا بدّ من معرفة الفرق بين الجملة الخبرية والإنشائية، حتى قيل بثبوت المفهوم في الثانية، وبعدم ثبوته في الأولى.

ولتحقيق الفرق بينهما، لا بدّ وأن نرجع إلى ما ذكرناه مفصلاً في بحث الوضع، في مقام التفرقة، بين مفاد الجملة الخبرية، ومفاد الجملة الإنشائية، والتفرقة بين النسبة التامة، والنسبة الناقصة، ونذكر ذلك بنحو مجمل، بحيث يتضح حل هذا الإشكال.

فنعول أنّ النسبة على قسمين.

١ - القسم الأول: النسب التي يكون موطنها الأصلي هو الخارج، من قبيل، نسبة الموت إلى الميت .

٢ - القسم الثاني: النسب التي يكون موطنها الأصلي هو الذهن، من قبيل، النسبة الحكمية، أي نسبة المحمول إلى الموضوع في أفق الحكم، كما في قولنا، «هذا عالم»، فالنسبة في هذا المثال ذهنية، ببرهان، أنّ النسبة تستدعي طرفين، فلو كانت خارجية للزم أن يكون لها طرفان في الخارج، مع أنه في الخارج ليس عندنا إلا طرف واحد، لأنّ هذا، هو عين العالم، وليس طرفاً غيره في الخارج، لكن في عالم الذهن، فإن الذهن يُحلّل ذلك إلى مفهومين، ويربط بينهما، إذن، فالنسبة في المقام ذهنية، ولا موطن لها إلا الذهن .

ثم انه قد برهنّا في بحث الوضع على أنّ كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، يكون ما يبازيها في الذهن، نسبة ناقصة دائماً، ولهذا نعتبر عنها بجملة ناقصة، فنقول: «موت زيد» .

وكل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الذهن، تكون نسبة تامة، لأنّها توجد في الذهن بما هي نسبة واقعية .

إذا عرفت ذلك، نقول: إنّ كلاً من الجملة الخبرية والجملة الإنشائية جملة تامة، ومفاد الجملة التامة نسبة تامة، وحينئذٍ، فتكون الجملتان من القسم الثاني، أي إن موطن النسبة في كل منهما هو الذهن، وعليه، فيكون مفاد قولنا، «زيد ميت»، هو النسبة الحكمية، لا النسبة الخارجية لما عرفت، وحينئذٍ، ففي قولنا: «إذا شرب زيد السم يموت»، وفي قولنا، «إذا جاء زيد فأكرمه»، يكون المعلق هو النسبة الحكمية فيرجع قولنا «إذا شرب زيد السم يموت»، إلى أنّ الحكم على زيد، مشروط بشربه السم، فإذا لم يشرب السم، فلا حكم عليه، وليس معنى ذلك، أنّه إذا لم يشرب السم لا يموت، لأنّ المعلق هو الحكم وليس النسبة الخارجية .

وبهذا إتضح، أنه لا مفهوم للجملة الشرطية إذا كان جزاؤها جملة خبرية.

نعم لو قال: «موتُ زيد موقوف على شربه السم»، لكان لها مفهوم، لأنَّ المعلق هو النسبة الخارجية، لا الحكمية، إلا أنَّ المفروض أنَّ المُستفاد من قولنا، «إذا شرب زيد السم يموت»، هو أنَّ المعلق هو النسبة الحكمية لما عرفت، فلا يكون لها مفهوم.

وأما بالنسبة إلى الجملة الإنشائية، كما في قولنا، «إذا جاء زيد فآكرمه»، فالمعلق هو الحكم أيضاً، فيرجع قولنا هذا، إلى أنَّ النسبة الإرسالية والحكم بالوجوب، معلق على محيئه، لكن بما أنه ليس للحكم واقع إلا واقع النسبة الإرسالية، فتكون هذه الجملة، دالة على المفهوم، فإنَّ عالم حكم هذه النسبة، هو عالم خارجها، لأنَّ خارجيتها بالجعل والحكم، وبهذا كان لها مفهوم.

وبهذا، إتضح وجه الفرق بين الجملة الشرطية التي يكون جزاؤها جملة إنشائية، وبين الجملة الشرطية التي يكون جزاؤها إخباراً، بحيث كان للأول مفهوم دون الثانية، مع فرض أنَّ الأداة في الجملة الشرطية موضوعة بوضع نوعي واحد بلحاظ كلتا الجملتين كما عرفت في بحث الوضع، وبهذا إتضح ملائمة الوجدان الخامس، مع الوجدان الأول.

ومن مجموع ما ذكرنا، ثبت دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالضابط المتقدم، وهو كون الجملة الشرطية دالة على النسبة التوقفية وضعاً، بشرط أن ينضم لذلك إطلاق الجزاء، وكون المعلق طبيعي الحكم، وإطلاق التوقف كما عرفت.

وعلى ضوء ذلك، أمكننا وضع نظرية تفسر هذه الوجدانات الخمسة.

وإن شئت، قلت في تحقيق الفرق بين الجملتين، بأن هذا التهافت في الدلالة بين الجملتين مبني على تخيل أنَّ مفاد الجملة الشرطية الخبرية، إذا

كان على وزان الجملة الشرطية الإنشائية من حيث الدلالة على الإنتفاء عند الإنتفاء، وتعليق النسبة الواقعية بين المخبر والمخبر به على الشرط، فلا بد وأن يكون المثال السابق على تقدير وجود المفهوم، مكافئاً مع قولنا: «موت زيد معلق على شربه السم»، الدال بمقتضى إطلاقه، على عدم موته، إذا لم يشرب السم، في حين أنه تحقق في محله، بأن مفاد الجملة الخبرية ليس هو النسبة الواقعية الخارجية، وإنما النسبة الحكمية التصادقية التي لا موطن لها إلا في الذهن، وهي نسبة أن هذا ذاك، التي هي نسبة غير خارجية، بل في الخارج لا توجد إلا وحدة وعينية بين هذا وذاك، وأما النسبة الخارجية فتأتي في الذهن بصورها التي لا تكون نسبة حقيقية في الذهن، بل تحليلية ومختزلة، أي صورة نسبة.

وقد برهننا في بحث الوضع - في مقام التفرقة بين مفاد الجمل الخبرية، ومفاد الجمل الإنشائية، وبين النسب التامة، والنسب الناقصة - أن جميع النسب الخارجية، كالظرفية أو الابتدائية أو غيرهما، ومما وُضع بإزائها الحروف والهيئات الناقصة، يكون ما بإزائها في الذهن نسبة ناقصة تحليلية، وكل النسب التي موطنها في الذهن، وتكون نشأتها فيه، فهي نسب تامة، وتوضع بإزائها الجمل التامة.

وعلى هذا الأساس، يتضح أن المعلق على الشرط في قولنا: «إذا شرب زيد السم سوف يموت» ليس هو موت زيد المتضمن لنسبة خارجية ناقصة، هي نسبة عروض الموت إلى زيد، بل المعلق، هو النسبة التصادقية الذهنية بين الذات التي عرض عليها الموت، وبين زيد، وهذه النسبة، هي مدلول الجملة التامة في الجزء، أي النسبة الحكمية الإخبارية، فيكون المعلق، هو إخباره بالموت، لا واقع الموت، فيكون الناتج من دلالة الجملة على التعليق، هو إنتفاء النسبة الحكمية والإخبار عن موته عند إنتفاء الشرط، لا إنتفاء موته الخارجي.

وأما الجملة الشرطية الإنشائية، فهي وإن كانت متضمنة لنسبة تامة

إنشائية، هي النسبة الإرسالية مثلاً، وتكون هي المعلقة على الشرط، لا النسبة الإرسالية الخارجية، ولكن حيث أنّ الحكم لا واقع ولا حقيقة له وراء الإنشاء والنسبة الحكمية، فلا محالة، يدل إنتفاء هذه النسبة الحكمية الإنشائية عند إنتفاء الشرط على إنتفاء الحكم واقعاً، إذ لا واقع له في غير أفق الإنشاء المنتفي بحسب الفرض، وهذا بخلاف الإخبار الذي يبقى واقع المخبر به محفوظاً مع إنتفاء الإخبار أيضاً.

وبهذا تمّ الكلام في أصل دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وبقي تبيهاً، نُعالج فيها ما تبقى من مشاكل المفهوم.

١ - التنبيه الأول: ونعالج فيه عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع مثل قوله: إذا رُزقت ولدًا فأخْتُهُ.

ولتوضيح ذلك، نذكر مقدمة، وحاصلها هو: إنّه في قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه»، فالحكم في الجزاء وهو، وجوب الإكرام، له تقييدان.

الأول: تقييد لموضوعه، وهو «زيد»، وهذا التقييد، تستبطنه جملة الجزاء بلا حاجة لضم الشرطية إليها، والثاني، تقييده بشرط وهو «المجيء»، وهذا التقييد يحصل بملاحظة الجزاء داخل الجملة الشرطية، وهذان التقييدان للحكم، طوليان، فتقييده بالشرط، في طول تقييده بالموضوع، بمعنى أنّ تقييد وجوب الإكرام بالشرط، إنّما يكون بالنسبة لوجوب الإكرام المفروغ عن تقييده بموضوعه وهو زيد، وهذا أمر عرفي، ويمكن إقامة البرهان عليه صناعياً أيضاً.

وحاصل هذا البرهان هو، أنّ تقييد الحكم بالموضوع، مرجعه إلى نسبة ناقصة، لأنّ الحكم، هو مفاد الهيئة التي تدل عليها النسبة الإرسالية، وهذه النسبة، نسبة بين المادة، وهي الإكرام، وبين الفاعل له، وهو عمرو مثلاً، فحينئذٍ، يحصل التقييد بالموضوع عن طريق تخصص المادة بالموضوع، فيرجع ذلك إلى قولنا، «إكرام عمرو»، فتكون كالنسبة الإضافية

ولا إشكال في كونها ناقصة، هذا بالنسبة إلى تقييد الحكم بالموضوع، وقد عرفت أن مرجعه إلى نسبة ناقصة.

وأما تقييد الحكم بالشرط، فمرجعه إلى النسبة التوقفية كما عرفت، وهي نسبة تامة، وبهذا كانت الجملة الشرطية جملة تامة، وكلما اجتمعت نسبة ناقصة ونسبة تامة، فيجب أن تكون الناقصة مأخوذة في طرف التامة، لتتم الناقصة بذلك، وحينئذٍ، يصح السكوت على الكلام المتضمن لهما، وأما إذا لم تندمج الناقصة في طرف التامة، وفُرض وقوعها في عرضها، فحينئذٍ، تبقى الناقصة على نقصانها، وهذا معناه، إشمال الكلام على ما لا يصح السكوت عليه، وهو خلاف الفرض.

وبهذا، يثبت أن تقييد الحكم بموضوعه الذي مرجعه إلى نسبة ناقصة، هو في رتبة، أسبق من تقييده بشرطه، الذي يرجع إلى نسبة تامة، وبذلك تكون النسبة الناقصة، طرفاً في النسبة التامة، ولأجله تمت وصح السكوت بالنسبة لمجموع الكلام.

وحاصل هذه المقدمة هو: إن الحكم المفروض في الجزء من الجملة الشرطية، «كوجوب إكرام زيد»، على تقدير مجيئه، يُصور له تقييدان أحدهما، التقييد بموضوعه، والآخر التقييد بالشرط، والتقييد الأول، تستبطنه جملة الجزء، بينما التقييد الثاني، تدل عليه أداة الشرط.

وهذان التقييدان طوليان بحسب الفهم العرفي والتخريج الصناعي أيضاً، بمعنى أن التقييد بالشرط، يطرأ على وجوب الإكرام المفروغ عن تقييده بموضوعه، فالمقيد بالشرط هو «وجوب إكرام زيد»، لا ذات وجوب الإكرام، وذلك باعتبار أن التقييد الأول، مرجعه إلى النسبة الناقصة بين المادة، وهو «الإكرام»، وبين الموضوع، لأن الموضوع في الجزء طرف لنسبة ناقصة بينه وبين المادة، فتكون النسبة الإرسالية، أي «الوجوب»، أيضاً متقيدة بالموضوع، لأن الموضوع، تخصيص لمتعلق الحكم، وتكون النسبة بينه وبين المادة بحسب الروح، نسبة الإضافة

الناقصة، وإن كان المتعلق بحسب قواعد النحو، مفعولاً به.

وأما التقييد الثاني، أعني تقييد الجزاء بالشرط، فهو نسبة توقفية تامة كما عرفت سابقاً، وكلما اجتمعت نسبتان، إحداهما تامة، والأخرى ناقصة، كانت النسبة الناقصة مأخوذة في طرف النسبة التامة لكي تتم بها، إذ لو كانت في عرضها، كان الكلام ناقصاً وبحاجة إلى تنمة، وهذا هو معنى الطولية المقصودة.

وفي ضوء هذه المقدمة نقول: إن الشرط، تارة، يفرض أنه أمر مغاير مع الموضوع، من قبيل، «المجئي»، بالنسبة «لزيد»، فإنه مغاير له، كما في قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه» وفي مثله لا إشكال في ثبوت المفهوم، باعتبار أن مرجع التقييد بالشرط، إلى النسبة التوقفية، وهذا يقتضي إنتفاء وجوب الإكرام، عند إنتفاء المجئي، إلا أن وجوب الإكرام الذي ينتفي، هو وجوب الإكرام المقيّد بموضوعه، وهو «زيد»، بناءً على ما عرفت في المقدمة، وعليه فتكون هذه الجملة دالة على إنتفاء وجوب إكرام زيد، عند إنتفاء مجيئه، ولا تدل على إنتفاء وجوب إكرام غيره.

وتارة أخرى، يفرض أن الشرط ملازم مع وجود الموضوع، فيكون عدمه مساوقاً لعدم وجود الموضوع، وهذا ما يُسمّى بالشرط المسوق لتحقق الموضوع كما في قوله، «إذا رُزقت ولدًا فاختنه»، فوجود الشرط، وهو الرزق، مساوقٌ وملازم لوجود الموضوع، وهو الولد، وعدمه، مساوق لعدمه، كما هو واضح.

وبتطبيق المقدمة المذكورة، يتضح أنه لا مفهوم لهذه الجملة وأمثالها، حيث نقول: إن وجوب الختان، قَيّد بتقيدتين.

أحدهما بالموضوع، وهو الولد، والثاني، بالشرط، وهو الرزق، والتقييد الثاني، يجب أن يكون في طول الأول كما عرفت، فالتقييد بالشرط، مصبّه وجوب الختان المقيّد بالولد، وحينئذٍ لا يكون لهذه الجملة مفهوم، لأنه إن أُريد بالمفهوم، نفي مصب التقييد بالشرط، وهو

وجوب ختان الإبن، عند إنتفاء الشرط، وهو الرزق، فيه، أنّ هذا الإنتفاء، قهري، سواء وجدت هناك أداة شرط، أو لم توجد، لأنّ إنتفاء الشرط، مساوق لإنتفاء الموضوع حسب الفرض، وإنّ أُريد بالمفهوم، نفي مصبّ أوسع من مصب التقييد بالشرط، كما لو أُريد نفي ختان أيّ ولد إذا انتفى الشرط المذكور، فيه، ان هذا الإنتفاء، لا يدل عليه الكلام، لأنّ التقييد بالشرط، إنّما يقتضي إنتفاء مصبّه عند إنتفاء الشرط، ولا يقتضي أكثر من ذلك.

نعم لو كان التقييدان المذكوران عرضيّان، بأن يكون مصبّ التقييد بالشرط، هو وجوب الختان في نفسه، لا وجوب ختان الإبن، كما لو قال، «إذا رُزِقَتْ ولدًا فيجب الختان»، ففي مثله، يكون التقييدان عرضيّان، ولأجله، يثبت المفهوم، لكن لما كان التقييدان في قولنا، «إذا رُزِقَتْ ولدًا فاختنه»، طوليّين بالبرهان المتقدم، يثبت حينئذٍ أنّه لا مفهوم لمثل هذه الجملة كما تقدم لأنه خلاف الطولية بين التقييدين ومما ذكرنا، ظهر أنّ كل جملة شرطية كان الشرط فيها مغايراً مع الموضوع، يكون لها مفهوم، من قبيل قولنا، «إذا جاء زيد فاكرمه»، وكل جملة شرطية كان الشرط فيها مسوقاً لتحقق الموضوع، فلا مفهوم لها، من قبيل قولنا، «إذا رُزِقَتْ ولدًا فاختنه»، وهناك جمل وسط بين هاتين الجملتين، كما في قوله تعالى، ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، فإنّ موضوع الحكم هو النبأ، والشرط، هو مجيء الفاسق به، ومن الواضح أنّ مجيء الفاسق بالنبأ، هو إيجاد للنبأ، فمن هذه الناحية، تكون هذه الآية، شبيهة بالجملة المسوقة لبيان تحقق الموضوع، بإعتبار أنّ تحقق الشرط في الآية، يُحقق موضوع الحكم.

إلا أنّ تحقق هذا الموضوع، غير منحصر بالشرط، وهو مجيء الفاسق، وذلك، لإمكان أن يُحقق العادل هذا الموضوع، وبهذا اختلفت الآية عن الجملة المسوقة لبيان تحقق الموضوع، بإعتبار أنّ الشرط، وهو الرزق، في تلك الجملة، هو المحقق الوحيد للموضوع، وهو الولد، ومن هنا كانت هذه الآية المباركة، حدّ وسط بين الجملتين.

ولكنّ الصحيح، هو ثبوت المفهوم فيها أيضاً، لأنّ التقييد بالشرط الذي يفيد النسبة التوقفية، يقتضي إنتفاء مصبّه إذا إنتفى الشرط، بحيث يكون التعليق مفيداً لأمر لا يتحصل لولاه، وهذا متوفر في المقام، لأنّ إنتفاء الشرط، وهو مجيئ الفاسق، غير مساوق لإنتفاء الموضوع، كما هو الحال في الجملة المسروقة لبيان تحقق الموضوع، أي جملة، إذا رُزِقَتْ ولدا فاختنه وعليه، فالتعليق في الآية، أفاد أمراً، لا يتحصّل لولاه، وحيثلذ، فإذا إنتفى الشرط، وهو مجيئ الفاسق، ينتفي وجوب التبيّن، كما في صورة مجيئ العادل بالنبا. وهكذا يكون مقتضى إطلاق التعليق في الآية، ثبوت المفهوم فيها أيضاً.

٢ - التنبيه الثاني: وفيه نعالج، إشكال كون المتنتفي بالمفهوم، هل هو، مطلق الوجوب، أو الوجوب المطلق، حيث يُقال: إنّ المفهوم في قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه» هل يدل على إنتفاء مطلق وجوب الإكرام، بحيث إذا لم يجيئ، ينتفي أيّ وجوب إكرام له؟، أو أنّه يدل على إنتفاء الوجوب المطلق للإكرام؟، بحيث أنّه إذا لم يجيئ يكون المنفي هو الوجوب المطلق؟، وهذا لا ينافي ثبوت الوجوب المقيّد.

ومن هنا، كان لا بدّ من وضع ميزان فني لبيان أنّ المفهوم هل يقتضي إنتفاء مطلق الوجوب، أو الوجوب المطلق.

وبتعبير آخر يُقال: أنّه لا إشكال في أنّ جملة الجزاء في الشرطيّة مطلقة، فقولنا، «إذا جاءك زيد فآكرمه»، يدل على وجوب مطلق الإكرام لزيد إذا جاء، وحيثلذ، يُستشكل في دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم، حيث يُقال: إنّ الجزاء المعلق على الشرط إنّ كان هو وجوب مطلق الإكرام، فغاية ما تقتضيه دلالة الجملة الشرطيّة على الإنتفاء عند الإنتفاء، هو إنتفاء هذا الوجوب، وهذا لا يُنافي ثبوت وجوب إكرام مقيّد له، كالإكرام بنحو الضيافة مثلاً، وإنّما الذي يُنافيه، إنتفاء مطلق وجوب الإكرام.

والجواب هو : انه في القضية الشرطية يوجد أمران :

الأمر الأول: التعليق، والأمر الثاني، وجوب الإكرام.

وحينئذٍ، فتارة يُفرض أنّا نثبت أولاً، الإطلاق في وجوب الإكرام ثم نعلقه بعد ذلك، فتكون النتيجة ان المعلق على الشرط هو الوجوب المطلق للإكرام.

وأخرى يفرض العكس، فيقال: ان المعلق على الشرط هو طبيعة وجوب الإكرام، وبعد التعليق يُشك في أنّ المعلق، هل هو مطلق الوجوب؟ أو الوجوب المقيد؟

فبمقدمات الحكمة يثبت أنّ المعلق هو مطلق الوجوب.

إذن ففي المقام دعويان.

أ - الدعوى الأولى: هي أن يكون إجراء مقدمات الحكمة، في مرتبة سابقة على التعليق.

وهذا يُفيد إنتفاء الوجوب المطلق، عند إنتفاء الشرط.

ب - الدعوى الثانية: هي أن يكون إجراء مقدمات الحكمة، في طول التعليق.

وهذا يفيد إنتفاء مطلق وجوب الإكرام.

والصحيح في المقام، هي الثانية، وأنّ التعليق في مرتبة سابقة على إجراء مقدمات الحكمة، فيكون المفهوم مقيداً لإنتفاء مطلق الوجوب، وهذا، ينافي ثبوت أيّ حصة من حصص الوجوب.

وهذه الدعوى الثانية، مطابقة مع الوجدان العرفي، كما أنّها مطابقة للبرهان.

وتوضيح ذلك هو: إنه قد يُدعى قيام البرهان على الدعوى الأولى،

وأنّ التعليق يطرأ على الوجوب بعد إثبات إطلاقه، بدليل أنّ التعليق حكم، وموضوعه، هو وجوب الإكرام، وهذا الموضوع، ينبغي معاملته كأيّ موضوع آخر، فمثلاً في قوله: «أحلّ الله البيع»، فإنّ الموضوع هو البيع، وهذا الموضوع، يدور أمره، بين المطلق، والمقيّد، فثبت إطلاقه بمقدمات الحكمة، وبعد إثبات إطلاقه، يُجعل موضوعاً للحكم.

ومحل كلامنا من هذا القبيل، فإنّ وجوب الإكرام، موضوع للتعليق، فإذا دار أمر هذا الموضوع بين المطلق، والمقيّد فإنّما ثبت إطلاقه بمقدمات الحكمة، وحينئذٍ يثبت أنّ موضوع التعليق، هو الوجوب المطلق للإكرام، فيكون التعليق طارئاً على الوجوب المطلق.

وبهذا يتبيّن صحة الدعوى الأولى.

إلا أنّ هذا الكلام غير تام، أمّا أولاً، فإنّ هناك فرقاً بين الموضوعين، فالبيع، وهو الموضوع في قوله تعالى، «أحلّ الله البيع»، لا يُمكن أن يُراد به طبيعة البيع الجامعة بين البيع المطلق، والبيع المقيّد، بإعتبار أنّه لا وجود مستقل لهذه الطبيعة مع قطع النظر عن حصتها، ومعه لا يُعقل أن تكون موضوعاً للحكم الشرعي.

وحينئذٍ، فيدور الأمر، بين أن يكون المراد، هو البيع المطلق، أو البيع المقيّد، وبمقدمات الحكمة تُثبت كون المراد، هو البيع المطلق.

وهكذا، بالنسبة لكل موضوع لا يُعقل بقاؤه على الجامع.

وأما الموضوع في محل الكلام، وهو وجوب الإكرام، فلا يدور أمره بين المطلق والمقيّد فقط، بل هناك طرف ثالث، وهو أن يكون المقصود به مطلق الوجوب الجامع بين المطلق والمقيّد، وهذا الجامع، وإن لم يكن له وجود مستقل عن حصته، إلا أنّه يُعقل أن يُجعل موضوعاً للتعليق ولا محذور فيه.

وحينئذٍ، فمقدمات الحكمة، تُعيّن هذا الطرف الثالث، لأنّه أوسع

دائرة، وبهذا يكون الإطلاق طارئاً على التعليق، كما هو لسان الدعوى الثانية.

وأما ثانياً: فإن إجراء مقدمات الحكمة قبل التعليق، يُثبت أنّ المعلق هو الوجوب المطلق للإكرام، وهذا تضيق لدائرة التعليق، لأنّ مرجعه، إلى أنّ المعلق ليس هو طبيعة الوجوب على إطلاقها وبكلتا حصتيها، بل المعلق هو الطبيعة في ضمن إحدى الحصتين، وهي الوجوب المطلق، وهذا خلف مقدمات الحكمة.

وهذا بخلاف ما لو أجرينا مقدمات الحكمة بعد التعليق، فإنّها تُفيد كون المطلق هو الطبيعة، كما عرفت.

وهذا الجواب الثاني، يُستفاد من الأول.

وقد يُتوهم في مقام إثبات الدعوى الأولى، فيقال: إنّ الإكرام الذي هو موضوع الوجوب، يحتمل الإطلاق، والتقييد، فثبت إطلاقه بمقدمات الحكمة، فيكون المفصود منه مطلق الإكرام، فبعد تعلّق الوجوب به وتعلّق هذا الوجوب على الشرط، تكون النتيجة، أنّ المعلق على الشرط، هو وجوب مطلق الإكرام، وحيثلذا، بإنتفاء الشرط، ينتفي وجوب مطلق الإكرام، وهذا لا يُنافي ثبوت وجوب بعض حصص الإكرام.

وبهذا، يثبت مضمون الدعوى الأولى.

سـ إلا أنّ هذا الكلام، لو تمّ، لانتفى مفهوم الجملة رأساً، وبيان ذلك هو: أنّنا ذكرنا أنّ ضابط المفهوم، مؤلف من ركنين، والركن الثاني، هو كون المعلق على الشرط، هو مطلق الحكم وطبيعته، لا شخصه.

وقد عرفت، أنّ إثبات ذلك، موقوف على إجراء مقدمات الحكمة، وإجرائها، يتوقف على شروطها، وبعض هذه الشروط، يرجع إلى أنّ لا يكون المدلول التصديقي بإزاء جملة الجزاء، بل لا بدّ وأنّ يكون بإزاء جملة الشرط نفسها، أيّ بإزاء النسبة التوقفيّة، إذ لو كان بإزاء جملة الجزاء، للزم

عدم جريان مقدمات الحكمة، ومعه لا يثبت أنّ المعلق طبيعي الحكم، بل يكون شخص الحكم، لأنّ المدلول التصديقي شخصي دائماً، وقد عرفت تفصيله.

ومما ذكرنا، يفهم أنّ المعلق هو طبيعي الحكم الذي هو مدلول تصوري، وحينئذٍ نقول.

إذا كان مدلول جملة الجزاء هو الحكم كمفهوم كلي، فلا يُعقل إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق في الإكرام، لأنّ مقدمات الحكمة، إنّما تجري لأجل التوفيق بين مرحلتي الثبوت والإثبات، أي بين المدلول التصوري، والمدلول التصديقي.

