

منتقى الأصول

تقرير بحث الروحاني للحكيم ج 3

[1]

منتقى الاصول تقريراً لباحث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم الجزء الثالث

[2]

اسم الكتاب منتقى الاصول ج 3 المؤلف: الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم المطبعة: الهادي الطبعة: الثانية 1416 هـ الكمية: 2000 نسخة السعر 7000 : ريال حقوق الطبعة محفوظة

[3]

النواهي

[4]

بسم الله الرحمن الرحيم

[5]

النواهي الكلام في جهات: الجهة الاولى: في مفاد صيغة النهي ومادته. والذي أفاده صاحب الكفاية عن ذلك: أنها كصيغة الامر ومادته في الدلالة على الطلب، والاختلاف بينهما في المتعلق، فمتعلق الامر هو نفس الفعل ومتعلق النهي الترك، وإلا فالمستفاد من النهي والامر مادة وصيغة شئ واحد وهو الطلب، ومن هنا اعتبر في صدق النهي ما اعتبره في صدق الامر من لزوم صدوره من العالي (1). ولكن هذا الرأي لم يتفق عليه الاعلام، بل خالفه بعضهم فذهب الى اختلاف النهي بمادته وصيغته مع الامر مفهوماً، وان ما ذهب إليه صاحب الكفاية يتنافى مع الوجدان لوجهين: الاول: إنتقاضه ببعض الواجبات المطلوب فيها الترك كالصوم، مع أنها لا تعد من المحرمات بل من الواجبات. الثاني: إن مراجعة الوجدان تشهد أن النهي ينشأ عن مفسدة في الفعل يكون بها مبعوضاً للمولى ومتعلقاً لكراهته فيزجر عبده عنه فواقع النهي يختلف

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 149 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[6]

عن واقع الامر، فانه كراهة الفعل والامر إرادة الفعل، كما أن المنشاء في النهي هو الزجر عن الفعل والمنشاء في الامر طلبه والبعث إليه فيختلف الامر والنهي مفهوما مادة وصيغة، ومتعلقهما واحد وهو الفعل (1). والتحقيق: موافقة صاحب الكفاية في ما ذهب إليه من الرأي. والذي ندعيه: أن المنشأ في مورد النهي ليس إلا البعث نحو الترك مع الالتزام بأن مفهوم النهي يساوق عرفا مفهوم المنع والزجر لا البعث والطلب. والوجه فيما إدعينا: هو أن التكليف أعم من الوجوب والتحرير - على جميع المباني في حقيقته - إنما هو لجعل الداعي وللتحريك نحو المتعلق بحيث يصدر المتعلق عن إرادة المكلف، ومن الواضح أن ما يقصد اعمال الارادة فيه في باب النهي هو الترك وعدم الفعل ولا نظر الى اعمال الارادة في الفعل كما لا يخفى جدا، وهذا يقتضي أن يكون المولى في مقام تحريك المكلف نحو ما يتعلق به اختياره وهو الترك، ويكون في مقام جعل ما يكون سببا لاعمال ارادة المكلف في الترك، فواقع النهي ليس إلا هذا المعنى وهو قصد المولى واراادته تحريك المكلف واعمال ارادته في الترك. وهذا كما يمكن أن ينشأ بمدلوله المطابقي وهو طلب الترك، كذلك يمكن أن ينشأ بمدلوله الالتزامي وهو الانزجار عن الفعل فانه لازم ارادة ترك العمل، وهو في باب النهي منشأ بمدلوله الالتزامي بعكسه في باب الامر فانه منشأ بمدلوله المطابقي، فالمنشأ في باب النهي ارادة الترك بمفهوم المنع والنهي، وليس المنشأ هو نفس المنع عن الفعل، لانه غير المقصود الاولی وأجنبي عما عليه واقع المولى. وأما دعوى: أنه ليس في الواقع سوى كراهة الفعل تبعا لوجود المفسدة

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 327 هامش رقم 2 - الطبعة الاولى (*).

[7]

فيه دون ارادة الترك. فهي باطلة، فانه كما هناك كراهة للفعل كذلك هناك ارادة ومحبوبة للترك، وبشهادة لذلك الافعال المبعوضة بالبغيض الشديد، فان تعلق المحبوبة بتركها ظاهر واضح لا انكار فيه كمحبوبة الصحة التي هي في الحقيقة عدم المرض ونحو ذلك. وأما تمييز الواجب عن الحرام فليس الضابط فيه ما هو المنشاء وما هو متعلق الارادة أو الكراهة، بل الضابط فيه ملاحظة ما فيه المفسدة والمصلحة، فان كان الفعل ذا مفسدة كان حراما وإن كان المنشاء طلب الترك، وان كانت المصلحة في الفعل أو في الترك كان الفعل أو الترك واجبا، ومثل الصوم تكون المصلحة في نفس الترك فيكون واجبا. وبالجملة: فما ذكر من الوجهين لا ينهض لانكار رأي صاحب الكفاية، فهو المتجه لما عرفت من البرهان عليه. الجهة الثانية: في البحث عن أن متعلق الطلب في النهي هل هو الترك وعدم الفعل، أو الكف الذي هو ايجاد ما يكون سببا في المنع عن تأثير الرغبة في الفعل عند حدوث الميل إليه ؟، وهذا المعنى يمكن أن يحزر بنحوين: النحو الاول: ما ذكره في الكفاية من: أن متعلق الطلب في باب النهي هل هو الترك أو الكف لاجل ان الترك غير اختياري فان الارادة انما تؤثر في الفعل لا في عدمه، فان العدم ينشأ من عدم ارادة الوجود لا ارادة العدم. والجواب عن هذا الاشكال: ما أشار إليه في الكفاية من: أن القدرة على الفعل تعني القدرة على الترك، فان معنى كون الشئ مقدورا هو كون كل من وجوده وعدمه تحت حيز الامكان والاختيار، والا فلو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الفعل كذلك، بل كان اما ضروريا أو ممتنعا، وكل من الحالتين خلف (1).

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 149 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[8]

يبقى سؤال وهو: أن هذا المعنى انما يستلزم إمكان تعلق النهي بالترك لا تعيينه، فما هو الوجه في إختيار تعلقه بالترك دون الكف ؟. والجواب عنه واضح: فان تعلقه بالترك لا يحتاج الى برهان فانه ما تقتضيه القاعدة، والالتزام بتعلقه بالكف من

جهة الالتزام بامتناع تعلقه بالترك، فلا محيص عنه، فإذا ثبت جوازه تعين بلا اشكال. اما ان ذلك مقتضى القاعدة، فلا جل ان التكليف إذا كان يرتبط بالامور الخارجية لترتب المصلحة والمفسدة عليها، فلاوجه لتعلقه بأمر نفسي، بل هو يتعلق رأساً بامر خارجي من فعل أو ترك، ولاجل ذلك لم يتوهم متوهم أن الامر متعلق بارادة الفعل لا بنفسه إذ لا معنى له، والمفروض معقولة تعلقه بالفعل نفسه. فالتفت. النحو الثاني: ان متعلق النهي وإن كان هو الترك، لكنه هل هو مطلق الترك أو انه ترك خاص وهو المساوق لصورة الكف ؟ والوجه في هذا الكلام هو ان النهي انما هو لجعل الداعي نحو الترك، وهذا انما يتعقل في صورة وجود المقتضي للفعل، بحيث يكون المكلف في مقام العمل فينهي، اما إذا لم يكن في مقام العمل فلا معنى للنهي عنه لتحقيق الانتفاء والانزجار في نفسه بدون نهْي فيكون النهي لغوا. وهذا المعنى تظهر ثمرته في مورد العلم الاجمالي الذي يكون أحد طرفيه مصروف النظر عنه بالمرة، فانه لا يكون منجزا على هذا الرأي، فينحصر النهي بصورة الكف قهرا وإن تعلق بالترك. وحل هذا الاشكال أو اقراره ليس محله هنا، بل له مقام آخر وانما كان قصدنا الاشارة إليه فالتفت. الجهة الثالثة: في اتفاق كيفية امتثال النهي والامر أو اختلافهما. وتوضيح الحال: ان هناك شيئا ملحوظا يختلف فيه النهي والامر، وهو: ان الامر إذا تعلق بطبيعة يكتفي في امتثاله باتيان فرد واحد، بخلاف النهي فإنه إذا تعلق بطبيعة فلا يمثل الا بترك جميع افرادها، وقد اختلف في بيان الوجه في ذلك .

[9]

فذهب صاحب الكفاية (رحمه الله) الى: ان هذا الاختلاف يرجع الى حكم العقل في مقام الامتثال، حيث ان المطلوب في باب الامر ايجاد الطبيعة، وهو يتحقق بايجاد فرد منها، لان وجود الفرد وجود للطبيعة، والمطلوب في باب النهي ترك الطبيعة وهو لا يتحقق إلا بترك جميع الافراد، إذ مع وجود أي فرد توجد الطبيعة فلا يتحقق الترك المطلوب (1). وقد ناقش في هذا المفاد المحقق الاصفهاني ببيان اليك نصه (2): " لا يخفى عليك ان الطبيعة توجد بوجودات متعددة ولكل وجود وعدم هو بديله ونقيضه، فقد يلاحظ الوجود مضافا الى الطبيعة المهملة التي كان النظر مقصورا على ذاتها وذاتياتها فيقابله اضافة العدم الى مثلها ونتيجة المهملة جزئية، فكما ان مثل هذه الطبيعة تحقق بوجود واحد كذلك عدم مثلها، وقد يلاحظ الوجود مضافا الى الطبيعة بنحو الكثرة، فلكل وجود منها عدم هو بديله، فهناك وجودات واعدام. وقد يلاحظ الوجود بنحو السعة أي بنهج الوحدة في الكثرة بحيث لا يشذ عنه وجود - يعني بنحو العموم المجموعي -، فيقابله عدم مثله، وهو ملاحظة العدم بنهج الوحدة في الاعداد المتكثرة، أي طبعي العدم بحيث لا يشذ عنه عدم، ولا يعقل ان يلاحظ الوجود المضاف الى الماهية على نحو يتحقق بفرد ما، فيكون عدمه البديل له بحيث لا يكون إلا بعدم الماهية بجميع افرادها. واما ما يتوهم من ملاحظة الوجود بنحو آخر غير ما ذكر، وهو ناقض العدم الكلي وطارد العدم الازلي بحيث ينطبق على اول الوجودات - ويعبر عنه بصرف الوجود -، ونقيضه عدم ناقض العدم، وهو بقاء العدم الكلي على حاله، فلازم مثل هذا الوجود تحقق الطبيعة بفرد، ولازم نقيضه انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع افرادها

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 149 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) ذكرنا ما ينص، لوضوحه فلا يحتاج الى توضيح. (منه عفي عنه. (*).

[10]

فمدفوع: بان طارد العدم الكلي لا مطابق له في الخارج، لان كل وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه وعدم غيره، فاول الوجودات اول ناقض للعدم، ونقيضه عدم هذا الاول، ولازم هذا العدم الخاص بقاء سائر الاعداد على حالها، فان عدم الوجود الاول يستلزم عدم الثاني والثالث وهكذا لا انه عينها، فما اشتهر من ان تحقق الطبيعة بتحقيق فرد وانتفائها بانتفاء جميع افرادها لا اصل له، حيث لا مقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو تتحقق بتحقيق فرد منها، والطبيعة على نحو تنتفي

بانتفاء جميع افرادها... " انتهى (1). اقول: يمكن أن يدعى ان نظر صاحب الكفاية الى اختلاف الامر والنهي في مقام الامتثال بحسب القضية العقلية فيما إذا كان متعلق كل منهما صرف الوجود، فهو يذهب الى ان الامر إذا تعلق بصرف وجود الطبيعة فيكفي في امتثاله باتيان فرد واحد لتحقيق صرف الوجود به. واما النهي فانه إذا تعلق بصرف وجود الطبيعة فلا يتحقق امتثاله الا بترك جميع افرادها، إذ المنهي عنه ايجاد اول وجود الطبيعة، وتركه لا يتحقق إلا بترك جميع الافراد، إذ أي فرد يوجد فهو اول وجودها فلا بد من تركه حتى يتحقق امتثال النهي وهذا المعنى اعترف به المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في كلامه اخيرا كما لا يخفى على الملاحظ، لكنه ناقشه بان عدم صرف الوجود ملازم لترك جميع الافراد لا انه عينها، وهذه مناقشة لفظية ترجع الى التخطئة في التعبير لا المدعي من أن امتثال النهي لا يتحقق إلا بترك جميع افرادها بمقتضى حكم العقل، إذ عرفت ان الزجر عن صرف الوجود والنهي عن تحقيقه لا يمثل الا بترك جميع الافراد، إذ كل فرد يفرض وجوده يكون اول الوجود وينطبق عليه عنوان صرف الوجود وقد عرفت النهي عنه. فما ذكره صاحب الكفاية لا اشكال فيه .

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 260 - الطبعة الاولى (*) .

[11]

وقد يتخيل: أن ما افاده في الكفاية انما يتم لو كان النهي عبارة عن الزجر عن الفعل، إذ يقال ان متعلقه صرف الوجود. اما بناء على ان النهي عبارة عن طلب الترك - الذي عليه صاحب الكفاية وهو المختار - فلا يتم ما ذكر، إذ متعلق الطلب هو صرف ترك الفعل، وهو كصرف الوجود يتحقق باول ترك فلا يتوقف امتثال النهي على ترك جميع الافراد لتحقيق صرف الترك بدونه (1). ولكن هذا التخييل فاسد، فان النهي وان كان بواقعه عبارة عن طلب الترك، إلا انك عرفت ان هذا الواقع يبين وينشاء بمفهوم الزجر عن الفعل للملازمة بينهما. وعليه، فالمنشأ هو طلب الترك الذي يكون لازم الزجر عن الفعل، وهو ليس صرف وجود الترك بل جميع التروك. وبالجمله: ما يقصد انشاؤه وهو لازم المعنى المطابقي للفظ الذي هو الزجر والمنع عن صرف وجود الفعل، وقد عرفت ان لازمه هو جميع التروك لا صرف الترك، فالمنشأ هو طلب جميع التروك لا طلب صرف الترك. فالمتحصل: ان النهي لا يكون امتثاله إلا بترك جميع الافراد، سواء قلنا انه واقعا طلب الترك أو انه الزجر عن الفعل. فافهم جيدا وتدبر فان المقام لا يخلو عن دقة. ثم ان صاحب الكفاية أشار في ضمن كلامه ويقول: " ومن ذلك يظهر ان الدوام والاستمرار انما يكون... الى آخره " (2) الى شئ: وهو: ان الجزم يتوقف إمتثال النهي على ترك جميع الافراد انما يكون باحراز كون مدخول النهي هو الطبيعة المطلقة، وذلك انما يكون باجراء مقدمات

(1) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 4 / 90 - الطبعة الاولى. (2) (الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 149 - طبعة مؤسسة آل البيت) ع (*).

[12]

الحكمة فيها كي يثبت ارادة الاطلاق منها، إذ لو كانت مقيدة بزمان خاص إقتضى النهي ترك جميع افراد الطبيعة المقيدة، كما انه لو لم يكن المقام مقام بيان كان المقصود مهملا ولا يثبت لزوم ترك جميع الافراد لعدم احراز المقصود بالطبيعة. وبالجمله: القضية العقلية في النهي مفادها لزوم ترك جميع افراد ما اريد من المدخول. اما احراز المقصود بالمدخول وانه الطبيعة المطلقة أو غيرها فهو أجنب عن مفاد القضية العقلية، بل احراز الاطلاق لا بد له من دال آخر وهو مقدمات الحكمة. وهذا المعنى تنبيه على اندفاع ما يتوهم أو يقال من: ان النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي تفيد العموم لحكم العقل بذلك، بحيث جعل منشاء استفادة الاطلاق والعموم من الطبيعة المدخولة للنهي هو حكم العقل المزبور ومفاد القضية العقلية. ولا يخفى ترتب الاثر على هذا الاختلاف في الرأي في مسالة تعارض دليل النهي مع

دليل آخر يتكفل ببيان مفاده بمقتضى الوضع لا الاطلاق. نظير العموم الوضعي، فانه بناء على ان اطلاق الطبيعة في مورد النهي يستفاد من مقدمات الحكمة يكون الدليل الاخر مقوما على دليل النهي، لتقدم الظهور الوضعي على الظهور الاطلاقي كما تقرر في محله، من جهة ان الاول تنجيزي والثاني تعليلي. واما بناء على ان اطلاق الطبيعة في مورد النهي يستفاد بحكم العقل تعارض الدليلان، ولم يقدم الدليل الاخر على دليل النهي لكون ظهور كل منها تنجيزي فتدبر. الجهة الرابعة: في النهي لو خولف وأتي بالعمل المنهي عنه، فهل مقتضاه استمرار النهي بعد المخالفة أولا ؟. ذهب صاحب الكفاية الى عدم دلالة النهي على إرادة الترك لو خولف، ولا على عدم ارادته، بل لا بد في احراز ذلك من دلالة اخرى، ولو كانت اطلاق

[13]

المتعلق من هذه الجهة، يعني التمسك باطلاق المتعلق من جهة العصيان، فيقال ان مقتضاه ثبوت النهي له مطلقا عصي النهي أو لم يعص. ويكون مقتضى هذا الاطلاق ثبوت النهي وتعلقه بالفعل بنحو العموم الاستغراقي، فينحل الى افراد متعددة بتعدد افراد الفعل، فإذا عصي أحدها بقي الاخر على حاله (1). ويدور حول مطلب الكفاية تساؤلان: احدهما: انه ذكر في صدر المبحث ان متعلق النهي صرف الوجود والمطلوب ترك صرف الوجود، ومن الواضح ان صرف الوجود قسيم لجميع الوجودات، فكيف يتصور ان يكون متعلق النهي جميع الوجودات المستلزم للانحلال، بخلاف الاول فانه يستلزم وحدة النهي، لعدم التعدد في صرف الوجود فإذا حصل سقط النهي لا محالة ؟. والآخر: ان الاستغراق لا يثبت بالاطلاق بنظر صاحب الكفاية فانه يذهب الى ان استفادة هذه الخصوصية من الاستغراق أو البدلية أو غيرهما تنشأ من قرينة خاصة في المقام، وليست هي مفاد الاطلاق، فان مفاد مقدمات الحكمة ليس إلا إرادة ذات الطبيعة من غير تقييد، فلاحظ مبحث المطلق والمقيد من الكفاية (2). وعليه، فكيف يحاول (قدس سره) اثبات الاستغراق في النهي باطلاق المتعلق ؟. والتساؤل الثاني حق لا نعرف له جوابا. لكن الاول تمكنا الاجابة عنه: بانه لم يفرض في صدر المبحث كون متعلق النهي صرف الوجود، وانما بحثه ثبوت تقيدي، ومرجهه الى انه لو كان متعلق النهي صرف الوجود كمتعلق الامر كانت قضية امتثالهما عقلا مختلفة، ونظرة في قوله: " ثم انه لا دلالة... " (3) الى تحقيق

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 150 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2)
الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 247 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3)
الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول - 149 / طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[14]

مقام الاثبات ومعرفة ما هو مفاد دليل النهي، وانه هل هو متعلق بصرف الوجود أو بجميع الوجودات أو مجموعها ؟ فتدبر. وتحقيق المقام: ان المتعين هو الالتزام باستمرار النهي وعدم سقوطه بالمخالفة، وذلك لوجود القرينة العامة على ذلك، وهي كون النهي ناشئا عن مفسدة في متعلقه. ومن الواضح ترتب المفسدة نوعا على كل فرد من افراد الفعل لا على مجرد صرف وجوده أو مجموع الافراد. فكل فرد يقصد تركه، فإذا لم يترك احد الافراد لزم ترك غيره لوجود المفسدة فيه. وبالجملية: هذه القرينة تعين احتمال الاستغراق والانحلال في النهي، وتنفي سائر الاحتمالات، فهي بضميمة الاطلاق تثبت المدعي. وقد استدل السيد الخوئي (حفظه الله) في حاشيته على أجود التقارير بهذا البيان على: ان امتثال النهي لا يكون إلا بترك جميع الافراد، وهذا الشئ هو الفارق بين الامر والنهي (1). ومن الواضح انه خلط بين الجهتين الثالثة والرابعة، إذ عرفت ارتباط هذا البيان بالجهة الرابعة من الكلام دون الثالثة، فان ملاكها يختلف عن هذا البيان على ما عرفت. ثم ان للمحقق النائيني (قدس سره) بيانا طويلا تكفل تقسيم النهي، وانه تارة يتعلق بترك الطبيعة بنحو المعنى الاسمي. واخرى يتعلق بترك الافراد ويلزمه ترك الطبيعة، والثمرة في انه لو خالف على الاول يسقط النهي بخلاف الثاني لانحلال الحكم، ثم رجع انه بالنحو

الثاني، وتعرض بعد ذلك الى بيان ان انحلال النهي بالنسبة الى الافراد الطولية يكون باحد وجهين. ثم اختار الثاني منهما اثباتا 2).

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 328 [هامش رقم 1 -] الطبعة الاولى. (2)
المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 329 - الطبعة الاولى (*).

[15]

وبما ان في كلامه جهات من الاشكال، كالتفرقة بين الافراد العرضية والطولية وغيرها، ولجل ان التعرض لها مفصلا يطيل المقام من دون أثر عملي مهم، اكتفينا بالاشارة الى كلامه وانه غير خال عن الاشكال فانتبه * * * .

[17]

"اجتماع الامر والنهي " ويقع الكلام قبل الخوض في أصل المبحث في جهات عديدة: الجهة الاولى: فيما هو المناسب جعله عنوان البحث: وقد ورد في كلمات المتقدمين بهذا النحو: " هل يجوز اجتماع الامر والنهي في واحد ذي وجهين أولا ؟ " تبعم صاحب الكفاية (1)، وناقشه المحقق النائيني وذهب الى ان الانسب تغييره وجعله بهذا النحو: " الامر والنهي المتعلقان بشيئين متحدين خارجا وجودا وايجادا هل يسري أحدهما إلى متعلق الآخر أو لا ؟ " (2). والذي يقتضيه الانصاف صحة عنوان البحث بالنحو المشهور، واولوبته من النحو الذي عنوانه به المحقق النائيني. فلنا دعويان: الاولى: صحة عنوان البحث بالنحو المشهور. فان ما ذكره من الاشكال فيه بانه: " يوهم ان القائل بالجواز لا يعترف بتضاد الحكمين، فلذا يقول بجواز اجتماعهما مع ان الامر ليس كذلك، بل هو يدعي عدم لزوم الاجتماع مع اتحاد المتعلقين خارجا، لا انه يدعي جوازه بعد تسليمه الاجتماع، إذ استحالة الاجتماع

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 150 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2)
المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 331 - الطبعة الاولى (*).

[18]

بعد وضوح التضاد بين الحكمين مما لا تكاد تخفى " (1). مندفع: ان اجتماع الشيئين المتنافيين في شئ واحد قد يكون على نحوين احدهما ممتنع والآخر جائز، مثال ذلك: إذا كان في الدار نار في طرف وماء في طرف آخر، فانه يصدق اجتماع النار والماء في الدار حقيقة ومن دون مسامحة وهو جائز لا امتناع فيه، كما ان اجتماعهما في نقطة واحدة من الدار يستلزم صدق اجتماعهما في الدار حقيقة ولكنه ممتنع، فاجتماع النار والماء في الدار يتصور على نحوين أحدهما ممتنع والآخر جائز. وعليه فالبحث في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد وعدمه لا يرجع الى الالتزام بعدم تضاد الحكمين، بل مرجعه الى ان متعلق الامر والنهي في الحقيقة واحد فيمتنع اجتماعهما لانه من قبيل الاجتماع النار والماء في نقطة واحدة، أو ان المتعلق متعدد فيجوز اجتماعهما في ذلك الواحد، لانه من قبيل النار والماء في نقطتين. وبالجمله: فيصح ان يبحث في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد ذي وجهين وعدمه، ويكون منشاء الخلاف هو ان هذا الواحد ذي الوجهين واحد حقيقة أو متعدد، فيمتنع اجتماعهما فيه على الاول ويجوز على الثاني من دون ايهام رجوعه الى انكار تضاد الحكمين. الثانية: اولوية عنوان المشهور من عنوانه (قدس سره). (والوجه فيها: ان المحقق النائيني وغيره يخرج في بحثه عن العنوان بالنحو الذي حرره، فانه ركز البحث في ان الجهتين تقيديتان، فيكون متعلق الامر غير متعلق النهي أو تعليلتان فيتحد

متعلق الامر والنهي، فالبحث أساسه في هذه الصغرى وعليه بني السراية وعدمها،
والا فهو لم يبحث أصلا فيما هو

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 231 - الطبعة الاولى (*).

[19]

عنوان البحث. الجهة الثانية: في بيان المراد بالواحد في عنوان النزاع. إذ قد يتساءل بان المراد منه إذا كان الواحد الشخصي خرج الواحد الجنسي، كالصلاة والغصب، فانهما واحد جنسا وهو الحركة. ولا وجه لخروجه، إذ النزاع يقع فيه بلا كلام، وإذا كان المراد منه ما يعم الواحد الجنسي دخل في محل النزاع، مثل السجود لله والسجود للصنم، لانهما يندرجان تحت كلي السجود، مع انه لا نزاع فيه ولا اشكال في ان الاول متعلق الامر والثاني متعلق النهي في أن واحد. وللإجابة عن هذا التساؤل يرجع الى ما أفاده صاحب الكفاية في بيان المراد بالواحدة من: ان المراد منه هو الواحد في الوجود سواء كان واحدا شخصا أو واحدا جنسيا كالصلاة والغصب المتحدين في الوجود فيخرج مثل السجود لله والسجود للصنم، لانهما متعددان وجودا وان اتحدا جنسا، ولا يكاد يكون وجود واحد للسجود يضاف الى كليهما معا على ان يكون كل منهما متفردا بالاضافة، لا ان يكون بنحو التشريك كما لا يخفى (1). ولكن يتوجه على ما ذكره صاحب الكفاية: انه لا يمكن ان يفرض الواحد في موضوع النزاع هو الواحد في الوجود، إذان القول بالامتناع يبتني على وحدة الوجود والقول بالجواز يبتني على تعدده، فكيف يفرض ارادة الواحد في الوجود في العنوان الذي يكون موضوع النفي والاثبات وموضوع القول بالجواز والقول بعدمه ؟ !. وقد التزم المحقق النائيني (قدس سره): بان المراد بالواحد في اليجاد، وهو لا يستلزم وحدة الوجود، إذ يمكن ان يتحقق وجودان بايجاد واحد،

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 150 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (*).

[20]

كايحاد الحركة الغصبية الصلاتية، فانه يحقق وجود الصلاة ووجود الغصب، فيقع البحث في انه في مورد يوجد متعلق الامر والنهي بايجاد واحد، هل الوجود واحد فيمتنع الاجتماع أو متعدد فيجوز ؟ (1). ويتوجه عليه: ما تقرر في محله من وحدة اليجاد والوجود ذاتا واختلافهما اعتبارا، فيمتنع ان يفرض وحدة اليجاد وتعدد الوجود. فالمتجه: الالتزام بان المراد بالواحد هو الواحد في الوجود، لكنه ما كان كذلك بحسب الصورة والنظر العرفي، واساس البحث يكون في ان هذا الواحد في الوجود عرفا هل هو كذلك حقيقة، فيمتنع اجتماع الامر والنهي فيه أو انه متعدد حقيقة فيجوز اجتماع الامر النهي فيه ؟. فالقول بالجواز وان كان منشؤه الالتزام بتعدد الوجود، لكنه لا يتنافي مع فرض وحدة الوجود في موضوع البحث ومدار النفي والاثبات، فان التعدد بحسب الدقة لا ينافي الوحدة بحسب الصورة والنظر العرفي. فتدبر جيدا. الجهة الثالثة: في بيان جهة الفرق بين هذه المسألة ومسألة استلزام النهي للفساد. والذي افاده في الكفاية ان الاختلاف بينهما باختلاف جهة البحث في كل من المسألتين، فان البحث في مسألة استلزام النهي للفساد عن ان تعلق النهي بالعمل هل يقتضي فسادا أولا ؟. والبحث في هذه المسألة عن ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنوي فلا يسري كل من الحكمين الى متعلق الآخر أو انه لا يوجب فيكون متعلق كل منهما واحدا ؟ فلا جهة جامعة بين جهتي البحث في المسألتين، نعم لو بني على الامتناع وتقديم جانب الحرمة كان المورد من صغريات تلك المسألة .

[21]

ثم انه نقل وجهين آخرين للفرق: احدهما: ما في الفصول من بيان ان جهة الفرق هي الاختلاف الموضوعي بينهما، فموضوع كل منهما غير موضوع الاخرى (1). وناقشه (قدس سره): بان اختلاف الموضوع لا يوجب تعدد المسألة مع وحدة الجهة، ومع تعددها المسألة وان اتحد الموضوع. ثانيهما: ما ذكر من ان الفارق كون البحث هنا عقليا وفي تلك المسألة عن دلالة اللفظ. وناقشه: بان البحث في تلك المسألة عقلي ايضا، مع ان هذا الاختلاف لا يستلزم عقد مسألتين، لانه تفصيل في المسألة الواحدة كما نراه في بعض المسائل (2). ولا يخفى: ان هذه الجهة من البحث وبعض الجهات التالية التي ذكرها في الكفاية لا يترتب على تحقيقها أثر عملي، ولجل ذلك أهملنا فيها ذكر المناقشات، بل نقتصر فيها وفي غيرها على مطلب الكفاية والاشارة الى جهات الاشكال الواضحة فيه. فانتبه. الجهة الرابعة: في ان المسألة اصولية اولا؟. ذهب صاحب الكفاية الى كونها اصولية: لانها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وانها كما تشتمل على جهة المسألة الاصلية تشتمل على جهة المسألة الكلامية والفقهية والمبادئ التصديقية (3). والذي يبدو للنظر انها غير اصولية، إذ احتمالاتها ثلاثة وكل منها لا يقع في طريق استنباط الحكم مباشرة ولا يكون كبرى لقياس الاستنباط، وذلك لانه

(1)الحائري الطهراني الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / 140 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 151 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول - 152 / طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[22]

اما ان يلتزم بالامتناع لاجل التضاد، فيقع التعارض بين الدليلين. واما ان يلتزم بالجواز من هذه الجهة لكن يمتنع اجتماع الحكمين لاجل التزاحم، فتكون النتيجة عدم جواز التمسك بكلا اطلاقي الدليلين ولا بد من تقييد احدهما. واما ان يلتزم بالجواز من كلتا الجهتين، فتكون النتيجة جواز التمسك بكلا الاطلاقين من دون تقييد احدهما. وبالجمله: البحث من هذه الجهة يرتبط بمسألة التزاحم، فهي على بعض الاحتمالات من المبادئ التصديقية لمسألة التعارض، وعلى الاحتمالات الاخرى من المبادئ التصديقية لمسألة التزاحم. الجهة الخامسة: في كون المسألة عقلية. وهذا واضح، إذ لا يرتبط باللفظ، فانه ليس هناك ما يدل على الجواز وعدمه بل تشخيص احدهما مما يحكم فيه العقل. واما ذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا، فهو لا يعني دلالة اللفظ على الامتناع، بل مرجعه الى ان الواحد بالنظر العقلي اثنان، وبالنظر العرفي المسامحي واحد ذو وجهين، هذا ما افاده صاحب الكفاية ثم قال: " غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع " (1). اقول: لا يظهر الوجه في قوله هذا، فانه ان اراد وجود لفظ مخصوص يدل على عدم الوقوع فهو واضح البطلان، إذ لا وجود لمثل هذا اللفظ كما لا وجود للفظ الدال على الامتناع. وان اراد عدم شمول الاطلاقين للمورد لوحدته بنظر العرف، فغايتة عدم الدلالة على الوقوع لا الدلالة على عدم الوقوع فالتفت. الجهة السادسة: لا يخفى ان الكلام في اجتماع الامر والنهي يعم جميع

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 152 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[23]

اقسام الوجوب والتحريم لعموم ملاكه، وتأتي النقض والابرار في جميع الاقسام. وقد ذكر ذلك صاحب الكفاية، كما تعرض الى أنه قد يدعي انصراف لفظ الامر والنهي المأخوذ في عنوان المبحث الى خصوص النفسانيين التعيينيين العينييين ثم حكم عليها بانها دعوى تعسفية في مادة الامر والنهي، نعم هي غير بعيدة في صيغة الامر والنهي، ثم منعها فيها ايضا وذكر ان الثابت ظهور الصيغة في ذلك بالاطلاق وهو غير منعقد هنا لعدم تمامية مقدمات الحكمة، إذ القرينة على العموم ثابتة وهي عموم الملاك وجريان النقض والابرار في جميع الاقسام. (1) أقول: ظاهر كلامه الاخير ان اطلاق المادة يقتضي في نفسه ارادة الوجوب النفسي التعييني العيني لولا قيام القرينة على الخلاف، إذ جعل المانع عدم تمامية المقدمات باعتبار وجود القرينة بحيث لولاها لالتزم بارادة خصوص النفسي التعييني العيني. وهو - مضافا الى منافاته لما في صدر كلامه من ان قضية اطلاق لفظ الامر والنهي العموم - باطل، فان اطلاق المادة في نفسه لا يقتضي خصوص نحو من الوجوب، وانما ذلك ثابت في اطلاق الصيغة. والسر فيه: ان مادة الامر تارة تستعمل في مقام الانشاء واخرى في مقام الاخبار. والالتزام بانها تدل على الطلب النفسي التعييني العيني بمقتضى الاطلاق إذا كانت مستعملة في مقام الانشاء لا يلزم الالتزام بان مقتضاه ذلك في باب الاخبار، إذ ليس المقصود في باب الانشاء إلا ايجاد فرد من افراد الوجوب، وقد عرفت فيما تقدم ان مقتضى الاطلاق يلزم ارادة النفسي التعييني العيني. اما باب الاخبار فيمكن أن يقصد الحكم على الطبيعة بلحاظ جميع افرادها - كما فيما نحن فيه -، فمع عدم القرينة يحمل الكلام على ارادة جميع الافراد، كما هو الحال في سائر الالفاظ الموضوعية للطبائع

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 152 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

فتدبر. الجهة السابعة: في أخذ قيد المندوحة. ذكر صاحب الكفاية (قدس سره): ان البعض قيد عنوان النزاع بوجود المندوحة، إذ مع عدم المندوحة في مقام الامتثال لا اشكال في الامتناع ولا خلاف. ومحل الخلاف مورد وجود المندوحة. وذكر انه ربما قيل ان اطلاق العنوان وعدم تقييده انما هو لاجل وضوح ذلك. ولكنه لم يرتض ذلك، فقد افاد (قدس سره): ان المهم في المقام هو بيان ان هل يلزم اجتماع الحكمين المتضادين الذي هو محال اولا يلزم المحال ؟ وعمدته معرفة ان تعدد الوجه يجدي في تعدد ذي الوجه فلا يلزم المحال اولا فيلزم المحال ؟. ومن الواضح ان هذا المعنى لا يختلف الحال فيه بين وجود المندوحة وعدم وجودها كما لا يخفى. نعم، وجود المندوحة دخیل في الحكم الفعلي بالجواز عند من يرى امتناع التكليف بالمحال كما قد تعتبر بعض الشروط الاخرى (1). وقد اورد المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية ايرادين: الاول: ان حيثية تعدد المعنونات بتعدد العنوان وعدمه ليست حيثية تقييدية لعنوان النزاع من الجواز وعدمه، كي يدعي عدم احتياج تقييد العنوان بوجود المندوحة، إذ لا دخل له فيما هو محل النزاع من الجواز وعدمه من جهة التضاد وعدمه، وانما هي جهة تعليلية للعنوان، فنفس العنوان هو البحث في الجواز وعدمه بقول مطلق، فيحتاج الى تقييده بوجود المندوحة. ولا وجه لجعل البحث جهتيا بعد عدم مساعدة العنوان عليه. الثاني: ان الغرض الاصولي انما يترتب على الجواز الفعلي - إذا البحث الاصولي ليس كمباحث الفلسفة يكون الغرض منه نفس العلم والمعرفة من دون

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 153 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

لحاظ ترتب أثر عملي عليه -، فلا بد على هذا من تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمة من تعلق الأمر والنهي بواحد ذي وجهين من تضاد ومزاحمة، لا الوجوه المعارضة اتفاقاً، فلاوجه لقياس عدم المندوحة بغيرها من الجهات الاتفاقية المانعة من الحكم بالجواز فعلاً. ثم انه ذكر - بعد ذلك - وجهاً لانكار لزوم التقييد بالمندوحة، واليك نصه: " انه لو كان تعدد الوجه مجدياً في تعدد المعنون لكان مجدياً في التقرب به من حيث رجحانه في نفسه، فان عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الامتثال، ولا يمنع من الرجحان الذاتي الصالح للتقرب به، فكما ان تعدد الجهة يكفي من حيث التضاد كذلك يكفي من حيث ترتب الثمرة، وهي صحة الصلاة فلا موجب للتقييد بعدم المندوحة لا على القول بالتضاد، لكفاية الاستحالة من جهة التضاد في عدم الصحة، ولا على القول بعدم التضاد، لما عرفت من كفاية تعدد الجهة من حيث التقرب أيضاً " (1). وتحقيق الحال: انه إن قيل بامتناع اجتماع الأمر والنهي من جهة التضاد لوحدة الوجود، فلا أثر لوجود المندوحة وعدمها في ذلك وهكذا لو قيل بالجواز من جهة التضاد باعتبار تعدد الوجود، فانه لا دخل للمندوحة فيه أيضاً. وحينئذ لو قلنا بعدم الجواز للتزاحم في مقام الامتثال، فيما ان الملاك موجود والمرتفع هو الأمر فقط، فان قيل بكفاية قصد الملاك في حصول التقرب، فلا دخل للمندوحة وعدمها في صحة العبادة، وان لم يلتزم بكفاية الملاك باعتبار وحدة اليجاد وان تعدد الوجود، فلا يختلف الحال أيضاً. وحينئذ فان التزم بما التزم به المحقق الكركي (رحمه الله) من امكان الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعة، كان لوجود المندوحة اثر ظاهر، إذ

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 264 - الطبعة الاولى (*).

[26]

مع عدمها لا أمر بالطبيعة كي يقصد لانحصارها بالفرد المزاحم. وهكذا يختلف الحال لو التزم بما التزم به بعض المتأخرين من عدم التزاحم بين الموسع والمضيق (1) - خلافاً لما هو المعروف بين المتقدمين، فان مثالهم للتزاحم غالباً ما يكون بتزاحم الأمر بالصلاة والأمر بإزالة النجاسة عن المسجد، مع انهما من الموسع والمضيق -، إذ مع وجود المندوحة لا يتحقق التزاحم، ومع عدمها يقع التزاحم لعدم كون الأمر أمراً بالموسع، بل بخصوص الفرد المزاحم لانحصار الواجب به. فظهر مما ذكرنا ان التقييد بالمندوحة انما يظهر أثره على الوجهين الآخرين، فأثره على الوجه الذي تبناه الكركي تصحيح العبادة بقصد الأمر، وعلى الوجه الآخر تعلق الأمر بها واجتماعه مع النهي لعدم التزاحم. وهذان الوجهان خصوصاً الاخير مما لا أثر لهما في كلمات الاقدمين، فكيف يفرض أخذ المندوحة في عنوان النزاع الذي نحن فيه وكون اهماله اعتماداً على وضوحه ؟!. فالحق إذن في جانب الكفاية، ولكن بالبيان الذي ذكرناه لا ببيانه المزبور، فانه لا يخلو عن مناقشة كما عرفت. الجهة الثامنة: في بيان ارتباط المسألة بمسألة تعلق الاحكام بالطبائع أو الافراد. ذكر صاحب الكفاية (رحمه الله): انه قد ادعى انه لا نزاع على القول بتعلق الاحكام بالافراد. وانما النزاع يبتني على الالتزام بتعلقها بالطبائع. كما انه ادعى بان القول بالجواز يبتني على الالتزام بتعلق الاحكام بالطبائع والقول بالامتناع يبتني على الالتزام بتعلقها بالافراد. ومنشأ كلا الدعويين ان الفرد عبارة عن الوجود الواحد الشخصي. ومن الواضح ان تعلق الحكمين بواحد شخصي

(1)الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 3 / 65 - الطبعة الاولى (*).

[27]

محال، لانه من اجتماع الضدين. ولكن استشكل في ذلك صاحب الكفاية فافاد: ان اساس النزاع على ان تعدد الوجه يكفي في رفع الغائلة اولا ؟. فمع الالتزام بكفايته وانه يستلزم تعدد المعنون، فمتعلق الحكم وان كان هو الفرد بهذا المعنى إلا

انه حيث كان ذا وجهين كان مجمعا لفردين من طبيعتين، أحدهما متعلق الامر والاخر متعلق النهي، فلا يلزم اجتماع الضدين. ومع الالتزام بعدم كفايته وانه لا يستلزم تعدد المعنويين، فالاجتماع محال حتى على القول بتعلقه بالطبيعة، لان وجود كل من الطبيعتين عين وجود الاخرى، والمطلوب هو وجود الطبيعة - كما تقدم - فيلزم اجتماع الامر والنهي في واحد وهو محال (1). وقد قريت الدعوى المزبورة بنحو يتفق مع مسلك صاحب الكفاية من الفرد، وهو الطبيعة المقيدة بلوازمها من زمان ومكان ونحوهما. بيان ذلك، ان الامر إذا فرض تعلقه بالفرد، فهو يعني تعلقه بالطبيعة مع عوارضها اللازمة، فيكون تقيدها بالمكان متعلقا للامر، وهذا ينافي مع تعلق النهي به - في مثل الصلاة في المكان المغصوب - لانه يلزم تعلق الحكمين في شئ واحد لوجه واحد. وإجيب عن هذا الاشكال: بان الفرد عبارة عن الطبيعة مقيدة بكلّي المكان وكلّي الزمان ونحوهما، لا بخصوص هذا المكان ونحوه، فهذا المكان الخاص لم يتعلق به الامر. ولو انكر ذلك بدعوى ان كلّي المكان لا يوجب التفرد، فان ضم كلّي الى كلّي لا يستلزم الفردية وان اوجب تضيق دائرة الصدق. فنقول: ان الفرد وان كان عبارة عن الطبيعة مقيدة بالمكان الخاص، لكن القيد ذات المكان لا بعنوان انه غصب - مثلا -، فهو مأمور به بعنوان انه لازم الطبيعة، ومنهي عنه باعتبار انه غصب، فيكون من اجتماع الامر والنهي في واحد بوجهين وهو

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 154 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

محل الكلام (1). وانت خبير انه كان على صاحب الكفاية ان يقرب الدعوى على هذا المسلك، لانه مسلكه لا على تقريب الفرد بما اخترناه سابقا من انه وجود الطبيعة بملاحظة جهة الخصوصية التي بها يباين غيره. وعلى أي حال فقد عرفت بطلان الدعوى على كلا المسلكين. فالتفت. الجهة التاسعة: فيما يرتبط بملاك باب الاجتماع. وقد ذكر صاحب الكفاية: ان المورد لا يكون من موارد اجتماع الامر والنهي إلا إذا كان في كل من متعلقي الامر والنهي مناط الحكم مطلقا حتى في مورد التصادق. والوجه فيه هو: ان احكام باب الاجتماع لا تترتب إلا في مورد وجود الملاكين، وهي الحكم فعلا بكونه محكوما بكلا الحكمين بناء على الجواز، وبكونه محكوما بما هو أقوى مناطا من الحكمين، أو يحكم آخر غيرهما لو تساوى المنطان، بناء على الامتناع. ولو لم يكن في المورد مناط كلا الحكمين فلا يكون من باب الاجتماع، ولاجل ذلك لا تترتب احكامه، بل يكون محكوما بأحد الحكمين إذا كان له مناطه، أو بغيرهما إذا لم يكون لكلا الحكمين مناط سواء قيل بالامتناع أو الجواز. هذا فيما يرجع الى مقام الثبوت اما مقام الاثبات فإذا أحرز ان المنط من قبيل الثاني - يعني لم يكن لكلا الحكمين مناط - فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، فالمحكم حينئذ قواعد المعارضة من ترجيح أو تخيير. وان لم يحرز ذلك، بل احرز جود الملاكين، فلا يكون تعارض، بل يكون المورد من موارد تراحم المقتضيين. فالمقدم هو الاقوى منهما ولو كان أضعف دليلا. نعم، إذا كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلي كانت المعارضة ثابتة، فلا بد من

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 265 - الطبعة الاولى (*).

ملاحظة قواعد المعارضة، الا إذا جمع بينهما عرفا بحمل أحدهما - وهو الاضعف ملاكا - على بيان الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحة. ثم انه (قدس سره): تعرض في الامر التاسع لبيان كيفية احرار الملاك، فافاد (قدس سره): انه لو كان هناك دليل خاص على ثبوت الملاك من اجماع أو غيره فهو. ولو لم يكن سوى اطلاق دليلي الحكمين فان كان الاطلاق لبيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضي في مورد الاجتماع فيكون المورد من باب الاجتماع. وان كان لبيان

الحكم الفعلي فان قيل بجواز اجتماع الامر والنهي فيستكشف ثبوت المقتضي في الحكمين إلا إذا علم اجمالا يكذب أحد الدليلين، فيكونان متعارضين. وإن قيل بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من دون أن تكون لهما دلالة على ثبوت مقتضى الحكمين، لأن ارتفاع احد الحكمين كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي كذلك يمكن أن يكون لاجل عدم المقتضي، إلا أن يجمع بينهما بما تقدمت الإشارة إليه. ثم قال: " فتلخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع وكلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا... " (1). هذا كلامه (قدس سره) في الامرين الثامن والتاسع. وقد تخيل البعض - كما كنا نتخيل سابقا - انه حدد بذلك ضابط باب التزام، وأنه بنظره المورد الذي يكون فيه ملاكا الحكمين موجودين، ونسب إليه ذلك فقليل أن التزام على رأيه تنافي الحكمين مع وجود ملاكيهما (2). إلا أن الذي يبدو لنا فعلا أن كلامه غير ظاهر في ذلك أصلا، إذ لم يرد في كلامه ما يشير إلى التزام سوى قوله: " التزام المقتضين "، وهو غير ظاهر في

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 154 - 156 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
(2) الفيض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 4 / 203 - الطبعة الاولى (*) .

[30]

ما نسب إليه، فانه لا ظهور له في اعتبار وجود الملاكين في التزام، وقد عبر في غير هذا الموضوع بتحقيق التزام بين الحكمين، فلادليل على تخصيصه مورد التزام بمورد وجود المقتضيين ووقوع التزام بينهما. وعلى كل فنقول: أن قصد ذلك - أعني تحديد باب التزام - فهو ينافي ما فرضه من كون بعض صور المقام من موارد التعارض وهي صورة كون الدليلين لبيان الحكم الفعلي. وأن لم يقصد ذلك، بل كان نظره إلى تحديد مسألة الاجتماع، فيكون اعتباره وجود الملاك في كون المورد من موارد باب الاجتماع، كاعتبار المندوحة في محل النزاع من قبل بعض، وهو غير وجيه لأن وجود الملاك وعدمه أجنبي أيضا عن الحكم بالجواز أو الامتناع لاجل التضاد. كما أن الاثر العملي لا يتوقف ترتيبه على ذلك، إذ على القول بالجواز لا يلزم لاجل الحكم بثبوت الحكمين فعلا إحراز الملاك، بل اطلاق الدليلين يكفي في ذلك. ومنه يستكشف ثبوت الملاك - كما صرح به هو (قدس سره) - (وعلى القول بالامتناع لا ملزم لترتيب ما ذكره من الاثر المتوقف على إحراز الملاك. فليكن المقام من موارد التعارض لو لم يكن الملاك ثابتا. ثم أنه يرد عليه أيضا: أنه ذكر في صدر كلامه أنه أن احرز عدم وجود الملاك في احد الحكمين كان المورد من موارد التعارض، وأن لم يحرز ذلك كان من موارد التزام المقتضيين. وذكر في ذيل كلامه بقوله: " فتلخص... " هذا المعنى بنحو عكسي، إذ ذكر أنه كلما احرز وجود الملاكين كان المورد من موارد باب الاجتماع، وكلما لم يحرز ذلك كان من باب التعارض فالتفت. ثم أن في كلامه بعض موارد للبحث والنقض والابرار نتعرض إليها بعد حين انشاء الله تعالى. وحيث جرى حديث ضابط التزام والتعارض فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى تحديد ضابط التزام وتمييزه عن التعارض فنقول ومن الله نستمد العون :

[31]

"ضابط التزام " أن من تعرض لهذا البحث مفصلا وخاض في شؤونه هو المحقق النائيني (قدس سره). ولأجل ذلك نتعرض لكلامه وإبداء رأينا فيه. فقد أفاد (قدس سره): أن التزام تارة: يكون في الملاك، بمعنى أن يكون في فعل واحد جهة توجب وجوبه وأخرى توجب حرمة. وأخرى: يكون في مقام الامتثال وتأثير كلا الحكمين في مرحلة الداعية الفعلية. وذكر: أن الفرق بين الاول والثاني يرجع إلى أن التزام في مقام الملاك يرتبط بعالم جعل الحكم وترجيح إحدى الجهتين على الأخرى، وملاحظة حصول الكسر والانكسار بينهما، ولأجل ذلك يكون هذا الأمر بيد نفس المولى ولا يرتبط بعلم المكلف وجهله بخلاف التزام في مقام الامتثال فانه يرجع إلى عالم الامتثال بعد جعل الحكم على موضوعه ولأجل ذلك يكون تعيين

الوظيفة بيد المكلف، فهو الذي يعين وظيفته بمقتضى عقله وإدراكه من ترجيح أو تخيير. وقد أفاد (قدس سره): ان محل الكلام هو التزام في مقام الامتثال دون التزام في مقام الملاك، وان وقع الاشتباه بينهما لاجل الاشتراك في الاسم. ثم شرع (قدس سره) في المطلوب من بيان الفرق بين التزام

[32]

والتعارض فذكر: ان الفرق بين البابين كبعد المشرقين، ولجل ذلك كان البحث في ان الاصل عند الشك في كون مورد من موارد التزام أو موارد التعارض، هل هو التزام أو التعارض ؟. ناشئ عن الخلط بينهما وعدم ملاحظة جهة الفرق بينهما، فانه كالبحث في حصول اصل في الاشياء هل هو الطهارة أو بطلان بيع الفضولي، فان باب التزام يفترق عن باب التعارض من وجوه ثلاثة توجب حصول الفصل البعيد بينهما وهي: افتراقه عنه في مورد التصادم، وفي الحاكم بالترجيح أو التخيير، وفي جهة التقديم. اما افتراقهما في مورد التصادم فبيانه: ان التنافي بين الحكمين: تارة: يكون في مقام الجعل والانشاء بحيث كان من المحال جعل كلا الحكمين كالحكمين المتضادين في المورد الواحد، فانه لا يمكن جعل الوجوب والحرمة على فعل واحد واخرى: يكون في مقام الفعلية، بان لا يكون هناك مانع من جعل كلا الحكمين على موضوعيهما، المقدر، الا ان التمانع يكون في مقام فعلية هذين الحكمين وتحقق موضوعيهما، كالتمانع الحاصل بين الحكمين الثابتين على موضوعين إذا لم يمكن امتثالهما معاً، كوجوب إنقاذ هذا الغريق ووجوب إنقاذ ذاك الغريق. فالتحقيق الاول من التنافي هو التعارض والنحو الثاني هو التزام. ونكتة الفرق بينهما ترجع الى ان ثبوت احد الحكمين المتنافيين بالنحو الاول يستلزم تضيق دائرة جعل الحكم الآخر، فمثلاً لو ورد وجوب إكرام العالم وحرمة إكرام الهاشمي، فاجتمع الوصفان في شخص، فانه يمتنع ثبوت الحكمين له ويستحيل شمول جعلهما لمورد التصادق فلا بد من رفع اليد عن احدهما في ثبوت الآخر، فتضيق دائرة جعله. وأما ثبوت أحد الحكمين المتنافيين بالنحو الثاني، فهو لا يلزم منه تضيق دائرة جعل الآخر، بل دائرة جعله على حالها لا يمسها شئ، وانما يكون نفي

[33]

ثبوت الآخر لانتفاء موضوعه لا لتضيق دائرة جعله. بيان ذلك: ان التنافي في مقام الفعلية والامتثال حيث فرض لاجل التنافي في تحقق موضوع كلا الحكمين، بمعنى ان امتثال أحدهما يستلزم ارتفاع موضوع الآخر، فلا محالة يكون تقديم أحدهما ومتابعته موجبا لنفي الآخر، ولكنه ينتفي لعدم موضوعه من دون ان تضيق دائرة جعله، وهي جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده. فمثلاً إذا تزام وجوب إنقاذ الغريقين، فان إنقاذ أحدهما يستلزم ارتفاع القدرة عن إنقاذ الآخر، فيرتفع الحكم لكن لاجل عدم موضوعه، اما اصل الجعل وهو جعل وجوب إنقاذ كل غريق فلم يمس بشئ بل هو على حاله. ومن الواضح ايضاً ان الحكم لا نظر له الى موضوعه لا حدوداً ولا بقاء، فما يوجب رفع موضوع الحكم لا يتنافى مع الحكم وكيفية جعله. وعليه، فإذا قدم أحد الحكمين - في مسألة الغريقين - وكان موجبا لرفع موضوع الغير لم يناف الحكم الآخر، إذ الحكم الآخر لو كان في هذا الحال ناظراً الى متعلقه وداعياً إليه لكان مستلزماً للنظر الى حفظ موضوعه، لان دعوته الى متعلقه وصرف القدرة فيه ملازمة لدعوته الى عدم صرف القدرة في متعلق الآخر الملازم لحفظ موضوعه بقاء، لان صرف القدرة في متعلق الآخر ترفع موضوعه على ما عرفت. وقد عرفت ان الحكم لا ينظر الى موضوعه بقاء وحدوثاً. وبالجمل: فعدم تحقق الحكمين في الفرض لاجل عدم تحقق موضوعيهما معاً لا لاجل قصور جعلهما، وكل من الحكمين لا يتنافى مع الآخر، لانه وان استلزم ارتفاعه لكن لاجل انه استلزم ارتفاع موضوعه، فدائرة جعل كل منهما على حاله والتنافي في مقام الفعلية وثبوت الحكم لموضوعه المقدر، لان كلا منهما يستلزم نفي الآخر بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لا السالبة مع وجود الموضوع كما هو الحال في التعارض .

فأساس نكتة التزاحم هي استلزام كل من الحكمين رفع موضوع الآخر، مع كون الحكم لا نظر له الى ابقاء موضوع نفسه، فلا يتنافي كل حكم مع ما يستلزم رفع موضوعه، وعليه فإذا قدم أحدهما لا يكون الآخر داعياً الى صرف القدرة في متعلقه لأنه يستلزم نظره الى حفظ موضوعه وهو خلف. هذا تقريب ما أفاده المحقق النائيني في بيان جهة التنافي في باب التزاحم (1). وقد ظهر أنه لا تنافي في مقام الجعل ولا المجعول. فلا وجه لما قرب بعضهم كلامه (قدس سره) من: ان التعارض هو التنافي في مقام الجعل، والتزاحم هو التنافي في المجعول. وأورد عليه: بعدم الفرق بين مقامي الجعل والمجعول إذ عرفت أنه لا تنافي بين الحكمين أصلاً لان أحدهما يرفع موضوع الآخر فلا تنافي إلا بمعنى عدم إمكان اجتماعهما في عرض واحد، لا ان أحدهما ينفي الآخر ويرفعه، فان كلامهما لا نظر له الى الآخر نفسه بل الى موضوعه. هذا ولكن الانصاف يقتضي ان المناقاة بين الحكمين في مورد التزاحم تسري الى عالم الجعل كالتعارض. واما ما أفاده (قدس سره) فهو مخدوش فان اساسه كما عرفت على ان كلا من الحكمين يرفع موضوع الآخر بضميمة ان الحكم لانظر له الى حفظ موضوعه وابقائه فلا مناقاة بينهما. وهذا مما لا نقره ولا نعترف به. بيان ذلك: ان عدم إمكان نظر الحكم الى موضوعه حدوثاً وبقاء لم يرد في آية أو رواية كي يتمسك بعمومها أو إطلاقها. ونظر الحكم الى حفظ موضوعه ثابت في بعض الموارد نظير لزوم حفظ الماء للوضوء الذي ينظر إليه الامر

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 270 - الطبعة الاولى (*).

بالوضوء مع ان الماء موضوع وجوب الوضوء. وهذا مما لا اشكال فيه. ولو سلم عدم جواز الحكم الى موضوعه، فما نحن فيه مستثنى عن هذه القاعدة الكلية، لان موضوع الحكم فيه بنحو ينظر إليه الحكم. وذلك لان الحكم يدعو إلى متعلقه ويطلب بصرف القدرة فيه، فتأثيره في صرف القدرة مما لا اشكال فيه، فيمنع قهراً عن صرفها في متعلق الحكم الآخر - لغرض ان القدرة - واحدة - فيحتفظ بموضوعه. فكلا الحكمين ينظر الى صرفهما في متعلقه وهو ملازم للاحتفاظ بموضوعه، لان صرفها في غيره يقتضي إعدام موضوعه. فنظر الحكم الى موضوعه فيما نحن فيه من جهة اقتضائه الدعوة الى متعلقه وهو امر لازم لكل حكم. وإذا ثبت ان كلا من الحكمين يقتضي صرف القدرة في متعلقه، والمفروض ان القدرة واحدة فلا يتمكن العبد من امتثال كلا الحكمين. وعليه فيمتنع جعل كلا الحكمين، فان التكليف بالمحال محال في نفسه، لان حقيقة الحكم والتكليف بنحو لا بد من إمكان ترتب الداعوية عليه، سواء قلنا انه عبارة عما يقتضي تحريك ارادة العبد - نظير ماكينه الساعة -، ولذا كان أخذ القدرة في موضوعه لاجل اقتضاء التكليف له لا بحكم العقل، أو قلنا انه عبارة عن امر اعتياري لاجل داعوية المكلف نحو العمل، أو انه جعل الفعل في العهدة، فان إمكان الداعوية مأخوذ في قوامه على الاول ومن لوازمه على الثاني بحيث يكون عدمه كاشفاً عن عدم الحكم، وهكذا على الثالث، لان القائل به لا يلتزم بان حقيقة الحكم التكليفي كالحكم الوضعي بلا اختلاف، بل يرى الفرق بينهما في ان الغرض من الحكم التكليفي إمكان الداعوية وتحريك العبد نحو العمل. وعليه ففي المورد الذي لا يمكن ان يترتب على الجعل الدعوة والتحريك لا يكون المجعول هو الحكم، إذ الحكم ما يمكن ان يكون داعياً.