وقد عرفت أنّه لا مدلول تصديقي لجملة الجزاء، لأنّ المدلول التصديقي قد فُرض جعله بإزاء جملة الشرط نفسها.

نعم، إذا فُرض أنّ المدلول التصديقي بإزاء جملة الجزاء، فحينئذٍ، يكون للجزاء مدلول تصديقي، ومعه يمكن إثبات الإطلاق، لأنّه لا مانع حينئذٍ من جريان مقدمات الحكمة.

إلا أنّه بناءً على هذا الفرض، لا يمكن أن تُثبت كون المعلق هو طبيعي الحكم، أي الركن الثاني، لما عرفت أولاً.

وبهذا يثبت، أنّ تمامية الركن الثاني، ملازمة لإستحالة إثبات الإطلاق في نفس الإكرام قبل التعليق.

فإن قيل: أنّه من المتسالم عليه، أنّ ما يُثبت المنطوق، هو الذي ينفيه المفهوم، وفي قولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه»، فهنا المنطوق، يُثبت وجوب مطلق الإكرام، ومن هنا صحّ إمثاله بإكرامه، بنحو الضيافة، والهدية، ونحو ذلك مما هو إكرام، وحينئذٍ فالمفهوم لا بدّ وأن ينفى وجوب مطلق الإكرام، وهذا لا يُنافي وجوب بعض حصص الإكرام، فبهذا تثبت صحة مضمون الدعوى الأولى.

قلنا: ما دُكر من أنّ الثابت بالمنطوق هو الذي يُنفى بالمفهوم، صحيح
إلاّ أنا نقول، أنّ الثابت بالمنطوق، والمعلّق على الشرط هو مطلق وجوب
الإكرام، وهذا له حصتان كما عرفت سابقاً، إحداهما، الوجوب المطلق،
والثانية، الوجوب المقيد، وحينئذٍ، فبإنتفاء الشرط، ينتفي الجامع، وإنتفاء
الجامع لا يكون إلاّ بإنتفاء كلتا حصتيه، وأمّا إذا وُجد الشرط فحينئذٍ يوجد
الجامع، ووجود الجامع، يتحقق ولو في ضمن إحدى حصصه، فالذي أثبتته
المنطوق هو عين ما نفاه المفهوم، وهو الجامع.

فإن قيل: أنّ وجود الشرط يقتضي وجود الجامع بين المطلق والمقيد،
وحينئذٍ، فما هو المعين لهذه الحصّة؟.

قلنا، المعين لها، هو مقدمات الحكمة، فإنّها تقتضي تحقق الجامع
في ضمن حصته المطلقة، ومقدمات الحكمة هذه، لا بدّ وأن تكون في طول
التعليق كما عرفت.

٣ - التنبيه الثالث: إذا فُرض عموم الجزاء كما في قوله، «إذا رزقتَ
مالاً فتصدق به، على كل الفقراء»، ففي مثله، يقع الكلام في مرحلتين:

أ - المرحلة الأولى: مرحلة الثبوت، وفي هذه المرحلة، يوجد عندنا
ثلاث احتمالات.

أ - الإحتمال الأول: هو أنّ يكون المعلّق على الشرط هو نفس
العموم، أي بما هو صفة، وفي مثله، يكون المفهوم مقتضياً لإنتفاء العموم
عند إنتفاء الشرط، فيكون المنفي هو وجوب الإكرام بنحو العموم، وهذا لا
يُنافي وجوب إكرام بعض الأفراد.

ب - الإحتمال الثاني: هو أنّ يكون المعلّق على الشرط، ذات العام،
أي نفس الأفراد، على نحو، تكون ملحوظة بنحو العموم الإستغراقي، وفي
مثله: المفهوم يقتضي إنتفاء الحكم بوجوب الإكرام عن سائر الأفراد،
فيكون المفهوم مقتضياً للسالبة الكلّية.

وقد علّل ذلك الميرزا^(١) «قده»، بأن نقيض الموجبة الكلية، وإن كان سالبة جزئية بحسب قوانين المنطق إلا أنّ المفهوم يثبت النقيض العرفي لا المنطقي، والنقيض العرفي للموجبة الكلية هو سالبة كلية، ومن هنا كان المفهوم بناءً على هذا الإحتمال، مقتضياً للسالبة الكلية.

وهذا التعليل غير تام، فإنّ النقيض العرفي كالنقيض المنطقي، حيث أنّه لا إشكال في وجود التناقض عرفاً بين قولنا، «مات كل القوم»، وبين قولنا، «بعض القوم لم يمّت».

فالصحيح في مقام بيان إقتضاء المفهوم، السالبة الكلية، أن يُقال:

إنّا قد فرضنا أنّ المعلّق على الشرط، هو ذات الأفراد، على نحو الإستغراق.

والتعليق، حكم كسائر الأحكام، فيتعدّد ويتكثّر بتكثّر أفرادها، فيكون لكلّ فرد تعليق خاص، فكلّ فرد من الأفراد، يكون وجوب إكرامه معلقاً على الشرط، فإذا إنتفى الشرط ينتفي وجوب إكرام كل فرد.

٣- الإحتمال الثالث: هو أنّ يكون المعلّق على الشرط ذات العام، أي نفس الأفراد كما في الثاني، إلاّ أنّه في الثالث، لوحظ هذا العام بنحو العموم المجموعي، لا الإستغراقي، وفي مثله، يكون المفهوم، مقتضياً لإنتفاء وجوب إكرام المجموع، وهذا لا ينافي ثبوت وجوب إكرام الأفراد.

نعم إذا بُني في مقام إثبات المفهوم، على إستفادته من الإطلاق الأحوالي للشرط، بإعتبار إفادته للإنحصار كما عرفت، حيثلي، يكون المفهوم مقتضياً لإنتفاء وجوب الإكرام، وجميع حصصه، لأنّ مقتضى الإطلاق الأحوالي للشرط، أنّ هذا الشرط، علة منحصرة لمجموع حصص

(١) فرائد الأصول - الكاظمي ج ١ - ص ٣٠١ - ٣٠٢.

الوجوب، وهذا ينافي وجود علة أخرى، ولو لبعض حصص الوجوب، ومن هنا، يكون المفهوم مقتضياً للسالبة الكلية.

إلا أنك عرفت فساد هذا المبنى^(١).

وإن شئت، قلت في هذا الإحتمال: أنّ المعلق على الشرط فيه هو، مجموع الأحكام كمركب واحد، فإنّه لا يثبت بالمفهوم أكثر من إنتفاء هذا المجموع، وهذا لا يُنافي ثبوت البعض.

نعم بناءً على بعض المباني في إستفادة المفهوم، قد يُقال، بإستفادة عموم الإنتفاء في طرف المفهوم أيضاً.

وهو المبنى القائل بالمفهوم، على أساس إستفادة العلية المنحصرة، بضميمة الإطلاق الأحوالي للشرط، بلحاظ إقترانه مع علة أخرى محتملة وعدمه، فإنّ مقتضاه، كون الشرط علة مستقلة في جميع الأحوال، فيقال حينئذٍ، أنّ مقتضى الإطلاق الأحوالي، كون الشرط علة تامة مستقلة للمجموع، سواءً إقترن بتحمل العلية أم لا، وهذا ينفي وجود علة أخرى حتى للبعض، إذ لو كان موجوداً لكان الشرط في حال الإقتران بها، علة غير مستقلة بلحاظ ذلك البعض، فلم تُصبح علة مستقلة لذات العام.

٢- المرحلة الثانية: مرحلة الإثبات والإستظهار، وفيها نقول: إنّ العموم، تارة يُستفاد بنحو المعنى الإسمي، «ككل، وجميع»، وأخرى، يُستفاد بنحو المعنى الحرفي، كالجمع المحلّي باللام، بناءً على دلالته على الإستغراق.

فإن كان مستفاداً بنحو المعنى الإسمي، من قبيل «كل وجميع»، فحينئذٍ، يكون الظاهر من الجملة والمُستظهر منها، هو الأول، أي تعليق

(١) المصدر السابق.

العموم على الشرط، لأن «كل وجميع» عبارة ثانية عن العموم، فكأنه قال: «إذا جاء زيد فإكرم عموم الفقراء».

وإن كان العموم مستفاداً بنحو المعنى الحرفي، كما في الجمع المعرف باللام، بناءً على دلالة هذه اللام على العموم، فحيثُذ، يكون الظاهر من الجملة، هو تعليق العام لا العموم، لأن المنظور مستقلاً هو العام، وأما العموم، فهو نسبة ناقصة مندكة في جنب المدخول.

وبناءً على ذلك، إن كان العموم إستغراقياً، كما هو الظاهر منه - لأنّ المجموع مؤونة زائدة - فيتعين الإحتمال الثاني، وإن قامت قرينة على هذه المؤونة، فيتعين الإحتمال الثالث.

والخلاصة: هي أنه في مرحلة الإثبات، إن فرض أنّ الدال على العموم كان بنحو المعنى الإسمي، كما في «كل، وجميع»، فيكون كما لو قال: «إذا جاءك زيد فإكرم عموم الفقراء» يكون المستظهر حيثُذ، هو الإحتمال الأول، أي تعليق العموم على الشرط، وهذا لا ينافي كون الحكم منجلاً من جهة المنطوق إلى عدة أحكام، لأنه لا معنى لثبوته على عنوان العموم بنحو الموضوعية، وإنما موضوعية العموم تكون مرآة للأفراد بنحو الإنحلال.

وأما بلحاظ الحكم بالتعليق، فإنّ المعلق إنّما هو وجوب العموم بعنوانه، وهو عرفاً، في قوة قولنا: «عموم الوجوبات، متوقفة على الشرط»، وأما إذا كان العموم مستفاداً بنحو المعنى الحرفي، كالجمع المحلّى باللام - بناءً على دلالة على الإستغراق - فإن مقتضى القاعدة، هو الإحتمال الثاني، وذلك لإنحلال الحكم - الذي هو موضوع التعليق - إلى أحكام عديدة، ومقتضى الإطلاق، تعليقها جميعاً بنحو الإستغراق، إلا أنّ تقوم قرينة على ملاحظة التركيب والمجموعية، فيثبت حيثُذ الإحتمال الثالث.

وبإتمام الكلام في المرحلة الثانية، يتم الكلام في التنبيه الثالث.

٤ - التنبيه الرابع: وهو فيما إذا تعدّد الشرط في الجملة الشرطيّة، وإتحد الجزاء، فلا إشكال في أنّ دائرة المنطوق تضيق، ويقدر ما تضيق هذه الدائرة، تتسع دائرة المفهوم، كما في قولنا: «إذا جاء زيد، وكان عالماً تقياً، فاكرمه»، فالمنطوق، عبارة عن وجوب الإكرام، إذا اجتمعت هذه الشرائط كلها.

وأما المفهوم فهو يثبت بمجرد إختلال شرط واحد من الشروط المذكورة، لأنّ ظاهر هذه الجملة، هو توقف وجوب الإكرام على مجموع هذه الشرائط، وهذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

وإنما الكلام في عكس ذلك، وهو ما لو فرض إتحد الشرط وتعدّد الجزاء في الجملة الشرطية، كما لو قال: «إذا رُزقت ولدًا فصلّ ركعتين وصم يومين»، ففي مثل هذا يقع الكلام، في أنّ المفهوم، هل هو إنتفاء الجميع، أي إنتفاء وجوب كل من الصلاة والصوم عند إنتفاء الشرط، أو أنّ المفهوم هو إنتفاء المجموع، أي مجموع الجزاءات الذي لا ينافي ثبوت بعضها.

ولتحقيق ذلك، يقع الكلام في مرحلتين.

١ - المرحلة الأولى: هي مرحلة الثبوت، وفي هذه المرحلة، يوجد عندنا ثلاث احتمالات، فإنّ قوله، «إذا رُزقت ولدًا فصلّ، وصم»، فقوله «صل»، طرأت عليه حالتان، الأولى، التعليق، حيث أنّه علّق على رزق الولد، وقد دلّ على ذلك، أداة الشرط، والثانية، هي العطف، حيث أنّه قد عطف عليه قوله، «صم»، وقد دلّ على ذلك حرف «الواو»، فمن هاتين الحالتين يمكن فرض ثلاث احتمالات في المقام.

١ - الإحتمال الأول: هو أنّ يكون العطف في طول التعليق، بمعنى أنّ عطف قوله، «صم»، على «صل»، كان بعد تعليق الصلاة على الشرط، وفي مثله، يكون مقتضى المفهوم، هو إنتفاء الجميع عند إنتفاء الشرط، لأنّ المفروض أنّ عطف «الصوم» على «الصلاة» كان بعد تعليق الصلاة على

الشرط، وهذا معناه، أنه عطف الصوم على الصلاة بما هي معلقة على الشرط، والعطف يقتضي التشريك في هذا الحكم، وهو التعليق، فحينئذٍ، يكون الصوم أيضاً معلقاً على الشرط، فبإنتفاء الشرط، ينتفي كل من وجوب الصلاة ووجوب الصوم.

والخلاصة: في هذا الإحتمال هي، أن يكون العطف في طول التعليق، أي أن الحكم الأول عُلّق على الشرط، ثم عطف عليه الحكم الثاني، فيرجع إلى تشريكه مع الأول في التعليق، ومقتضى هذا، هو إنتفاء الجميع، بإنتفاء الشرط.

٢- الإحتمال الثاني: وهو عكس الأول، إذ أنه يفرض التعليق في طول العطف، أي أن عطف الصوم على الصلاة، كان قبل إكتساب الصلاة للتعليق، وفائدة هذا العطف، هو تشريك الصوم مع الصلاة في الإنحصار الذهني، وبعد هذا التشريك، يطرأ التعليق عليهما معاً.

وهذا الإحتمال لا بدّ فيه من مؤونة، وهي ملاحظة الصلاة مع الصوم أمراً واحداً، وبعد أن يُنظر إليهما بما هما شيء واحد، يطرأ التعليق على ذلك الشيء الواحد، فيكون المعلق على الشرط، هو المجموع من الصلاة والصوم، فيكون مقتضى المفهوم، هو إنتفاء المجموع الذي لا يُنافي ثبوت أحدهما.

وبتعبير آخر يُقال: إن هذا الإحتمال، هو أن يكون التعليق في طول العطف، وذلك بأن يُجمع بين الحكمين في مرتبة سابقة على التعليق، ويوحد بينها، ثم يعلّق المجموع بما هو مجموع، على الشرط، ومقتضى هذا، هو إنتفاء المجموع، دون منافاته لثبوت أحدهما.

٣- الإحتمال الثالث: هو أن يفرض أن التعليق في طول العطف، كالإحتمال الثاني، لكن يفترق عنه، في أنه يفرض في هذا الإحتمال الثالث، أن التعليق لم يطرأ على الصلاة والصوم بما هي جملة جزء واحد، بل يطرأ عليها بما هي أجزاء متعددة، وهذا يقتضي إنحلال التعليق إلى تعليقات

بعدد جمل الجزاء، لأنّ التعليق الواحد يستحيل أن يكون أكثر من طرف واحد.

وعليه فلا بدّ من فرض الإنحلال كما ذكرنا، فيكون مقتضى المفهوم حينئذٍ، هو إنتفاء الجميع بإنتفاء الشرط، لأنّ كل تعليق يقتضي إنتفاء ما عُلق عليه في صورة إنتفاء الشرط، فتكون نتيجة هذا الإحتمال كنتيجة الإحتمال الأول.

وبعبارة أخرى، يُقال في الإحتمال الثالث: بأنّ التعليق فيه، يكون في طول العطف، ولكن من دون إفتراض الوحدة والتركيب بين الجزائين في مقام التعليق.

ومقتضاه، إنتفاء الجميع بإنتفاء الشرط كما في الأول.

٢ - المرحلة الثانية: وهي مرحلة الإثبات والإستظهار، وقد يُقال في المقام، بأنّ المتعيّن في هذه المرحلة، هو الإحتمال الثالث، لبطلان الإحتمالين الأوّلين.

أمّا بطلان الإحتمال الأول، فباعتبار أنّا ذكرنا سابقاً أنّه كلما إجتمعت نسبة ناقصة ونسبة تامة فلا يُعقل أن تكون النسبة الناقصة في عرض النسبة التامة أو في طولها، وإلّا لبقيت ناقصة، ولكان الكلام مشتملاً على ما لا يصحّ السكوت عليه كما تقدم.

وعليه فلا بدّ وأنّ تندمج الناقصة في طرف التامة، وهذا يبرهن على بطلان الإحتمال الأول، لأنّ العطف نسبة ناقصة، ولهذا إذا قيل، «زيد وعمرو»، يكون الكلام ناقصاً، والتعليق نسبة تامة.

فهنا قد إجتمعت النسبة الناقصة، مع النسبة التامة، ومعه لا بدّ وأنّ تكون الناقصة مندمجة في طرف التامة، فيكون العطف الذي هو نسبة ناقصة، مأخوذاً في طرف النسبة التعليقية.

وهذا معناه، أنّ التعليق في طول العطف، لا في رتبة سابقة عليه، كما هو لسان الإحتمال الأول.

والخلاصة هي، أنّ بطلان الاحتمال الأول، بإعتبار ما قد يُتصور، من أنّ العطف معنى حرفي، فيكون نسبة ناقصة، ومعه يستحيل أن تكون في طول التعليق الذي هو النسبة التامة في الجملة، لما تقدم، من أنّ النسب الناقصة تؤخذ دائماً في أطراف النسب التامة ولا تكون في عرضها أو في طولها، وإلا لبقى الكلام غير تام.

ولهذا لا يكون قولنا «زيد وعمرو»، ممّا يصح السكوت عليه.

وأما بطلان الإحتمال الثاني: فهو من جهة أنّه محتاج إلى مؤونة زائدة كما عرفت، والإطلاق ينفي هذه المؤونة، وبعد بطلان هذين الإحتمالين، يتعيّن الإحتمال الثالث، وتكون النتيجة، هي أنّ المفهوم، يقتضي إنتفاء جميع الجزاءات عند إنتفاء الشرط، وهذا ينافي ثبوت بعضها.

والتحقيق في المقام، هو أنّ هذه النتيجة صحيحة، فإنّ المتفاهم العرفي يقتضيها، إلا أنّ إثبات هذه النتيجة، لا يحتاج إلا إلى إبطال الإحتمال الثاني، ولا يحتاج إلى إبطال الإحتمال الأول، لأنّه يقتضي عين هذه النتيجة، كما عرفت، مضافاً إلى أنّ ما ذكر من وجود النسبة الناقصة إلى جانب النسبة التامة، فإنه غير تام، فإنّنا قد ذكرنا في بحث المعاني الحرفية أنّ العطف نسبة تامة، لا ناقصة، بإعتبار أنّ النسبة التامة، هي التي يكون موطنها الأصلي هو الذهن كما تقدم نحقيقه، والعطف لا يُراد به في المقام العطف الخارجي، بل يُراد به العطف الذهني، إذ قد لا يكون المعطوف والمعطوف عليه ممّا يُراد بيان إجتماعهما في الخارج أصلاً، فمفاد العطف هو إحضار الشئيين في سياق ذهني واحد، وهذا معناه أنّ موطن العطف الأصلي هو الذهن.

وبذلك يتبرهن أنّه من النسبة التامة.

وأما عدم صحة السكوت على قولنا، «زيد وعمرو»، فليس ذلك من جهة قصور في نسبة العطف، فإن نسبة العطف قائمة بدورها المطلوب، وهو إشراك المعطوف مع المعطوف عليه في السياق الذهني، وإنما القصور في نفس السياق الذهني، لأن السياق الذهني هنا هو مجرد الإحضار والتصوير، وهذا يوجب عدم صحة السكوت على هذا الكلام.

والخلاصة هي: أن هذه النتيجة، وإن كانت صحيحة، إلا أن إبطال الإحتمال الأول المشترك مع الإحتمال الثالث في النتيجة، مبني على كون العطف معنى حرفياً ونسبة ناقصة.

وأما إذا قلنا بأنه نسبة تامة لكونه نسبة غير خارجية، بل هو نسبة ذهنية موطنها الذهن، من أجل إخطار المعنى الآخر إلى الذهن، وتشريكه في الحكم، فحيث لا يتم الكلام المزبور والنقض الملحوظ في قولنا: «زيد، وعمرو»، وليس هذا من ناحية نقصان نسبة العطف، وإنما من جهة عدم وجود حكم يُشرك به «زيد وعمرو» في الكلام، كما يشهد لذلك صحة عطف الجملة على الجملة، وعليه، فيرجع العطف لباً إلى تشريك الحكم الثاني مع الحكم الأول في التعليق، فكأنه كرّر الشرط، فقال: «إذا رُزقت ولدًا فتصدق، وإذا رُزقت ولدًا فصلّ ركعتين»، وقد يكون هذا هو المنشأ الفطري لما يُقال، من أن العطف في قوة التكرار.

— ومن هنا، يُعرف إشتراك الإحتمال الأول والثالث في نتيجة واحدة، لكون المحقق في المعنى الحرفي، كون العطف نسبة ذهنية تامة، وحيث لا يُتصور أكثر من إحتمال واحد، وهو تشريك الحكمين والجزائين في التعليق، كما لو كرّر، كما عرفت.

٥ - التنبيه الخامس: وهو فيما إذا ورد قيد على هيئة الأمر بلسان الجملة الشرطية كما في قولنا: «إذا جاء زيد فاكرمه»، فلا إشكال في ثبوت المفهوم لمثل هذه الجملة كما عرفت.

وأما إذا ورد مثل هذا القيد، لكن لا بلسان الجملة الشرطية، كما لو قيل «أكرم زيدا عند مجيئه»، ففي مثله لم يدع أحد متن قال بمفهوم الشرط، بثبوت المفهوم لمثل هذه الجملة في مقام التطبيقات الفقهية، والوجدان العرفي قاض بما تسالموا عليه، فلا كلام من هذه الجهة.

وإنما الكلام، في بيان الفرق بين هاتين الجملتين، وكل دليل أريد به إثبات مفهوم الشرط ولم يكن متضمناً لإبراز الفرق بين هاتين الجملتين، يكون بنفسه نقضاً على صاحب هذا الدليل، فمثلاً الميرزا «قده»، حاول إثبات مفهوم الشرط، بالتمسك بالإطلاق في مقابل العطف، «بأو»، كما عرفت، حيث ذكر أن السبب منحصر بالقيد المذكور في الجملة بمقتضى ذلك الإطلاق، وهذا الكلام لو كان صحيحاً لكان مثبتاً للمفهوم حتى في مثل «أكرم زيدا عند مجيئه»، لأنه يُقال بأن مقتضى الإطلاق، هو كونه السبب منحصر بهذا القيد، فمن هنا يُعلم أن هذا الدليل الذي ذكره يكون نقضاً عليه، لأنه لم يلتزم بالمفهوم في مثل هذه الجملة.

وتوضيح الفرق بين هاتين الجملتين هو: إننا قد ذكرنا سابقاً أن الركن الثاني لمفهوم الشرط، هو كونه المعلق على الشرط طبعي الحكم، لا شخصه، وإثبات ذلك يكون بإجراء مقدمات الحكمة، وإجراؤها، يتوقف على شروط.

أحدها: أن يكون المدلول التصديقي بإزاء النسبة الربطية لا بإزاء جملة الجزاء، وكونه بإزاء النسبة الربطية، موقوف على كونه النسبة الربطية نسبة تامة، والنسبة الربطية في الجملة الشرطية نسبة تامة، لأن المقصود منها الربط بين الشرط والجزاء في عالم الحكم، وأفق هذا العالم هو الذهن، وكل نسبة كان موطنها الأصلي هو الذهن، تكون تامة، وحينئذ يكون المدلول التصديقي بإزاء هذه النسبة التامة، ويتمحض الجزاء في المدلول التصوري، ومعه يمكن إجراء مقدمات الحكمة لإثبات أن المعلق على الشرط، هو طبعي الجزاء لا شخصه، وبذلك يثبت المفهوم.

وأما بالنسبة لمحل الكلام في قولنا «أكرم زيداً عند مجيئه»، فلا يُمكن إجراء مقدمات الحكمة لإثبات أنّ المعلق هو طبيعي الحكم، لأنّ قوله: «عند مجيئه»، يُمثل نسبة ناقصة لا تامة، بإعتبار أنّه يُعبّر عن الرُبط بين الوجوب والمجّي الخارجي، وهذا الرُبط موطنه الأصلي هو الخارج، وكل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، تكون ناقصة، كما عرفت مراراً، وإذا كانت ناقصة، فيستحيل أن يكون المدلول التصديقي بإزائها، ويتعيّن أنّ يكون بإزاء الجزاء، ومعه لا يمكن إجراء مقدمات الحكمة، لإثبات أنّ المعلق طبيعي الحكم لا شخصه، وبهذا يختل الركن الثاني لإثبات المفهوم.

وبهذا، أمكن التفريق بين الجملة الشرطية، وبين قوله «أكرم زيداً عند مجيئه»، وظهر الوجه، في ثبوت المفهوم للأولى دون الثانية.

وما ذكرناه، يجري في جميع المفاهيم، فكلّ قيد يردّ إلى الوجوب، إن كانت نسبته التقيدية نسبة تامة، فحينئذٍ، يثبت المفهوم للجملة، وإلا فلا يثبت.

إستدراك على التنبيه الخامس، لتوضيح النقاط المذكورة فيه.

فإنه قد يُقال: إننا ذكرنا أنّ مفاد كلمة «عند مجيئه»، نسبة ناقصة، وإذا كان يوجد نسبة تامة في قولنا «أكرم زيداً عند مجيئه»، فإنّ هذه التمامية من شؤون هيئة أكرم، وإلاّ فكلمة «عند مجيئه» لا تتضمن إلاّ نسبة ناقصة.

وحيثلو يُقال: إنّه يُستشكل في تخريج ذلك، بناءً على ما ذكرناه من الضابط للنسبة التامة والنسبة الناقصة، حيثُ ذكرنا أنّ النسبة التامة هي التي يكون موطنها الأصلي هو الذهن، والناقصة هي التي يكون موطنها الأصلي هو الخارج.

والإشكال هو أنّ يُقال: انه في قولنا «أكرم زيداً عند مجيئه»، تُريد أنّ نربط، بين وجوب الإكرام، والمجيئ، ومن المعلوم، أنّ وجوب الإكرام، من موجودات النفس والذهن، وحيثلو، تكون النسبة تامة، لأنّ موطنها الأصلي هو الذهن، وتخرج عن كونها ناقصة، باعتبار أنّ أحد طرفيها ذهني.

وجوابه: أنّ ما ذكرناه من الضابط، ينطبق على محل الكلام، بحيث يثبت به أنّ هذه النسبة ناقصة.