وعليه، فاعتبار القدرة في متعلق الحكم انما هو لاجل استحالة تحقق الحكم بدونها لا لاجل لغويته وقبحه من الحكيم فقط، كما هو المشتهر على اللسنة وفي الكتب. وإذا ثبتت محالية التكليف بغير المقدور في نفسه، فإذا امتنع امتثال كلا الحكمين لعدم القدرة على متعلقيهما إمتنع جعلهما لا محالة لامتناع المجعول، إذ

يُمتنع ثبوت الحكمين بعد ان لا يمكن تحقق دأعويتهما معا. فتتضيق دائرة جعل أحدهما قهراً. بل لو التزمنا بان امتناع التكليف بغير المقدور لاجل لغويته وقبحه على الحكيم كان الامر كذلك، إذ يمتنع ثبوت كلا الحكمين لعدم القدرة على متعلقيهما، فثبوتهما معا لغو قبيح على الحكيم. فلا بد من رفع اليد عن احدهما فتتضيق دائرة الجعل في أحدهما، فيكون التنافي في مقام الجعل، بمعنى انه يمتنع جعل كلا الحكمين المتزاحمين كما يمتنع جعل الحكمين في مقام التعارض فتدبر جيداً. ومن هنا يتضح انه لا فرق في امتناع جعل مثل هذين الحكمين بين ما إذا كان انشاؤهما بدليل عام أو دليل خاص. فانه قد ادعي: عدم امتناع الاول، مثل ما إذا قال: " انقذ كل غريق، ولا تغصب "، فتوقف إنقاذ بعض الغرقى على الغصب فانه لا مانع من جعل هذين الحكمين في تلك الحال. بخلاف ما إذا قال في تلك الحال: " انقذ هذا الغريق ولا تغصب هذا المكان "، فإنه لغو فيكون محالاً. ولا يخفى ما في هذه الدعوى، فانه إذا كان جعل هذين الحكمين محالاً لانه لغو أو لانه محال في نفسه، فشمول الدليل العام لهذه الصورة بحيث يكون الجعل فيها متحققاً لغو أيضاً فيكون ممتنعاً. وبعبارة أخرى: عموم الدليل لا يرفع اللغوية في هذه الصورة، فارادتها تكون ممتنعة بنفس الملاك الذي يمتنع فيه الجعل

[37]

بدليل خاص. فتدبر. فظهر مما تقدم ان ما افاده (قدس سره) لا يخلو عن خدشة، فان اساسه - وهو عدم نظر الحكم الى موضوعه حدوثاً وبقاءً، مع كون كل من الحكمين رافعاً لموضوع الآخر - ممنوع، إذ عرفت ان الحكم يمكن ان ينظر الى موضوعه وبالأخص فيما نحن فيه هذا أولاً. وثانياً: ان اعدام موضوع الحكم على قسمين: قسم يكون جائزاً، نظير السفر في رمضان الرافع لموضوع وجوب الصوم فانه لا مانع منه. وقسم لا يكون جائزاً، نظير رمي الانسان نفسه من شاهق، فانه بالرمي يرتفع اختياره عن السقوط على الارض والموت، فلا يكون قادراً على حفظ نفسه مع أنه غير جائز. فاعدام الموضوع ليس بجائز دائماً بل هو جائز في بعض صورته وغير جائز في صور أخرى. وعليه، فامثال احد الحكمين وان كان رافعاً لموضوع الآخر، إلا انه لا بد من ايقاع البحث عن ان رفع موضوع الحكم الآخر جائز أولاً ؟ وما هو السر في جوازه. فالبحث لا بد ان يكون في مرتبة سابقة على اعدامه بحيث يكون عدمه جائزاً فلا يتنافى الرافع مع الحكم الآخر. وثالثاً: انه (قدس سره) أفاد كما عليه غيره: انه لا علاج للتزاحم وهذا التنافي المقرر الا بتقييد أحد الحكمين بترك امثال الآخر أو عصيانه، وهو المصطلح عليه في هذا الفن بالترتب. ومن الواضح ان التقييد المزبور يرجع الى تضيق دائرة الجعل والانشاء، فيكشف عن كون التنافي في مقام الجعل، والا لم يكن وجه للتصرف فيه بعد ان كان التنافي في مقام غيره. ولعل السر في اختياره (قدس سره) الفرق بين المقامين بالنحو المتقدم هو انه لا اشكال في وجود الفارق بين المقامين في نظر كل مكلف، فالمكلف يجد فرقاً بين ما إذا قال له المولى: " اكرم العلماء " ثم قال: " لا تكرم الفساق " وتردد

[38]

في حكم المولى في العالم الفاسق انه الاول أو الثاني. وما إذا قال له " : كلما جاءك زيد فأعطه درهما " . وقال له: " كلما جاءك عمرو فأعطه درهما " فجاءا معا ولم يكن لديه سوى درهم واحد. ووجود الفرق بين المثالين مما لا ينكره أحد فarda تحديده بما عرفت الخدشة فيه. ويمكننا ان نحدد باب التزاحم بلحاظ هذين المثالين، بانه المورد الذي يكون التنافي فيه بين الحكمين من جهة عدم التمكن من امثالهما وعدم القدرة عليه، بحيث لا يرى المكلف مانعاً من ثبوت كل من الحكمين سوى وجود الحكم الآخر ودأعويته الى امثال متعلقه المانع من امثال ذلك الحكم، والا فالمقتضي لكلا الحكمين موجود بنظره ولا نقصد بالمقتضي المصلحة أو المفسدة كي يرد انه تخصيص للبحث على رأي العدلية، بل مقصودنا ما يكون منشاء للحكم ولو كان هو الارادة أو الكراهية، فان الحكم لا يتحقق من دون منشأ وينحو جزاف حتى على رأي الاشاعرة. ولعلنا نتوفق الى توضيح هذا الاختيار فيما يأتي إن شاء الله تعالى. ثم ان هذا التزاحم المبحوث عنه هل يختص بصورة توارد الحكمين على موضوعين، أو يعم صورة توارد هما على موضوع واحد، كما لو اشتمل الفعل على جهة توجب وجوبه

وجهة توجب حرمة ؟. ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى اختصاصه بالصورة الاولى دون الثانية وهي التي عبر عنها بالتزام في مقام الملاك - على ما تقدم في صدر الكلام - ووجه خروجها عن محل البحث بوجهين :أحدهما: ان علاج التزام في هذه الصورة يرتبط بالمولى نفسه ويكون بيده، لانه يرتبط بعالم جعل الحكم وترجيح إحدى الجهتين على الاخرى وملاحظة حصول الكسر والانكسار بينهما ولا يرتبط بحكم العبد نفسه. وثانيهما: انه يبتني على قول العدلية بضرورة وجود الملاك للحكم، مع ان

[39]

التزام المبحوث عنه لا يختص البحث عنه بطائفة دون اخرى ولا يبتني على رأي دون آخر، فكما نبحت على رأي العدلية نبحت على رأي الاشاعرة ايضا (1). وفي كلا الوجهين نظر.. اما الاول: فلان علاج التزام في صورة توارد الحكمين على موضوعين بيد المولى أيضا، والعقل طريق لتشخيص ما يحكم به المولى في هذه الصورة، فليس العقل هو المرجح لاحد الحكمين على الاخر، بل هو يستكشف رجحان أحدهما عند المولى فلا فرق بين الصورتين من هذه الجهة. واما الثاني: فلانه إنما يتم لو اريد بالملاك المصلحة والمفسدة، فان الاشاعرة ينكرون ضرورة وجودها، ولكن المراد ليس ذلك، بل المراد ما يكون منشاء للحكم وهو الارادة والكراهة أو المحبوبة والمبغوضة وهو مما لا ينكره الاشعري كما عرفت. هذا ولكن التحقيق خروج هذه الصورة عن موضوع البحث، إلا انه ليس لما افاده المحقق النائيني (قدس سره)، إذ عرفت ما فيه، بل لوجه آخر توضيحه: ان لفظ التزام لم يرد في أية أو رواية كي يبحث في تحقيق معنونه العرفي، وانما هو اصطلاح اصولي يطلقه الاصوليون على بعض موارد تنافي الحكمين بلحاظ ترتب آثار خاصة فيها، فلتحديد مورد تلك الآثار وتمييزه عن غيره من موارد تنافي الحكمين وفصله عنه يعبر عنه بالتزام إشارة إليه. وهذه الآثار هي تقديم الالزام باحدهما بنحو الترتب - لو قيل بإمكانه - أو بدونه. والتخير مع عدم الالزام، بمعنى الالزام باحدهما بنحو التخير نظير الواجب التخييري، بمعنى ان أحدهما يكون واجبا بنحو التخير لا التعيين .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 283 - الطبعة الاولى (*).

[40]

وهذه الآثار لا تترتب فيما نحن فيه. إذ الترتب فيه ممتنع عند من يلتزم بإمكانه في غيره، لما تقدم من أن ترك الالزام - في هذه الصورة - مساوق لاتيان المهم، فيمتنع الأمر به حينئذ. مضافا إلى امتناع اجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد في أن واحد عند من يرى تضاد الأحكام في أنفسها لا من جهة عدم القدرة على امتثالها. واما التخير، فهو انما يكون بملاك التساوي بين الحكمين ملاكا. ومن الواضح ان المقصود بالملاك ههنا ليس هو الملاك الملزم فعلا، إذ يمتنع ان يجتمع ملاكا الحكمين في شئ واحد مع كونهما ملزمين معا، فلا يتصور التزام بينهما حينئذ وانما المقصود بالملاك الملزم لولا المانع. وعليه فلا بد من اعمال الكسر والانكسار بينهما والحكم بالغالب منهما ان كان المقدار الزائد فيه ملزما، ومع التساوي فالحكم هو التخير، بمعنى الاباحة وعدم الالزام باحدهما لا بمعنى الالزام باحدهما بنحو التخير. فالتخير الثابت هنا غير التخير الثابت في موارد التزام. فخرج هذه الصورة عن موضوع الكلام لاجل هذا الوجه. فالتفت جيدا. ثم انه (قدس سره) ذكر: ان التزام في مقام الامتثال يكون في الغالب من جهة عدم القدرة على الاتيان بكلا المتعلقين، وقد يكون من جهة اخرى غير عدم القدرة. اما ما كان منشؤه عدم القدرة فله صور خمس: الاولى: ما إذا كان عدم القدرة اتفاقيا، كما إذا تزام وجوبا انقاذ الغريقين لو لم يتمكن المكلف من انقاذهما معا. الثانية: ما إذا كان عدم القدرة لاجل التضاد الاتفاقى بين الواجبين. اما إذا كان التضاد بينهما دائما فدليلاهما متعارضان. الثالثة: موارد اجتماع الامر والنهي في ما إذا كانت هناك ماهيتان

متحدثان في الخارج كالصلاة والغصب بناء على عدم سرية الحكم من الطبيعة الى مشخصاتها. اما إذا كانت ماهية واحدة كأكرام العالم الفاسق المنطبق عليه أكرام العالم المحكوم بالوجوب وأكرام الفاسق المحكوم بالحرمة كان المورد من موارد التعارض. الرابعة: ما إذا كان الحرام مقدمة لواجب، فيما إذا لم تكن المقدمة دائمية، نظير توقف إنقاذ الغريق على الغصب. اما إذا كانت المقدمة دائمية كان المورد من موارد التعارض. الخامسة: ما إذا كان الحرام والواجب متلازمين من باب الاتفاق كالتلازم بين استقبال القبلة واستدبار الجدي لمن سكن العراق، فيقع التزام بينهما لو كان أحدهما واجباً والآخر حراماً وأما لو كان التلازم دائمياً وقع التعارض بين دليلي الحكمين. وأما التزام من غير جهة عدم القدرة: فمثاله ما إذا كان المكلف مالكا للنصاب الخامس من الابل وهو خمس وعشرون ناقة الذي يجب فيه خمس شياه، ثم ملك بعد مضي ستة أشهر ناقة أخرى فصار المجموع ست وعشرين ناقة وهو النصاب السادس وفيه بنت مخاض، فالمكلف قادر على دفع خمس شياه عند تمام السنة عملاً بما دل على لزومها في خمس وعشرين ناقة، وعلى دفع بنت مخاض عند مضي ثمانية عشر شهراً عملاً بما دل على لزومها في ست وعشرين ناقة، لكن دل الدليل على أن المال الواحد لا يزكي في العام الواحد مرتين، فيقع التزام بين الحكمين حينئذ من جهة الدليل المزبور لا من جهة عدم القدرة على الامتثال (1). وأورد السيد الخوئي (حفظه الله) على هذا التقسيم بوجه :

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 284 - الطبعة الاولى (*).

الاول: فساد جعل القسم الثاني قسيماً للاول، فإنه راجع إليه، لان التضاد الاتفاقي بين امرين لا يكون الا من جهة عدم القدرة على اتيانها معا من باب الاتفاق، فليس القسم الثاني في الحقيقة مغايراً للاول (1). وفيه: ان التضاد الاتفاقي لا ينحصر منشئه بعدم القدرة على الامرين اتفاقاً. بيان ذلك: ان المقصود من التضاد الاتفاقي ههنا ما كان تحقق كلا الامرين محالاً في نفسه ولا يتمكن عليه أي شخص مهما بلغت قدرته. وبالتعبير الكلامي " ما كان العجز فيه من ناحية المقدور " نظير ما إذا أمر المولى عبده بان يكون في الصحن وأمره بملازمة زيد الموجود في الصحن، فإذا خرج زيد عن الصحن إمتنع الاتيان بكلا المتعلقين، وهما الكون في الصحن، وملازمة زيد لامتناع وجود الجسم الواحد في مكانين، وهذا لا يرتبط بعدم القدرة الاتفاقية، فانه ممتنع مطلقاً من كل احد ولا يتحقق من أي شخص كان، فعدم القدرة ههنا ناشئ من التضاد، لا ان التضاد ناشئ من عدم القدرة الاتفاقية. بخلاف ما إذا كانت العجز اتفاقياً راجعاً إلى القصور في نفس القدرة لا في متعلقها، كانقاذ الغريقين فانه يتصور تحققه من شخص ذي قوة عالية فينقذ كلا الغريقين معا كل منهما بيد من يديه - مثلاً -، فالفرق بين القسمين واضح. الثاني: - وهو ما جاء في المحاضرات - انه لا اثر لهذا التقسيم اصلاً، ولا تترتب عليه أي ثمرة فيكون لغوا محضاً (2). وفيه ما لا يخفى: فان هذا التقسيم يلحظ اجراء احكام التزام، فان هذه الاقسام تختلف في ذلك، فمنها ما يجري فيه الترتب ومنها ما لا يجري فيه، وقد نص على ذلك المحقق النائيني وتعرض إليه مفصلاً فهذا الايراد من الغرائب .

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 284 [هامش رقم 1] - (الطبعة الاولى. (2) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 3 / 213 - الطبعة الاولى (*).

الثالث: ان التزام ينحصر بما كان منشأه عدم القدرة على الامتثال ولا يتصور تحققه من جهة أخرى. وأما ما ذكره من المثال، فهو ليس من مصاديق باب التزام،

بل من مصاديق باب التعارض، والوجه في ذلك: ان ما دل على ان المال الواحد لا يزكي في السنة الواحدة مرتين يوجب العلم الاجمالي يكذب أحد الدليلين، وهما الدليل الدال على وجوب خمس شياه على من ملك خمس وعشرين من الابل ومضى عليه الحول، والدليل الدال على وجوب بنت مخاض على من ملك ست وعشرين من الابل ومضى عليه الحول فلا بد من اعمال قواعد المعارضة ولا ارتباط للمثال بباب المزاحمة، فهو نظير ما دل على عدم وجوب ست صلوات في اليوم الواحد الموجب للتعارض بين ما دل على وجوب صلاة الجمعة في يومها، وما دل على وجوب صلاة الظهر في يومها. وقد ذكر ان ما ذكره (قدس سره) غريب وعجيب صدوره من مثله، فانه بعيد عن مقامه ولكن العصمة لاهلها (1). وفيه: انه يمكن ان يكون المثال المزبور من موارد باب التزام، وليس الامر كما ذكره من وضوح عدم انطباق باب التزام عليه، فلتصور التزام وجه يخرج الدعوى عن غرابيتها وبعدها عن مقام مثل المحقق النائيني. وموضوع الكلام - وهو الضابط الكلي للمثال المتقدم - هو ما إذا كان المكلف واجدا لاحد النصب الزكائية ثم بعد مضي ستة أشهر مثلا ملك مقدارا يتمم النصاب الاخر الذي يلي للنصاب الذي كان تجب زكاته - ولم يكن المملوك في الاثناء نصابا مستقلا كخمس من الابل بعد الخمسة الاولى فان فيه بحثا آخر - فهل يجب عليه ان يدفع زكاة النصاب الاول عند تمامية الحول ثم يتدنى حولا للجميع، أو يدفع زكاة النصاب الاخر عند تمامية حوله، أي بعد مضي ثمانية عشر شهرا ؟ .

(1) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 3 / 215 - الطبعة الاولى (*) .

[44]

اما دفع زكاتين زكاة النصاب الاول بعد مضي اثني عشر شهرا وزكاة النصاب الثاني بعد مضي ثمانية عشر شهرا فلا يلتزم به لقيام الدليل على عدم وجوب زكاتين في مال واحد في عام واحد. والذي يلتزم به المشهور هو الاول، وهم وان لم يصرحوا بان المورد من موارد التزام لكنهم يلتزمون بما هو نتيجة جعل المورد من موارد التزام وهو تقديم الاسبق زمانا، فليس هذا المعنى أمرا مستبعدا جدا اما إدراجه في باب التزام فيقال فيه وجوه ولكنه يتضح بتمهيد مقدمتين: المقدمة الاولى: ان التزام في نظر المحقق النائيني يتحقق بلحاظ رافعية أحد الحكمين اما بامثاله أو بوجوده لموضوع الحكم الاخر، إذ يمتنع وصول كل منهما الى مرحلة الفعلية والداعوية كما مر بيانه. والمقدمة الثانية: ان نفي تحقق الشئيين تارة: يكون مفاده بيان عدم اجتماع الشئيين في الوجود من دون افادة أخذ عدم احدهما في موضوع الاخر، بل لانظر له الى ما هو موضوع كل منهما، نظير ما إذا قال المولى لعبده: " ان زيدا وعمرا لا يجوز ان يكون كلاهما في الدار بل أحدهما "، فانه لا تعرض له الى ما هو موضوع دخول كل منهما في الدار وانه في أي ظرف يجوز لاحدهما ذلك، بل هو انما يدل فقط على ان هذين الشخصين لا يجوز اجتماعهما في الدار. واخرى: يكون مفاده أخذ عدم أحدهما في موضوع الاخر كما إذا قال له: " - مع فرض وجود زيد في الدار - لا يجوز دخول عمرو، وانه مادام زيد في الدار يجوز دخول عمرو "، وهكذا العكس، فانه يدل على ان عدم الموجود منهما مأخوذ في موضوع الاخر، فيكون وجوده رافعا لموضوع الاخر قهرا. بخلاف النحو الاول فان عدم الاجتماع لا يستلزم أخذ عدم أحدهما في موضوع الاخر والا كان عدم أحد الضدين مأخوذا في موضوع الضد الاخر وهو مما لا يلتزم به المحققون. إذا عرفت ذلك فنقول: ان الدليل الدال على نفي تكرار الزكاة في العام الواحد في المال الواحد كان مفاده بالنحو الثاني من نحوي نفي اجتماع

[45]

الشئيين، فانه ظاهر في نفي الزكاة ثانيا بعد ثبوتها أولا، فان مفاده ان المال لما ثبت فيه الزكاة أولا لم تثبت فيه مرة اخرى في عام واحد، فيكون ثبوتها أولا رافعا لموضوع ثبوتها ثانيا، فينطبق التزام على ما نحن فيه، لانه كما عرفت بلحاظ رافعية أحد الحكمين لموضوع الاخر وهي متحققة. ومن هنا ظهر تقديم الاسبق لانه رافع لموضوع المتأخر ولا عكس. فقد اتضح بهذا البيان ان دعوى المحقق النائيني ليست

بدعوى غريبة، وهي وإن توقفت على الاستظهار الذي عرفته من أدلة نفي تكرار الزكاة لا على إستظهار كون الدليل المذكور يفيد نفي اجتماعهما فيه، إلا أنها تكون متجهة بوجهة هذا الاستظهار واحتماله ولا تكون بعيدة كما ادعى. وإن كان المختار أن المورد ليس من موارد التزام، وتحقيقه موكول إلى محله من الفقه كما حررناه سابقا في كتاب الزكاة. ويقع الكلام بعد ذلك في مرجحات باب التزام التي يحكم بها العقل، بخلاف مرجحات باب التعارض، فإن المرجح فيها هو المولى نفسه وهذه هي جهة الفرق بين البابين في الحاكم بالتقديم والتخير. كما أن الفرق بين البابين في جهة التقديم فهي محل الكلام، إذ تقديم أحد المتعارضين على الآخر يكون بأقوائية الدلالة والسند بالشهرة أو موافقة الكتاب أو غير ذلك مما يذكر في مبحث التعارض، ويقع الخلاف هناك في تعيين بعضها دون بعض. وأما تقديم أحد المتزامنين على الآخر، فهو بامور مترتبة ذكرها المحقق النائيني (قدس سره) (1) وهي: المرجح الأول: تقديم ما ليس له بدل على ما كان له بدل فيما إذا كان أحدهما له بدل والآخر ليس له بدل. وله صورتان: الأولى: ما إذا كان لا أحدهما بدل في عرضه كما إذا كان واجبا تخييريا

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 271 - الطبعة الأولى (*).

[46]

شرعيا كان كخصال الكفارة، أو عقليا، كالواجب الموسع، وكان الآخر واجبا تعيينا مضيقا كما إذا تزام وجوب أداء الدين مع الإطعام أو العتق الذي يكون إحدى خصال الكفارة التخيرية، وكما لو تزام وجوب إنقاذ الغريق مع وجوب الصلاة في أثناء الوقت بحيث لا تفوت الصلاة بامتناله فانه في مثل هذه الحال يقدم الواجب التعيني على الواجب التخيري. ووجه التقديم واضح وهو: أن الواجب التخيري لا اقتضاء له بالنسبة إلى خصوص الفرد المزام، لأن المكلف مخير في مقام الامتثال بين أفراد التخير. والواجب التعيني له اقتضاء ودعوة إلى خصوص ما فيه التزام، لأن الامتثال منحصر فيه. ومن الواضح أنه لا تزام بين ماله إقتضاء نحو شئ وبين مالا إقتضاء له نحوه، فيقدم ماله الإقتضاء على ما ليس له الإقتضاء. هذا ما أفيد ولا يخفى أن هذا الوجه نتيجة نفي التزام بين الواجبين في هذه الصورة، لا أنه وجه للتقديم مع فرض المزامعة، إذ عرفت أن التزام هو التنافي في مقام الداعوية بحيث يمتنع أن يصل كلا الحكمين إلى مرحلة الفعلية والبعث، وهذا لا أثر له في هذه الصورة بعد ما عرفت من كون أحدهما لا إقتضاء له بالنسبة إلى خصوص مورد المزامعة فالتفت. الثانية: ما إذا كان لأحدهما بدل طولي، كالطهارة الحديثة المائية فإن لها بدلا في طولها وهو التيمم، فلو تزام وجوبها مع وجوب ما ليس له بدل كالطهارة الخبثية بأن كان هناك ماء لا يكفي لكلتا الطهارتين مع احتياجه اليه لاجل الصلاة، قدم ما لا بدل له على ماله البديل. ولم يتعرض (قدس سره) لذكر وجه التقديم والمنقول في الإفواه في جهته وجه إستحسانه وهو: أن التقديم سيرة العرف باعتبار أن الأمر إذا دار بين إهمال أصل المصلحة وتحصيل مصلحة أخرى بتمامها، أو بين تحصيل أصل المصلحة وإهمال بعض المصلحة الأخرى كان الثاني هو المتعين ونتجته تقديم ما لا بدل له على ماله البديل.

[47]

ولكن هذا الوجه - لو سلم جواز الاستناد إليه مع غض النظر عن عدم الدليل على اعتبار النظر العرفي - لا يمكن البناء على تماميته فانه غير مطرد، إذ قد يكون ذلك المقدار الفائت من المصلحة أهم في نظر العرف وأشد أثرا من نفس المصلحة الأخرى المتحفظ بتمامها، فيقدم عليها لا محالة. مثال ذلك عرفا: إذا كان الشخص يملك عباءة وقبائين، أحدهما جديد والآخر متحرء عتيق. وكان ملزما بلبس العباءة والقباء الجديد، ولكنه مع عدم التمكن من لبس القباء الجديد، كان عليه أن يلبس القباء المتحرء، إذ لا يمكنه أن يبقى من دون قباء، فإذا دار أمره بين أن يتلف العباءة، فيلبس القباء الجديد بلا عباءة، أو يتلف القباء الجديد ويلبس القباء المتحرء مع العباءة،

لكن كان الهوان الذي يلحقه ونظرة الازدراء التي تلاحقه من لبس القباء اكثر مما كان في لبس القباء الجديد بلاعباءة، فانه في هذا الحال يلزمه عرفا إتلاف العباءة مع عدم وجود البدل لها وإبقاء الجديد مع وجود البدل له. فالتفت. فالوجه الصحيح في التقديم هو: ان ما يكون له بدل في طوله يكون وجوبه مقيدا بالقدرة الشرعية، فيكون المورد من مصاديق المرجح الثاني وهو ما إذا كان أحد الحكمين مقيدا بالقدرة الشرعية والاخر غير مقيد بها، فان غير المقيد بها يقدم على ما هو مقيد بها كما سيأتي بيانه. فتحصل مما ذكرنا: ان المرجح الاول ليس من المرجحات لان الصورة الاولى خارجة عن باب التزام والصورة الثانية داخلية في مصاديق المرجح الثاني، ولا تكون جهة عدم البدلية مرجحة. فلاحظ. ثم انه (قدس سره) تعرض لفرع فقهي وهو ما إذا دار امر المكلف بالصلاة بين ادراك تمام الوقت مع الطهارة الترابية وعدم ادراك تمامه مع الطهارة المائية. والتزم بترجيح الاول على الثاني ببيان: ان الطهارة المائية لها بدل وهو الطهارة الترابية بخلاف تمام الوقت فانه لايدل له. وقد عرفت تقديم ما لايدل له على ماله

[48]

البدل. واورد على نفسه: بان تمام الوقت له بدل أيضا وهو ادراك ركعة منه كما هو مقتضى بعض الروايات (1)، فيكون كل من المتزاممين له بدل فلا وجه لترجيح تمام الوقت على الطهارة المائية. واجاب عنه: بان بدلية ادراك ركعة عن تمام الوقت انما هي في فرض العجز عن ادراك تمام الصلاة فيه، والمكلف في الفرض قادر على اتيان مجموع الصلاة في الوقت فلا موجب لسقوط التكليف باتيان تمام الصلاة في وقتها، فيسقط التكليف بالطهارة المائية للعجز عنه شرعا فيثبت التكليف بتمام الصلاة في الوقت مع الطهارة الترابية، لانها بدل الطهارة المائية (2) وفيه: ان الكلام بعينه ننقله في طرف التيمم، فنقول: ان بدلية التيمم انما هي في فرض العجز عن الاتيان بالصلاة مع الوضوء أو الغسل والمكلف قادر على الاتيان بها كذلك، فيبقى التكليف بالصلاة مع الطهارة المائية ويسقط التكليف بايقاع تمام الصلاة في الوقت للعجز عنه شرعا، فيثبت حينئذ التكليف بالصلاة مع ادراك الوقت بمقدار ركعة مع الطهارة المائية. واساس الجواب: هو ان بدلية كل من البدلين المفروضين ثابتة في حال العجز الشرعي، فيقع التمانع بينهما، ويكون وجوب المبدل منه لكل منهما رافعا لبدلية البدل الاخر. فالتفت. وتحقيق الحال في هذا الفرع الذي وقع محلا للبحث والنقض والابرار: انه لا يتصور التزام بين الوجوبين الضمنيين، إذ العجز عن الاتيان بكلا الجزئين

(1) منها: رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله (عليه السلام)، قال: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلاته. وسائل الشيعة 3 / 158 باب: 30 من ابواب المواقيت، حديث 1. (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 272 - الطبعة الاولى (*).

[49]

أو الشرطين أو الجزء والشرط يستلزم سقوط الامر بالكل للعجز عن متعلقه وهو الكل، فلا تصل النوبة الى التزام الوجوبين الضمنيين لسقوطهما بسقوط الامر بالكل، فإذا دل الدليل على تعلق الامر بالناقص عند العجز عن التام تقع المعارضة بين اطلاق دليل كل من الجزئين أو الشرطين. وحينئذ فاما ان يلتزم بشمول الأدلة العلاجية للعامين من وجه المتعارضين، فيكون الحكم هو التخيير شرعا بينهما. واما ان يلتزم بعدم شمول الأدلة العلاجية لمثل هذه الصورة، فالقاعدة تقتضي التساقط في المتعارضين، الا انه حيث يعلم اجمالا بعدم سقوطهما معا بل احدهما معتبر قطعا فالعقل يحكم بالتخيير، فالنتيجة هي التخيير اما شرعا أو عقلا. وبذلك يتضح الكلام فيما نحن فيه فان الامر بالوضوء والامر بايقاع الصلاة في تمام الوقت أمران ضمانيان فلا مزاحمة بينهما، بل يسقط الامر بالصلاة التامة بجميع اجزائها وشروطها، ويحدث الامر بالناقص ويدور الامر بين اعتبار الوضوء أو تمام الوقت، فيقع التعارض بين دليليهما والنتيجة هي التخيير بينهما من دون وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فان المورد ليس من موارد التزام، ومن هنا يظهر ان التمثيل لبعض موارد التزام بالواجبين الضمنيين ليس متجها. وبهذا البيان تعرف انه لا وجه للتطويل الذي جاء في

المحاضرات من ذكر مقدمة طويلة لبيان كيفية استفادة اشتراط الوقت والطهارة ونحو اعتبارهما، ثم التعرض لبيان ما يستفاد من دليل البدل في كل منهما ثم الانتهاء الى ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) من ان بدلية ادراك ركعة عن تمام الوقت انما هي في فرض العجز عن ادراك تمام الصلاة فيه ولو مع الطهارة الترابية (1). وقد عرفت ما فيه وان كلا من الشرطين مقيد بالتمكن. ومن الغريب ان بيانه المزبور كان

(1) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 3 / 235 - الطبعة الاولى (*).

[50]

بنحو الابرار على المحقق النائيني (رحمه الله). واساس هذا الاختيار منهما هو نقلهما الكلام الى دليل البدل الاضطراري لكل من الشرطين، وهو دليل التيمم ودليل إدراك ركعة. مع انك عرفت ان النوبة لا تصل إليه بل الكلام رأسا في دليل الوضوء ودليل تمام الوقت وبيان نتيجة المعارضة بينهما فتدبر جيدا. المرجح الثاني: ما إذا كان احد الحكمين مشروطا بالقدرة العقلية والاخر مشروطا بالقدرة الشرعية، فيقدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية. والمراد بالقدرة الشرعية ليس مفوهما شرعيا في قبال المفهوم للقدرة عقلا، بل المراد بها القدرة العرفية التي هي أخص من القدرة العقلية، فان القدرة بنظر العرف هي التمكن على الفعل من دون ان يكون فيه عسر ومشقة، فان العرف يسلب القدرة في مورد العسر والمشقة، ولأجل ذلك ترتفع القدرة عرفا بالمنع الشرعي عن العمل، لان الاتيان به يوقع المكلف في تبعات مخالفة المنع الشرعي وهو امر حرجي عليه، فمع المنع شرعا يصدق عرفا انه غير متمكن. اما تحقق اشتراط الحكم بالقدرة العرفية، فهو منوط بأخذ القدرة في موضوع الحكم في لسان دليله، فتكون ظاهرة في القدرة العرفية، إذ المحكم في باب الالفاظ هو العرف، فإذا قيد الحكم في دليله بالقدرة كان ظاهرا في ارادة القدرة العرفية، لان المفهوم العرفي للقدرة غير المفهوم العقلي. اما إذا لم يقيد الحكم في دليله بالقدرة، فيكون مطلقا من ناحيتها. نعم حيث انه في صورة الامتناع عقلا لا يثبت الحكم لاستحالته في نفسه أو لغويته كان مقيدا بالقدرة العقلية. وإذا عرفت المقصود من القدرة الشرعية وانها القدرة التي اعتبرها الشارع في موضوع الحكم فيراد بها المفهوم العرفي للقدرة، وانها أخص من القدرة التي يعتبرها العقل في موضوع الحكم إذا - عرفت ذلك - يتضح لك الوجه في

[51]

الحكم بتقديم الحكم المقيد بالقدرة العقلية على الحكم المقيد بالقدرة الشرعية. بيان ذلك: ان ثبوت الحكم المقيد بالقدرة العقلية يكون رافعا لموضوع الحكم المقيد بالقدرة الشرعية لما عرفت من ارتفاع القدرة عرفا بالحكم الشرعي المانع من العمل واما المقيد بالقدرة الشرعية، فلا يكون رافعا لموضوع الاخر، إذ المنع الشرعي لا يرفع القدرة عقلا على العمل. وإذا كان الامر كذلك تقدم المشروط بالقدرة العقلية بعين الوجه الذي ذكره الشيخ (1)، وأوضحه صاحب الكفاية (2) بتلخيص في تقديم الوارد على المورد من: ان تقديم المورد إما ان يكون بلا وجه أو على وجه دائر ولا عكس. فانه يقال ههنا: ان الالتزام بالحكم المقيد بالقدرة العقلية لأجل تمامية موضوعه وعدم الاخلال بجهة من جهات ثبوته سوى وجود الحكم الاخر المشروط بالقدرة الشرعية، وهو غير صالح للمنع، لانه يتوقف على ثبوت موضوعه، وقد عرفت انه يرتفع بالحكم الاخر. فحينئذ اما ان يلتزم به مع عدم موضوعه وهو فاسد، أو نلتزم بانه يمنع من الحكم الاخر فيثبت موضوعه وهو يستلزم الدور، لان ما نعيته عن الحكم الاخر تتوقف على تمامية موضوعه، وتمامية موضوعه تتوقف على عدم الحكم الاخر، فيمتنع استناد عدم الحكم الاخر إليه فالتفت. ومن هنا تعرف ان المورد ليس من موارد المزاحمة أصلا، كما لا معارضة بين الوارد والمورد، فان نسبة الحكم المقيد بالقدرة العقلية الى الحكم المقيد بالقدرة الشرعية، نسبة الدليل الوارد الى الدليل المورد، فلا يقع التمانع بين الحكمين. وعليه، فلا وجه لفرض المقام من مصاديق باب المزاحمة. أو فقل: لا وجه لفرض المرجح المزبور من مرجحات باب المزاحمة، لانه

[52]

يسري الى غيرها، فانه وجه يتأتى ذكره في باب التزام وياض التعارض كما عرفت. واما توجيه المحقق النائيني (قدس سره) لتقدم الوجوب المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، بان المشروط بالقدرة عقلا تام الملاك فعلا فيكون وجوبه فعليا مانعا من تمامية ملاك الآخر للعجز عنه شرعا، بخلاف المشروط بالقدرة شرعا، فان وجوبه يتوقف على تمامية ملاكه، وهي تتوقف على عدم الوجوب الآخر، فلو استند عدم وجوبه الى الوجوب المشروط بالقدرة شرعا لزم الدور المحال. كما لا يخفى (1). فهو بظاهره لا يخلو من مناقشة، إذ تكرر منه (قدس سره) ان البحث في مسألة التزام لا تبني على وجهة نظر العدلية القائلة بلزوم توفر الملاك للحكم الشرعي، بل يقع الكلام فيه على جميع وجهات النظر من دون اختصاص باحدهما ولعل مراده (قدس سره) ما اوضحناه، وقد صرح به في غير مورد. وقد عرفت انه يخرج المورد عن موارد التزام. فقد ثبت ان المرجحين الاولين ليسا من المرجحات، بل مما يستلزم خروج المورد عن موارد المزامحة. المرجح الثالث: ما إذا كان أحد الواجبين أسبق زمانا من الآخر، وهذا المرجح يختص بما إذا كان كل من الحكمين مشروطا بالقدرة الشرعية، فانه افاد (قدس سره)، بان المتقدم زمانا يرجح على المتأخر، لان المتقدم في الفعلية يكون مستقرا في محله من دون مانع، ويكون رافعا للتكليف الآخر، لانه يرفع موضوعه، فلا يبقى له محل ومجال في ظرفه .

[53]

وتحقيق الحال في الحكمين المشروطين بالقدرة شرعا ومرجحية الاسبقية الزمانية فيهما: ان المورد ليس من مصاديق باب التزام المصطلح، لانا قد أشرنا الى ان حقيقته هو التنافي بين الحكمين في مقام الداعوية والتأثير، بمعنى انه لا يمكن ان يكون كلاهما - في زمان واحد - داعيين الى متعلقيهما، بحيث لو لم تكن هذه الجهة إرتفع التزام، ولم يمتنع ثبوت الحكمين معا. والتنافي في المورد الذي نحن فيه ناشئ من رافعية كل من الحكمين لموضوع الآخر، لان كلا منهما مانع شرعي فيرفع القدرة الشرعية المأخوذة في موضوع الآخر، وليس ناشئا عن التنافي في مقام الداعوية وان كان مفروضا، ولذا لو ارتفع ذلك، بأن كان المكلف قادرا عقلا على امتثال الحكمين لا شرعا، كان التمانع بين الحكمين متحققا بالوجه الذي ذكرناه. فلا ينطبق عليه التزام بالمعنى المصطلح نعم يصح اطلاق التزام عليه بمعناه اللغوي وهو التمانع، لانه متحقق بين الحكمين، كما عرفت. وبعد هذا نقول: ان أحد الحكمين اما ان يكون أحدهما أسبق زمانا من الآخر، أولا يكون: فان كان أحد هما أسبق زمانا، فتحقيق الكلام: ان الصور المتصورة في مورد السبق الزماني أربعة: الاولى: ان يكون احد الحكمين سابقا على الآخر بموضوعه وامثاله، بمعنى ان موضوع الحكم الآخر وامثاله لا يتحقق الا بعد زمان امتثال ذلك الحكم، نظير ما إذا كان عند الانسان في شهر رجب مال يكفي للحج، ولكنه كان فاقدا للاستطاعة من الجهات الاخرى - بان كان مريضا - ويعلم انها تحصل في شهر شوال. وثبت عليه واجب مشروط بالقدرة شرعا في ذلك الحين - أعني شهر رجب - كما لو وجب عليه زيارة الحسين (عليه السلام) في رجب بنذر ونحوه وكانت متوقفة على صرف المال المزبور. وحكم هذه الصورة هو ترجيح الاسبق زمانا، فيتقدم وجوب الوفاء بالنذر

[54]

على وجوب الحج في المثال المزبور، وذلك لان الوجوب السابق فعلي تام الموضوع، إذ لا مانع منه عقلا، لانه المفروض ولا شرعا إذ المانع الشرعي المتصور ليس الا الوجوب الآخر وهو ليس ثابتا فعلا لعدم موضوعه كما فرض، فلا يصلح للمانع، وإذا لم يثبت المانع عقلا وشرعا لزم امثاله، فيرتفع به موضوع اللاحق، وبهذا البيان يمكننا ان ندعي ان هذه الصورة خارجة عن محل الكلام، فانه لا تزام بين الحكمين ولا تمانع، إذ الاول في ظرفه لا مانع منه كما عرفت، والثاني لا موضوع له، فلا ثبوت له ان امتثل الاول، وان لم يمتثل كان فعليا لتحقق موضوعه، لكنه لا مانع منه إذ الحكم سقط بعصيانته. وبالجمله: الحكمان لا يكونان في هذه الصورة فعليين في زمان واحد. فالتفت. الثانية: ان يكون احد الحكمين سابقا بموضوعه وامثاله إلا انه كان بنحو الواجب الموسع، بمعنى انه إذا لم يمتثل في ظرفه يستمر الحكم ويثبت في زمان اللاحق، كالمثال المتقدم فيما إذا لم يقيد نذره الزيارة بشهر رجب بل مطلقا، ولكن كان تحقق الشرط المعلق عليه المنذور في رجب فيصير الحكم من ذلك الحين فعليا. وحكم هذه الصورة يتضح مما تقدم، فلا مزاحمة بين الواجب الموسع والواجب المضيق، لعدم التزاحم بين ماله اقتضاء وبين مالا اقتضاء له. نعم، إذا تضيق وقت الموسع في وقت المضيق وقع التزاحم بينهما لكون كل منهما مضيقا. الثالثة: ان يكون أحد الحكمين سابقا في امثاله على امثال الآخر، لكنه مقارن في موضوعه لموضوع الآخر، كما لو نذر قبل الاستطاعة ان يزور الحسين (عليه السلام) اليوم السابع من ذي الحجة ان جاء اخوه من السفر فتقارن مجئ أخيه مع حصول الاستطاعة المالية أو البدنية للحج، أو تعاقبا من دون فصل زمني طويل، بحيث لم يتمكن من الاتيان بالمقدمات المفوتة للسابق قبل حصول

[55]

اللاحق. والحكم في هذه الصورة وقوع التزاحم بين الحكمين بلا ترجيح، وعدم تقديم الاسبق منهما زمانا بحسب الواجب، إذ بعد فرض ان الموضوع لكل من الحكمين في نفسه ثابت يلزم المكلف حفظ القدرة على كل منهما بملاك وجوب المقدمات المفوتة، فيحدث من جهة وجوب الحج حكم فعلي بلزوم صرف المال في الحج والسير مع القافلة المتوجهة الى مكة. كما يحدث من جهة وجوب الوفاء بالنذر لزوم السير الى كربلاء ان كان بعيدا عنها والبقاء فيها وعدم إتلاف القدرة ان كان من سكنتها، فيكون كل من هذين الحكمين رافعا لموضوع الحكم الآخر ولا اثر للسبق الزمني في مقام الامتثال حينئذ، لان وجوب المقدمة المفوتة للواجب اللاحق يرفع موضوع الوجوب السابق في امثاله. ولا يختلف الحال في ذلك بين الالتزام بالواجب المعلق أو المشروط وعدمه، لان وجوب المقدمات المفوتة لازم اما بملاك لزوم حفظ الغرض الثابت في كل من الحكمين في نفسه، أو بملاك الوجوب المقدمي لو التزم بالواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر. الرابعة: ان يكون كل من الحكمين متقارنين زمانا بحسب الامتثال. لكن أحدهما أسبق موضوعا من الآخر، بنحو يستطيع المكلف المحافظة عليه قبل حدوث موضوع الآخر، كما لو نذر قبل حصول الاستطاعة ان يزور الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة إن جاء اخوه من السفر، فجاء أخوه وكان متمكنا من السفر الى كربلاء فعلا، ولكنه غير متمكن من السفر الى الحج، فهو فعلا غير مستطيع للحج. والحكم في هذه الصورة تقديم الاسبق زمانا وهو النذر في المثال، لانه ينشأ منه فعلا حكم بوجوب المقدمة المفوتة، فيلزمه المحافظة على القدرة فعلا، فيصرف المال في شؤون الزيارة أو يسافر فعلا للزيارة، فيرتفع بذلك موضوع الحج، ولا حكم يمنع من ذلك، لان موضوع الحج لم يتحقق بعد، فلا نظر له الى

[56]

حفظ مقدماته المفوتة ولذا يجوز له إتلاف المال قبل الاستطاعة لو لم يكن هناك وجوب آخر يدعو للمحافظة عليه، فتكون الصورة نظير الصورة الاولى. ومن هذا البيان يظهر انه لا اثر لتقارن وقت الامتثال، بل الحكم المذكور جار حتى مع أسبقية الآخر موضوعا في امثاله. فالتفت. لكنه قد يشكل: بانه وان جاز صرف المال في طريق الوفاء بالنذر، لكنه غير واجب لانه إذا أراد ان لا يصرفه يتحقق موضوع الواجب الآخر في ظرفه فيثبت وجوبه حينئذ فيكون رافعا لموضوع وجوب الواجب السابق زمانا

من حيث الموضوع فيكشف عن عدم تحققه، فلا تكون المقدمات واجبة لان تركها يؤدي الى انكشاف عدم توفر الملاك لا الى تفويت الملاك. ويمكن ان نشير الى ضابط الصورتين بان الحكمين اللذين يكون أحدهما أسبق زمانا إما موضوعا أو امتثالا... إما ان يكون لكل منهما دعوة الى مقدماته المفوتة بملاك وجوب المقدمات المفوتة، اما لاجل حفظ الغرض الملزم أو لاجل كون الوجوب بنحو الوجوب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، فيقع التزام بينهما في وجوب المقدمات ويكون وجوب كل مقدمة رافعا لموضوع وجوب ذي المقدمة الاخرى، فلا أثر لسبقه زمانا وعدمه. واما ان لا يكون لكل منهما دعوة نحو مقدماته المفوتة، بل كان ذلك لاحدهما فقط، كان ماله نظر مقدم على الاخر لانه فعلي ولا مانع منه، إذ ما يتصور كونه مانعا لا يصلح للمناعية فعلا ولا إقتضاء له بالنسبة الى مقدماته المفوتة، ولكن عرفت الاشكال في هذا البيان. ومن هنا نعرف ما في كلام المحقق النائيني (قدس سره) من التسامح من اطلاق القول بتقديم الاسبق زمانا، مع انك عرفت انه ينحصر بالصورة الاولى. مع ان مثاله ظاهر في كون محط نظره الصورة الرابعة وهي ما كان السابق هو الوجوب لا الواجب، وهو غير مرجح إلا بتقريب غير خال عن الاشكال، كما عرفت .

[57]

وبالجملة: ما ذكره (قدس سره) في تقريب تقديم الاسبق زمانا لا ينطبق إلا على الصورة الاولى. وقد عرفت ان المورد في الحقيقة لا يكون من موارد التزام . فالتفت. هذا كله فيما إذا كان أحدهما أسبق زمانا من الآخر. وان كانا متقاربين زمانا موضوعا وامتثالا: فقد يدعي تقديم الالهم منهما باعتبار ان المتزامنين ان كانا متساويين في الالهمية ثبت التخيير بينهما. وان لم يكونا متساويين قدم الالهم منهما بحكم العقل، فانه يرى ان المولى لا بد من حكمه بالالهم ملاكا، والا كن حكمه بالمهم ترجيحاً للمرجوح على الراجح وهو قبيح في نظره. ولكن المحقق النائيني (قدس سره) أنكر ذلك بتقريب: ان هذا البيان انما يتأتى فيما كان ملاك كل حكم ثابتاً في نفسه وحتى في صورة التزام ولم يكون كل منهما رافعا لملاك الحكم الاخر، فيكون الحكم على طبق الملاك المرجوح تفويتا للغرض الالهم وهو ترجيح المرجوح على الراجح. واما فيما نحن فيه فالامر ليس كذلك، لان ثبوت ملاك كل من الحكمين مشروط بعدم المانع عقلا وشرعا من متعلق الحكم، فثبوت المانع الشرعي يرفع ملاك الحكم في الممنوع. وعليه، فلو قدم المهم وحكم بوجوبه لم يلزم تفويت الغرض الالهم، بل يلزم نفي الغرض الالهم وعدم تحققه، وهو لا قبح فيه على المولى، فمع وجوب الالهم لا ملاك في الطرف الاخر الالهم كي يلزم تفويته، ولا يلزم المولى المحافظة على ثبوت الملاك وعدم نفي تحققه بمانع. وعليه، فلا ملزم بالحكم بالالهم، فانه ترجيح بدون مرجح، إذ كما يمكنه ان يحكم على طبق الالهم ولازمه نفي تحقق الملاك المهم، يمكنه ان يحكم على طبق المهم ولازمه نفي تحقق الملاك الالهم من دون لزوم أي محذور. وهكذا الحكم بالمهم

[58]

ترجيح بلا مرجح، فإذا كان الحكم بكل منهما بعينه ترجيح بلا مرجح، بمعنى انه لا وجه للالتزام باحد الطرفين بعينه، فيتعين تعلق الحكم التخييري بهما، اما بنحو وجوب أحدهما لا بعينه أو بنحو وجوب كل منهما مشروطا بترك الآخر. بيان ذلك: انه إذا ثبت عدم امكان الجمع بين الحكمين لرافعية كل منهما لموضوع الاخر، وثبت عدم امكان الحكم باحدهما بعينه، لانه ترجيح بدون مرجح، فان التزمنا بالترتب وصحنا رفع التزام بين الحكمين باجراء الترتب تعين ههنا الالتزام به، فيقيد اطلاق كل منهما بصورة ترك الاخر، فيكون كل منهما ثابتا في صورة ترك الاخر فانه يرتفع التزام بينهما بذلك، وتكون النتيجة تخيير المكلف بين الفعلين. وان لم نلتزم بالترتب وأنكرنا إمكانه مطلقا أو التزمنا به في الجملة لكن أنكرنا ثبوته في مورد التزام الواجبين المشروط كل منهما بالقدرة شرعا، تعين فيما نحن فيه التزام بسقوط كلا الحكمين في مورد التزام، والالتزام بثبوت وجوب تخييري متعلق باحدهما لا بعينه لثبوت احد الملاكين لا بعينه، فالمكلف مخول في تحصيل احدهما لعدم امكان الجمع بينهما (1). ومن هنا يتضح الوجه في ذهاب المحقق النائيني الى ان التخيير ههنا شرعي، بمعنى ثبوت خطاب شرعي باحد العاملين لا بعينه، لانه وان التزم بالترتب لكنه انكر ثبوته في مثل

المورد مما كان التزامه فيه بين حكمين مشروطين بالقدرة شرعا، فلا يتجه الحكم بطلانه - كما في المحاضرات (2) - وان النتيجة هي الالتزام بكتاب مشروط بترك الآخر في كل منهما، الا ان يرجع اليراد الى الاشكال المبنائي لا العلمي. فالتفت. والمتحصل: انك عرفت السر في ذهاب المحقق النائيني الى عدم تقديم

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 276 - الطبعة الاولى. (2) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 3 / 267 - الطبعة الاولى (*).

[59]

الاهم، كما عرفت السر في التزامه بكون التخيير شرعيا بالمعنى الذي عرفتته، وهو حق لا اشكال فيه. واما ما جاء في المحاضرات من تقريب تقديم الاهم فيما نحن فيه من: ان الاهم لامانع من تقديمه عقلا للقدرة عليه تكويننا، ولا شرعا لان المانع الشرعي المتصور ليس إلا وجوب المهم الذي يستلزم صرف القدرة في غير الاهم، وهو لا يصلح للمانع لانه بمزاحمته بالاهم غير مقدور شرعا، والمفروض ان القدرة دخيلة في متعلقه فلا يكون الامر به فعليا مع عدم القدرة عليه شرعا، ومع عدم فعلية امره لا يكون مانعا من الاهم (1). ففيه مالا يخفى: لان المفروض ان كلا من الحكمين مشروط بالقدرة شرعا فيكون كل منهما رافعا لموضوع الآخر، لانه مانع شرعي عن الآخر، فكيف يفرض مانعية الاهم عن المهم دون العكس؟، فانه مما لا نعرف له توجيها صحيحا. ونفس الاهمية لا تصلح فارقا - كما قد يظهر من العبارة - لانها محل الكلام، فلا يمكن الاستدلال على الدعوى بنفس الدعوى. فالتفت. وقد يدعى: تقديم الاهم بحكم العقل ببيان: ان المفروض ثبوت ملاك كل من الحكمين في نفسه، ومع قطع النظر عن المزاحم. فإذا التزم بسقوط كلا الحكمين فلا يخلو الحال من صور ثلاث: اما ان يحكم على طبق الاهم وهو المطلوب. واما ان يحكم على طبق المهم وهو ترجيح بدون مرجح. واما ان يحكم بالتخيير بينهما، بمعنى وجوب أحدهما لا بعينه، وهو يستلزم ثبوت كل من الملاكين لعدم منافاته للقدرة الشرعية علي كل من الفعلين، فيحكم العقل بلزوم الاتيان بالاهم ملاكا نظير حكمه بلزوم تحصيل أصل الغرض الملزم لو لم يتمكن

(1)الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 3 / 264 - الطبعة الاولى (*).

[60]

المولى من الامر كأن كان غافلا. فهنا الامر كذلك، لان المولى لا يتمكن من الالتزام بالاهم بخصوصه لانه ترجيح بلا مرجح، فيحكم العقل بلزومه ترجيحاً للاهم. وهذه الدعوى فاسدة: لان العقل لا يتمكن من الالتزام بالاهم بعينه كما لا يتمكن الشارع، والمحذور الذي يمنع من تعيين الاهم شرعا بنفسه يمنع من تعيينه عقلا، لان الالتزام العقلي كالشرعي رافع لموضوع الآخر، فالعقل يمكنه ان يلزم بالمهم فيرفع موضوع الاهم ويكشف عن عدم ثبوت الملاك الاهم، فما هو المرجح لحكمه بالاهم، مع انه محذور في حكمه بالمهم من جهة تفويت الغرض الاهم، لانه لا يتحقق الغرض الاهم بحكمه بلزوم المهم؟. فالتفت. هذا تمام الكلام في الواجبين المشروطين بالقدرة شرعا. يبقى الكلام في الفرع الذي ذكره المحقق النائيني مثالا للواجبين المشروطين بالقدرة، مع كونه أحدهما أسبق زمانا، وهو مثال تراحم النذر والحج، كما لو نذر قبل حصول الاستطاعة ان يزور الحسين (ع) (يوم عرفة، ثم حصلت الاستطاعة، فقد وقع الاختلاف في ان أيهما المقدم هل يقدم وجوب الوفاء بالنذر أو وجوب الحج؟ وفي المسألة اقوال: الاول: ما عن صاحب الجواهر (رحمه الله) من تقديم النذر، لانه غير مقيد بالقدرة شرعا، فيتقدم علي الحج لانه مقيد بالقدرة شرعا، كما هو مقتضى القاعدة في تراحم الحكمين اللذين أحدهما مقيد بالقدرة شرعا والاخر غير مقيد بها شرعا (1). الثاني: تقديم وجوب الحج، لان كلا من الوجوبين مقيد بالقدرة شرعا، لكن في وجوب الوفاء بالنذر جهة تقتضي ترجيح وجوب الحج عليه وهو قول

[61]

المحقق النائيني (1)، الثالث: تقديم وجوب الحج لانه غير مقيد بالقدرة شرعا فيتقدم على وجوب الوفاء بالنذر لانه مقيد بما يرفعه وجوب الحج، الرابع: تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء، مع عدم رافعية أحدهما لموضوع الآخر أو رافعيته لوجه فقهي غير صناعي. وهذان القولان وردا في كلام السيد الخوئي (حفظه الله) (2)، اما الوجه الاول: فقد عرفت تقريبه فلا نعيد. واما الوجه الثاني: وهو ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)، فتقريبه: ان وجوب الوفاء بالنذر كوجوب الحج مقيد بالقدرة شرعا المرتفعة بالمانع الشرعي، ومقتضاه وقوع التمانع بين الحكمين، إلا أن وجوب الوفاء مقيد ايضا بان لا يكون متعلقه في نفسه محلا للحرام، بمعنى ان لا يكون متعلقه الراجح في نفسه ملازما للوقوع في الحرام وتحقق الحرام منه، كما لو كانت صلاته على سطح الدار ملازمة للنظر المحرم الى الاجنبية، فنذر الصلاة على سطح الدار لا يجب الوفاء به لان متعلقه محلل للحرام بالمعنى الذي عرفته وان كان راجحا في نفسه. وعليه فيما ان الزيارة يوم عرفة وان كانت راجحة في نفسها لكنها مستلزمة لتحليل الحرام فهو ترك الحج، فانه حرام وهو ملازم للزيادة، فوجوب الحج يكون رافعا لموضوع وجوب الوفاء، لانه يستلزم ان يكون متعلقه محلا للحرام ووجوب الوفاء لا يصلح لذلك، لانه يتوقف على عدم فعلية التكليف بالحج حتى لا يستلزم منه تحليل الحرام، فلو كان عدم التكليف بالحج مستندا الى فعلية وجوب الوفاء بالنذر لزم الدور .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 273 - الطبعة الاولى. (2) الفياض محمد اسحاق، محاضرات في اصول الفقه 3 / 249 و 251 - الطبعة الاولى (*) .

[62]

أقول: بعد الفراغ عن تقييد وجوب الوفاء بالقدرة شرعا، وتقييده بان لا يكون متعلقه محلا للحرام، يقع البحث مع المحقق النائيني (قدس سره) في ما أفاده من تقديم الحج على النذر بالبيان الذي عرفته، فانه بحسب نظرنا غير مستقيم، لان اشتراط عدم تحليل الحرام في وجوب الوفاء يستلزم ان يكون فيما نحن فيه جهتان تقتضيان رافعية وجوب الحج لموضوع وجوب الوفاء، إحداهما اشتراط وجوب الوفاء بالقدرة شرعا، والاخرى اشتراطه بعدم كونه محلا للحرام وعدم انحصار جهة الرافعية باشتراط القدرة. وهذا المعنى لا يلزم تقديم وجوب الحج، فان الشرط لم يجعل خصوصية اخرى في حكم النذر تجعل وجوب الحج مانعا منه دون العكس، بل غاية ما يقتضي كون وجوب الحج رافعا لموضوع وجوب الوفاء بالنذر، وهذا ثابت ولو لم يكن وجوب الوفاء مشروطا بعدم تحليل الحرام فلم لم يقدم وجوب الحج ؟ وبالجمله: لا فرق في حصول التمانع بين ان يكون أحد الحكمين رافعا لموضوع الآخر من جهتين والآخر من جهة واحدة، بين ان يكون كل منهما رافعا لموضوع الآخر من جهة واحدة، فانه يقال فيما نحن فيه ان وجوب الحج مشروط بالاستطاعة، بمعنى تحققها في نفسها ومع قطع النظر عن وجوب الحج، ووجوب الوفاء بالنذر رافع لها فلا يكون واجبا ولا يكون متعلق النذر محلا للحرام. وبعبارة اخرى: متعلق النذر انما يكون محلا للحرام لو كان موضوع الحج ثابتا وهو الاستطاعة، وقد عرفت انه يرتفع بوجوب الوفاء، فكل من الحكمين يرفع موضوع الآخر، فانه كما ان وجوب الوفاء مقيد بما يرتفع بوجوب الوفاء وهو الاستطاعة، وهذا واضح لا غبار عليه. والحاصل: انه لا نعرف لتقريب المحقق النائيني (رحمه الله) وجه وجيه. اما اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بعدم تحليل الحرام فلا دليل عليه بالمعنى الذي ذكرناه، وتحقيقه في الفقه .

[63]

وأما اشتراطه بالقدرة شرعا فقد قرره (قدس سره) بان وجوب الوفاء تابع لما نذره الناذر، وبما ان النذر تعلق بالفعل المنذور لاقتضاء نفس النذر ذلك، لان الناذر ينذر الاتيان بما يقدر عليه من الاعمال، نظير اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدرة في متعلقه، فتكون القدرة مأخوذة في موضوع وجوب الوفاء قبل تعلقه به وهذا نفس اعتبار القدرة في متعلق الحكم شرعا للالزام لكون الملاك ثابتا في خصوص المقدور. وهذا البيان لا يخلو عن مناقشة فان غاية ما يقتضيه اعتبار القدرة عقلا لا شرعا، إذ قد عرفت ان القدرة الشرعية هي القدرة بالمعنى العرفي واعتبارها يرجع الى أخذ القدرة في لسان الدليل، فيفهم العرف من اللفظ ما هو المفهوم العرفي للقدرة. وهذا البيان لا يقتضي أخذ القدرة لفظا بمفهومها العرفي، بل يقتضي أخذ واقع القدرة، فليس في المقام فهم وظهور عرفي، بل يرجع الى ما يلزم به العقل وهو ليس الا القدرة العقلية في قبال العجز العقلي، فانه هو الذي يرى ضرورة تقييد المتعلق به لا أزيد، فيحتاج إعتبار غيره إلى دليل خاص. وأما الوجه الثالث - فتقريبه -: ان وجوب الحج ليس مقيدا بالقدرة الشرعية فانه وان اخذت الاستطاعة في موضوعه في لسان دليله، إلا أنها فسرت في الروايات بالزاد والراحلة وأمن الطريق، وان المراد منها هو ذلك ليس الا، وهذا مما لا يرفعه وجوب الوفاء كما لا يخفى، فموضوع الحج ثابت لا خلل فيه. وأما وجوب الوفاء فهو مقيد بعدم كون متعلقه محللا للحرام، فيكون وجوب الحج رافعا لموضوعه، لانه يستلزم كون متعلق النذر محللا للحرام. فيتقدم الحج لان المورد يكون نظير تراحم ما ليس بمقيد بالقدرة شرعا وما هو مقيد بها لان وجوب الحج رافع لموضوع وجوب الوفاء ولا عكس. وهذا الوجه غير تام لما عرفت.. أولا: من ان وجوب الوفاء بالنذر غير مقيد بعدم كونه محللا للحرام، لعدم

[64]

الدليل عليه. وثانيا: انه قد حققنا في الفقه ان وجوب الحج مقيد بالقدرة شرعا، وان المراد بالاستطاعة في الآية الكريمة هو المفهوم العرفي لها، وانه لا خصوصية للزاد والراحلة. وثالثا: انه لو ثبت بمقتضى النصوص وجود خصوصية للزاد والراحلة وأمن الطريق وانها دخيلة في موضوع الحكم، فهذا لا يعني الغاء موضوعية الاستطاعة وان تمام الموضوع هو ذلك، بل مرجعه الى أخذ خصوصية زائدة على الاستطاعة العرفية في موضوع الحج، فالاستطاعة العرفية مأخوذة في موضوع الحج بزيادة توفر الزاد والراحلة، بمعنى انه لو كان شخص يتمكن من السفر ماشيا الى الحج من دون أي مشقة وجرح ولم يكون لديه زاد وراحلة لم يجب عليه الحج وان كان مستطيعا عرفا. فالوجوب المتعلق بالحج مقيد بالاستطاعة عرفا لا ان لمقصود بالاستطاعة هو الزاد والراحلة وأمن الطريق ليس الا. وهذا الامر حققناه في الفقه. وأما الوجه الرابع: فمحصله: انه لو فرض ان وجوب الوفاء رافع لموضوع وجوب الحج ومقدم عليه، للزم لغوية وجوب الحج، إذ يتمكن كل مكلف ان يمنع من تحقق موضوع الحج وهو الاستطاعة الى آخر عمره بواسطة النذر، فينذر ان يصلي ركعتين في مسجد يلده أو قريبته في يوم عرفة من كل سنة. وهذا يتنافي مع جعل الحج بنحو عام وشدة الاهتمام به، فيعلم جزما بانه لا يرتفع بمثل وجوب الوفاء بالنذر، ولا يختلف الحال في ذلك بين ان يكون وجوب الوفاء بحسب الصناعة مقدما على وجوب الحج لرافعيته لموضوعه أو ليس بمقدم. وقد ذكرنا في الفقه: ان هذا البيان يتأتى في تصحيح المعاملات الربوية بمصحح، كالضميمة ونحوها مما يخرجها عن الربا المنصوص على حرمة، فان

[65]

ذلك يستلزم لغوية التأكيد على حرمة الربا وشدة الاهتمام بنفيه، فان نفس حرمة تكفي في الردع عنه مع امكان التخلص عنه بمثل هذه السهولة بلا احتياج لشدة التأكيد على حرمة. فالتفت. هذا تمام الكلام في هذه المسألة. ويقع الكلام بعد ذلك في الحكمين المتزاحمين المشروطين بالقدرة عقلا، وما هو المرجح لاحدهما على الآخر؟. وتحقيق الحال: ان المرجحات التي مر ذكرها ثلاثة: وجود البدل وعدمه، والتقييد بالقدرة شرعا وعدمه، والاسبقية الزمانية. اما وجود البدل: فقد عرفت ان وجود البدل العرضي لاحدهما دون الآخر يخرج المقام عن مورد المزاحمة. وان وجود البدل الطولي لا يستلزم ترجيح ما ليس له بدل الابراجاع جعل البدل الطولي إلى أخذ

القدرة الشرعية في موضوع ماله البذل، فيخرج عما نحن فيه، إذ المفروض عدم تقييد كل من الواجبين بالقدرة شرعا. ومن هنا يتضح أن ما نحن فيه خارج موضوعا عن الترجيح بالمرجح الثاني. وأما الأسبقية الزمانية: فقد جعلها المحقق النائي موجبة للترجيح في مورد تساوي ملاكي الحكمين دون أهمية ملاك أحدهما، فانه هو المقدم حينئذ. وقد جعل الترجيح بالأسبقية من ثمرات التزامه بالتخير العقلي. وتوضح ذلك: انه (قدس سره) إلزم في ما إذا تساوي الحكمان ملاكا بالتخير العقلي، بمعنى حكم العقل بسقوط اطلاق كلا الخطابين وتقييده بصورة ترك الواجب الآخر وهو الترتب، بدعوى أن التنافي بين إطلاقي الخطابين فيرفع اليد عنهما بمقدار يرتفع به التنافي وهو النحو الذي عرفته، وليس التنافي بين أصل الحكمين كي يرفع اليد عنهما ويلتزم بثبوت خطاب مستقل بأحد الفعلين بنحو التخير تحصيلًا لأحد الملاكين، مع عدم القدرة على تحصيلهما معا

[66]

وكون الالتزام بأحدهما المعين ترجيحاً من دون مرجح - كما ذهب إليه بعض - (1) فيكون التخير شرعياً. إذا تبين هذا فقد أفاد (قدس سره) ان من ثمرات الالتزام بالتخير العقلي دون الشرعي هو تقديم الأسبق زماناً من الواجبين، كما لو تراحم وجوب القيام في صلاة الظهر ووجوبه في صلاة العصر، فانه إنما يتأتى لو التزم بكون التخير عقلياً، أما لو التزم بكونه شرعياً فلا وجه لترجيح الأسبق. بيان ذلك: أنه لو قيل بان التخير شرعي لا مانع من تعلق خطاب واحد بكل منهما بنحو البذل، فيكون كل منهما واجباً تخييرياً، إذ التقدم والتأخر الزماني لا يمنع من صحة ذلك. أما لو قيل بان التخير عقلي بمعنى الالتزام بالترتب امتنع جريانه هنا لأن أساس التخير العقلي على كون امثال أحدهما مسقطاً للحكم الآخر، لأن ثبوت أحدهما مشروط بترك الآخر فإذا لم يترك لم يثبت الآخر، وبما ان امثال الواجب المتأخر غير معقول في ظرف المتقدم لم يكن هناك ما يسقط التكليف السابق الفعلي، وعليه فيكون فعلياً من دون مزاحم فيجب الاتيان بمتعلقه ويحرم تركه (2). أقول: هذا البيان لا يفي بالمطلوب لأن الوجوب المتأخر إما أن يكون له تأثير ودعوة في الزمان السابق أولاً يكون له تأثير فعلي الثاني يخرج المورد عن موارد المزاحمة إذ الحكم السابق فعلي لا مانع منه، لأن الحكم اللاحق ليس بفعلي حالاً ولا تأثير له في هذا الحين، فيلزم إمتثال السابق لا لأجل الترجيح بل لأجل عدم المزاحمة، ولا يختلف الحال حينئذ بين الالتزام بالتخير العقلي أو الشرعي، إذ لا موضوع للتخير الشرعي لعدم التزامه والتساقط. وعلى الأول

(1) المحقق صاحب الحاشية والمحقق الرشتي (قدس سرهما). (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 279 - 280 - الطبعة الأولى (*).

[67]

يقع التزام بين الحكمين، لأن كلا منهما يدعو إلى ما يمنع من إمتثال الآخر في زمان واحد، فالحكم اللاحق قابل لأن يمتثل في الزمان السابق لا بمعنى الاتيان بمتعلقه، بل بمعنى الاتيان بما له تأثير فيه في الزمان السابق وهو حفظ القدرة على متعلقه المسقط للتكليف الآخر. فلا يختلف الحال حينئذ بين القول بالتخير الشرعي والتخير العقلي. هذا ولكن الانصاف يقتضي بتقديم الأسبق زماناً لبناء العقلاء في أعمالهم بالإضافة إلى أنفسهم وإلى غيرهم على ذلك في مورد التزامهم، ويرون من يترك الأسبق لأجل إمتثال اللاحق ليس جارياً على سيرة العقلاء، وان فعله سفه. فلو كان عند شخص رغيغ خبز واحد وعلم انه مضطر إلى البقاء جائعاً يوماً مردداً بين يومه وغده من دون امتياز لأحدهما على الآخر في شدة الجوع وطوله وقصره فلا اشكال في أنه يأكله في يومه ولا يتركه إلى غده لانه يرى الترك سفهاً. وهكذا لو كان عنده مقدار ما يصف به شخصاً واحداً وجاء زيد فعلاً وعلم انه يجيئه عمرو غداً وكلاهما واجب الضيافة من دون إمتياز، فان عمل العقلاء على صرف ما عنده في ضيافة زيد لا تأخيرها وضيافة عمرو به. ولعل جهة ذلك انه وان علم ببقائه إلى الحكم اللاحق

بحسب الموازين العادية، إلا ان احتمال عدم بقاءه عقلا موجود، وهذه جهة تصلح منشاء لعمل العقلاء. وبالجملية: فلا اشكال ان بناء العقلاء على تقديم الاسبق ثابت، وان عدم تقديمه في نظرهم أمر غير عقلائي. وهذا يوجب الجزم بعدم ثبوت التخيير وتعيين السابق. ولا أقل من احتمال ترجيحه عندهم، فيكون نظير محتمل الاهمية متعينا بنظر العقل كما سيحيى. فان كان نظره (قدس سره) الى هذا البيان كما قد يستشعر من عبارته كان ما ذكره متينا، لكنه لا يستقيم على كلا القولين: القول بالتخيير العقلي والقول بالتخيير

[68]

الشرعي، لانه يرفع موضوع التخيير، إذ هو يثبت رجحان السابق وان الحكم على طبقه. وموضوع التخيير عقلا وشرعا هو ثبوت التساوي بين الحكمين، فيتسافطان ويثبت خطاب آخر بأحدهما بنحو التخيير كما هو مقتضى القول بالتخيير الشرعي، أو يتقيد كل منها بترك الآخر كما هو مقتضى القول بالتخيير العقلي. فقد حصل مما ذكرناه ثبوت مرجحية الاسبقية الزمانية مع تساوي الحكمين في الملاك. اما إذا كان أحدهما أهم ملاكا كان هو المقدم سواء كان متأخرا أم مقارنا، لحكم العقل بقبح تفويته وتحصيل الغرض المهم، بل على المولى الالتزام بالاهم تحصيل له، والا كان الحكم بغيره ترجيحا للمرجوح على الراجح وهو قبيح. وهذا أمر واضح لا خلاف فيه ولا نقاش. وخلاصة ما تقدم: انه مع تزامم الحكمين المشروطين بالقدرة عقلا يقدم الاهم منهما إن كان، وإلا قدم السابق زمانا إن اختلفا فيه، وإلا ثبت التخيير بينهما عقلا بالمعنى الذي عرفته وهو الترتب، إذ قد تقدم ثبوت امكانه، وعرفت ان امكانه مساوق لوقوعه، فلا محيص عن الالتزام به. بقي شئ نتعرض إليه وان كان استطراديا لكننا نذكره تبعا للمحقق النائيني (قدس سره).. (وهو انه لو كان احد الحكمين محتمل الاهمية، فهل يقدم على الآخر أولا؟ أفاد (قدس سره): انه لو التزمنا بان التخيير مع التساوي في الملاك شرعي كان المورد حينئذ من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين، وحكمه محل خلاف بين المحققين، فمن هو قائل بالبراءة، ومن هو قائل بالاشتغال. واما لو التزمنا بان التخيير عقلي تعين الاخذ بمحتمل الاهمية، إذ

[69]

يدور الامر حينئذ بين تقييد كلا الاطلاقين وتقييد خصوص اطلاق غير المحتمل أهميته، فتقييده معلوم على كلا التقديرين، وتقييد اطلاق محتمل الاهمية غير معلوم، فينفي بأصالة عدم التقييد فيؤخذ باطلاقه. هذا ملخص كلامه (1). وتوضيح الحال: ان دوران الامر بين التعيين والتخيير له صور متعددة: الاولى: دوران الامر بين التعيين والتخيير في المسألة الاصولية، بمعنى دوران الامر في الدليلين المتعارضين بين التخيير بينهما في مقام الحجية وتعيين أحدهما خاصة. ولا اشكال في ان الحكم هو التعيين، لان الشك المزبور يرجع الى التشكيك في حجية غير محتمل التعيين والشك في الحجية ملازم للقطع بعدمها كما تقرر. واما محتمل التعيين فهو مقطوع الحجية على كلا التقديرين. الثانية: دوران الامر بين التعيين والتخيير العقلي في المسألة الفرعية، كما لو تعلق امر بطبيعة ثم شك في ان المتعلق ذات الطبيعة فيكون المكلف مخيرا بين مطلق أفرادها عقلا، أو ان المتعلق الطبيعة مع الخصوصية الكذائية؟ والتحقيق: ان المورد من موارد جريان البراءة، لانه من مصاديق دوران الامر بين الأقل والاكثر فتجري البراءة، عن الخصوصية فيثبت التخيير العقلي. الثالثة: دوران الامر بين التخيير والتعيين الشرعي في المسألة الفرعية، كما لو علم بتعلق الامر بفرد وشك في انه متعلق للامر بخصوصه، أو انه مخير بينه وبين غيره، وهذه الصورة وقعت محل الخلاف في أنها مجرى البراءة من الخصوصية كسابقها فيثبت التخيير، وانها مجرى الاشتغال فيثبت التعيين، لكل احتمال ذهب جمع من المحققين. الرابعة: دوران الامر بين التعيين والتخيير في مقام المزاحمة، كما لو تزامم حكمان واحتمل اهمية احدهما ملاكا. والحكم فيه التعيين، وذلك لان

[70]

غير محتمل الأهمية مما يعلم بسقوط اطلاق دليله على كلا التقديرين تقدير أهمية الحكم الآخر وتقدير عدمه، فيخرج اطلاقه عن الحجية. اما محتمل الأهمية فلا يعلم بسقوط اطلاق دليله، لاحتمال كونه أهم فيكون هو المتعين فيتمسك باطلاقه عملا بأصالة الاطلاق. ولا يختلف الحال في ذلك (*) على القول بان التخيير مع التساوي عقلي أو شرعي، لعدم احراز تقييد اطلاق المحتمل أهميته على الاول (*) أفاد صاحب الكفاية (قدس سره) في مبحث التعادل والترجيح عند البحث في تحقيق الاصل عند التعارض بين الدليلين إلى: ان محتمل الأهمية يقدم على مزاحمه في الجملة، ولم يبين تفصيل ذلك. ونسب إليه بيان التفصيل في حاشيته على الرسائل. وقد يستشكل فيه بما ذكرناه في المتن من: انه لا فرق بين الصور في تقديم محتمل الأهمية، لعدم العلم بسقوط اطلاقه والعزم بسقوط اطلاق مزاحمه، فيعمل باطلاق محتمل الأهمية. وتحقيق الحال فيما أفاده (قدس سره): انه يذهب الى ان التزام بين الحكمين لا يتحقق، الا إذا فرض وجود الملاك لكلا الحكمين، كما انه يذهب إلى ان الدليلين في موارد وجود الملاكين إذا كانا لبيان الحكم الاقتضائي، كان المورد من موارد التزام. واما إذا كانا لبيان الحكم الفعلي، كان المورد من موارد التعارض، لتحقيق التكاذب بين الدليلين بعد عدم امكان الاخذ بهما معا. وعلى هذا يكون المرجع مرجحات باب المعارضة لا مرجحات باب التزام. وإذا ظهر ما ذكرناه، لم يكن مجال للاشكال المزبور عليه، إذ موضع التزام بنظره ما إذا لم يكن اطلاق الدليلين متكفلا للحكم الفعلي كي يؤخذ باطلاق الأهم أو محتمل الأهمية، بل الالتزام باتيان الأهم أو التخيير في مورد التساوي انما هو بحكم العقل من باب لزوم تحصيل غرض المولى. وعلى هذا المبنى نقول: ان صور احتمال الأهمية ثلاثة: الاولى: أن لا يكون المقتضيان من جنس واحد، مع احتمال أهمية أحدهما من ناحية احتمال أهميته في التأثير في المصلحة العامة - مثلا -، نظير أهمية الصلاة من وجوب رد السلام. الثانية: ان يكون المقتضيان من جنس واحد، مع احتمال أهمية أحدهما لاحتمال شدته. الثالثة: ان يكونا من جنس واحد، مع احتمال الأهمية في احد الطرفين لا لشدته، بل لانضمام ملاك آخر إليه. فاحتمال الأهمية ينشأ من احتمال التعدد. اما الصورة الاولى، فالحكم فيها فيها تعيين محتمل الأهمية، وذلك لان العقل يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى ولا يرفع اليد عن حكمه، ولا يحكم بمعذورية العبد إلا بالاتيان ببدله، ومع احتمال الأهمية لا يقطع بالعدر وصلاحيه الغرض الآخر للبديلة، فيكون من موارد قاعدة الاشتغال. وهكذا الحال في الصورة الثانية، لعدم القطع بالعدر مع الاتيان بالغرض المحتمل المضعف = .

[71]

وسقوط دليله على الثاني فيؤخذ به مع احراز سقط أو تقييد اطلاق الحكم الآخر. فجعل المورد مما تظهر فيه ثمرة الاختلاف بين القولين لا وجه له، إذ لا تصل النوبة الى التخيير بعد احتمال تعيين أحدهما لسلامة دليله من السقوط أو التقييد. فتدبر جيدا. تنبيه: قد يتخيل البعض ان هذا التقسيم الذي ذكره المحقق النائيني للحكمين المتزامنين من كونهما مشروطين بالقدرة شرعا، أو مشروطين بالقدرة عقلا، أو أحدهما مشروطا بالقدرة شرعا والآخر مشروطا بها عقلا، واختلاف الأثر باختلاف الحال في ذلك غير وجيه، إذ جميع الأحكام الشرعية مقيدة بالقدرة شرعا، لان التقييد بالقدرة الشرعية تارة: يكون في لسان نفس الدليل كتقييد وجوب الحج. واخرى: بتقييد خاص منفصل، كما يدعى استفادة تقييد الوضوء بالقدرة الشرعية من تعليق الحكم بالتيمم على عدم الوجدان، بدعوى ان التفصيل فاطع للشركة. وثالثة: يكون ببيان عام منفصل، وهو الثابت في جميع الأحكام بدليل نفي الحرج والاضطرار، فانه حاكم على جميع ادلة الأحكام ومبين ان ثبوت الأحكام يختص بغير مورد العسر وغير مورد الاضطراب العرفي وهو = واما الصورة الثالثة، فلا يحكم بالتعيين، لان الغرض المعلوم المنجز على العبد يعلم بصلاحيه الغرض الآخر للبديلة عنه لتساويهما، وانما يحتمل وجود غرض آخر يفوت بترك محتمل الأهمية، ومجرد هذا الاحتمال لا ينفع، كمورد الاحتمال البدوي الصرف، فانه من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وهذا

التفصيل الذي ذكرناه، موافق في الجملة لما حكى عن صاحب الكفاية. وبالبيان الذي عرفته يندفع عنه بعض ما أورد عليه، فراجع حاشية المحقق الاصفهاني على الكفاية. ولكنك عرفت ان هذا البيان يتم على الالتزام بما التزم به صاحب الكفاية من تحديد مورد التزام، وكون الالتزام بلزوم الالهم أو التخيير في مع التساوي بسبب حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الملزم للمولى. اما بناء على انه عبارة عن تنافي الحكمين في مقام الامتثال مع الالتزام بتكفل دليليهما الحكم الفعلي، كان محتمل الالهمية هو المتقدم مطلقا كما أشرنا إليه في المتن .

[72]

مساوق لتقييده بالقدرة الشرعية. وعليه، فليس للحكمين المتزامنين الصورة واحدة، وهي صورة تقييد التزامين بالقدرة الشرعية فلا وقع للتقسيم المزبور. وهذا التخييل فاسد، لان أثر تقييد الحكم بالقدرة الشرعية ودخالها في موضوعه يظهر بحسب ما تقدم في جهتين: الاولى: ان ارتفاع القدرة الشرعية مساوق لارتفاع ملاك الحكم، وعليه بني عدم تقديم الالهم لو كان كل منهما مقيدا بالقدرة شرعا. الثانية: تقديم غير المشروط بالقدرة شرعا على المشروط بها في مورد التزام. فالتخييل يتخيل ان ذلك لا يتحقق، إذ كل من الحكمين مقيد بالقدرة شرعا فلا معنى لتقديم احدهما على الآخر، فمقتضى الدعوى ارتفاع موضوع هذا الترجيح في مطلق موارد المزاحمة. والتقييد بواسطة دليل نفي الحرج لا يظهر أثره في هاتين الجهتين، بل يختلف مع التقييد الخاص بالقدرة شرعا. اما جهة انتفاء الملاك: فلان دليل نفي الحرج أو الاضطرار وان تكفل نفي الحكم في صورة عدم التمكن العرفي، لكنه لا يتكفل رفع الملاك لعدم ظهوره في دخالة عدم الحرج في الملاك، لو لم نقل بانه ظاهر في وجود الملاك، إذ ظاهر الدليل ان ارتفاع الحكم لاجل الامتنان والتسهيل على العباد، وهو ظاهر في ثبوت الملاك بحيث لولا هذه الجهة - أعني جهة الامتنان - لثبت الحكم. وهذا بخلاف تقييد الموضوع رأسا بالقدرة، فانه ظاهر في دخالة الوصف في ملاك الحكم فيرتفع بدونها. وعلى هذا فيثبت الترجيح بالالهمية في تزامن سائر الاحكام لوجود الملاك في نفسه في موارد ارتفاعها بالعسر والحرج. واما الجهة الثانية: فموضوع الحكم وان تقييد بالقدرة الشرعية وعدم

[73]

الاضطرار العرفي بواسطة هذه الادلة، لكنه لا ينظر فيه التقييد بعدم الاضطرار من جهة الحكم الشرعي المزاحم، فلا يكون الحكم الشرعي رافعا لموضوع الآخر. بيان ذلك: ان رفع الاضطرار بمعناه الاولوي وهو الاضطرار العقلي لا معنى له، إذ هو ثابت عقلا لعدم التمكن، فلا منة في رفع الحكم في حاله، لانه مما يحكم به العقل، كما لا يحتاج ذلك الى الاستيهاب من الله سبحانه كما جاء في بعض الايات الشريفة (1). اذن فما هو المراد من رفع الحكم حال الاضطرار المصحح للامتنان ؟. ذكر الشيخ في رسائله في مقام دفع هذا الاشكال: ان المقصود بالاضطرار هو الاضطرار العرفي بمعنى المشقة والعسر. ومن الواضح ان رفع الحكم في حالته يكون امتنانا لامكان جعل الحكم في حالته فيقع العبد في المشقة (2). (وبهذا الاشكال والجواب يتضح ان رفع الاضطرار انما يصح وينتج في مورد لا يكون فيه التكليف ممتنعا، إذ مع امتناعه في نفسه لا نحتاج الى بيان ارتفاعه من باب المنة لانه مرتفع قهرا بحكم العقل فلا منة في رفعه. وعليه، فلا يشمل الدليل صورة المزاحمة لان جعل التكليفين ممتنع في نفسه لعدم القدرة على امتثالهما، فارتفاع كل من الحكمين بوجود الآخر أمر قهري لا بد منه فلا يكون مشمولا لدليل الرفع، فلا يكون الحكم حينئذ مقيدا بموضوعه بعدم الاضطرار من جهة المزاحم بواسطة دليل الرفع، بل تقيده بحكم العقل نظير تقيده بالقدرة على متعلقه. وعلى هذا فلا يكون أحد الحكمين رافعا لموضوع الآخر بالبيان الذي

(1) سورة البقرة، الآية: 286. (2) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول - 196 / الطبعة الاولى (*).

تخيله المتخيل، وإن جميع صور التزامح تكون من التزامح الواجبين المشروطين بالقدرة شرعا. فالتفت ولا تغفل. هذا تمام الكلام في الجهات الأساسية لمبحث التزامح. ويمكننا على ضوء ذلك تحديد ضابط التزامح، بأنه التنافي بين الحكمين في موضوعين في مقام الداعوية والتأثير، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون كل منهما داعيا فعلا إلى متعلقه ومنشاء ذلك هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلقين. والوجه في ذلك: هو أن لفظ التزامح لم يرد في لسان آية أو رواية كي يرجع في تحديد مفهومه إلى العرف، وإنما هو إصطلاح اصولي لتحديد بعض الموارد التي يتنافى فيها الحكمان بلحاظ ترتيب بعض الآثار، وهي الترتب على القول بإمكانه وتقديم الأهم أو الأسبق زمانا في بعض الصور التي مر ذكرها. والتخيير مع التساوي أما بنحو الترتب أو الخطاب التخيري بأحد الفعلين. ولأجل ذلك يلحق بمبحث التزامح موارد تنافي الحكمين المشروطين بالقدرة شرعا، فإن ضابط باب التزامح لا ينطبق عليها لعدم كون التنافي من جهة التنافي في مقام الداعوية، بل هو من جهة رافعية كل منهما لموضوع الآخر. لأنه حيث يجري فيها البحث عن جريان الترتب فيها وعدمه، كما يلتزم فيها بتقديم الأسبق زمانا في بعض الصور والتخيير بنحو الوجوب التخيري، أدرجت في مبحث التزامح وعدت من صورته. وأما التزامح الحكمين في موضوع واحد المعبر عنه بتزامح المقتضيين، فهو خارج عن التزامح المصطلح لا لأجل ما ذكره المحقق النائيني من كونه راجعا إلى المولى، وكونه مبتنيا على رأي العدلية. فقد عرفت دفعه، بل لأجل ما تقدم ذكره من عدم ترتب الآثار المزبورة فيه، إذ لا مجال للترتب لأنه لا يجري في الموضوع الواحد كما مر تحقيقه، كما لا معنى للتخيير بمعنى الإلزام التخيري، إذ مع تساوي الملاكين يحكم بإباحة العمل. كما لا معنى لتقديم الأسبق زمانا، إذ لا

معنى للأسبقية ههنا. نعم يقدم الأهم من الملاكين لو كانت مرتبة الأهمية بمقدار يلزم تحصيله. وأما ما نسب إلى صاحب الكفاية من حصر التزامح الاصطلاحي في التزامح بين المقتضيين، فلا وجه له ولا دليل عليه من كلامه أصلا، بل هو صرح في مبحث مقدمة الواجب بالتزامح بين الحكمين كما لا ظهور في كلامه في جعله صورة التزامح بين المقتضيين من مصاديق التزامح المصطلح. وقد ذكرنا ذلك في أول المبحث. فراجع. هذا تمام الكلام في مبحث التزامح ونعود بعد ذلك إلى البحث في ما يرتبط بموضوع الكلام - أعني: " اجتماع الأمر والنهي " - . وقد عرفت أن البحث قبل الدخول في صلب الموضوع يقع في جهات تقدم الكلام في جملة منها. وبقي الكلام في الجهة الأخيرة: وهي ما تعرض إليها صاحب الكفاية في الأمر العاشر، ومقصود صاحب الكفاية من ذلك بيان بعض الشئ من ثمرة البحث المزبور كما أن مقصوده أيضا بيان ثمرة ما ذكره في الأمرين الثامن والتاسع. وتوضيح ذلك: أنه لو تعارض دليلان أحدهما يقتضي وجوب شئ والآخر يقتضي حرمة، وكان بينهما عموم من وجه، وتقدم دليل التحريم، لا يكون الاتيان بالعمل صحيحا ولا يتحقق به سقوط الأمر، بل يقع محرما مطلقا علم به أو جهل، كان الجهل عن قصور أو تقصير، وهذا أمر لا يختلف فيه إثبات وفي الوقت نفسه يذهب المشهور إلى صحة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل قصورا بالحكم مع القول بالامتناع، وتقديم جانب النهي، فإن هذه الفتوى بظاهرها مناقضة لما تقدم من بنائهم في باب التعارض، إذ على الامتناع لا يفترق الحال عن باب التعارض، بل يكون المورد من مصاديق التعارض، فكيف يلتزم هنا بصحة الاتيان بالمجمع مع الجهل بالتحريم قصورا ولا يلتزم به في باب التعارض؟! ،

لأجل دفع هذا الاشكال والاجابة عن هذا التساؤل عقد صاحب الكفاية الأمر العاشر، وأوضح فيه جهة الفرق بين المقامين بعنوان التعرض لثمرة سائر الاحتمالات في باب اجتماع الأمر والنهي. فأفاد (قدس سره): أنه بناء على الجواز لا اشكال في صحة العبادة، لأن مرجع القول به إلى تعدد متعلق الأمر والنهي وإن أحدهما غير

الآخر، فإذا جاء بالمجمع فقد أطاع وعصى، لانه جاء بعملين، فيكون نظير ما إذا نظر الى الاجنبية في أثناء صلاته. واما بناء على عدم الجواز وتقديم جانب الامر فلا اشكال حينئذ في صحة العمل، واما لو قدم جانب النهي فلا يصح العمل مع الالتفات إليه، لانه عمل محرم ومنهي عنه فلا يصلح للمقربة. وهكذا الحال مع الجهل بالحرمة عن تقصير لان العمل وان لم يكن محرما فعلا الا انه يصدر عن المكلف بنحو غير معذور فيه عقلا ومبغوض فلا يكون صالحا للتقرب به. واما إذا كان جاهلا بالحرمة عن قصور كان العمل صحيحا، لانه صدر بعنوان حسن وهو قصد التقرب، كما انه صالح للمقربة من دون مانع لا شتماله على ملاك الوجوب مع عدم كونه مبغوضا وكون العبد معذورا فيه، فليس بقيح لجهله بالحكم قصورا، فنقطة الفرق الفارق بين المقامين تتضح في هذه الجهة، وهي أن المجمع في باب اجتماع الامر والنهي يكون مشتملا على الملاك لكلا الحكمين فيقع صحيحا مع الجهل، لانه صالح للمقربة بلا مانع بخلاف مورد التعارض فانه لا ملاك فيه للوجوب فلا يقع صحيحا، فتظهر ثمرة اعتبار وجود الملاك لكلا الحكمين في المجمع في باب اجتماع الامر والنهي في هذه الجهة. وأضاف (قدس سره) الى هذا الوجه وجهين آخرين لتصحيح العمل. وهما: الاول: ان يلتزم بان الاحكام تابعة للمصلحة والمفسدة المؤثرة في الحسن والقبح الفعليين، فمنع عدم القبح الفعلي ليس هناك حكم واقعي وان كان الفعل

[77]

مشتملا على المفسدة. وعليه فمع الجهل عن قصور حيث لا يحكم العقل بقبح العمل، بل يحكم بمعذورية الفاعل، فلا حكم بالتحريم، فيكون الامر ثابتا بلا مزاحم، ويكون الفعل مأمورا به. وهذا الوجه لم يرتضه (قدس سره) وذكر أنه خلاف الأقوى. الثاني: ان العمل يمكن ان يؤتى به بداعي الامر المتعلق بالطبيعة وان لم يشمل نفسه، وذلك لانه واف كغيره بالملاك، وعدم تعلق الامر به لمانع لا لقصور المقتضي، فلا يرى العقل بينه وبين غيره من الافراد تفاوت من جهة تحقق الامتثال به، فيصح قصد الامتثال باتيان (1). وهذا المعنى تقدم منه (قدس سره) (في تصحيح الاتيان بالفرد المزاحم في الواجب الموسع بقصد امتثال الامر (2)). وقد إستشكل المحقق النائيني فيما أفاده (قدس سره)، وذهب إلى ان فتوى المشهور بالصحة لها وجه آخر غير ذلك هو الصحيح. اما إشكاله على صاحب الكفاية: فبان هذه الوجوه غير تامة وليست تنهض على توجيه فتوى المشهور. اما دعوى عدم الحرمة مع الجهل لتبعية الاحكام للقبح والحسن الفعليين، فهي دعوى التصويب التي تقرر بطلانها، لانها ترجع الى اختصاص الحكم بالعالم، وقد ثبت في محله ان الاحكام ثابتة في صورة الجهل وان الاحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل. واما دعوى صلاحية الملاك لصيرورة الفعل مقربا، فيدفعها بأن ملاك الوجوب في المجمع مزاحم بملاك التحريم وهو المفسدة في الفعل، وهي بعد

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 157 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 136 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[78]

ملاحظة الكسر والانكسار وغلبتها على المصلحة توجب تعلق الكراهة والمبغوضية بالفعل، فلا يكون الفعل محبوبا في حال من الاحوال لان وجود المفسدة واقعي لا يرتبط بالعلم والجهل فكيف يصلح للمقربة ؟. وبتعبير آخر: المصلحة الموجودة في الفعل مقهورة للمفسدة الموجودة فيه، فلا تكون موجبة للتقرب بالعمل وصيرورته مقربا، بل يكون العمل مبغوضا للمولى، كما انه لو تساوت المفسدة والمصلحة يكون العمل مباحا لا محبوبا ولا مبغوضا. واما دعوى إمكان الاتيان بالعمل بداعي الامر لوفائه بالغرض، كغيره، فهي تندفع بما عرفت من ان العمل لا يصلح للمقربة بعد إشتماله على المفسدة الغالبة، فلا يكون كغيره من الافراد. مضافا الى ان هذا الوجه مناقش فيه في نفسه كما مر. وعلى هذا فذهاب المشهور الى صحة العمل مع الجهل بالتحريم لا تلتئم إلا بذهابهم إلى جواز اجتماع الامر والنهي في

نفسه - وهو ما عبر عنه بالجواز من الجهة الاولى - ، وامتناع الاجتماع من جهة اخرى - وهي ما عبر عنه بالامتناع من الجهة الثانية - . وبيان ذلك: انه (قدس سره) ذكر في أول المبحث ان البحث يقع في الجواز والامتناع من جهتين: احدهما: من جهة سرية كل من النهي والامر الى متعلق الآخر وعدمه الذي يبتني على كون التركيب بين الجهتين اتحاديا أو انضماميا، فعلى الاول يمتنع اجتماع الحكمين، لانه من الجمع بين الضدين في محل واحد. وعلى الثاني لا يمتنع، لان موضوع أحدهما غير الآخر فلا يجتمع الضدان في شئ واحد. فالببحث في الجهة في امتناع الاجتماع وعدمه من جهة كون الاجتماع الضدين في شئ واحد وهو محال في نفسه، وعدم كونه كذلك. ومن الواضح ان اعتبار قيد المندوحة في

[79]

هذه الجهة لا أثر له أصلا. ثانيتهما: انه بعد البناء على كون التركيب انضماميا وعدم اجتماع الضدين، فهل تقع المزاخمة بين الحكمين أولا ؟، وهو يبتني على ان تحقق الامتثال هل يلزم فيه مقدورية الفرد، فلا يمكن الجمع بين الحكمين في الفرد المزاخم لعدم إمكان إمتثالهما فيه أولا يلزم فيه مقدورية الفرد، بل يكفي فيه مقدورية نفس الطبيعة، فيمكن تحقق الامتثال بالفرد المزاخم وان لم يكن مقدورا شرعا ؟. ومن الواضح ان اعتبار وجود المندوحة في الحكم بالجواز من هذه الجهة ضروري، إذ مع عدم المندوحة لا إشكال في تحقق المزاخمة لعدم التمكن من امتثال الحكمين بأي نحو كان (1). إذا اتضح ذلك فنقول: من يلتزم بجواز اجتماع الامر والنهي من الجهة الاولى بان كان يرى ان الجهتين انضماميتان، وانما يذهب الى امتناع اجتماعهما من جهة المزاخمة وتقديم جانب الحرمة، أمكنه دعوى صحة العمل العبادي مع الجهل بالحرمة عن قصور، لان اساس التزام على تنافي الحكمين في مقام الداعوية والتأثير، فكل منهما يدعو الى صرف القدرة في متعلقه المانع من اتيان متعلق الآخر، ومع الجهل بالحرمة لا تكون لها دعوة نحو متعلقها، لان العلم دخيل في الفعلية ووصول الحكم الى مرحلة التحريك. وعليه فيكون الوجوب من غير مزاخم فيصح العمل. ففتوى المشهور تبتني على ما عرفت، ويشهد لذلك أنهم أخذوا قيد المندوحة في محل الكلام وقد عرفت انه لا يلزم الا في البحث عن الجهة الثانية بعد الفراغ عن الجواز من الجهة الاولى، وانه لا أثر له في البحث عن الجهة الاولى، فيكشف أخذهم القيد المزبور عن أن محط بحثهم الجواز والامتناع من جهة التزام لا من جهة اجتماع الضدين في واحد .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 331 - الطبعة الاولى (*).

[80]

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين صورة الغسل بالماء الغصبي وصورة الغسل في المكان الغصبي، فان امتناع الاول من الجهة الاولى، لان الغصب يتحقق بنفس الغسل بلا اشكال فيكون الغسل مجمعا للحكمين، وهو ممتنع، فإذا قدم جانب التحريم كان العمل باطلا حتى مع الجهل بالحرمة لما تقدم من أنه عمل مبغوض للمولى. واما امتناع الثاني فيمكن ان يدعى بانه من الجهة الثانية فقط، وان التركيب بين الجهتين إنضمامي، وليس الغسل محققا للغصب وحينئذ مع الجهل بالتحريم يصح العمل لما عرفت من عدم المزاخمة. هذه نهاية الكلام في مقدمات البحث، ويقع الكلام بعد ذلك في موضوع البحث والنزاع، وهو جواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد ذي وجهين باحدهما كان مورد الامر وبالاخر كان مورد النهي أو امتناعه. وقد ذهب صاحب الكفاية الى امتناع ذلك، وذكر للاستدلال على ذلك مقدمات أربعة وهي: أولا: ان الاحكام الخمسة متضادة بأسرها. وثانيا: ان متعلق التكليف ليس العناوين بماهي كذلك، ولا الاسماء، وانما هو فعل المكلف وما يصدر منه في الخارج. وثالثا: ان تعدد العناوين لا يستلزم تعدد المعنوي. ورابعا: ان الوجود الواحد لا يمكن ان يكون له سوى ماهية واحدة. وعلى هذا يتضح امتناع الاجتماع لان المفروض ان المجمع وجود واحد وتعدد العنوان لا يجدي في تعدده، وهو بنفسه يكون متعلق الحكم، وقد عرفت تضاد الاحكام

فيلزم من اجتماع الامر والنهي إجتماع الضدين وهو محال (1). هذا ملخص ما جاء في الكفاية من الاستدلال على الامتناع. ولا بد من

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 158 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[81]

التعرض لكل مقدمة والبحث فيها على حدة. فنقول: اما المقدمة الاولى - وهو حديث تضاد الاحكام -: فهو محل الخلاف. والاقول فيه متعددة: أحدها: وهو ظاهر الكفاية هنا، انها متضادة بنفسها مع غض النظر عن المبدء والمنتهى. ثانيها: انه لا تضاد بينها كذلك، فان الانشاء خفيف المؤنة ولا مانع من انشاء الحكمين، وانما التضاد بينها ينشأ من جهة المبدء والمنتهى. وهو ظاهر، بل صريح الكفاية في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (1). ثالثها: انه لا تضاد بينها أصلا، وانما التنافي بينها ينشأ من جهة المنتهى، يعني من جهة مقام الامتثال، وهو لا يوجب التضاد واستحالة اجتماعها في نفسها. وهو الذي التزم به المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية (2). ولمعرفة ما هو الحق ينبغي ان نستعرض مراحل الحكم، وهي أربعة: المرحلة الاولى: مرحلة وجود المصلحة في الفعل أو المفسدة فيه الموجب لحدوث الارادة أو الكراهة، وهي المرحلة الثانية. والمرحلة الثالثة: مرحلة ابراز المولى هذه الارادة أو الكراهة بميزر، ويعبر عنها بمرحلة إنشاء الحكم. والمرحلة الرابعة: مرحلة فعلية الحكم ووصوله الى حد الداعوية والتحريك. اما المرحلة الاولى - أعني مرحلة وجود المصلحة أو المفسدة -: فقد يدعي تحقق التضاد بدعوى امتناع اجتماع المصلحة والمفسدة في فعل واحد، لانها من

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 278 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 270 - الطبعة الاولى (*).

[82]

قبيل السواد والبياض. ومن الواضح إستحالة اجتماعهما في واحد. ولكن هذه الدعوى لا دليل عليها، إذ لا دليل على كون المصلحة والمفسدة من قبيل المتضادين، بل يكذبها الوجدان، إذ نرى ان كثيرا من الافعال يترتب عليها مصلحة ومفسدة والوقوع دليل الامكان. ولكن الحق هو وقوع التضاد في هذه المرحلة ببيان: ان المراد بالمصلحة والمفسدة ليس ذات المصلحة وذات المفسدة بل المراد بهما المصلحة ألتي تصير منشأ لارادة الفعل والمفسدة التي تصير منشأ لكراهته، وهما بهذه الكيفية لا يجتمعان في فعل واحد، لان المصلحة ألتي تصير منشأ للارادة مع وجود المفسدة هي المصلحة الغالبة على المفسدة بعد ملاحظة حصول الكسر والانكسار فيما بينهما، والمفسدة ألتي تصير منشأ للكراهة مع وجود المصلحة هي المفسدة الغالبة على المصلحة بعد ملاحظة حصول الكسر والانكسار فيما بينهما أيضا. ومن الواضح جدا امتناع اجتماع المصلحة الغالبة والمفسدة الغالبة في شئ واحد، فان ذلك يرجع الى اجتماع الغالبية والمغلوبة في شئ واحد، وهو محال، فإما ان يغلب جانب المصلحة أو يغلب جانب المفسدة وهو ظاهر بمراجعة الوجدان. فالتضاد من حيث المبدء بمعنى المصلحة والمفسدة ثابت. واما المرحلة الثانية: - وهي مرحلة الارادة والكراهة -: فقد تصدى المحقق الاصفهاني الى بيان عدم تحقق التضاد بينهما، وانهما يمكن ان يتعلقا بأمر واحد ببيان فلسفي دقيق، محصله الى: ان التضاد من صفات الاوصاف الخارجية العارضة للامور العينية الخارجية كالسواد والبياض، وليست الارادة والكراهة من الاوصاف الخارجية، بل من الصفات النفسانية العارضة لما هو موجود في النفس، فلا تضاد بينهما. لا من ناحية موضوعهما وهو النفس، لان النفس من المجردات القابلة لاجتماع الحالات والكيفيات المختلفة في آن واحد، والشاهد على ذلك امكان

وجود الارادة والكراهة في النفس في ان واحد مع اختلاف متعلقيهما. ولا من ناحية متعلقهما، لان متعلقهما ليس هو الفعل الخارجي، بل هو الوجود الفرضي العنواني، وذلك لان ما كان في افق النفس يستحيل ان يتقوم بما هو خارج عن افق النفس، والا لزم انقلاب ما في النفس الى الخارج كما انه يحدث الشوق ومتعلقه غير موجود خارجا، بل لا يمكن حصوله كالشوق الى المحال، وحينئذ فلا يتحقق التضاد لانه في الصفات العارضة على الموجودات الخارجية كما اشرنا إليه (1). (وانت بعد ان عرفت وقوع التضاد في منشأ الارادة والكراهة تعرف اننا في غنى عن تحقيق ما افاده (قدس سره) نغيا أو اثباتا، إذ لا تصل النوبة أصلا الى اجتماع الارادة والكراهة كي يبحث في امكان اجتماعهما في شئ واحد وعدمه، لانه لا يمكن تحقق منشئهما في آن واحد كما عرفت. وعليه فلا يمكن تحقق الارادة والكراهة لفعل واحد باعتبار استحالة منشأ كل منهما معا ويمتنع تحققهما من دون منشأ فالتضاد في هذه المرحلة بهذا المعنى متحقق أيضا. واما المرحلة الثالثة - وهي مرحلة الانشاء -: فقد يدعى عدم التضاد بين الاحكام فيها، لان الانشاء خفيف المؤنة، فيمكن ان يتحقق انشاء جميع الاحكام لفعل واحد في آن واحد. ولكنها دعوى باطلة، والذي نراه امتناع انشاء الحكمين على موضوع واحد بيان ذلك: ان في حقيقة الانشاء اقوالا أربعة - كما تقدم -: الاول: وهو المشهور، انه ايجاد المعنى باللفظ، أو استعمال اللفظ في المعنى بقصد التسبب الى تحقق الاعتبار العقلاني، فلا يتحقق بدون القصد، نظير التعظيم الذي لا يتحقق من دون قصده، كما لا يتحقق بما لا يترتب عليه الاعتبار

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 270 - الطبعة الاولى (*).

كما لا يتحقق التعظيم بالفعل الذي لا يرى عرفا انه تعظيم وان فسد به التعظيم. الثاني: وهو رأي صاحب الكفاية: انه ايجاد للمعنى بوجود إنشائي وان لم يترتب عليه الاعتبار العقلاني ولذا يصح الانشاء من الغاصب مع انه مما لا يترتب عليه الاثر عقليا (1). الثالث: وهو ظاهر المحقق الاصفهاني وان لم يلتزم به عملا، انه ايجاد المعنى باللفظ لا اكثر، أو قل انه استعمال اللفظ في المعنى من دون قصد الحكاية والاختبار (2). الرابع: وهو قول السيد الخوئي، انه ابراز الاعتبار النفساني (3). وقد عرفت فيما تقدم ان الصحيح من هذه الاقوال هو القول المشهور. وعليه فلا يمكن انشاء كلا الحكمين على موضوع واحد، إذ من المسلم ان اعتبار كلا الحكمين غير ثابت في آن واحد - غاية الامر الاختلاف في منشأ ذلك وانه هو التضاد أو غيره، وإلا فلم يقل احد بجواز اجتماع الحكمين فعلا في شئ واحد -، ومعه يمتنع ان يفصد بالاستعمال التسبب الى الاعتبار العقلاني، إذ لا تحقق له بالنسبة الى كلا الحكمين فكيف يقصد ذلك ؟ فانشاء كلا الحكمين ممتنع لتوقفه على ثبوت اعتبارهما معا وهو غير ثابت، ومعه يستحيل قصد التسبب وبدونه لا يتحقق الانشاء لما عرفت ان قوامه بقصد التسبب الى تحقق الاعتبار العقلاني. فدعوى ان الانشاء خفيف المؤنة غير وجهية على الرأي المشهور والمختار في معنى الانشاء .

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / 285 - المطبوعة ضمن حاشية فرائد الاصول.
(2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. الاصول على النهج الحديث / 28 - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (3) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 1 / 88 - الطبعة الاولى (*).

وأما المرحلة الرابعة - أعني مرحلة الفعلية والتأثير -: فالحق أيضا إستحالة ثبوت الحكمين الفعليين لا لأجل اللغوية، بل هو مستحيل في نفسه ولو من غير الحكيم، وذلك لما تقدم منا من بيان أن إمكان الداعوية إما هو مأخوذ في قوام حقيقة التكليف حيث يعرف بأنه جعل ما يمكن أن يكون داعيا. أو هو الغرض الداعي للتكليف بناء على أنه يجعل الفعل في عهدة المكلف، فيكون التكليف هو الحصة الملازمة للإمكان المزبور. لأنه من الواضح اختلاف الحكم التكليفي عن الوضعي، ولذا لا يقول أحد بجواز تعلقه بالنائم، فإذا فسر بأنه جعل الفعل في العهدة فلا بد أن يقيد - كما التزم به القائل في غير مورد - بما يكون الغرض منه إمكان الدعوة والتحريك كي يختلف عن الحكم الوضعي بذلك. وعلى هذا فالحكم التكليفي إنما يتحقق في فرض يتصور فيه إمكان الدعوة. وأما في المورد غير القابل للدعوة والتحريك فيمتنع التكليف حقيقة لا أنه لغو، بل لا وجود له لأن تحققه كما عرفت بإمكان الدعوة، إما لأجل أن ذلك دخیل في حقيقته، أو أنه الغرض منه وأن التكليف هو ما يترتب عليه ذلك وغيره ليس بالتكليف وإلا لم يكن فرق بين الحكم التكليفي والوضعي. وبما أنه يستحيل الدعوة إلى الفعل والترك في آن واحد كان ثبوت الحكمين في أنفسهما مستحيلا لعدم ترتب الدعوة على كل من الاعتبارين معا، كما لا يخفى. فظهر من جميع ما تقدم: أن الحكمين متنافيان ولا يمكن إجتماعهما في المراحل الأربعة. وأن ما ذكره المحقق الأصفهاني في بيان إمكان إجتماع الكراهة والإرادة في شئ واحد غير مجد بعد إستحالة تحقق علة الوصفين في آن واحد. كما أن ما ذكره من إمكان إجتماع اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة، لأن قوام الاعتبار بالمعتبر لا بالموجود الخارجي. ولا مانع من تعدد الاعتبار في آن واحد غير مجد

[86]

أيضا بعد أن عرفت أن ؟ الحكم ليس مجرد الاعتبار، بل هو الاعتبار الذي يترتب عليه إمكان الداعوية، فمع عدم إمكان الداعوية يستحيل تحقق الحكم. والمفروض فيما نحن فيه عدم إمكان تحقق الداعوية لكلا الحكمين فيستحيل إجتماعهما معا. هذا تمام الكلام في المقدمة الأولى، وقد عرفت فيها تضاد الأحكام، وأن شئت فقل تنافي الأحكام وإستحالة إجتماعها في أنفسها، ولو لم يكن ذلك من التضاد الاصطلاحي. وأما المقدمة الثانية: فتقريب ما أفاده صاحب الكفاية: أن العناوين والأسماء لا تكون وافية بالمصلحة والغرض، فلا وجه لتعلق الحكم بها لأنه لا يتعلق بما لا يكون وافيا بالملاك، وأما نفس ما يصدر من المكلف خارجا فهو واف بالمصلحة فيكون متعلق الحكم. وهذا الأمر ذكره (قدس سره) (في بحث تعلق الأحكام بالطبائع، وقد عرفت الأشكال فيه وأن الحكم سواء قلنا أنه الإرادة أو أنه الاعتبار لا يتعلق بالموجود الخارجي، بل هو يتعلق بالموجود التقديري بتعبير والفرضي بتعبير آخر والزعمي بتعبير ثالث وهو الموجود الذي تخلفه النفس للشئ. ولأجل ذلك كانت هذه المقدمة محط اشكال المحقق الأصفهاني (1) والذي يبدو لنا أنه لا وقع لهذه المقدمة، إذ لا أثر لها في المطلوب، كما أنه لا وقع للأشكال عليها لعدم دخالته في نفي الأثر المرغوب. بيان ذلك: أن صاحب الكفاية بعد أن ذكر في المقدمة الأولى أن الأحكام متضادة فيما بينها صار بصدد أن يثبت وحدة المتعلق، إذ مع تعدد المتعلق لا ينفع التضاد، وبذلك صار في مقام أن ينفي تعلق الأحكام بالعناوين الانتزاعية لأنها متعددة مع وحدة الخارج كما هو الغرض، فلا يلزم إجتماع الضدين في شئ واحد

(1)الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 273 - الطبعة الأولى (*) .

[87]

لا خلاف متعلق الحكمين. ولكن بعد أن عرفت بيان تنافي الأحكام وتضادها بما تقدم تعلم أنه لا يختلف الحال في امتناع ثبوت الحكمين مع وحدة الوجود خارجا بين كونه هو متعلق الحكم أو كون متعلق الحكم هو العنوان المنطبق عليه، أما إذا كان هو متعلق الحكم فامتناع تعلق الحكمين به واضح. وأما إذا كان متعلق الحكم هو العنوان فمن الواضح أن تعلق الحكم به ليس لأجل ثبوت الغرض - الذي لا بد منه في

تعلق الإرادة والكراهة ولو كان غرضاً شخصياً - فيه، بل لاجل وجوده في الوجود الخارجي والالتزام بتعلق الحكم به لاجل امتناع تعلقه بالخارج لبعض المحاذير. وقد عرفت أن الوجود الخارجي لا يمكن أن يشتمل في آن واحد على المصلحة الراجحة والمفسدة الراجحة، فكيف يتعلق الحكمان بعنوانين ينطبقان عليه لعدم المنشأ لهما ؟. فلا يمكن تعلق الإرادة والكراهة بالعنوانين، كما لا وجه للانشاء أيضاً، إذ لا يتحقق اعتبار الحكمين مع وحدة الوجود الخارجي لعدم ترتب الأثر عليه وهو إمكان الداعوية، لعدم التمكن من الامتثال فيمتنع قصد التسبب إلى الاعتبار العقلاني مع أنه قوام الانشاء. ومن هنا تعرف عدم إمكان ثبوت الحكمين الفعليين أيضاً فلاحظ. وبهذا البيان يتضح لديك أنه لا أثر لاثبات كون المتعلق للإرادة والكراهة الوجود الفرضي التقديري في نفي التنافي بين الحكمين، إذ الكلام السابق مع فرض وحدة الخارج يأتي بعينه على هذا التقرير، فاثبات المقدمة أو نفيها ليس بذی أثر في إثبات أو نفي إمكان اجتماع الحكمين مع وحدة الوجود الخارجي، بل الحكمان لا يجتمعان مع وحدة الخارج سواء التزم بأن المتعلق هو الخارج أو العنوان أو الوجود الفرضي. فتدبر. وأما المقدمة الثالثة: فمحصل ما جاء في الكفاية في تقريبها: أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون ولا تنظم به وحدته، ويشهد لذلك صدق العنوانين

[88]

المتعددة على ما هو واحد لا تعدد فيه وفارده لا كثرة له كالذات الواجبة التي يصدق عليها عنوان العالم والمريد والمغني والقادر وغيرها من الصفات الكمالية والجلالية، فعدم تعدد ذات واجب الوجود مع تعدد العناوين المنطبقة عليه شاهد صدق على أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون. وقد استشكل المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في كلية هذه الدعوى وذهب إلى: أن تعدد العنوان قد لا يستلزم تعدد المطابق خارجاً وقد يستلزمه ببيان محصله: أن البرهان قد يقوم على استحالة كون الشيء الواحد مطابقاً لمفهومين فيكون المفهومان متقابلين كالعلية والمعلولية، فإن الواحد بما هو يستحيل أن يكون علة ومعلولاً. وقد لا يقوم على ذلك فلا يمتنع أن يكون الشيء الواحد مطابقاً لمفهومين. وهذا النحو من المفاهيم... تارة: يكون مبدؤه في مرتبة ذات الشيء، فلا يستدعي العنوان ومبدؤه مطابقين، بل يكون مطابقهما واحداً وهو الذات كالعناوين المنطبقة على ذات البارئ عز وجل، لأنها تنتزع عن مرتبة ذاته تبارك وتعالى بلا حيثية زائدة فذاته تكون مطابقاً للعنوان ومبدؤه، ولذلك يقال أنه علم كله وقدرة كله ووجوب كله. وأخرى: يكون مبدؤه في مرتبة متأخرة عن الذات فيكون للمبدأ وجود مغاير للذات قائم بها كالعناوين المنطبقة على الشيء بلحاظ عروض عرض عليه كإنباط الأبيض على الجسم بلحاظ عروض البياض عليه. وانتهى بهذا البيان إلى أن تطابق العناوين المتعددة لا يستدعي وحدة المطابق ولا كثرتة، فلا بد في إيقاع البحث في الصغرى ومعرفة أن الصلاة والغضب - مثلاً - من أي القبيلين (1).

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 274 - الطبعة الأولى (*).