وتوضيحه: إنّنا لا نقصد بعالم الذهن، عالم النفس بخصوصه، بل نقصد به ما وراء الذهن، سواء كان نفسياً أو خارجاً، حيث أنّه لكل كلام مدلول بالذات، وهو عبارة عن المفهوم الذهني الذي يخطر في الذهن عند سماع اللفظ، وهذا هو المدلول التصوري للكلام، ومدلول بالعرض، وهو عبارة عن مصداق المدلول بالذات، وهذا المدلول خارج عن عالم المفاهيم

الذهنية، وليس معنى ذلك، أنه موجود في خارج النفس، بل قد تكون خارجيته بهذا المعنى، وقد تكون بمعنى لا يُنافي وجوده داخل النفس، فمثلاً، كلمة «عالم»، مدلولها بالذات، هو مفهوم «العالم»، ومدلولها بالعرض، مصداق «العالم»، وهذا المصداق، موطنه الخارج، أي خارج النفس، لكن كلمة «لحاظ» مدلولها بالذات، هو مفهوم كلمة «لحاظ»، ومدلولها بالعرض، واقع اللحاظ وهو مصداقه، إلا أنّ هذا المصداق موطنه الذهن والنفس، لا الخارج الواقعي.

فإذا عرفت المقصود من عالم الذهن، وعالم الخارج، نقول: إنّ النسبة، تارة تكون بين المدلولين بالعرض، أي بين مصداقي المفهومين، من قبيل: «العصفور في القفص»، فإنّ هذه النسبة قائمة بين مصداق عصفور، ومصداق قفص، كما هو واضح، وحينئذ، فيكون الموطن الأصلي لهذه النسبة هو، الخارج بالمعنى الذي عرفته، ومعه لا بدّ وأن تكون هذه النسبة ناقصة، لأنّ كلّ نسبة كان موطنها الأصلي هو الخارج، تكون ناقصة، كما برهنا عليه.

وتارة أخرى، تكون النسبة بين نفس المفهومين، من قبيل النسبة التصادقية في قولنا: «النار محرقة»، فإنّ مفاد ذلك، على ما تقدّم، هو النسبة التصادقية، بمعنى أنّ ما يصدق عليه هذا المفهوم، هو عين ما يصدق عليه ذلك المفهوم.

ومن الواضح أنّ النسبة التصادقية، نسبة قائمة بين المفهومين في عالم الذهن، لا بين المصداقين، لأنّ الذي يصدّق، هو المفهوم، لا المصداق.

وعليه، فيكون الموطن الأصلي لهذه النسبة، هو الذهن، ومعه تكون هذه النسبة تامة، لما عرفت من أنّ كلّ نسبة كان موطنها الأصلي هو الذهن، تكون تامة.

إذا إتضح ما ذكرناه، نأتي إلى محل الكلام، وهو قولنا: «أكرم زيداً عند مجيئه»، لإثبات أنّ النسبة ناقصة في كلمة «عند مجيئه»، فنقول: إنّ النسبة التقييدية هنا، القائمة بين، وجوب الإكرام، والمجيء، إنّما هي قائمة

بين مصداق المجيء، ومصداق الوجوب، لا يبين مفهوميهما، بدليل وجود هذين المفهومين ضمن مصداقيهما، وعليه، فيكون الموطن الأصلي لهذه النسبة هو الخارج، وبذلك تكون ناقصة.

وأما النسبة الربطية في الجملة الشرطية في قولنا: «إذا جاء زيد فآكرمه»، فهي تامة، بدليل أنه يُمكن دخول النفي على هذه النسبة، بحيث يكون النفي منصبا على مفاد الجملة، لا مفاد الجزاء، فنقول: «ليس إذا جاء زيد وجب إكرامه»، وكلّ نسبة يمكن أن يطرأ عليها النفي كذلك، يمكن أن يطرأ عليها الحكم بالإثبات التصديقي، لأنّ النفي والإثبات، يردان على مورد واحد.

وبهذا يثبت أنّ هذه النسبة، يمكن أن تكون ذات مدلول تصديقي، وحينئذٍ، تكون نسبة تامة، لأنّ التامة هي التي يكون بإزائها مدلول تصديقي، فبهذا، ثبت أنّ النسبة الربطية في الجملة الشرطية نسبة تامة.

وأما تخريج تماميتها، على أساس الضابط الذي ذكرناه، من أنّ النسبة التامة، هي التي يكون موطنها الأصلي هو الذهن، فهو أن يُقال:

إنه في قولنا، «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود»، قد يُقال، بأنّ الإرتباط الواقع بين الجزاء والشرط هنا إرتباط واقعي، ثابت خارجاً، ومعه ينبغي أن تكون النسبة ناقصة، لأنّ موطنها الأصلي هو الخارج لا الذهن.

ولكن التحقيق هو، أن يقال في الجواب، إنّ مفاد الجملة الشرطية ليس هو الإرتباط الواقعي الذي هو خارجي، كما أنّه ليس مفاد الجملة الحملية كذلك، كما في قولنا، «زيد قائم»، بل مفاد الجملتين، هو النسبة التصادقية، ففي الشرطية المذكورة، المقصود بيانه، هو أنّ صدق هذه النسبة الحملية يتوقف على صدق النسبة الحكيمية الأخرى، والصدق من شؤون النسبة في عالم الذهن، وإلاّ ففي عالم الخارج لا تتصف النسبة بالصدق أو الكذب، وإنّما تتصف بالوجود أو العدم، وحينئذٍ، فإذا كان الموطن لهذه النسبة هو الذهن، تكون تامة لا ناقصة.

ثم إننا ذكرنا في التنبيه الخامس، أنّ عدم ثبوت المفهوم لقولنا، «أكرم زيداً عند مجيئه»، بإعتبار إختلال الركن الثاني، ونضيف هنا فنقول، أنّ الركن الأول غير موجود أيضاً. لأنّ الركن الأول، عبارة عن دلالة الجملة الشرطيّة على النسبة التوقفيّة، وهذا متوفر في الجملة الشرطيّة، لقيام الوجدان على أنّ أداة الشرط، دالة على النسبة التوقفيّة.

إلا أنّ هذا الوجدان غير موجود بالنسبة لكلمة، «عند مجيئه»، ومعه، يختل الركن الأول، مضافاً إلى إختلال الركن الثاني.

وخلاصة هذا التنبيه: هو أنّه إذا ورد قيد على هيئة الأمر، لكن لا بلسان الجملة الشرطيّة، كما في قولنا، «أكرم زيداً عند مجيئه»، فإنّه في مثله، لم يدع أحد ممّن يقول بمفهوم الشرط، بثبوت المفهوم لمثل هذه الجملة في مقام التطبيقات الفقهيّة، والوجدان العرفي قاضٍ بما تسالموا عليه.

وإنما الكلام في كيفية تخريج الفرق بين هذا، وبين ما إذا وقع نفس القيد في سياق الشرط، كما في قوله، «إذا جاء زيد فآكرمه».

وكلّ دليل أريده إثبات مفهوم الشرط، ولم يكن متضمناً لإبراز الفرق بين هاتين الجملتين، يكون بنفسه نقضاً على صاحب هذا الدليل، كما حدث مع الميرزا «قده».

وتوضيح الفرق بين هاتين الجملتين، هو أنّ يُقال: إنّ ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة كما تقدم، يتوقف على إثبات أنّ المعلق هو طبيعي الحكم لا شخصه.

وطريقة إثبات ذلك، هو إجراء مقدمات الحكمة فيه، وإجراء مقدمات الحكمة في مفاد الجزاء، يتوقف على أنّ لا يكون المدلول التصديقي في الجملة الشرطيّة بإزاء جملة الجزاء، لكي يبقى مفادها مدلولاً تصورياً محضاً صالحاً للإطلاق والتفديد، بإعتبار وقوعه طرفاً للمدلول التصديقي الذي هو التعليق، وهذا يتوقف على أنّ تكون النسبة الربطيّة نسبة تامة يُعقل أنّ يقع بإزائها مدلول تصديقي، كما هو الحال كذلك، في الربط بين النسبة الحكميّة

في طرف جملة الجزاء، والنسبة، في طرف جملة الشرط المدلول عليها بالأداة، فإنّ هذا الربط، نسبة تامة كما برهنّا عليه عند مناقشة مسلك المحقق الأصفهاني «قده»، حيث تبرهن هناك على أنّ هذا الربط، نسبة ذهنيّة لا موطن لها في الخارج، فإنّ فحوى هذا الربط، كفحوى النسبة التصادقية، عبارة أخرى عن قولنا، «كلما صدقت النسبة في طرف الشرط، صدقت النسبة في طرف الجزاء»، أي ما دام أنّ النسبة الصدقيّة والصدق والتصادق من شؤون المفاهيم الذهنية، فتكون من النسب في عالم الذهن.

وقد عرفت سابقاً، أن النسب الذهنية تكون تامة، وعليه، فيتفرغ مفاد الجزاء عن المدلول التصديقي، ويتمخض في كونه مدلولاً تصورياً وطرفاً للنسبة الربطيّة التامة، فيجري فيه الإطلاق حينئذٍ، كما يجري في أطراف سائر النسب الحكميّة التامة.

وهذا التخريج، لا يجري إلّا في مورد تكون فيه النسبة بين القيّد والحكم، نسبة تامة، كالنسبة الشرطيّة الإلتصاقية.

وأما إذا كانت ناقصة، كما في التقييد، في قولنا، «إكرم زيداً عند مجيئه»، حيث يُعبّر التقييد عن الربط الخارجي بين الوجوب والمجئيّ الخارجي، فإنّه لا يمكن إجراء الإطلاق فيه، لإثبات أنّ المعلق هو طبيعيّ الحكم، لا شخصه، وبهذا يختل الركن الثاني لإثبات المفهوم.

وبهذا، يمكن التفريق بين الجملة الشرطيّة، وبين قوله، «إكرم زيداً عند مجيئه»، وظهر الوجه في ثبوت المفهوم للأولى دون الثانية.

وما ذكرناه، يشكّل نكتةً عامّةً، تجري في تمام موارد عدم المفهوم.

إذن فكل قيّد يرجع إلى الوجوب، إن كانت نسبته التقييدية نسبة تامة، فحينئذٍ، يثبت المفهوم للجملة، وإلّا فلا.

وكذلك، فإنّ الركن الأول في قوله، «إكرم زيداً عند مجيئه»، غير موجود، لأنّ الركن الأول، عبارة عن دلالة الجملة الشرطيّة على النسبة

التوقفية، وهذا متوفر في الجملة الشرطية، لقيام الوجدان، على أنّ أداة الشرط، دالة على النسبة التوقفية، إلا أنّ هذا الوجدان، غير موجود بالنسبة لكلمة، «عند مجيئه»، وبهذا يختل الركن الأول، وبهذا يصبح واضحاً تخريج أنّه لا مفهوم لمثل قوله «أكرم زيداً عند مجيئه».

٦ - التنبيه السادس: هو ان أداة الشرط، تارة تكون متمحضة في ربط جملة الجزاء بجملة الشرط، كما في «إذا». و«إن». فمثل هذه لا إشكال في ثبوت المفهوم لها.

وأخرى، يُفرض. أنّ أداة الشرط تشكل موضوعاً للحكم في الجزاء، كما في «من» و«ما» كما في قولنا، «من أكرمك فآكرمه». فإن كلمة «من»، هنا التي هي أداة الشرط قد رجع إليها ضمير «آكرمه» في جملة الجزاء، فهي بمثابة «زيد» في قولنا «إذا جاء زيد فآكرمه». ومثل هذه الجمل، وهي، «من أكرمك فآكرمه» وأمثالها لا مفهوم لها، لأنها مسوقة لتحقيق الموضوع، لأن أداة الشرط فيها هي موضوع الحكم، فبإنتفاء الشرط ينتفي موضوع الحكم. فتكون القضية حال إنتفاء الشرط، سالبة بإنتفاء الموضوع، ومعه لا يكون لها مفهوم، وتفصيل ذلك قد تقدم في التنبيه الأول.

والخلاصة، هي، أنّ أداة الشرط إذا كانت هي موضوع الحكم كما في قولنا. «من أكرمك فآكرمه»، فالصحيح هو عدم دلالة الجملة الشرطية حينئذٍ على المفهوم.

- وقد ذكرنا في التنبيه الأول تخريج عدم دلالتها على المفهوم، وقلنا هناك إنّ إنتفاء الشرط فيها يساوق إنتفاء موضوع الحكم والمفروض ان المعلق على الشرط إنّما هو الحكم المقيّد بموضوعه، لا طبعي الحكم، وحينئذٍ فهو ينتفي بإنتفاء موضوعه بحكم العقل لا محالة.

٧ - التنبيه السابع: هو فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، كما في قوله، «إذا خفي الآذان فقصر»، وقوله، «إذا خفيت الجدران فقصر»، حيث عُلق حكم واحد على كل من الشرطين فيهما.

وحيثلذو، بناءً على ثبوت المفهوم، يقع التعارض بين منطوق كل من الجملتين مع مفهوم الأخرى، لأنّ كلّاً من الجملتين إذا لوحظت في نفسها، فهي تقتضي أنّ يكون شرطها علة تامّة منحصرةً بناءً على ثبوت المفهوم، ومن المعلوم، أنّه يستحيل كون كل من الشرطين المذكورين علة تامّة منحصرة لوجوب القصر.

ومن هنا، يقع التعارض، بين منطوق كل منهما، ومفهوم الأخرى، وذلك فيما لو خفي الآذان، دون أنّ تختفي الجدران، أو العكس، كما هو واضح.

وأما لو لم نقل بالمفهوم، فلا تعارض حيثلذو، لأنّ غاية ما يُستفاد من الجملتين، هو أنّ الشرط في كل منهما علة مستقلة للجزاء، وهذا لا يوجب أيّ تعارض كما هو واضح، فالتعارض في المقام، إنّما نشأ من القول بالمفهوم.

وإنّ شئت قلت: إنّّه إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء في جملتين شرطيتين، بأنّ علّق حكم واحد على كل من الشرطين، كما في قوله: «إذا خفي الآذان فقصر»، «وإذا خفيت الجدران فقصر»، فإنّه حيثلذو، يقع التعارض، بين إطلاق المنطوق في كل منهما، مع إطلاق المفهوم في الآخر، وحيثلذو، لا بُدّ، إمّا من رفع اليد عن إطلاق المفهوم في كل منهما حيث يلتزم حيثلذو بوجود علتين مستقلتين لوجوب التقصير، وهذا رفع لليد عن الإطلاق المقابل «بأو»، المثبت للإنحصار، أو رفع اليد عن إطلاق المنطوق لكل منهما، المقابل للعطف «بالواو»، فيثبت أنّ مجموعهما علة واحدة لوجوب التقصير.

ورفع هذا التعارض يختلف باختلاف المباني في إثبات مفهوم الشرط، وعليه، فلا بُدّ من إستعراضها أولاً، لنعالج رفع التعارض على أساسها ثانياً.

١ - المبنى الأول: وهو الذي اختاره الميرزا «قده»^(١)، وقد تقدّم

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ ص ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - المطبعة العلمية - ١٣٦٨ هـ
أجود التقريرات - الخوئي ج ١ ص ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥.

تحقيقه، وكان يستند إلى إطلاق اللفظ الراجع إلى «فاء» التفرع، وهو الذي يُثبت العلية، وإلى الإطلاق المقابل «للاو»، وهو الذي يُثبت الإستقلالية، والإطلاق المقابل «لاو»، وهو الذي يُثبت الإنحصار.

ومبنيًا على ذلك، ذكر في المقام أنّ التعارض في المقام، يرجع إلى التعارض بين إطلاقين، لكلٍ من المنطوقين، باعتبار أنّ المفهوم مدلول إلزامي للجملة الشرطية، فالتصرّف في المفهوم، يرجع إلى التصرف في المنطوق، ومن هنا أرجع «قده»، المعارضة إلى نفس المنطوقين.

وتوضيح ما ذكره هو أنّ لكلٍ من الجملتين إطلاقين، أحدهما، الإطلاق المقابل للعطف «بالواو»، وهو الذي يُثبت العلية التامة.

والثاني: الإطلاق المقابل للعطف، «بأو»، وهو الذي يُثبت إنحصار الشرط، ولا يمكن التحفظ على كلٍ من الإطلاقين في كلا الجملتين، للزوم التعارض كما عرفت، إذن، لا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، وإبقاء الآخر على حاله.

فإمّا أنّ نرفع اليد عن الإطلاق المقابل للعطف «بالواو»، وذلك بأن نقيد «بأو»، ونُبقي الإطلاق الآخر، وتكون النتيجة حينئذٍ، أنّه إذا «خفي الأذان والجدران فقصر»، فيكون كلا الشرطين، عبارة عن علة واحدة، فإذا إنتفى أحدهما، ينتفي وجوب التقصير حينئذٍ، لأنّ وجوب التقصير، لا يُثبت إلّا بشبوت كلا الشرطين.

- وإمّا أنّ نرفع اليد عن الإطلاق المقابل للعطف «بأو»، بأن نقيد «بأو»، ونبقي الإطلاق الآخر على حاله، وحينئذٍ، تكون النتيجة، أنّه «إذا خفي الأذان أو خفيت الجدران فقصر»، فيُصبح كلّ منهما علة مستقلة لوجوب التقصير.

وعليه، فلا بدّ في المقام من رفع اليد عن أحد هذين الإطلاقين، وإبقاء الآخر على حاله، وبذلك ترتفع المعارضة، ولما كان كل من الإطلاقين المذكورين مستنداً إلى مقدمات الحكمة، فلا يبقى مرجّح لأحدهما على الآخر.

ومعه، لا بدّ من تساقطهما والرجوع إلى الأصول العملية، والأصل في المقام، يقتضي عدم وجوب التفصير، إلا إذا اجتمع الشرطان معاً، لأنه إذا وُجد أحدهما دون الآخر، يُشكّك حينئذٍ في وجوب القصر، والأصل يقتضي عدم وجوبه، فتكون نتيجة الأصل العملي، هي نتيجة التقييد «بالواو».

فإن قيل: إن هناك مرجح لتقديم الإطلاق المقابل «للاو»، على الإطلاق المقابل «لأو»، فيُرفع اليد عن الإطلاق الثاني، وذلك لأنّ الإطلاق المقابل «لأو» والذي يُثبت الإنحصار، في طول الإطلاق المقابل «للاو»، الذي يُثبت العلية التامة المستقلة، ولا ريب أنّ إنحصار العلية في شيء، فرعٌ، أصله، علية ذلك الشيء وتامة علية، وعليه، فيكون الإطلاق المقابل «لأو»، في رتبة متأخرة عن الإطلاق الآخر، وهذا يُرجّح الإطلاق الآخر عليه.

وقد أجاب الميرزا «قده»^(١) عن هذا بما حاصله: إنّ ما ذُكر لا يوجب تقديم أحد الإطلاقين على الآخر بعد فرض أنّ الموجب لتساقطهما هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما، فإنّنا نعلم إجمالاً، إنّما بعدم الإستقلالية في كل منهما، أو بعدم الإنحصار في كل منهما، ونسبة هذا العلم الإجمالي إليهما على حد واحد، وحينئذٍ، فلا بدّ من تساقطهما، حتى لو كان أحد الإطلاقين متأخراً رتبة عن الآخر.

والخلاصة هي أنّ الميرزا «قده» إختار في المقام وقوع التعارض والتساقط بين الدليلين، لأنّه من التعارض بين إطلاقين.

ثم إنّ الميرزا «قده»^(٢) أشكل على نفسه، بأنّه قد يُقال، بتعيّن سقوط الإطلاق المقابل للتقييد «بأو»، لأنّه متفرع على الإطلاق المقابل للعطف «بالواو»، لأنّ الإنحصار في العلة، في طول إثبات أصل العلية.

وأجاب عنه بما حاصله: أنّ التعارض بملاك العلم الإجمالي بكذب

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ ص ٣٠٤.

(٢) المصدر نفسه: جزأ وصفحة.

أحد الإطلاقين، ونسبة هذا العلم إليهما على حد واحد، فلا بُدَّ حينئذٍ من تساقطهما، وإن كان أحد الإطلاقين متأخراً رتبة عن الآخر.

ومن هنا ينتقل إلى الأصل العملي حيث أنه يقتضي عدم وجوب التقصير إلا إذا اجتمع الشرطان معاً، لأن وجود أحدهما دون الآخر، يوجب الشك في وجوب القصر، والأصل يقتضي عدم وجوبه، فتكون نتيجة الأصل العملي، هي نتيجة التقييد بالواو. ولنا حول ما ذكره الميرزا «قده» ثلاث تعليقات.

١ - التعليق الأول: هو بالنسبة لما ذكره «قده» من تساقط الإطلاقين والرجوع إلى الأصل العملي المقتضي لوجوب التقصير، حيث يكون المقتضي، هو التقييد «بأو»، كما عرفت.

وحينئذٍ نقول: إن هذا الكلام، تارة يُراد تطبيقه على خصوص هذه المسألة، بمعنى أنه ليس كقاعدة كلية.

وأخرى يُقصد به، النظر إلى قاعدة كلية، وتكون هذه المسألة من مصاديقها.

فإن كان مقصوده الأول، فلنا معه كلامان.

١ - الكلام الأول: هو أنّ الرجوع إلى الأصول العملية بعد تساقط الإطلاقين، إنّما يتم في صورة فقد المطلق الفوقاني، وفي المقام يوجد مطلق فوقاني يمكن الرجوع إليه.

٢ - وهذا المطلق الفوقاني، هو عبارة عما دلّ على وجوب القصر بمجرد قصد ثمانية فراسخ، فإن مقتضى هذا الدليل، وجوب القصر بمجرد القصد والشروع في السفر.

غاية الأمر، أنه ورد مخصّص لهذا الدليل، وهو مفهومًا قوله، «إذا خفي الجدران»، وقوله، «إذا خفي الأذان فقصر»، إلا أنّ هذين المفهومين قد سقطا، لمعارضة كل منهما مع منطوق الآخر كما عرفت وحينئذٍ فيرجع إلى ذلك المطلق الفوقاني، فيحكم بوجوب القصر بمجرد خفاء أحدهما،

ويكون القدر المتيقن لعدم وجوبه، هو عدم خفاء أيّ منهما، وعليه، فتكون نتيجة هذا المطلق، هي نتيجة التقييد «بأو»، لا التقييد «بالواو»، إلا أن يُدعى، بأنّ خفاء الآذان وحده يمنع صدق عنوان المسافر على من قصد ثمانية فراسخ وخفيت عليه الجدران، وحينئذٍ، فلا يكون مشمولاً لأدلة وجوب القصر التي فرضناها مطلقاً فوقانياً، بل لا بدّ من الرجوع إلى دليل أعم، وهو دليل وجوب التمام، إذا فرضنا أنّ المطلقات الأولية تقتضي بطبعها وجوب التمام، إلا أنّ هذا مجرد دعوى، فإنّ من يقصد ثمانية فراسخ، إذا خفي عليه الآذان، يصدق عليه أنّه مسافر، وإن لم تخف الجدران، وكذلك العكس.

والخلاصة: هي أنّ الميرزا «قده»، إن أراد من قوله - أنّ مقتضى الأصل العملي بعد التساقط، هو التقييد، «بالواو»، أي رفع اليد عن إطلاق المنطوق - أنّ مقتضى الأصل العملي هو هذا، في خصوص هذا المثال، ورد عليه حينئذٍ.

أولاً: أنّ مقتضى القاعدة بعد التساقط، هو الرجوع إلى العموم فوقاني الدال على وجوب التقصير في السفر الصادق قبل خفاء الجدران أو الآذان، لأنّه بعد أن صار دليل التقييد المتمثل في هاتين الشرطينين مُجملاً بالتعارض، فإنّه حينئذٍ، يُقتصر على قدره المتيقن، وهو ما إذا خفي الجدران والآذان معاً.

ولو فرضُ الشك في صدق مفهوم السفر، مع خفاء أحدهما، كان المرجع حينئذٍ، هو عمومات «أقيموا الصلاة»، الدالة على وجوب الصلاة تماماً، إذا فرضُ الإطلاق فيها.

٢ - الكلام الثاني: هو أنّه لو سلّمنا عدم وجود مطلق فوقاني، وتعيّن الرجوع إلى الأصل العملي، حينئذٍ نسأل: أنّه ما مراده بالأصل العملي الذي إقتضى عدم وجوب القصر إذا خفي أحدهما دون الآخر؟.

فإن كان هذا الأصل، عبارة عن إصالة البراءة، فهي لا تجري في المقام، لأنّ المورد من موارد العلم الإجمالي، فإنّه يُعلم إجمالاً، أنّه في

هذه الحالة، إمّا أنّه يجب عليه التمام، وإمّا أنّه يجب عليه القصر، فإصالة البراءة حينئذٍ في كل منهما، تكون معارضة بإصالة البراءة في الآخر.

وإنّ كان هذا الأصل، عبارة عن الإستصحاب، أي إستصحاب وجوب التمام؟

ففيه: أنّ هذا الإستصحاب تعليلي في كثير من الأحيان، وذلك لأنّه إذا سافر قبل الوقت، فإنّه في هذه الحالة، لم يكن التمام واجباً عليه ليستصحبه بعد ذلك، إلّا على نحو التعليق، حيث يُقال حينئذٍ، أنّه على تقدير دخول الوقت، كان التمام واجباً عليه، فيُستصحب حينئذٍ.

إلّا أنّ المفروض أنّ الميرزا «قده» لا يقول بالإستصحاب التعليلي.

هذا كله، لو كان نظره «قده» إلى خصوص هذه المسألة بالذات.

وإن شئت قلت: أنّه لو فرض عدم وجود عموم فوقاني، فأنّه مع ذلك، لا تجري إصالة البراءة، لأنّه إنّ أُريد به، إصالة البراءة عن وجوب القصر، فإنّ وجوب القصر، طرفٌ لعلم إجماليّ آخر، وإنّ أُريد به إستصحاب بقاء وجوب التمام، فهذا أصل تعليلي في أكثر الأحيان، حيث لا يكون الوجوب فيها فعلياً قبل بلوغ حد الترخيص. هذا كلّ لو كان نظره إلى خصوص هذه المسألة بالذات.

وأما إذا كان نظره إلى قاعدة كليّة، فحينئذٍ ينبغي التفصيل بين ما إذا كان الجزاء حكماً إلزامياً، وبين ما إذا كان حكماً ترخيصياً.

فإنّ كان الجزاء حكماً إلزامياً، فإنّه يتم ما ذكره، لأنّه إذا وُجد أحد الشرطين دون الآخر، يُشكك في هذا الحكم الإلزامي، حينئذٍ، فتجري عنه إصالة البراءة، فيكون ذلك موافقاً للتقييد «بالواو»، لأنّ مقتضى ذلك، أنّه لا يثبت هذا الحكم إلّا إذا وُجد كلا الشرطين.

وإن كان الحكم ترخيصياً، فحينئذٍ، تكون إصالة البراءة على وفقه، وعلى أي حال، فالأصل يختلف باختلاف ملابسات المسألة. فلا ضابط كلي في المقام ينطبق على مسألتنا.