[89]

أقول: لم يتضح لنا المقصود بعبارة الكفاية، كما لم يتضح لنا مدى ارتباط إشكال المحقق الاصفهاني بها. فإن مقصود الكفاية.. أن كان ما هو الظاهر منها من بيان أن الفرد الواحد لا يتعدد بتعدد العناوين المنطبقة عليه، فذات زيد لا تكون فردين لاجل إنطباق عنواني العالم والعدل عليها، بل تبقى على وحدتها. فهذا أمر واضح لم يتوهم خلافاً أحد حتى يصير في صدد دفعه، إذ لم يتوهم متوهم أن ذات زيد بانطباق العناوين المتعددة تصير متعددة وتصير وجودات متكررة بكثرة العناوين المنطبقة. وعلى هذا التقدير لا ارتباط لكلام الاصفهاني به، إذ ما أفاده (قدس سره) من أن المبدأ إذا كان منترعاً عن مرتبة متأخرة عن الذات كان له وجود آخر غير وجود الذات، بعيد كل البعد عن محط نظر الكفاية من أن ذات المعنون لا تتعدد بتعدد العنوان. وليس صاحب الكفاية في مقام إنكار الوجود المغاير للمبدأ. وإن كان مقصود الكفاية بيان وحدة مطابق العنوان في قبال من يدعي تعدد الخصوصية المستلزمة للصدق، وإن تعدد

العنوان لازمه تعدد الخصوصية في ذات المعنوي، فيروم صاحب الكفاية انكار هذا المعنى وان مطابق العنوان نفس الذات، بلا اختلاف في الخصوصية، فهو متجه - بمعنى انه يصلح لان يكون محل الكلام -، لكن إستشهاده بانطبقا العناوين المتعددة على ذات الباري جل إسمه غير سديد، إذ بساطة الذات المقدسة وعدم تعدد الخصوصيات فيها امر مفروغ عنه عند الجميع حتى عند من يذهب الى لزوم التعدد بتعدد العنوان. غاية الامر انه يوجه ذلك باختلاف نحو الصدق هنا عن سائر المقامات، أو اختلاف معنى المبدء هنا عنه في غيره من المقامات فلا وجه لالزامه به كما لا يخفى. ومن الواضح بعد ما افاده المحقق الاصفهاني عن مطلب الكفاية على

[90]

هذا التقدير، إذ ليس المنظور في كلامه وحدة المبدء مع الذات وعدم وحدته . وان كان المقصود ان انطبق العناوين لا يستلزم تعدد جهات الصدق وجودا، بل يمكن ان تكون واحدة في الخارج مع تعدد العنوان. فيرجع كلامه الى وحدة وجود المبادئ خارجا وعدم تعدده وإن تعدد العنوان. فهو محل الكلام، الا انه خلاف ظاهر عبارته جدا، وليس الظاهر منها الا الاحتمال الاول، وظاهر أن كلام الاصفهاني أجنبى عن ذلك لانه في مقام بيان إختلاف المبدء مع الذات وصاحب الكفاية في مقام نفي إختلاف المبادئ بعضها مع بعض وجودا. ومحصل الكلام: إننا نستطيع دعوى عدم ظهور المراد من عبارة الكفاية وعدم ظهور ارتباط كلام المحقق الاصفهاني بمطلبه. وعلى أي حال فعمدة البحث في محل الاجتماع في جهتين: الجهة الاولى: وهي التي حرر الكلام فيها المحقق النائيني (قدس سره) تمهيد لايراد على صاحب الكفاية وتحقيقا للقول بالجواز، وهي تحرير البحث في: ان تعدد العنوان هل يقتضي تعدد جهات الصدق - وتعبير آخر: " المبادئ " - خارجا أولا ؟. ونحن وان كنا ملتزمين في نهج البحث بطريقة الكفاية، ومقتضاه تأخير كلام المحقق النائيني وذكره في طي التعرض لادلة الجواز لكنه بما انه مرتبط بكلام الكفاية - على بعض احتمالاته - كان المناسب التعرض إليه، وان كان منافيا بطريقة البحث التي نسلكتها. فنقول ومن الله سبحانه نستمد العصمة: انه (قدس سره) ذكر مقدمات عديدة، وعمدتها ما تعرض فيها الى كون التركيب بين المبادئ انضماميا لا اتحاديا. وقبل التعرض لذلك أشار (قدس سره) الى ما هو محل البحث وموضوع الكلام. فذكر ان موضوع الكلام ما كان مبدء الاشتقاق فيه من الافعال الاختيارية لا من الصفات الجسمانية كالبياض والنفسانية كالشجاعة، لان ما لم

[91]

يكن من الافعال الاختيارية لا يكون متعلقا للامر والنهي، لانهما انما يتعلقان بما هو داخل تحت الاختيار لا ما هو خارج عنه. كما انه لا يدخل في محل الكلام ما كان الفعلان اللذان احدهما يكون متعلقا للامر والاخر يكون متعلقا للنهي مما لهما وجود وايجاد متعدد وكان أحدهما مغايرا وجودا للآخر كالصلاة والنظر الى الاجنبية، فانه لا اشكال في جوازه لانه ليس من اجتماع الامر والنهي في واحد، بل متعلق النهي غير متعلق الامر حتى بالنظر العرفي. وعليه، فمحل الكلام ما كان كل من متعلق الامر والنهي فعلا اختياريا وكانا بحسب الصورة موجودين بوجود واحد سواء كان من المبادئ المتأصلة أو المبادئ الانتزاعية. فجهة الكلام هو ان التركيب بين المتعلقين انضمامي، بمعنى ان وجود كل منهما غير وجود الآخر حقيقة، أو اتحاديا، بمعنى ان وجودهما واحد في الحقيقة وقد ذهب (قدس سره) الى التفصيل بين مبادئ الاشتقاق والعناوين الاشتقاقية، فذهب الى كون التركيب بين المبادئ تركيبا انضماميا والتركيب بين العناوين الاشتقاقية تركيبا اتحاديا. واستدل على كون التركيب بين المبادئ انضماميا: بان المبدء هوية واحدة مخفوظ بتمام هويته من دون نقصان أين ما سرى، فالبياض الموجود مع الخلاوة عين البياض الموجود في العاج، والصلاة مع الغضب عين الصلاة في مكان آخر غير مغضوب، وهكذا الغضب مع الصلاة لا تختلف هويته عن الغضب مع غير الصلاة. وإذا كانت هوية المبدء هوية واحدة لا إختلاف فيها أين ما سرت لزم ان يكون التركيب بين المبادئ تركيبا انضماميا. كما انه استدلل على كون التركيب بين العناوين الاشتقاقية تركيبا اتحاديا: بان معروض العنوان وما ينطبق عليه هو الذات، وهي لا تتعدد بتعدد العنوان وان كان العرض القائم بها متعددا، فالذات التي ينطبق عليها الابيض

والحلو ذات واحدة. إلا ان البيان الذي ذكره قاصر عن اداء هذا المعنى، بل هو يتضمن ان وحدة العرض لا توجب وحدة المعروض، ثم إنتهى الى النتيجة التي ذكرناها. ثم انه (قدس سره) ذكر بعد ذلك ان جهة صدق العناوين الاشتقاقية على الذات جهة تحليلية، وهي قيام المبدء بالذات، إذ لا تعدد في ذات المعروض، وانما هو في العرض القائم بها فالمعروض هو نفس الذات. كما ان جهة صدق ؟ كل من المبادئ في مورد الاجتماع جهة تقييدية لوجود كل من الهويتين في المورد، ومن هنا التزم بكون التركيب انضماميا. والمقصود بالجهة التقييدية كون الفرد الواحد مندرجا تحت هو يتين حقيقة، وبذلك تختلف الجهة التقييدية هنا عنها في باب المطلق والمقيد، فانها هناك توجب تضيق الكلوي وهنا توجب التوسعة في الوجود الواحد وتجعله مصداقا لهويتين (1). هذا ملخص ما افاده. وهو لا يخلو عن مناقشات نذكرها بالتفصيل: الاولى: فيما ذكره من الدليل على تعدد المبادئ، وكون التركيب بينهما انضماميا. فانه غير تام، لان مجرد كون المبدء محفوظا بتمام هويته اين ما سرى لا يوجب عدم اتحاده مع الخصوصية المنضمة إليه، فان الجنس محفوظ بتمام هويته مع جميع الفصول، فالحيوانية الموجودة مع النطق عينها موجودة مع غيره من الفصول، مع انه متحد معها وجودا، وليس التركيب بين الجنس والفصل تركيبا انضماميا، بل هو تركيب إتحادي. فالمتعين في طريقة الاستدلال ان يقال: ان كل مبدء ماهية مستقلة ومقولة خاصة غير المبدء الاخر، والمقولات متباعدة يستحيل ان تتحد فيما بينها، لان الوجود الواحد لا يمكن ان يكون له إلا ماهية واحدة، فتعدد الماهية يستلزم تعدد

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 336 - 338. الطبعة الاولى (*).

الوجود كما أشار إلى ذلك صاحب الكفاية في مقدمته الرابعة (1). الثانية: فيما ذكره من كون التركيب بين العناوين الاشتقاقية اتحاديا. فانه غير صحيح، والوجه في ذلك: أنه... إما ان يلتزم في باب المشتق بان معنى المشتق بسيط، بمعنى انه يكون نفس المبدء، فالعالم بمعنى العلم وهكذا. غاية الامر الفرق بينهما ان المعنى المصدري مأخوذ بشرط لا، فلا يصح حمله على الذات، والعنوان الاشتقاقي مأخوذ لا بشرط فيصح حمله على الذات والا فلا فرق بينهما ذاتا. واما ان يلتزم بكون معناه مركبا من الذات والتقيد بالعرض، فيكون معنى عالم ذات لها العلم على ان يكون التقيد داخلا والقيود خارجا. فعلى الاول: لا فرق بين العناوين الاشتقاقية والمبادئ في كون التركيب بينهما انضماميا، لان حقيقة العنوان الاشتقاقي والمبدء شئ واحد لا اختلاف فيها، فإذا كان التركيب بين المبادئ انضماميا كان بين العناوين الاشتقاقية كذلك لا محالة، ويمتنع التفكيك لوحدة معناه، فما قيل في وجه الانضمامية في تركيب المبادئ يتأتى بنفسه في تركيب العناوين الاشتقاقية. ومن الغريب ان المحقق النائيني ممن يلتزم ببساطة المشتق وكون معناه لا يختلف عن المبدء ذاتا، ثم يلتزم هنا بالتفكيك بين المبادئ والعناوين الاشتقاقية في نحو التركيب بينها. فالتفت ولا تغفل (2). (وعلى الثاني: فالتخصص بالخصوصية وان كان من كفيات الوجود وليس له وجود منحا عن وجود الذات، الا ان كل تخصص واقعا يختلف عن واقع التخصص بالخصوصية الاخرى، فما ينطبق عليه كل عنوان يختلف عما ينطبق

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 159 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 65 و 337 - الطبعة الاولى (*).

عليه العنوان الآخر، فما ينطبق عليه العالم هو الذات المتخصصة بخصوصية العلم، وما ينطبق عليه الفاسق هو نفس الذات، لكن المتخصصة بخصومية الفسق. ومن الواضح ان المجموع من الذات والتخصص بخصوصية العلم يختلف واقعه عن المجموع من الذات والتخصص بخصومية الفسق، وان كان الوجود واحدا. وهذا الاختلاف قد يصير منشئا لدعوى جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف العنوانين، وهو محل البحث في الجهة الثانية من جهتي الكلام في هذا المبحث. فانتظر. وجملة القول: ان الالتزام بكون التركيب اتحاديا بين العناوين الاشتقاقية غير سديد. الثالثة : فيما ذكره اخيرا من كون جهة الصدق في العناوين الاشتقاقية جهة تعليلية وفي المبادئ جهة تقييدية. فانه - مع غض النظر عن امكان تصور معنى للجهة التقييدية بالنحو الذي ذكره وعدمه - غير دخیل في تحقيق المقام أصلا بعد ان ذكر ان التركيب بين المبادئ إنضمامي، فانه لا يختلف الحال فيه حينئذ بين معرفة كون جهة الصدق فيها جهة تقييدية وعدم معرفته، فالتعرض إليه كمقدمة من مقدمات المطلب غير متجه، كما انه تطويل بلا طائل، ولعله مما يوجب غموض المطلب على الباحث لا إيضاحه. واما الوجه الذي بنى عليه القول بالجواز، وهو كون التركيب بين المبادئ انضماميا، ومعناه تعدد الوجود في الخارج حقيقة فيختلف متعلق الامر عن متعلق النهي ولا يكونان شيئا واحدا كي يلزم اجتماع الضدين. فقد ناقشه السيد الخوئي "مد ظله" بانه ممنوع على اطلاقه، لانه انما يتم فيما إذا كان المبدأان من المبادئ المتأصلة، فان لازم تعدد المبدأ تعدد الوجود لاستحالة انطباق مقولتين وماهيتين حقيقيتين على وجود واحد، كالبياض والحلاوة

[95]

والعلم والعدالة وهكذا. واما إذا كان احد المبدئين أو كلاهما من المبادئ الانتزاعية فلا يتم ما ذكره، لان المبدأ الانتزاعي لا وجود له خارج إلا بوجود منشأ انتزاعه، فلا بد من ملاحظة منشئ انتزاعه، فان كان مغايرا في الوجود مع المبدأ الآخر أو منشأ انتزاع الآخر جاز اجتماع الامر والنهي فيتعلق الأمر باحدهما والنهي بالآخر، وان اتحد منشأ الانتزاع مع المبدأ الآخر وجودا بان كان المبدأ الانتزاعي منتزعا عن الفعل المنطبق عليه المبدأ الآخر أو اتحد منشأ انتزاع كلا المبدئين امتنع اجتماع الامر والنهي، إذ الوجود، الخارجي واحد لا غير. فمجرد تعدد المبادئ لا يستلزم تعدد كما ذكره (قدس سره)، بل انما يستلزمه في صورة تعدد المبادئ المتأصلة. هذا ملخص مناقشة السيد الخوئي في أصل الكبرى. ثم انه (حفظه الله تعالى) ذكر: ان الغصب من المبادئ الانتزاعية لا المتأصلة، فهي تنتزع من الفعل بلحاظ كونه تصرفا في مال الغير بدون، إذنه، فهو متحد مع ما ينتزع منه فلا يمكن تعلق الامر بما ينتزع منه الغصب وتعلق النهي بالغصب، نظير شرب الماء إذا كان الماء مغصوبا، فان الغصب ينطبق على نفس الشرب فيمتنع ان يكون الشرب مأمورا به في الوقت الذي يتعلق النهي بالغصب فانه من باب اجتماع الامر والنهي في شئ واحد حقيقة. وبما ان المحقق النائيني (رحمه الله) اعترف بعدم صحة تعلق الحكمين في مثل المثال المزبور.. لذا اورد عليه السيد الخوئي أيضا: ان هذا مناقض لما تقدم منه من ان تعدد المبادئ يوجب تعدد الوجود، وانه لافرق بين الصلاة في الدار المغصوبة وشرب الماء المغصوب في كون كل منهما من باب تعدد المبدأ المستلزم لتعدد الوجود، فإذا كان التركيب الانضمامي بين المبادئ نافعا في مثل الصلاة في الدار

[96]

المغصوبة فلماذا لا ينفذ في مثل شرب الماء المغصوب (1). اقول الحق ان مناقشته الصغوية غير تامة. ووضح ذلك يتوقف على ذكر أمرين: الامر الاول: ان الانتزاعات على قسمين: أحدهما: ما يمكن ان يكون واقعه ومطبقه من الامور الحقيقية ذات الوجود المتأصل الحقيقي، وذلك كالمفاهيم والعناوين الاشتقاقية، كعنوان انسان وعنوان ضارب، وهكذا فانها عناوين انتزاعية لكنها تنطبق على ماله واقع ووجود متأصل. ثانيهما: ما يقال عنه انه انتزاعي بلحاظ انه بواقعه أمر انتزاعي لا حقيقي فليس له واقع وراء الانتزاع، وذلك كالقبليّة والفوقية ونحوها. وقد اختلف في كون هذا النحو من الامور من المقولات اولا، وقد حقق كونها من المقولات لكن قيل عنها بأنها أضعف المقولات لانها ذات واقع خاص فلا يمكن ان لا تكون مقولة وان تنفى

عنها الواقعية بالمرة، كما انها ليست بذات واقع ووجود مستقل عن غيره كي تكون في عداد سائر المقولات، فالانتزاعي يطلق ويراد به تارة ما كان بواقعه كذلك واخرى يراد به المفهوم الانتزاعي وان كان واقعه من الحقائق المتأصلة. وقد عرفت ان العناوين الاشتقاقية من هذا القبيل، فهي عناوين إنتزاعية قد تنطبق على ماله واقع حقيقي متأصل كالضارب والقائم وقد تنطبق على غيره كالفوق والقبل وغيرهما. الامر الثاني: ان المبادئ على أنحاء ثلاثة: الاول: ما يكون من المسببات التوليدية كالا حراق والقتل. الثاني: ما لا يكون كذلك وكانت نسبته الى الخارج نسبة الطبيعي الى

(1) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه 4 / 261 - الطبعة الاولى (*) .

[97]

فرده بان يكون له حقيقة وماهية تنطبق على الخارج باعتبار انه فرداها كالضرب والقيام والاكل. الثالث: ما تكون نسبته إلى الخارج نسبة العنوان الى المعنوي بان لا يكون له حقيقة وواقع يكون الخارج فردا لها، بل يكون عنوانا لحقائق مختلفة وليس له وراءها واقع مقولي. كالغضب إذا كان بمعنى التصرف، فان التصرف ليس له واقع غير واقع الافعال التي ينطبق عليها من قيام وقعود ونحوهما. ونظيره في الجوامد مفهوم: " شئ " فانه لا واقع له أصلا وانما هو مجرد عنوان يعنون به الحقائق المختلفة من متأصلة وغيرها، فالغضب بمعنى التصرف ليس له واقع وراء ما ينطبق عليه، كيف ؟ وهو ينطبق على الحقائق المقولية المتأصلة كالقيام والقعود، وعلى الحقائق الاعتبارية كالاستيلاء الاعتباري على مال الغير من دون تصرف خارجي كاستيلاء السلطان على اراضي الغير الشاسعة فانه لا ينضم الى مجرد الاعتبار شئ من الافعال الخارجية التي ينطبق عليها التصرف. كما لا يخفى. ومن الواضح انه لا جامع مقولي بين الامور الواقعية والامور الاعتبارية كي يدعى انه واقع الغضب وحقيقته كما انه ليس إسما لكل امر ينطبق عليه بحيث يكون كل امر مما ينطبق عليه الغضب له اسمان أحدهما إسمه المختص به والآخر اسم الغضب ويكون الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له خاص، فان هذا مما يكذبه الوجدان. إذن فهو موضوع لعنوان لا واقع له وهو التصرف في ملك الغير لكن لا مطلقا، بل بلحاظ تخصصه بخصوصية، وهي عدم كونه برضا المالك أو كونه مع كراهة المالك. وعلى هذا فالغضب وان كان من المبادئ التي يتفرع عنها العناوين الاشتقاقية كغاصب ومغصوب ونحوهما، الا انه نظير (1) العناوين الاشتقاقية في

(1) بل ذهب سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) أولا الى امكان دعوى انه ليس من المبادئ، بل من العناوين نظير (*) =

[98]

سائر الموارد في كونه ليس بذئ واقع غير ما ينطبق عليه. وانما ينطبق على مورد بلحاظ تخصصه بخصوصية خاصة. وعليه، فان كان معنونه وما ينطبق عليه غير المأمور به كان المورد من موارد جواز الاجتماع ومن موارد التركيب الانضمامي - بحسب تعبير المحقق النائيني -، كالصلاة في الدار المغصوبة في نظره (قدس سره)، لان منطبق الغضب غير الصلاة فانه من مقولة الالين والصلاة من مقولة الفعل أو الوضع. وان كان معنونه نفس المأمور به إمتنع اجتماع الحكمين لوحدة متعلقهما كشراب الماء المغصوب إذا كان الشرب مأمورا به. فالفرق بين صورتين موجود ونظر المحقق النائيني الى ما ذكرناه في التفريق، إذ ليس من المحتمل في حقه انه يرى ان نفس الغضب من مقولة الالين في مثال الصلاة في الدار المغصوبة. ويشهد لذلك: انه (قدس سره) جعل خروج مثال الشرب عن محل النزاع من فروع كون التركيب اتحاديا، نظير: " اكرم العلماء ولا تكرم الفساق "، من جهة تعنون الشرب نفسه بعنوان الغضب لانه تصرف في مال الغير. فلا يمكن ان يكون بنفسه واجبا. مما يكشف عن ان الملحوظ في كلامه هو معنوي الغضب وانه متحد مع الواجب أو مغاير. فاشكال السيد الخوئي

ناشئ من الخلط في الانتزاعات بين ما كان من المفاهيم وبين ما كان واقعه إنتزاعيا، فجعل الغصب من الثاني مع انه من قبيل الاول وهو منظور في كلام المحقق النائيني، فانه لا يرى كون التركيب بين المبادئ مطلقا إنضماميا، كما لا يخفى على من لا حظ كلامه، بل نتيجة كلامه (قدس سره) هو التفصيل الذي عرفته بين المبادئ، فانه يذكر ان الامر إذا تعلق بالمسبب التوليدي، فيما ان الحكم حقيقة يتعلق بالسبب فلا بد من ملاحظة ان

=الصفة المشبهة، وانما المبدأ هو الغصبة كالقبيل والقبيلة. (منه عفي عنه (*).)

[99]

السبب هو متعلق الامر أو غيره، فان كان هو لزم اتحاد متعلق الامر والنهي، وان كان غيره تعدد متعلق الامر والنهي وكان أحدهما غير الآخر. فلا اشكال على المحقق النائيني (قدس سره) سوى انه أجمل الكلام في ذلك ولم يوضحه من أول الامر ولم يستثن بدوا ما كان من المبادئ كالغصب. وهو اشكال لفظي. واما مناقشته الكبرى، فهي وان كانت تامة في نفسها حيث ان الامور الانتزاعية لا وجود لها غير وجود منشاء انتزاعها، فليس التركيب بينها وبين منشاء انتزاعها انضماميا، بل هو اتحادي، الا انها لا تنتهي بمجرد ذلك الى النتيجة المطلوبة في محل البحث وهي امتناع الاجتماع. بل لا بد من وقوع البحث في.. الجهة الثانية: وهي ان الوجود الواحد إذا كان له جهتان، فهل يمكن ان تكون إحداها متعلقا للامر والاخرى متعلقا للنهي، بحيث يكون تعدد الجهة نظير تعدد الوجود اولا ؟. وهذه هي الجهة المهمة في البحث فانها بحث كبروي له أثر في اجتماع الامر والنهي وعدمه. اما البحث في الجهة الاولى فهو بحث في الحقيقة صغروي، إذ قد فرض فيه جواز الاجتماع مع تعدد الوجود وامتناعه مع وحدته، وأوقع البحث في تحديد ضابط للصغري، أعني مورد تعدد الوجود ووحدته. وأنه في أي مورد يكون الوجود متحدا وأي مورد يكون الوجود فيه متعددا ؟. وهذا غير مهم في المقام وان كان له أثره، وانما المهم هو البحث عن ان تعدد الخصوصية مع وحدة الوجود الواقعي هل يجدي في رفع غائلة اجتماع الضدين اولا ؟. وهذا المعنى مغفول عنه في كلامي النائيني والخوئي، بل كلامهما مركز على بيان موارد تعدد الوجود ووحدته بنحو الضابطة الكلية. ومورد البحث في الجهة الثانية هو العناوين الاشتقاقية المنطبقة على ذات

[100]

واحدة بناء على التركيب، فان الذات تكون مشتملة على خصوصيتين - مثلا - والافعال المتخصصة بخصوصيتين والمشتملة على جهتين وهكذا المبادئ الانتزاعية، فان البحث فيها من هذه الجهة. وبما ان العناوين الاشتقاقية كالعالم والفاسق مما تؤخذ في موضوعات الاحكام لا في متعلقاتها، كانت خارجة عن دائرة البحث فيما نحن فيه، نعم الفعل الواحد المضاف الى شخص ذي عنوانين يكون داخلا في محل البحث لاشتماله على خصوصيتين، وذلك كأكرام زيد العالم الفاسق، فهو ذو جهتين. وعليه، فنقول: الخصوصية المفروضة، تارة تكون دخيلة في اتصاف الفعل بالمصلحة. واخرى تكون دخيلة في وجود مصلحة الفعل وترتبها عليه. اما النحو الاول: فهو خارج عن محل الكلام لوجهين: احدهما (1): ان الخصوصية إذا كانت دخيلة في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، فمعناه ان الاثر في نفسه يترتب على الفعل ولو لم تكن الخصوصية، وانما الخصوصية دخيلة في كون الاثر من المصالح التي تتعلق بها الاغراض العقلانية، وذلك نظير دخالة المرض في كون الدواء ذا مصلحة، فان اثر الدواء يترتب عليه مطلقا في حال المرض وغيره، الا انه انما يكون من المصالح في حال المرض فقط اما في غيره فلا يكون أثره متعلقا للعرض العقلاني. وإذا كان الحال كذلك فمعناه: ان المصلحة والمفسدة مما يترتب على نفس الفعل وليست الخصوصية إلا موثرة في سيورة الاثر مصلحة أو مفسدة .

(1) قد يستشكل: بان هذا الوجه لا يختص به النحو الاول، لانه مرجعه الى احرار كون المصلحة والمفسدة مما يترتبان على العمل بنفسه، والحال عند ذلك لا يختلف بين الفيد الدخيل في الاتصاف بالمصلحة والفيد الدخيل في وجودها. وقد أفاد السيد الاستاذ دام ظله: ان هذا الوجه يذكر في قبال الصورة الثالثة من صور النحو الثاني، فان الفيد في نفسه ذو مصلحة وهو دخيل في ترتب المصلحة على نفس العمل لكنها المصلحة الضمنية. فهو متمم بوجوده للمصلحة ومحصل لمصلحة الفعل الضمنية فلا يجري فيه هذا الوجه من الاشكال. فالتفت. (منه عفي عنه (*).

[101]

وبما انه يمنع اجتماع المصلحة الراجحة والمفسدة الراجحة في شئ واحد فلا اشكال في مثل هذه الحال في امتناع اجتماع الحكمين. ثانيهما: ان الخصوصية إذا كانت دخيلة في صيرورة الفعل ذا مصلحة، فذلك يقتضي أنها عند وجودها يصير الفعل كذلك، وحينئذ تنشأ الارادة والكراهة والحب والبغض، ومن الواضح انه يمتنع ان يكون نفس الخصوصية متعلقة للحب والبغض حينئذ لوجودها خارجا، فالمتعلق انما هو نفس الفعل بلحاظ مصلحته أو مفسدته الخاصة به فيمتنع اجتماع الحكمين فيه. كما عرفت. إذا عرفت ذلك تعرف ان الفعل الواحد المضاف الى عنوانين اشتقائيين خارج عن دائرة النزاع، لان كلا من الخصوصيةين لا يكون متعلقا للرغبة والكراهة، لانهما مما يكونان دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة والمفسدة لا خذهما في موضوع الحكم وهو يقتضي ذلك. ولان ذلك لم يتوقف أحد في كون مثل: " أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق " متعارضين في العالم الفاسق مع تعدد خصوصية الاكرام بلحاظ تعدد العنوان. واما النحو الثاني: فهو محل الكلام، والبحث فيه في صور: الاولى: ان تكون المصلحة الراجحة في ذات العمل والمفسدة الراجحة في الخصوصية بنفسها أو بالعكس. الثانية: ان تكون إحداهما في خصوصية والاخرى في خصوصية ثانية. الثالثة: ان تكون في ذات العمل مصلحة راجحة وفي المجموع من الذات والخصوصية مفسدة راجحة أو بالعكس. الرابعة: ان تكون إحداهما في نفس الخصوصية والاخرى في المجموع. الخامسة: ان يكون في المجموع مصلحة راجحة وفيه أيضا مفسدة راجحة، بحيث يكون كل من العمل والمفسدة ذا مصلحة ومفسدة ضميتين. فيقع الكلام في امكان هذه الصور ونتيجة ذلك .

[102]

اما الصورة الاولى: فلا إشكال في إمكانها، لان الخصوصية وإن لم يكن لها وجود مستقل عن العمل، الا انها مما يمكن أن تكون متعلقة للاغراض العقلانية من دون ان يلحظ العمل أصلا، بل لا يكون الملحوظ في ترتب الغرض سوى نفس الخصوصية، وحينئذ تكون هي بذاتها متعلقة بما ينبعث عن الغرض من كراهة أو رغبة واردة، ويكون العمل على العكس منها، لانه متعلقا للغرض المعاكس فيجتمع الارادة والكراهة في وجود واحد حقيقة، الا ان متعلق إحداهما يختلف عن الآخر فان احدهما الفعل والاخر هو الخصوصية وإن كانا موجودين بوجود واحد حقيقة. ونحن وان إلترنا بامتناع الكراهة والارادة في شئ واحد، الا انه ليس لما هو المشهور من كونه لاجل تضاد الوصفين أنفسهما كي يطرد ذلك في جميع الموارد، بل من جهة إمتناع اجتماع منشئيهما وهما المصلحة الخالصة أو الراجحة والمفسدة الخالصة أو الراجحة في امر واحد. وهذا في ما نحن فيه منتف، لان ما فيه مصلحة الخالصة أو الراجحة غير ما فيه المفسدة الخالصة أو الراجحة، فان أحدهما الفعل والاخر الخصوصية واختلاف الفعل والخصوصية في ذلك أمر وجداني يظهر بمراجعة الوجدان، فانه من الممكن ان يكون العمل ذا مصلحة راجحة فيكون متعلقا للرغبة في الوقت الذي تكون خصوصيته متعلقة للكراهة باعتبار إشتمالها على المفسدة الراجحة، إذ واقع الخصوصية غير واقع الفعل وإن كانا بحسب الوجود متحدين. ومن هذا البيان يظهر الحكم في.. الصورة الثانية: فانه من الممكن ان تكون إحدى الخصوصيةين متعلقا للرغبة بلحاظ ما فيها من المصلحة، والخصوصية الاخرى متعلقا للكراهة بلحاظ ما فيها من المفسدة. نعم، في مقام العمل قد لا يرجح العاقل إحداهما على الاخرى مع كون

[103]

المصلحة جارية لما تنتجه المفسدة، ويرجع الترك لو لم تكن جارية بنحو كامل، ويرجح الفعل لو كانت جارية مع زيادة. وذلك لا يعني ملاحظة قاعدة الكسر والانكسار وانحصار الامر في الكراهة أو الارادة أو إنعدامهما معا، بل هذا من قبيل ملاحظة حال المتلازمين اللذين يكون أحدهما ذا مفسدة والاخر ذا مصلحة، من عدم ترجيح أحدهما على الآخر مع انجبار المفسدة المترتبة على احدهما، بالمصلحة المترتبة على الآخر وترجيح الغالب منهما على الآخر. بل هو نظير ملاحظة الاهم من الحكمين في مطلق موارد تزامن الوجوب والحرمة. فتدبر. وأما الصورة الثالثة: فهي ممتنعة لما تقدم من ان الشئ الواحد وان كان يمكن ان يشتمل على مفسدة ومصلحة، لكنه لا يمكن ان يشتمل على ما هو منشئ الارادة والكراهة منهما وهما المصلحة الراجعة والمفسدة كذلك. وعليه فيمتنع ان تكون في الفعل مصلحة راجحة وفيه أيضا مفسدة راجحة ضمنية، لاستلزامه اجتماع وصفي الراجحية والمرجوحية في كل من المفسدة والمصلحة وهو ممتنع، وعلى هذا فيمتنع ان يكون الفعل بذاته متعلقا للكراهة الضمنية والارادة الاستقلالية لا متناع تحقق منشئهما. ومنه يظهر الحكم في الصورة الرابعة، فان الكلام فيها كالقلام في الثالثة بلا اختلاف. هذا تحقيق الكلام في مسألة الاجتماع. وقد ذكر المحقق العراقي (رحمه الله) في مقالاته في بداية البحث: أن موضوع الكلام ما كان هناك وجود واحد حقيقة ذو جهتين: إحداهما تكون متعلق الامر. والاخرى تكون متعلق النهي. ففرض وحدة الوجود في محل النزاع، وأنكر على من جعل اساس البحث كون التركيب انضماميا أو اتحاديا، لان انضمامية التركيب معناها تعدد الوجود وهو خروج عن محل البحث فانه مما لا

[104]

اشكال في جوازه (1). وهو بهذا المطلب على حق لما عرفت من ان البحث الكبروي في هذه المسألة عن ان الوجود الواحد ذا الحثيتين هل يمكن ان يكون موردا للاجتماع أولا ؟. وقد عرفت تفصيل الكلام فيه. اما البحث عن أن أي مورد يكون التركيب فيه انضماميا وأي مورد يكون التركيب فيه اتحاديا فهو بحث لتشخيص ضابط الصغري وهو لا يتناسب مع البحث الاصولي. ولكنه (قدس سره) ذكر في مقام تحقيق المسألة: ان الوجود الواحد إذا كان ذا حثيتين إحداهما كانت مصداقا وفردا لعرض والاخرى كانت مصداقا وفردا لعرض آخر، فاما ان لا يكون بين الحثيتين جهة مشتركة جامعة. واما ان يكون بينهما جهة مشتركة. فان لم يكن بينهما جهة مشتركة جاز اجتماع الامر والنهي لا اختلاف متعلقهما وانحياز كل منهما عن الآخر تماما. وان كانت بينهما جهة مشتركة لم يجز اجتماع الامر والنهي، لا استلزامه اجتماع الحكمين في شئ واحد. ببيان محصله: ان متعلق الحكم ليس هو الوجود الخارجي، لانه طرف السقوط كما انه قد يكون الحكم ولا يكون الوجود الخارجي، وانما متعلقه الوجود الذهني، وبما ان الموجود الذهني. يشتمل على الطبيعي مع خصوصية الوجود كان الحكم ثابتا للطبيعي المتحقق ضمنا في الموجود الذهني. وعليه ففرض وجود الجهة الجامعة بين الخصوصيتين يستلزم فرض تعلق الحكمين الثابتين للخصوصيتين بالجهة الجامعة لوجودها في ضمن كل من الخصوصيتين، فيلزم اجتماع الحكمين المتضادين في شئ واحد وهو محال بلا اشكال. وهذا البيان منه (قدس سره) لا يخلو من اشكال من جهتين: الاولى: ما ذكره من ان متعلق الحكم هو الوجود الذهني، فانه غير

(1)العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول 1 / 122 - الطبعة الاولى (*).

[105]

صحيح فقد تقدم ان الوجود الذهني لا يشتمل على مناط الحكم كي يكون متعلقا له، وانما متعلق الحكم هو الوجود التقديري الزعمي. فراجع تحقيق ذلك في مبحث تعلق الاحكام بالطبائع (1). الثانية: ما ذكره في تقريب امتناع الاجتماع فيما كانت بين الخصوصيتين جهة مشتركة. فانه غير صحيح أيضا لانه ينتقض عليه بعروض الاوصاف الخارجية على الموجودات الخارجية، فانه يستلزم عروض الوصفين المتضادين

على الطبيعي فيما كان احدهما عارضا على فرد من طبيعي والاخر عارضا على فرد آخر منه، كما إذا عرض السواد على ثوب والبياض على ثوب آخر، فانه بناء على ما ذكره يلزم عروض الوصفين على طبيعي الثوب لوجوده ضمنا في كل من الفردين. والحل في الجميع: ان اجتماع الوصفين المتضادين انما يمتنع لو كان معروضهما واحدا شخصيا كهذا الجسم مثلا. اما إذا كان واحدا نوعيا فلا امتناع فيه كما لو كان معروض كل من الوصفين غير معروض الآخر شخصا وانما يجمعهما طبيعي واحد. وما نحن فيه كذلك، إذ الامر والنهي قد تعلق كل منهما بحصة غير الاخرى وجامعهما الطبيعي، وهو لا محذور فيه، ولو كان المراد من اجتماع الضدين في واحد ما يعم الواحد النوعي لم يكن اجتماع الضدين ممتنعا لتحقيقه خارجا بحد لا يحصى كما لا يخفى. هذا مع اننا لا نتصور فعلا المصادق الخارجي لهذه الصورة، أعني صورة وجود الجهة المشتركة بين الخصوصيةين. هذا تمام الكلام في تحقيق كبرى المسألة. ويقع الكلام بعد ذلك في تحقيق الصغرى المشهورة، وهي: الصلاة في

(1) راجع 2 / 469 من هذا الكتاب (*).

[106]

الدار المغصوبة فقد وقع الكلام بين الاعلام في انها من مصاديق اجتماع الامر والنهي في واحد اولا ؟. ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى ان متعلق الامر في المثال غير متعلق النهي، فان متعلق النهي من مقولة الاين لانه الكون في الدار المغصوبة، ومتعلق الامر الذي يتوهم اتحاده مع المنهي عنه من مقولة الوضع وهو القيام والركوع والسجود ونحوهما لانها اسماء للهيئة الخاصة العارضة على الوجود، اما النية والذكر فليس هناك من يتوهم انها غصب. ومن الواضح ان وجود كل مقولة غير وجود المقولة الاخرى، إذ لا جامع بين المقولتين لانها أجناس عالية، فكل مقولة ماهية منجزة عن غيرها فيكون لها وجود مستقل غير وجود المقولة الاخرى، فيكون التركيب حينئذ بين الصلاة والغصب تركيبا إنضماميا، فيكون المورد من موارد اجتماع الامر والنهي (1). هذه خلاصة ما أفاده المحقق النائيني ولم يوافق على ذلك الاعلام. فقد تعرض المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية الى بيان وحدة الغصب والصلاة وجودا، لكنه لم يتعرض الى نفي اساس تعدد الوجود الذي ذكره المحقق النائيني وهو كون الغصب من مقولة الاين والصلاة من مقولة الوضع، لذلك يحق لنا ان نقول بانه كلام مجمل لا يتناسب مقام المحقق العلمي (2). واما المحقق العراقي (قدس سره). فقد ذكر في مقالاته: أن غاية ما يتوهم في بيان تعدد الصلاة والغصب هو ان الصلاة من مقولة الفعل أو الوضع والغصب من مقولة الاضافة باعتبار انه إشغال الارض، كما يظهر من تفسير الغصب في

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 339 - الطبعة الاولى. (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 274 - الطبعة الاولى (*).

[107]

تعبيراتهم، فيختلف متعلق الامر ومتعلق النهي. وأورد عليه اولا: بانه يبتني على الالتزام بان الاضافة لاحظ لها من الوجود، و الالتزام بان الاعراض القائمة بمعروضاتها من مراتب وجود المعروضات ومكملاته وليس لها وجود مستقل غير وجود معروضاتها. وهو خلاف التحقيق، وإلا فلأزمه خروج المثال عن موضوع محل النزاع، إذ موضوعه هو الوجود الواحد المشتمل على جهتين، فقد أخذ في موضوعه كون التركيب اتحاديا من جهة الوجود ففرض المورد من موارد كون التركيب انضماميا خلف الفرض. وثانيا: انه مع تسليم كون الغصب هو الاشغال لا الفعل الشاغل تكون نسبة الافعال الصلواتية إليه نسبة السبب التوليدي، فتكون محرمة، إذ الامر بالمسبب أمر بالسبب حقيقة. وثالثا: ان العنوان المحرم لا يختص بعنوان الغصب كي يقال أنه غير الصلاة، بل الحرمة متعلقة بعنوان التصرف في ملك الغير. ومن الواضح ان التصرف يتحد

مع افعال الصلاة فان الافعال من القيام والركوع والسجود بنفسها تصرف فتكون محرمة. ورابعا: لو اغمض النظر عن ذلك فعنوان استيفاء منافع الغير محرم من دون إذنه - والاستيفاء اعم من التصرف، فان الاستضاء بنور الغير استيفاء وليست بتصرف - ومن الواضح ان القيام والقعود ونحوهما من افعال الصلاة من الاستيفاء، فتكون محرمة فتتوجه الحرمة الى عين ما توجه إليه الوجوب وهو ممتنع (1). أقول: ان كان نظره في نقل التوهم ودفعه الى ما أفاده المحقق النائيني

(1)العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين، مقالات الاصول 1 / 126 - الطبعة الاولى (*).

[108]

فيرد عليه ان المحقق النائيني لم يذهب الى كون الغصب في المثال من مقولة الاضافة، بل من مقولة الاين، فاسناد ذلك إليه غير صحيح. هذا مع ان الايراد الاول لا وجه له، إذ لم يفرض موضوع الكلام عند الكل بالنحو الذي فرضه هو، فان موضوع البحث عند المحقق النائيني هو الواحد في الوجود صورة، فيبحث عن أنه كذلك حقيقة أولا ؟. فلأزم الالتزام بكون الاضافة مما له حظ من الوجود خروج الفرض عن موضوع البحث الذي فرضه هو (قدس سره) لا القوم. واما الايرادات الاخرى فهي غير واردة على المحقق النائيني. أما الثاني: فواضح، إذ ليس الغصب هو الاشغال كي يقال ان نسبة الافعال الصلواتية إليه نسبة السبب التوليدي الى المسبب، بل هو الكون في الدار المغصوبة وهو ليس من المسببات التوليدية. وأما الثالث: فلان القيام والركوع ونحوهما إذا كانت أسماء للهيئة الخاصة وكانت من مقولة الوضع لم تكن بنفسها تصرفا، بل التصرف ينطبق على الكون في المكان المغصوب. وأما الرابع: فيتضح الجواب عنه من الجواب عن الثالث، لانه هذه الافعال إذا كانت أسماء للهيئة الخاصة لم تكن بنفسها إستيفاء، بل الاستيفاء ينطبق على الكون في المغصوب. وقد تعرض المحقق الاصفهاني في اصوله إلى ما أفاده المحقق النائيني واستشكل فيه بقوله: " والتحقق: أن مقولة الاين وان كانت مباينة لمقولة الوضع وليست مقولة مقومة لمقولة اخرى ولا المركب من مقولتين مقولة برأسها، إلا أنه ربما تكون مقولة مقومة للجزء شرعا، كمقولة الاين للسجود، فان المماساة للارض بوضع الجبهة عليها وان كانت غير هيئة السجود إلا أنها معتبرة في الجزء شرعا، فما هو عين التصرف في الارض مقومة للجزء لا للمقولة، وكذا الاستقرار على

[109]

الارض في القيام والجلوس عليها في التشهد ونحوه، فانها غير مقولة الوضع لكنها من واجبات الصلاة. ومنه تبين انه لو اعتبر الهوي في الركوع والسجود كان عين مقولة الحركة في الاين مقومة للجزء شرعا وان كان ذات الجزء من مقولة الوضع، فتوهم ان الركوع والسجود من مقولة الوضع حتى على هذا القول غفلة، بل الجزء مركب من مقولتين... " (1). وتابعه السيد الخوئي (حفظه الله) في الاشكال فذهب في تعليقه أجود التقارير إلى: أن السجود الواجب لا يكفي فيه مماسة الجبهة الارض، بل لابد فيه من إعتمادها عليها ليصح معه صدق وضع الجبهة على الارض. ومن الواضح ان الاعتماد من أوضح مصاديق التصرف فيكون محرما لحرمة التصرف. كما انه فرق بين القول بان الهوي والنهوض من أجزاء الصلاة فيلزم اجتماع الامر والنهي في واحد، والقول بعدم كونهما من الاجزاء فلا يلزم الاجتماع (2). أقول: لا دليل على إعتبار الاستقرار على الارض في القيام والجلوس عليها في التشهد وأما مماسة الجبهة للارض في السجود أو الاعتماد عليها وإن كانت معتبرة في الجزء شرعا أو عرفا بمعنى انه لا يصدق السجود المأمور به بدون ذلك، إلا أنه إنما ينفع فيما ذكره لو كان اعتباره بنحو الجزئية بان يكون السجود عبارة عن أمرين الهيئة الخاصة ووضع الجبهة على الارض، ولكنه لم يثبت ذلك، فقد يكون مأخوذا بنحو الشرطية، بمعنى ان السجود هو الهيئة الخاصة المقيدة بوضع الجبهة على الارض، فيكون وضع الجبهة على الارض خارجا عن حقيقة السجود وانما الداخل فيه هو التقيد به، ومع ذلك لا

يلزم ما ذكر من ان متعلق الامر هو متعلق النهي، بل يكون متعلق النهي خارجا عن دائرة المأمور به، لانه

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين، الاصول على النهج الحديث / 145 - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي، (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 339 / هامش رقم (1) - الطبعة الاولى (*).

[110]

شرط لاجزاء. نعم، لو التزم بكون الشروط كالاجزاء متعلقة للامر الضمني لزم ما ذكر، لكن لم يلتزم بذلك أحد وإنما صرح به المحقق النائيني في مكان واحد (1) ولم يثبت عليه إلى الاخير. ومع التردد في أخذه بنحو الجزئية أو الشرطية، فالاصل يقتضي كونه بنحو الشرطية، لان مقتضى الجزئية تعلق الامر الضمني بالتقيد والجزء ذاته، و مقتضى الشرطية تعلق الامر بالتقيد فقط، فمرجع الشك المزبور الى الشك في أن المشكوك كونه جزء أو شرطاً هل هو متعلق للامر أولاً ؟، فينفي تعلق الامر به بأصل البراءة ونتيجته ثبوت الشرطية. وعليه فيتعدد متعلق الامر والنهي. ومن هنا ظهر الامر في ما لو اعتبر الهوي في الركوع والسجود، فانه لا ينفع ما لم يؤخذ بنحو الجزئية كي يكون بنفسه متعلقاً للامر، أما إذا أعتبر شرعاً أو عرفاً في مفهوم الركوع بنحو الشرطية بان كان الركوع هو الهيئة الخاصة الناشئة عن الهوي في قبال النهوض راکعاً، فلا يجدي في المطلوب لا اختلاف متعلق الامر عن متعلق النهي وتعددتهما وجوداً. فتدبر جيداً. ثم انه لو تنزلنا وقلنا بأن متعلق الامر والنهي أمر واحد لا تعدد فيه، يقع الكلام في الجواز والامتناع من الجهة الثانية الكبرى وهي: ان المورد من موارد تعدد الحيثية بنحو يجوز اجتماع الحكمين فيه أولاً ؟. ذهب المحقق العراقي الى: ان المجمع وإن كان ذا حيثيتين، إلا انه لما كانت بينهما جهة مشتركة كان ثبوت الامر والنهي فيه ممتنعاً لتعلقهما بشئ واحد (2).

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 175 - الطبعة الاولى، (2) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين، مقالات الاصول 1 / 127 - الطبعة الاولى (*).

[111]

وفيه: أولاً: إنه لا يتصور هناك جامع بين حيثيتي الصلاة والغصية يكون مورداً للحكمين. وثانياً: إنه لا تعدد في الحيثية لان الصلاة اسم لنفس الافعال وليست إسماً لحيثية تتجث بها الافعال، فليس هناك إلا حيثية الغصية. فمتعلق الامر نفس الفعل كما ان متعلق النهي المجموع من الفعل مع تقيده بالخصوصية الغصية. وعليه، فالحق وهو الامتناع لما تقدم من إمتناع تعلق الامر بذات العمل والنهي بالمجموع منه ومن الخصوصية. فراجع. هذا تمام الكلام في الصغرى المشهورة. ويقع الكلام بعد هذا في بعض التفصيلات والاقوال في المسألة مما أشار إليه صاحب الكفاية وهي: التفصيل الاول: ابتناء القول بالجواز على الالتزام بتعلق الاحكام بالطبائع. ويمكن ان يحرر بنحوين: أحدهما: ما يعد من أدلة الجواز، وهو أن الاحكام لا تتعلق بالموجود الخارجي، لان الوجود ظرف السقوط، وإنما تتعلق بالطبائع والمفاهيم، وبما انها متعددة - لانه المفروض - لم يلزم اجتماع الامر والنهي في واحد، بل كان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر. وهذا الوجه قد تقدمت الإشارة إليه في المقدمة الثانية من كلام صاحب الكفاية فان نظره فيها الى دفع هذا القول. وقد عرفت هناك ان اثبات هذا القول ونفيه لا يجدي شيئاً فيما نحن فيه مع وحدة الوجود خارجاً. فراجع. ثانيهما: ما يعد تفصيلاً في المسألة بان يبنى القول بالجواز على كون متعلق الحكم هو الطبيعة لتعدد الطبيعة خارجاً، ويبنى القول بالامتناع على اختيار

تعلقه بالفرد. وهذا هو الموجود في الكفاية (1). لكنه (قدس سره) أهمل بيان الوجه في إختيار الامتناع بناء على القول بتعلق الحكم بالفرد، وقد يوجه بناء على مختار صاحب الكفاية في الفرد بأنه على القول بكون المتعلق هو الفرد تكون المشخصات ولوازم الطبيعة دخيلة في المتعلق، ففي مثل مثال الصلاة في الدار المغصوبة يكون الغصب مصبا للامر لانه من مشخصات الصلاة. وقد مر الاشكال فيه : بان المشخص اما كلي المكان أو شخصه، لكنه لا بعنوان انه غصب فيكون الشخص بما انه لازم مامورا به، وبما انه غصب منهيا عنه، فيكون من باب إجتماع الامر والنهي بعنوانين. وأما اشكال صاحب الكفاية على الشق الاول - أعني الالتزام بالجواز، لو قيل بان المتعلق هو الطبيعة لا الفرد - : بان متعلق الحكم هو المعنوي لا العنوان (2). فهو قاصر عن رد القول المزبور، إذ لم يتعرض فيه إلى رد نكتة القول، وهي ان الموجود لا يتعلق به الحكم، لان الوجود ظرف السقوط، فكان ينبغي له أن يتعرض لنفي هذه الجهة. والذي يتحصل أن الايراد على صاحب الكفاية من جهتين: الاولى: نقصان كلامه. الثانية: قصور اشكاله. فالتفت ولا تغفل. التفصيل الثاني: ما نسب الى صاحب الفصول وهو: إبتناء القول بالجواز والامتناع على الالتزام باتحاد الجنس والفصل والتركيب بينهما (3).

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 154 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 160 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3) الحائري الطهراني الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية - 125 / الطبعة الاولى (*).

وفيه: انه إن اريد به ما هو الظاهر مما نقله عنه صاحب الكفاية (1) من ابتناء أصل النزاع على ذلك. فهو واضح الاشكال، إذ ليس جميع أمثلة إجتماع الامر والنهي يكون متعلق الامر والنهي فيها من قبيل الجنس والفصل. والمثال المشهور ليس كذلك وهو الصلاة في الدار المغصوبة لوضوح ان الغصب ليس فصلا للصلاة. وإن اريد أنه في المورد الذي يكون متعلق الامر والنهي فيه من قبيل الجنس والفصل يكون النزاع مبنيا على ما ذكر، فهو متجه، لكنه لاوجه للتعرض إليه وجعله تفصيلا في المسألة بعد إن كان مثاله نادر الوجود. التفصيل الثالث : التفصيل بين القول باصالة الماهية والقول باصالة الوجود، فيجوز الاجتماع على الاول لان المتعلق هو الماهية لاصلتها وهي متعددة، ويمتنع على الثاني لوحدة المتعلق وهو الوجود. وقد نفاه صاحب الكفاية - بمقدمته الرابعة - : بان الوجود إذا كان واحدا كانت الماهية واحدة ويمتنع أن يكون للموجود الواحد ما هيتان كما يمتنع ان يكون للماهية الواحدة وجودان، وبما ان الفرض كون الوجود فيما نحن فيه واحدا كان الماهية واحدة، فلا يختلف الحال على القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية (2). التفصيل الرابع: وهو من أدلة الجواز - وينسب الى المحقق القمي (قدس سره) (3) - وهو يبتني على كون الفرد مقدمة للطبيعي. ويمكن تحريره بنحوين: أحدهما: ما في تقارير المحقق النائيني من ان متعلق الامر هو الطبيعي،

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 159 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 159 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3) القمي المحقق ميرزا أبو القاسم. قوانين الاصول 1 - 140 / الطبعة الاولى (*).

لانه يتعلق به بنحو صرف الوجود، ومتعلق النهي هو الفرد لانه يتعلق بالطبيعة بنحو الاستغراق فيشمل الافراد. وعليه فيختلف متعلق الامر عن متعلق النهي، إذ الفرد ليس عين الطبيعي بل مقدمة له (1). وهذا الوجه لا ينسجم مع عبارة صاحب

الكفاية، إذ فرض فيها كون الفرد مقدمة للطبيعي المأمور به أو المنهي عنه وهو غير كون الفرد منهيًا عنه. ثانيهما: وهو يتلائم مع عبارة الكفاية من أن متعلق الأمر هو الطبيعة، وكذلك متعلق النهي هو الطبيعة. فيختلف متعلق كل منهما عن الآخر، والفرد يكون مقدمة للمأمور به والمنهي عنه. فعلى القول بعدم الملازمة لا محذور. وعلى القول بالملازمة بين حكم ذي المقدمة والمقدمة لا يلتزم بتعليق الحكمين بالفرد لامتناع الاجتماع، بل يلتزم بكونها محرمة، ولا ضير في حرمتها مع عدم الانحصار بسوء الاختيار (2). والاشكال في هذا الرأي بكلا تحريريه واضح. وهو ما أشار إليه في الكفاية من: أن الفرد عين الطبيعي خارجا وليس مقدمة له، لأن المقدمة تقتضي الاثنية وهي غير متحققة. وهذا واضح لا غبار عليه، لكن الذي يبدو غامضا ما جاء في الكفاية من قوله: "وأنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار" فإن التقييد بسوء الاختيار.. إن رجع إلى عدم الانحصار فلا وجه له، لأنه لا محذور مع عدم انحصار المقدمة في حرمتها سواء كان بسوء الاختيار أو بغيره كما لا يخفى. وإن رجع القيد إلى الانحصار - فيكون المعنى أنه لا ضير في الحرمة في

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 349 - الطبعة الأولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الأصول / 161 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[115]

صورة ما إذا لم يكن الانحصار بالاختيار، وهو يشمل صورتين وهما صورة عدم الانحصار وصورة الانحصار بدون اختيار لأن عدم عدم المقيد يكون بعدم القيد وبعدم الذات -، فلا ضير في هاتين الصورتين، كما أن الضير في صورة واحدة وهي صورة الانحصار بالاختيار. مع أنه من الواضح هو امتناع حرمة المقدمة ووجوب ذهابها لو كانت منحصرة قهرا، لعدم إمكان الامتناع ووقوع التزاحم بينهما. كما أنه في صورة الانحصار إختيارا يقع الكلام في حرمة المقدمة وعدمها مما سيأتي مفصلا إن شاء الله تعالى فانتظر * * *

[117]

"تنبيهات المسألة" التنبيه الأول: في العبادات المكروهة وتفصيل الكلام فيه: أنه قد استدل على جواز اجتماع الأمر والنهي بوقوعه خارجا كما في العبادات المكروهة ك: " الصلاة في الحمام " و: صيام يوم عاشوراء " ونحوهما. فإنه يكشف عن كفاية تعدد الجهة في رفع محذور اجتماع الصدين، والا لما جاز اجتماع حكمين في مورد أصلا، إذ التضاد لا يختص وجوده بين الحرمة والوجوب، بل هو موجود بين جميع الأحكام، فكما أن الوجوب والحرمة متضادان كذلك الوجوب والكراهة وهكذا الاستحباب والكراهة ونحو ذلك. وقد ثبت اجتماع الوجوب والاستحباب - ك: " الصلاة في المسجد " واجتماع الاستحباب أو الوجوب مع الكراهة " ك: " الصلاة في الحمام " فهذا دليل على جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد الجهة. وقد أجاب صاحب الكفاية (رحمه الله) عن هذا الاستدلال، أو قل الاشكال على القول بالامتناع بجوابين: أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي. أما الإجمالي: فهو وجوه ثلاثة: الأول: أنه بعد قيام الدليل العقلي القطعي على إمتناع الاجتماع، فلا بد من التصرف في ظهور الدليل الدال على اجتماع الحكمين، لأن الظهور لا يصادم

[118]

البرهان. الثاني: أن الاشكال وارد على القائل بالجواز أيضا، بظهور الدليل في اجتماع الحكمين في شئ واحد بعنوان واحد وهو مما لا اختلاف في امتناعه. فيلزمه التفصي عن هذا الاشكال. الثالث: أن بعض الموارد المذكورة لا مندوحة فيها العبادات المكروهة التي لا بدل لها ك: " صوم يوم عاشوراء ". ومن الواضح امتناع اجتماع

الحكمين في مثل ذلك بالاجماع، اما لاجل التضاد أو لاجل التزام وعدم امكان الامتثال. واما التفصيلي: فبيان: ان العبادات المكروهة على أنحاء ثلاثة: الاول: ما تعلق النهي به بذاته وليس له بدل ك: " صوم يوم عاشوراء " والنوافل المبتدأة في بعض الاوقات. الثاني: ما تعلق النهي به بذاته وكان له بدل ك: " الصلاة في الحمام " فان لها بدلا وهو الصلاة في الدار أو المسجد. الثالث: ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجودا أو ملازم له خارجا كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على ان النهي لاجل اتحادها مع الكون في مواضع التهمة فانه منهي عنه في نفسه. أما القسم الاول: فقد وقع الاجماع على صحته لوجئ به مع أرجحية الترك، كما يظهر من مداومة الائمة (عليهم السلام) على الترك. فلا بد ان يكون الوجه في النهي التنزيهي عنه أحد وجوه ثلاثة: أحدها: ان يكون الوجه هو إنطباق عنوان راجح ذي مصلحة على الترك فيكون الترك ذا مصلحة كالفعل الا ان مصلحة الترك اكثر من مصلحة الفعل ولذلك يرجح عليه. فيكون الفعل والترك بهذا الاعتبار من قبيل المستحبين المتزاحمين فيحكم بالتخير بينهما مع عدم وجود الالهم والا فيتعين الالهم. ويقع الاخر صحيحا لانه ذو مصلحة وموافق للغرض كما في مطلق موارد تزام

[119]

المستحبات والوجبات. ثانيها: ان يكون الوجه ملازمة الترك لعنوان راجح ذي مصلحة أكثر من مصلحة الفعل، فيرجح الترك للوصول إلى تلك المصلحة الملازمة له. ومرجح الوجهين إلى: أن النهي عبارة عن طلب الترك، فهو ههنا على حقيقته، إلا أن طلب الترك تارة ينشأ عن مفسدة في الفعل. وأخرى ينشأ عن مصلحة في الترك أو فيما يلزمه وما نحن فيه من قبيل الثاني، ولجل ذلك يصح العمل لاشتماله على مصلحة من دون أي منقصة فيه. نعم تفوت به مصلحة الترك وذلك لا يضر في صحته. ثالثها: أن يكون المقصود بالنهي هو الارشاد إلى إشتمال الترك أو ملازمه على مصلحة أكثر من مصلحة الفعل من دون ان يكون هناك طلب أو زجر حقيقة. فلا يلزم اجتماع الحكمين في شئ واحد اما لاجل تعدد متعلق الحكمين - كما هو مقتضى الوجهين الاولين -، أو عدم وجودهما مقتضى الوجه الاخير. هذا ملخص ما أفاده صاحب الكفاية في حل الاشكال في القسم الاول (1). ولا بد من التنبيه بشئ وهو: أنه لماذا لم يفرض صاحب الكفاية في الوجه الاول وجود المصلحة في نفس الترك، وإنما فرض وجودها في العنوان المنطبق عليه؟. وقد ذكر في وجه ذلك امور: منها: ان الترك أمر عديمي، فيستحيل ان يكون له أثر وجودي لا استحالة ترشح الوجود من العدم.

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 161 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[120]

ومنها: ان الترك إذا كان ذا مصلحة راجحة لزم ان يكون نقيضه مرجوحا وهو الفعل، وهذا يتنافى مع فرض رجحان الفعل. فاشتمال كل من الفعل والترك على المصلحة الراجحة محال. ويمكن ان يكون الوجه فيه - وهو أمتن الوجوه -: أن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام وهو النقيض، فإذا كان متعلق الامر بنفس الترك كان الفعل منهيا عنه، وذلك يتنافى مع صحة العمل إذا كان عباديا مع أنه المفروض حيث يفرض صحة العبادة المكروهة. وهذا بخلاف ما إذا كان العنوان هو المأمور به، فان الفعل ليس نقيضا للعنوان كي يلزم المحذور المزبور. وهذه الوجوه لا نستطيع ان نجزم بصحتها فعلا، إلا إذا ذكرناها لمجرد التنبيه والامر سهل. وبعد ذلك، يقع البحث في صحة ما أفاده (قدس سره) تبعا للشيخ الاعظم (1) (في حل الاشكال. والحق أنه غير تام لوجهين: الوجه الاول: ما ذكر المحقق النائيني (رحمه الله) من: ان المورد يمتنع أن يكون من موارد التزام بين المستحبين بحيث تترتب عليه آثاره من الطلب التخييري مع التساوي؟. وبيان ذلك: ان إجراء قواعد التزام انما يصح فيما إذا كان المتزامان مما لهما ثالث بحيث يتمكن من تركهما معا، فانه بعد امتناع تعلق الطلب التعييني بهما لعدم القدرة يتعلق الطلب التخييري بهما ويكون صالحا للدعوة إلى إتيان

أحد الامرين. اما إذا كان المتزاحمان مما لا ثالث لهما كالنقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما فلا يعقل تعلق الطلب التخييري بهما - بعد إمتناع تعلق الطلب التعييني -، إذ المكلف لا بد له من إتيان أحدهما ولا يستطيع

(1)كلان تري الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / 130 - الطبعة الاولى (*) .

[121]

التخلف عن ذلك، فلا يكون الطلب التخييري صالحا للداعوية بعد إن كان الاتيان باحدهما قهريا، فيكون لغوا (1). ولايضاح المطلب نقول: ان أحد العاملين إذا كان مما لا بد من تحققه، وحينئذ يكون تحصيل المقدار المعين من الغرض والمصلحة قهريا، فلا وجه لتصدي المولى للامر ليصير داعيا إلى ما يحصل ذلك المقدار من الغرض. بل (2) يمتنع على العبد قصد التقرب بالعمل، إذ المقدار الخاص من المصلحة لا يتمكن من التخلف عن تركه كي يكون اتيانه به بقصد القرية، فانه يتحقق منه لا محالة. إذا عرفت ذلك، فما نحن فيه من هذا القبيل، فان الفعل والترك نقيضان، فإذا كان كل منهما مشتملا على المصلحة، فإذا كانت مصلحة أحدهما أرجح تعين الامر به ولم يكن الآخر مما يقبل المقربية، لما عرفت من ان حصول المقدار المشترك قهري فلا يتجه قصد التقرب به. وهو خلاف ما أفاده صاحب الكفاية، إذ ذهب الى صحة الفعل وان كان الترك أرجح، والا لم يكن هناك طلب تخييري، بل نتيجة ملاحظة تساوي المصلحتين هو إباحة العمل لا الالزام بالفعل أو الترك. فالتفت. وناقشه السيد الخوئي: بان المورد ليس من موارد كون المتزاحمين مما لا ثالث لهما بل مما لهما ثالث. بيان ذلك: ان العمل الراجح إنما هو الحصة الخاصة من الطبيعي لا نفس الطبيعي، وتلك الحصة هي العمل بقصد القرية، فالصوم المشتمل على المصلحة

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 364 - الطبعة الاولى. (2) إشاره الى دفع ما يقال من: انه وإن امتنع الالزام التخييري، إلا ان النتيجة واحدة لصحة الاتيان بكل منهما بنحو عبادي لا شتماله على الملاك المقرب، فلا يكون المورد من قبيل موارد الإباحة. فالتفت. (منه عفي عنه (*)).

[122]

هو الصوم بقصد القرية لا طبيعي الصوم، والترك المشتمل على المصلحة ليس هو ترك هذه الصحة بالخصوص المتحقق بالافطار والامساك بدون قصد القرية، بل هو ترك الامساك مطلقا والافطار خارجا لان فيه مخالفة بني امية، ومن الواضح ان بين الافطار والصوم بقصد القرية واسطة وهي الصوم من دون قصد القرية وهو ليس براجح، فالمكلف يستطيع ان يترك كلا الراجحين، فيتعقل في المورد ثبوت الامر التخييري الذي يرجع الى طلب ترك الامساك بلا قصد القرية اما بالافطار أو الصوم بقصد القرية. فما ذكره (قدس سره) من عدم جريان التزاحم بين النقيضين تام في نفسه، إلا أنه لا ينطبق على ما نحن فيه. هذه خلاصة مناقشة السيد الخوئي (1). ولكننا نخالفه فيما ذهب إليه بتقريب: ان الاختلاف بين العلمين ناشئ من الاختلاف في إستظهار ان متعلق النهي هل هو طبيعي الامساك أو الصوم بقصد القرية ؟. وبتعبير آخر: ان متعلق الامر هل هو الافطار خارجا وترك الامساك، أو ترك الصوم بقصد القرية ؟. فلا بد من إيقاع البحث في هذه الجهة فعلى الاول يتم ما ذكره السيد الخوئي. وعلى الثاني يتم ما ذكره المحقق النائيني لعدم الواسطة بين المستحبين. وقد أشار المحقق النائيني (قدس سره) في ذيل كلامه الى النكته التي تشهد لنفي الواسطة بين المتزاحمين. فكان ينبغي التعرض إليها ومناقشتها. واغفالها والاكتفاء بمجرد الدعوى بعيد عن الاسلوب العلمي للبحث. وعلى أي حال، فالنكته التي أشار إليها المحقق النائيني هي: ان الظاهر من النصوص النهي عن الصوم الذي يأتي به بنو أمية والزجر عن التشبه بهم، وبما أنهم كانوا يصومون بقصد القرية ويرون صومه راجحا ولم يكونوا يكتفون

[123]

بالامساك فقط، يكون النهي عن الصوم بقصد القرية ويكون المطلوب هو ترك هذا العمل. وقد عرفت انه لا واسطة بين فعله وتركه. فتدبر (1). الوجه الثاني: انه قد تقدم ان النهي عبارة عن طلب الترك، واختيار صاحب الكفاية (2)، كما مر منه (قدس سره) أيضا ان الاحكام بأسرها متضاده (3). فمرجع النهي في جميع الموارد التي يفرض فيها تعلق النهي بما يتعلق به الامر الى طلب الترك ومع هذا يلتزم بالتضاد، وعدم إمكان اجتماع الحكمين، فلم يعلم السر في تفصيه عن الاشكال المزبور بارجاع النهي الى طلب الترك. مع ان هذا البيان يسري في جميع الموارد التي يلتزم (قدس سره) فيها بامتناع اجتماع الحكمين. وبالجمله: اما ان يلتزم بعدم التضاد مطلقا بين الامر والنهي لاختلاف متعلقيهما. أو يلتزم بثبوته مطلقا حتى فيما نحن فيه فلا يجدي ما ذكره في حل الاشكال. وقد تصدى المحقق النائيني (قدس سره) - بعد ان ناقش صاحب الكفاية - الى حل الاشكال ببيان آخر، وقد بناه على مقدمة وهي: ان الامر الناشئ من قبل النذر المتعلق بعمل عبادي يتعلق بنفس ما يتعلق به الامر الثابت للعبادة، وينتج عن ذلك هو إند كاك كل من الامرين أحدهما بالآخر وصيرورة العمل المنذور متعلقا لامر واحد مؤكد، لاستحالة اجتماع الحكمين - الضدين أو المثلين - في شئ واحد، ولازم الاند كاك المشار إليه هو إكتساب الامر النذري جهة التعبدية من الامر الثابت للعبادة في نفسه. أما الامر الناشئ من قبل الاجارة المتعلقة بعمل عبادي، كما في موارد النيابة عن الغير، فيختلف متعلقه عن متعلق الامر الثابت للعمل المستأجر عليه،

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 367 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 149 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول - 158 / طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[124]

ولاجله لا يحصل الاندكاك بين الامرين، بل يبقى كل منهما بجده، وذلك لان متعلق الامر الاستحبابي أو الوجوبي هو ذات العمل اما الامر الاجاري فهو لا يتعلق بذات العمل، إذ لا يتعلق للمؤجر غرض فيه، بل هو يتعلق بالاتيان بالعمل بداعي الامر الثابت للعمل. فالامر الاجاري في طول الامر الاخر فلا يحصل الاندكاك لعدم وحدة المتعلق. وبعد هذه المقدمة ذكر (قدس سره): ان الاشكال المتقدم في إتصاف العبادة المكروهة بالكراهة إنما نشأ عن الغفلة عن ان متعلق النهي غير متعلق الامر، وذلك لان متعلق الامر العبادي هو ذات العبادة ومتعلق النهي ليس هو ذات العمل، بل هو خصوصية التعبد به، لان فيه مشابهة الاعداء لعنهم الله تعالى فيختلف متعلق الامر عن متعلق النهي. وبما ان النهي تنزيهي فهو لا يمنع من عبادية العمل والاتيان به بقصد القرية، بخلاف ما لو كان النهي تحريميا فانه يمتنع قصد التقرب لحرمة مع ان التقرب إنما يحصل به. فالنهي فيما نحن فيه نظير الامر في باب الاجارة في طول الامر المتعلق بذات العمل فلا محذور (1). أقول: ربط ما نحن فيه بمسألة الاجارة والنذر ليس إلا في طولية الحكمين فيما نحن فيه كما هو الحال في باب الاجارة. وهذا المقدار لا يستلزم سرد المقدمة المزبورة بطولها. وعلى أي حال فما ذكره غير تام في المقيس والمقيس عليه. اما عدم تماميته في المقيس عليه، وهو مسألة الاجارة فلانه..تارة: يلتزم في باب النيابة أنها عبارة عن إتيان العمل بقصد إسقاط الامر باتيان النائب العمل لقصد إسقاط الامر المتعلق بالمنوب عنه .

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 365 - الطبعة الاولى (*).

فعلى هذا البناء - الذي هو الظاهر من كلامه - لوجه لتوهم التداخل بين الامرين. كيف ؟ وموضوع احدهما المنوب عنه وموضوع الآخر النائب فلا معنى للتداخل. واخرى: لا يلتزم بذلك باعتبار عدم قابلية المنوب عنه لتوجه الامر إليه، كما لو كان ميتا، أو لكون الامر المتعلق بشخص لا يصلح لداعوية غيره. وانما النيابة تكون هي الاتيان بالعمل الذي تكون ذمة الغير مشغولة به اما بتنزيله نفسه منزلة المنوب عنه أو باهداء ثوابه إليه. وتكون النيابة متعلقة للامر الاستحبابي. فإذا وردت الاجارة على إتيان العمل النيابي كان لازما بمقتضى الامر الاجاري. فعلى هذا البناء يتحد متعلق الامر الاستحبابي والامر الاجاري، لانه كلا منهما متعلق بالعمل النيابي، فيتعين الالتزام بالتدخل لوحدة المتعلق لكلا الحكمين. وبالجمله: على مني لا يتوهم التدخل. وعلى مني آخر يتعين التدخل. واما عدم تماميته في المقيس - أعني ما نحن فيه - فلانه إما ان يلتزم بان قصد القرية مما يتعلق به الامر إما ضمنا لو بني على جواز تعلق الامر الاول به، أو إستقلا لو بني على انه يكون ما مورا به بالامر الثاني المصطلح عليه بمتعم الجعل - كما مر إختياره من المحقق النائيني - . أولا يكون متعلقا للامر شرعا، بل هو مما يحكم بلزومه العقل. فعلى الاول: يلزم ان يكون متعلق الكراهة عين ما يتعلق به الامر وهو قصد القرية. فيتحد متعلق الحكمين. وعلى الثاني: وان لزم اختلاف المتعلق، إلا أنه يقع التزاحم الدائم بين الحكمين لعدم القدرة على امتثالهما معا في حال من الاحوال. والذي يذهب إليه المحقق النائيني في مثل ذلك هو كون المورد من موارد

التعارض. فافهم. وإذا اتضح لك عدم تمامية ما أفاده العلمين - الخراساني والنائيني - في حل الاشكال، فالمتعين ان يقال في حله: ان النهي في المقام ليس على حقيقته، بل هو إرشاد لاولوية ترك هذا الفرد لاجل الاتيان بغيره مما هو أكثر ثوابا. بيان ذلك: ان الصوم - مثلا - مستحب في نفسه بنحو العموم الاستغرافي، بمعنى ان صوم كل يوم مستحب بذاته ولا بدل له، الا ان بعض هذه الافراد قد تحف به بعض الخصوصية التي توجب نقصان مصلحته وثوابه عما عليه سائر الافراد الاخرى، ولكنه يبقى على استحبابه ورجحانه. ومن هذا الباب صوم يوم عاشوراء فهو مستحب فعلا. وبما انه ليس من متعارف المكلفين الاتيان بجميع افراد الصوم في جميع ايام السنة وانما يؤتى ببعضها كيوم في كل اسبوع أو نحو ذلك، يوجه النهي الى الفرد المحفوف بالحزاة الموجبة لقله ثوابه إرشادا الى اولوية الاتيان بغير هذا الفرد بدلا عنه، فكأنه يقال لمن يريد ان يصوم يوما في الاسبوع: " اترك صوم هذا اليوم وسم غيره لانه أكثر ثوابا منه "، فالنهي إرشادي بلحاظ الحالة المتعارفة للمكلفين. والملحوظ بأقلية الثواب سائر الافراد الاخر التي تفرض ابدالا طويلة لهذا الفرد بحسب البناء العملي للمكلفين لا بحسب جعل الحكم فانه مما لا بدل له في مقام الجعل لان كل فرد مستحب في نفسه. وهذا الحل وان كان خلاف الظاهر لكنه مما لا بد منه في حل الاشكال لسلامته عن الخدشة. ومرجعه الى رجوع النهي الى ترجيح سائر الافراد لتحقق المزاحمة بحسب عادة المكلفين. هذا، مع اننا التزمنا في الفقه عدم استحباب صوم يوم عاشوراء

بخصوصيته، بل هو حرام لانه تشريع، وذكرنا ان روايات المنع (1) ناظرة الى هذا المعنى فقط، فلا إشكال فيه. فالتفت. هذا تمام الكلام في القسم الاول. اما القسم الثاني: وهو ما تعلق به النهي بذاته وكان له بدل ك: " الصلاة في الحمام ". فقد ذكر صاحب الكفاية: ان البيان الذي ذكرناه في القسم الاول يجري في هذا القسم طابق النعل. بالنعل كما يتأتى فيه بيان آخر تقريره: ان النهي يحمل على كونه إرشادا إلى أقلية ثواب هذا الفرد عن سائر الافراد بسبب تشخصه بالخصوصية الخاصة، فان العمل قد يصير أقل مصلحة وثوابا بسبب تشخصه ببعض الخصوصيات كالكون في

الحمام بالنسبة إلى الصلاة، كما قد يصير أكثر ثوابا بسبب تشخصه ببعض آخر من الخصوصيات فتحدث فيه مزية بسببها، كالكون في المسجد .المحلوذ في أقلية الثواب واكثرته هو الطبيعة المأمور بها في حد نفسها المتشخصة بما لا يوجب الزيادة أو النقصان في مصلحتها كالصلاة في الدار - مثلا - . وعليه، فلا مجال لدعوى ان الكراهة إذا كانت بمعنى قلة الثواب لزم ان تكون جميع الافراد المتفاوتة مكروهة ما عدا أفضل الافراد مع انه لا يقول به أحد .والوجه في بطلان هذه الدعوى: ما عرفت من الكراهة بمعنى الأقلية في الثواب بالقياس إلى مصلحة ذات العمل وثوابه. وهذا ملخص ما أفاده صاحب الكفاية (2).

(1)الكافي 4 / 146، باب صوم عرفة وعاشوراء، الاحاديث 3 الى 7 وسائل الشيعة 7 / 339 / باب: 41 من ابواب الصوم المندوب. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 164 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[128]

وقد تعرض المحقق النائيني الى حل الاشكال ببيان آخر. محصله: ان النهي هنا يحمل على حقيقته من كونه نهيا تنزيهيا مولويا ولا وجه للتصرف بظاهره للتمكن من رفع الاشكال من دون تصرف. وبيان ذلك: ان النهي عن شئ يرتبط بعمل واجب .. تارة: يقصد به الارشاد الى مانعية متعلقة عن صحة العمل، فهذا لا يستفاد سوى مانعية متعلقة عن صحة العمل كالنهي عن لبس الحرير في الصلاة، فانه إرشاد إلى مانعيته عن صحة الصلاة. ومثل هذا يستلزم تقييد اطلاق المأمور به لو كان له إطلاق بالاضافة الى وجود القيد وعدمه. واخرى: يكون مولويا يتكفل الزجر عن متعلقه، وهو تارة يكون تحريمية. واخرى يكون تنزيهيا. فان كان تحريمية إستلزم تقييد اطلاق المأمور به - كما سيتضح - . وان كان تنزيهيا لم يستلزم تقييد الاطلاق، بل لا منافاة بين تعلق الامر وثبوت النهي لا في مقام جعل الحكم ولا في مقام الامتثال. اما مقام جعل الحكم، فالمنافاة المتصورة هي تعلق الحكمين بشئ واحد فيلزم التضاد، وهي غير موجودة، لان متعلق الامر غير متعلق النهي، لان الامر يتعلق بصرف وجود الطبيعة والنهي متعلق بالفرد الخاص، واختلاف المتعلق يرفع التضاد. واما مقام الامتثال، فلان تعلق الحكم بصرف الوجود يستلزم حكم العقل يترخيص الملكف في تطبيق المأمور به على أي فرد شاء ولو كان هو الفرد المكروه، وهذا لا يتنافي مع كراهة العمل، كما لا يخفى. نعم، لو كان الفرد محرما لم يجتمع التحريم مع الترخيص في إثبات هذا الفرد امتثالا للامر لعدم إجتماع المنع والترخيص، ولذا كان التحريم مقيدا لاطلاق المأمور به كما أشرنا إليه .

[129]

هذا ملخص ما افاده (قدس سره) (1). ومرجعه الى بيان عدم اتحاد متعلق الحكمين وعدم المنافاة بين الحكم بالترخيص والكراهة. وهذا الوجه غير مسلم، فانه يمكن ان تكون الطبيعة متعلقة للامر والفرد متعلقا للنهي التنزيهي، وذلك لان الفرد إذا اشتمل على مفسدة فاما إن تغلب المفسدة على المصلحة، أو تغلب المصلحة على المفسدة، أو يتساويان. فمع غلبة المفسدة تتعلق به الكراهة، لكنه لا يكون واجدا لملاك الامر لفرض غلبة المفسدة واضمحلال المصلحة في قبالتها فلا يتحقق به الامتثال وهو خلاف الفرض، لان الفرض عدم تقييد إطلاق الامر. وان كان الغالب هو المصلحة لم تتعلق الكراهة بالفرد لعدم ملاكها. وان تساوى كان الفرد مباحا، فلا يقع على صفة الوجوب أو الاستحباب، كما لا يقع على صفة الكراهة. فالجمع بين الامر بالطبيعة بحيث يشمل باطلاقه هذا الفرد والنهي عن الفرد غير ممكن. فالمحذور الذي ذكرناه في تقريب تنافي الاحكام وان لم يصطلح عليه بالتضاد، بعينه جار فيما نحن فيه فلا يمكن الجمع بين الحكمين. وأما ما ذكره من منافاة الحرمة للترخيص وعدم منافاة الكراهة له، فهو غير تام أيضا، لان المراد بالترخيص اما الترخيص الشرعي أو الترخيص العقلي. فان كان المراد هو الترخيص الشرعي، بمعنى حكم الشارع باباحة تطبيق الطبيعي المأمور به على كل فرد من افراده، فانه يكون بأحد وجهين: أحدهما:

ان يدعى ان حكمه يوجب الطبيعة لازمه الحكم بالاباحة، ففي مورد الوجوب هناك حكمان، حكم بوجوب صرف الوجود وحكم باباحة تطبيق الطبيعة على كل فرد .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 362 - الطبعة الاولى (*) .

[130]

وهذا الوجه لا دليل عليه، بل الوجدان شاهد على خلافه، فانه ليس في المقام الاحكام واحد لا حكمان. كما لا يخفى. الثاني: ان تطبيق الطبيعة على كل فرد واقعة من الوقائع، فلا بد ان يكون لها حكم لامتناع خلو الواقعة من الحكم، ولا بد ان يكون هو الاباحة لا الوجوب، لان الالتزام يتنافى مع كون العموم بدليا وكون المتعلق صرف الوجود. وفيه: اولاً: أنه ينقض بالطبيعة المباحة كشرب الماء، فان تطبيق الطبيعة على كل فرد واقعة مع انه لا يلتزم أحد بان كل فرد مباح، وتطبيق الطبيعي على فرد مباح أيضا وله حكم غير حكم الافراد. وثانياً: ان لزوم عدم خلو الواقعة عن الحكم انما ثبت في مورد يكون المكلف متحيراً في مقام العمل، اما مع عدم تحيره عملاً فلا دليل على لزوم ثبوت الحكم له، كما لو أمر باحد المتلازمين، فانه لا يلزم ان يكون للملازم الاخر حكم لعدم تحير المكلف في مقام العمل بالنسبة إليه. وما نحن فيه من هذا القبيل. فانه بعد وجوب صرف الوجود المنطبق على أي فرد بمقتضى الاطلاق فلا تحير في ان التطبيق لا مانع منه. وإن أريد من الترخيص هو الترخيص العقلي، كما هو الظاهر. فمن الواضح ان واقع الترخيص العقلي ليس حكم العقل بالاباحة وإطلاق العنان للمكلف، بل واقعة ادراك العقل عدم دخل الخصوصية ووجودا وعدما في المأمور به وأي فرد جئ به يكون إمتثالاً للامر. وهذا المعنى لا يتنافى مع كراهة الفرد كما أفاد (قدس سره). (لكنه لا يتنافى مع التحريم أيضا، إذ أي منافاه بين حرمة الفرد وبين إدراك عدم دخل خصوصية في المأمور به، وانه لو جئ به يكون مصداقاً للمأمور به ؟. نعم، لو كان الترخيص العقلي يرجع الى حكم العقل باطلاق العنان على

[131]

حد الترخيص الشرعي كان منافياً مع تحريم الفرد، لكنه ليس كذلك. وبالجمله : التفرقة بين الكراهة والتحريم في هذا الامر لا وجه لها. هذا كله مع ان الالتزام بكراهة الفرد ووجوب الطبيعة يلزمه وقوع التزام بين الحكمين، وهو تراحم دائم، فيرجع الى التعارض بينهما على رأيه، و كون أحدهما موسعا والاخر مضيقاً لا يجدي بعد ان فرض مثل هذا المورد من موارد التزام. وأما ما ذكره في مقام الاعتراض على صاحب الكفاية من ان صرف النهي عن ظاهره وهو طلب الترك الى كونه إرشادياً لا وجه له. فليس كما ينبغي، لان كون النهي إرشادياً وإن كان خلاف الظاهر، لكن حقيقته على بعض المباني أيضا طلب الترك فهو حكم إنشائي لكنه على موضوع خاص. وقد بنى على ذلك الفقيه الهمداني (1) وتابعناه عليه، ولذلك أثار فقهية جملة. فالتفت. فالاولى في حل الاشكال أن يقال: ان النهي مولوي تنزيهي ناشئ عن حازة ومفسدة في متعلقه، إلا ان متعلقه ليس هو الفرد، بل هو تقييد الفرد بالخصوصية الكذائية، فنفس إيقاع الصلاة في الحمام منهى عنه من دون ان يكون النهي متعلقاً بالصلاة أو الكون في الحمام. وقد تقدم منا انه لا مانع من ان يكون العمل متعلقاً لحكم وتخصصه بخصوصية متعلقاً لحكم آخر، وأنه لا يلزم اجتماع الضدين في شئ واحد. وعليه، فلا يلزم محذور التضاد على هذا التوجيه. وأما التزام، فهو غير لازم، لان المأمور به مطلق من جهة هذا الفرد وغيره، والنهي مختص بهذه الخصوصية المعينة. ومن الواضح أنه لا تراحم في مثل

(1)الهمداني المحقق آقا رضا. مصباح الفقيه / 133 - كتاب الصلوة - الطبعة الاولى (*) .

ذلك نظير الموسع والمضيق، فانك عرفت انه لا مزاحمة بينهما أصلاً. وهذا الحل اولى مما ذهب إليه صاحب الكفاية من حمل النهي على كونه إرشادياً، لانه خلاف ظاهره، فان ظاهر النهي كونه مولوياً. واما ما ذكرناه، فهو قريب من ظاهر الكلام لو لم نقل بانه ظاهر منه. فتدبر. واما القسم الثالث: فقد ذكر صاحب الكفاية انه يمكن ان يحل فيه الاشكال بوجهين: أحدهما: أن يكون النهي في الحقيقة متعلقاً بالعنوان المتحد أو الملازم مع المأمور به، ونسبة النهي الى المأمور به بالعرض والمجاز، فيختلف متعلق الامر عن متعلق النهي، ويكون النهي على هذا الوجه على حقيقته مولوياً. الاخر: أن يكون النهي إرشاداً الى اولوية الاتيان بغير هذا الفرد فراراً عن الجزاء الموجودة في الملازم أو المتحد مع الفرد، والتي يتلى بها المكلف لا محالة. هذا بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي. اما بناء على القول بامتناع الاجتماع، فان كان العنوان ذو الجزاء ملازماً للمأمور به جرى في حل الاشكال كلا الوجهين، كما لا يخفى. واما إذا كان متحداً مع المأمور به لم يجر فيه الوجه الاول لاتحاد متعلق الامر والنهي لعدم القول بان تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنوي لانه المفروض. ويكون المورد من القسم الثاني، لان العنوان المنطبق على المأمور به يكون خصوصياته المستلزمة لنقصان مصلحته وقلة ثوابه. وعليه، فيتأتى فيه ما ذكرناه من كون النهي إرشاداً إلى قلة الثواب، والمراد بالكراهة أقلية الثواب لا النهي التنزيهي المولوي .

هذا ملخص ما جاء في الكفاية مع شئ من التوضيح (1). ويتضح لدينا أنه يرجع هذا القسم - في صورة اتحاد العنوان والقول بالامتناع - إلى القسم الثاني ويجعله من مصاديقه، ولذلك يجري فيه ما أجراه في ذلك القسم. وقد تابعه على ذلك المحقق النائيني، ولذلك ذكر جريان الحل الذي ذكره في القسم الثاني في هذا القسم، فذكر ان الامر متعلق بالطبيعة والنهي متعلق بالفرد (2). والحق ما ذكره صاحب الكفاية من وحدة القسمين، وقد عرفت ان حل الاشكال بنحو ثالث هو الاسلام والمتعين، وهو الالتزام بان متعلق النهي هو التقيد بالخصوصية وإيقاع العمل في المكان الخاص. فراجع. هذا تمام الكلام في هذا الدليل. ونلحق به دليلاً آخر، وهو ما ذكره صاحب الكفاية من الوجه العرفي ومحصله: ان اهل العرف يعدون من امر بالخياطة ونهي عن الكون في الدار مطيعاً وعاصياً لو جاء بالخياطة في الدار، وهذا يكشف عن اجتماع الحكمين في أمر واحد. والجواب عنه كما ذكره صاحب الكفاية من: ان وجود الخياطة غير وجود الكون في الدار وليساً هما متحدان في الوجود. هذا اولاً. وثانياً: انه لا معنى للاستدلال بهذا الوجه في قبال البرهان على الامتناع، ونحن لا نكر وجود هذا الحكم عرفاً في مثل المثال، الا ان الحكم بالاطاعة في الامر التوصلي كأمر الخياطة بلحاظ ترتب الغرض عليه، لان الغرض من الامر

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 165 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع)، (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 364 - الطبعة الاولى (*).

التوصلي يترتب ولو كان بالفرد المحرم لا بلحاظ تحقق الامتثال. فتدبر جيداً (1). وبقي شئ، وهو ما ذكره في الكفاية من وجود القول بالتفصيل بين العقل والعرف، فالاول يرى الجواز والثاني يرى الامتناع، لان ما يراه العقل بدقته متعدد ابراه العرف واحداً. وقد ناقشه صاحب الكفاية - كما مر - بان العرف لا سبيل إليه الى الحكم بالجواز والامتناع فانه محكم في مفاهيم الالفاظ لا غير، واما وحدة المجمع بنظره فليس مجدياً لان نظره في تشخيص المصاديق غير معتبر جزماً والبحث ليس عن مدلول اللفظ. ثم، ان هذا الكلام كله في الجهة الاولى من البحث، وهي البحث عن الجواز والامتناع من حيث التضاد. واما الكلام في الجهة الثانية - أعني جهة وقوع التضاحم بين الحكمين على تقدير القول بالجواز من الجهة الاولى -، فيقع البحث فيها

عند التعرض لثمرة المسألة التي قد ذكرنا جزء منها فيما تقدم. لانا نجري في البحث على أسلوب الكفاية. ولأجل ذلك نتعرض فعلا للكلام في مسألة الاضطرار. التنبيه الثاني: وموضوعه الاضطرار إلى الحرام. قد عرفت انه بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي وتقديم جانب الحرمة لغلبة ملاكها على ملاك الامر لا يقع الفعل المجمع صحيحا لانه يكون مبغوضا مبعدا وقد ذكر صاحب الكفاية: أنه إذا اضطر الى الحرام فاما ان يكون الاضطرار قهريا ليس بالاختيار أو يكون إختياريا. فان كان قهريا استلزم رفع الحرمة والمبغوضية ولم يكن ملاك التحريم موثرا في هذا الحال، فيكون ملاك الامر

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 166 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[135]

بلا مزاحم فيؤثر في الامر فيلزم صحة العمل العبادي الذي به يتحقق الحرام لارتفاع المانع. وان كان الاضطرار اختياريا استلزم رفع الحرمة لامتناع التكليف بغير المقدور عقلا، الا ان الفعل يبقى مبغوضا وذا مفسدة موثرة في مبعديته، فلا يكون المجمع صحيحا لوجود المانع عن المقربية (1). ثم ان محل الكلام الذي عقد له صاحب الكفاية هذا التنبيه ليس ذلك، بل هذا مقدمة للوصول إلى محل الكلام وتحرير البحث فيه وهو ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار واتفق كون الفعل المضطر إليه مقدمة لواجب، فقد تعددت الاقوال في هذا الفعل. وقبل التعرض الي ذلك نود التنبيه على تساؤل يدور حول كلام صاحب الكفاية في القسم الاول من أقسام الاضطرار.. وهو: أنه توصل الى تصحيح العمل المحرم المضطر إليه بوجود الملاك وتأثيره في الحكم. مع أن هناك طريقا لذلك أسهل وأسلم من هذا الطريق وهو ان يقول: أنه إذا ارتفعت الحرمة بالاضطرار زال المانع عن شمول إطلاق دليل الحكم الوجوبي للمورد، فإذا كان المورد مشمولا لإطلاق الوجوب ثبت الحكم. وهذا وجه سالم عما يرد على الاول من أنه بأي طريق نحرز وجود ملاك الوجوب ؟ ثم انه إذا كان ثابتا في حال فعلية الحرمة، فأى طريق لنا لاثباته بعد ارتفاع الحرمة ؟. وبالجمله: النحو الذي ذكره صاحب الكفاية لا يخلو عن إلتواء. وهذا تساؤل لم نر له حلا فعلا. فالتفت. وقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) في مقدمة هذا التنبيه: ان القيود العدمية المعتبرة في الأمور به بحيث تحدد الحكم وتجعله مختصا بمورد دون آخر

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 167 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[136]

على ثلاثة أقسام: الاول: أن تكون مدلولة للنهي الغيري ابتداء، فيكون النهي نهيا إرشاديا يفيد مانعية متعلقة عن صحة العمل المحقوف به كالنهي الوارد عن ليس الحرير في الصلاة، وهذا لا يرتفع بالاضطرار إذا كان دليله مطلقا، فانه يفيد أن المانعية تثبت في كلا الحالين - الاختيار والاضطرار- ، فلا تسقط المانعية في حال الاضطرار ولا محذور فيه. وقد أفيد في مباحث الأقل والاكثر: ان تقيد العمل بشئ وجودا وعدما قد يؤخذ مختصا بحال دون آخر وقد يؤخذ في مطلق الاحوال. فراجع. الثاني: أن تكون تابعة للنهي النفسي الدال على التحريم، فيستفاد منه مانعية متعلقة عن صحة العمل، كما في مورد الاجتماع بناء على الامتناع من الجهة الاولى. ولكن المانعية تارة يقال إنها في طول الحرمة وتابعة لها كما هو المشهور. واخرى يقال إنها في عرضها بمعنى ان النهي يستفاد منه في عرض واحد الحرمة والمانعية. فعلى الاول: يكون الاضطرار رافعا للحرمة والمانعية، لان المفروض كون المانعية تابعة للحرمة، فإذا زالت الحرمة زالت المانعية فيصح العمل. وعلى الثاني: لا يرفع الاضطرار المانعية وانما يرفع الحرمة فقط، إذ المانعية لا تنافي الاضطرار كما عرفت، والمفروض عدم إنطائها بالحرمة. الثالث: ان تكون ثابتة لأجل مزاحمة الأمور به مع المنهي عنه - كما هو الحال لو قيل بالجواز من الجهة الاولى، فإنه يقع التزاحم بين الحكمين- ، فيرتفع الامر

باعتبار المزاحمة، ففي مثله لو حصل الاضطراب يبقى الامر لارتفاع الحرمة وزوال المزاحمة لان أساسها كون الحكم فعليا ولا فعلية للحرمة مع الاضطراب (1).

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 371 - الطبعة الاولى (*).

[137]

هذه خلاصة ما أفادة المحقق النائيني، ويمكن ان يجعل ما أفاده في القسم الثاني من التفصيل بين نحوي النهي تعريضا بصاحب الكفاية حيث اطلق الحكم بثبوت الامر بمجرد ارتفاع الحرمة. وتنبيهها على ان زوال الحرمة لا يكفي في ثبوت الامر ما لم تزل المانع وهي إنما تزول على تقدير دون آخر. وقد أورد عليه السيد الخوئي في تعليقه - كما جاء ذلك أيضا في المحاضرات مفصلا (1) -: بان ما قرره من عدم كون سقوط الامر وتقيد به بغير مورد الحرمة في طول التحريم ومعلولا له. صحيح لان عدم أحد الضدين ليس معلولا لوجود الضد الآخر، بل هما في رتبة واحدة إلا ان انتفاء الوجوب وإن كان في عرض ثبوت الحرمة ثبوتا لكنه ليس كذلك إثباتا، فان الدليل الدال على الحرمة بالمطابقة يدل عليه بالالتزام، إذ بعد منافاة ثبوت الحرمة لثبوت الوجوب، فما يدل على ثبوت الحرمة يدل على عدم ثبوت الوجوب التزاما. وبما ان بنينا على تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة وجوبا وحجية. فإذا حصل الاضطراب وارتفعت الحرمة ولم يكن دليلها شاملا لهذه الحال فلا دليل على إنتفاء الوجوب وتقيد به حينئذ، إذ دليل الحرمة لا يتكفل ذلك لعدم حجته في المدلول الالتزامي بعد عدم حجته في المدلول المطابقي. فيكون إطلاق الوجوب محكما (2). أقول: هذا اليراد ليس بتام وأجنبي عن محل الكلام، فان محل الكلام في الدلالة الالتزامية والذي يبحث في تعيينه في الحجية للدلالة المطابقة إنما هو الدلالة الالتزامية العرفية. أما غير العرفية فليس مورد الكلام، وما نحن فيه ليس من موارد الدلالة الالتزامية العرفية، فان ارتفاع الوجوب في المجمع عند ثبوت الحرمة ليس من الامور العرفية الظاهرة، كيف ؟ وقد عرفت انها محل الكلام

(1) الفيض محمد إسحاق. محاضرات في اصول الفقه 4 / 348 - الطبعة الاولى. (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 371 هامش رقم (1) - الطبعة الاولى (*).

[138]

الدقيق والنقض والابرار. وانما هو يكون بحكم العقل وقد تقدم انها تتبع الدلالة المطابقة بلا كلام. فان قلت: محل الكلام فيما نحن فيه هو معرفة ان المجمع وجود واحدا أو متعدد، وهذا لا ينافي كون ارتفاع الوجوب بالدلالة الالتزامية العرفية. بيان ذلك: ان العرف يستظهر من دليل التحريم ارتفاع الوجوب عن مورد اما تعيين المورد فهذا ليس من شأنه، فلو ثبت المورد بالدقة العقلية ثبت له الحكم بحسب الظهور العرفي من دليله، كما يثبت له نفس التحريم ويقال ان الحرمة ثابتة له بالدليل الظاهر عرفا. وبالجمله: المقصود بالدلالة العرفية هي ما يستظهره العرف من الدليل من الحكم الكلي على الموضوع الكلي في قبال ما يكون المدلول ثابتا بحكم العقل لا بفهم العرف، اما تعيين المصاديق فليس من شأن العرف وذلك لا ينافي الظهور العرفي من الدليل. وهذا المعنى يتأتي في الدلالة المطابقة كما لا يخفى جدا. والبحث في مسألة اجتماع الامر والنهي إنما هو عن تعيين المصادق وان الصلاة في الدار المغصوبة هل هي غصب فيرتفع الوجوب عنها أولا فلا يرتفع. والا فاصل الدلالة العرفية ثابتة. قلت: البحث في هذه المسألة لا ينحصر في تعيين المصادق، بل يأتي الكلام في الجواز والامتناع حتى مع تسليم وحدة وجود الصلاة والغصب بلحاظ تعدد العنوان وانه هو متعلق الحكم فيتعذر، أو انه ليس متعلق الحكم فلا يجدي تعدده. وعليه، فالقدر المسلم من الدلالة الالتزامية العرفية من دليل تحريم الغصب هو ارتفاع الوجوب عن الغصب فيما إذا لم يكن بعنوان آخر. أما إذا كان بعنوان آخر فلا دلالة عرفية على ارتفاعه، لانه يتوقف على مقدمة عقلية

وهي كون متعلق الحكم هو المعنون لا العنوان، أو نظير ذلك مما يقول به القائل بالامتناع. بالجملة: ارتفاع الوجوب وتقيد به غير مورد الحرمة في مورد الاجتماع على الامتناع ليس أمراً عرفياً يستظهره العرف من الدليل مباشرة فتحرير الكلام في ذلك ونقل البحث إلى تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة للمطابقة لا يخلو عن غفلة وتسامح. ومما ذكرنا يظهر الاشكال فيما أفاده المحقق النائيني (قدس سره)، فإن ارتفاع الوجوب عند ثبوت الحرمة إذا كان بحكم العقل، ولأجل الملازمة العقلية بين ثبوت الحرمة وعدم الوجوب. فإذا ارتفعت الحرمة بالاضطرار لم يكن هناك ما يقتضي عدم الوجوب عقلاً فيحكم إطلاق دليل الوجوب ويثبت الوجوب في مورد الاضطرار. ولأوجه للترديد المزبور أصلاً، سواء كان نظره في التبعية وعدمها في مقام الاثبات أو الثبوت، وإن كان تقريبه عدم التبعية ثبوتاً في محله، إذ عدم أحد الصدين في عرض وجود الصد الآخر لا في طوله. هذا مع ما في التعبير بأن القيدية والحرمة معلولان للنهي من المسامحة الظاهرة، فإن الحرمة ليست معلولة للنهي، بل هي معنى النهي كما عرفت. مع أن العلية والمعلولية في مثل ذلك مما لأوجه لها. فتدبر جيداً. هذا كله فيما إذا كان الاضطرار بدون إختيار. أما إذا كان الاضطرار بالاختيار فقد عرفت أن المضطر إليه يبقى على ما كان عليه من الميغوضية والمبعدية وإن زالت الحرمة، لاستحالة التكليف بغير المقدور. وقد ذكرنا أن محل الكلام ليس هذا، بل محل الكلام ما إذا كان المضطر إليه مقدمة لواجب إتفاقاً أو دائماً ..

فهل يكون ذلك موجبا لرفع ميغوضيته أولاً ؟. ومثاله المعروف هو: التوسط في الأرض المغصوبة كما إذا دخل باختياره إلى الأرض المغصوبة وأراد الخروج بعد الدخول، فإنه يكون غصباً لكنه مقدمة للتخلص عن الغصب الزائد الحاصل بالبقاء. والاقول متعددة: فقول: بأن الخروج يقع محرماً لأن الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً (1). وقول: بأنه يقع ميغوضاً غير محرماً، لعدم منافاة الاضطرار بالاختيار ثبوت العقاب ومنافاته ثبوت الخطاب. وهذا هو رأي صاحب الكفاية (2). وقول: بأنه يقع مطلوباً ولا يكون ميغوضاً، وهو رأي الشيخ الانصاري (قدس سره) (3) وقد استدل (رحمه الله) على دعواه - كما نقله صاحب الكفاية عن تقارير بحثه (4) - بما بيانه: أن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا كلام. وأما الخروج فهو لا يقع محرماً أصلاً، إذ لا يتعلق به التحريم قبل الدخول لأنه لا يتمكن من الخروج وعدمه قبل الدخول، ودعوى التمكن من ترك الخروج بترك الدخول مسامحة ظاهرة، لأنه في الحقيقة إنما ترك الدخول ولا يصدق ترك الخروج إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، نظير من لم يشرب الخمر لعدم الوقوع في المهلكة فإنه لا يصدق إلا أنه لم يقع في المهلكة لا أنه لم يشرب الخمر فيها إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع .

(1) القمي المحقق ميرزا أبو القاسم. قوانين الاصول 1 / 140 - الطبعة الاولى (2). الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 168 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3) كلانيري الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / 155 - الطبعة الاولى. (4) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 169 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وأما بعد الدخول فلا يقع محرماً، لأنه مما يترتب عليه التخلص عن الحرام فلا يمكن اتصافه بغير المحبوبة، نظير شرب الخمر الذي يتوقف عليه النجاة من الهلكة. وأورد عليه صاحب الكفاية: أولاً: بالنقض بالبقاء، فإن البقاء قبل الدخول غير مقدور فكيف فرض تعلق التكليف به. وثانياً: بأن الخروج وتركه مقدور قبل الدخول، إلا أنه بالواسطة على عكس نفس الدخول فإنه مقدور بدون واسطة. ومن الواضح أنه لا يعتبر في صحة التكليف أكثر من القدرة سواء كان بواسطة أو بغيرها، نظير مطلق

الافعال التوليدية التي تكون اختيارياتها باختيارية أسبابها. وأما دعوى انه لا يصدق الترك إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فهي لو سلمت غير ضائرة، فإن المعتبر هو التمكن من الترك بأي نحو حصل، فإن مطلق التمكن يصحح التكليف. وأما ما ذكره من ان الخروج يكون مما يتوقف عليه التخلص عن الحرام نظير شرب الخمر الذي يتوقف عليه النجاة من الهلكة، فهو إنما ينفذ في وجوب الخروج لو لم يكن مبعوضا للمولى، ومنه يظهر أن شرب الخمر يقع مبعوضا إذا كان الوقوع في المهلكة لولاه بسوء اختياره ولا يخرج بذلك عما هو عليه من المبعوضة. هذا خلاصة إشكال صاحب الكفاية على الشيخ (قدس سرهما) (1). ويستخلص منها: ان الخلاف بين العلمين (قدس سرهما) يتركز على صحة التكليف بترك الخروج قبل الدخول، فيذهب إليه صاحب الكفاية فيرى

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 170 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[142]

ان الخروج الناشئ عن اختيار الدخول يقع مبعوضا لانه عصيان للهني السابق . ويذهب الى عدمه الشيخ (رحمه الله) لعدم كون الترك مقدورا قبل الدخول فلا يصح التكليف. والذي يظهر من كلام الكفاية ان الشيخ يشترط في صحة التكليف القدرة المباشرة على متعلقه وعدم صحته مع القدرة عليه بالواسطة. ولكن مثل هذا يبعد جدا صدوره من الشيخ، فانه ممن يلتزم بالواجب المعلق مع عدم القدرة على الواجب في ظرف الوجوب. والذي يبدو لنا أن مراد الشيخ شئ آخر وهو: ان الخروج له فرضان ولحاظان. احدهما: فرض الخروج في ظرف ما قبل الدخول. والاخر: فرضه في ظرف ما بعد الدخول. ومن الواضح ان الخروج باللاحاظ الاول غير مقدور، فانه قبل الدخول غير قابل لاعمال الارادة فيه ايجادا أو تركا، بل تركه متحقق قهرا بترك الدخول، فهو في هذا الظرف متروك في نفسه. وبما ان التكليف انما هو لاجل إعمال الارادة والاختيار في متعلقه لم يصح تعلق التكليف بالخروج في هذا الظرف، لانه غير قابل لاعمال الارادة فيه. نعم، الخروج في الظرف الاخر - أعني ظرف ما بعد الدخول - مما يقبل إعمال الارادة فيه في نفسه، إلا انه حيث يقع مورد الاضطرار ومقدمة للتخلص عن الحرام لم يصح تعلق التكليف فيه، فهو غير قابل للتحريم في حال من حاله. وهذا بخلاف البقاء، فانه بعد الدخول قابل للتحريم، لانه لا يقع مقدمة للواجب، ولم يظهر من كلام الشيخ انه يرى ان البقاء محرم قبل الدخول كي يكون موردا للنقض. بهذا البيان لمراد الشيخ يظهر ان إيراد الكفاية بعيد كل البعد عن مرامه. فانه لا يدعي ان المقدور بالواسطة لا يصح التكليف به، بل يلتزم بصحة التكليف به إذا كانت إرادته بارادية الواسطة كالمسببات التوليدية، وليس

[143]

الخروج منها، إذ هو لا يتحقق بمجرد الدخول، بل يبقى اختيار المكلف بالنسبة إليه محفوظا بعد الدخول. والذي يتوجه على الشيخ إجمالا: أن الخروج بعد الدخول وإن كان مورد الاضطرار، الا انه لمكان مشتملا على مفسدة التحريم وكان الاضطرار إليه اختياريا يكون مبعوضا وإن لم يكن محرما، للزوم تحصيل الغرض الملزم عقلا، نظير موارد الاضطرار الى المحرم إذا كان بالاختيار، فانه يلتزم بوقوع العمل مبعوضا للمولى. فانتبه. ثم أن وضوح كلام الشيخ ومراده ووضوح صحته وعدم صحته، بل وضوح الحقيقة في هذه المسألة، يتوقف على معرفة موضوع الكلام وتشخيص المراد بالاضطرار، إذ يتسائل بان الخروج لا يكون مضطرا إليه، إذ يتمكن المكلف من تركه وفعله. فنقول: ان موضوع البحث يمكن أن يبين بنحوين: أحدهما: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من: ان الخروج ليس مورد الاضطرار فلا يدخل المورد تحت قاعدة: " الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار " ، فالبحث إنما يقع في التزام الحاصل بين حرمة الخروج ووجوب التخلص عن الغصب الزائد، فالمورد من موارد التزام بين الحكمين بسوء الاختيار (1). وهذا الرأي مخدوش فيه: أولا: بانه يستلزم الحاق المسألة بباب التزام، وهذا مما يأتي الكلام فيه فيبحث هناك عن حكم التزام الحاصل بالاختيار، فلا وجه لجعلها مسألة مستقلة وتحت عنوان مستقل وهو عنوان الاضطرار الى الحرام .

[144]

وثانيا: أنه في نفسه غير صحيح لتحقيق الاضطرار الى الحرام كما سيتضح في البيان الثاني. وثانيهما: أن يقال أن الخروج مورد للاضطرار ببيان: أن من يدخل الى الارض المغصوبة.. تارة: يضطر الى الخروج بحيث لا يتمكن من البقاء أصلا، وهذا خارج عما نحن فيه. واخرى: لا يضطر إلى خصوص الخروج وإنما يضطر الى الغصب بمقدار زمان الخروج ولا يتمكن من تركه بهذا المقدار، إلا أنه مردد بين فردين الخروج والبقاء. وهذا هو محل الكلام. فنقول: ان حرمة الغصب وإن كانت ثابتة بنحو الاستغراق لأفرداه، إلا أنه حيث لا يمكن الجمع بين حرمة الخروج وحرمة البقاء يقع التزاحم بينهما وهو تزاحم دائم، لأنه لا يمكن الجمع بين حرمتيهما في وقت من الاوقات لانهما ضدان لا ثالث لهما. فيتعين أن يكون النهي عن صرف وجود الغصب. فالمطلوب هو ترك صرف الوجود بمعنى أول الوجود. وذلك: لان تعلق الحكم بكل الفردين محال لعدم القدرة على تركهما، وتعلقه بأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، فلا بد أن يتعلق بصرف الوجود المنطبق على ما يحصل منهما أولا. ومن الواضح ان صرف الوجود مما يضطر إليه المكلف لاضطراره الى الغصب فترتفع حرمة فحرا وإن بقي على ما هو عليه من المبعوضة، فإذا تحقق صرف الوجود بالخروج كان الخروج مما اضطر إليه، فالاضطرار الى الخروج الحاصل عقلي للاضطرار الى صرف الوجود المنطبق عليه. وهذا البيان واضح لا غبار عليه ومقتضاه ان كلا من الخروج والبقاء لا يقع محرما. إلا أنه انما يتم ذلك فيما لو لم يكن البقاء مستلزما للغصب الزائد، كما إذا

[145]

علم بارتفاع الغصب بعد مرور مقدار زمان الخروج، فانه يكون مخيرا بين الخروج والبقاء لعدم المرجح. أما إذا كان البقاء مستلزما للغصب الزائد، فلا بد من الالتزام بحرمة دون الخروج، لان المقتضي لحرمة موجود من دون أي مانع بخلاف الخروج، فان المقتضي وإن كان موجودا لكنه محتف بالمانع وهو كونه مقدمة للواجب، وهو التخلص عن الحرام الزائد وتركه. فيكون البقاء حراما دون الخروج، فهذا البيان يكون تعين احدهما المعين وهو البقاء بمعين ومرجح، ولجل ذلك التزم الكل بحرمة البقاء مع منافاته للبيان الاول. وعليه، فيقع البحث في ان المقدمية هل تستلزم رفع جهة المبعوضة في الخروج أو لا تستلزم ذلك، بل يبقى على ما هو عليه من المبعوضة ؟. والذي يمكن ان يذكر في إثبات وقوع الخروج مبغوضا فعلا وجهان: الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من تعلق النهي السابق - يعني قبل الدخول - بالخروج، وهذا النهي وإن سقط للاضطرار عقلا، لكن متعلقه يقع مبغوضا لكونه اختيارا بالواسطة، فهو نظير قتل النفس الناشئ من الرمي، فان تحريمه يرتفع بعد الرمي لعدم كونه إختياريا في ذلك الحال، لكنه يقع مبغوضا ولذا يعاقب عليه العبد. ثم ذكر: انه يمنع إرتفاع المبعوضة لاجل المقدمية واحتفافها بما يوجب المحبوبة، لانه يستلزم تعليق التحريم على إرادة عدم الدخول وعدم التحريم على إرادة الدخول. ومن الواضح ان هذا ممتنع، فان التعليق المزبور يمنع من تأثير الحرمة في الزاجرية والداعوية بنحو الترك فيكون جعلها لغوا (1). وهذا الوجه يندفع :

[146]

أولاً: بما تقدم من إستحالة تعلق الحرمة بالخروج في فرض عدم الدخول فلا حرمة سابقة في البين. وثانياً: بأنه لو فرض إمكان تعلقها بالخروج قبل الدخول وعدم استحالة فهي غير ثابتة لما سيأتي في دفع الوجه الثاني. الثاني: أن الخروج وإن كان مما يتوقف عليه الواجب لكن بما أنه ميغوض في نفسه وكان الوقوع فيه ناشئاً عن الاختيار لم ترتفع ميغوضيته وإن كان مما لا بد منه عقلاً فراراً من أشد القبيحين، فهو نظير ما لو اضطر لشرب الخمر بسوء اختياره، فإنه يعاقب على ذلك، وإن لم يكن محرماً عليه فعلاً لاضطراره إليه. وفيه: أن الخروج المضطر إليه وإن كان ميغوضاً في نفسه للجزم بعدم إختلافه عن سائر أفراد الغصب، إلا أنه حيث تتزاحم الميغوضيتان وهما ميغوضية الخروج وميغوضية الغصب الزائد، فالمولى يحكم بتقديم ميغوضية الغصب الزائد وترتفع ميغوضية الخروج، والمراد بالميغوضية المرتفعة الميغوضية التي تكون مورد الأثر من مبيعية وعقاب ولوم وعتاب - وهي محل الكلام - لا الميغوضية الطبيعية فإنها موجودة في جميع موارد التزام، وهذا أمر وجداني لا يختلف فيه إثبات أن من يرى نفسه مضطراً إلى قطع يده لحفظ حياته يكره قطع يده لكن لا يعاقب من يباشر القطع. ولا يختلف في ذلك ما إذا كان الاضطرار قهرياً أو كان اختيارياً. نعم، في صورة الاضطرار الاختياري تتعلق الميغوضية العملية بتحريك المولى وجعله مضطراً إلى ما هو ميغوض لديه ذاتاً. فإن من فعل فعلاً إستلزم توقف حياة الغير على قطع يده فإنه لا يتوقف المضطر في قطع يده ويأمر الطبيب بذلك لكنه يعاقبه أو يلومه على تحريكه وجعله مضطراً إلى ذلك لا على نفس قطع يده .

[147]

وبالجملة: الوجدان يشهد على إرتفاع الميغوضية العملية بالمزاحمة وإن بقت الميغوضية الطبيعية سواء كان التزام الاختيار أم بدونه. ومن هنا يظهر أنه لو فرض معقولية تعلق التحريم السابق بالخروج، فهو غير ثابت لارتفاع ملاك التحريم بالمزاحمة دائماً، وعدم كون الخروج ميغوضاً في ظرف تحققه. وأما ما ذكره صاحب الكفاية من المحذور العقلي لو ارتفعت ميغوضية الخروج، فهو لا يستلزم ثبوت التحريم وإستمرار أثره، بل يستلزم عدم ثبوته. وذلك لأن مقتضى المحذور العقلي هو الملازمة بين ثبوت الحرمة السابقة وإستمرار أثرها، إذ بدون الاستمرار يلزم المحذور المذكور. وبما أن عدم استمرار أثر التحريم من الأمور الوجدانية، إذ عرفت أن ارتفاع الميغوضية للمزاحمة أمر وجداني فلا محيص عن الالتزام بعدم تعلق الحرمة السابقة بالخروج والالزام المحذور العقلي. ولعل ما ذكره صاحب الكفاية يتبني على الرأي القائل بتقديم الأسبق زماناً في باب التزام المفروض أن حرمة الخروج أسبق زماناً من حرمة الغصب الزائد. ولكن عرفت أنه غير مرجح. والمتحصل: أن رأي الشيخ القائل بعدم ميغوضية الخروج لا سابقاً ولا لاحقاً متين ويتعين الالتزام به. وأما كونه مأموراً به فيمكن أن يوجه بوجه ثلاثة: الأول: كونه واجباً بالوجوب المقدمي، لكونه مقدمة للتخلص عن الحرام. الثاني: أنه واجب بالوجوب النفسي المتعلق برد المال إلى صاحبه لأنه من مصاديق الرد. الثالث: أنه بنفسه تخلص عن الحرام، فيكون واجباً نفسياً. وجميع هذه الوجوه غير صحيحة :

[148]

أما الأول: فلما تقدم من إنكار الوجوب المقدمي لو سلم أن الخروج مقدمة. مع أن التخلص ليس بواجب شرعي. كما ستعرف. وأما الثاني والثالث: فلأن كلام من وجوب رد المال إلى صاحبه ووجوب التخلص عن الحرام ليس حكماً شرعياً، بل هو حكم عقلي منتزع عن حرمة الغصب، فليس لدينا حكم شرعي سوى حرمة الغصب. وعليه، فلا وجه لتحريم الكلام في مقدمية الخروج للتخلص وتعنونه بهذا العنوان، وإطالة الكلام فيه كما صدر من المحقق الاصفهاني (1). وأما القول بأنه منهى عنه ومأمور به. فيدفعه مضافاً إلى محالية إجتماع الحكمين في موضوع واحد، ما عرفت من عدم مقتضى التحريم والوجوب. فالذي نختاره رأي آخر غير هذه الآراء، وهو: عدم كون الخروج محكوماً بحكم شرعاً وإنما هو لازم عقلاً للمزاحمة. يبقى البحث فيما ذكره المحقق النائيني من: أن المورد إذا كان من موارد قاعدة: " الامتناع بالاختيار "، فالرأي ما ذهب إليه صاحب الكفاية. وإذا لم يكن من موارد القاعدة، فالرأي ما ذهب إليه الشيخ. وبما أن المورد ليس من موارد القاعدة المزبورة فالمختار هو رأي الشيخ. أما

عدم كون المورد من موارد القاعدة، فهو لوجه أربعة: الأول: ان مورد القاعدة ما يكون خارجا عن قدرة المكلف، وليس الخروج كذلك لكونه إراديا. نعم، صرف وجود الغصب بمقدار زمان الخروج أمرا ضروريا ليس تحت قدرة المكلف، ولكنه أجنبي عن الاضطرار الى الخروج الذي هو محل الكلام. الثاني: ان مورد القاعدة ما إذا كان ملاك الحكم ثابتا في العمل مطلقا

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 286 - الطبعة الاولى (*).