ويتعبير آخر يُقال: أنّه إذا كان نظر الميرزا «قده» فيما قاله، إلى كونه قاعدة كليّة ويبريد تطبيقه على تمام موارد التعارض بين شرطيتين من هذا القبيل، فالإشكال يكون أوضح، إذ قد لا يكون الحكم المعلق حكماً إلزامياً، بل ترخيصي، فحينئذ يكون مقتضى إصالة البراءة العكس وكفاية أحد الشرطين في رفع الإلزام.

إذن لا يوجد في المقام ضابط كليّ للأصل العملي الذي يجري بعد التساقت، وإنّما يختلف حاله من مسألة إلى أخرى، وحينئذ لا بدّ من ملاحظة كل مورد بخصوصه.

٢ - التعليق الثاني: هو في أنّ الميرزا «قده»، قد فرض إشكالاً، وهو وجود مرجّح للإطلاق، المقابل «للوأو»، بإعتبار أنّه في رتبة سابقة على الإطلاق المقابل «لأو»، ثمّ أجاب عن هذا الإشكال بما عرفت، ونحن في هذا التعليق، نتعرض لثلاثة أمور.

١ - الأمر الأول: هو أنّه يمكن أن يورد على الميرزا «قده»، بأنّه لا موضوع لهذه الشبهة والإشكال أصلاً، ومعه لا يكون جوابه عنها وارداً.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الشبهة قد فرضت التعارض بين الإطلاق المقابل «للوأو»، والإطلاق المقابل «لأو» في جملة شرطية واحدة، بدليل أنّه فرض أنّ أحد الإطلاقيين في طول الآخر، وهذا لا يتم إلاّ إذا كان الملحوظ ذلك، لأنّه إذا كان الملحوظ هو التعارض بين الإطلاق المقابل «للوأو» في إحدى الجملتين، مع الإطلاق المقابل «لأو» في الجملة الأخرى، لما كان للطولية المذكورة مجالاً، بإعتبار أنّه لا طولية بين هذين الإطلاقيين، فمن هنا نستكشف أنّ صاحب الشبهة، لاحظ هذين الإطلاقيين بالإضافة إلى جملة واحدة، مع أنّ المعارضة بحسب الحقيقة، هي بين منطوق إحدى الجملتين، ومفهوم الأخرى، وهذا معناه، فرض التعارض بين الإطلاق المقابل «لأو» في كل من الجملتين، مع الإطلاق المقابل «للوأو» في الجملة الأخرى، لا فرض التعارض بين الإطلاقيين بالنسبة لجملة

واحدة كما هو لسان الشبهة، وحيثنؤ، فلا يكون لهذه الشبهة موضوع،
ومعه، لا يكون جواب الميرزا «قده» عن هذه الشبهة موجهاً.

إلا أنه يمكن الجواب عن هذا الإشكال، وحاصله: أنّ التعارض وإن
كان بين الإطلاق المقابل «للوأو»، في كل من الجملتين، مع الإطلاق
المقابل «لأو» في الأخرى، إلا أنّ هذه المعارضة تسري إلى الإطالقين
بالنسبة لكل جملة، بمعنى أنّ المعارضة تتحقق بين الإطلاق المقابل «للوأو»
في جملة «الآذان»، مع الإطلاق المقابل «لأو» في جملة «الآذان»، وكذلك
تتحقق المعارضة بين الإطالقين المذكورين في جملة «الجدران».

والدليل على ذلك هو، أنّ سقوط الإطلاق المقابل للتقييد «بالوأو» في
إحدى الجملتين، يستلزم سقوط هذا الإطلاق في الجملة الأخرى، لأنّ
التقييد «بالوأو» في رواية «الآذان»، معناه، أنّ الآذان جزؤ العلة لانتماء
العلّة، ولازم ذلك، هو أن يكون «خفاء الجدران» جزؤ علة، وإلا لو كان
تمام العلة، لما كان أيّ معنى لضم خفاء الآذان إليه.

ومن هنا يُعلم أنّ سقوط الإطلاق المقابل للتقييد «بالوأو» في جملة
«الآذان» يستلزم سقوط الإطلاق المقابل «للوأو» في جملة «الجدران»، إذن،
فهناك ملازمة بين كل من الإطالقين المقابلين للتقييد «بالوأو» في الجملتين،
فيكون المعارض لأحدهما، معارضاً للآخر، والمفروض أنّ الإطلاق
المقابل للتقييد «بالوأو» في جملة الجدران، معارض للإطلاق المقابل
للتقييد «بأو» في جملة الآذان، وحيثنؤ يتحقق التعارض بين الإطلاق المقابل
للتقييد «بأو» في جملة الآذان، مع الإطلاق المقابل للتقييد «بالوأو» في
جملة الآذان، لما عرفت من أنّ ملازم المعارضة لشيء معارض لذلك
الشيء، وكذلك يُقال بالنسبة لجملة الجدران.

وبهذا ثبت انه أمكن فرض التعارض بين الإطالقين بالنسبة للجملة
الواحدة، فتكون الشبهة المذكورة وجيهة، ومعه يكون جواب الميرزا «قده»
عنها وارداً.

والخلاصة: هي أنّ شبهة تعيين سقوط الإطلاق المقابل «لأو» قد تُدفع، بأن يُقال: إنّ الإطلاق المقابل «لأو» في كل منهما، إنّما يُعارض الإطلاق المقابل «للاو» في الآخر، لأني نفس الطرف، إذن فلا طولية بين المتعارضين.

إلا أنّ هذا الكلام غير تام، لأنّ تقييد منطوق أحدهما «بالواو» الذي يعني إفتراض الشرط جزؤ علة الجزاء، يستلزم لا محالة، تقييد منطوق الآخر أيضاً «بالواو»، وإلا كانت الشرطية الأولى لغواً.

إذن، فالشرطان متلازمان في الجزئية والتمامية ثبوتاً، إذ لا يُعقل أنّ يجعل الشارع أحدهما جزؤ الموضوع، مع كونه الآخر موضوعاً مستقلاً، فيكون المفهوم لأحدهما بعد فرض ثبوت أصل الترتب، بالقطع، أو بالظهور الوضعي، مثبتاً لجزئية الشرط فيهما معاً، وهذا معنى سريان التعارض إلى منطوق نفس المفهوم.

والتحقيق في مقام الجواب عن هذه الشبهة، هو أنّ يُقال: أنّه لا طولية بين الإطلاقيين، لا بلحاظ المنطوق، ولا بلحاظ المفهوم، فإنّ السكوت عن «الواو» يُثبت كونه الشرط علة تامة، والسكوت عن «أو»، يُثبت أنّ ما وقع شرطاً لا عدل له، بحيث إذا إنتفى، ينتفي الجزاء، سواء كان علة تامة أم لا، ويُعلم إجمالاً بكذب أحدهما في المقام، فيتعارضان، وبهذا يكون جواب الميرزا «قده» عن الشبهة معقولاً.

٢- الأمر الثاني: هو في الشبهة التي تعرّض لها الميرزا «قده» وأجاب عنها، فإنّ هذه الشبهة، لو سلّمت الطولية المذكورة فيها بين الإطلاقيين، لكانت واردة، ولما كان جواب الميرزا «قده» عنها تاماً كما ستعرف في الأمر الثالث.

ومن هنا، فالجواب الصحيح عنها هو، إنكار الطولية المدّعاة، بين الإطلاق المقابل «للاو»، والإطلاق المقابل «لأو».

والوجه في ذلك، هو أنّ الإطلاق المقابل «لأو»، يُراد به إثبات

الإنحصار، ومن هنا، ذهب صاحب الشبهة^(١)، إلى أنّ هذا الإطلاق، في طول الإطلاق المقابل «للاو» الذي يُراد به، إثبات تامة العلية، لأنّ إنحصار العلية، فرع تماميتها.

وهذا الكلام غير تام، لما عرفت سابقاً، من أنّ كون العلة منحصرة، كما يتلائم مع كونها علة تامة كذلك يتلائم مع كونها جزء علة، وعليه، فما نُريد أن نُثبتته بالإطلاق المقابل «لأو» لا يتوقف على ثبوت مفاد الإطلاق المقابل «للاو» كي تتحقق الطولية بينهما.

إذن، فالصحيح في الجواب عن الشبهة المذكورة، هو إنكار الطولية رأساً.

والخلاصة، هي أنّ ما أجاب به الميرزا «قده» عن الشبهة، غير تام أيضاً، لأنّه لو سلّمت الطولية بين المدلولين - حيث كانت الدلالة الإطلاعية المثبتة للإنحصار، مثبتة إنحصار ما هو العلة التامة - فالعلم الإجمالي بكذب هذا الإطلاق، أو الإطلاق المقابل «بالواو»، منحل إلى العلم التفصيلي بكذب الإطلاق المقابل «بأو»، إذ نعلم وجداناً، بعدم كون الشرط علة تامة منحصرة، إمّا لعدم كونه علة تامة، أو لكونه علة غير منحصرة، ومع هذا، نشك بدوّاً في كذب الإطلاق المقابل «للاو».

والصحيح في الجواب عن هذه الشبهة أن يُقال: أنّه لا طولية بين الإطلاقيين، لا بلحاظ الدال، ولا بلحاظ المدلول، فإنّ السكوت عن «الواو»، يُثبت كون الشرط علة تامة، والسكوت عن «أو» يُثبت أنّ ما وقع شرطاً لا عدل له، بحيث إذا انتفى ينتفي الجزء، سواء كان علة تامة أم لا، والحال أنّه يُعلم إجمالاً بكذب أحدهما في المقام، فيتعارضان.

٣ - الأمر الثالث: وفيه، نتعرض لجواب الميرزا «قده»^(٢) عن هذه

(١) المصدر السابق.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ ص ٤٢٥ - ٤٢٦.

الشبهة، حيث ذكر أنّ الطولية لا أثر لها في تقديم المتقدم رتبة، باعتبار أنّ منشأ التعارض، هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما، ونسبته إليهما على حد سواء.

وهذا الجواب منه «قده» غير تام: وذلك، لإنحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي في الإطلاق المقابل «لأو»، وشكٌ بدويّ في سقوط الآخر، وذلك، لأنّ الإطلاق المقابل «لأو»، إمّا أن يكون مفاده الإنحصار غير المتضمن للعلية التامة، وإمّا أن يكون مفاده الإنحصار المتضمن للعلية التامة.

فإنّ كان مفاده الأول، فحينئذٍ، لا يكون هناك طولية بين الإطالقين كما أوضحناه في الأمر الثاني المتقدم.

وإن كان مفاده الثاني، فحينئذٍ، يقال: إنّ هذا الإنحصار المتضمن للعلية التامة، يُعلم تفصيلاً بعدم مطابقته للواقع، لأنّا نعلم إجمالاً، بأنّ الشرط قد عطف عليه عدل، إمّا بواسطة «الواو»، أو بواسطة «أو»، إذن فإمّا لا علية تامة إذا كان العطف «بالواو»، وإمّا لا إنحصار إذا كان العطف «بأو».

وعليه، فالإنحصار المتضمن للعلية التامة، يُعلم تفصيلاً بعدم مطابقته للواقع، إذن فالإطلاق المقابل «لأو» يُعلم تفصيلاً بسقوطه، فينحل العلم الإجمالي، وتجري إصالة الإطلاق المقابل «للواو» بلا معارض.

التعليق الثالث: وهو بالنسبة لما ذكره الميرزا «قده»^(١) من تعارض الإطالقين وتساقطهما، بإعتبار عدم المرجح لأحدهما، حيث أنّ المعارضة كما ترتفع بتقييد مفهوم كل من الجملتين بمنطوق الأخرى - وهذا نتيجة تقييد الإطلاق المقابل «لأو» - وكذلك ترتفع المعارضة، بتقييد كل من المنطوقين - وهذا نتيجة تقييد الإطلاق المقابل «للواو».

وبما أنّه لا مرجح لأحد الإطالقين، فيُحكم بتساقطهما.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١، ص ٤٨٤ - ٤٨٩.

وقد إعترض السيد الخوئي^(١) «قده» على ذلك، مبتدئاً بمقدمة لإعتراضه، حاصلها:

ان هناك قانوناً عاماً في باب التعارض لا بدّ من مراعاته، وهو أنّه لو وجد عندنا دليلان متعارضان، وكان هناك دليل ثالث ليس طرفاً للمعارضة، إلا أنّ رفع اليد عن الدليل الثالث، يوجب رفع التعارض بين الدليلين الأولين، ففي مثل ذلك، لا يجوز رفع اليد عن الثالث، بل يتعين العمل به، لأنّه يجب العمل بظهور كل دليل ما لم يكن له معارض مساو له أو أقوى، فمجرد كون رفع اليد عن الثالث يوجب رفع المعارضة بين الدليلين الأولين، لا يُسوّغ رفع اليد عن الدليل الثالث، بل لا بدّ من العمل به، وحيثلو تقع المعارضة بين الأولين، ويرجع فيهما إلى قوانين باب التعارض.

ومثال ذلك: ما لو ورد، «أكرم كلّ فقير»، ثم ورد، «لا يجب إكرام فساق الفقراء»، فحيثلو، يقع التعارض بين هذين الدليلين، وعندنا دليل ثالث، وهو ظهور صيغة إفعال في الوجوب، فلو رفعنا اليد عن هذا الثالث لارتفعت المعارضة بين الدليلين الأولين، لأنّ قوله، «أكرم كل فقير»، يُنشئ الإستحباب، وقوله «لا تكرم فساق الفقراء» ينفي الوجوب، ولا تعارض بينهما.

لكن لو عملنا بالدليل الثالث، لوقعت المعارضة، ففي مثله، لا بدّ وان نعمل بالدليل الثالث، ونعامل الدليلين الأولين معاملة المتعارضين.

— وفي مثالنا: يُقدم قوله، «لا تكرم فساق الفقراء»، على قوله «أكرم كل فقير» بإعتبار أنّ الخاص أقوى من العام.

وبناءً على هذه المقدمة، رتب السيد الخوئي^(٢) «قده» إعتراضه على الميرزا «قده»، فذكر، أنّ تقييد أيّ واحد من الإطلاقين، يرفع المعارضة،

(١) أجود التقريرات ج ١، ص ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٢) المصدر السابق.

لكن ليس كل ما يرفع التعارض، يجب العمل على طبقه، كما عرفت في المقدمة.

ففي محل كلامنا: نجد معارضتين، وهما معارضة كل من المنطوقين مع مفهوم الآخر، وهاتان المعارضتان، ترتفعان إذا قيّدنا كلاً من المنطوقين «بالواو»، إلا أنّ هذا لا يعني وجوب تقييدهما، بل لا بدّ من ملاحظة نفس المتعارضين ومعاملتها حسب قوانين باب التعارض.

ونحن إذا لاحظنا المتعارضين في محل كلامنا، نرى أنّ أحدهما أقوى من الآخر، لأنّ المنطوق في كل من الجملتين، أقوى من المفهوم في كل منهما، فالمتعين هو رفع اليد عن المفهوم، والعمل بالمنطوق، وهذا معناه، تقييد الإطلاق المقابل «لأو»، والعمل بالإطلاق المقابل «للواو»، وعليه، فما ذكره الميرزا «قده» من سقوط هذين الإطلاحين غير تام.

ولنا حول ما ذكره السيد الخوئي «قده» ثلاث تعليقات.

١- التعليق الأول: هو حول المقدمة التي ذكرها، فنقول: إنّ ما ذكره «قده» في المقدمة صحيح كبروياً، فإنّه لا مسوغ لرفع اليد عن الدليل الثالث، إذا لم يكن طرفاً للمعارضة، فإنّ مجرد إرتفاع المعارضة بين الدليلين الأولين برفع اليد عنه، لا يُسوّغ رفع اليد عنه إذا لم يكن طرفاً للمعارضة.

إلا أنّ هذا القانون العام مستحيل الوقوع خارجاً، بمعنى أنّه لا يمكن وجود دليل ثالث من هذا القبيل ولا يكون طرفاً للمعارضة، بدليل أنّه قد فرض أنّ رفع اليد عن الدليل الثالث يوجب رفع التعارض بين الدليلين الأولين، وهذا معناه، أنّ صدق الدليلين الأولين يتنافى مع صدق الدليل الثالث.

وبهذا يتبرهن أنّ الدليل الثالث طرف للمعارضة، لكن يكون معارضاً مع صدق مجموع الدليلين.

وهذا الدليل على استحالة خارجيّة هذا القانون ووقوعه، ينطبق على ما ذكره من المثال، لأنّ ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب، الذي هو الدليل

الثالث، يتنافى صدقه مع صدق مجموع الدليلين الأولين، بالبرهان المتقدم، فإن صدق الدليلين الأولين معاً وهما، «أكرم كل فقير»، و«لا تُكرم فساق الفقراء»، يتنافى مع ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب كما هو واضح، وعدم رفع اليد عن هذا الدليل الثالث، لأن ذكره الخوئي «قده»، بل لأن الجمع العرفي يقتضي العمل بالخاص، ورفع اليد عن العام، وهو الدليل الأول.

وحينئذٍ فصيغة «إفعل»، تبقى على حالها، إلا أنه يلتزم بتخصيص الدليل الأول كما هو مقتضى الجمع العرفي.

نعم، هذا القانون، له نوع واحد من الأمثلة يمكن وقوعها، وذلك في مورد لا يكون المدلول الإلزامي للدليلين الأولين حجة، كما لو ورد، «أكرم كل فقير»، ثم ورد نفي الحكم بالإكرام عن زيد، فقيل، «لا تكرم زيداً». وإلى هنا لا يعلم أن خروج زيد من تحت العام كان بنحو التخصيص أو التخصص.

ونحن إذا ضمنا هذين الدليلين إلى بعضهما، وصدّقنا بهما معاً، فاللازم العقلي لذلك، هو أن لا يكون زيد فقيراً باعتبار أن الأول أوجب إكرام كل فقير، والثاني أخرج زيداً عن وجوب الإكرام. وعليه، فيثبت أن خروج زيد كان بنحو التخصص.

وهذا، بخلاف ما عليه المشهور في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، فأنهم في مثل ذلك، لا يلتزمون بالتخصص، وعليه، فالتخصص وإن كان لازماً عقلياً للتصديق بكلا الدليلين، إلا أن هذا التخصص لا يثبت بهذا التصديق.

وإلى هنا ثبت أن ضمّ الدليلين الأولين إلى بعضهما، والتصديق بهما، لا يثبت عدم فقر زيد، فيكون التصديق بهذا الدليل الثالث، موجِباً لوقوع المعارضة بين الدليلين الأولين بنحو العموم والخصوص من وجه، لأن الأول، أوجب إكرام كل فقير، والثاني، نفى وجوب إكرام زيد الفقير.

وأما إذا لم نصدق بالثالث، فلا معارضة بين الدليلين الأولين، لأن الأول يوجب إكرام كل فقير، والثاني ينفي وجوب إكرام زيد، وزيد ليس

بفقيه حسب الفرض، وعليه، فالتصديق بالثالث، يوجب المعارضة بين الدليلين الأولين، بحيث لو رفعنا اليد عن الثالث، لارتفعت هذه المعارضة.

ومع هذا، فإنّ الدليل الثالث ليس طرفاً للمعارضة، بمعنى أنّ مجموع الدليلين، لا يتنافى هذا الثالث، لأنّ الدليل الثالث، يُثبت فقر زيد، ومجموع الدليلين الأولين لا ينفيان فقره كما عرفت.

إلا أن هذا اللازم، غير حجة، كما عرفت، لأنّ حجّيته، معناها، خروج زيد عن وجوب الإكرام، من باب التخصّص، لا التخصيص، وهذا خلاف ما عليه المشهور عند دوران الأمر بينهما.

وبهذا يتضح، أنّ هذا النوع من الأدلة لا يمكن أن يكون مصداقاً للقانون الذي ذكره السيد الخوئي «قده».

إلا أنّ تحقّق ذلك، موقوف على فرض عدم حجّية المدلول الإلزامي لمجموع الدليلين الأولين، وإلا، فلا مصداق خارجي لهذا القانون، وأيّن هذا من محل كلامنا الذي هو سائغ الوقوع، ولا يحتاج وقوعه لمثل هذا الفرض.

٢- التعليق الثاني: هو حول الدليل الثالث، الذي فرضه السيد الخوئي^(١) «قده»، أنّه غير داخل في المعارضة، وإنّ كان رفع اليد عنه، يوجب رفع التعارض بين الدليلين الأولين.

ومن كلامه، يُفهم أنّ مقصوده بالدليل الثالث، هو المنطوق في كلّ منهما، أي أنّ منطوق جملة «الجدران»، يُمثل الدليل الثالث إذا لوحظت المعارضة بين مفهوم الجدران، ومنطوق الآذان، ومنطوق «الآذان»، يُمثل الدليل الثالث، إذا لوحظت المعارضة بين مفهوم «الآذان» ومنطوق «الجدران».

وحينئذٍ نقول: أنّ ما ذكره من الضابط، لا ينطبق على ذلك، مع قطع النظر عمّا جاء في التعليق الأول.

(١) أبعاد التقريرات - الخوئي - ج ١ ص ٤٢٤ - ٤٢٥.

والوجه في ذلك، هو أنّ الميرزا «قده» قد فرض المعارضة بين منطوق الآذان، ومفهوم الآذان، وكذا بين منطوق الجدران، ومفهوم الجدران، وذلك بواسطة السراية كما أوضحناه مفصلاً.

وعليه: فالمنطوق الذي فرضه الخوئي «قده» دليلاً ثالثاً، أيضاً، هو طرف للمعارضة، فمنطوق «الجدران»، يكون معارضاً لمفهومه بالسراية، ولمفهوم «الآذان» بالإصالة، وكذا الحال بالنسبة لمنطوق «الآذان».

وبهذا يثبت أنّه ليس هناك دليل ثالث غير داخل في المعارضة كما فرض الخوئي^(١) «قده»، هذا أولاً.

وثانياً: أنّه لو قطعنا النظر عن ثبوت المعارضة بين منطوق كل جملة مع مفهومها، بحيث لم نقل بالسراية المتقدمة، فمع هذا، لا يتم كلامه، وذلك لأنّ رفع اليد عن إطلاق منطوق الجدران وتقييده «بالواو»، لا يؤثر في رفع المعارضة بين منطوق الآذان ومفهوم الجدران، لأنّ منطوق الجدران، بعد رفع اليد عن إطلاقه المذكور، يكون دالاً على أنّ خفاء الجدران هو جزؤ العلة لوجوب القصر، إلّا أنّ كونه جزؤ العلة، لا يلزم منه أن يكون خفاء الآذان جزؤ العلة، لأنّا قطعنا النظر عن السراية.

وهذا الكلام، إنّما كان يُقال لإثبات السراية، وعليه، فيكون منطوق الآذان دالاً على أنّ خفاء الآذان هو كل العلة، ومفهوم الجدران يدل على عدم وجود العلة لوجوب القصر إذا إنتفى خفاء الجدران، فيتعارضان، مع أنّنا قد رفعنا اليد عن منطوق الجدران، ولهذا لو فرض أنّه لا إطلاق في منطوق جملة الجدران أصلاً، فمع هذا تقع المعارضة بين مفهوم الجدران ومنطوق الآذان.

١ - التعليق الثالث: هو بالنسبة لما ذكره السيد الخوئي «قده»^(٢)، من

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

تقديم المنطوق على المفهوم، باعتبار أنّ المنطوق أقوى، لأنه أخصّ من المفهوم، إذ أنّ مفهوم «الجدران» يدل على أنّه إذا لم تخف الجدران فلا تقصّر، سواء خفي «الأذان» أم لا، وأمّا منطوق «الأذان»، فيدل على أنّ خفاء «الأذان» موجب للتقصير فقط، وهذا أخصّ من الأول كما هو واضح، وكذلك الحال بالنسبة لمفهوم «الأذان»، مع منطوق «الجدران».

وحينئذٍ، نقول: إنّ هذا الذي أفاده، إنّما يتم لو كانت العليّة التامة للشرط، مستفادة من الوضع بواسطة مقدمات الحكمة.

لكن الصحيح، وفاقاً للسيد الخوئي والميرزا ومشهور المحققين «قده»، هو أنّ الجملة الشرطيّة، لا تدل على العليّة التامة بالوضع، وإنّما يُستفاد ذلك من إطلاق الترتب فيها، هذا الإطلاق الذي يُسميه الميرزا «قده» بالإطلاق المقابل للتقييد «بالو».

إذن فالعليّة التامة، مستفادة من إطلاق الترتب، والنسبة بين إطلاق الترتب، وإطلاق المفهوم، هي العموم من وجه، لا العموم والخصوص المطلق، وذلك لإجماعهما في مادة، وإفتراق كل منهما في مادة أخرى.

فمادة الإجماع، هي فيما إذا لاحظنا مفهوم «الجدران» مع منطوق «الأذان»، كما لو خفي «الأذان»، ولم تخف «الجدران»، فمقتضى إطلاق الترتب في منطوق «الأذان»، هو وجوب التقصير، ومقتضى إطلاق مفهوم «الجدران»، هو عدم وجوب التقصير، فيتعارضان في مثل ذلك.

ومادة إفتراق إطلاق الترتب في منطوق «الأذان» هو فيما إذا خفي «الأذان» والجدران معاً، فمنطوق «الأذان» يدل على وجوب التقصير، ومفهوم «الجدران» لا يدل على عدم الوجوب، باعتبار خفاء «الجدران» فلا تعارض، ومادة إفتراق مفهوم الجدران، هو فيما إذا لم يتحقّق كلا الشرطين، بأنّ لم يخف «الأذان» ولا «الجدران»، فمفهوم «الجدران» يقتضي عدم وجوب القصر، إلا أنّ منطوق «الأذان» لا يدل على وجوب القصر، لعدم خفاء «الأذان»، فلا تعارض بينهما.

وعليه فالنسبة بين إطلاق الترتب في المنطوق في أحدهما، وبين إطلاق المفهوم في الثانية، هي العموم من وجه، ومعه يتوجه كلام الميرزا «قده» صناعياً، وهو أنه، يتعارضان ويتساقطان، لعدم المرجح.

ثم انه ينبغي أن يُعلم أنّ مورد كلامنا هو، فيما إذا كان الحكم المعلق على خفاء «الأذان» هو، بعينه الحكم المعلق على خفاء «الجدران»، ففي مثله، بناءً على مبنى الميرزا^(١) «قده» يتعارض الإطلاقان ويتساقطان كما تقدم.