[149]

سواء وجدت المقدمة أم لم توجد. وما نحن فيه ليس كذلك، فان تمامية الملاك في الخروج انما تكون بعد الدخول وبدونه لا يكون الخروج واجدا للملاك. الثالث : ان مورد القاعدة ما كان وجود المقدمة موجبا للقدرة على المكلف به، ويكون امتناعه ناشئا عن عدم المقدمة، وما نحن فيه على العكس، فان وجود الدخول - الذي هو المقدمة - يوجب الاضطرار الى الخروج. الرابع: ان المفروض كون الخروج لازما عقلا، وما يكون كذلك لا يكون مورد القاعدة، لان موردها لا يقبل تعلق الخطاب - أصلا - شرعيا كان أو عقليا. إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصا (1). (ولكنه مخدوش والخدشة فيه من جهات: الجهة الاولى: فيما ذكره من إبتناء رأي الكفاية على كون المورد من موارد قاعدة: " الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ". فانه غير صحيح. فان كلام الكفاية لا يرتبط بالقاعدة المزبورة أصلا، بل يمكن ان يكون نظره الى كون الاضطرار الى الخروج عرفيا لا عقليا من باب التزام، وان الانسان يرى نفسه مضطرا الى فعل الخروج باختياره فرارا عن المحذور الاشد، كما يقال يضطر الانسان الى بيع داره لاجل وفاء دينه أو معالجة مرضه، مع ان البيع يصدر منه بالاختيار. وجامع ذلك: ان الشخص يحسب ما يرى من الآثار والتبعات التي يجري عليها في حياته الشخصية أو الاجتماعية يرى نفسه لاجل ذلك في ضرورة الى صدور الفعل منه فيصدر عنه بالاختيار، لكن الدافع له أثره المترتب عليه اللازم له فيعبر عن ذلك بالاضطرار عرفا في قبال الاضطرار العقلي الذي يرجع إلى إنسلاخ قدرة الشخص عن العمل وصدوره عن غير ارادة كحركة المرتعش .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 376 - الطبعة الاولى (*).

[150]

والذي يشهد على كونه نظر صاحب الكفاية الى الاضطرار العرفي: أنه قاس المقام بما لو إضطر باختياره الى شرب الخمر، لاجل عدم الوقوع في الهلكة فان شرب الخمر مضطر إليه عرفا لا عقلا لصدوره بالاختيار. وبالجملة: يقوى في النظر كون نظر صاحب الكفاية الى الاضطرار العرفي وارتفاع الحكم لاجل التزام، أو لدليل الرفع الشامل للاضطرار العرفي. ولا يرتبط إرتفاع الحكم بالقاعدة أصلا، بل لم يذكر القاعدة في طي دليله أصلا، فيكيف ينسب إليه ذلك ؟. الجهة الثانية: فيما ذكره من انه بانتفاء كون المورد من موارد القاعدة يثبت رأي الشيخ. فانه غير صحيح، لان عدم كون المورد من موارد القاعدة المذكورة يستلزم الانتهاء الى القول بالتحريم الفعلي، لان القاعدة تذكر لبيان المانع من التكليف وأن الاضطرار انما يمنع من التكليف لا المؤاخذه. فإذا فرض ارتفاع هذا المانع ثبت الحكم، وليست القاعدة تذكر لبيان عدم المقتضي حتى يحتاج الى دليل بعد رفع القاعدة. فالانتهاء الى وجوب الخروج بمجرد رفع القاعدة عن المورد لا يعلم له وجه ظاهر. الجهة الثالثة: فيما ذكره من الوجوه على عدم كون المورد من موارد القاعدة فأنها غير صحيحة: أما الاول: فلما تقدم من بيان كون المورد من موارد الاضطرار العقلي. وأما الثاني: فلانه من الواضح ثبوت الملاك للخروج للجزم بعدم الفرق بين موارد الغصب في ذلك. وإطلاق دليل الغصب يؤيده. وأما الثالث: فلانه لا فرق بين أن يكون الامتناع ناشئا من ترك مقدمة أو فعلها، فأن المهم هو إستناد

الامتناع الى إختيار المكلف. وأما الرابع: فلان الاضطرار المدعى انما نشاء عن حكم العقل بلزوم الخروج فرارا من أشد المحذورين، فلا وجه لجعل حكم العقل المزبور شاهدا

[151]

على عدم كون المورد من موارد الاضطرار. والحاصل: ان ما أفاده (قدس سره) لا يخلو عن مناقشة. وقد عرفت تحقيق الكلام بما لا مزيد عليه. وفي ختام هذا البحث يحسن بنا التعرض لايضاح مطلب الكفاية في موردين: المورد الاول: ما ذكره في مقام دفع القول بان الخروج مأمور به ومنهي عنه (1) بعد ان نفاه بامتناع إجتماع الحكمين فيما كانا بعنوانين فضلا عما إذا كانا بعنوان واحد كما فيما نحن فيه، من انه لو سلم كون إجتماع الامر والنهي ليس بمحال في نفسه، لكنه في المقام محال، لانه تكليف بالمحال مع عدم المندوحة، لعدم التمكن من الفعل والترك، وما قيل من ان الامتناع أو الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو في قبال استدلال الاشاعرة للقول بان الافعال غير إختيارية بقضية: " ان الشئ ما لم يجب لم يوجد " (2). ومحل بحثنا هو: إيضاح مقصود صاحب الكفاية في رد القول المذكور. وقد فسر المحقق الاصفهاني العبارة اولا: بارادة الضرورة السابقة واللاحقة. ببيان إليك نصه: " ان كل ممكن محفوف بضرورتين: ضرورة سابقة في مرتب العلة التامة، وهي مفاد قولهم: " ان الشئ ما لم يجب لم يوجد ". وضرورة لا حقة وهي الضرورة بشرط المحمول، لوضوح أن الموجود بشرط الوجود ضروري الوجود، والمعدوم بشرط العدم ضروري العدم، ومثله لا دخل له بالقضية المتقدمة، والا لكان مفادها ان الشئ ما لم يفرض وجوده لم يوجد وهو واضح البطلان. وقولهم: " إن الوجوب بالاختيار أو الامتناع بالاختيار لا ينافي

(1) القائل هو أبو هاشم. راجع شرح مختصر الاصول / 94. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 173 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[152]

الاختيار " ناظر الى الضرورة السابقة فان الضرورة الناشئة من قبل إعمال القدرة والارادة لا يعقل ان تأبى المقدورية والمرادية، بل تؤكدهما. وقولهم " :ان التكليف لا يتعلق بما هو واجب أو ممتنع " ناظر الى الضرورة اللاحقة فان طلب الموجود أو المعدوم طلب الحاصل، وطلب الوجود بالاضافة الى المعدوم أو العدم بالاضافة الى الوجود طلب النقيض مع فرض تحقق نقيضه، وإجتماع النقيضين محال. فلا ربط لاحدى القضيتين بالآخرى "، ثم انه ذكر بعد ذلك: أن العبارة ظاهرة في كون الوجوب والامتناع في كلتا القضيتين واحد، وأن عدم منافاتهما لصدور الفعل والترك بالاختيار لا ينافي منعهما عن تعلق التكليف إذا كان ذلك بسوء الاختيار، ثم أخذ في توجيه عبارة الكتاب (1). أقول: يرد عليه: اولا: انه لا داعي لحمل العبارة أولا على ما ذكره ثم تصحيحها بوجه آخر. فان ظاهر العبارة لا إشارة فيه الى ضرورة سابقة ولا حقة وغير ذلك، بل ظاهرها أمر وجداني عرفي محصله ان الشئ إذا كان واجبا أو ممتنعا إمتنع تعلق التكليف به لعدم القدرة عليه وكان التكليف بالنسبة إليه لغوا لعدم داعيته إليه، اما ان هذا الممتنع أو الواجب إختياري أولا فهو له حديث آخر. فذهب الاشاعرة الى عدم كونه اختياريا تمسكا بقضية: " ان الشئ ما لم يجب لم يوجد ". وردوا: بان هذا الوجوب إذا كان إختياريا ومستندا إلى الارادة كان الفعل إختياريا. وهذا المعنى إجنبي عن عدم صحة التكليف به لعدم إمكان داعيته إليه المقومة للتكليف هذا هو ظاهر العبارة، ولا وجه لاطالة الكلام في هذا، ولعله هو المقصود مما وجه به عبارة الكتاب ولا يهمنا ذلك. وثانيا: ان المورد ليس من موارد الضرورة اللاحقة، ومن التكليف

[153]

بالموجود أو المعدوم، وذلك لعدم كون المفروض تعلق الامر والنهي بما هو موجود خارجا، بل البحث في حرمة أو وجوب ما سيقع من الخروج الذي لا بد منه بالتقريب الذي تقدم. فالتفت وتدبر. المورد الثاني: ما ذكره في مقام بيان أن الخروج يقع مبغوضا وعصيانا للنهي السابق، ولا تؤثر في رفع مبغوضيته جهة المقدمة من: أنه لو ارتفعت حرمة لاجل التزام الموجود لزم أن تكون " الحرمة معلقة على إرادته المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمة مع إختياره له وهو كما ترى (1) " فيقع الكلام في المراد بهذه العبارة وما هو مرجع الضمير في " لغيره وله " هل الخروج أو الدخول ؟. ذهب المحقق الاصفهانى إلى: أن مرجع الضمير هو الخروج والمراد من غير الخروج هو الدخول فيكون المعنى: أن حرمة الخروج على تقدير الدخول وعدم حرمة على تقدير إرادته نفسه. وجهة الاشكال فيه المشار إليها بقوله: " كما ترى " هي ان هذا التقييد بلا موجب وبدونه يكون غير صحيح. ثم ذكر احتمالا آخر في العبارة وهو: ارادة الدخول من الضمير فيكون المؤدى: تعليق حرمة الخروج على ارادة غير الدخول وهو تركه وجوازه على إرادة الدخول، ونفي صحته بانه لاوجه له بعد ان كان الدخول مما لا أثر له في الكلام حتى يرجع إليه الضمير، بخلاف الخروج فانه محل الكلام من حيث الحرمة والجواز. كما ذكر احتمالا آخر لا يهمننا التعرض إليه (2). والحق: ان اللازم حمل العبارة على المعنى الثاني لا الاول. فان ما يؤدي إليه قول الخصم هو المعنى الثاني . بيان ذلك: ان الخصم يدعي ان الخروج لما

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 169 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) 2 - (2) الاسفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 289 - الطبعة الاولى (*).

[154]

كان مقدمة لما هو الاهم إرتفعت مبغوضيته كسائر موارد التزام الحرمة مع الوجوب الاهم. ومن الواضح ان فرض التزام بين حرمة الخروج ووجوب التخلص عن الحرام انما هو طرف الدخول، وقبل الدخول لا التزام فيبقى الخروج على حرمة . وعليه، فقول الخصم يستدعي ثبوت الحرمة قبل الدخول وإرتفاعها بعد الدخول. ومن الواضح: ان هذا يستلزم عدم تأثير الحرمة في ترك الخروج، إذ لا يقع الخروج في طرفه إلا مباحا فيكون جعلها لغوا. ولا يخفى ان حمل عبارة الكتاب على هذا المعنى الواقعي أولى من حمله على ما ذكره (قدس سره) مما لا يرتبط بواقع الامر كما لا يخفى. نعم، حمل العبارة على المعنى المذكور يستلزم مخالفة الظاهر من جهة عدم سبق ذكر للدخول كي يعود الضمير عليه، ومن جهة كون المراد من إرادة غير الدخول نفس عدم الدخول، وإرادة الدخول نفس الدخول. ومثل هذه المخالفات للظاهر لا يخلو منها التفسير الاول. واما ما ذكره (قدس سره) في رد قول الخصم على التفسير الاول من: أنه تعليق بلا موجب فلا يكون صحيحا. فهو غير وجه، فان مقتضى والموجب للتعليق المذكور - لو تم في نفسه - هو وقوع المزامعة وحكم العقل بترجيح الاهم، كسائر موارد التزام التي يلتزم فيها بتقييد دليل المهم بغير مورد مزامعة الاهم، فلم يعلم لكلامه (قدس سره) وجه. يبقى أمر لم نتعرف على وجهه، وهو ما ذكره صاحب الكفاية من: ان التعليق المزبور خلف الفرض لان الفرض كون الاضطرار بسوء الاختيار والتعليق يستلزم عدم كونه بسوء الاختيار. كما لا يخفى. وهذا غريب جدا، لان محل الكلام هو كون الخروج المضطر إليه إختيارا

[155]

مبغوضا، فيكون الاضطراب بسوء الاختيار، أولا يكون مبغوضا فلا يكون هناك سوء اختيار. ودعوى الشيخ انه لا يقع مبغوضا أصلا. فكيف يجعل ان سوء الاختيار مفروض الكلام، بل هو محل الكلام ؟ !. والامر في هاتين العبارتين سهل بعد ما عرفت تحقيق الكلام، ولوجه لاطالة البحث فيهما نفيا وإثباتا بل نكتفي بهذا المقدار. ويقع الكلام بعد ذلك في ثمرة المسألة. اما ثمرة هذا البحث - أعني بحث الاضطراب - فهو يتضح من طيات ثمرة المسألة وذيله *** .

[157]

"ثمرة المسألة " ويقع الكلام - بعد مجموع ما تقدم - في ثمرة المسألة، وما هو الاثر العملي للقولين بالجواز والامتناع. فنقول: بناء على جواز اجتماع الامر والنهي الراجع الى الالتزام بتعدد وجود متعلق الامر والنهي في المجمع، يلتزم بصحة العمل العبادي بدعوى ان متعلق الامر غير منهي عنه، فيصح الاتيان به عبادة سواء علم بالحرمة أو لم يعلم. الا ان المحقق الثاني خالف في اطلاق الحكم بالصحة والتزم ببطالان العمل في صورة العلم بالحرمة دون الجهل بها .بيان محصله وواقعه: انه إذا التزم بجواز الاجتماع من الجهة الاولى - وهي اجتماع الضدين في شئ واحد - فلا يلتزم بجوازه من الجهة الثانية، بل يلتزم بالامتناع بلحاظها - وهي جهة التزام - لوضوح عدم التمكن من امتثال كلا الحكمين فلا يكونان فعليين، بل يقع التزام بينهما فاما ان يقدم الامر أو يقدم النهي، فلو قدم النهي ارتفع الامر عن الفرد المزام، وحينئذ فصحته عبادة ينحصر طريقها بأحد وجوه ثلاثة كلها منتفية فيبطل العمل قهرا، وهذه الوجوه الثلاثة هي: الاول: الاتيان بالفرد المزام بداعي الامر المتعلق بالطبيعة، وان كان

[158]

الفرد المزام خارجا عن دائرة المأمور به، وهو ما التزم به المحقق الكركي. الثاني: تصحيح تعلق الامر به بنحو الترتب، فيؤتى به بداعي الامر المتعلق به. الثالث: الاتيان به بداعي الملاك، لاشتماله على ملاك الامر. اما الوجه الاول: فقد تقدم عدم صحته وان الفرد المزام فرد للطبيعة لا بما هي مأمور بها، فلا يصح الاتيان به بداعي الامر لان الامر انما يدعو الى ما تعلق به. واما الوجه الثاني: فقد تقدم عدم تأتي الترتب في مثل الفرض، لان عصيان النهي عن الغضب إما ان يكون بالغضب الصلاتي، أو بغيره وعلى كلا التقديرين لا يصح تعلق الامر بالصلاة، فانه على الاول طلب الحاصل، وعلى الثاني طلب النقيضين، فان الامر بالصلاة على تقدير الاتيان بغيرها طلب النقيضين، كما لا يخفى. واما الوجه الثالث: فالاتيان بالفرد المزام بداعي الملاك انما يجدي في المقربة إذا لم يكن مشتملا على القبح الفاعلي كما في المقام، فان الصلاة والغضب وان كانا متعددي الوجود لكن لما كانا متمتزين في الخارج بحيث لا يمكن الاشارة الحسية الى احدهما دون الآخر، كانا متحدتين بحسب اليجاد والتأثير، وكانا صادريين بارادة واحدة، فيكون الفاعل مرتكبا للقبيح في فاعليته، ومع ذلك يمتنع ان يكون الفعل الصادر منه مقربا، لقبح جهة صدوره. وهذا البيان لا يسري الى صورة الجهل بالحرمة، إذ مع الجهل لا تراحم بين الحكمين، لان التزام انما يتحقق مع وصول كلا الحكمين الى مقام الداعوية، وهو منتف مع الجهل، فيكون الامر مزام، كما ان جهة صدور العمل لا تكون متصفة بالقبح، لفرض الجهل بالحرمة، فلا يكون الفاعل مرتكبا للقبيح في فاعليته .

[159]

هذا محصل ما افاده في مقام التفصيل بين العلم بين العلم بالحرمة والجهل بها، وقد غيرنا اسلوب البيان لايضاح المطلب، كما اغفلنا بعض ما افاده في مقام تحقيق المطلب، لعدم دخله - بنظرنا - بالمطلوب، وهو ما افاده من التفصيل في اعتبار القدرة بين القول بانها بحكم العقل أو القول بانها باقتضاء نفس التكليف، ووقوع التزام على الثاني دون الاول، فقد مر تحقيق الكلام فيه ولعلنا نعود إليه لمناسبة اخرى (1).

واما ما نقلناه عنه فهو غير تام، وذلك ؛لما تقدم منا من انه لا تراحم بين الحكم الموسع والحكم المضيق، إذ عرفت ان مرجع الاطلاق في الموسع ليس الى الجمع بين القيود، بل الى رفض القيود وبيان عدم دخالة أي قيد في الأمور به، ولازمه حكم العقل بترخيص المكلف في تطبيق الكلي الأمور به على أي فرد شاء حتى الفرد الملازم للعمل المحرم، وهذا لا ينافي تحريم المحرم وباعثية الحرمة الى تركه، إذ لا اقتضاء للحكم الموسع بالنسبة الى الفرد المزبور، اذن فالفرد المزاحم مشمول للطبيعة بما هي مأمور بها. ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا بثبوت التراحم وخروج الفرد المزاحم عن دائرة المأمور به، فالوجه التي التزم بها لتصحيح العمل عبادة تامة ولا وجه للخدشة فيها. اما الاول: فلما تقدم منا - في مبحث تعلق الاحكام بالطبائع أو الافراد- ، من تصحيح الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الامر بالطبيعة بعد ان كان كغيره من الافراد موافقا للغرض ومحصلا للملاك، واليه ذهب صاحب الكفاية (2). (واما الثاني: - فلان ما ذكره (قدس سره) في نفي الترتب عجيب -، فان عدم جريان الترتب في مورد اجتماع الامر والنهي انما يلتزم به بناء على الامتناع

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 369 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 157 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[160]

ووحدة وجود المأمور به والمنهي عنه، لان عصيان احدهما يكون بامتنال الآخر، فلا معنى للترتب، لانه طلب الحاصل، ولا يلتزم به بناء على الجواز والالتزام بتعدد وجود المأمور به والمنهي عنه. وما ذكره من البيان لنفيه غير صحيح، إذ بعد الالتزام بتغاير وجود الغصب ووجود الصلاة، لا معنى لان يقال: ان عصيان النهي عن الغصب اما ان يكون بالغصب الصلّاتي أو بغيره، إذ الغصب غير الصلاة فكيف يكون بنفس الصلاة ؟. نعم هو يلازم الصلاة أو غيرها، وهذا لا يمنع من الترتب، والا لامتنع الترتب في مطلق موارد، لان عصيان الاله اما يلازم المهم أو غيره. فالتفت. واما الثالث: فقد اورد عليه بان الابداع والوجود متحدان حقيقة، متغايران اعتبارا، فلا يمكن فرض تعدد الوجود ووحدة الابداع، بل مع تعدد الوجود يتعدد الابداع، ومع تعدده لا يكون المكلف في جهة ايجاده المأمور به فاعلا للقبیح، فلا تكون جهة صدور المأمور به متصفة بالقبح كي يمنع ذلك من حصول التقرب به. ولكننا نقول: ان هذا البيان وان كان برهانيا الا ان الذي نراه بالوجدان كون الافعال على قسمين: احدهما: ما تتعلق به الارادة بنفسه مباشرة وهو الافعال الارادية. ثانيهما: ما لا تتعلق الارادة به مباشرة، بل بسببه، وهو الافعال التوليدية. ومن الواضح انه لا يمكن صدور فعلين من النحو الاول بارادة واحدة، إذ المفروض ان كل فعل يتعلق به الارادة بنفسه، فكل فعل يكون متعلقا لارادة غير الارادة المتعلقة بالآخر، وقد يرى مسامحة تعلق الارادة الواحدة بفعلين، لكن الحقيقة ليست كذلك، بل هناك ارادتان وشوقان كل منهما متعلق بفعل غير الفعل الذي تعلقت به الارادة الاخرى. واما النحو الثاني من الافعال، فيمكن صدور فعلين بارادة واحدة حقيقة

[161]

كما لو كان هناك سبب واحد لاثرين، بمعنى انه يؤثر بمجموع اجزائه لو كان مركبا في كل أثر. فان متعلق الارادة نفس السبب، فلا تكون الا ارادة واحدة متعلقة بالسبب، وفي مثل ذلك لو كان احد المسببين محبوبا والاخر مبغوضا وفرض غلبة المبغوض، فان جهة صدور المسبب المحبوب تكون مبغوضة، إذ ارادة السبب مع العلم بانتهاؤه الى المسبب المبغوض قبيحة. وبما انه يعتبر في المقربية عدم قبح جهة صدور، فلا محالة لا يكون الاتيان بالمسبب مقربا، ولا ينفع في ذلك دعوى ان تعدد الوجود يقتضي تعدد إبداع، فان جهة الصدور وارادته واحدة بداهة. وعليه فالإيراد المذكور غير مجد في دفع الاشكال كلية. هذا، ولكن مورد الكلام (وهو الصلاة مع الغصب) خارج عما ذكرنا، إذ هما من الافعال الارادية، وعليه فكل منهما متعلق الارادة، فلا يكون الاتيان بالصلاة مشتملا على القبح الفاعلي، لان جهة صدوره غير جهة

صدور الغضب. فالاشكال المزبور انما يتم في المسببات التوليدية. والمتحصل: انه لا اشكال في صحة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بجواز الاجتماع في صورة العلم بالغضب وهكذا في صورة الجهل به وهو واضح كما لا يخفى. واما على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي لوحدة المتعلق وتقديم جانب النهي، فقد ذهب صاحب الكفاية الى التفصيل بين صورة العلم وصورة الجهل أو النسيان، فذهب الى بطلان العمل العبادي في الاولى دون الثانية (1). (اما بطلان العمل في صورة العلم فوجهه واضح لان العمل ميغوض للمولى ويمتنع التقريب بما هو مبعد. واما عدم بطلانه في صورة الجهل أو النسيان فقد مر توجيهه بوجه ثلاثة :

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 156 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[162]

الاول: اتيانه بقصد الامر المتعلق بالطبيعة لكونه كسائر الافراد في الوفاء بالغرض. الثاني: اتيانه بقصد الملاك لاشتماله على ملاك الامر كما هو المفروض. الثالث: اتيانه بقصد الامر المتعلق به بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد المؤثرة فعلا بالحسن والقبح. وقد مر الاشكال على الوجهين الاولين، بما أفاده المحقق النائيني من: ان الفعل بعد ما كان مشتملا على ملاكي الحكمين وكان ملاك النهي غالبا لم يكن الفعل بملاحظة الكسر والانكسار الحاصل بين المفسدة والمصلحة مقربا للمولى، لان ملاك الامر المقرب هو المصلحة الغالبة لا مجرد المصلحة ولو لم تكن غالبة. وعلى الوجه الثالث: بانه التزام بالتصويب المجمع على بطلانه لاستلزامه نفي الحكم الواقعي في صورة الجهل. وقد تقدم توضيح ذلك مفصلا في الامر العاشر فراجع. نعم يمكن الالتزام بصحة العمل في صورة النسيان بتقريب: ان دليل الرفع المتكفل لرفع النسيان يتكفل رفع الحكم الواقعي، ويفيد ان ملاك النهي لا يكون مؤثرا في الميغوضية الفعلية الموجبة للبعد، فلا مانع من ثبوت الامر حقيقة وواقعا ومقربة العمل المأمور به. ويمكن ان يذكر تفصيلا آخر في صحة العمل على القول بتقديم جانب النهي، وهو التفصيل بين ما ذا كانت مندوحة، بمعنى أمكن امتثال المأمور به بفرد آخر وعدمه، ومن مصاديقه الصلاة في المكان المغصوب مع السعة ومع الضيق. والوجه فيه: انه إذا كان للمأمور به افراد متعددة كان عمومه بدليا، في الوقت الذي يكون عموم النهي شموليا يستغرق جميع افراده، وقد تقرر في محله تقديم العموم الشمولي على البدلي عند التنافي .

[163]

اما لو لم تكن مندوحة وانحصر المأمور به بالفرد المحرم، كان دليل الامر شاملا له بخصوصه لا على نحو البدلية، فلا يتجه تقديم الحرمة، بل قد يقدم دليل الوجوب أو يلتزم بالتخير. وهذا التفصيل في حقيقته تفصيل بين الصورتين في تقديم جانب الحرمة وعدمه، لا في الصحة على تقدير تقديم جانب الحرمة. فالتفت .وقد يفصل - بناء على غلبة ملاك الامر وتقديم جانبه - بين صورة الضيق، فيصح العمل، وصورة السعة، فلا يصح، للوجه الذي ذكره في الكفاية في ذيل مسألة الاضرار الى الحرام (1). وهو الالتزام بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده، ببيان: ان الاتيان بالفرد المشتمل على مفسدة التحريم يستلزم عدم التمكن من استيفاء مصلحة الافراد الاخرى غير المبتلاة بمنقصة ملاك الحرمة، فهما ضدان، وبما ان الافراد الاخرى متعلقة للامر، فإذا التزمنا بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده كان هذا الفرد منهيا عنه، فلا يقع صحيحا. وهذا البيان لا يتأتى في صورة الضيق، إذ لا فرد غيره كما لا يخفى. وقد اورد عليه في الكفاية :بانكار استلزام الامر بالشئ للنهي عن ضده (2)، وقد تقدم تحقيق ذلك. هذا مع انه قد قيل: بان النهي الثابت بهذا الطريق لا ينافي مقربة العمل ولا يمنع من عباديته. ولعل تقرير ذلك يأتي قريبا ان شاء الله تعالى. " تذييل " : قد عرفت ابتناء القول بامتناع اجتماع الامر والنهي على وحدة وجود المجمع. والقول بجوازه على تعدده. وقد يقع الكلام في بعض الفروع

[164]

المرتبطة بذلك.. منها: الغسل بالماء المغصوب وفي المكان المغصوب، فانه قد يدعي بطلان الاول وصحة الثاني. وتوجيه هذه الدعوى قد مر في الامر العاشر من الامور المذكورة في الكفاية، وهو: ان الغصب في المثال الاول يتحقق بنفس الغسل لانه تصرف بالماء فيكون محرما فلا يمكن ان يكون واجبا لوحدة المجمع. اما في المثال الثاني، فقد يدعى ان الغصب لا يتحقق بنفس الغسل، لانه من مقولة الاين والغسل من مقولة الفعل فيختلفان وجودا، فيصح الغسل لعدم كونه محرما. ومنها: ما لو اضطر الى البقاء في الارض المغصوبة واضطر الى الصلاة فيها بضيق الوقت، كالمحبوس أو الداخل لها نسيانا مع ضيق وقته. فهل وظيفته الصلاة التامة، أو وظيفته الانتقال الى الابدال الاضطرارية لأفعال الصلاة الانتقالية كالركوع والسجود فيؤمي لهما ؟. ذهب البعض الى الثاني، بدعوى: ان الركوع الاختياري - مثلا - تصرف زائد على الغصب عرفا، فيكون محرما، فيسقط وجوبه وينتقل الى بدله الاضطراري. وفي قبالة دعوى: ان وظيفته الصلاة التامة، لان الركوع والسجود ونحوهما ليس تصرفا زائدا على نفس اشغال المكان المغصوب، والمفروض جوازه للاضطرار اليه ولا يتعين عليه نحو خاص من الاشغال وهو القيام أو الجلوس أو النوم مثلا، بل له الحق في أي فرد من افراد الاشغال. وأما النظر العرفي، فهو لو سلم لا يعتد به إذ العرف انما يرجع إليه في تعيين مفاهيم الالفاظ لا تعيين المصاديق، وبعد ان عرفنا ان التصرف الجائز هو اشغال المكان المغصوب لانه مما لا بد منه، وعلمنا ان الركوع نحو من انحاء الاشغال ولا يشتمل على تصرف غير الاشغال، كما انه لا يستلزم زيادة الاشغال، لان الجسم واحد وهو يستدعي حيزا معينا لا يزيد ولا ينقص بلحاط حالانه

[165]

وكيفيات وجوده، لعدم تغيره عن واقعة - بعد علمنا بذلك - لا وجه للاعتداد بالعرف وتحكيمه في نظره بانه غصب زائد، لانه يبتني على المسامحة ولا اعتبار بها. وهذه الدعوى تامة بنحو الموجبة الجزئية، فان الركوع وان لم يستلزم تصرفا زائدا، لكن السجود يستلزم، لانه يعتبر فيه وضع الجبهة على الارض، وهكذا التشهد، فانه يعتبر فيه الجلوس، سواء اعتبر ذلك مقوما أو شرطا، إذ على الاول يكون المورد من موارد الامتناع وعلى الثاني يكون المورد من موارد التراحم، فان حرمة الشرط ووجوب المشروط لا يجتمعان امتثالا، وعليه فتسلب القدرة الشرعية عن السجود، فينتقل الى بدله الاضطراري. ومن هنا يظهر حكم الصلاة في حال الخروج المضطر إليه بناء على اباحته، فانه تجوز الصلاة فيه بالمقدار الذي لا يستلزم تصرفا زائدا على نفس الخروج أو زيادة مدة الخروج، والا لم تصح الصلاة بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي. هذا تمام الكلام في مسألة اجتماع الامر والنهي (1). ويقع الكلام بعد ذلك في مسألة * * *

[166]

"إقتضاء النهي الفساد" وموضوع البحث فيها: هو ان تعلق النهي بالعمل عبادة كانت أو معاملة هل يستلزم فساده أو لا ؟. وقد تعرض صاحب الكفاية الى بيان امور، وبعضها وان لم يترتب على تحقيقه أي اثر عملي لكننا نتعرض الى بيانها جريا على طبق الكفاية، لكن نكتفي ببيان مطلب الكفاية وايضاحه لا اكثر. الامر الاول: في

بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الامر والنهي، وقد تقدم بيانه في بدء الشروع في تلك المسألة فلا نعيد. الامر الثاني: في بيان الوجه في عد هذه المسألة من المسائل اللفظية، وهو: وجود القول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة العقلية بين النهي والفساد فيها، فلو جعل البحث بحثا عقليا لم يكن هذا القول من اقوال المسألة، بخلاف ما لو جعل البحث لفظيا فانه يكون من اقوالها. ودعوى: ان الملازمة بين الحرمة والفساد في العبادة على تقدير ثبوتها، فهي تكون بين الفساد والحرمة ولو لم تكن مدلولة باللفظ، وعلى تقدير انتفائها فكذلك. تندفع: بإمكان جعل البحث في العبادة في دلالة الصيغة على الفساد بما يعم الدلالة الالتزامية التي ترجع في الحقيقة الى البحث عن ثبوت الملازمة، فيكون البحث لفظيا في كلا الموردين (1).

(1) لم يتعرض سيدنا الاستاذ (دام ظله) الى ما ذكره صاحب الكفاية من مرجحات جانب النهي، وعلل ذلك: بان المورد بناء على الامتناع يكون من موارد التعارض. وبناء على الجواز يكون من موارد التزام. وقد مر ذكر مرجحات باب التزام وسيأتي ذكر مرجحات باب التعارض، فلا حاجة للتعرض في المقام (=).

[167]

هذا ايضا مطلب الكفاية في هذا الامر ولا بد من توجيه كلامه بحمله على ان المفروض في كلامه ان الملازمة التي هي موضوع النفي والاثبات هي الملازمة البينة الموجبة لدلالة اللفظ، كي لا يرد عليه ما اورده المحقق الاصفهاني من ان اصل الملازمة ثبوتا إذا كان محل الاشكال، فلا معنى للبحث عن الدلالة الالتزامية (1). وقد اخذه (قدس سره) مما اورده صاحب الكفاية على صاحب المعالم في عد مبحث مقدمة الواجب من المباحث اللفظية (2). وقد فسرناها فيما تقدم بان طبيعي الملازمة الاعم من البينة وغيرها محل اشكال، فلا معنى لايقاع البحث في الدلالة الالتزامية المبنية على الملازمة البينة. الامر الثالث: في بيان المراد من النهي في موضوع البحث. وتوضيح ما ذكره (قدس سره) (3): ان لفظ النهي وان كان ظاهرا في النهي التحريمي، الا ان ملاك البحث لما كان يعم التنزيهي ولا اختصاص له بالحرمة - كما سيتضح -، نعين ارادة الاعم من التحريمي التنزيهي، في موضوع البحث. ودعوى: ان ملاك البحث في المعاملات لا يعم التنزيهي، إذ لم يتوهم متوهم استلزام كراهة المعاملة لفسادها، والمفروض ان المأخوذ في متعلق النهي في موضوع البحث هو الاعم من العبادة والمعاملة، فان المراد بـ " الشئ " ذلك، فيكون موجبا لاختصاص البحث بالحرمة، إذ لا بحث في اقتضاء الكراهة لفساد

= الى ما ذكره صاحب الكفاية، مع ان ما ذكره من المرجحات ليست من باب واحد، فبعضها يرتبط باب التعارض وهو الاول، وبعضها يرتبط باب التزام وهو الاخير. فالتفت. راجع كفاية الاصول (منه عفي عنه). (1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 306 - طبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 89 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 181 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[168]

المعاملة المفروض عموم لفظ " شئ " لها. وبالجمله: عموم الملاك للنهي التنزيهي يقتضي تعميم المراد من النهي، واردة الاعم من العبادة والمعاملة من لفظ " شئ " مع اختصاص عموم الملاك في العبادة، يقتضي تخصيص المراد من النهي . تندفع: بان المراد من النهي طبيعي النهي الشامل لكلا الفردين لا خصوصية كلا الفردين، فلا منافاة حينئذ، إذ يصح وقوع المطلق بما هو مطلق مورد الحكم أو التردد مع اختصاص ذلك ببعض افراده، فمثلا لو علمنا بان زيدا يشرب نوعين من الدواء، وعمرا يشرب نوعا واحدا، صح لنا الحكم في جملة واحدة بان زيدا وعمرا يشربان الدواء، أو السؤال عن انهما هل يشربان الدواء أولا ؟ نعم لو اريد خصوص الفردين اتجه الابرار. فتدبر. هذا بالنسبة الى التحريمي والتنزيهي. اما بالنسبة الى النفسي والغيري، فذكر: انه لا وجه لتخصيص الكلام في النفسي، بل يعم الغيري إذا كان اصليا، بمعنى

انه مدلول للكلام بنفسه، إذ يمكن ان يدعى باقتضائه الفساد ولو لم تكن مخالفته موجبة للبعد والعقاب، لدلالته على ميغوضية العمل الموجب لارتفاع محبوبيته فلا يكون مقربا. ومما يؤيد ذلك: انه قد جعل ثمرة النزاع في ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاص فسادا إذا كان عبادة، مع ان النهي على القول به غيري، في بعض وجوهه. نعم إذا كان تبعا غير مدلول للكلام كان خارجا عن موضوع البحث، لانه من مقولة المعنى ولكنه داخل فيما هو ملاكه. فالتفت. الامر الرابع والخامس: في بيان المراد بالعبادة والمعاملة المقصودة من لفظ " شئ " المأخوذ متعلقا للنهي في موضوع البحث .

[169]

وقد افاد (1) بان المراد بالعبادة أعم مما يكون بنفسه وبذاته عبادة لله تعالى لولا حرمة السجود لله والخضوع له فانه عبادة بنفسه، ومما لا يكون كذلك ولكن كان لو امر به لكان امره عباديا لا يسقط بدون قصد القرية، كالصلاة والزكاة ونحوهما. فيقع البحث: ان النهي هل يمنع من تحقق العبادية التي تترتب على السجود أو الصلاة مثلا لولا النهي أو لا يمنع ؟. وأما ما فسر به المراد من العبادة بانه ما امر به لاجل التعبد به، أو ما يتوقف صحته على النية، أو ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها شئ، فهو غير صحيح لان العبادة بهذا المعنى يمنع تعلق النهي بها كي يتكلم في اقتضائه الفساد وعدمه، إذ يمنع تعلق النهي بما فرض تعلق الامر به فعلا أو ثبوت صحته فعلا أو ما كان فيه المصلحة فعلا. وهذا كما عرفت يقتضي ان يكون نظر صاحب الكفاية إلى اعتبار المفسرين للعبادة بهذه المعاني، الصحة الفعلية، والمصلحة الفعلية، في تحقق العبادة. والا فلو كان نظرهم الى الصحة الشأنية فلا يرد عليهم ما اورده صاحب الكفاية. فتدبر. وعلى كل فالامر ليس بمهم كما يقول صاحب الكفاية لان الغرض شرح الاسم لا التعريف بالحد أو الرسم. وأما المراد بالمعاملة: فقد ذكره في الامر الخامس (2) بعد تقديم مقدمة، محصلها: ان الصحة والفساد انما يثبتان للعمل بلحاظ ترتب ما يترقب منه من الاثر وعدم ترتبه. ومن الواضح ان ما يدخل في محل النزاع ما كان قابلا للاتصاف بكل الوصفين حتى يقبل البحث في استلزام النهي فسادا، اما ما لا يقبل الاتصاف

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 181 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 182 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[170]

بهما كليهما، اما لعدم كونه ذا أثر اصلا أو لانه ذو اثر لكنه كان ملازما له دائما لا يتخلف عنه، فلا يدخل في محل النزاع لعدم اتصافه بالفساد، فلا معنى للبحث عنه، ويمثل له بالملافة في تحقق الطهارة أو النجاسة، فقد قيل: انها بمنزلة العلة التامة لحصول اثرها، وبالاتلاف في تحقق الضمان. لكنه خارج عما نحن فيه لانه منهى عنه في المورد الذي يقبل تعلق النهي به مع كونه ما يترتب عليه الاثر. وعلى كل حال فيدخل في محل النزاع كل ما كان قابلا للاتصاف بالوصفين، كالعقود والايقاعات وغيرهما كالتحجير والحيارة في ثبوت الحق أو الملكية. ولا وجه لتخصيص الكلام بالعقود والايقاعات كما ذهب إليه المحقق النائيني بدعوى: عدم توهم اقتضاء النهي في مثل التحجير للفساد (1)، فانها تندفع: بان الملاك الذي يقتضي الفساد في مثل العقود يقتضيه في مثل التحجير، وهذه الدعوى مما لا شاهد لها إذا لم تكن معقد الاجماع. الامر السادس: في بيان ان وصف الصحة والفساد من الاوصاف الاضافية الحقيقية، فانهما يثبتان للشئ بلحاظ ترتب الاثر المترتب عليه وعدمه، ولذلك امكن اتصاف الشئ الواحد بهما معا بلحاظ ترتب أثر وعدم ترتب آخر، كما ولاجل ذلك كان اتصاف الشئ بهما يختلف باختلاف الانظار لاختلافها في الاثر المترقب على العمل والمرغوب منه، ولكنهما عند الجميع بمعنى واحد وهو التمامية وعدمها، وتفسيرها بغير ذلك في بعض الاصطلاحات، انما هو تفسير باللازم لكونه محط النظر (2). وقد

تقدم هذا البيان منه في بحث الصحيح والاعم ونقلناه هنا ملخصا لعدم أي أثر يترتب عليه .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 288 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 182 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[171]

وانما المهم هو تحقيق البحث في تنبيه الامر السادس، الذي عقده صاحب الكفاية لتحقيق: ان الصحة هل هي من الامور المجعولة اولا ؟. وتحقيق هذا المطلب ينفعا في جريان استصحاب الصحة مع الشك في فقدان الجزء أو حصول المانع في الشبهة الحكمية، لان الصحة إذا كانت من المجعولات الشرعية كانت مما يقبل التعبد وضعا ورفعاً، فصح إجراء الاصول فيها. وقد افاد (قدس سره): ان الصحة في العبادة ان كانت موافقة الامر أو الشريعة - كما هي عند المتكلم - فهي من الامور الانتزاعية، فان موافقة الامر تنتزع عن مطابقة المأتي به للمأمور به، وليست من الامور المجعولة لا استقلالاً - كما هو واضح - ولا تبعاً لجعل المأمور به، إذ بجعل المأمور به لا تتحقق الموافقة ما لم يتحقق المأتي به. واما بمعنى سقوط الاعادة والقضاء - كما هي عند الفقيه -، فالوجه هو التفصيل بين المأمور به بالامر الواقعي بالنسبة الى أمره والمأمور به بالامر الظاهري والاضطراري بالنسبة الى الامر الواقعي الاول. فان سقوط الاعادة والقضاء في الاول من اللوازم العقلية للاتيان به لحصول الغرض وسقوط الامر، فلا وجه للاعادة أو القضاء، فهي بهذا المعنى ليست حكماً جعلياً لا استقلالياً ولا تبعياً، كما انها ليست من الامور الانتزاعية، بل هي امر واقعي يحكم به العقل كاستحقاق العقوبة والمثوبة الذي يحكم به العقل ويستقل به. واما سقوطها في الثاني فقد يكون مجعولاً كما لو لم يكن المأمور به الاضطراري والظاهري وأما بملك الواقع وامكن تدراكه فكان مقتضى القضاء أو الاعادة ثابتاً فيحكم الشارع بسقوطهما في هذه الحال تحقيقاً على العباد ومنة منه عليهم، كما نه قد يحكم بثبوتها. فالصحة في هذه الصورة من الاحكام المجعولة وليست من الاوصاف الانتزاعية. لكن هذا بلحاظ طبيعي المأمور به. اما المصداق الخارجي المنطبق عليه المأمور به فالمصلحة فيه انتزاعية لا مجعولة، إذ هي تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به ولم تجعل له الصحة استقلالاً، نظير اتصافه

[172]

بالوجوب، فان الوجوب انما يجعل بازاء الطبيعي لا بازاء افراده، لكن ينتزع عن مطابقة الطبيعي لفرده وصف الوجوب للفرد. واما الصحة في المعاملات: فهي بمعنى ترتب الاثر على المعاملة، وهذا امر بيد الشارع فهو الذي يجعل الاثر على المعاملة سواء كان بنحو التأسيس أو الامضاء، لبناء العقلاء على ترتب الاثر. فالصحة فيها مجعولة للشارع لكنها بلحاظ كلي المعاملة لا مصاديقها، اما في مصاديقها الخارجية فالصحة فيها انتزاعية تنتزع عن مطابقة الفرد للطبيعي المجعول سبباً، كما هو الحال في الاحكام التكليفية كما عرفت. هذا ما افاده صاحب الكفاية (قدس سره) في المقام (1). وقد يرد على ما افاده في تحقيق صحة العبادة وجود: الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في حاشيته، وهو اشكال علمي يتعلق بما افاده صاحب الكفاية من عدم كون الصحة بمعنى سقوط القضاء في صورة الاتيان بالمأمور به الواقعي من الامور الانتزاعية، فانه ذكر: ان كونه من الاحكام العقلية لا ينافي كونه من الامور الانتزاعية، فان الامر الانتزاعي هو ما لا واقع له الا منشأ انتزاعه. ومن الواضح ان مسقطية العمل للقضاء كذلك، فهي امر انتزاعي من ترتب عدم القضاء على العمل. فما ذكره من عدم كونها من الاوصاف الانتزاعية لا وجه له (2). الثاني: فيما يتعلق بما ذكره من ان الصحة في مورد الاتيان بالمأمور به الظاهري از الاضطراري من الاحكام المجعولة لكن يتصف بها الطبيعي. اما الفرد فصحته انتزاعية .

[173]

فان هذا عجيب، إذ الموضوع بالنسبة الى الحكم المرتب عليه يختلف عن المتعلق بالنسبة الى الحكم المتعلق به، فان الاحكام قد يدعى بان متعلقاتها هي الطبائع لا الافراد لبعض الوجوه، وحينئذ فيوجد الحكم في عالم الاعتبار وجد الفرد أم لم يوجد، لكن هذا الكلام لا يأتي بالنسبة الى موضوعات الاحكام، فان الحكم مترتب على وجودها الخارجي لا على الطبيعي، إذ مرجع الموضوع الى ما اخذ مفروض الوجود في تحقق الحكم، فقبل وجود العالم لا حكم اصلا بوجوب الاكرام في قول المولى " اكرم العالم ". وقبل السفر لا حكم بوجوب التقصير. وهكذا الحال في المعاملات، فان الملكية انما تترتب على البيع الخارجي، لا على طبيعي البيع، فلا ملكية بدون البيع خارجا. ومن الواضح ان نسبة سقوط القضاء الى العمل نسبة الحكم الى موضوعه لا نسبته الى متعلقه، فهو لا يترتب الا على الوجود الخارجي للعمل لا طبيعي العمل. وبالجملة: ما افاده (رحمه الله) يرجع الى الخلط بين متعلقات الاحكام وموضوعاتها وتشريكها في الاثر. فالتفت. الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) ايضا مما يتعلق بما ذكره (قدس سره): من كون الصحة بمعنى سقوط القضاء في الأمور به الاضطراري أو الظاهري من المجعولات في بعض الاوقات. وتقريره: ان التعبير بسقوط القضاء مما لا محصل له بظاهره، إذ ليس القضاء من العناوين الجعلية كالملكية حتى يكون اسقاطه جعليا، بل هو فعل تكويني يأتي به المكلف، فلا معنى لاسقاطه ورفع، فالمعقول ليس الا ايجاب القضاء وعدمه، والمراد بسقوط القضاء عدم ايجاب القضاء بلحاط مصلحة التسهيل الغالبة على المصلحة المقتضية للوجوب. ومن الواضح: انه لا يمكن ان يكون المقصود ومحل البحث في الجعل وعدمه هو سقوط القضاء بهذا المعنى - أغني: عدم ايجابه -، إذ المفروض هو

[174]

البحث عن مجعولية الصحة التي يتصف بها الفعل وينتزع له عن تلبسه بها عنوان الصحيح، وبديهي ان الفعل لا يتصف بوجوب القضاء وعدمه، فان الوجوب وعدمه مما يتصف بهما القضاء لا العمل الاضطراري أو الظاهري. ودعوى: ان المراد بالصحة مسقطية المأتي به وعليته لعدم الامر بالقضاء، وهي مجعولة بتبع جعل عدم وجوب القضاء. تندفع: بان العلة في عدم الامر بالقضاء ليس هو المأتي به، بل مصلحة التسهيل والتخفيف الغالبة على المصلحة الواقعية المقتضية للحكم كما هو المفروض. هذا تقرير الابرار مع حذف بعض الزوائد لعدم دخلها فيه (1). والمتأمل فيه يرى ان هذا الابرار يرجع الى انكار وجود وصف الصحة القابل لاتصاف الفعل به، وان ما يتخيل وصفا له هو من اوصاف غيره. وفيه: اولاً: انه يناقض الوجدان لاطلاق الصحيح أو عدمه على العمل الاضطراري والظاهري من دون أي عناية، ولذا نرى انه كثيرا ما يسأل عن صحة العمل وفساده. كما انه يناقض ما قرره (قدس سره) (من البحث عن الاجزاء في الاوامر الظاهرية والاضطرارية، فانه لا معنى للاجزاء الا الكفاية، و مرجعه الى صحة العمل. ولم يناقش هناك بانه لا معنى لدعوى كفاية المأتي به عن القضاء، لان العلة في عدم وجوبه شئ آخر غير العمل، بل أجرى البحث على طبيعته التي جرى عليها الآخرون. وثانياً: - وهو عمدة الجواب - ان الحكم يرتبط بأمرين، يرتبط بموضوعه - ونعني بالموضوع: ما يعم الموضوع اصطلاحاً والسبب والشرط، وهو

[175]

كل ما رتب الشارع ثبوت الحكم على ثبوته وتحققه - ويرتبطه بعلة جعله وداعي تشريعه. ومن الواضح ان نفي وجوب القضاء وان كانت علة الغائية والداعي له هو مصلحة التسهيل الغالبة على المصلحة الاولى، لكن موضوعه من جاء بالعمل الاضطراري أو الظاهري دون غيره. فنفي الامر بالقضاء يترتب على المأتي به ترتيب الحكم على موضوعه، فهو يرتبط بالمأتي به بهذا الارتباط، وهو يكفي في وصف المأتي به بالصحة وكونه مسقطا للامر بالقضاء، وان كانت العلة الغائية لعدم الامر به شيئا آخر. فاتصاف المأتي به بالصحة باعتبار ترتيب الاثر المجعول عليه، نظير اتصاف الاضطرار برافعيته للحكم، فان الاضطرار ليس هو الموجب للارتفاع حقيقة، بل هو موضوع ارتفاع الحكم. وبالجمل: يصح لنا وصف العمل بالصحة بلحاظ ترتيب الاثر عليه، ومفهومها في المقام وان كان من الامور الانتزاعية وهو مسقطية العمل للقضاء، فانه ينتزع عن ترتيب نفي القضاء على العمل، لكن واقعها وهو الترتيب المزبور أمر جعلي للمولى وهذا هو المطلوب، فان المقصود من كون الصحة مجعولة وعدمها ليس مفهوم الصحة، بل واقعها فانه مورد الاثر العملي في مقام اجراء الاصول لا المفهوم. ولا يقصد من التعبير عن الصحة بالمسقطية سوى واقعها، نظير التعبير برافعية الاضطرار للحكم ومرفوعية الحكم بالاضطرار، فانه يقصد به واقع هذا التعبير، وهو عدم ثبوت الحكم في مورد الاضطرار، فلو عبر عن موضوع التعبد بالرافعية والمرفوعية، لا يقصد التعبد بهذا العنوان، بل التعبد بواقعة الذي يلحظه انتزع هذان العنوانان، وهو عدم جعل الحكم. ثم انه (قدس سره) اورد على صاحب الكفاية فيما ذهب إليه من كون الصحة في المعاملات مجعولة، لانها بمعنى ترتيب الاثر وهو مجعول للشارع، بما محصله: ان المجعول في باب المعاملات نفس الاثر وهو الملكية في البيع ونحو

[176]

ذلك، اما ترتيب الاثر فهو عقلي ليس مجعولا للشارع. ونفس الاثر لا يصح الاتصاف بالصحة، إذ ليست الصحة نفس الاثر، بل ترتيبه كما هو المفروض. اذن فالصحة في المعاملات كالصحة في العبادات ليست من الامور المجعولة للشارع في رأي المحقق الاصفهاني (1) (قدس سره). لكن هذا الايراد غير سليم عن المناقشة، فان ترتيب الاثر في المعاملات ليس عقليا، بل يكون شرعيا، لان المقصود بالترتيب لا يعدو أحد امرين: اما منسئية العقد لثبوت اثره المجعول شرعا. واما ثبوت الاثر بعد تحقق العقد. وكل من هذين الامرين ليس عقليا، فان المنسئية العقد لثبوت الاثر جعلية، ولذا تدور في السعة والضيق والثبوت والعدم مدار الجعل والاعتبار. وهكذا ثبوت الاثر بعد تحقق العقد، فانه أمر يرتبط بالجعل لا بالعقل، ولذا قد يثبت وقد لا يثبت باعتبار الجعل وعدمه. وبالجمل: فربط الاثر بالعقد أمر بيد الجاعل، ولذا يتصرف به كيفما يشاء. والمراد من منسئية العقد للاثر ليس مفهوم المنسئية بل واقعها، فان مفهومها وان كان امرا انتزاعيا لكن واقعها أمر جعلي، نظير موضوعية الموضوع فان واقعها ليس الا جعل الحكم عند تحققه، وان كانت هي انتزاعية، ولأجل ذلك يقال: ان اجراء الاصل في موضوعية الموضوع مرجعه الى اجرائه في الحكم. وبالجمل: فواقع الصحة في هذه الموارد مجعول شرعي وهو ثبوت الاثر عند ثبوت العقد، وينتزع عنه منسئية العقد له وسببته كما ينتزع التمليك بلحاظ الملكية بالنسبة الى الجاعل. وكانتزاع الایجاد بلحاظ الفعل بالنسبة الى الموجد. وقد عرفت ان الغرض يتعلق بما هو واقع الصحة لا مفهومها، فان الذي يقصد كونه مجرى الاصل هو الواقع لا المفهوم .

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 309 - الطبعة الاولى (*).

[177]

وينتصل مما ذكرنا ان ما جاء به المحقق الاصفهاني لا نعرف له وجهها وجيها . ثم انك عرفت ان الصحة تثبت للشئ بلحاظ ترتيب الاثر المرغوب عليه، كما ان الفساد يثبت له بلحاظ عدم ترتيبه. وهذا المعنى ينتقض بكثير من الموارد التي لا يتصف الشئ بالصحة والفساد بلحاظ ترتيب اثره وعدمه كالخمر الحرام وغير الحرام، فان الاول لا يتصف بالصحة كما ان الثاني لا يتصف بالفساد. وكالسفر الموجب للقصر وغير

الموجب له، فإن الاول لا يتصف بالصحة والثاني لا يتصف بالفساد. وهكذا الحال في كثير من موضوعات الاحكام. ويندفع هذا النقض: بان الاتصاف بالصحة والفساد ليس منشؤه ترتب الاثر وعدمه مطلقا، بل منشؤه ترتب الاثر المترقب عادة من العمل، بحيث يكون المنظور في اتیان العمل عادة ترتب هذا الاثر، فترتبه بوجب الاتصاف بالصحة وعدم ترتبه بوجب الاتصاف بالفساد، ومن الواضح انه لا يلحظ في ايجاد الخمر عادة ترتب الحرمة عليه، بل المحلوظ هو الاسكار، فلو ثبت اسكاره كان خمرا صحيحا ومع عدم كونه مسكرا كان خمرا فاسدا. والبيع انما يتصف بالصحة لو ترتبت عليه الملكية لانه الاثر المترقب منه عند ايجاده. وهكذا. وبعد هذا نعود على ما كنا عليه من معرفة ان الصحة مجعولة اولا ؟. وقد عرفت عدم تمامية ما اورده المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية. فيتعين الالتزام به لانه مما يتلأم مع الوجدان والبرهان كما عرفت. وقد ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى التفصيل بين الصحة الواقعية والصحة الظاهرية، فالتزم بالمجعولية في الثانية دون الاولى، فانه بعد ان تعرض مفصلا الى تحقيق مفهوم الصحة وان الملاك فيه هو انطباق المأمور به على المأتي به في العبادات وانطباق ما اعتبره الشارع سببا للآثر على المعاملة الخارجية

[178]

في المعاملات، وانه بذلك يتضح ان تفسير الصحة بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو باسقاط القضاء والاعادة كما عن الفقهاء لا يرجع الى المغايرة في معناها بين الطرفين، بل ذلك تفسير بالمهم من لوازمها وآثارها والمعنى لدى الطرفين واحد، - بعد ان ذكر ذلك بتفصيل - تعرض الى تحقيق كون الصحة من المجعولات الشرعية وعدمه، فذهب الى التفصيل المزبور وتقرير وجهه بتلخيص: اما عدم كون الصحة الواقعية من المجعولات - ويقصد بها الصحة في العمل الواقعي - ، فلان الصحة عبارة عن انطباق المأمور به على الموجود الخارجي في العبادات، وانطباق سبب العقد على الموجود الخارجي في المعاملات، والفساد فيهما عبارة عن عدم الانطباق، ومن الواضح ان الانطباق في الاوامر الواقعية ليس مرتبطا بالجعل، بل هو خارج عن دائرة الجعل، ومثله الحال في الصحة في موارد الاوامر الواقعية الثانوية لما ذكره (قدس سره) في مبحث الاجزاء من ان المأمور به الاضطراري لا بد وان يكون مجزيا عن الواقع الاول لاستحالة الامر بغير المقيد مع بقاء القيدية، فمع تعلق الامر به نستكشف سقوط القيدية في مورد الاضطرار، فيكون الامر واقعا متعلقا بغير المقيد وانطباقه على الخارج عقلي: واما كون الصحة الظاهرية مجعولة - ويعني بها الصحة في العمل الظاهري - ، فوجهه: ان قيام الامارة أو الاصل على الاكتفاء بالعمل حتى مع انكشاف الخلاف مرجعه الى التعبد بانطباق المأمور به الواقعي على المأتي به فيكون الانطباق ههنا مجعولا. لكن الصحة في الفرض لا تكون من الاحكام الظاهرية الصرفة، بل تكون برزخا بينها وبين الاحكام الواقعية الثانوية، إذ من جهة اخذ الشك في موضوعها تكون حكما ظاهريا، ومن جهة كونها موجبة لسقوط التكليف الواقعي عنه حتى بعد انكشاف الخلاف تكون شبيهة بالاحكام الواقعية الثانوية، فبذلك تكون وسطا بين المرتبتين .

[179]

هذا ملخص ما افاده (قدس سره) (1). وفيه ما لا يخفى من جهات: الاولى: ما ذكره (قدس سره) من ان الملاك في اتصاف العمل بالصحة هو انطباق العمل المشروع - عبادة كان أو معاملة - على الموجود الخارجي عدولا عما عليه القوم، وما ذكره هو اولا من ان ملاك الاتصاف بالصحة ترتب الاثر على العمل، والاشكال فيه من وجهين: الاول: انه ذكره بنحو الدعوى من دون ان يقيم عليه أي دليل ويستند فيه الى وجه وهو مما لا يتلائم مع البحث العلمي. الثاني: انه غير صحيح في نفسه، لبداهة اتصاف العمل بالصحة من دون ثبوت الانطباق المزبور كالصلاة الجهرية المأتي بها اخفانا وبالعكس، إذا كان ذلك عن جهل تقصيري، فانه يلتزم بصحة العمل ويعبر عنه بالصحيح في النص والفتوى مع انه لا ينطبق عليه المأمور به، ولذا يعاقب على تركه وتفوئته. اذن فالوجه الالتزام بان ملاك الصحة هو ترتب الاثر وفاقا لما عليه القوم. الثانية: ما ذكره من ظهور وحدة المعنى للصحة لدى الفقهاء والمتكلمين، وكون

الاختلاف بينهما بلحاظ الاختلاف فيما هو المهم من الاثر من تعيين كون الملاك في الاتصاف بالصحة هو الانطباق. وقد اخذ هذا البيان من كلام الكفاية حيث فسر الصحة بالتمامية، واستظهر ان المقصود للفقهاء والمتكلمين ذلك، والتعبير بغيره في تعاريفهم تعبير عن لازم المعنى لا اصله. (2) وجهة الاشكال فيه: ان نحو ما افاده يختلف عن نحو ما افاده صاحب الكفاية، فان صاحب الكفاية فسر الصحة بالتمامية، وبما انه معنى جامع لكلام التفسيرين الواردين في كلام الفقهاء والمتكلمين ادعى ان اختلاف تفسيرهم

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 391 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 182 طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[180]

يرجع الى الاختلاف في الاثر المرغوب لا في اصل المعنى، فانه محفوظ في كلا التفسيرين، فمراد الفقيه التمامية من حيث سقوط القضاء والاعادة، ومراد المتكلم التمامية من حيث موافقة الشريعة. فكان لما ادعاه وجه. واما المحقق النائيني فلم يذهب الى ان معنى الصحة هو الانطباق حتى هو ذلك، وهذا لا يستلزم وحدة المعنى لدى الطرفين مع اختلاف تفسيرهم، فترتب ظهور وحدة المعنى لديهما على ملاكية الانطباق للصحة امر لا وجه له بايدينا فالتفت. الثالثة: ما ذكره من كون الصحة في موارد الاوامر الاضطرارية غير مجعولة خلافا لصاحب الكفاية وتوجيهه بما عرفت بيانه، والاشكال فيه يظهر مما تقدم في مبحث الاجزاء من عدم تسليم ما افاده في وجه لابدية الاجزاء في الاوامر الاضطرارية، فراجع تعرف. وعليه، فللشارع الحكم بالاجزاء في بعض الموارد غير المقتضية له، فتكون الصحة مجعولة كما ذهب إليه صاحب الكفاية لا الرابعة: ما ذكره في وجه مجعولة الصحة في الاوامر الظاهرية، من ان قيام الامارة أو الاصل على الاكتفاء بالعمل يرجع الى تعبد بانطباق الواقع على المأتي به. وجهة الاشكال فيه هي: ان التعبد لا يصح إلا بما كان مجعولا شرعيا - تكليفيا أو وضعيا - أو موضوعا لاثر شرعي، وليس انطباق الواقع على المأتي به من المجعولات الشرعية بكلا النحويين كما هو واضح. كيف ؟ ويراد تصحيح جعله بالتعبد الذي هو محل البحث - كما انه ليس من موضوعات الاحكام الشرعية، إذ لا يترتب على الانطباق أي أثر شرعي. مع ان التعبد بالموضوع للآثر الشرعي مرجعه الى التعبد بنفس الاثر،

[181]

فلا يستلزم مجعولة الموضوع وكونه من المجعولات الشرعية كما لا يخفى. اذن فالتعبد بالانطباق لا محصل له. وورود التعبد بالاتيان ببعض الاجزاء (كقوله ع): " بلى قد ركع " لا يرجع الى التعبد بالانطباق، بل الى التعبد بتحقيق المأمور به والاتيان به بلحاظ نفي الامر ورفع، يعني ان واقعه التعبد برفع الامر. الخامسة: ما ذكره من ان الصحة الظاهرية وسط بين الحكم الظاهري والواقعي الثانوي. إذ يرد عليه: بان المقصود بما هو وسط ان كان هو الصحة المجعولة - كما هو ظاهر العبارة - فهو حكم واقعي موضوعه الاتيان بالعمل الظاهري وليس حكما ظاهريا، كيف ؟ وهو ثابت حتى بعد انكشاف الخلاف كما هو الفرض. وان كان هو الحكم الظاهري الثابت للعمل فهو حكم ظاهري موضوعه الشك ويزول بعد انكشاف الخلاف بلا اشكال، والاكتفاء بما جاء به عن الواقع انما هو لاجل دليل آخر قام عليه لا من جهة كونه مأمورا به بالامر الظاهري. وخلاصة ما ذكرنا: ان ما افاده المحقق النائيني في المقام مما لا نزاه متنا سبا مقامه العلمي الرفيع. وثبت مما ذكرنا ان ما افاده صاحب الكفاية متين جدا لا يرى فيه شائبة للاشكال. الامر السابع: في تحرير الاصل عند الشك. ولا يخفى ان محل البحث هو معرفة الاصل، في اقتضاء النهي فساد العمل، فتعلق النهي بالعمل مفروغ عنه، فلا ينتج ايقاع البحث في صورة الشك في الفساد من جهة كون الشبهة موضوعية أو حكمية، كما جاء في اجود التقريرات (1). ويظهر من حاشية المحقق الاصفهاني ان هذا التفصيل ونحوه جاء في عبارة الكفاية، فانه قال - بعد ما ذكره

[182]

ما عرفت :- " ولذا ضرب خط المحو على ما في بعض نسخ الكتاب " (1) والموجود بين ايادينا من الكفاية لا تفصيل فيه وانما هو مختصر جدا. وعلى كل فتحقيق الحال في معرفة وجود الاصل وعدمه ان نقول: ان المقصود بالصحة والفساد في العبادة احد معان ثلاثة: الاول: الصحة والفساد من جهة موافقة الامر وعدمها، ومن الواضح انه لا شك في الفساد من هذه الحيثية، إذ مع تعلق النهي بها لا يتعلق بها الامر، فلا تقع العبادة موافقة للامر في وجه من الوجوه لعدم الامر، فلا معنى للبحث عن الاصل لعدم الشك. الثاني: الصحة والفساد من جهة وفاء العمل بالملاك وعدمه، وهذا المعنى وان كان موردا للشك، إذ مع تعلق النهي بالعمل قد يلتزم ببقاء ملاك الامر على ما كان عليه وانما غلب عليه الملاك الراجح وكان مانعا من تأثيره لا غير، كما هو ظاهر صاحب الكفاية في مبحث اجتماع الامر والنهي (2)، وقد يلتزم بانتفائه لان ملاك الامر هو المصلحة الراجحة، ومع تعلق النهي لا تكون هناك مصلحة راجحة لحصول الكسر والانكسار، والا لامتنع تعلق النهي فيكون ملاك النهي موجبا لرفع ملاكية ملاك الامر لا مانعا عن تأثيرها. وبما ان هذا الامر مورد البحث، فقد يصير موردا للشك، فيكون محلا لتأسيس الاصل، لكن ليس لدينا اصل يعين احد الطرفين كما لا يخفى. الثالث: الصحة والفساد من جهة مقربة العمل وعدمه، وهذا المعنى قد يصير مورد الشك أيضا فيشك في ان المبعوضة الفعلية هل تتنافى مع التقرب المعبر في العبادة ولا ؟ ولكن لا اصل لدينا يعين احد الطرفين كما لا يخفى .

(1)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 310 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 157 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[183]

نعم الاصل في المسألة الفرعية يقتضي الفساد، إذ يشك ان العمل المأتي به مقرب ولا ؟ فيشك في فراغ ذمته باتيانه بالعمل المنهي عنه، فقاعدة الاشتغال محكمة. وهذا جميعه بالنظر الى كون المسألة عقلية يقع البحث فيها في الملازمة العقلية بين النهي والفساد. اما لو كانت المسألة لفظية: بان كان النزاع في ان النهي ظاهر في الارشاد الى مانعية المنهي عنه أو هو ظاهر في الحرمة التكليفية لا غير ؟ فمع الشك في ذلك لا اصل في المسألة الاصولية يعين احد الطرفين وهو واضح. واما في المسألة الفرعية: فالشك فيها يرجع الى الشك في مانعية المنهي عنه، فيكون المورد من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر والاصل هو البراءة. ولا يتجه التمسك باطلاق دليل المأمور به لعدم الامر في مورد النهي، إذ البحث في ان النهي المتعلق بالعبادة الخاصة هل يدل على مانعية تلك الخصوصية أولا يدل ؟ وانما يدل على حرمة العمل المتخصص بالخصوصية بعد الفراغ عن عدم منافاة الحرمة التكليفية للتقرب بالعمل، فالعمل منهي عنه فلا يمكن ان يكون متعلقا للامر فيكون خارجا عن الاطلاق لا محالة، فهو خارج عن دائرة الاطلاق، ومن هنا يعلم ان قياسه بمورد عدم النهي لوجه له، فما افاده المحقق الاصفهاني من التمسك بالاطلاق غير خال من الاشكال. هذا فيما يتعلق بالاصل في مورد النهي عن العبادة وما ذكرناه من التفصيل مأخوذ عما ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية بادنى اختلاف. فلاحظه (1). واما مورد النهي عن المعاملة فمع الشك في اقتضائه الفساد لا اصل في

(1)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 310 - الطبعة الاولى (*).

المسألة الأصولية يعين أحد الطرفين، وأما في الأصل فيما يقع من العقود خارجاً، فإن كان هناك إطلاق أو عموم يتمسك به في تصحيح المعاملة لعموم (أوفوا بالعقود) (1) لو تم كان هو المتعين ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي، وبدونه فالأصل العملي يقتضي الفساد لاستصحاب عدم ترتب الأثر على المعاملة كالملكية في البيع والزوجية في النكاح ونحو ذلك. فما ذكره صاحب الكفاية من عدم الأصل في المسألة الأصولية في كلا الموردين وجيه كما أن ما ذكره من كون الأصل في المسألة الفرعية يقتضي الفساد في كلا الموردين وجيه أيضاً. إلا إذا كان البحث في العبادة عن دلالة النهي على المانعية فقد عرفت أن الأصل يقتضي الصحة. كما ظهر أن الشبهة في العبادة ليست شبهة موضوعية، بعد فرض تعلق النهي بها وكون الشك في منافاته للمقربة، أو كون المقصود منه الإرشاد إلى المانعية. فلا حظ جيداً. الأمر الثامن: في صور النهي في العبادة. وقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أن النهي ثارة: يكون متعلقاً بنفس العبادة. وأخرى: بجزئها. وثالثة: بشرطها. ورابعة: بوصفها الملازم لها كالجهر والاختفاء في القراءة. وخامسة: بوصفها المفارق كالغصية للصلاة المنفكة عنها. أما القسم الأول: فلا ريب في دخوله في محل النزاع. ومثله القسم الثاني، لأن جزء العبادة، لكن فساده لا يستلزم فساد العمل لو أتى بغيره مما لم يتعلق به النهي ولم يقتصر عليه. نعم قد يستلزم الجمع بين فردي الجزء محذورا

(1) سورة المائدة الآية: 1 (*) .

آخر يبطل العمل كتكرار السورة المستلزم لتحقيق القران المبطل على القول به. وأما القسم الثالث: فحرمة الشرط لا تستلزم فساد المشروط العبادي، لعدم كون الشرط عبادة، فلا يفسد بالتحريم. نعم لو فرض كون الشرط عبادة كالطهارة للصلاة كان حرمة موجبة لفساده الموجب لفساد المشروط به. وأما القسم الرابع: فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مساوقاً للنهي عنها لا ستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلاً كما لا يخفى. وأما القسم الخامس: فالنهي عن الوصف لا يسري إلى الموصوف إلا إذا كانا متحدين وجوداً بناءً على امتناع اجتماع الحكمين. وأما بناءً على الجواز فلا يسري الحكم من أحدهما إلى الآخر جزماً. هذا كله بالنسبة إلى النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف. وأما النهي عن العبادة لأجل هذه الأمور فحال النهي عن أحدها إذا كان تعلق النهي بالعبادة بالعرض، وإن كان النهي عنها حقيقة وكان النهي عن أحدها واسطة في الثبوت لا العروض كان حال النهي في القسم الأول. هذا ما أفاده في الكفاية (1). ويقع البحث معه في جهات من كلامه: الجهة الأولى: في أصل التقسيم إلى هذه الأقسام، فإنه مما لا وجه له، إذ البحث في دلالة النهي عن العبادة على الفساد، ومن الواضح أنه لا فرق بين عبادة وعبادة سواء كانت كلاً أو جزءاً أو شرطاً أو وصفاً، فإن الحكم فيها واحد والبحث عن الجميع واحد. وإن كان المقصود من هذا التقسيم البحث عن فساد الكل بفساد الجزء،

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / 185 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وفساد المشروط بفساد الشرط، فهذا لا ربط له بالبحث عن اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، بل هو بحث يحذر في الفقه في مباحث الخلل. وإن كان النظر إلى البحث عن المركب المنهي عنه لجزئه أو شرطه بمعنى المركب الذي تسري حرمة

من حرمة الجزء أو الوصف، فهو أجنبي عما نحن فيه لانه ان كانت الحرمة الثابتة للمركب حرمة عرضية، بمعنى انها تنسب إليه بالعرض والمجاز، فهو واضح، لعدم تعلق الحرمة بالمركب واقعا حتى يبحث عن إقتضائها الفساد. وان كانت ثابتة له حقيقة بان كانت حرمة الجزء واسطة في ثبوت الحرمة للمركب تكون العبادة من مصاديق المحرم، ولا دخل في البحث عن فسادها لسبب حرمتها، فلا يتجه هذا التقسيم لأجل بيان حرمة العبادة بحرمة جزئها، فانه لا اثر له فيما هو موضوع الكلام من إقتضاء النهي الفساد. وجملة القول: لم يعلم دخالة هذا التقسيم والتشقيق في محل الكلام. نعم، يمكن ان يجعل في الحقيقة بحثا عما هو من المبادئ، بان يكون البحث في سرية الحرمة حقيقة من الجزء الى المركب ومن الشرط الى المشروط ومن الوصف الى الموصوف، فيكون البحث عن صغرى من صغريات المسألة. وهذا الايراد ذكره المحقق الاصفهاني (1). الجهة الثانية: فيما ذكره من ان جزء العبادة عبادة، فانه على اطلاقه ممنوع، إذ لا ملازمة بين جزئية شئ للعبادة وكونه عبادة، فيمكن ان يتعلق الامر العبادي بالعمل المركب بنحو الاستغراق لاجزائه من دون ان يكون جميع اجزائه عبادة بل يكون بعضها غير عبادي، ويشهد له ان تقييد الصلاة بالشرط جزء من اجزاء العمل مع انه لا يعتبر فيه ان يقع بنحو عبادي. نعم مثل الركوع والسجود دل الدليل على كونه عباديا فلا كلام فيه .

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 310 - الطبعة الاولى (*).

[187]

وبوجه برهاني نقول: ان المقصود بالعبادة اما ما يكون حسنا في ذاته أو ما لو امر به لكان امره عباديا، ومن الواضح انه لا يلزم ان يكون كل جزء معنونا بعنوان حسن بذاته، بل يكفي المركب كذلك. الجهة الثالثة: فيما ذكره من ان بطلان الجزء لا يستلزم بطلان المركب إذا لم يقتصر عليه الا إذا كان التكرار مستلزما لوجود محذور آخر كالقران - بناء على ما نعيته - في تكرار السورة، كما لو أتى بسورة العزيمة وغيرها. فان المحقق النائيني (قدس سره) ذهب الى دلالة النهي عن الجزء على فساد العبادة ببيان محصله: ان الجزء المنهي عنه اما ان يؤخذ فيه العدد الخاص كالسورة المأخوذة بقيد الوحدة بناء على حرمة القران وما نعيته. واما ان لا يؤخذ فيه عدد خاص. فعلى الاول: إذا تعلق النهي باحد افراد الجزء كالنهي المتعلق بقراءة سورة العزيمة، فالقارئ لسورة العزيمة اما ان لا يقرأ غيرها أو يقرأ، فان لم يقرأ غيرها كانت العبادة باطلة لعدم الاتيان بجزئها، لان النهي عن الجزء يلزم خروجه عن دليل الجزئية. وان قرأ غيرها تبطل العبادة من جهة القران. وعلى الثاني: بان التزمنا بجواز القران والتعدد، كانت العبادة باطلة بالتعدد لوجهين: الاول: ان دليل تحريم الجزء يخص دليل جواز القران بغير صورة الاتيان بالمحرم، فلا يكون القران في هذه الصورة جائزا. الثاني: ان تحريم الجزء يستلزم اخذ العبادة بالقياس إليه بشرط لا ويترتب عليه ثلاثة امور توجب البطلان: الاول: كونه مانعا، إذ لا يراد بالمانع سوى ما أخذ عدمه في الصلاة، فمع وجوده تبطل الصلاة. الثاني: كونه زيادة في الفريضة وهي مبطله، إذ لا يعتبر في الزيادة المبطله

[188]

قصد الجزئية إذا كان الزائد من جنس العمل. الثالث: خروجه عن أدلة جواز مطلق الذكر لاختصاصها بغير المحرم باعتبار ورود جوازه بعنوان انه حسن والمحرم غير حسن، فيدخل في عمومات مبطلية الكلام، إذ الخارج منها ما كان ذكرا غير محرم. هذا ما ذكره المحقق النائيني (1). وهو يختلف مع صاحب الكفاية فيما لم يكن القران مانعا في نفسه، فانه يذهب لمانعيته من جهة تحريم الجزء بالوجهين المزبورين. الا ان الوجه الاول لا ينهض لاثبات مدعاه لان مقصوده من جواز القران الذي يخرج مورد الجزء المحرم عنه اما ان يكون الجواز الوضعي أو التكليفي. فان كان مقصوده الجواز الوضعي بمعنى عدم مبطلية القران، فاستلزام تحريم الجزء خروج صورة اتيانه عن دليله اول الكلام فانه هو محط البحث، فالوجه الاول على هذا يكون عين الدعوى لا

دليلا عليها. وإن كان مقصوده الجواز التكليفي فتحريم الجزء وإن استلزم تحريم القرآن لكن لا ملازمة بين حرمة القرآن تكليفا وبين مانيته، والمقصود اثبات مانيته لا حرمة. وكان عليه أن يبين ثبوت الملازمة بين الحرمة والمانيية ووجهها، لا مجرد ثبوت حرمة القرآن فإنه لا يصلح وجها لاثبات مانيية القرآن. وأما الوجه الثاني: فقد اورد عليه نقضا وحلا. أما النقض: فيمثل النظر الى الاجنبية المحرم في الصلاة، فإنه لم يقل احد بمبطلية للصلاة. وأما الحل: فإن جزئية السورة لو اخذت بشرط لا بالنسبة الى الجزء المحرم لثم ما ذكر، لكنه لم يثبت ذلك، بل مقتضي اطلاق دليلها أخذها لا بشرط،

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 397 - الطبعة الاولى (*).

[189]

وعليه فلا منافاة للجزء المحرم لصحة الصلاة. وهذا بعينه يجري في مثل النظر الى الاجنبية، فإن الصلاة مأخوذة بالنسبة إليها لا بشرط بمقتضى اطلاق دليلها. كما اورد عليه بما لا يرجع الى بطلان الدعوى: من أن بيان بطلان العمل بمثل زيادة الجزء أو مبطلية الكلام مما يختص بخصوص الصلاة لا يتناسب مع البحث الاصولي المقصود به اثبات قواعد عامة تجري في مطلق ابواب الفقه، فتدبر (1). (والذي يقتضيه التحقيق هو: تمامية ما افاده المحقق النائيني في الوجه الثاني من أن تحريم الجزء يلزم مانيته واخذه بشرط لا. وبيان ذلك: انه قد تقدم ان اسماء العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفساد، وقد فرض في الموضوع له معنى ينطبق على الزائد والناقض والقليل والكثير، فكل ما يحصل من الاجزاء يكون دخيلا في فرد العمل ومقوما له ويكون العمل صادقا على المجموع، فهو كما يصدق على ذي التسعة اجزاء يصدق على ذي العشرة بحيث يكون الجزء العاشر دخيلا فيما يصدق عليه العمل لا خارجا عنه، إذ لم تلحظ في مقام الصدق كمية معينة من الاجزاء. وعليه، فالعمل المأتي به مع الجزء المحرم ينطبق عليه عنوان العمل كالصلاة مثلا، ويكون الجزء المحرم مقوما للفرد. ومن الواضح ان اطلاق العنوان المأخوذ في متعلق الامر لا يمكن شموله لهذا الفرد المشتتمل على الجزء المحرم إذ يمتنع تعلق الامر بالفرد ذي الجزء المحرم. فالفرد المشتتمل على الجزء المحرم خارج عن دائرة المأمور به ولا يتعلق به الامر، فالاتيان بالجزء المحرم يلزم ارتفاع الامر عن المأتي به، وهذا هو المقصود بالمانيية واخذه بشرط لا .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 398 [هامش رقم 1 -] (الطبعة الاولى (*).

[190]

ومن هذا البيان يظهر انه لا وجه للنقض بمثل النظر الى الاجنبية مما لا يكون مقوما للفرد وجزء له عند تحققه، فإن العنوان انما ينطبق على ذات الاجزاء والنظر خارج عنها فيمكن ان يقال: ان مقتضي اطلاق الدليل اخذ العمل لا بشرط من جهته فلا يكون مانعا. فتدبر والتفت. الجهة الرابعة: فيما ذكره في شأن الوصف الملازم. والبحث معه من هذه الجهة في نقاط ثلاثة: الاولى: في تفكيكه بين الوصف الملازم والمفارق في الذكر، فإنه لا وجه له بعد ان كان الملاك في سراية الحرمة من الوصف الى الموصوف وحدة وجودهما الموجب لوحدة الحكم، وهذا لا يختلف فيه الحال بين المفارق والملازم من الاوصاف، فكان عليه ان يذكرهما بعنوان واحد جامع بينهما. الثانية: في المثال الذي ساقه، وهو مثال الجهر في القراءة، فهل هو من موارد الاتحاد في الوجود أو ان وجود الجهر ووجود القراءة ؟. والذي نراه ان وجود الجهر ووجود القراءة واحد لا متعدد، فإن الجهر وان كان عرضا لكنه في واقعه كيفية من كفيات وجود القراءة، فهو عبارة عن القراءة العالية ولا وجود له غير وجود القراءة، فمرجع الجهر والاختفات الى الشدة والضعف في القراءة نظير الشدة والضعف في النور وفي الالوان، فإن شدة النور ليست وجودا غير وجود النور بل عبارة عن مرتبة من مراتب وجود النور.

وعلى هذا فلا يحتاج الى التطويل الدقيق الذي جاء في حاشية المحقق الاصفهاني لبيان وحدة وجودهما، فانه لا جدوي فيه (1). الثالثة: في استحاله على سرية النهي من الوصف الى الموصوف فانه قال: " لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منها

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 311 - الطبعة الاولى (*).

[191]

عنه فعلا كما لا يخفى ". فان هذا الاستدلال لا يفي بالمدعى، إذ غايته اثبات ارتفاع الامر عن القراءة لملازمتها للمحرم، ولا يمكن اختلاف المتلازمين في الحكم، ولا يقتضي ثبوت الحرمة للقراءة الذي هو المدعى، والا للزم سرية الحكم من احد المتلازمين الى الاخر لتأتي الدليل المزبور، وهو لا يلتزم به كما لا يلتزم به غيره. وبعد هذا يقع الكلام في محل البحث وهو في مقامين: المقام الاول: في النهي عن العبادة. ولا اشكال في اقتضائه الفساد. لعدم صلاحية العمل به للتقرب، فانه ان اعتبر في تحقق العبادة قصد امتثال الامر فلا امر هنا لامتناع اجتماع الحكمين. وان لم يعتبر ذلك واكتفى بمجرد المحبوبة، فالمفروض ان العمل متعلق للمغبوضة فلا يمكن التقرب به، بل هو مبعد والتقرب بما هو مبعد محال، وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف. انما الكلام في امكان تعلق الحرمة الذاتية بالعبادة. وقد تعرض في الكفاية الى بيان وجه امتناعه، وهو: ان متعلق الحرمة اما ان يكون ذات العبادة من دون قصد القرية أو يكون الذات مع قصد التقرب. والاول غير ثابت ولا يلتزم به إذا المحرم ليس اجزاء العمل بحيث لو اتى بها من دون قصد التقرب كان عاصيا. والثاني غير مقدور عليه الا بالتشريع، ومعه يكون العمل محرما بالحرمة التشريعية، فلا يصح تعلق الحرمة الذاتية به لامتناع اجتماع الحكمين المتماثلين فانه كاجتماع الصدين. وقد اجاب عنه في الكفاية بوجه: الاول: انه اخص من المدعى، إذ هو لا يتم بالنسبة الى العبادة الذاتية كالسجود لله فانه لا تقوم عبادتها بقصد التقرب حتى يستلزم التشريع، بل مجرد الاضافة يكفي في تحقيق العبادة، وعليه فلا يمتنع تعلق الحرمة الذاتية بها في هذا الحال .

[192]

واما غيرها من العبادات، فقد ذكر ان المراد بالعبادة التي هي متعلق النهي ما لو امر به لكان امر عباديا لا يسقط الا بقصد القرية. وهذا لا يمنع من تعلق الحرمة الذاتية به. ومرجع كلامه الى الالتزام بتعلق النهي بذات العمل (1). (ولذلك اورد عليه المحقق الاصفهاني بوجهين: احدهما: ان الالتزام بحرمة ذات العمل ولو لم يأت بها بقصد التقرب في غاية الاشكال. ثانيهما: ان مثل هذا العمل فاسد ولو لم يتعلق به نهى لعدم اشتماله على ما يصلح للمقربة والعبادية (2) وبملاحظة هذين الايرادين يمكن ان نحرر الاشكال في تعلق الحرمة الذاتية بالعبادية بطور آخر، وهو ان نقول: ان الحرمة الذاتية ان فرض تعلقها بذات العمل من دون قصد القرية، فهو مما لم يلتزم به أحد، مع ان فساد العمل في مثل هذا الحال لا يختص بصورة النهي. وان فرض تعلقها بالعمل المأتي به بقصد القرية لزم اجتماع المثلين لان العمل بقصد القرية حرام تشريعا. والجواب عن الاشكال: انه يمكننا اختيار كلا الشقين. فنختار الشق الاول: وهو تعلق النهي بذات العمل. الايراد عليه بان فساد العمل لا يختص بحال النهي غير سديد، إذ يمكن ان يكون في نفس العمل جهة راجحة لو لا النهي، فيكون النهي مانعا عن صلاحية العمل للتقرب به لمغبوضيته بخلاف ما لو لم يكن نهى فان العمل صالح للمقربة بتلك الجهة الراجحة فلا يكون فاسدا. نعم الايراد عليه بعد الالتزام بمثل ذلك متين جدا .

[193]

ونختار الشق الثاني، ونجيب عن اشكال ثبوت الحرمة التشريعية بوجهين :
الاول: ان الاتيان بالعمل بقصد قربي لا يلزم التشريع دائما، بل يمكن تحققه بدون تشريع وهو الاتيان به رجاء، فيمكن تعلق الحرمة الذاتية بالعمل المأتي به بقصد القرية رجاء. الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية من ان التشريع ليس من صفات الفعل الواقع كي تكون حرمة حرمة للفعل، بل هو من صفات القلب فان التشريع عبارة عن البناء القلبي على جعل الحكم، ولا يكون العمل سوى كاشف عن البناء والتشريع لا اكثر فلا وجه لتحريمه، وبعبارة اخرى: التشريع عبارة عن ادخال ما ليس في الدين فيه وليس العمل ادخالاً لما ليس في الدين فيه كما لا يخفى. نعم الاخبار عن الجعل محرم لانه افتراء، ولكنه لا يرتبط بالعمل المأتي به، وبالجمله: فالتشريع من صفات الفاعل لا الفعل، وليس هو كالتجري الذي قد يقال فيه انه من صفات الفعل باعتبار ان الفعل في مورد التجري بنفسه يتعنون بعنوان الهتك للمولى الذي هو مورد التحريم والعقاب (1). فالتفت. هذا مع انه قد يناقش في اصل حرمة التشريع لعدم الدليل عليه. فتدبر. واما ما ذكره صاحب الكفاية، وجها ثالثا في الجواب عن الاشكال من ان النهي وان لم يكن دالا على الحرمة الذاتية لكنه يدل على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية الراجعة الى عدم شمول دليل المأمور به للمحرم فلا وجه لكونه مقربا (2). فهو بعيد عما هو محل الكلام، فان محل الكلام هو الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد لا في دلالة دليل النهي وعدم دلالاته وان لم يكن تحريم واقعا. فان

(1) و (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 187 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع)، (*)

[194]

البحث وان تقدم كونه لفظيا لكن واقعه في العبادات عقلي كما تقدم فانتبه .
وقد تعرض المحقق النائيني الى دفع بعض الشبه قبل الخوض في اصل المطلب ونذكر منها شبهتين: احدهما: انه كيف يعقل النهي عن العبادة، مع ان فرض العبادة يلزم فرض المقربة كما ان فرض النهي يلزم المبيدة، ويمتنع ان يكون شئ واحد مقربا ومبيدا ؟. واجاب عنه: بان متعلق النهي ليس هو العبادة الفعلية كي يتأتى ما ذكر، وانما المراد بالعبادة التي تكون متعلقا للنهي هي الوظيفة التي لو امر بها كان امرها عباديا أو ما كان في نفسه عبادة كالسجود لله (1). والذي يبدو لنا ان هذا الجواب بعيد عن اليراد. فان مقصود المورد هو لغوية البحث لوضوح المنافاة بين النهي والعبادة، فالبحث عن اقتضاء النهي عن الفساد بحث لغوي. وهذا يتأتى سواء قلنا بان متعلق النهي العبادة الفعلية أو ذات العبادة. فالجواب عنه بان المتعلق هو ذات العبادة غير مجد في دفعه. ثانيتهما: ان العبادة وان فرضنا امكان تعلق النهي بها الا انه لا يوجب فسادها، لان الفساد يستند الى عدم مشروعيتها سواء كان نهى أو لم يكن. واجاب عنه: بان الفساد في مورد عدم النهي يستند الى الاصل، وهو اصالة عدم مشروعيتها وفي مورد النهي يستند الى الدليل الراجع لموضوع الاصل لارتفاع الشك به (2). وهذا الجواب غير سديد، من جهتين: الاولى: ما فرضه من جريان الاصل عند عدم النهي، مع ان الغالب فيما نحن فيه وجود اطلاق أو عموم يثبت المشروعية لو لا النهي .

(1) و (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 394 - الطبعة الاولى (*) .

الثانية: ما ذكره من استناد الفساد الى الدليل، فانه خروج عما هو محط البحث من الملازمة العقلية بين الجريمة والفساد، وليس البحث في دلالة الدليل بلحاظ انه يتكفل ببيان عدم مشروعيته. والجواب الصحيح عن هذا الابراد ما تقدم بيانه في الجواب عن الابراد الذي ذكره صاحب الكفاية بعد تنقيحه. ثم انه قد يقال: بانه لا وجه للبحث عن اقتضاء النهي للفساد، فان النهي لا يقتضي الفساد بحال من الاحوال، بل ثبوته يلزم عدم الامر، كما ان ثبوت الميغوضية يلزم عدم المحبوبة، وثبوت المفسدة الراجعة يلزم عدم المصلحة الراجعة، نعم لو قلنا بان وجود الضد منشأ لعدم الضد الاخر تم نسبة الاقتضاء للنهي. لكن ذلك لا يتلزم به، بل هما متلازمان كما مر في بحث اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده الخاص. والجواب: ان نسبة الاقتضاء بمعناه الفلسفي الى النهي غير صحيحة، لكن المراد به معناه العرفي المسامحي، والعرف يرى كون وجود أحد الضدين مانعا عن الضد الاخر ومنشأ لعدمه بحيث يسند عدمه الى وجود ضده، فيصح بهذا اللحاظ اطلاق الاقتضاء عليه. والامر سهل، فان الاشكال لفظي لا يمت لواقع البحث بصلة. فلو تم ابدلنا التعبير بما يتلزم مع الواقع العقلي للمطلب فنقول: هل النهي يلزم الفساد اولا ؟. المقام الثاني: في النهي عن المعاملة ولا بد من تحديد محل النزاع فنقول: ان النهي عن المعاملة. تارة: يكون ارشاديا الى مانعية الخصوصية المأخوذة فيها. واخرى: يكون نهيا تكليفيا. وهو تارة: يتعلق بذات السبب بما انه فعل من افعال المكلف، كالنهي عن

البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، فان النهي عن ذوات الالفاظ التي تقع بها المعاملة لانها شاغلة عن صلاة الجمعة. واخرى: يتعلق بالمسبب يعني كالتمليك الحاصل من انشاء البيع، فيكون التحريم متعلقا بما يترتب على السبب من أثر. وثالثة: يتعلق بالتسبب بالسبب الخاص الى مسببه، ويمثل له بالنهي المتعلق بالمراهنة بالعوض، فان نفس التملك غير محرم، كما ان نفس السبب من دون عوض كذلك. فالمحرم هو التسبب الى حصول التملك بالسبب الخاص. ومحل الكلام هو القسمان الاخيران. اما الاول: فلانه لا اشكال في إقتضائه فساد المعاملة لا حتفافها بالمانع من صحتها، ولا كلام لاحد فيه. واما الثاني: - أعني النهي المتعلق بذات السبب - فلم يتوهم دلالة على الفساد، كما لا وجه له اصلا، إذ ميغوضية السبب لا تنافي ترتب اثره عليه لو تحقق. اذن فيختص الكلام بالقسمين الآخرين. وقد ذهب صاحب الكفاية اولا الى عدم اقتضاء النهي للفساد، وعلمه بعدم الملازمة بين الجريمة والفساد لغة ولا عرفا (1). ولا يخفى ان ذلك يرجع الى نفي دعوى الملازمة، فكان الواجه ذكر ما تقرب به دعوى الملازمة ونفيه لا الاكتفاء بمجرد دعوى عدم الملازمة. هذا مع ان نفي الملازمة عرفا ولغة لا يعلم وجهه، إذ البحث عن اقتضاء الجريمة للفساد، والحال في ذلك لا يختلف بين ان تكون الجريمة معنى لغويا فقط أو عرفيا فقط أو كليهما. فالتفت. وعلى كل حال فالاقوال في محل البحث ثلاثة :

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 187 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الاول: إقتضاء النهي للفساد. الثاني: اقتضاء النهي الصحة. وهو المنسوب الى ابي حنيفة والشياباني (1). الثالث: عدم اقتضائه لاحدهما. اما القول الاول فيوجه بوجه: الوجه الاول: دلالة الروايات عليه، كرواية زرارة عن الباقر (ع) : (عن مملوك تزوج بغير إذن سيده. فقال: ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما. قلت: اصلحك الله تعالى ان الحكم بين عينييه وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له. فقال أبو جعفر (ع): انه لم يعص الله انما عصى سيده فإذا أجاز فهو له جائز " (2). فان ظاهرها انه لو كان عمله عصيانا لله كان فاسدا، فيدل على انه لو كان محرما كان فاسدا لان فعل الحرام معصية. وفيه: ما

أشار إليه في الكفاية (3) من أن العصيان كما يطلق على مخالفة الحكم التكليفي يطلق أيضا على مخالفة الحكم الوضعي والشروط الوضعية، بلحاظ أنه مخالفة للمقررات المفروضة، فإن ترك الجري على طبقها يعد عصيانا عرفا، وهي وإن كانت ظاهرة في المعنى الأول إلا أن المراد بها في الرواية هو المعنى الثاني بقرينة إطلاق المعصية على إيقاع المعاملة بدون إذن سيده، فالمراد - بملاحظة هذه القرينة - أنه لم يأت بالمعاملة مخالفا لما هو المقرر شرعا في

(1) شرح تنقيح الفصول / 173. (2) الفروع من الكافي 5 / 478. باب المملوك تزوج بغير إذن مولاه - الحديث 3. من لا يحضره الفقيه 3 / 350. باب طلاق العبد - الحديث 4. تهذيب الأحكام 7 / 351. باب العقود على الأماء... - الحديث 63. وسائل الشيعة 14 / 523. الباب 24 من نكاح العبد والأماء - الحديث 1. (3) (الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الأصول / 188 - طبعة مؤسسة آل البيت ع (*).

[198]

تماميتها، بل جاء بها مخالفا لسيده لعدم إذنه، فلا ظهور لها في كون المخالفة للحكم التكليفي موجبة للفساد. ولو سلم عدم ظهور إرادة المعنى الثاني فلا يسلم ظهورها في المعنى الأول، بل تكون الرواية مجملة لاحتماف الكلام بما يصلح للقرينة على إرادة خلاف ظاهره، كما لا ظهور للكلام في استعماله في الأعم من المعنيين. فتدبر. ومن هنا يظهر حال سائر الروايات المستدل بها على المدعى فلا نطيل الكلام بالتعرض إليها. الوجه الثاني: أن المسبب من مجعولات الشارع واعتباراته، فإذا فرض كونه مبغوضا كما هو ظاهر النهي لم يتحقق من قبل الشارع، فالملكية إذا كانت مبغوضة للشارع لم يعتبرها، لكن المبغوضة ليست مبغوضة تشريعية بل تكوينية، لأن متعلقها فعل المولى نفسه فلا يعقل أن يتعلق بها التحريم، فما يعقل تعلق التحريم به بلحاظ أنه فعل المكلف، هو إيجاد الملكية والتسبب إلى اعتبارها شرعا بسبب العقد، فالملكية لها حيثيتان أحدهما تكون فعل المولى وبالأخرى تكون فعل المكلف فتكون متعلقة للتحريم من حيثية كونها فعلا له تسببا. وعلى هذا البيان يقرب دلالة النهي على الفساد: بأن التسبب إلى الملكية يتقوم باعتبار الملكية إذ مع عدم اعتبارها لا يتحقق التسبب إليها كما لا يخفى، وعليه فمع تحريم التسبب ومبغوضيته لا يعقل جعل الملكية المحققة للتسبب. فحرمة المعاملة بهذا النحو تستلزم فساده وعدم جعل الشارع للآثر المترتب عليها. وبيان آخر، نقول: أن متعلق التحريم وإن كان هو الملكية التسببية والمبغوض هو الملكية المستندة إلى المكلف باعتبار إيجاد سببها، إلا أن تحقق ذلك لا يكون إلا باعتبار الشارع الملكية وجعلها، ومع فرض مبغوضية التملك الصادر من المكلف يستحيل جعل ما يحققه ويقومه وهو الملكية.

[199]

ولا يخفى أن هذا البيان لا يرد على المسلك القائل (1) بوجود مواطن ثلاثة للاعتبار وهي الاعتبار الشخصي والاعتبار العقلاني والاعتبار الشرعي، يعني أن المنشئ يعتبر المنشأ في نفسه ويكون اعتباره موضوعا لاعتبار العقلاء والاعتبار العقلاني يكون موضوعا للاعتبار الشرعي، والوجه في عدم ورود هذا البيان على هذا المسلك هو: أن فعل المكلف المتعلق للتحريم أجنبى بالمرّة عن فعل الشارع، فإن المبغوض هو الاعتبار الشخصي لأنه القابل للتحريم دون غيره، وهو لا يتنافى مع اعتبار الشارع وجعله، إذ هو غير مبغوض. وإنما يتجه هذا البيان على المسلك المشهور القائل بأن واقع المعاملة هو الانشاء بداعي تحقق الاعتبار العقلاني أو الشرعي فهي التسبب إلى اعتبار الشارع، من دون أن يكون للمنشئ اعتبار شخصي. إذ تتجه دعوى أن المبغوض متقدم باعتبار الشارع فلا معنى لجعله واعتباره من قبله. وعليه، فلا يتجه التفصي عن هذا البيان بالالتزام بوجود الاعتبار الشخصي وأنه هو متعلق التحريم. فالتحقيق أن يقال: أن اعتبار الملكية - مثلا - وإن كان بيد الشارع إلا أن تحققه لما كان بلحاظ تسبب المكلف وإنشائه أسند التملك إلى المكلف كما يسند إلى الشارع، فهناك تملكين أحدهما تملك المكلف والآخر تملك الشارع، نظير ما لو رمى شخص آخر برصاصة فجاء ثالث وأوقف المرمي تجاه الرصاصة فاصابته وقتل فإن القتل كما يسند إلى الرامي يسند إلى الرامي يسند إلى هذا

الشخص الثالث. وعليه، فإذا فرض تعدد التمليك بحسب ما يراه الوجدان بنحو لا يقبل الانكار، فالمبغوض المحرم هو تمليك المكلف لا مطلق التمليك، فلا مانع من تحقق

(1) التزم بهذا المسلك السيد الطباطبائي في حاشيته على المكاسب (*).

[200]

التمليك من الشارع لانه ليس من مبعوضاته. وبالجمله: تعدد التمليك مما لا يقبل الانكار، إذ يسند التمليك للبائع، فيقال انه ملك مع انه لا معنى له لو كان فعل الشارع، إذ فعل الغير لا يسند الى الشخص، فيكشف عن تعدد التمليك ومعه يرتفع المحذور. وتوضيح ذلك وبيان السر فيه: ان شأن الشارع هو جعل الملكية على تقدير تحقق المعاملة بنحو القضية الحقيقية، بمعنى انه يعتبر الملكية عند تحقق البيع بشرائطه مثلا، وبنحو جعل الحكم الكلي على موضوعه الكلي، ولا شأن له بمرحلة التطبيق، فإذا اوجد المكلف المعاملة في الخارج ثبت الاعتبار في موردها قهرا، فيسند التمليك الى المكلف بهذا اللحاظ، إذ يرى انه هو سبب تحقق الاعتبار الفعلي نظير مثال القتل فان الرصاصة المرمية تصيب كل من واجهها فإذا اوقف شخص آخر تجاهها فاصابته اسند إليه القتل كما يسند الى الرامي في نفس الوقت. ومثله اطلاق تنجيس يده عليه، فيقال: نجس يده، مع ان النجاسة من مجعولات الشارع، وليس ذلك الا لاجل ان الشارع جعل النجاسة على ملاقي النجس بنحو الكلية، فإيجاد الموضوع المستلزم لترتب الحكم يوجب اسناد الحكم الى المكلف، وهكذا الحال في الاحكام التكليفية، فانه يقال: انه حرم على نفسه الشئ الكذائي، إذا اوجد موضوع التحريم. ومن الواضح ان اطلاق ذلك عليه يكون اطلاقا حقيقيا لا يرى فيه شائبة من التجوز والمسامحة، مما يكشف عن وجود آخر يكون فعل المكلف، إذا الوجود المجعول للشارع ليس من افعال المكلف. فهناك تمليكان احدهما تمليك المكلف وهو الذي يكون مورد التحريم لانه من افعاله الاختيارية. فلاحظ وتدبر. والوجه الثالث: ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) وبنى عليه، وهو: ان المعتبر في صحة المعاملة امور ثلاثة :

[201]

الاول: كون الناقل - في مورد التمليك - مالكا للعين أو ما يحكمه بحيث يكون امر النقل بيده. الثاني: ان تكون له السلطنة الفعلية الثابتة بقاعدة الناس مسلطون على اموالهم، فلا تصح من المحجور عليه لانتفاء السلطنة. الثالث: ان يكون ايجاده بسبب خاص. والنهي المتعلق بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف للكافر يوجب اختلال الشرط الثاني من شروط الصحة، لان النهي يكون معجزا مولويا للمكلف، رافعا لسلطنته على الفعل والترك، فتبطل المعاملة لاجل ذلك، اما ولاية النقل وايجاده بسبب خاص فلا يتنافي مع النهي (1). وهذا الوجه غير سديد: إذ الثابت بقاعدة السلطنة محل خلاف، وعلى أي تقدير فالوجه غير تام بيان ذلك: انه اختلف في مفاد قاعدة السلطنة الى قولين: احدهما: انها تتكفل جعل السلطنة وضعيا، واعتبار حق التصرف فيه. ثانيهما: انها تتكفل بيان ثبوت السلطنة التكوينية على النقل، بداعي افادة لازمة، وهو امضاء المعاملات واعتبار ترتب الاثر عليها، فانه إذا فرض امضاء المعاملة وجعل الملكية - مثلا - عند معاملة البيع الواقعة، كان الشخص قادرا تكوينيا على النقل. وهذا الوجه افاده المحقق الاصفهاني، وهو الوجه المتين، إذ لا وجه لجعل السلطنة بعد فرض تحققها تكوينيا يجعل الاثر على المعاملة (2). وبالجمله: المقصود بجمله: " الناس مسلطون على اموالهم " (3) على هذا

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 404 - الطبعة الاولى. (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. حاشية المكاسب 1 / 26 - الطبعة الاولى. (3) المجلسي العلامة محمد باقر. بحار الأنوار 1 / 154. الطبعة الحديثة (*).

الرأي الكناية عن امضاء المعاملة، إذ السلطنة التكوينية تلازم الامضاء. إذا عرفت ذلك: فلو كان المقصود بقاعدة السلطنة هو الثاني وأنه ليس لدينا اعتبار للسلطنة، بل ليس هناك سوى جعل الأثر وامضاء المعاملة وانقادها، فلا يتم الوجه المزبور، إذ لا ينافي النهي السلطنة التكوينية إلا إذا كان ملازماً لفساد المعاملة وعدم ترتب الأثر عليها، وهذا هو محل البحث ومورد النزاع، فلا بد من سلوك طريق آخر لإثبات الفساد غير هذا الوجه كما لا يخفى جداً. وإن كان المقصود بها المعنى الأول. فمن الواضح أن لدينا قدرتين على التصرف قدرة تشريعية بمعنى جواز التصرف تكليفاً، وقدرة وضعية بمعنى قابلية التصرف المعتبرة من الشارع، والتحرير إنما يرفع القدرة الأولى، أما القدرة الوضعية فارتفاعها بالتحرير أول الكلام وهو عين الدعوى. وعليه، فالمقصود بالقاعدة أما جعل القدرة الوضعية أو جعل الأعم من القدرة الوضعية والتشريعية. فعلى الأول: يحتاج إثبات كون التحريم مخصصاً للقاعدة ورافعاً للقدرة المجعولة بها إلى دليل، ولا وجه لمجرد دعوى ذلك والحال أنه محل خلاف. وعلى الثاني: كان التحريم رافعاً للقدرة التشريعية فيخصص القاعدة إلا أن محل الكلام رفعه للقدرة الوضعية، فلا ينفع ارتفاع القدرة الشرعية به. وما ذكر لا يتكفل سوى دعوى رفعه لها من دون أي وجه. وبالإجملة: الوجه المزبور لا يعدو كونه دعوى ثبوت أحد القولين في محل النزاع. ومثل ذلك يعد مصادرة وهو مما لا يتناسب مع المقام العلمي للمحقق النائيني (قدس سره). فالتفت وتدبر. والمتحصل: أنه لم يقدّم دليل على ملازمة التحريم للفساد. وأما القول الثاني فهو المحكي عن أبي حنيفة والشيباني.

والوجه فيه: أن النهي عن الشيء لابد أن يفرض في مورد القدرة على الشيء لامتناع تعلّق التكليف بغير المقدور، وإذا فرض فساد المنهي عنه لزم عدم القدرة على تحقيقه بالنهي، وهو يتنافى مع تعلّق النهي به، فلا بد من فرض وقوعه كي يصحّ تعلّق النهي به. ولا يخفى أن هذا الوجه لا اختصاص له بالنهي عن المعاملة، بل هو يتأتى في صورة النهي عن العبادة. ولأجل ذلك أورد عليه صاحب الكفاية بأنه غير تام في مورد النهي عن العبادة لما تقدم من أن المقصود هو تعلّق النهي بذات العمل الذي لو أمر به كان أمره عبادياً أو تعلّقه بما يكون عبادة ذاتاً، ومن الواضح أن مثل ذلك مقدور ولو كان فاسداً، أما النهي عن المعاملة، فإن كان عن ذات السبب لم يستلزم الصحة، للقدرة على السبب مع عدم ترتب الأثر عليه. وأما إذا كان عن المسبب أو التسبب بالسبب إليه كان الوجه المذكور تاماً، إذ مع عدم تحقق الأثر لا يكون المسبب والتسبب مقدوراً كي يكون قابلاً لورود الحرمة عليه وتعلّق النهي به. وعلى هذا فصاحب الكفاية وافق القائل بما إذا تعلّق النهي بالمسبب أو التسبب. وخالفه في غير ذلك (1). وهو على حق في مخالفته. لكنه في موافقته لا نراه محققاً. بيان ذلك: أن المسالك في باب الانشاء والمعاملات مختلفة: فمنهم من يرى تعدد الاعتبار في باب المعاملة، فهناك اعتبار شخصي للملكية - مثلاً - واعتبار عقلائي واعتبار شرعي، وهو مختار السيد الطباطبائي في حاشيته على المكاسب (2).

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الأصول / 189 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع)، (2) الطباطبائي الفقيه السيد كاظم، حاشية المكاسب / 62 - الطبعة الأولى (*).

ومنهم من يرى أن المنشئ يقصد إيجاد المنشأ بوجود انشائي يكون موضوعاً للآثار العقلانية والشرعية، فللملكية وجود انشائي غير وجودها في مرحلة الاعتبار العقلاني. وهذا الرأي لصاحب الكفاية وصرح به وأكدته في الفوائد (1). (وهذا الرأي وإن

لم يلتزم به القوم لكن صرحوا في بعض الموارد بلوازمه، وذلك كما قيل في رد الاشكال على صحة امضاء المعاملة الفضولية، بان امضاء المعدوم لا وجه له. فقيل في رده: بان للمعاملة نحو وجود مستمر، كما قيل: بان مراد الشيخ في تعريف البيع بانشاء التمليك هو التمليك الانشائي، لعدم سلامة الاول من كثير من الايرادات. ومنهم من يرى ان إنشاء الملكية ليس الا التسبب الى اعتبارها شرعا أو عقلايا، فليس للملكية سوى وجود اعتباري واحد. وهو الرأي المشهور في باب الانشاء. ولا يخفى ان الوجه المتقدم لاثبات ملازمة النهي للصحة لا يتم بناء على الرأي الاول، لان ما هو فعل المكلف وما هو متعلق الحرمة هو لا اعتبار الشخصي، اما غيره فليس من افعاله كي يتعلق به التحريم. ومن الواضح انه مقدور للمكلف ولو لم يترتب عليه الاعتبار الشرعي، فيصح تعلق التحريم به مع عدم استلزامه لترتب الاثر شرعا. وهكذا لا يتم هذا الوجه على الرأي الثاني (رأي صاحب الكفاية)، إذ فعل المكلف هو الوجود الانشائي وهو يتحقق سواء ثبت الاثر شرعا أو لا، فالقدرة عليه لا تلازم الصحة. ومما هو غريب جدا موافقة صاحب الكفاية للقاتل مع التزامه بهذا الرأي

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / 285 - المطبوعة ضمن الحاشية (*).

[205]

في باب الانشاء. نعم هذا الوجه يتجه في بادئ النظر على الرأي المشهور، إذ متعلق التحريم وهو التمليك لا يتحقق من دون اعتبار للملكية شرعا، وليس لدينا فعل يسند الى المكلف غير الملكية الاعتبارية بلحاظ ايجاد سببها. والتحقيق انه غير تام. بيان ذلك: ان الشبهة المزبورة وردت لتخيل انه لا يوجد في المعاملة، سوى السبب والمسبب بمعنى الاعتبار الشرعي، ولكن الامر ليس كذلك والا لزم التوقف في صدق البيع بالنسبة الى بيع الغاصب والفضولي والمعتقد ان المال له، وذلك لان الاعتبار الشرعي لا يترتب على انشاء الغاصب ولا الفضولي ولا غير المالك المتخيل ان المال ملكه، فلو فرض ان المعاملة اسم للتسبب الى الاعتبار الشرعي لزم ان لا يتحقق صدق البيع في هذه الموارد لعدم تحقق المسبب. وبما انه مما لا يتوقف احد في صدق البيع في مثل هذه الموارد ونسبة التمليك الى البائع فيقال باع وملك ما ليس له، نستكشف ان هناك امرا يتحقق بالانشاء ولو لم يثبت المنشأ في عالم الاعتبار الشرعي، وهو يسند الى المنشئ لانه فعله التسببي، وذلك الامر هو وجود انشائي للملكية في البيع. وعليه ففي صورة الانشاء هناك تمليك انشائي غير التمليك الشرعي وهو فعل المنشئ وينسب إليه. وبذلك يتضح انه هو متعلق التحريم وغيره، من الاحكام التكليفية، وهذا امر مقدور ولو لم يثبت الاثر شرعا، فالحرمة لا تلازم الصحة للقدرة عليه بدون الصحة وهذا المعنى لابد من الالتزام به في الانشائيات، وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على التعريف المشهور كما أشرنا الى بعضها، وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصحيح والاعم فراجع .

[206]

والذي يتحصل ان النهي كما لا يدل على الفساد لا يدل على الصحة، فالمرجع لطلاق دليل المعاملة لو كان موجودا والا فالاصل. فالتفت ولاحظ والله ولي التوفيق * * *

[207]

المفاهيم

المفاهيم عرف صاحب الكفاية المفهوم بأنه حكم انشائي أو اخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك سواء وافقه في الايجاب والسلب وهو المعبر عنه بمفهوم الموافقة، أو خالفه ويعبر عنه بمفهوم المخالفة. فمفهوم جملة: " ان جاءك زيد يجب اكرامه " على تقدير القول به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها وهي: " ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرامه " تستتبعها الخصوصية المؤداة بالمنطوق وهي العلية المنحصرة كما سيأتي. وانتهى (قدس سره) الى ان المفهوم يصح ان يقال عنه انه حكم غير مذكور لا انه حكم لغير مذكور، إذ قد يكون الموضوع مذكورا كما في المثال السابق. ولكنه استدرك بعد ذلك بان هذه التعريفات انما تذكر لشرح الاسم فهي تعريفات لفظية لا حقيقية فالاشكال عليها بعدم النقص والطرد في غير محله. ثم أشار الى ان المفهوم هل هو من صفات الدلالة أو المدلول ؟ واستقرّب الثاني وذكر ان التعرض لذلك غير مهم في المقام .

هذا ما ذكره (قدس سره) في هذا المقام (1). وقد اوقع المحقق الاصفهاني الكلام معه في تعريفه بأنه حكم غير مذكور، وناقشه فيه واختار بعد ذلك معنى آخر للمفهوم، كما انه اوقع الكلام معه في كونه من صفات الدلالة والمدلول، فذكر: ان الدلالة بالمعنى الفاعلي لا تقبل الاتصاف بالمفهوم ولا يتوهم ذلك. والدلالة بالمعنى المفعولي عين المدلول حقيقة. وعليه فالترديد في غير محله. (2) وبما انه لا جدوى في سرد ذلك مفصلاً وتمييز الحق منه عن غيره لم نتعرض الى بيانه واقتصرنا على مجرد الاشارة إليه، فمن اراد الاطلاع فليراجع. ومنه ظهر انما افاده المحقق النائيني (رحمه الله) من تنويع المفهوم، وانه تارة يكون افرادياً. واخرى يكون تركيبياً، وايقاع البحث في ذلك مفصلاً مما لا جدوى فيه مع غرض النظر عما في بعض ما ذكره من التأمل والنظر (3). والامر الذي نود التنبيه عليه، هو: انك عرفت ان المفهوم حكم تستتبعه خصوصية مرادة من اللفظ كخصوصية العلية المنحصرة في الشرط المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، فهو حكم يلزم الخصوصية المؤداة باللفظ، والذي نحتاجه في البحث عن المفهوم هو اثبات هذه الخصوصية المستلزمة للمفهوم لا غير، لان ثبوت هذه الخصوصية يكفي في اثبات المفهوم والبناء عليه، ولا نحتاج بعد ذلك إلى البحث عن حجته، إذ لما كان من لوازم الخصوصية كان الدليل الدال على ثبوتها دالاً على المفهوم، اما بالدلالة الالتزامية إذا كانت الملازمة بين المفهوم والخصوصية ملازمة بينة بالمعنى الاخص، فيكون الدلالة على المفهوم من مصاديق الظاهر وهو حجة. واما بلحاظ ان الامارة حجة في لوازم مؤداها العقلية .

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 193 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين، نهاية الدراية / 1 / 319 - الطبعة الاولى. (3) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، اجود التقريرات / 1 / 413 - الطبعة الاولى (*).

وبالجملة: ثبوت المفهوم يلزم حجية الدليل فيه اما لظهوره فيه أو لكونه حجة في لوازم مؤداها، نظير ثبوت وجوب المقدمة بثبوت وجوب ذبيها بالدليل لو قيل بالملازمة فان الملازمة عقلية. وعليه، فلا حاجة لا تعاب النفس في بيان ان الدلالة على المفهوم من الدلالة الالتزامية، كما وقع ذلك من المحقق النائيني * * * (1).

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، اجود التقريرات / 1 / 413 - الطبعة الاولى (*).