وأما إذا احتملنا أن يكون الحكم المعلق على خفاء «الأذان» غير الحكم المعلق على خفاء «الجدران»، بحيث أنه إذا حصل الشرطان، يثبت وجوبان للقصر، ففي مثل ذلك، يكون عندنا ثلاث إطلاقات متعارضة، الإطلاق المقابل «للاو»، والإطلاق المقابل «لأو»، والإطلاق في المعلق، وذلك لأن رفع المعارضة في المقام لا يتوقف على رفع اليد عن أحد الإطالاقين الأولين، بل إذا رفعنا اليد عن إطلاق المعلق، ترتفع المعارضة أيضاً، فإن مقتضى الإطلاق في المعلق، أنّ الجزء المعلق على الشرط، هو طبيعي الحكم، فلو رفعنا اليد عن هذا الإطلاق، وبيننا على أنّ المعلق على خفاء «الأذان» إنما هو شخص من الحكم، وإنّ المعلق على خفاء «الجدران» شخص آخر من الحكم، ففي مثل ذلك، يرتفع التعارض حتى لو تحفظنا على الإطلاق المقابل «لأو» والإطلاق المقابل «للاو»، لأنه لا مانع من الإلتزام بالعلية المنحصرة في كلا الشرطين، ما دام أنّ الحكم المعلق على كل منهما، غير الحكم المعلق على الآخر.

ومعنى ذلك هو، أنّ إطلاق المعلق، داخل في المعارضة، ولهذا كان رفع اليد عنه موجباً لرفع التعارض، وبهذا تكون الإطلاقات المتعارضة

(١) المصدر السابق.

ثلاثة، وحيث أنه لا مرجح لأحدها على مبنى الميرزا «قده»، فيُحكم بتساقطها.

هذا كله، بناء على مبنى الميرزا «قده»، في إثبات المفهوم. وقد عرفت أن النتيجة هي تساقط الإطلاقين.

وهذه النتيجة نفسها، نصل إليها، بناء على مبنانا في إثبات المفهوم، حيث ذكرنا - فيما مرّ عليك - أن الجملة الشرطيّة تدل على النسبة التوقفيّة، وبضم إطلاق المعلق، وإطلاق التوقف، تكون دالة على المفهوم، كما عرفت تفصيل ذلك.

وهنا قد يترهم، أنه بناء على مبنانا، ينبغي تقديم إطلاق المفهوم على إطلاق المنطوق، وذلك، لأنّ أمر الشرط يدور بين أن يكون جزؤ علة منحصرة، وبين أن يكون علة تامة، ولكن بلا إنحصار، فإنّ كان جزؤ علة منحصرة، فمعناه، أنّا تحفظنا على النسبة التوقفيّة، لكن رفعنا اليد عن إطلاق المنطوق، لأنّه يقتضي العليّة التامة.

وإنّ كان علة تامة، لكن غير منحصرة، فمعناه، أنّا تحفظنا على إطلاق المنطوق، ولكن رفعنا اليد عن النسبة التوقفيّة، لأنه لا توقف مع عدم الإنحصار.

وعليه، فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق المنطوق، وبين رفع اليد عن النسبة التوقفيّة، والتمتعين هو الأول، لأنّه إطلاق حكمي، بينما النسبة التوقفيّة مدلول وضعي، والمدلول الوضعي، مقدم على الإطلاق الحكمي. فالنتيجة، هي رفع اليد عن إطلاق المنطوق، والأخذ بإطلاق المفهوم.

لأنّ هذا مجرد توهم، وذلك لأنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم، لا تتم بمجرد دلالتها على النسبة التوقفيّة، بل لا بدّ مع ذلك، من توفر إطلاقين.

إطلاق في المعلق، وإطلاق في التوقف، كما تقدم، فإنّ الجملة الشرطية وإن كانت تدل بالوضع على توقف الجزء على الشرط، إلاّ أنّ توقفه عليه بنحو مطلق، أي سواء وُجد ما يُحتمل أن يكون عدلاً، أو لم يوجد، فهذا لا يتم إلاّ بواسطة الإطلاق في التوقف، وعليه فالدال على نفي عليّة الشرط الآخر، هو إطلاق التوقف، والتصرف فيه، تصرف في المفهوم، والدال على تماميّة عليّة الشرط هو إطلاق الترتب كما عرفت، والتصرف فيه، تصرف في المنطوق.

فالمعارضة بحسب الحقيقة، هي بين هذين الإطلاقين، وحيث لا مرجح لاحدهما، فيتساقطان.

فالنتيجة على مبنائنا، هي نفس النتيجة على مبنى الميرزا «قده» في إثبات المفهوم.

وأما بناءً على إثبات المفهوم من باب إستفادة العليّة الإنحصارية فهو بواسطة الإنصراف، باعتبار أنّ الجملة الشرطية تدل على اللزوم، وإنّ أكمل أفراد اللزوم هو اللزوم العليّ الإنحصاري، واللفظ ينصرف إليه لا محالة، وبذلك، تكون الجملة دالة على المفهوم كما مرّ تفصيل ذلك.

وبناءً على هذا المبنى المتعين، والتحفظ على المنطوق، ورفع اليد عن المفهوم، لأنّه أكمل الأفراد، هنا حينئذٍ نعلم ببطلانه جزماً، لأنّنا نعلم إجمالاً بأن الشرط، إمّا أنّه ليس علة تامة، وإمّا أنّه ليس بعلة منحصرة، حتى وإن كان علة تامة، إذنّ، فأكمل الأفراد غير مراد جزماً، وما هو أقل منه لا معيّن له.

وبهذا يثبت، أنّ الدال على المفهوم قد سقط، لأنّ الدال عليه هو عبارة عن الإنصراف إلى أكمل الأفراد، وقد عرفت أنّه لا موضوع له.

وأما الدال على المنطوق، وهو إطلاق الترتب، فهو باق على حاله.

فتكون النتيجة هي، التحفظ على المنطوق، ورفع اليد عن المفهوم.

ونفس هذه النتيجة، نصل إليها بناء على المبنى الذي يُثبت المفهوم بواسطة الإطلاق الأحوالي للشرط، فإن مقتضى هذا الإطلاق، أنّ الشرط علة مستقرة على كل حال، سواء اجتمع مع ما يُحتمل كونه علة أخرى أو لا.

وهذا يُبرهن، على أنّ الشيء الآخر الذي إحتملنا عليّته ليس بعلة، وإلاّ لو كان علة، لما صار الشرط الأول علة مستقلة على كل حال، لأنّه متى ما وُجد علة مستقلة في نفس أنّ العلة الأولى، فلا بدّ وأن يخرجها عن الإستقلالية ويكون كل منهما جزء علة.

وعليه، فإذا فرضنا أنّ الشرط الأول علة مستقلة حتى في فرض اجتماعه مع الشيء الآخر الذي إحتملنا عليّته، كان هذا برهاناً، على أنّ الشيء الآخر ليس بعلة.

وبهذا يثبت إنحصار العلية بالشرط الأول، فيثبت المفهوم.

فلو بنينا على هذا المبنى في إثبات المفهوم، لكانت النتيجة، التحفظ على المنطوق ورفع اليد عن المفهوم وذلك، لأنّ الإطلاق الأحوالي للشرط، نعلم ببطلانه جزماً، فبالنسبة لخفاء «الأذان» مثلاً، إذا فرض اجتماعه مع خفاء «الجدران»، فنعلم حينئذٍ، أنّ خفاء «الأذان» ليس علة تامة، إمّا لأنّه من الأول جزؤ علة، وهذا معناه، سقوط إطلاق المنطوق، وإمّا لأنّه وإن كان علة مستقلة، إلاّ أنّه بإجتماعه مع العلة الثانية يخرج عن كونه علة مستقلة لإستحالة إجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد.

وبهذا، يُصبح كل من العلتين بلحاظ الإجتماع جزؤ علة.

وهذا معناه، سقوط إطلاق المفهوم، فالإطلاق الأحوالي للشرط في جملة «الأذان»، ساقط لا محالة.

وكذا الحال في جملة «الجدران»، للعلم بسقوط الإطلاقين.

وعليه، فلا يبقى ما يدل على المفهوم، وإنما الدال عليه حسب
الفرض، هو الإطلاق الأحوالي للشرط، وقد سقط.

وأما الدال على المنطوق، وهو إطلاق الترتب، فباق.

فتكون النتيجة هي التحفظ على إطلاق المنطوق، ورفع اليد عن
إطلاق المفهوم.

ومن مجموع ما ذكرنا، يمكن إظهار النتائج على بقية المباني في
إثبات المفهوم.

٨ - التنبيه الثامن:

وهو في بيان حال الشرطيتين المتحدتين جزاءً، والمختلفتين شرطاً،
في فرض إجتماع الشرطين من حيث إقتضائهما تداخل الأسباب وعدمه،
وتداخل المسببات وعدمه.

والمقصود من التداخل في الأسباب هو، إقتضاء الشرطين معاً لحكم
واحد لا حكمين، حيث لا يكون حيثشذراً، إلا سبباً واحداً لمجموع
الشرطين، وقد يُصطلح على هذا، بالتداخل في عالم الجعل.

والمقصود من التداخل في المسببات هو انه بعد إفتراض تعدد
الحكم، قد يُقال بكفاية الإتيان بفرد واحد من الطبيعة في مقام الإمتثال،
ويُصطلح على هذا، بالتداخل في عالم الإمتثال.

وقد ذكر المحقق الخراساني «قده»^(١) في المقام، انه إذا تعدد الشرط
وأتحد الجزاء، فلا إشكال بالتداخل بناء على الوجه الثالث، وهو فيما إذا
قُيد إطلاق المنطوق في الشرطيتين لأنه حيثشذراً يكون المجموع علة لوجوب
واحد فيكفي امتثال واحد.

وأما على سائر الوجوه الأخرى، فهل يجب الإتيان بالجزاء متعددأ

(١) كفاية الأصول - الخراساني ج ١، ص ٣١٤ - ٣١٥، مشكبي.

بحسب تعدد الشروط، أو أنه يتداخل، وتكتفي بإتيانه دفعة واحدة.

فيه أقوال، والمشهور عدم التداخل.

وعن جماعة منهم المحقق الخراساني التداخل، وعن الحلبي «قده»،
التفصيل بين إتحاد جنس الشرط، وتعدده.

والتحقيق - والكلام للمحقق الخراساني - انه لما كان ظاهر الجملة
الشرطية حدوث الجزء عند حدوث الشرط بسببه وبكشفه عن سببه، وكان
قضيته تعدد الجزء عند تعدد الشرط، كان الأخذ بظواهرها إذا تعدد الشرط
حقيقة أو وجوداً، محالاً، ضرورة أنّ لازمه، أنّ تكون الحقيقة الواحدة،
مثل «الوضوء»، بما هي واحدة، في مثل، «إذا بليت فتوضأ»، «وإذا نمت
فتوضأ»، أو فيما إذا بال مكرراً ونام كذلك، محكوماً بحكمين متماثلين،
وهو واضح الإستحالة كالمضادين، وحيثلو فلا بد على القول بالتداخل،
من التصرف فيه، إما بالإلتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند
الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو الإلتزام، بكون متعلق الجزء وإن كان
واحداً صورة، إلا أنه حقايق متعددة حسب تعدد الشرط، إلا أنّ الإجتزاء
بواحد لكونه مجعماً لها، كما في «أكرم هاشمياً وأضيف عالماً»، فأكرم
العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنه بضيفته بداعي الأمرين، يصدق أنه
إمتثلهما، ولا محالة يسقط الأمر بإمتثاله وموافقته، وإن كان له إمتثال كل
منهما على حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، وأضاف العالم الغير
الهاشمي إلخ.

وهذا الكلام صحيح، ومن فهم الطولية بين المسألتين، فقد توهم، إذ
لم يظهر من كلام المحقق الخراساني «قده» إرادة الطولية هذه.

نعم إنما هي مجرد دعوى أنّ البحث في هذه المسألة إنما هو في طول
عدم التصرف في منطوق الشرطيتين.

وتوضيح ذلك: هو أنّ هناك معارضتين مستقلتين، عالجتا إحداهما
في المسألة السابقة، والأخرى في هذه المسألة.

والمعارضتان، عرضيتان طرفاً ومورداً وعلاجاً.

أما عرضيتهما طرفاً، فباعتبار أنّ المعارضة الأولى، معارضة بين الإطلاق المثبت للمفهوم، والإطلاق المقابل «للوأو» في المنطوق، فإذا أدخلنا إطلاق الحكم في الجزاء، كانت الأطراف ثلاثة كما تقدم وعرفت.

وأما المعارضة الثانية، فهي المعارضة، بين ظهور الشرطية في كون الشرط علةً لأصل الحكم، لا لمرتبة شدته - كما سيأتي - وبين إطلاق المتعلق في الجزاء المقتضي لتعلق الحكم بشي واحد فيهما، حيث يلزم من التحفظ عليهما معاً، إجتماع حكيمين على موضوع واحد، وهو مستحيل.

إلا أنّ هذه المعارضة، إنّما تكون بعد افتراض إطلاق المنطوق المثبت لكون الشرط علة تامة، وإلاّ أمكن الأخذ بكلا الظهورين السابقين.

وهذا يعني، بأنّ هذه المعارضة ثلاثية الأطراف، ويكون طرفها الثالث مشتركاً بين المعارضتين، وإنحلالها، برفع اليد عن إطلاق المنطوق، إنّما هو من جهة رفع اليد عن أحد الأطراف المتعارضة، لا من جهة الطولية بين المعارضتين.

وأما العرضية بينهما مورداً، فلأنه، ربّما تجتمع المعارضتان في مورد، وربما تفترقان فتوجد إحداهما دون الأخرى.

— فإذا كانت الجملتان الشرطيتان دالتين على المفهوم، وكان الجزاء قابلاً للتعدّد ثبوتاً وإثباتاً، إجتمعت المعارضتان فيه لا محالة.

وإنّ كانتا حمليتين أو شرطيتين، ولكن لا مفهوم لهما، فالمعارضة الثانية وحدها موجودة دون الأولى.

وإنّ كانتا شرطيتين لهما مفهوم، ولكن كان الجزاء حكماً واحداً، لا يقبل التعدّد، كوجوب التقصير مثلاً، فالمعارضة الثانية غير موجودة، للعلم على كل حال، بعدم تعدّد الحكم في مورد إجتماع الشرطين معاً.

وأما العرضية بينهما علاجاً فلأنّ كلاً من المعارضتين بعد ان كانت لها أطرافها الخاصة بها، وأنها - كما عرفت - قد تجتمع في مورد، وقد تفترقان، كان لا بدّ حينئذٍ من ملاحظة الحال في كل مورد.

فإذا كانت إحداهما موجودة دون الأخرى، عولجت المعارضة الموجودة بما عرفت، وإنّ كانتا مجتمعتين - حيث يعني اجتماعهما هذا، كونه إطلاق المنطوق طرفاً مشتركاً في معارضتين - فاللازم في مقام العلاج، ملاحظته فيهما معاً، لا ملاحظته في إحداهما في رتبة أسبق من الأخرى.

والضابط العام في مثل هذه الحالات، هو أنّ الطرف المشترك، تارة يُفترض كونه أضعف من طرفه المعارض في كلتا المعارضتين، وفي مثله، يتعيّن التصرف فيه، وتقديم طرفه المعارض له، عليه، في كل من المعارضتين.

وأخرى، يُفترض كونه الطرف المشترك مساوٍ في القوة والضعف مع طرفه المعارض في كلتا المعارضتين، وفي مثله، يحكم بالتساوق في الجميع.

وثالثة، يُفترض كونه الطرف المشترك أضعف من طرفه المعارض في إحداهما، وأضعف منه أو مساوٍ في المعارضة الأخرى، وحكمه حينئذٍ، تقديم الطرف الأقوى عليه، فيُصرف فيه، وحينئذٍ يبقى الطرف الآخر المساوي أو الأضعف بلا معارض، فيُرجع إليه لا محالة، وحينئذٍ تكون النتيجة كما هي في الحالة الأولى.

ورابعة، يُفترض كونه الطرف المشترك أقوى من طرفه المعارض في إحداهما، ومساوٍ لطرفه المعارض في المعارضة الأخرى، وحكمه حينئذٍ، التساوق مع الطرف الآخر المساوي له، والرجوع إلى الطرف الأضعف، باعتبار سقوط ما يتقدم عليه، فيُرجع حينئذٍ، إليه، بنكته الرجوع إلى المرجع الفوقاني.

وخامسة، يُفترض كَوْن الطرف المشترك أقوى من طرفه المعارض في كلتا المعارضتين، وحينئذٍ، يُؤخذ به، ويقع التعارض بينه وبين طرفه المعارض إذا كان متعدداً، ولكن يتقدم هذا الطرف المشترك على طرفه المعارض إذا كان واحداً في كلتا المعارضتين.

وهنا، يقع الكلام في هذا التنبيه في مسألتين:

١ - المسألة الأولى: في تداخل الأسباب في مورد يُعقل فيه تعدد الحكم، إمّا بتعدد متعلقه، كما في وجوب الإكرام مرتين، أو بتعدد مع وحدة المتعلق، كما في حق الفسخ.

والبحث فيها، تارة، عن وجود دلالة تقتضي عدم التداخل في الأسباب.

وأخرى، فيما يقتضي عدم التداخل.

وثالثة، في كيفية العلاج بينهما.

أما البحث عما يقتضي الدلالة على عدم التداخل، فيمكن تقريبه بأحد نحوين.

١ - النحو الأول: هو أنّ المنطوق يحتوي على ظهورين وهذان الظهوران بمجموعهما يقتضيان عدم التداخل.

أما الظهور الأول، فهو كَوْن الشرط علة تامة مستقلة للجزاء.

وَأما الظهور الثاني، فهو في كَوْن الشرط علة لأصل الحكم، لأمرتبة تأكده وشدته.

وينتج عن هذين الظهورين، عدم التداخل، حيث يستحيل أن تجتمع علتان تامتان مستقلتان على معلول واحد.

وهذا النحو لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ الظهور الثاني وإن كان تاماً، إلا أنّ الظهور الأول ليس كما قيل، بمعنى أنّ المنطوق لا يدل على علية الشرط التامة بهذا العنوان، وإنما يُستفاد ذلك بالإطلاق المقابل «للواو»

بحسب تعبير الميرزا «قده»، وبإطلاق الترتب بحسب تعبيرنا، أي بإطلاقه لحالة فقدان الشرط الآخر.

وهذا غاية ما يلزم منه، هو إثبات تمامية الشرط في حالة إنفراده، بينما لا يثبت تماميته في حالة إجتماعه.

فكونه جزء العلة في حالة الإجتماع، لا ينافي هذا الظهور.

٢ - النحو الثاني: هو ما ذكره المحقق الخراساني «قده» - عندما تَقْطُن إلى عدم تمامية الظهور الأول في النحو السابق، فاستبدله بتقريب آخر يتفق مع السابق في الظهور الثاني، ويختلف عنه في الظهور الأول - حيث إدعى هنا، أنّ الشرطية، ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، لا مجرد الشبوت.

وهذا الإستظهار، قد يُدعى في باب الأفعال، كفعل الأمر، فيكون مقتضى الشرطيتين حدوث أصل الحكم حين حدوث كل من الشرطين، وهذا ينافي التداخل.

وهذا النحو يفترض فيه عدة إفتراضات.

أ - الإفتراض الأول: هو أنّه لا بدّ وأن يكون الجزاء جملة فعلية كي يدل على الحدوث، فإنّه لا يجري فيما إذا كان جملة إسمية، كما في قولنا، «إذا جاءك زيد فإكرامه واجب».

ب - الإفتراض الثاني: هو أنّه لا بدّ من إفتراض تعاقب الشرطين، وعدم إفتراضهما في التحقق، وإلّا كان الحدوث عند الحدوث حاصلًا بناء على التداخل.

ج - الإفتراض الثالث: هو التسليم بالإطلاق الأزماني للشرطية التي تحقق شرطها أولاً، لإثبات بقاء الحكم بعد تحقق الشرط الثاني، كي لا يتبدل أو يرتفع الحكم أو يحدث حكم آخر مماثل بالشرط الثاني.

وأما ما يدل على التداخل فهو: ان هذا الظهور - أي الظهور في الحدوث عند الحدوث - يقابله ظهوران.

أ - الظهور الأول: هو ظهور مادة الجزاء، في أنّ متعلق الحكم - أي مادة الأمر - هو الإكرام بما هو، لا بعنوان آخر.

ب - الظهور الثاني: هو ظهور إطلاق المادة، وعدم تقييدها بفرد من الطبيعة، غير الفرد الذي ينطبق عليه الواجب الآخر.

ومقتضى التحفظ على هذين الظهورين هو، التداخل في الأسباب، إذ لا يُعقل حدوث مطلق وجوبين متعلقين بطبيعي الإكرام، وحيثنذا، لا بدّ، إما من تقييد أحدهما بعدم الآخر، وإما افتراض أنّ متعلق أحدهما ليس هو عنوان الإكرام، بل هو عنوان آخر ينطبق عليه، كما هو مجمع العنوانين، أو هو كذلك، وهذا هو مبنى التداخل في المسببات التي هي المسألة الثانية.

وأما كيفية علاج التعارض بين هاتين الداليتين، فإنه حيث أنّ الأمر يدور بين الظهور الوضعي، والظهور الحكمي فإنه لا بد حيثنذا من تقديم الوضعي، وحيث أنّ الظهور في الحدوث عند الحدوث، والظهور في أنّ الإكرام بعنوانه واجب، هما ظهوران وضعيان - أي من باب إصالة التطابق بين ما يُذكر إثباتاً، وما يكون مأخوذاً ثبوتاً، بينما الظهور الثالث هو ظهور حكمي، أي، من باب إصالة التطابق بين ما لم يذكر إثباتاً، وما لم يُؤخذ ثبوتاً، فحيثنذا يُقدّم الظهوران الأولان على الظهور الأخير، وحيثنذا تكون النتيجة هي عدم التداخل، لا في الأسباب ولا في المسببات.

وهنا ذكر المحقق النائيني^(١) «قده» في المقام كلاماً متيناً، حاصله: أنّ لا تقييد أصلاً في المادة، في المرتبة السابقة على عروض مفاد الهيئة، لأنّ تعدّد الوجوب، الذي يعني تعدّد النسبة الإرسالية، يستلزم بنفسه تعدّد

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ ص ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١.

المرسل إليه، لأنَّ الإرسال والبعث مضاف مع الإنبعث، فيتعدد بتعددته لا محالة، فتقييد المادة بفرد آخر، تقييد يثبت في طول عروض مفاد الهيئة، فلا ينافي إطلاقها في المرتبة السابقة على عروض مفاد الهيئة، ولا حاجة إلى تقييدها لكي يكون خلاف الظاهر.

٢- المسألة الثانية: في تداخل المسببات، أي في مرحلة الإمثال، وهذا إنما يكون معقولاً بعد الفراغ عن تعدد الحكم في المسألة الثانية.

وقد عرفت ان مبنى ذلك هو افتراض وجود تكليفين قد تعلق كل واحد منهما بعنوان غير عنوان الآخر، وإلا - فكما عرفت - لزم، إمّا اجتماع المثليين، وهو محال، وإمّا تقييد كل واحد منهما بفرد آخر، وهو ما يعبر عنه بعدم التداخل في المسببات، وعلى هذا الأساس يصبح من الواضح، ان مقتضى القاعدة في الشرطيتين المتحدتين جزاء، هو عدم التداخل في المسببات، فإن حمل عنوان، الإكرام، مثلاً، على إرادة عنوان آخر ينطبق عليه. خلاف الظاهر^(١).

والخلاصة هي:

انَّ إقتناص المفهوم من الجملة، له أحد مسلكين.

١- المسلك الأول: هو ان يُقال: بالدلالة على الإنتفاء عند الإنتفاء بحسب مرحلة المدلول التصوري للكلام، وهذه الدلالة، متوقفة على ركنين.

أ- الركن الأول: هو دلالة الجملة على النسبة التوقفية والإلتصاقية بين الحكم والشرط، أو الوصف، بحسب مرحلة مدلولها التصوري.

ب- الركن الثاني: هو إثبات أن المعلق والتوقف، هو طبيعي الحكم لا شخصه.

(١) بل هو في قوة تعلق وجوبين بعنوان واحد، وهو مستحيل أيضاً. المقرر.

٢ - المسلك الثاني: هو أنّ الجملة، تدل على المفهوم في مرحلة المدلول التصديقي للكلام، عندما يقوم برهان عقلي، أو إستنتاج عرفي يقتضي كون الشرط، علة منحصرة لطبيعي الحكم، بحيث يستلزم عقلاً، إنتفاء نوع الحكم، فيما إذا إنتفى الشرط أو الوصف، وقد أوضحنا كلا المسلكين، فيما مرّ عليك.

مفهوم الوصف

على ضوء ما تقدّم في مفهوم الشرط، وقع الكلام في جملة الوصف والموصوف، فقيل، هل إنّ الجملة الوصفية لها مفهوم، أو أنّه ليس لها مفهوم؟ فلو قيل «أكرم الفقير العادل»، فهل إنّ تقييد الفقير بوصف «العادل»، يدل على إنتفاء وجوب الإكرام عن غير العادل، أو أنّه لا يدل؟

ولا بدّ قبل التحدّث عن مفهوم الوصف، من أن نشير إلى أن الوصف الذي نتحدّث عنه هو، أعمّ من الوصف التحوي وإتّما هو كل وصف معنوي، وهو أعمّ من كونه نحوياً وغيره، فلو قلنا: «أكرم الفقير عادلاً»، فهنا: كلمة، «عادلاً»، «حال»، وليست نعتاً، ومع هذا، فهي داخلة في محل الكلام، لكونها وصفاً معنوياً.

كما وينبغي الالتفات، إلى أنّ المقصود، ليس دلالة الجملة الوصفية على إنتفاء شخص الحكم، فإنّ شخص الحكم - أيّ الوجوب الخاص الذي ملاكه العدالة - لا إشكال في إنتفائه عند إنتفاء العدالة، وذلك لقانون إصالة التطابق بين مرحلة الإثبات والثبوت، ومرحلة المدلول التصوري والمدلول التصديقي، وبالتالي مرحلة الخطاب والجعل من ورائه، التي تقضي بكون ظاهر الجملة التي يتقيّد الحكم فيها بالوصف، بأنّه ثابت في مرحلة المدلول التصديقي والجذّي أيضاً، فكما أنّ وجوب إكرام العالم، مقيّد في مرحلة

عالم الإثبات، «بالعادل»، بحيث لا يشمل غيره، فكذلك الجعل والخطاب
المُبرز به يكون مقيداً ثبوتاً بذلك.

وإنما المقصود، هو إثبات المفهوم الكلي في المقام، وحيثئذ يُقال:
إنه لا إشكال في ثبوت المفهوم الجزئي الذي هو عبارة عن إنتفاء شخص
هذا الحكم، حيث لا يتنافى مع ثبوت حكم آخر مماثل على حصة أخرى من
العالم.

اللهم، إلا إذا عُرف من الخارج وحدة الجعل ثبوتاً أيضاً، فحيثئذ،
يُحمل المطلق على المقيد، حتى عند من يقول بعدم المفهوم للوصف.

نعم، إذا لم تُحرز وحدة الحكم حيثئذ، يكون الحمل على المقيد
موقوفاً على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

ومن هنا، يُعرف أنّ التسالم على حمل المطلق على المقيد لا يمكن
جعله نقضاً على إنكار المفهوم للجملة الوصفية، كما قد يُتوهم ذلك.

وبعد هذا البيان، نعود إلى موضوع البحث، وهو، أنّ التقييد
بالوصف، هل يدل على المفهوم، أو أنه لا يدل؟

وحيثئذ يُقال: إنّه لا بدّ في إثبات المفهوم للجملة الوصفية، من
سلوك أحد المسلكين المتقدمين.

- أما المسلك الأول وهو دلالتها على الإنتفاء عند الإنتفاء بحسب
مرحلة المدلول التصوري للكلام فالتحقيق هو عدم توفره^(١) في الجملة
الوصفية في هذا المسلك لأنه - كما سبق القول - موقوف على ركنين لم يتم
شي منهما في المقام.

أما الركن الأول، فيتضح بطلانه من خلال عدة أمور.

(١) خلافاً للمحقق العراقي - مقالات الأصول - ج ١ ص ١٤٢ - ١٤٣.

أ - الأمر الأول: هو أنه من الواضح وجداناً، عدم دلالة الجملة الوصفية على التوقف، وعلى النسبة التوقفية بين الحكم والوصف، وإنما غاية ما تدل عليه هو، نسبة إرسالية بين الموضوع المقيّد مع المخاطب المأمور.

ب - الأمر الثاني: هو عدم وجود دالٍ يمكن أن يدل على النسبة التوقفية، إذ هيئة التوصيف لا تدل على أكثر من النسبة الوصفية التي هي نسبة تقييدية ناقصة، تقتضي تقييد شخص الحكم بالوصف، وهيئة الفعل تدل على النسبة الإرسالية، فإن أُريد إستفادة التوقف من تلكما النسبتين، أو من إحدهما، فإنّ ذلك، يكون على خلاف المدليل الرضعية اللغوية لهما.

وإن أُريد إستفادته من هيئة مجموع الجملة الوصفية، فيكون المراد واحد من إثنين.

الأول: هو أن يكون المراد، كونه مجموع الجملة الوصفية بدلاً عن مفاد الهيئة الوصفية الناقصة.

وهذا خُلف ما تقدم.

الثاني هو، أن يكون المراد، إستفادة التوقف مضافاً إلى مفاد المفردات الأخرى.

وحينئذ يُقال، إن إدعي دلالة هيئة المجموع على النسبة التوقفية بين شخص ذلك الحكم المقيّد بالوصف، وبين الوصف، الأمر الذي كان مستفاداً من النسبة التوصيفية نفسها، كان ذلك لغواً.

وإن أُريد، إستفادة توقف سنخ الحكم وطبيعته على الوصف، فليس في الكلام - بناءً على إقتناص المعاني المركبة بنحو تعدد الدال والمدلول - ما يدل على طبيعي الحكم، كني يُعلق على الوصف.

ت - الأمر الثالث: هو أنّ النسبة التوقفيّة التي يُدعى دلالة الهيئة عليها لا يخلو أمرها من أحد افتراضين .

أ - الافتراض الأول: هو أنّ يُفترض كونها نسبة ناقصة .

وكونها هكذا، لا ينفع في إقتناص المفهوم كما مرّ معنا وبرهنا عليه في بحث الجملة الشرطية، حيث قلنا هناك، أنّ النسبة الشرطية، لا بدّ من أن تكون تامة لكي يكون المدلول التصديقي بإزائها .

ب - الافتراض الثاني: هو أنّ يُفترض كونها تامة .

وحينئذ، يلزم من ذلك، سلخ النسبة الإرسالية في الجملة الوصفية وتجريدها عن التمامية، وجعلها مدلولاً تصورياً .

وهذا خلاف الوجدان البديهي، حيث أنّ الوجدان يقضي بكون النسبة الإرسالية الطلبية، هي النسبة الحكمة التامة في الجملة الوصفية، بخلاف الحال في الجملة الشرطية .

وأما الركن الثاني: وهو إثبات كون المعلق والمتوقف، هو طبيعي الحكم لا شخصه، فهو غير تام، لأنّ المفروض، تقييد الحكم المُبرز بالجملة الوصفية بالوصف، بحسب مرحلة المدلول التصوري، لأنّ الوصف طرف للنسبة التقييدية الناقصة، مع الموضوع الذي هو طرف لنسبة تقييدية مع المادة، كما في، «الإكرام»، والتي هي طرف للنسبة الإرسالية الحكمة .

وعليه، فلا محالة، يكون الحكم في الجملة الوصفية، حكماً شخصياً، نظير ما تقدّم معنا في وجه عدم المفهوم للجملة الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع .

وأما المسلك الثاني لإقتناص المفهوم، وهو كون المعلق هو طبيعي الحكم لا شخصه، فتحقيق الحال فيه هو أن يُقال .

إنّ ما يُراد نفيه في مرحلة المدلول التصديقي هو، أحد أمور ثلاثة .

أ- الأمر الأول: هو أن يكون المراد، نفي احتمال ثبوت الحكم على ذات الموصوف بنحو الموجبة الكلية.

فقوله: «أكرم العالم الفقيه»، يطلب بالمفهوم فيها، نفي احتمال وجوب إكرام مطلق «العالم» غير الفقيه، بنحو الموجبة الكلية.

ب- الأمر الثاني: هو أن يكون المراد، نفي احتمال وجوب إكرام أي صنفٍ من أصناف «العلماء»، غير مورد الوصف، أي أنه ينفي الكلية والجزئية معاً.

ج- الأمر الثالث: هو أن يكون المراد، نفي احتمال وجوب إكرام مطلق «العالم» بنحو الموجبة الكلية، كما في الأمر الأول، ولكن مع افتراض أن هذا الوجوب، وجوب آخر، ينطبق على ما هو مورد الخطاب، ويجتمع معه كجعل آخر، لا أنه في مورد الخطاب عينه كما في الأمر الأول، كما لو فرض أن قسماً من أفراد «العالم» غير الفقيه لا يجب إكرامه، «كالعالم» غير الفقيه من أهل «بغداد»، بينما القسم الآخر، يجب إكرامه، «كالعالم» غير الفقيه من أهل «البصرة»، وحيث أن يكون الداعي للتقييد بوصف الفقيه، هو دفع توهم شمول الحكم بوجوب الإكرام للقسم الذي لا يجب إكرامه، وهو «العالم» من أهل بغداد، إذ لو قيل أكرم «العالم» من دون ذكر قيد الفقاهة، لتوهم حيث أن شمول الحكم بوجوب الإكرام لكل عالم حتى العالم «البغدادي»، إذن، فغاية ما يدل عليه التقييد بالوصف هو النفي الكلي، حتى لا يشمل الحكم العالم «البغدادي»، والنفي الجزئي، وهو نفي وجوب الإكرام لبعض أفراد «العالم» غير الفقيه كما في العالم «البصري».

أما الإحتمال الأول: فإنه يمكن نفيه بالنظر إلى المدلول التصديقي للجملة الوصفية، بأحد تقريبين.

أ- التقريب الأول: هو أن المشهور أن ثبوت «وجوب الإكرام لمطلق العالم»، بنحو الموجبة الكلية، مرجعه، إلى أن مناط وجوب الإكرام وملاكه، هو ذات العالم، بلا دخل لخصوصية، وصف «الفقاهة» فيه.

وهذا معناه: أنّ قيّد «الفقيه» المذكور في الخطاب، غير مربوط بالحكم بحسب مقام الثبوت، مع أنّه قد تقدّم، أنّ هذا المقدار يثبت بمقتضى إصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت لا محالة.

وبتعبير آخر: إنّ هذا الجعل الكلّي المحتمل، إنّ فرض أنّ القيّد دخيل فيه، كان خُلّف كونه كلياً، وإلاّ كان خُلّف ظهور التقييد إثباتاً في كونه دخيلاً ثبوتاً.

وهذا المقدار من البيان، يمكن دفعه: وذلك بأن يُقال: بأنّه لو فرض وحدة الجعل المستكشف بالخطاب، لتّم حيثلو هذا البرهان، في نفي احتمال كون الحكم ثابتاً بنحو الموجبة الكلية.

إلاّ أنّه، لا موجب لإفترض ذلك، إذ يُعقل أنّ يكون في واقع الأمر، جعل متعده، بعدد أصناف العلماء، بحيث ينتج الموجبة الكلية، وذلك بأن تكون خصوصيّة كل صنف، داخلة في الملاك، مستقلة عن غيرها من الخصوصيّات، وحيثلو، لأ يكون ثبوت وجوب الإكرام للأصناف الأخرى من العلماء، منافياً مع ظهور الخطاب، في دخل قيّد الفقاهاة في الحكم المجمول فيه.

ب - التقريب الثاني: هو أنّ يُقال: بأنّ المولى العرفي، عادة، إذا يتلى بتشريع من هذا القبيل - بحيث أنّه كان يرى، أنّ كل صنف من العلماء، له ميلاك خاص فيه لجعل الحكم عليه - فإنّه لا يجعل جعلاً متعدداً، بل يكتفي بجعل واحد على نهج القضيّة الكلية، وذلك دعماً لمحذور اللغوّة^(١) العرفيّة، في حين أنّه كان يمكنه أن يتوصل إلى نفس النتيجة العمليّة المرادة له بواسطة الجعول المتعددة.

(١) إنّ هذا الدفع لمحذور اللغوّة، غير تام - إذ ما دام أنّ كل صنف له ميلاك خاص فيه لجعل الحكم عليه فلا لغوّة، فيمكنه أن يقول إكرام العلماء الفقهاء، وأن يقول بدله المنكر في ذكر الصنف المتملق للملاك. المقرر.

فبلحاظ هذه القرينة العرفية من اللغوية، يُنفى حينئذٍ، إحتمال ثبوت الحكم على القضية الكلية، إذ لو كان ذلك بنحو الجعول المتعددة، لكان خُلف قرينة عدم اللغوية العرفية وإن كان بنحو الجعل الواحد، كان خُلف ظهور الخطاب في دخل القيد في الحكم المجعول بسببه.

أما الإحتمال الثاني - من هذه الإحتتمالات الثلاث - لما يُراد نفيه في مرحلة المدلول التصديقي، أعني نفي جعل الحكم بنحو الموجبة الجزئية على غير مورد الوصف - الذي هو المنتج للمفهوم المطلوب في المقام - فلا يمكن نفيه بالنظر إلى المدلول التصديقي للجمله الوصفية.

كما انه لا يمكن ذلك، بالنظر إلى المدلول التصوري للجمله الوصفية، إذ لا يلزم من ثبوت جعل الحكم بنحو الموجبة الجزئية على غير مورد الوصف، محذور مخالفة ظهور دخل القيد المأخوذ في الحكم، المُبرز بالخطاب.

كما انه لا يلزم من ذلك محذور اللغوية العرفية.

وهكذا مثله، نفي الإحتمال الثالث، أعني ثبوت حكم آخر على طبيعي العالم، بنحو يكون مجتمعاً مع هذا الحكم - بناءً على إمكان إجتماعهما - كما إذا فُرض إحتمال أنّ كلاً من طبيعي العلم، وخصوصية الفقاهة، له ميزة خاصة، تقتضي الإكرام مستقلاً - فإن هذا لا يُنافي ظهور القيد في الدخالة، كما لا يستلزم اللغوية العرفية.

إذن فالصحيح على ضوء مجموع ما تقدم، هو عدم المفهوم للجمله الوصفية، وذلك لعدم تامة إنطباق شيء من الطريقتين المتقدمين لإقتناص المفهوم، على الجمله الوصفية. ولا إنطباق واحد من الدوال الثلاثة الموجودة في الجمله الوصفية على التوقف.

وقد عرفت من خلال ما تقدم، أنه لا يمكن أن يُقال، أنّ التقييد بالوصف يكون لغوياً، إذا لم يكن للوصف مفهوم.

لأنه يقال: إنَّ محذور اللُّغوِيَّة لا يتوقف دفعه على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية - أي على إنتفاء وجوب الإكرام عن جميع أفراد العالم غير الفقيه - بل يندفع هذا المحذور، فيما إذا فُرض أنَّ صنفاً من أفراد العالم غير الفقيه، لا يجب إكرامه، كالعالم الفاسق من أهل بغداد، وأنَّ صنفاً آخر يجب إكرامه كالعالم الفاسق من أهل البصرة.

وحيثلُو، بناءً على هذا الإفتراض، يندفع محذور اللُّغوِيَّة، فإنَّ التقييد بوصف الفقاهة، يكون الداعي له هو، دفع توهم شمول الحكم بوجود الإكرام للصنف الذي لا يجب إكرامه، وهو العالم البغدادي، لأنه حيثلُو لو قال: اكرم العالم من دون ذكر قيد الفقاهة، لتوهم شمول الحكم بوجود الإكرام لكل عالم حتى العالم البغدادي.

إذن فغاية ما يدل عليه التقييد بالوصف هو، السلب الجزئي، أي عدم ثبوت وجوب الإكرام لبعض أفراد العالم غير الفقيه، ولا يدل على السلب الكلي، أي إنتفاء وجوب الإكرام عن جميع أفراد العالم غير الفقيه، الذي هو المفهوم، كما عرفت سابقاً.

وقبل ختام البحث، أراني مضطراً لإستعراض كلمات بعض الأعلام حول موضوع البحث - وهو دلالة التقييد بالوصف على المفهوم، وعدم دلالة... -

١ - الكلمة الأولى:

هي للمحقق العراقي^(١)، حيث نستعرضها من خلال نقاط ثلاث:

أ - النقطة الأولى: هي ما سبق وذكره في بحث مفهوم الشرط، حيث لم يستشكل في موافقة المشهور، من كون الركن الأول من ركني المفهوم - وهو كون التوقف والعلية الإنحصارية بالشرط، ركن أول، في إستفادة

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٤٢ - ١٤٣.

المفهوم وإقتناصه من الجملة الشرطية - إلا أنه يدعي ثبوت هذه الدلالة للجملة الوصفية أيضاً، وذلك بشهادة التسالم على حمل المطلق على المقيد، فيما إذا أحرز فيه وحدة الحكم، حتى عند المنكرين للمفهوم هذا.

وعليه، فلا بد من أن ينصب البحث على الركن الثاني الذي يتوقف عليه إستفادة المفهوم من الجملة الوصفية، وهو كون المعلق المترتب على الشرط، أو الوصف هو، طبيعي الحكم وسنخه، لا شخصه.

هذا إذا بنينا على مسلك المحقق العراقي.

وأما إذا لم نبن على مسلكه، نصبح بحاجة إلى إثبات كلا الركنين - لا خصوص الثاني - لإستفادة المفهوم من الجملة الوصفية.

وبعبارة أخرى، فإنه بعد أن وافق العراقي «قده» المشهور في كون الركن الأول متوفراً في الوصف كما توفره في الجملة الشرطية، إذن لا بد من بحث الركن الثاني - وهو كون المعلق المترتب على الوصف، هو طبيعي الحكم لا شخصه.

ب - النقطة الثانية: هي أنه لم يستشكل أحد، في أن مقتضى مقدمات الحكمة والإطلاق، إثبات كون المعلق إنما هو طبيعي الحكم لا شخصه، إلا إذا قامت قرينة - ولو عامة - على خلاف ذلك، والمفروض كون المدعى أن الحكم بلحاظ موضوعه يلحظ على نهج القضية المهملة بحسب البناء العرفي واللغوي، أي لا مطلقاً ولا مقيداً، ومن هنا، فإنه لا يجري الإطلاق فيه بلحاظه، ولعله السر في عدم المفهوم للجملة اللقبية، فقولنا: «إكرم زيداً»، و«إكرم زيد واجب»، لا مفهوم له.

بينما لو كانت تجري مقدمات الحكمة فيه بلحاظه لكان له مفهوم، كما لو قال: «إكرم زيد كل الواجب».

وهذا البناء العرفي، هو الذي إضطر واضع علم المنطق الأرسطي، إلى عدم تقسيم القضية إلى كلية وجزئية، محمولها متأثراً بذلك، بالوضع اللغوي والعرفي وخالطاً بذلك بين اللغة والمنطق.

بينما الحكم بلحاظ غير الموضوع، كالشرط مثلاً، لا مانع من إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة فيه، حيث يُقال حينئذٍ، إنَّ طبيعي الحكم معلق على الشرط، لأنَّه يوجد في الجملة الشرطية نسبتان، نسبة الحكم إلى موضوعه، وهو «زيد»، الذي يجب إكرامه، ونسبة الحكم إلى شرطه.

وهذا البناء النوعي المتقدم، لا يقتضي إهمال المحمول بلحاظ النسبة الثانية، كما كان يقتضيه بلحاظ النسبة الأولى، فيُحكم حينئذٍ، بأنَّ مطلق وجوب إكرام «زيد»، معلق على الشرط.

ج - النقطة الثالثة: هي أنَّ الجملة الوصفية، وإنَّ كانت متضمنة لنسبتين، إحداهما، نسبة الحكم إلى موضوعه، وهو الموصوف، والثانية، هي نسبة الحكم إلى الوصف، بإعتبار أنَّ الموصوف بما هو موصوف، هو طرف الإضافة، وهو ينحل بالدقة العقلية إلى ذات وصفة، إلَّا أنَّه بحسب النظر العرفي، ليس هناك إلَّا نسبة واحدة بين الحكم، وموضوعه المقيّد، وقد سبق وقلنا: أنَّه لا يمكن إجراء الإطلاق في الحكم بلحاظ موضوعه، لكون الحكم يُلاحظ مهملاً بلحاظ الموضوع، لا مطلقاً ولا مقيداً.

وهذا هو^(١) السر، في عدم ثبوت المفهوم للوصف.

وإنَّ شئت قلت، ان الركن هو الركن الأول وهو التوقف الذي لم يستشكل المحقق العراقي «قده» في ثبوته، فهو غير تام. وذلك لأنَّ جملة «أكرم العالم الفقيه»، فيها ثلاثة أمور.

أ - الأمر الأول: هو تقييد الوجوب بالإكرام، وهذا تقييد وإرتباط ذاتي، بمعنى أنَّ الرجوب بذاته مرتبط بغيره إرتباط الحكم بموضوعه الموصوف، ولا يمكن أن يوجد وحده، وبهذا يكون غنياً عن الدال على هذا التقييد.

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٤٢ - ١٤٣.

ب - الأمر الثاني: هو تقييد الإكرام بالعالم، أي نسبة الإكرام إلى العالم، وهي نسبة ناقصة تقييدية، والدال عليها هي هيئة المفعولية.

ج - الأمر الثالث: هو أنّ نسبة الفقاهة إلى العالم، هي أيضاً نسبة ناقصة تقييدية، والدال على هذه النسبة هو، هيئة الوصف والموصوف. وأنت كما ترى، فإن شيئاً من هذه الدوال الثلاثة، لا يدل على التوقف.

وعليه فالجملة الوصفية لا مفهوم لها لإختلال كلا الركنين. والآن نعلق على هذه النقاط الثلاث تباعاً.

١ - التعليق على النقطة الأولى: هو أن يُقال أنه قد سبق وقلنا في بحث مفهوم الشرط، أنه لا تسالم على إستفادة الركن الأول في الجملة، كما أنه لا يوجد تلازم بين إستفادة هذا الركن بلحاظ شخص الحكم وإستفادته بلحاظ طبيعي الحكم، ذلك لأنّ برهان تلك الإستفادة هو، إستحالة قيام الحكم الشخصي المُبرز بالخطاب، بموضوعين، وكذلك، فإنّ قيامه بالجامع - كما احتُمل - هو خُلف أخذ القيد في مقام الإثبات المقتضي لدخله في مقام الثبوت بمقتضى إصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، أي بين المدلول التصوري والتصديقي.

وإن شئت قلت: ان الإطلاق في الحكم يمكن أن يراد به أحد معان ثلاثة.

١ - المعنى الأول: هو أن يُراد به كون المعلق هو، مطلق حصص الحكم بنحو الإستغراق.

٢ - المعنى الثاني: هو، أن يُراد به كون المعلق هو صرف وجود الناقص للعدم الكلي والمنطبق على الوجود الأول.

٣ - المعنى الثالث: هو، أن يُراد به الطبيعة بما هي هي، من دون أخذ

قيد معها، بمعنى أنه لا يلحظ فنائها في الوجودات الخارجية المتكثرة، ولا في أول وجودها، إذ إن كل ذلك، شؤون زائدة على ذات الطبيعة بما هي هي خارجية.

ولطالما قلنا سابقاً مراراً، إن ملاحظة كون الطبيعة ملحوظة بنحو صرف الوجود، كما في متعلق الوجوب، أو بنحو الإستغراق، كما في متعلق التحريم، كل ذلك إنما يكون بنكتة زائدة على أصل الإطلاق ومقدمات الحكمة. وحينئذ، وبعد إتضاح هذه المعاني الثلاثة للإطلاق في الحكم، نقول: إن أراد المحقق العراقي «قده» بالإطلاق في الحكم. أي طبيعي الحكم - الذي هو الركن الثاني لإقتناص المفهوم عنده وعند المشهور، والمختلف فيه عند القائلين بالمفهوم والمنكرين له - المعنى الأول من هذه المعاني الثلاثة، أعني كون المعلق مطلق حصص الحكم، فإنه من الواضح، ان هذا المعنى كاف وحده لإثبات المفهوم، بلا حاجة إلى الركن الأول، سواء أريد من الركن الأول، إستفادة عنوان العلية الإنحصارية للشرط، أو الوصف، أو أريد به إستفادة دخالتهما بخصوصهما في الحكم بمقتضى إصالة التطابق بين عالم الإثبات والثبوت الذي به أثبتنا إنتفاء شخص الحكم عند إنتفاء القيد، ذلك لأن اللفظ سوف يكون بحسب مدلوله التصوري دالاً على أن تمام حصص الحكم تثبت عند ثبوت الموضوع المقيد.

وهذا لا يصدق إلا مع إنتفاء طبيعي الحكم بإنتفاء القيد.

وبتعبير آخر يُقال: إن إنتفاء الطبيعي بهذا المعنى، لا يكون محتاجاً حينئذ، حتى إلى الظهور الذي كنا نحتاجه في إثبات إنتفاء شخص الحكم - وهو ظهور دخل القيد بخصوصه في الحكم - إذ لو لم ينتف، كان معناه، أن المتكلم قد كذب في تعليقه كل حصص الحكم على المقيد أو الوصف، حتى لو لم يكن القيد بخصوصه دخيلاً فيه، وإنما المراد به ذات المقيد في مرده، لأن ذات المقيد أيضاً، ليس ثبوته مساوقاً مع ثبوت كل الحصص كما كان كذلك فيما إذا كان المعلق شخص الحكم.

والخلاصة، هي أنّ عدم الإنتفاء بناءً على هذا المعنى للطبيعي، يكون مكذباً لنفس هذا الإطلاق، بلا حاجة إلى ضم ظهور آخر.

ونقول نفس الشيء - فيما لو أراد المحقق العراقي «قده» - المعنى الثاني للإطلاق، وهو الطبيعة الملحوظة بنحو صرف الوجود المنطبق على أول الوجود - لو قيل بكفايته في نفسه لإقتناص المفهوم -.

وقد تقدم الإشكال فيه عند البحث عن مفهوم الشرط. وإن أراد المحقق العراقي «قده» المعنى الثالث، أي ان المترتب والمعلق، هو ذات الطبيعة، فمن الواضح حيثئذ. ان القائل بالمفهوم يصبح بحاجة إلى إثبات الركن الأول، وهو العلية الإنحصارية، ولا يكفي فيه مجرد ظهور أخذ القيد في الموضوع في دخله بخصوصه في الحكم. إذ أنّ ترتب الطبيعة بهذا المعنى. على المقيد لا يقتضي إنتفاؤها عند إنتفاء القيد. إذ لعله يترتب مع وجود قيد آخر أيضاً، كما لو كان هناك علتان وموضوعان كل منهما يختص بحصة من الطبيعي وحيثئذ لا يكون الإلتزام بذلك مستلزماً للإلتزام بعدم إنتفاء شخص الحكم عند إنتفاء القيد، لأنّ شخص الحكم لا يمكن أن يقوم بموضوعين كما عرفت.

وأما النقطة الثانية في كلام العراقي «قده» هو أنّ يُقال في جوابها: إنّه «قده»، إنّ أراد من إهمال المحمول - أي الحكم - ما يُقابل الإطلاق بالمعنى الأول أو الثاني من المعاني الثلاثة المتقدمة، فإنّه يرد عليه، ما عرفته وتقدم مراراً، من أنّ الإطلاق بهذين المعنيين مؤنة زائدة، لا تقتضيه مقدمات الحكمة، وإنّما لا بدّ من إقتناصه في كل مورد، بحسب القرائن الخاصة المناسبة.

وإن أراد من إهمال المحمول، ما يُقابل الإطلاق بالمعنى الثالث - الذي هو مقتضى مقدمات الحكمة - فإنّنا نقول حيثئذ، إن الإهمال بهذا المعنى غير ثابت في المحمول، لا في الجمل الخبرية، ولا في الجمل الإنشائية، بل الثابت في محمول الجملة الخبرية هو الإطلاق، أي أنّ

المُستفاد منها، هو حمل ذات طبيعة المفهوم في طرف المحمول، على الموضوع، فإذا قال: «إكرام العالم واجب»، يكون المحمول فيه هو طبيعي الواجب الذي لا يقتضي ثبوته له إنتفاء طبيعي الوجوب عند إنتفاء الموضوع.

وأما الثابت في محمول الجملة الإنشائية، كما لو قال: «أكرم العالم»، فباعتبار وجود نسبة إرسالية تامة فيها، متعلقة بالإكرام المقيّد بموضوعه، وهو العالم، فسوف يكون الحكم الثابت نسبة إرسالية مقيدة، ويستحيل إجراء الإطلاق فيها بلحاظ موضوعها وقيوده حينئذٍ، إذ أنّ النسبة متقومة بطرفها، فإذا فرض كون طرفها هو المقيّد - كما تقدم البرهان عليه - فلا معنى لإجراء الإطلاق فيها بلحاظ طرفها حينئذٍ.

وبهذا يتعيّن كون الحكم في الجملة الإنشائية هو، المقيّد بالموضوع، لا المطلق، ولا المهمل.

وأما النقطة الثالثة في كلام العراقي «قده»، فيرد عليها ثلاثة إيرادات.

١ - الإيراد الأول: هو أن يُقال: أنّ النسبة الثانية التحليلية - بحسب مدّعاها - في الجملة الوصفية، إن أُريد بها، نسبة المحمول إلى التقيّد بالوصف - الذي هو جزء تحليلي عقلاً للموضوع، وإن كان الموضوع واحداً عرفاً - فمن الواضح، أنّ نسبة المحمول إلى موضوعه مهمل بحسب مبناه، إذ لا فرق بين أجزاء الموضوع - فهذه النسبة بين الحكم والوصف لا تُفيد في إثبات المفهوم، لأنّه كالنسبة إلى ذات الموصوف من حيث عدم إمكان إجراء الإطلاق فيها.

وإن أُريد بها النسبة الثابتة بين المجموع المركب من المحمول وموضوعه، إلى الوصف، فهي نظير نسبة الجزء بما هو حكم وموضوع إلى الشرط.

أو قل: نظير نسبة الموضوع بما هو موضوع إلى وصفه، وبهذا يكون

طرف هذه النسبة هو، الفئيد، لا التقيّد، أي وجوب «إكرام العالم المقيّد بالعدالة»، وحينئذٍ، لا تكون هذه النسبة تحليليّة، بل هي عرفيّة أيضاً، للدلالة الهيئة الناقصة عليها بحسب الفرض، ولكن مع هذا، لا يُمكن إجراء الإطلاق بلحاظها، لأنها نسبة تقيديّة ناقصة بين ذات الموضوع أو الموضوع بما هو موضوع مع الوصف.

وقد عرفت في مفهوم الشرط، أنّ المحمول إنّما يمكن إجراء الإطلاق فيه فيما إذا فرض وقوعه طرفاً للنسبة التامة، وإلاّ لم يجز فيه ذلك، حتّى في الشرطيّة في مثل قوله، «إكرم زيدا عند مجيئه»، لأنّ طرف النسبة الناقصة ليس شيئاً مستقلاً في مقابل الطرف الآخر كي يُلاحظ مطلقاً في مقام الإنتساب إليه تارة، ومقيداً تارة أخرى، بل مرجع ذلك إلى التخصيص، وملاحظة حصّة خاصة من المفهوم، فينحل عقلاً إلى طرفين ونسبة.

٢ - الإيراد الثاني: هو أنّ يُقال: إنّ هذه النسبة - بحسب قواعد العريّة - نسبة بين ذات الموضوع والوصف، لا الموضوع والمحمول المنتسب إلى موضوعه، هذا فيما إذا تعقلنا أصل إمكان إيقاع النسبة الناقصة بين طرفين، إحداهما نسبة تامة في نفسها.

والذي يُجدي في إثبات كون المعلق مطلق الحكم، إنّما هو نسبة الحكم إلى الفئيد، أي تقيّد الحكم كما هو في الجملة الشرطيّة، لا تقيّد موضوع الحكم كما هو واضح.

٣ - الإيراد الثالث على المحقق العراقي «قده» هو أنّ يُقال: إنّ دعوى وحدة النسبة في المقام، قد يُنافي ما تقدم منه من التسليم، بدلالة الجملة الوصفية على العلية الإنحصارية للفئيد أو الوصف، لأنّ هذا، يعني وجود نسبة توفيقية بين الحكم المنتسب إلى موضوعه وبين الوصف، تفيده الجملة، سواء كانت وصفية أو شرطية.

إذن فإنكار وجود أكثر من نسبة واحدة في دعواه ينافي دعواه.

اللهم إلا أن يُقال: أنّ دلالة الجملة الوصفية على العلية ليست دلالة لفظية لئتم الإشكال المذكور، بل هي بمعونة مقدمات الحكمة الراجعة إلى إصالة التطابق بين مرحلتي الإثبات والثبوت، وحينئذٍ، تكون القرينة على أثبات العلية الإنحصارية، مرتبطة بمرحلة الدلالة التصديقية للكلام التي تتكون بواسطة مقدمات الحكمة، لا بلحاظ الدلالة التصورية للكلام.

وعليه، فلا يرد عليه الإشكال.

نعم، يرد عليه ما ذكرناه مراراً، من أنّ إصالة التطابق المذكورة، إنّما تُثبت العلية الإنحصارية لشخص الحكم لا لطبيعته.

وإن شئت قلت: قد يكون مراد العراقي «قده» إستفادة العلية الإنحصارية من الدلالة التصديقية الحالية، بمقتضى إصالة التطابق بين ما أُخذ إثباتاً بأنه مأخوذ ثبوتاً، لا من الدلالة التصورية المستفادة من هيئة التوصيف، ولكن حينئذٍ، هذا المقدار من الدلالة لا يقتضي أكثر من إنتفاء شخص الحكم لا سنخه.

ورغم هذا فكلامه من أجود الكلام في المقام.

٢ - الكلمة الثانية:

هي للمحقق النائيني «قده» وقد أفاد في المقام كلاماً مضطرباً يُظهر في أوله مطلباً، ويُظهر في نهايته مطلباً آخر، بحيث يُفهم من كلامه وجود ضابطين لإثبات المفهوم للوصف، فإنّ تمّ أحدهما ثبت المفهوم، وإلا فلا مفهوم للجملة الوصفية.

أ- المطلب الأول: من كلامه «قده»، هو أنّ ثبوت المفهوم للوصف، إمّا أن يكون منوطاً بأخذ الوصف قيداً للموضوع والمتعلق، وإمّا أن يكون منوطاً بأخذه قيداً للحكم مباشرة، وحينئذٍ يُقال:

بأنه بناءً على الأول، لا مفهوم للجملة الوصفية، لأنّ معنى ذلك ان

الحكم يطرأ على المقيّد بما هو مقيّد، وحينئذ يكون التقييد لمفهوم مفرد في المرتبة السابقة قد وقع موضوعاً للحكم، فيكون نظير اللقب، الذي لا يدل على أكثر من ثبوت الحكم له لأن غاية ما تدل عليه الجملة الوصفية ان الحكم ثابت لهذا المقيّد وهذا لا يعني إنتفاؤه عن غيره. وأما بناءً على الثاني أي إذا كان الوصف قيداً للحكم، كما حُقّق في محله - فإنه بناءً على إمكان تقييد الحكم ومفاد الهيئة - فحينئذ يثبت المفهوم لا محالة، لأنّ الحكم إذا كان مقيّداً، فالمقيّد عدمٌ عند عدم قيده، وهو المفهوم^(١).

إذن فيثبت المفهوم.

وحيث أنّ الظاهر عرفاً من القضايا الوصفية، رجوع القيّد إلى الموضوع أو المتعلق، فلا مجال حينئذ لتوهم المفهوم فيها.

وقد مرّ معنا مناقشة هذا البيان لمدرسة النائيين «قده» في نفي المفهوم عن الجملة الوصفية، عند تحقيقنا لضابط المفهوم، حيث ذكرنا هناك، أنّه لا بدّ من إثبات كون المعلق هو سنخ الحكم، ولا يكفي مجرد تقييد شخص الحكم في تحقيق المفهوم، فقوله «أكرم العالم العادل»، تكون العدالة قيداً للعالم، فتخصّصه، ثم يطرأ الرجوب بعد ذلك، وليست قيداً للحكم، لأنّه لا يفهم من هذه القضية وجوب إكرام العالم حين عدالته حتى لو كان القيّد راجعاً إلى الحكم فيها.

وعليه، فيتعيّن القول بعدم المفهوم حينئذ، لأنّ كون القيّد قيداً للحكم لا يكفي وحده في إثبات المفهوم، بل لا بدّ من إثبات الركن الثاني، وهو كون المقيّد طبيعي الحكم لا شخصه.

وإثبات كون المقيّد هو طبيعي الحكم، متوقف على إجراء مقدمات الحكمة فيه.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ - ص - ٣١٤ - ٣١٥.

وقد ذكرنا في بحث مفهوم الشرط، أنّ إجراء مقدمات الحكمة، يتوقف على تامة النسبة القائمة بين الحكم والقيد، وهي غير متوفرة هنا، إذ النسبة القائمة بين الحكم والوصف في مقامنا، نسبة ناقصة تقييدية، لأنّ العلاقة بين الحكم والوصف، بما هو إفرادي، علاقة خارجية، موطنها الأصلي هو الخارج، فتكون نسبة ناقصة، وكنا قد ذكرنا سابقاً أنّ كل نسبة موطنها الأصلي هو الخارج، تكون نسبة ناقصة.

وعليه، فلا يُعقل إجراء مقدمات الحكمة فيها، وحينئذ لا يمكن إثبات كون المقيّد طبيعي الحكم.

ومن الواضح حينئذ عدم إمكان إثبات المفهوم، حتى لو فرض كون القيد قيداً للحكم.

إذن فهذا الضابط الأول غير تام.

ب - المطلب الثاني: من بيانه الذي ذكره في ذيل كلامه هو، أنّه لو قامت قرينة على أنّ الوصف علة للحكم، فيثبت المفهوم حتى لو لم يكن علة إنحصارية، مع أنّه قيدها في بحث مفهوم الشرط بالإنحصارية، ولذا استدرك عليه السيد الخوئي «قده» بقوله، بأنّ كون القيد علة لثبوت الحكم وإن كان أمراً ممكناً في نفسه وقابلاً لقيام القرينة عليه من الخارج، إلا أنّ مجرد ذلك لا يكفي في دلالة القضية على المفهوم، ما لم تقم قرينة على كون العلة منحصرة كما هو الظاهر^(١)، وحينئذ يثبت المفهوم للقضية الوصفية.

وهذا البيان غير تام، لا من المحقق النائيني «قده» ولا من السيد الخوئي «قده» إذ مجرد إثبات كون الوصف علة منحصرة للحكم وكذلك إثبات كونه علة للحكم بواسطة القرينة، كل ذلك لا يكفي في إثبات المفهوم، ما لم يثبت كونه علة منحصرة لطبيعي الحكم.

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ - هامش ص - ٤٣٥.

وقد عرفت أنّ إثبات ذلك، يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في مفاد «أكرم» - النسبة الإرسالية - وقد عرفت أنّ إجراءاتها متعذر، لأنّ هذه النسبة متقومة بطرفين، «مادة الفعل»، الإكرام، و«فاعله»، والمادة متحصصة بواسطة إضافة الفعل إلى المفعول.

وعليه، فهذه النسبة بحسب تكوينها الذاتي متقيّدة ومتحصصة، ومعه يستحيل إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق فيها، لما عرفت تفصيله سابقاً.

وبناءً عليه، فالمفهوم لا يثبت حتى لو فرض كون الوصف علة منحصرة للحكم إذن فهذا الضابط الذي ذكره المحقق «قده» غير تام أيضاً.

٣ - الكلمة الثالثة:

هي للمحقق الأصفهاني «قده»، وقد ذكر فيها بياناً قلقاً، نستعرضه ونوضحه عبر كلامين.

١ - الكلام الأول: هو أنّه كلما أمكن أستفادة كون الوصف علة للحكم من القضية الوصفية ولو بمساعدة قرينة خاصة، أمكن حينئذٍ إستفادة إنحصارها بنحو يفيد المفهوم^(١).

وقد برهن على ذلك: بأنّه لو فرض وجود علة أخرى للحكم، للزم من ذلك محذور ثبوتي، أو إثباتي، لأنّه لو كان الجامع بينهما هو العلة، كان ذلك خلاف ظهور الجملة الوصفية في كون الوصف بخصوصه دخيلاً في الحكم، وهذا يعني، انه خلاف إصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، ولو كان كل منهما بخصوصه علة للحكم، للزم من ذلك صدور الواحد بالنوع من المتعدد بالنوع وهو مستحيل كما هو المشهور.

ثم انه «قده» نبّه على بطلان صدور الواحد بالنوع من المتعدد.

(١) نهاية الدراية - الأصفهاني ج ٢ - ص ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧.

وإن شئت قلت:

إنّ الكلام الأول مركب من نقطتين.

أ - النقطة الأولى: هي أن نفرض قيام قرينة على كون الوصف علة لطبيعي الحكم.

ب - النقطة الثانية: هي أن نستخرج إنحصار هذه العلية من دليل عام. وبتمامة هاتين النقطتين يثبت المفهوم.

أمّا النقطة الأولى فنقول: إنّه لا معنى لإثباتها لأنها مفترضة افتراضاً.

وأمّا الثانية: فغاية ما يقال في إثباتها: إنه لو كان هناك علة أخرى غير «العدالة» لطبيعي الحكم - في قولنا أكرم الفقير العادل - فلا يخلو الأمر فإمّا أن تكون كلٌّ من العلتين بخصوصها علة، وإمّا أن يكون الجامع بينهما هو العلة.

والأول لازمه صدور الواحد بالنوع، وهو طبيعي الوجوب، من المتعدد بالنوع. لأنّ العدالة مبينة للهاشمية نوعاً، وهذا مستحيل بناء على مسلك المشهور في استحالة صدور الواحد من الكثير.

والثاني: لازمه أن لا تكون العدالة بخصوصها دخيلة في وجوب الإكرام، وهو خلاف إصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، لأنّ قيد العدالة أخذ بعنوانه في مقام الإثبات، ففرض عدم دخالته بعنوانه في مقام الثبوت، خلاف إصالة التطابق بين المقامين.

وبهذا: يثبت بطلان فرض وجود علة أخرى لطبيعي الحكم غير العدالة، فيثبت بذلك، الإنحصار، ويتبعه يثبت المفهوم.

إلا أن هذا الكلام غير تام، ونحن وإن كنا قد إستعرضنا مثله في بحث مفهوم الشرط.

إلا أننا هنا نزيد المقام توضيحاً فنقول: إننا هنا نختار الفرض الأول، ولا يلزم منه صدور الواحد بالنوع من المتكثر بالنوع أي أنّه لا يلزم محذور

ثبوتي، لأن تطبيق هذه القاعدة، إن كان بلحاظ طبيعي الحكم، فلا يلزم هذا المحذور، لا في مرتبة الجعل، ولا في مرتبة المجمعول.

أما بالنسبة إلى مرتبة الجعل، فباعتبار أن الحكم معلول للحاكم لا للقيود المأخوذة فيه، ليلزم المحذور. وقد عرفت أن القيود، دورها دور المحصّص.

وأما بالنسبة إلى مرتبة المجمعول، فإنها مرتبة وهمية تصورية وليس وجوداً فلسفياً حقيقياً كما تقدم، إذن فهي غير خاضعة للنظر الفلسفي، كي تخضع لقانون أن الواحد لا يصدر إلا من واحد.

وإن كان تطبيق هذه القاعدة، على روح الحكم ومبادئه - أي الملاك - الذي يكون للموضوع وقيوده، فجوابه: أنه لا يلزم أن يكون الملاك من سنخ واحد ليلزم المحذور، بل يمكن إفتراض سنخين من الملاك متباينين، أحدهما معلول للعدالة، والآخر معلول للهاشمية، ولكنهما مع ذلك، مطلوبين لزوميين للمولى، وحيث لا يلزم المحذور، كما مرّ ذلك مفصلاً في بحث مفهوم الشرط.

٢ - الكلام الثاني: هو: أنه كأنه «قده» أراد فيه التعويض بشي عمّا إفترضه في النقطتين السابقتين ليتوصل إلى المفهوم. فبالنسبة إلى النقطة الأولى، أراد أن يعوض بقرينة عامة مستفادة من الظهور العرفي تثبت العلية. وحاصل هذه القرينة هو، أن الأصل في القيود أن تكون احترازية، ويثبت ذلك بإصالة التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات، حيث يُقال: ان قيد العدالة أي الوصف قد أخذ في طرف النسبة الإرسالية - أي في موضوع الحكم ثبوتاً - أي في مرحلة المدلول التصوري للكلام - وعليه، فالأصل أن يكون مأخوذاً في مرحلة المدلول التصديقي إثباتاً - أي في مرحلة الجعل والوجوب.

وبهذا يثبت أن قيد العدالة قيد إحترازي، وثُبتت عليته، فإننا لا نُريد في العلية إلا كون هذا القيد مأخوذاً في موضوع جعل الحكم، وهذا قد ثبت،

فثبتت العلية، ولا تُريد بالعلية أكثر من هذا المعنى^(١)، وبالنسبة للنقطة الثانية أراد أن يعوّض بواسطة ظهورين يُضمّان إلى الأول، أحدهما ظهور الخطاب في كون الوصف بخصوصه علة، وثانيهما، ظهور المعلول في كونه طبيعي الحكم لا شخصه، وبذلك تتم الدلالة على المفهوم، لأنّ ثبوت علتين وموضوعين عزضيتين للجعل الواحد مستحيل، لعدم تحمّل كل جعل لأكثر من موضوع واحد، وثبوت موضوعين كذلك لطبيعي الحكم بلحاظ حصتين منه هو خلاف الظهور الثاني، وثبوت موضوع واحد، وهو الجامع بين العلتين لطبيعي الحكم، خلاف الظهور الأول، وهذا يعني أنّ أيّ حصة تُفترض للحكم لا بدّ وأن تكون علته منحصرة في الوصف المأخوذ في الجملة، وهو المطلوب.

وإن شئت قلت: أنّه يمكن أن تُثبت الإنحصار بواسطة ظهورين موجودين في قول المرولى: «أكرم العالم العادل».

أ- الظهور الأول: هو ظهور العدالة في انها بعنوانها علة لوجوب الإكرام.

ب- الظهور الثاني: هو ظهور المعلول، في أنّ المعلول هو طبيعي الحكم.

وحيثلذا، إذا ضمّنا الظهور الثاني إلى الأول، فثبت الإنحصار، لأنّه يُقال: أنّ العدالة لو كانت علة لبعض أشخاص وجوب الإكرام، ولم يكن جعل آخر لوجوب آخر، فقد ثبت المطلوب، وإنّ فرض وجود جعل آخر، فإنّ كانت علته هي العدالة فقد ثبت المطلوب أيضاً، وإنّ فرض أنّ علته شيء آخر غير العدالة، فهو خلاف الظهور الثاني، القائل، بأنّ المعلول للعدالة هو طبيعي وجوب الإكرام، لأنّ معنى هذا الفرض هو، كون العدالة علة لبعض الوجوب، وإنّ فرض أنّ لهذا الجعل الآخر علتين متبادلتين - كالعدالة

(١) نهاية الدراية - الأصفهاني - ج٢، ص ١٧٧ - ١٧٨.

والهاشمية - فحينئذ، لا بدّ وأن يُفرض الجعل على الجامع بينهما، لعدم معقولية تحمّل جعل واحد لموضوعين مستقلين، وبما أنّ الجعل قد أُشئ ولم يُقيد إلاّ بالعدالة، فيثبت كونها علة منحصرة، وبهذا يثبت المطلوب .

وهذا الكلام غير تام، ولنا عليه تعليقات ثلاث :

١ - التعليق الأول: هو أنّ الجمع بين إثبات العلية للوصف بمقتضى ظهور القيد في الإحترازية، وبين إثبات كون المترتب طبيعي الحكم لا شخصه، متهافت، لأنّ الأول ظهور تصديقي غير مأخوذ في مرحلة المدلول التصوري للكلام، أيّ إكتشاف كون المدلول التصديقي قد أخذ في موضوعه الوصف أيضاً .

ومن الواضح، أنّ المدلول التصديقي يكون الحكم فيه جزئياً، لأنّه جعل واحد لا جعلين، فلا معنى لإجراء الإطلاق فيه .

نعم لو كانت العلية مستفادة بحسب المدلول التصوري للكلام، أمكن حينئذ أن يُقال: أنّ مدلول الأمر هو طبيعي النسبة الإرسالية بالنحو المناسب مع المعاني الحرفية، ولكن الأمر ليس كذلك .

وإنّ شئت قلت: إنّ هذا الكلام غير تام، لأنه حاول فيه إثبات علية الوصف للحكم في النقطة الأولى، كما أنّه حاول إثبات علية الوصف لطبيعي الحكم في النقطة الثانية، وبين هذين الأمرين نحو تهافت، لأنّ قولنا «أكرم العام العادل»، تارة ننظر إليه في مرحلة مدلوله التصوري، وأخرى ننظر إليه في مرحلة مدلوله التصديقي .

ففي النظر الأول، يكون مفاد «أكرم»، هو طبيعي الطلب، بنحو المعنى الحرفي - أيّ النسبة الإرسالية، إلاّ أنّه بهذا اللحاظ لا علية أصلاً، لأنّ العلية إنّما تثبت بواسطة إصالة التطابق، إذ أنّ أيّ قيد يكون قد أخذ في مرحلة المدلول التصوري لا بدّ وأن يكون مأخوذاً في مرحلة مدلوله التصديقي .

وعليه، فإثبات العلية كان في مرحلة المدلول التصديقي لا التصوري .

وعلى النظر الثاني، فالعلية حينئذ موجودة، لكنّها تثبت لشخص الحكم، وذلك لأنّ المدلول التصديقي، عبارة عن جعل شخص الحكم، قائم في نفس المتكلم، وهذا الجعل موجود جزئي كما هو واضح.

والخلاصة هي: أنّه في مرحلة المدلول التصوري، يُستفاد طبيعي الحكم، لكنّه لا علية، وفي مرحلة المدلول التصديقي الأمر بالعكس، إذن فكلّامه متناهات.

٢ - التعليق الثاني: هو أنّ الإطلاق المنتج للمفهوم فيما إذا كان الوصف علة منحصرة، بالمعنى المتقدم للعلية - أي مجرد كونه مأخوذاً في الموضوع ثبوتاً - إنّما هو الإطلاق، بمعنى تمام الحصص، لا الطبيعة بما هي.

وقد تقدم، أنّ هذا مؤنة زائدة لا تُثبتها مقدمات الحكمة.

٣ - التعليق الثالث: هو أنّه لو تنزّلنا وفرضنا أنّ العلية كانت سنخ نسبة دخلت في المدلول التصوري للكلام، بحيث أنّه في هذه المرحلة، وُجدت هيئة تدل على نسبة قائمة بين مفاد «أكرم» في مرحلة المدلول التصوري، وبين الوصف، وهذه النسبة هي العلية بنحو المعنى الحرفي، فيثبت أنّ الوصف علة لطبيعي الحكم في مرحلة المدلول التصوري، وفرضنا أنّ إثبات كون العلة علة لطبيعي الحكم موقوف على إجراء مقدمات الحكمة كما تقدم فإننا مع ذلك نقول: إنّ إجراء مقدمات الحكمة متعذر في المقام، لأنّ هذه السببية، نسبة ناقصة، كما عرفت ذلك في مناقشة كلام النائيني «قده» عندما أفاد، انه لو كان الوصف مقيداً للحكم تمّ المفهوم في الجملة.

وقد قلنا فيما سبق، بأنّ هذا ممنوع كبرى وصغرى، إذ ليس الوصف قيماً للحكم بحسب المدلول التصوري، وليس يكفي ذلك في إثبات المفهوم على تقدير ثبوته.

وعليه فلا مفهوم للجملة الوصفية، وبهذا ينتهي الكلام في مفهوم الوصف.

مفهوم الغاية

الغاية تارة: تكون غاية لمفهوم إفرادي، هو موضوع الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿وَأغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾، فالمرفق هو، غاية للموضوع، وهو اليد.

وتارة أخرى: تكون الغاية، غاية لمتعلق الحكم الذي هو مفهوم إفرادي في نفسه، كما في قوله، ﴿صم إلى الليل﴾، فالليل، غاية للصوم الذي هو متعلق الحكم.

وتارة ثالثة: تكون الغاية غاية للنسبة - أي لنفس الحكم - التي هي مدلول هيئة الجملة كما في قوله: ﴿صم حتى تصبح شيخاً﴾، أو قفل: تكون غاية لنفس الحكم المستفاد من مدلول الهيئة والنسبة الثامة، وليست غاية للمتعلق - الصوم - وإلا لوجب الصوم مستمراً إلى الشيخوخة، وإنما هي غاية للحكم، وهو الوجوب المستفاد من هيئة «صم».

فالمقصود هو، أنّ وجوب الصوم ثابت في حق الإنسان حتى يصبح شيخاً.

وتارة رابعة: تكون غاية للحكم المستفاد من مادة الكلام، كما في قوله. الصوم واجب إلى الليل، فإنّ الوجوب هنا إستيبد من كلمة «واجب»، والليل هنا، غاية للكلمة واجب، فالغاية هنا غاية للحكم المُستفاد

من مفهوم إسمي إفرادي، فقله: الصوم واجب إلى الليل - أي وجوباً مستمراً إلى الليل.

وميزان ثبوت المفهوم للجملة الغائية عند المحقق النائيني «قده»، يختلف من جملة إلى جملة، حيث أنّ الظاهر من كلامه، أنّ الغاية متى ما كانت غاية لمفهوم إفرادي فلا يثبت المفهوم، ومتى ما كانت غاية لمدلول الهيئة التامة في الجملة الإنشائية - وهو النحو الثالث - فالمفهوم ثابت، ومعنى ذلك، أنّ بقية الأقسام لا يثبت فيها المفهوم عنده لأنّ الغاية فيها ترجع إلى مفهوم إفرادي كما تقدم.

وأما السيد الخوئي «قده» فقد جعل الميزان في ثبوت المفهوم، كونه غاية غاية للحكم، فيثبت المفهوم سواء كان الحكم مفاداً بنحو المعنى الإسمي أو مفاداً للنسبة، وإن كانت غاية لغيره فلا يثبت.

ويقع الخلاف بين السيد الخوئي «قده» والميرزا «قده» في القسم الرابع، حيث أنّه لا مفهوم له عند النائيني «قده»، وله مفهوم عند السيد الخوئي^(١) «قده»، إذن، فهما متفقان على ثبوت المفهوم فيما إذا كانت الغاية غاية للحكم، لكن النائيني «قده» قيده بما إذا كانت الغاية غاية لمدلول الهيئة التامة في الجملة الإنشائية.

وقد ذكر النائيني «قده» في بيان مدّعاها ما حاصله: أنّ معنى الغاية هو الإنتهاء والعلية للعدم، وحينئذٍ، فإذا كانت الغاية غاية للحكم، كان معنى ذلك، إنتهاء الحكم المغي وإنعدامه، بحصول الغاية، ولا نريد بالمفهوم أكثر من ذلك المعنى، وأما إذا كانت الغاية غاية للموضوع أو للمتعلق، فغاية ما تقتضيه هو، تحديد دائرة الموضوع أو المتعلق في رتبة سابقة على طرو الحكم، فيكون حال الجملة الغائية حينئذٍ، حال الجملة الوصفية التي يكون الوصف وغيره فيها قيداً للموضوع، وقد تقدم عدم ثبوت المفهوم

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - هامش ص ٤٣٦ - ٤٣٧.

فيها، لأنّ ثبوت الحكم للمقيّد لا ينافي ثبوته لشيء آخر غير مقيّد.

والتحقيق في المقام، عدم تماميّة ما ذكره النائي،
والخوئي «قدس سرهما»، حيث تقدّم أنّ ثبوت المفهوم، متوقف على تماميّة
ركبتين.

الأول: إثبات كون القيّد علة منحصرة للحكم.

الثاني: إثبات كون المعلق على القيّد هو طبيعي الحكم لا شخصه.

والأول تام في المقام، لما ذكره النائي «قده» في سبب ثبوت
المفهوم، فإنّ الغاية سنخ مفهوم يؤدّي نفس دور العلة المنحصرة، من ناحية
العدم لا الوجود.

إلا أنّ الركن الثاني غير تام، لأنّ طريق إثباته هو، إجراء مقدمات
الحكمة في المعلق الذي هو الحكم، وإجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة فيه
مستحيل كما في الوصف، لأنّ النسبة الغائيّة التي هي مفاد أداة الغاية، هي
نسبة ناقصة، وقد عرفت عدم إمكان إجراء مقدمات الحكمة فيها، وإنه إنما
تجري فيما لو كانت النسبة تامة.

وتوضيح كون النسبة الغائيّة ناقصة، يمكن إثباته، «إنّياً، ولميّاً»، أي
أنّه يمكن إثباته تارة، بعد تحصيل ميزان كون النسبة تامة أو ناقصة، وهذا
عبارة عن الإثبات اللّميّ.

وتارة أخرى، يمكن إثباته بحسب نتائج النسبة التامة أو الناقصة،
وهذا عبارة عن الإثبات «الإنّي».

أمّا إثبات كون النسبة الغائيّة ناقصة، «إنّياً»، فلوضوح نقصان الجملة
الغائيّة وحدها، كما في قوله: «الصوم إلى الليل»، فإنّه لا يصح السكوت
عليها، وهي لا تختلف في النقصان عن الجملة الوصفية أو الإضافة كما في
قولهم، «متاع زيد».

نعم تصلح أن تكون منتهياً في المقام لا أكثر.

وأما إثبات كونها ناقصة، «لمبأ»، فلأن النسبة الغائية تربط بين الغاية والمغني في عالم الواقع والخارج، بقطع النظر عن ذهن المتكلم، وقد عرفت أن كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج، تكون نسبة ناقصة، وحينئذ، يتعذر إجراء مقدمات الحكمة لإثبات كون المعلق على الغاية والمغني بها هو طبيعي الحكم، كما عرفت تفصيله سابقاً.

نعم لو قال: «صم إلى الليل»، ونصب قرينة على أنه يريد معنى قولنا، «وجوب الصوم مغياً إلى الليل»، لكان لتلك الجملة مفهوم.

وعليه: فالصحيح أن الغاية، وإن كانت غاية للحكم، لا يثبت لها مفهوم، إلا ببذل مؤنة وعناية زائدة كما تقدم.

نعم يكون للغاية مفهوم بلحاظ المدلول التصديقي بالمقدار الذي قلنا به في مفهوم الوصف، وهو نفي الموجبة الكلية التي تكون عين مدلول الخطاب في مورد الخطاب، حيث يفهم من قوله «صم إلى الليل»، أنه لا يجب صوم الليل في جميع الأحوال، وإلا لو فرض أنه يجب في جميع الأحوال ولو بجعل آخر، لكان أخذ قيد «الليل» لغواً كما عرفت.

مفهوم الإستثناء

الإستثناء، تارة يُعبّر عنه بمفهوم إسمي، وأخرى يُعبّر عنه بمفهوم حرفي، فإن عبّر عنه بمفهوم إسمي، فيكون الإستثناء حينئذ قيداً من قيود الموضوع أو المتعلق، سواء كان الإستثناء من إيجاب، كما في قولنا: «أكرم العالم غير الفاسق»، أو كان من سلب كما في قولنا: «لا يجب إكرام العالم غير العادل»، فإن الإستثناء فيهما قيد من قيود موضوع الحكم أو المتعلق.

ولا إشكال، في عدم المفهوم لهذا النوع من الإستثناء، لأنه بحسب الحقيقة يرجع إلى الوصف، بل هو حقيقة حيث يدل على توصيف المفهوم الإفرادي وتحصيله بقسم خاص، فيلحقه حينئذ الحكم الذي ذكرناه لمفهوم الوصف.

وإن عبّر عنه بمفهوم حرفي وبما هو نسبة إقتطاعية، كما لو عبّر عنه «بالآ»، فإنه حينئذ، إما أن يكون الإستثناء من السلب، وإما أن يكون من الإثبات، فإن كان من الأول، كما في قوله: «لا يجب تصديق المخبر إلاّ الثقة»، فلا إشكال في ثبوت المفهوم فيه، فإنّ هذا هو معنى قولهم، الإستثناء من السلب إثبات، فيدل حينئذ على وجوب تصديق المخبر الثقة، وإن كان من الثاني، كقوله: «أكرم العلماء إلاّ الفاسق»، فإنه حينئذ، هل يكون الإستثناء من الإيجاب سلباً ليثبت المفهوم فيه أيضاً، أم أنّه لا يكون كذلك، فلا يثبت له مفهوم؟.

والتحقيق هو، أنّ الإستثناء من الإيجاب سلب، فيثبت المفهوم فيه أيضاً.

وبيان ذلك، يكون على ضوء الموازين التي ذكرناها في إثبات المفهوم، حيث ذكرنا أنّ ثبوت المفهوم في المقام، متوقف على ثبوت ركنين.

الأول: هو إثبات كون العلية إنحصارية.

الثاني: هو إثبات كون المعلق طبيعي الحكم.

أما الأول، فهو ثابت، لأنّ أداة الإستثناء تثبت أنّ مناط الحكم وما هو موضوع له، هو المُستثنى منه فقط، وأنّ المُستثنى ليس علة ولا موضوعاً له، وهذا هو معنى العلية الإنحصارية.

وأما الثاني: فهو ثابت أيضاً، لأنّ النسبة الإستثنائية في المقام، نسبة قائمة بين المُستثنى منه والمُستثنى في عالم الذهن، لأنّه في مرحلة الواقع لا معنى للإستثناء والإقتطاع، لأنّ كل عرضي في هذه المرحلة قائم على موضوعه من الأزل إلى الأبد، «فوجوب الإكرام» ثابت على العلماء من الأول إلى الأخير، «وعدم وجوب الإكرام» ثابت لغيرهم كذلك، وإنّما يكون الإستثناء والإقتطاع في عالم الذهن، إذ فيه يُنسب ثم يُقتطع.

وعليه، فالنسبة الإستثنائية نسبة تامة، لأنّ موطنها الأصلي هو الذهن، وإذا كانت النسبة الإستثنائية تامة، فإنّه يُعقل حيثلو إجراء مقدمات الحكمة لإثبات أنّ المُستثنى قد أُخرج من طبيعي الحكم لا من شخصه، وبذلك يثبت المفهوم.

وقد مرّ معك، تفصيل الأصول الموضوعية لهذا الكلام مراراً.

وإن شئت قلت: إنّه على ضوء الموازين المتقدمة في إثبات المفهوم، وهو ان الإستثناء يعني الإقتطاع، وهو لا يكون إلا من شؤون النسب التامة الحقيقية في الذهن، وأما في الخارج، فلا إقتطاع ولا حكم، فهي كالعطف

والإضراب ونحوهما في اللغة، فهي نسب ثانوية ذهنية وليست أولية خارجية كي تكون ناقصة، وحيثلذا يعقل إجراء مقدمات الحكمة والإطلاق في طرفها، وهو الحكم، لأثبات أن طرفها الذي أخرج منه المستثنى، هو طبيعي الحكم لا شخصه، والمفروض دلالة وضعها على الحصر، وبذلك يتم كلا ركني المفهوم.

فإن قيل: لو كانت النسبة الإستثنائية تامة، لكانت الجملة المشتملة على المستثنى والمستثنى منه فقط جملة تامة، كما في قوله: «العلماء إلاّ الفساق»، فإنّ هذه الجملة مشتملة على النسبة الإستثنائية، ولو كانت تامة، لكانت هذه الجملة تامة، مع أنّه لا إشكال في كونها جملة غير تامة، لعدم صحة السكوت عليها.

قلنا: إنّ النسبة الإستثنائية تامة، إلاّ أنّ أطرافها ثلاثة، المستثنى منه، والمستثنى، ومستثنى بلحاظه، فإنّ إستثناء الفساق من العلماء، ليس المقصود به إستثناء الفساق من العلماء بما هم علماء، وإلاّ لكان ذلك دالاً على أنّ الفساق ليسوا بعلماء، بل المقصود إستثناؤهم من العلماء بلحاظ الحكم، وهو، «وجوب الإكرام»، وعليه، فوجوب الإكرام طرف للنسبة الإستثنائية أيضاً، فما لم يؤت به لا تكون النسبة مستوفية لإطرافها، فنقصانها من هذه الجهة، لا من جهة عدم كون النسبة الإستثنائية نسبة تامة.

وإن شئت قلت: إنّ عدم التمامية هنا، ليس بإعتبار نقصان النسبة نفسها، بل بإعتبار عدم ذكر أطرافها، فإنّ الإستثناء والإقتطاع فرع وجود حكم مسبق، فلا معنى له من دون سبق حكم في الجملة.

وإن شئت قلت: إنّ مجرد تمامية النسبة لا يكفي لإجراء مقدمات الحكمة وإثبات الركن الثاني، بل لا بدّ من أن تثبت، أنّ هذه النسبة ذات مدلول تصديقي، لأنّ الإطلاق الحكمي مرجعه إلى أصالة التطابق بين ما هو موضوع للمدلول التصوري وما هو موضوع للمدلول التصديقي، وعليه: فلا بدّ من إثبات كون هذه النسبة ذات مدلول تصديقي.

والصحيح: إن هذه النسبة الإستثنائية، يوجد بإزائها مدلول تصديقي.

وتوضيحه: أنه في قولنا «أكرم العلماء الآ فساق»، توجد نسبتان.

أ- النسبة الأولى: هي مفاد هيئة أكرم.

ب- النسبة الثانية: هي مفاد إلا، ولا شك إن هذه الجملة الإستثنائية تشتمل على مدلول تصديقي، وحينئذ فإما أن يُدعى أن هذا المدلول التصديقي بإزاء النسبة المستفادة من «هيئة أكرم»، وإن النسبة المستفادة من هيئة أداة الإستثناء لا مدلول تصديقي بإزائها، وإما أن يُدعى العكس، وإما أن يُدعى أنه بإزاء كل من النسبتين مدلول تصديقي.

وهذه الدعوى الأخيرة هي الصحيحة والمتعينة، لأن الإنسان لو خالف الواقع في المُستثنى والمُستثنى منه لكان قد كذب كذبتين، كما لو قال: «كل إنسان أسود إلا الزنجي»، فهنا كذبتان: الأولى: هي الحكم على كل إنسان بأنه زنجي، الثانية: هي إستثناء الزنجي، فالكذبة قد تعددت، وتعددها دليل على تعدد المدلول التصديقي.

فالصحيح إذن، أن هناك مدلولاً تصديقياً بإزاء النسبة الإستثنائية، ومعه يتم جريان الإطلاق ويثبت المفهوم.

ثم انه قد عرفت سابقاً، أنه إذا كان الإستثناء من السلب، كما في قولنا: «لا يجب تصديق المخبر إلا الثقة» فإنه لا إشكال في ثبوت المفهوم، ولم نحاول إثبات الركن الثاني كما حاولنا في الإستثناء من الإثبات.

والوجه في ذلك: انه في الإستثناء من السلب سواء أثبت الركن الثاني، أو لم يثبت، فعلى أي حال يثبت المفهوم الذي هو وجوب تصديق الثقة، لأن المُستثنى منه، سواء كان شخص الحكم أو طبيعته، فإنه لا محالة في أن تحقّق الإثبات الذي هو وجوب تصديق خبر الثقة ثابت، ومن هنا، كان المفهوم في هذا النحو، أوضح منه في النحو الآخر.

وإذ عرفت ثبوت المفهوم للإستثناء، فإذا ورد «أكرم العلماء إلاّ الفسّاق»، وورد، «إذا زارك العالم الفاسق فأكرمه»، فحيثلّو، يقع التعارض بين مفهوم الدليل الأول، ومنطوق الدليل الثاني، ولا بدّ حيثلّو، إمّا من الجمع العرفي إن أمكن، وإلاّ، فتطبيق قواعد التعارض.

وأما لو فُرض أنّه ورد، «أكرم كل عالم إلاّ الفسّاق»، وورد «أكرم الفاسق الفقير»، وفرضنا وجود إنسان عالم فقير فاسق، ففي مثله، لا يتعارض الدليلان، والوجه فيه واضح، فإنّ طبيعي وجوب الإكرام الذي نفيناّه عن الفسّاق في الجملة الأولى بمقتضى المفهوم، إمّا هو طبيعي وجوب الإكرام الثابت للعالم والذي يكون للعلم مدخليّة فيه، وأما الوجوب الذي ليس للعلم مدخليّة فيه، فلا يُنفى عن الفاسق، والمفروض أنّ الوجوب الذي ثبت في الدليل الثاني، إمّا ثبت لعنوان الفقير، ومثله لا مانع من شموله للفاسق الفقير، لأنّ مثل هذا الوجوب لم يكن داخلًا في المستثنى منه ليُنفى بمفهوم الإستثناء.

وإن شئت قلت: ان المفهوم المدعى في الإستثناء إنما هو إنتفاء طبيعي الحكم الثابت لعنوان المستثنى منه في المستثنى فلا ينافي مع ثبوت حكم مماثل له بعنوان آخر غير عنوان المستثنى منه، كما لو قال: «أكرم الفاسق الفقير»، فإنه لا يتعارض مع مفهوم اكرم كلّ العلماء إلاّ الفسّاق، لأنّ طرف النسبة الإستثنائية التامة إمّا هو وجوب إكرام العالم، وهو لا يصدق على وجوب إكرام الفقير.

والخلاصة: هي، أنّ المستثنى منه هو، عنوان العلماء بما هو موضوع للحكم بوجوب الإكرام، وأما الفقير الذي هو موضوع آخر لوجوب الإكرام، فلم يُستثنَ منه شيء.

نعم لو ثبت حكم بوجوب الإكرام على فاسق عالم مع دخل علمه في الموضوعيّة ولو بنحو جزؤ الموضوع، حيثلّو يكون معارضاً مع مفهوم الإستثناء، لآته تُخلف الإستثناء من العلماء بما هو موضوع لوجوب الإكرام.



مفهوم الحصر

ومما له مفهوم، أدوات الحصر وصيغُهُ: «كإنما»، وتقديم ما حقه التأخير، وهكذا كل أداة تثبت كونها للحصر فهي تدل على المفهوم، كما لو قيل: «إنما تجب الصلاة»، فيدل ذلك على حصر الوجوب بالصلاة. والوجه في دلالة أدوات الحصر على المفهوم هو، إشتغالها على ركنيه.

أما الركن الأول وهو الدلالة على العلية الإنحصارية، فلأن حصر الوجوب بالصلاة مساوق مع كون الصلاة علة منحصرة للوجوب، وإلا لما حُصر الوجوب بها، وهذا يعني توفر الركن الأول بحسب مدلولها التصوري.

وأما الركن الثاني، وهو إثبات كون المحصور طبيعي الحكم وسنخه لا شخصه، فهو ثابت أيضاً في جملة الحصر، فلا نحتاج في إثباته إلى مقدمات الحكمة أو الظهور الإطلاقي، لأن هناك ظهوران سياقيان حاليان يثبتان هذا الركن.

الظهور الأول: هو، أنه لو كان المحصور شخص الحكم لما كانت أداة الحصر مؤتمنة لمطلب جديد، بل كانت مؤكدة لما كان، لأن إنحصار شخص الحكم بالموضوع في كل قضية هو على القاعدة، لا يحتاج إلى أداة حصر، لأن شخص الحكم أمر كان ثابتاً بقطع النظر عن الحصر، ولازم ذلك هو كون الإنيان بإداة الحصر للتأكيد هو خلاف الظاهر. فلا بد من كونها لتأسيس مطلب جديد لا تأكيد ما كان.

الظهور الثاني: هو أنه لو لم يكن المحصور سنخ الحكم، وفُرض وجود فرد آخر من الوجوب لغير الصلاة، كما في مثالنا، لكان حصر الوجوب بالصلاة لغواً، بإعتبار أنه سواء حصرنا الوجوب بالصلاة أم لم نحصره بها، فإنَّ هناك فرد آخر من الوجوب ثابت لغير الصلاة، فيكون حصره بها حينئذٍ، لغو عرفاً، وهذا خلاف الظاهر أيضاً.

وبهذان الظهوران يثبت الركن الثاني، وهو أنَّ المحصور سنخ الحكم بلا حاجة إلى إصالة الإطلاق.

ومن هنا كان هذا المفهوم من أقوى المفاهيم، مضافاً إلى أنَّ ظهور الحصر في إثبات العلية الإنحصارية - الركن الثاني - في غاية القوة.

ويبقى من المفاهيم، مفهوم اللقب والعدد، وحيثُ أنه لا ميزة خاصة بينهما وبين مفهوم الوصف، فلا حاجة للتكلم فيهما بخصوصهما، وإنما يُعرف حالهما مما تقدم في مفهوم الوصف.

نعم في العدد، لو فرض كونه المولى في مقام التحديد به، فهذا بنفسه يكون قرينة على المفهوم، كما هو الحال في القرائن الشخصية الأخرى.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
بحث التزاحم	٥
تمميز التعارض عن التزاحم	٧
خروج التزاحم عن التعارض	١٠
الوجه الأول	١٠
الوجه الثاني	١٢
الوجه الثالث	١٣
في مرجحات التزاحم	١٩
المرجع الأول:	
ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية	١٩
المعاني المختلفة للقدرة الشرعية	٢٠
مقتضى القاعدة عن الشك في كون القدرة شرعية أو عقلية	٢٤
لأصل العملي في صور الشك	٢٨
مقتضى الدليل الإجتهادي في صور الشك	٣٠
المرجع الثاني:	
تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل	٣٨
بحثان مربوطان بالمرجع الأول	٥٠

المرجع الثالث :

- ٥٩ الترجيح بالأهمية
- ٦٥ ترجيح معلوم الأهمية
- ٧١ التنبيه على أمور
- ٧٦ الأمر الأول
- ٧٨ الأمر الثاني
- ٧٨ طرق إثبات أهمية ملاك أحد الخطابين المتزاحمين على الآخر
- ٧٩ الطريق الأول لإثبات الأهمية
- ٨٠ الطريق الثاني لإثبات الأهمية
- ٨٠ الطريق الثالث لإثبات الأهمية
- ٨٠ الطريق الرابع لإثبات الأهمية
- ٨١ الطريق الخامس لإثبات الأهمية
- ٨٢ الطريق السادس لإثبات الأهمية
- المرجع الرابع والأخير :
- ٨٤ ترجيح الأسبق زماناً
- ٨٨ رجوع كل المرجحات إلى باب ورود
- ٨٨ حكم التزاحم والتكليف عن إنعدم المرجحات
- ٩٥ تشبهات التزاحم
- ٩٥ التنبيه الأول: جريان التزاحم في المتضادين دائماً
- ٩٧ التنبيه الثاني: موارد ادي خروجها عن التزاحم
- ١٠٤ التنبيه الثالث :
- ١٠٤ المورد الأول: كون أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعية
- ١١٩ المورد الثاني: كون الواجب متوقفاً على مقدمة محرمة
- ١٢٧ المورد الثالث :
- ١٣٢ المورد الرابع: إذا كان هناك تلازم بين الواجب والحرام

١٣٤	المورد الخامس : موارد إجتماع الأمر والنهي
١٣٧	التبني الثالث : تصوير التزام وتطبيق أحكامه على الواجبات الضمنية
١٣٧	الصيغ البرهانية المتعددة على عدم إمكان التزام في الواجبات الضمنية
١٥٠	التبني الرابع : في إجراء أحكام التزام بين الواجب الموسع والمضيق
١٦٣	الأمر بشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه
١٦٤	إنتفاء الشرط قهرياً
١٦٤	إنتفاء الشرط إختيارياً
١٦٧	تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد
١٦٨	كلام مشهور الحكماء في الأعراض
١٦٩	تقسيم العوارض بحسب أوعيتها
١٧١	كلام المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي في المحمولات والعوارض
١٧٩	جواب المحقق الخراساني «قد»
١٨٤	في كون العناوين أعراضاً يخترعها العقل للإشارة إلى الخارج
١٨٨	ثمرة ما فرعه المتأخرون على تعلق الأوامر بالطبايع أو الأفراد
١٩٠	أقوال المعقول للقائلين بتعلق الأوامر بالطبايع
١٩٥	بحث النسخ
١٩٥	المقام الأول : في دلالة دليل النسخ أو المنسوخ على الجواز أو عدمها
٢٠٤	إثبات أصل الجواز بالدليل المنسوخ
٢٠٦	المقام الثاني : في الأصل العملي في إثبات الجواز
٢١٣	بحث الواجب التخيري
٢١٣	رجوع الواجب التخيري إلى الواجب التعيني
٢١٩	نظرية المحقق الخراساني في تفسير الوجوب التخيري
٢٣٠	نظرية المحقق الأصفهاني في تفسير الوجود التخيري
٢٣٨	النظرية الرابعة في تفسير الوجوب التخيري
٢٣٩	النظرية الخامسة في تفسير الوجوب التخيري

٢٤٤ في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر
٢٤٤ الصيغة الأولى لتصوير التخيير بين الأقل والأكثر
٢٤٥ الصيغة الثانية لتصوير التخيير بين الأقل والأكثر
٢٤٥ أنحاء التفاوت بين الشئيين المتفاوتين
 إختلاف التفسيرات الفلسفية في تصوير الإمتيازات التشكيكية
٢٤٧ للماهية الواحدة
٢٤٧ الوجوب الكفائي
٢٥٧ الفرض الأول في تفسير الوجوب الكفائي
٢٥٧ الفرض الثاني في تفسير الوجوب الكفائي
٢٥٧ الفرض الثالث في تفسير الوجوب الكفائي
٢٥٧ الفرض الرابع في تفسير الوجوب الكفائي
٢٥٨ خصائص الوجوب الكفائي
٢٥٨ الخصيصة الأولى
٢٥٨ الخصيصة الثانية
٢٧٤ الجهة الأولى
٢٧٧ الجهة الثانية
٢٧٧ الأمر بالأمر بشيء
٢٨٤ الإحتمال الأول
٢٨٥ الإحتمال الثاني
٢٨٦ الإحتمال الثالث
٢٨٧ الإحتمال الرابع
٢٨٩ الأمر بعد الأمر
٢٩٣ النواهي
٢٩٥ الفصل الأول: في صيغة النهي
٢٩٥ الجهة الأولى

٣٠٣	الجهة الثانية
٣١٦	الجهة الثالثة
٣٢١	الجهة الرابعة
٣٢٣	الفصل الثاني : في مادة النهي
٣٢٥	إجتماع الأمر والنهي
٣٢٥	تحقيق ملاك التضاد بين الأمر والنهي
		إختلاف مركزي الأمر والنهي بالإطلاق والتنفيذ هل يرفع ملاك
٣٢٨	التضاد ومحدوره
٣٣٣	بيانان لبيان استحالة إجتماع الأمر والنهي
٣٣٤	البيان الأول للمحقق النائيني «قد»
٣٣٦	البيان الثاني
٣٣٨	اختلاف مركزي الأمر والنهي من ناحية تعدد العنوان
٣٣٩	الدعوى الأولى
٣٤٤	الدعوى الثانية
٣٥٢	ثلاث ملاكات لجواز إجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد
		مجرد تعدد العنوان لا يفيد في جواز اجتماع الأمر والنهي
٣٥٧	عند المحقق الخراساني «قد»
٣٦٠	تعدد العنوان وإيجابه تعدد المعنون وعدمه
٣٧٧	تطبيق ملاكات إجتماع الأمر والنهي
٣٧٧	تنبيهات إجتماع الأمر والنهي
		التنبيه الأول : في تحقيق كون هذه المسألة
٣٨٥	أنها أصولية أو فقهية أو كلامية
		التنبيه الثاني : هل يختص الأماكن والإمتناع بحكم
٣٩٠	العقل أو أنه يشمل ما هو بحكم العرف
		التنبيه الثالث : في التمييز بين مسألة الإجتماع

- ومسألة إقتضاء النهي لفساد العبادة ٣٩٣
- التنبيه الرابع : في ابتناء مسألة إجتماع الأمر
والنهي على تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد ٣٩٩
- مدى تأثير مسالك إجتماع الأمر والنهي على ملاكات القور بالجواز ٤٠١
- التنبيه الخامس : إشتراط وجود ملاك الوجوب
والحرمة في المجمع وعدمه ٤٠٥
- التنبيه السادس : في إمكان تصحيح الإمثال بإتيان المجمع ٤٣٨
- التنبيه السابع : انه بناء على الإمتناع ووقع
التعارض هل يقدم دليل النهي أو انها متكافئان ٤٥٦
- التنبيه الثامن : في تحقيق هل الإشكال في العبادات المكروهة ٤٦٠
- التنبيه التاسع : في انه هل تسقط الحرمة
عن مادة الإجتماع بالإضطرار أو لا؟ ٤٧٧
- حكم الصلاة عند الكون في المغصوب
إذا حصل الإضطرار بسوء الإختيار ٤٩٣
- عدم كون الخروج من المغصوب مقدمة لترك الحرام ٤٩٨
- تقريبان لحل مشكلة الخروج واجباً وحراماً ٥٠٩
- في إقتضاء النهي الفساد ٥٢٣
- المسألة الأولى : في إقتضاء النهي الفساد في العبادات
الأمر الأول : ان المقصود بالفساد هو عدم
الصحة ووجوب الإعادة أو القضاء ٥٢٣
- الأمر الثاني : هو ان النهي على خمسة أقسام ٥٢٣
- الأمر الثالث : في بيان ملاكات إقتضاء الفساد ٥٢٥
- تنبيهات إقتضاء النهي الفساد في العبادة ٥٤٤
- التنبيه الأول : في إيجاب إقتضاء النهي التحريمي إقتضاء النهي الكراهي ٥٤٤
- التنبيه الثاني : في كون النهي المتعلق
بالعبادة يتعلق بجزئها وشرطها وعدمه ٥٤٧

٥٤٩	التنبيه الثالث: إنقسام النهي التحريمي إلى حرمة ذاتية وحرمة تشريعية
٥٥١	التنبيه الرابع: بيان مواضع النهي المولوي والإرشادي
٥٥٤	المسألة الثانية: في اقتضاء النهي الفساد في المعاملات
	الجهة الأولى: في اقتضاء النهي الفساد في
٥٥٤	المعاملة بلحاظ مقتضى القاعدة
٥٦٦	الجهة الثانية: في اقتضاء النهي الفساد في المعاملة بلحاظ الدليل الخاص
٥٧٠	ختام الكلام في بحث النواهي
٥٧٢	بحوث المفاهيم
٥٧٥	تعريف المفهوم
٥٧٧	ضابط الدلالة على المفهوم
٥٧٨	دلالة الجملة الشرطية على المفهوم
٥٩٢	مفهوم الجملة الشرطية
٦٥١	تنبيهات مفهوم الشرط
٧٠٨	مفهوم الوصف
٧٣٢	مفهوم الغاية
٧٣٦	مفهوم الإستثناء
٧٤٢	مفهوم الحصر