مفهوم الشرط وقع الكلام بين الاعلام في دلالة الجملة الشرطية على انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط، والمقصود بالبحث انها هل تدل بالوضع أو بمقتضى قرينة عامة على الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، بحيث يحمل الكلام عليه لو لم تقم قرينة على الخلاف، أولا تدل على ذلك بل غاية ما تدل عليه هو الثبوت عند الثبوت ؟. والخصوصية المقصودة هي دلالة الجملة على كون الشرط سببا منحصرا للجزء، فانه يلزم انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط والا لم يكن سببا منحصرا له. وقد ذكر لاثبات المفهوم وجوه ذكرها في الكفاية خمسة.. أحدها يرجع الى دعوى الوضع، والاربعة الاخرى ترجع الى دعوى القرينة العامة على المفهوم. وقبل الخوض في ذلك لا بد من التعرض لامور: الامر الاول: في بيان معنى التعليق والترتب واللزوم. فانه مما له نفع فيما نحن فيه وقد وقع الخلط بينها في الكلمات فنقول: اما التعليق: فهو ربط احد الشيئين بالآخر بنحو لا يتخلف عنه ولا يمكن تحقيقه بدونه، فهو يساوق العلية المنحصرة، إذ من الواضح ان الشئ إذا كان يوجد بسببين لا يقال انه معلق بكل منهما، ولا يصح ان يقال علقت مجيء

على مجيء زيد لو فرض تحقق المجيء مني بدون مجيء زيد. واما الترتيب: فهو عبارة عن حصول احد الشيئين عند حصول الآخر بحيث يكون منشئا لتحقيقه. وهو أهم من التعليق، إذ هو لا يلزم الانحصار، بل مع تعدد السبب يصدق ترتيب المسبب على كل منهما وتفرعه عنه. واما اللزوم: فهو عبارة عن حصول أحد الشيئين مع الآخر بنحو لا ينفك أحدهما عن الآخر. وهو أعم من الترتيب، إذ يصدق على ملازمة العلة للمعلول والمعلول للعلة والشيئين المعلولين لثالث، مع عدم الترتيب في الاخيرين. الامر الثاني: في بيان ان ما تفيد الجملة الشرطية من ربط الجزء بالتالي بنحو التعليق أو غيره - على الخلاف في نوع الربط -، هل هو مؤدى الاداة وان مؤدى الاداة ليس الا جعل تاليها موضع الفرض والتقدير، والتعليق يستفاد من الفاء أو ترتيب الجزء على الشرط ؟. فان تحقيق ذلك ينفكنا في التمسك، بالاطلاق لاثبات المفهوم كما سيتضح. وقد ذهب المحقق الاصفهاني الى الثاني، فادعى ان اداة الشرط لا تفيد سوى جعل متلوها واقعا موضع الفرض والتقدير، ويشهد بذلك الوجدان وملاحظة مرادفها بالفارسية، فانه شاهد على ان اداة الشرط لا تتكفل سوى هذا المعنى، فكان الفائل حين يقول: " ان جاءك زيد فأكرمه " يريد: " على فرض مجيء زيد اكرمه ". واما التعليق والترتيب فهو مستفاد من تفريع التالي على المقدم والجزء على الشرط كما تدل عليه الفاء التي هي للترتيب. وقد ذكر ان ما اشتهر من ان " لو " حرف امتناع لامتناع لا منشأ له إلا ما ذكرنا من ان اداة الشرط تفيد جعل مدخولها موضع الفرض، ببيان: ان

مدخول " لو " هو الماضي وفرض وجود شئ في الماضي لا يكون الا إذا كان الواقع عدمه فلذا يكون المفروض محالا، وحيث رتب على المحال شئ أيضا في الماضي فهو ايضا محال، لانه ان كان المرتب عليه علتة المنحصرة فلم توجد، وان لم تكن علتة المنحصرة وكانت له علة اخرى فهي أيضا لم توجد، ولذا رتب عدمه على عدم المفروض وجوده. هذا ما افاده (قدس سره) في مبحث مفهوم الشرط، وأطال في بيانه في مبحث الواجب المشروط (1) وهو غير تام بكلا جهتيه، أعني: ما افاده في معنى اداة الشرط بقول مطلق، وما افاده في سر دلالة " لو " على الامتناع للامتناع. اما الجهة الثانية: فقد عرفت ان منشأها وأساسها هو كون فرض شئ في الماضي كاشفا عن عدم وقوعه. وهذا الامر لا نلتزم به لوجهين: الاول: النقص بما إذا كان مدخول غير " لو " من ادوات الشرط هو الماضي، فانه لا يلتزم بانها تفيد امتناع شئ لامتناع آخر، كما لو قال: " ان كان زيد قد جاء امس جاء عمرو امس ايضا "، بل لو كان الفرض والتقدير مدلولاً للفظ الاسمي، كما لو قال: " على فرض مجيء زيد امس فقد جاء عمرو امس "، فانه لا يلتزم بدلالة الجملة على الامتناع للامتناع. الثاني: الحل في الجميع، بانه لا ينحصر فرض شئ في الماضي بصورة عدم وقوعه، بل كما يمكن ان يكون منشأ الفرض في الماضي عدم تحقيقه، كذلك يمكن ان يكون منشؤه

كون غرض المتكلم ليس الا بيان الملازمة بين تحقق شئ في الماضي وتحقق آخر فيه ايضا من دون ان يتعلق غرضه ببيان تحققه. كما يمكن ان يكون جاهلا بتحقيقه وعدمه فيفرض تحققه في الماضي ويرتب عليه شئ آخر .

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 320 و 1 / 177 - الطبعة الاولى (*) .

[216]

واما الجهة الاولى: فلانه لو كانت الاداة تفيد جعل مدخولها موقع الفرض والتقدير لم يكن هناك حاجة للاتيان بالفاء، كما يشهد لذلك عدم جواز ذكر الفاء لو عبر عن الفرض والتقدير بالاسم، فانه يقال: " على فرض وتقدير مجئ زيد يجئ عمرو " ولا يقال: " فيجي عمرو "، مع ان الفرض بالمعنى الاسمي انما يدخل على المفاهيم الافرادية لا التركيبية، فيقال: " على فرض مجئ زيد " لا " على فرض جاء زيد "، ولو كانت الاداة بمعنى الفرض والتقدير لصح ذلك. فهذا مما يكشف عن اختلاف المعنى. فما افاده (قدس سره) في معنى الاداة غير سديد. واما المحقق النائيني (قدس سره) فكلامه في المبحثين مرتبك جدا، ولا يخلو عن تهافت، فهو يلتزم اولا بوضع الاداة للتعليل ثم يذهب الى انها موضوعة لجعل مدخولها موضع الفرض وانها لا تدل على اكثر من اللزوم، والترتب يستفاد من سياق الكلام وجعل التالي تاليا والمقدم مقDMA. وفي مبحث الواجب المشروط ادعى انها موضوعة للربط بين الجملتين (1). وقد عرفت ان التعليق اخص من الترتب واللزوم، فلا يمكن الجمع بين دعوى كونها موضوعة للتعليل ودعوى انها موضوعة للزوم. وبالجملـة: لا نستطيع اسناد رأي خاص له حتى نرتضيه أو ندفعه. فالذي يمكن ان ندعيه في معناها هو: انها ظاهرة في إفادة ترتب الجزاء على الشرط ومعلوليته له وتفرعه عليه ثبوتا. اما دعوى: انها موضوعة لما هو أعم من اللزوم فباطلة جدا، لتبادر اللزوم منها في الجملة، واستعمالها في غير موارد انما يكون بقرينة، أو فقل انها تستعمل في موارد الملازمة الاتفاقية في اللزوم لكن في ظرف خاص .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات 1 / 415 و 1 / 131 - الطبعة الاولى (*) .

[217]

واما دعوى: انها لخصوص اللزوم لا الترتب. فلعل الوجه فيه هو: استعمالها بلا عناية في موارد لا ترتب للجزاء فيها على الشرط، نظير قولهم: " إذا كان زيد محموما فهو متعفن الاخلاط "، فان الحمى معلولة للعفونة لا علة لها. ولكن الظاهر انها مستعملة في هذه الموارد في الترتب، لكن المراد هو الترتب في مرحلة الاثبات لا الثبوت، ويكون المقصود بيان ترتب الوجود العلمي للجزاء على الشرط لا الوجود الواقعي، ولذا قد بصرح بذلك في بعض القضايا فيقال: " وإذا كان زيد محموما فيعلم انه متعفن الاخلاط "، اذن فلنا ان ندعي ظهور الاداة في ترتب الجزاء على الشرط وعلية الشرط له لا اكثر. واما استفادة الانحصار فهي من طريق آخر. يبقى اشكال صحة الربط بين النسبتين. وقد اجبنا عنه في مبحث الواجب المشروط. فراجع. الامر الثالث: في تحديد ما هو ملاك ثبوت المفهوم وما ينبغي البحث فيه لاثباته ونفيه. والمعروف هو ان مدار البحث على استفادة كون الشرط علة منحصرة للجزاء فينتفي الحكم عند انتفائه. ولكن المحقق العراقي (قدس سره) (خالف المشهور وذهب الى ان مدار البحث لا بد وان يكون على ان القضية المتكفلة للحكم، هل هي ظاهرة في تعليق شخص الحكم على الشرط أو تعليق سنخه عليه، فيثبت المفهوم على الثاني دون الاول. وبيان ذلك - كما جاء في مقالاته -: ان علية ما علق عليه الحكم بنحو الانحصار أمر مسلم غير قابل للانكار، والذي يدل عليه التزام الكل بلا توقف بان انتفاء موضوع الحكم اما بذاته أو لبعض قيوده من شرط أو وصف أو غيرهما

يلزم انتفاء شخص الحكم المعلق عليه، وهو يكشف عن كون موضوع الحكم بخصوصياته المأخوذة فيه علة لشخص الحكم، إذ لو لا ذلك لم يكن وجه لانتفاء شخص الحكم بانتفائه، لامكان ثبوته على الخالي عن الخصوصية مثلاً. وبشهاد لذلك التزامهم بتقييد المطلق بالمقيد إذا كانا مثبتين مع احراز وحدة المطلوب فيهما، فانه لا يتم الا إذا التزم بظهوره المقيد في كون موضوعه علة منحصرة للحكم فلا يثبت في غير مورده، والا فمجرد وحدة المطلوب لا تلازم التقييد، إذ يمكن كون الحكم الواحد ثابتاً للمطلق. وبالجملية: الكل يلتزم بكون الموضوع بخصوصياته علة منحصرة لشخص الحكم. والسر فيه: هو ظهور الكلام في إناطة الحكم بالموضوع بخصوصه وتعليق الحكم عليه بعنوانه، فان قول الامر: " اكرم زيدا " ظاهر في دخالة عنوان زيد في ثبوت الحكم، وهو يتنافى مع دخول غيره في ثبوت الحكم لمنافاة دخل غيره، لاناطة الحكم بالموضوع بخصوصه الظاهرة من الكلام. ولولا هذه الجهة لما اقتضى انتفاء الموضوع انتفاء شخص الحكم. وعليه، فيمكننا ان ندعي ظهور أخذ الموضوع في دخالته بخصوصه وينحو الانحصار في مضمون الخطاب. وعليه، فينحصر البحث - في المفهوم وعدمه - في ان مضمون الخطاب وما علق على الموضوع هل هو شخص الحكم ؟ فلا يدل الكلام على المفهوم، إذ انتفاء الشرط يقتضي انتفاء شخص الحكم، وهو لا ينافي ثبوت فرد آخر للحكم في غير مورد الشرط. أو انه سنخ الحكم ؟ فيدل الكلام على المفهوم، إذ انتفاء الشرط يقتضي إنتفاء سنخ الحكم عن غير مورده فيتناهي مع ثبوته في غير مورده. فمدار البحث ذلك، وليس البحث في استفادة العلية المنحصرة، فانها من المسلمات بحسب الارتكاز والشواهد، فلا وجه للبحث فيها .

هذا محصل ما أفاده بتوضيح منا (1). ولكنه لا يخلو عن مناقشة، فانه لا يخلو عن مغالطة، لان الكل لم يلتزم بظهور تعليق الحكم على الموضوع في العلية المنحصرة، بل التزموا بما يلزم الانحصار في خصوص كون المعلق شخص الحكم لا سنخه، وهو اصل العلية لا اكثر. وملخص ما ندعيه: انهم التزموا بظهور الموضوع في العلية، وهي تلازم الانحصار في مورد كون المرتب على الموضوع شخص الحكم، فلا وجه للتعدي الى ظهور الموضوعية في الانحصار لمطلق مضمون الخطاب. وبيان ذلك: ان المراد عن شخص الحكم ليس المعنى الاصطلاحي للشخص، وهو الحكم الموجود، فانه لا معنى للكلام في الانحصار وعدمه بالنسبة إليه، فان الموجود الخارجي لا يمكن ان يوجد بواسطة سبب آخر، لان الموجود لا يقبل الوجود ثانياً. كما انه لا معنى لانتفائه لان الشئ لا ينقلب عما وقع عليه. وهذا كما يجري في الاحكام يجري في التكوينيات أيضاً، فان الاحراق الموجود المتحقق بالنار الخاصة لا معنى لوجوده بنار اخرى. وانما المراد به ما يوجد في الخارج بنحو يؤخذ فيه بعض الخصوصيات الملازمة لانطباقه على فرد واحد لا اكثر، وهو في التكوينيات ملازم للانحصار، فإذا قيل: " الاحراق الثابت لهذا الشئ من هذه النار في الساعة الخاصة " الى غير ذلك من القيود المخصصة للمفهوم بحيث لا يقبل الانطباق على غير الفرد الواحد، فلا وجه لتوهم ثبوته بغير تلك النار بالخصوصيات المذكورة. واما في التشريعات والاعتباريات، فغير ملازم للانحصار، إذ الحكم

(1)العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين،، مقالات الاصول 1 / 138 - الطبعة الاولى (*) .

الثابت لزيد بالقيود الخاص يمكن ان يكون ثبوته له بعنوان انه انسان فلا ينتفي بانتفاء زيد بل هو ثابت لغيره. كما يمكن ان يكون ثبوته له بعنوانه لكن لا بنحو التعيين، بل بنحو البدلية بان يكون ثابتاً لزيد بعنوانه أو عمرو بعنوانه بنحو البدلية. وهذا لا يجري

في التكوينيات لان المسبب التكويني الواحد لا يمكن صدوره عن غير سبب واحد، بخلاف الاعتباريات لانها خفيفة المؤونة، فإذا استظهر أخذ " زيد " - مثلا - بعنوانه وخصوصه ثبت كونه علة منحصرة، إذ يمتنع تحقق شخص الحكم لغير زيد بعد فرض ان زيدا يؤثر فيه بعنوانه وخصوصه. وهذا لا يلزم الانحصار بالنسبة الى سنخ الحكم، إذ يمكن ترتيب الطبيعي والسنخ - بلحاظ أحد وجوداته - على زيد بعنوانه وخصوصه، وترتبه - بلحاظ وجود آخر له - على عمرو بعنوانه وخصوصه لا بنحو البدلية بل كل منهما يؤثر في وجود غير وجود الاخر فيصدق ترتيب الطبيعي على كل منهما بخصوصه وعنوانه، كما يقال في التكوينيات: " النار بعنوانها وخصوصها سبب الاحراق، وهكذا الكهرباء "، إذ الاحراق الذي تؤثر فيه النار غير الاحراق الذي يؤثر فيه الكهرباء. ويتحصل: ان ما هو ظاهر الموضوع انما يلزم الانحصار بالنسبة الى شخص الحكم لا سنخه، فلا بد من إيقاع الكلام في استفادة الانحصار بالنسبة الى سنخ الحكم فتدبر. الامر الرابع: في بيان المراد بالسنخ، والمقصود به هو طبيعي الحكم في قبال شخصه . ولكن هل يراد به الطبيعة المهمة أو المطلقة أو المقيدة ؟. وقبل تحقيق المراد لابد من التنبيه إلى شئ، وهو ان المقصود بيان معنى للسنخ بحيث يتلائم مع ما هو محل البحث، فلا بد من اشتماله على وصفين :

[221]

احدهما: قابليته للترتب على الشرط. والاخر: ملازمته للمفهوم عند الانتفاء. وبعد هذا نقول: ليس المراد به الطبيعة المهمة لوجهين: الاول: امتناع الاهمال في مقام الثبوت. الثاني: ما قيل (1): من ان المهمة في قوة الجزئية، فلا تدل الجملة الشرطية الا على انحصار علة الحكم الجزئي بالشرط، فتدل على انتفاء الحكم الجزئي عند انتفاء الشرط لا على انتفاء الحكم مطلقا. وانما المراد به الطبيعة المطلقة، ولكن لا بمعنى جميع وجودات الطبيعة، إذ لا يقصد بالجملة الشرطية ترتيب جميع وجودات الحكم على الشرط فانه مما لا معنى له كما لا يخفى. وانما بمعنى ذات الطبيعة غير المقيدة بشئ من الوحدة والتعدد، فانه يمكن ترتيبها على الشرط، كما ان انتفاء الشرط - بناء على الانحصار - يلزم المفهوم لان ثبوتها في ضمن وجود ما في فرض وجود شرط آخر يكشف عن عدم انحصار الشرط وهو خلف المفروض. أو بمعنى صرف الوجود بمعناه الاصولي وهو اول الوجود، فانه يلزم المفهوم لانه إذا ثبت عند انتفاء الشرط كشف ذلك عن عدم انحصار علته بالشرط وهو خلف. وقد يتخيل: ان نفس ثبوت علية الشرط يلزم الانحصار بالنسبة الى هذا المعنى من السنخ - فلا يتم بالنسبة إليه ما تقدم من الاشكال على كلام المحقق العراقي لانه يمتنع ترتيب اول الوجود على شرطين، إذ الثابت بالشرط الاخر هو الوجود الثاني لان الوجود الاول ما ثبت بالشرط السابق. وفيه: ان المنظور في مبحث المفهوم هو انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط

(1)العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول 1 / 139 - الطبعة الاولى (*).

[222]

وعدمه، ومن الواضح ان اصل العلية لا يلزم الانحصار بلحاظ ذلك، إذ مع وجود شرط آخر، يمكن ان يتحقق به اول الوجود عند انتفاء غيره. هذا مع انه يتصور تحقق اول الوجود بكلا الشرطين معا، كما إذا وجدا في آن واحد، فان اول الوجود ينطبق على كلا وجودي الطبيعة. ومما ذكرناه في معنى السنخ تعرف انه لا وجه لما أفاده المحقق الاصفهاني من ان السنخ بمعنى، غير ثابت، وبمعنى، لا ينفع فيما نحن بصدده. اما المعنى غير الثابت: فهو ان يراد به طبيعة الحكم بحيث لا يشذ عنها فرد منها، وهذا المعنى وان لازم المفهوم لكنه غير ثابت، لان الظاهر ان الامر بالاكرام في الشرطية وغيرها على حد سواء، ومن الواضح ان المنشأ في سائر القضايا ليس جميع افراد الوجوب. واما المعنى غير المفيد: فهو ان يراد به طبيعة الوجوب بمعنى وجودها الناقض للعدم، وهذا المعنى لا يلزم المفهوم لان الوجود نقيض العدم وكل وجود بديل عدم نفسه، فانتفائه انتفاء نفسه لا انتفاء مطلق الافراد وسنخ الحكم. ثم انه اختار

بعد افادة هذا: ان المعلق على العلة المنحصرة هو الحكم المنشأ في شخص هذه القضية، لكنه لا بما هو متشخص بلوازمه، بل بما هو وجوب أو غيره، وهذا المعنى يلزم المفهوم لان الشرط إذا كان علة منحصرة لشخص الوجوب بما هو وجوب امتنع ثبوت غيره من الافراد عند انتفاء هذا الشرط، وإلا لم يكن علة منحصرة لشخص الوجوب بما هو وجوب (1). (أقول: قد عرفت بيان المراد من السنخ بنحو معقول يلزم المفهوم، وهو ان يراد به اما وجود ذات الطبيعة غير المقيدة بالوحدة والتعدد أو صرف وجودها بالاصطلاح الاصولي المراد به اول الوجود، فلا اختصاص لمعنى السنخ فيما

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 323 - الطبعة الاولى (*).

[223]

ذكره كي يتجه الاشكال على ارادته. فالتفت. إذا عرفت ما تقدم، فلنشرع في ما هو محل البحث. وهو ثبوت العلية المنحصرة للشرط، وقد ذكر له طرق ثلاثة : الطريق الاول: دعوى ان اداة الشرط موضوعة للدلالة على علية الشرط للجزاء بنحو الانحصار ويدل عليه تبادر ذلك منها. والخذشة في هذه الدعوى سهلة، فان دعوى التبادر عهدتها على مدعيها، وليس المتبادر منها سوى إفادة ترتب الجزء على الشرط لا اكثر، ولذا لا يرى ان استعمالها في غير موارد الانحصار استعمال مجازي وبنحو العناية. الطريق الثاني: دعوى انصراف العلية المنحصرة منها، لانها أكمل افراد العلية، والمطلق ينصرف إلى أكمل افرادها. وقد ناقشنا في الكفاية كبرى وصغرى. اما الكبرى: فلان الانصراف ينشأ من انس اللفظ بالمعنى الناشئ من كثرة استعماله فيه. اما أكملية الافراد بما هي فلا تستلزم الانصراف. واما الصغرى: فلان الانحصار وعدم تأثير غيره في الجزء لا يلزم كون الربط الخاص بينه وبين المعلول أكد وأقوى، بل هو على حد سواء في صورتى الانحصار وعدمه كما لا يخفى (1). الطريق الثالث: دعوى كون مقتضى الاطلاق هو العلية المنحصرة. وقد قرب بوجوه ثلاثة: الوجه الاول: ما أشار إليه في الكفاية بقوله: " ان قلت: نعم ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة، كما ان قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي ". وحاصله: قياس المقام بمقام دوران الامر في الوجوب بين كونه نفسيا

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 195 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[224]

وغيرها، فكما يتمسك بالاطلاق لاثبات النفسية كذلك يتمسك باطلاق الاداة أو هيئة الشرط على كون الترتب المدلول لها بنحو الانحصار (1). وقربه المحقق الاصفهانى في حاشيته، بانه كما ان خصوصية الوجوب النفسي خصوصية عدمية لانه الوجوب لا للغير، لا تحتاج الى بيان زائد فيتمسك بالاطلاق، لاثباتها ونفي الوجوب الغيري لان خصوصيته وجودية لانه الوجوب للغير. فكذلك الترتب المنحصر فانه الترتب على هذا الشرط لا غير في قبال الترتب غير المنحصر فانه الترتب عليه وعلى الغير، فالاطلاق يثبت به الترتب المنحصر لانه لا يحتاج الى مؤونة زائدة على بيان نفس الترتب بقول مطلق لان قيده عدمي (2). واورد صاحب الكفاية على هذا الوجه بايرادين: الاول: ان معنى الهيئة أو الاداة حرفي، وهو لا يقبل الاطلاق والتقييد لاستلزام كل منهما للحاظ المطلق أو المقيد للحاظ الاستقلالي، ومعنى الحرف لا يقبل للحاظ الاستقلالي لانه ملحوظ آليا وإلا لما كان معنى حرفيا، إذ الفارق بين معنى الاسم والحرف ليس إلا تعلق للحاظ الاستقلالي بالاول والالي بالثاني. الثاني: ان قياس المقام بمقام دوران الوجوب بين النفسي والغيري قياس مع الفارق، وذلك لان الوجوب النفسي يلزم الاطلاق، لانه الوجوب على كل حال، وجب غيره أو لم يجب، بخلاف الغيري فانه ثابت في حال دون آخر، فإذا كان الكلام مطلقا صح التمسك

باطلاقه لاثبات الوجوب النفسي لا يحتاج غيره والى مؤونة التقييد، وليس الامر كذلك في الترتب فان كل نحو من نحوي

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 195 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الاصفهاني الشيخ محمد حسين، نهاية الدراية 1 / 321 - الطبعة الاولى (*).

[225]

الترتب يحتاج الى مؤونة وقرينة في بيان إذ احدهما لا يلزم الاطلاق، فلا وجه للتمسك بالاطلاق لاثبات الترتب المنحصر، فان ترتب الجزاء على هذا الشرط ثابت سواء ثبت الترتب على الغير أو لم يثبت، فعدم الانحصار لا يوجب تقييدا للترتب بحال دون حال حتى ينفي باطلاق ما يدل على الترتب. وبالجمة: الاطلاق لا يساوق الترتب المنحصر فلا بد في تعيين احدهما من قرينة خاصة (1). وقد اورد المحقق الاصفهاني (رحمه الله) على الايراد الاول: بانه إيراد سار في غير هذا المورد، كالتمسك باطلاق هيئة الوجوب لاثبات عدم تقيده بقيد وكونه مطلقا، والتمسك باطلاق صيغة الامر لاثبات الوجوب دون النذب - بناء على عدم الالتزام بوضعها للوجوب فقط بل للطلب المطلق -، مع ان معنى الهيئة حرفي لا يقبل اللحاظ الاستقلالي فلا يقبل الاطلاق. ثم ذكر ان الحل على مسلك صاحب الكفاية هو ملاحظة المعنى الحرفي الواسع يتبع ملاحظة المعنى الاسمي، فالمقدمات تتم في متعلق الهيئة لا في نفس مدلول الهيئة، فالاطلاق انما يجري في طرف الهيئة لا نفس المدلول الحرفي (2). وهذا الحل لو تم فهو مما يمكن الالتزام به في الواجب المطلق، فيلتزم بان. مجرى المقدمات هو المادة ومتعلق الوجوب فيتمسك باطلاقه في نفي تقييد الوجوب. ومن المحتمل ان يكون نظر صاحب الكفاية في ذلك المقام الى هذا الطريق. واما في الوجوب والنذب فلا يمكن الالتزام به، إذ الاختلاف بين

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 195 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين، نهاية الدراية 1 / 322 - الطبعة الاولى (*).

[226]

الوجوب والنذب لا يمت الى متعلقهما بصلة اصلا، بل هو اختلاف في حقيقتهم، ومتعلق الوجوب نفسه هو الذي يكون متعلقا للنذب لو كان هو المراد بالكلام بلا تغير فيه اصلا، فاطلاق المادة يجدي في اثبات الوجوب أو النذب. واما فيما نحن فيه، فدعوى ان اطلاق المتعلق يفيد تعيين احد النوعين من الترتب وان كانت موجودة - كما ستعرف ان شاء الله تعالى - الا انه يمتنع ان يكون نظر المدعي للوجه الاول من الاطلاق إليه، إذ المفروض انه ذكر وجهها في قبال الوجه القائل بالتمسك باطلاق الشرط نفسه، بل المنظور في هذا الوجه كون محل الاطلاق نفس الترتب لا متعلقه، فيتجه عليه الاشكال المذكور في الكفاية كما لا يخفي. ويمكننا ان نقول في مقام دفع المناقضة بين ما أفاده صاحب الكفاية هنا وما افاده في مورد الوجوب والنذب: انه (قدس سره) لم يلتزم هناك بإمكان كون الامر بصدد البيان، بل التزم باستفادة الوجوب لو تمت مقدمات الحكمة، وهذا لا ينافي عدم التزامه بتمامية مقدمات الحكمة ابدأ، إذ صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها. وهذا وان كان خلاف ظاهر كلامه لكن لا طريق غيره في رفع التهافت. ثم ان المحقق الاصفهاني (قدس سره) ذكر - في مقام توضيح الايراد الثاني -: ان الوجوب النفسي والغيري يختلفان سنخا، فكان مقتضى الاطلاق تعيين النفسي، وليس كذلك الترتب المنحصر وغيره فانهما متحدان سنخا، فلا يعين الاطلاق احدهما (1). (ونحن وان اتفقنا معه في الرأي، لكن لا نوافقه على اسلوب البيان، فان التمسك بالاطلاق لا يتوقف على اختلاف السنخ، بل هو لاجل نفي الخصوصية

[227]

الزائدة ولو اتحد المطلق والمقيد سنخا وحقيقة، كما في الوجوب النفسي والغيري، فانهما متحدان حقيقة وان اختلفا في الخصوصيات، بل لا بد من الاتحاد في الحقيقة كما لا يخفى. اللهم الا ان يكون مراده من اختلاف السنخ الاختلاف في الخصوصيات الطارئة على الحقيقة الواحدة المنوعة لها أو المصنفة، لا الاختلاف في الحقيقة والماهية. فلاحظ. ويتحصل مما ذكرنا عدم تمامية هذا الوجه، وهو انما يتأتى في نفسه - مع غض النظر عما فيه من الخدشة - لو التزم بان مدلول الاداة أو الهيئة هو الترتب أو اللزوم. واما لو كان مدلول الاداة هو الفرض والتقدير، والترتب يستفاد من الفاء، فلم يدع احد جريان الاطلاق في مدلول الفاء. اما لو كان مدلول الاداة هو تعليق الجزاء على الشرط فلا يتأتى هذا البيان، إذ لا حاجة له بعد ملازمة التعليق لانحصار الشرط. الوجه الثاني :- ما ذكره في الكفاية - وهو التمسك باطلاق الشرط. بتقريب: ان مقتضى اطلاقه كونه شرطا مطلقا سبقه شئ أو قارنه أو لا. وهذا المعنى يساوق العلية المنحصرة لانه لو لم يكن شرطا منحصرا لكان التأثير للسابق في صورة سبق غيره، وللجامع بينهما أو لكليهما بنحو التركيب في صورة المقارنة، وهذا ينافي مقتضى الاطلاق. وبالجمل: الشرطية بقول مطلق تساوق الانحصار فتثبت بالاطلاق لا حثاج غيرها الى مؤونة زائدة. وقد وافق صاحب الكفاية على ذلك - أعني على ان مقتضى الاطلاق الشرطية المنحصرة -، لكنه استشكل فيه: بان المتكلم لا يكون في مقام البيان من هذه الجهة الا نادرا، فلا يمكن الالتزام بالمفهوم استنادا الى هذا الوجه لعدم

[228]

انعقاد الاطلاق الا نادرا (1). ولم يعلم المقصود من كلام الكفاية وما هو المراد من عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة والم احتملات فيه متعددة. الاحتمال الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني - وبعض المحشيين على الكفاية وهو المشكيني، كما ذكره المحقق النائيني في مقام الايراد على هذا الوجه - (2) من ان القضايا الشرطية الشرعية ليست في مقام بيان فعلية تأثير هذا الشرط وعليته فعلا، بل هي في مقام بيان اقتضاء هذا الشرط لتحقيق الجزاء، وهو لا ينافي عدم ترتب الجزاء عليه لاجتنافه بالمانع، أو عدم الشرط، كما لا ينافي كون غيره مقتضيا وجزء المؤثر. وعليه، فتأثير غيره في الجزاء لو سبقه لا ينافي كونه مقتضيا، كما لا يخفى، نعم لو كانت في مقام بيان انه شرط ومؤثر فعلا كان مقتضى الاطلاق انحصار الشرط فيه (3). وهذا التوجيه لا يمكننا الالتزام به لانه غير صحيح في نفسه، فان الالتزام به يقتضي تأسيس فقه جديد، لان مقتضاه ان لا يستفاد من القضايا الشرطية الواردة في لسان الشارع فعلية الوجوب عند تحقق الشرط، إذ لا رافع لاحتمال وجود المانع أو انتفاء الشرط، وهذا مما لا يتفوه به أحد، فهل ترى احدا يتوقف في الحكم بوجوب الوضوء عند النوم استنادا الى قوله: " إذا نمت فتوضأ " ؟ !. هذا مع ان الالتزام بان مقتضى القضية الشرطية هو افادة الشرطية الفعلية أو غيرها لا يلزم القول بكون مقتضى الاطلاق بهذا النحو ثبوت المفهوم، إذ المفهوم يتوقف على اثبات انحصار العلة لسنخ الحكم وهذا الوجه انما ينفع في اثبات انحصار الشرط لو كان المعلق شخص الحكم، وذلك لان مقتضى

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 196 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 417 - الطبعة الاولى. (3) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 322 - الطبعة الاولى (*).

[229]

الاطلاق انه مؤثر فعلا في شخص الحكم سواء سبقه غيره أو قارنه، وهذا ينفي تأثير غيره فيه، إذ لو فرض وجود غيره مؤثرا فيه لكان هو المؤثر في صورة سبقه الى الشرط المذكور في القضية وكان التأثير لكليهما أو للجامع بينهما في صورة المقارنة، وهو ينافي مقتضى الإطلاق، اما لو كان المعلق سنخ الحكم فلا ينفع هذا الإطلاق في اثبات انحصار الشرط، وذلك لان تأثير الشرط في السنخ معناه سببته لوجود فرد من افراد الطبيعة، لوجود السنخ بوجود فرد، وعليه، فمقتضى الإطلاق ان هذا الشرط مؤثر في سنخ الحكم سواء سبقه غيره أو قارنه، وهذا لا ينفي تأثير غيره في تحقق السنخ في وجود آخر غير الوجود المترتب عليه، إذ تأثير الغير في وجود آخر لا يتنافى مع تأثيره في جزائه ولو قارنه غيره أو سبقه، ولذلك لا منافاة بين تصريح المتكلم بالشرطية المطلقة مع ترتب وجود آخر على غيره. ويشهد لذلك وقوع البحث في تداخل المسببات مع تعدد السبب واقتضاء كل منها مسبا بحسب اطلاق. ومن الغريب غفلة الاعلام عما ذكرناه، إذ لم نجد من تعرض الى بيان هذا اليراد، وعلى كل فهو ايراد على الكل لتقريرهم إقتضاء هذا الإطلاق للمفهوم وان ناقشوا فيه بعدم تماميته ونحو ذلك. الاحتمال الثاني: ان لدينا جهتين: احدهما: حدوث الجزاء عند حدوث الشرط. ثانيتهما: استناد الجزاء الى الشرط وترتبه عليه. فالجملة الشرطية انما تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا اكثر، اما استناده إليه فهي لا تدل عليه. ويقرب ذلك باحد وجهين: اولهما: ان الجملة وضعا لا تدل الا على الحدوث عند الحدوث، اما دلالتها على استناده الى الشرط فهو يتوقف على اجراء مقدمات الحكم، وهي غير تامة

[230]

لعدم كون المتكلم في مقام البيان من جهته. ثانيهما: ان الجملة بحسب الوضع الاول موضوع للاعم، أو لافادة كلتا الجهتين، لكنها بحسب الاستعمال الكثير يلحظ فيها الدلالة على الجهة الاولى دون الثانية. وبالجملة: فغاية ما تدل عليه الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، اما استناده الفعلي إليه فليس المتكلم في مقام بيانه كي يتمسك باطلاق الكلام لاثبات الانحصار. ولا يخفى انه لا يرد على هذا الوجه ما اوردناه على الوجه الاول، لانه لا ينكر دلالة الجملة على ثبوت الجزاء فعلا عند ثبوت الشرط. ولكن يرد عليه - مضافا الى انه دعوى بلا دليل - ان التفكيك بين الجهتين في مقام البيان مشكل جدا، إذ بعد فرض دلالة الجملة على الترتب في الجملة وينحو الموجبة الجزئية يشكل دعوى عدم كون المتكلم في مقام بيان ذلك، بل الظاهر انه في مقام بيان الحدوث عند الحدوث لاجل الترتب بينهما. هذا ولكن الانصاف انه يمكن الالتزام بهذا الوجه من طريق آخر عرفي. بيان ذلك: ان وجود الشئ يتوقف على تحقق علته التامة باجزائها من مقتضي وشرط وعدم مانع، فإذا انتفى احدها لم يتحقق الشئ لعدم علته التامة. فالجملة الشرطية تدل على تحقق الجزاء وثبوته عند ثبوت الشرط، بمعنى انه تام العلة ولا يتوقف تحققه على شئ آخر، اما ان المؤثر فيه والمنشأ لتحقيقه هو هذا الشرط فهذا مما لا تتكفله الجملة الشرطية اصلا، ولا ينظر إليه المتكلم في بيانه اصلا حتى ينحو الموجبة الجزئية، ولذا لو سأله المخاطب عن المؤثر في الجزاء كان له ان يقول له: " انه لا يعينك وليس من شأنك " مما يكشف عن انه ليس ناظرا الى بيان هذه الجهة أصلا والا لم يكن السائل فضوليا وسائلا عما لا يعنيه .

[231]

وجملة القول: ان الجملة الشرطية لا تدل الا على الحدوث عند الحدوث ولا دلالة لها على استناد الجزاء الى الشرط ولا نظر للمتكلم إليه أصلا. وعليه، فلا دلالة لها على انحصار الشرط فيه، إذ من الممكن تأثير غيره فيه لو قارنه، فيكون الاشتراك لهما معا، ولا ينافي ذلك دلالة الجملة على الحدوث عند الحدوث. نعم، قد يدعي منافاة ذلك لتأثير السابق فيه، إذ لو كان غيره مؤثرا في الجزاء وسبقه في الوجود لم يكن الجزاء حادثا عند حدوث الشرط، إذ حدوثه سابق على حدوث الشرط. وهذا يتنافى مع الالتزام بان ظاهر القضية الشرطية الحدوث عند الحدوث كما قرر هنا ويأتي انشاء الله تعالى. ويدفع: بانه انما يتم لو قيل بان المراد بالحدوث عند الحدوث هو الوجود بعد العدم. واما إذا قلنا: بان المقصود بالحدوث عند الحدوث هو الوجود مع نحو

ارتباط بالشرط بحيث يكون الوجود مرتبطا به لم يتم ما ذكر. وذلك لما ثبت من ان استمرار الوجود يحتاج الى علة كحدوثه، وان الشيء يحتاج الى علة مبقية كما يحتاج الى علة محدثة، وعليه فإذا حصل الشرط كان التأثير لكليهما في مرحلة البقاء، فلا ينافي ظهور الجملة في الحدث عند الحدث مطلقا ولو سبقه غيره أو قارنه. نعم، لو التزم بعدم احتياج البقاء الى علة كان التأثير للسابق فقط، فيتم الايراد. ولكن التحقيق على خلافه. وبالجملة: فالدعوى المزبورة انما تتم على تقدير احد أمرين: ارادة الوجود بعد العدم من الحدث. وعدم احتياج البقاء الى مؤثر. وكلاهما محل اشكال. فتدبر. وعلى أي حال، فالعمدة في الايراد على هذا الوجه من الاطلاق ما عرفت من البيان الذي تفردنا به بحسب ما نعلم فلاحظ وتأمل.

[232]

الوجه الثالث من وجوه الاطلاق: ما ذكره في الكفاية ايضا من التمسك باطلاق الشرط في نفي البدل والعدل، كالتمسك باطلاق الوجوب لاثبات كونه تعيينيا في قبال كونه تخييريا. بيان ذلك: انه كما ان الوجوب التخيري يحتاج الى مؤنة بيان، وهو ان يقال هذا أو ذاك واجب، بخلاف الوجوب التعيني فانه لا يحتاج الى بيان ذلك، ولأجل ذلك ينفي التخيري بالاطلاق ويثبت به التعيني، كذلك العلية غير المنحصرة تحتاج الى بيان بان يقول مثلا: " ان جاءك زيد أو اكرمك فأكرمه " ، وهذا البيان لا تحتاجه العلية المنحصرة، فمع الشك يتمسك باطلاق الكلام وينفي به البديل للشرط المذكور فيثبت انحصار العلة به، إذ لو كان غيره شرطا لبينه المتكلم بالعطف بـ " أو " كما كان عليه بيان عدل الواجب لو كان له عدل. والفرق بين هذا الوجه وسابقه واضح، فان سابقه يحاول اثبات الانحصار من طريق اثبات ترتب الجزاء على الشرط وعدم تأثير غيره فيه لو سبقه أو قارنه. وهذا الوجه يحاول اثبات الانحصار من طريق عدم تأثير غيره فيه لو انعدم هنا الشرط وجاء غيره. فلو لم يثبت الوجه السابق - كما تقرر - ولم يعلم انفراد تأثير الشرط وعدمه في صورة تقدم غيره عليه أو مقارنته امكن دعوى ثبوت هذا الاطلاق واثبات الانحصار به، لاختلافهما منهجا وان اتحد نتيجة. فلاحظ. وقد ناقش صاحب الكفاية هذا الوجه: بانه لاوجه لقياس المقام بمقام الوجوب التعيني والتخيري، لان الوجوب التعيني يختلف نحوه وسنخه عن الوجوب التخيري، فان نحو تعلق الوجوب التعيني يختلف عن نحو تعلق الوجوب التخيري وكان الثاني يحتاج الى بيان وجود العدل والبديل فيتمسك في نفيه بالاطلاق - ولا يختلف الحال في ذلك بين ان نلتزم بان الوجوب التخيري سنخ وجوب متعلق بكليهما أو انه متعلق بالجامع الانتزاعي فانهما يختلفان، إذ الوجوب التخيري على الاول يقتضي ملاحظة كلا الامرين، وعلى الثاني

[233]

يقتضي ملاحظة الامرين والجامع الانتزاعي بينهما، واما التعيني فهو لا يقتضي سوى ملاحظة احد الامرين المعين، فيحتاج الوجوب التخيري الى مؤنة بيان اكثر من اطلاق - . اما الشرط: فهو لا يختلف سنخا في صورة التعدد والانحصار، فشرطية الشرط وترتب الاثر عليه وتأثيره في الجزاء بنحو واحد سواء اتحد الشرط أو تعدد، فوجود شرط آخر لا يوجب مغايرة تأثير الشرط لما إذا لم يكن شرط آخر، وإذا لم يكن للشرطية نحوان في مقام الثبوت لم يتفاوت الحال في مقام الاثبات حينئذ كما لا يخفى. نعم، إذا كان المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط لا بيان شرطية الشرط، كان سكوته عن ذكر شرط آخر وعدم بيانه لشرطية غير ما ذكره كاشفا عن وحدة الشرط وانحصاره، لكنه لا يكون في هذا المقام الا من باب الاتفاق وهو لا يصح القول بالمفهوم بقول مطلق. هذا ما افاده صاحب الكفاية بتوضيح (1). (ولكن المحقق النائيني (قدس سره) التزم بثبوت مفهوم الشرط بهذا الوجه من الاطلاق، فأفاد في بيانه: ان الشرط المذكور في القضية الشرطية اما ان يكون مما يتوقف عليه متعلق الحكم في الجزاء عقلا، نظير قوله: " إذا رزقت ولدا فاختنه "، وفي مثله لا يكون للقضية الشرطية مفهوم، بل يكون حالها حال اللقب في عدم الدلالة على المفهوم. واما ان لا يكون مما يتوقف عليه متعلق الحكم في الجزاء عقلا نظير قوله: " إذا جاءك زيد فأكرمه "، فان اكرام زيد لا يتوقف عقلا على مجيئه. وفي مثله يكون الحكم مقيدا

به، وذلك لانه لا يخلو الحال من ان يكون مطلقا بالاضافة إليه أو مهملا أو مقيدا. وبما ان الاهمال يمتنع في مقام

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 196 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[234]

الثبوت، والاطلاق ينافي ترتيب الحكم عليه، فيتعين ان يكون مقيدا به. وإذا ثبت بهذا البيان تقييد الحكم بالشرط، فإذا كان المتكلم في مقام البيان وأتى بقيد واحد ولم يقيد به بشئ، بواسطة العطف بالواو كي يكون القيد هو المركب منه ومن غيره، أو بواسطة العطف بـ: "أو" كي يكون القيد على البدل، فلم يقل: "إذا جاءك زيد وأكرمك فأكرمك" أو: "إذا جاءك زيد أو أكرمك فأكرمك"، يستكشف من الاطلاق ان القيد خصوص ما ذكر ليس الا، وهذا نظير استفادة الوجوب التعيني من الاطلاق ونفي البدل له. ثم قال (قدس سره) بعد هذا البيان: "ومما ذكرناه ظهر فساد ما اورده في الكفاية على هذا التقريب، بان سنخ الوجوب التعيني مع التخييري متباينان، فإذا لم يكن المولى في مقام الاهمال فيستكشف التعيين من الاطلاق لا محالة، وهذا بخلاف المقام فان ترتب المعلول على علته المنحصرة ليس مغايرا في السنخ مع ترتيبه على غير المنحصر، بل هو في كليهما على نحو واحد فلا يمكن اثبات الانحصار بالاطلاق. وجه الفساد: هو ان التمسك بالاطلاق ليس من جهة اثبات انحصار العلة حتى يرد عليه ما ذكره، لما عرفت من انه ليس كون الترتب بنحو المعلولية مفادا للقضية الشرطية، بل مفاده انما هو ترتب التالي على المقدم ليس إلا، ولازم ذلك في خصوص القضايا الشرطية التي لم تسق لبيان الموضوع هو تقييد الجزء بوجود الشرط، وحيث ان حال التقييد مع الانحصار وعدمه تختلف لا محالة، فيكون اطلاق القيد وعدم ذكر عدل له مفيدا لانحصاره لا محالة... " إنتهى ما أفاده (قدس سره) (1). ويتوجه عليه: - مع غض النظر عما بنى عليه أصل تحقيقه من رجوع الشرط الى المادة المنسبة -.

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 418 - الطبعة الاولى (*).

[235]

اولا: ان ما ذكره في بيان تقييد الحكم بالشرط جار في مطلق الاحكام بالنسبة الى موضوعاتها، وعليه فمقتضى إطلاقات اختصاص الحكم بموضوعه وعدم ثبوته لغيره، وهو يتنافي مع انكار مفهوم اللقب. وثانيا: ان اساس التمسك بالاطلاق بحسب ما فاده هو إفادة الجملة الشرطية لترتب الجزء على الشرط الملازم للتقييد به، ولو تم ذلك لجرى هذا البيان في مطلق القضايا لافادتها ترتيب الحكم على موضوعه، إذ إفادة الترتب لا تختص بالجملة الشرطية. وثالثا: عدم تمامية ما ذكره من الاطلاق، إذ لا يختلف التقييد المنحصر وغيره سنخا، وليس الانحصار وعدمه من حالات التقييد كي ينفي احدهما بالاطلاق لاحتياجه الى مؤنة، بل العطف بـ "أو" لا يرجع الى بيان خصوصية التقييد، بل هو من قبيل ضم كلام الى آخر. نعم لو كان المتكلم في مقام بيان ما هو القيد كان مقتضى الاطلاق المقامي انحصار القيد بما هو مذكور في الكلام، لكن لو كان نظره (قدس سره) الى هذا لم يكن بحاجة الى البيان الطويل والمقدمة المفصلة التي ذكرها. ورابعا: ان عدم العدل والبدل للشرط ليس بمفاد الاطلاق المقابل للعطف بـ "أو" كالوجوب التعيني، إذ لو كان غيره قيذا وشرطا كان كل منهما مؤثرا لا احدهما على البدل كما هو الحال في الوجوب التعييري، فلا يصح ان يقال: "ان جاءك زيد أو أكرمك فأكرمك"، بل الصحيح ان يقال: "ان جاءك زيد فأكرمك" وهكذا: ان أكرمك أكرمك " فتشبيه المقام بالوجوب التعيني والتخييري في غير محله. ومن هنا تعرف ان هذا الاشكال كما يرد على المحقق الثائني يرد على

صاحب الكفاية لانه ارتضى تشبيه المقام بالوجوب التخيير، لكنه اورد على الاطلاق من جهة اخرى. وتحصل لدينا انه لم ينهض وجه من وجوه الاطلاق الثلاثة على اثبات

[236]

المفهوم. وتحقيق الحال ان يقال: ان القضايا الشرطية على انحاء ثلاثة: الاول: ما ذكر الشرط فيها لبيان الموضوع ولمجرد فرضه فقط من دون ارادة الانتفاء عند الانتفاء قطعاً نظير ما يقال في قوله (ع): " ان الله إذا حرم شيئاً حرم ثمناً "، فانها لا تدل على انه إذا حلل شيئاً حله ثمناً، لانها سيقى لمجرد فرض الموضوع لا اكثر. الثاني: ما يذكر بلسان الحكومة كما لو قال " :اكرم العلماء " ثم قال: " هذا إذا كانوا عدولاً "، فان القضية الشرطية شارحة ومفسرة للعلم. وفي مثل ذلك تدل على الانتفاء عند الانتفاء لكنها لا من باب المفهوم بل من باب التحديد والشرح. فمن ينكر مفهوم الشرط لا يمتنع عنده الالتزام بنتيجة المفهوم في مثل هذا النحو من القضايا الشرطية. الثالث: ما استعملت واريد بها المفهوم، بل يصرح بالمفهوم في بعضها فيقال: " ان جاءك زيد فأكرمه والا فلا "، ومثل هذا كثير في القضايا الشرعية والعرفية، وهو محل البحث، إذ الظاهر ان الاستعمال فيها لا يكون عنانياً ومسامحياً، اذن فما هي الخصوصية التي تقتضي الدلالة على المفهوم ؟ ليس لدينا بعد انكار ما تقدم من الوجوه سوى طريقين: الاول: الالتزام بانها مستعملة في هذه الموارد في تعليق الجزاء على الشرط. وقد تقدم انه يلزم المفهوم. ولكن لا يستعنا الالتزام بذلك لوحدهما: احدهما: انك عرفت انها ظاهرة في الترتب، فيكون استعمالها في التعليق استعمالاً مجازياً، مع ان المفروض كون هذه الاستعمالات حقيقية. ثانيهما: ان الكل يلتزم - بناء على المفهوم - في مورد تعدد الشرط ووحدة الجزاء بمعارضة مفهوم إحدى القضيتين مع منطوق الاخرى، مع انه لو كانت

[237]

الجملة مستعملة في التعليق لكان التعارض بين المنطوقين لمنافاة الشرط الاخر لمقتضى التعليق في كل منهما. الثاني: ان تكون مستعملة في مقام إفادة ما هو الشرط، فيكون مقتضى الاطلاق المقامي انحصار الشرط بالمذكور. وهذا الوجه قريب الى نظر العرف، وحينئذ يقال: انه حيث كان الغالب في الاستعمالات العرفية استعمال القضية الشرطية في هذا المقام، ففي مورد يشك فيه يلحق بالغالب فان الغلبة يحد تكون من الامارات العرفية الموجبة لظهور الكلام في ذلك. ولو لا هذا الوجه لما كان للمفهوم وجه يرتكن عليه، وانكاره يستلزم تأسيس فقه جديد. فالتفت. وبالجمله: فلا طريق الى اثبات المفهوم سوى الاطلاق المقامي. ولا يرد عليه ما اورده المحقق الاصفهاني على المحقق النائيني من: ان التمسك بالاطلاق يتوقف على ثبوت المطلق في مورد إنتفاء القيد وانحفاظه فيه، فلا معنى للتمسك باطلاق الكلام بلحاظ صورة انتفاء الشرط وعدمه (1). وجه عدم وروده: ان هذا على تقدير تماميته وارد لو كان المتمسك به اطلاق اللفظ. اما بالنسبة الى الاطلاق المقامي فلا يرد، إذ معنى الاطلاق المقامي هو التمسك بعدم بيان المتكلم وسكوته في مورد يكون عليه البيان لو كان مريداً للقيد، ففيما نحن فيه يكون مقتضى الاطلاق المقامي عدم وجود شرط غير ما ذكر في الجملة ولازمه الانتفاء عند الانتفاء فتدبر. هذا تمام الكلام في تحقيق ما هو محل الكلام .

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 3 / 388 - هوامش الجزء الاول - الطبعة الاولى . (*)

[238]

ويقع الكلام بعد ذلك في: تنبيهات مفهوم الشرط التنبيه الاول: ذكر صاحب الكفاية ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، ولا يجري الكلام في المفهوم وعدمه الا فيما كان ثبوت السنخ ممكنا (1). وقد تعرض غيره الى هذا المطلب. وعلى كل حال فيقع الكلام - بعد الفراغ عن توقف المفهوم على تعليق السنخ لا الشخص - في جهات ثلاث: الاولى: في بيان المراد من السنخ، وضرورة كونه مدلولاً للكلام في ثبوت المفهوم. الثانية: في طريق معرفة كونه مدلولاً للكلام. الثالثة: فيما تعرض إليه صاحب الكفاية من البحث في موارد الاوقاف والوصايا والنذور، وان الانتفاء فيها عند انتفاء الشرط ليس من المفهوم في شئ. اما المراد من السنخ: فقد تقدم بيانه، كما تقدم بيان ما افاده المحقق الاصفهاني من عدم تصور معنى صحيح للسنخ ومناقشته. واما ما افاده من ان مدلول الجزء في القضية الشرطية هو شخص الحكم لكن لا بما هو شخص، بل هو وجوب (مثلاً) وهو يلزم المفهوم، فلا يتوقف المفهوم على تعليق سنخ الحكم، بل يثبت عند تعليق شخصه بهذا المعنى. فهو ثبوتاً امر معقول ولازمه ما عرفت من عدم إبتناء المفهوم على تعليق

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 198 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

سنخ الحكم، واما اثباتاً فسيأتي الكلام فيه. واما اثبات تعليق السنخ دون الشخص فقد ذكر له وجوه: الاول: ما ذكره في الكفاية من ان مدلول الهيئة مفهوم الوجوب - مثلاً -، لان الحروف موضوعة للمفاهيم كالاسماء. والفارق بينهما في اللحاظ الالهي. والاستقلالي وهو من شئون الاستعمال لا من شئون الموضوع له أو المستعمل فيه (1). وفيه: ما عرفت في مبحث المعنى الحرفي من عدم تمامية هذا الرأي، وان الموضوع له الحرف خاص، وهو عبارة عن النسبة الكلامية المعبر عنها بالوجود الرابط. الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من ان الحكم تارة يكون مؤدى الاسم، مثل كلمة: " يجب " ونحوها. واخرى يكون مؤدى الحرف كهيئة " أكرم ". فعلى الاول: لا اشكال، إذ مدلول الاسم مفهوم الوجوب. واما على الثاني: فقد يشكل بان مدلول الحرف معنى جزئي فلا يستفاد منه تعليق سنخ الحكم. واجاب عنه بما اختاره - في الواجب المشروط - من: ان المعلق على الشرط ليس مدلول الهيئة، لانه معنى حرفي غير قابل للتعليق، وانما هو المادة المنتسبة الى الوجوب. وعليه فيكون المعلق في الحقيقة هو الوجوب العارض للمادة وعند انتفاء الشرط يكون مرتفعاً عنها. غاية الامر ان المعلق في هذا القسم حقيقة الوجوب. وفي القسم الاول المفهوم، باعتبار فئائه في الحقيقة (2). وفيه: - مع غض النظر عما افاده من رجوع القيد الى المادة المنتسبة، وما فيه من الاشكال، وقد تقدم في مبحث الواجب المشروط - ان غاية ما إنتهى إليه

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 199 طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 420 - الطبعة الاولى (*).

هو تعليق الوجوب العارض للمادة، وهذا لا ينتهي الى تعليق سنخ الوجوب، بل هو لازم أعم لتعليق طبيعة الوجوب وشخصه. فاي طريق لاثبات تعليق الطبيعة، ومن أي شئ استفاد ذلك ؟ الثالث: ما افاده السيد الخوئي في حاشيته في أجود التقريرات من: ان حقيقة انشاء الوجوب عبارة عن اظهار اعتبار كون فعل ما على ذمة المكلف، فإذا كان المعتبر بالاعتبار المزبور معلقاً على وجود شئ مثلاً استلزم ذلك إنتفائه بانتفائه ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الاعتبار مستفاداً من الهيئة وان يكون مستفاداً من المادة المستعملة في المفهوم الاسمي باعتبار فئائه في معنونه (1). وبالجمله: فهو يرجع القيد الى المعتبر لا الاعتبار - والمفروض ان المعتبر مفهوم الحكم

لا حقيقته، إذ الاعتبار يرد على المفاهيم لا على الوجودات - . وهذا امر التزم بنظيره المحقق الايرواني في بيع الفضولي بعد الاجازة، فادعى ان اعتبار الملكية من حين الاجازة، لكن المعتبر هو الملكية من حين العقد وهو المعبر عنه بالكشف الحكمي. فالتفكيك بين الاعتبار والمعتبر مما التزم به الايرواني وتبعه عليه السيد الخوئي. ولكن ما ذكره السيد الخوئي هنا لا يمكننا الالتزام به - مع غض النظر عن صحة تقييد المعتبر ب قيد غير فعلي أو تعليقه عليه مع كون الاعتبار فعلا وعدم صحته، فتحقيقه له مجال آخر - لان المعتبر المعلق على الشرط اما مفهوم الحكم أو وجوده، يعني ان الاعتبار اما ان يكون واردا على مفهوم الحكم المعلق على الشرط او يكون واردا على وجوه المعلق على الشرط. فعلى الاول: ففيه: مضافا الى عدم تصور تعليق المفهوم على شئ، إذ التعليق بلحاظ وجود الشئ لا بلحاظ ذات الشئ، ان اعتبار المفهوم المعلق

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 420 هامش رقم (1) - (الطبعة الاولى (*).

[241]

على شئ لا ينافي تحقق اعتبار آخر للمفهوم بدون تعليق اصلا، فان مفاد الكلام ليس الا ان المفهوم المعلق على الشرط الخاص والذي لا يعلق على غيره - كما هو مفاد الانحصار - قد تعلق به اعتبار المولى، وذلك لا ينافي تعلق اعتبار المولى بالمفهوم غير المعلق على شئ اصلا، فلا يلزم ما ذكر ثبوت المفهوم. وعلى الثاني: ففيه: ان الامور الاعتبارية لا وجود لها الا بالاعتبار، وبدونه لا ثبوت لها، والاحكام من الامور الاعتبارية فوجودها يتقوم بالاعتبار، وعليه فنقول: لا معنى للاعتبار الفعلي للحكم المعلق وجوده على الشرط، إذ اعتبار الحكم فعلا يعني وجوده فعلا وهو يناقض تعليق وجوده على وجود الشرط. فلا يتصور لما أفاده السيد الخوئي معنى معقول. والتحقيق ان يقال: انه بناء على ما ذكرناه من استفادة المفهوم من الاطلاق المقامي وغلبة استعمال القضايا الشرطية في بيان ما هو الشرط بحيث يفهم منها المفهوم عرفا لا نحتاج لاتعاب النفس في بيان طريقة افادة سنخ الحكم وكيفية اثباته، فنفس الاطلاق المقامي يكفينا عن ذلك، لان ظهور الجمل الشرطية في المفهوم عرفا المستند الى الاطلاق المقامي يكشف عن ان المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط لسنخ الحكم، فاكتفاؤه في هذا المقام بالجملة الشرطية يكشف عن ان الشرط لسنخ الحكم لها ليس الا الشرط المذكور في الكلام، ولا يهمنا بعد ذلك عن تحقيق كون المستعمل فيه الهيئة كليا أو جزئيا. فتدبر جيدا وافهم. اما الحكم المعلق بالنحو الذي تعقله المحقق الاصفهاني وهو شخص الوجوب بما هو وجوب لا بما هو شخص، فقد ذكر (قدس سره) ان طريق اثباته هو بيان انحصار الشرط، إذ لو لا كون المعلق هذا المعنى لم يكن وجه لبيان الانحصار لان انتفاء شخص الحكم بما هو شخص بانتفاء الشرط عقلي

[242]

ولو لم يكن منحصرا (1). وهذا البيان انما يتم لو فرض عدم تعقل معنى للسنخ كما فرض هو (قدس سره). اما بناء على تعقل معنى للسنخ يمكن ان يكون مرادا فلا يتم ما افاده، إذ كما تتلاءم افادة الانحصار مع تعليق الشخص بما هو وجوب تتلاءم مع تعليق السنخ أيضا، فتعين احدهما يحتاج الى دليل آخر. فتدبر. واما ما ذكره صاحب الكفاية من ان انتفاء الحكم عن غير مورد الشرط في الاوقاف ونحوها ليس من المفهوم، ردا على الشهيد في تمهيد القواعد (2) حيث ذهب الى انه لا اشكال في دلالة القضية في تلك الموارد على المفهوم، وذكر في وجه عدم كونه من المفهوم، ان انتفاء الحكم من جهة ان الشئ إذا صار وقفا على أحد لا يقبل ان يصير وقفا على غيره، وانتفاء شخص الوقف عن غير مورد المتعلق عقلي كما عرفت. فهو لا يخلو عن اشكال وبحث. بيان ذلك: ان لانحصار الشرط أثرين: احدهما: عدم ثبوت الجزاء على غير الشرط عند وجود الشرط. والاخر: عدم ثبوته على غير الشرط عند انعدامه. ففي المورد المذكور لا اثر لانحصار الشرط وعدمه بالنسبة إلى حال وجوده لامتناع صيرورة

الوقف على احد وقفا على غيره في فرض وجوده. اما بالنسبة الى حال عدمه فله أثر لعدم امتناع وقف الموقوف على احد على غيره بنحو الطولية وفي فرض عدمه، فلا وجه لانكار البحث في المفهوم في مثل المقام بعد تصور ثبوت الوقف على غير مورد الشرط عند انتفاء مورد الشرط. فالتقت وتدبر. التنبيه الثاني: ذكر المحقق النائيني ان الشرط كلما تعددت قيوده إتسعت

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 323 - الطبعة الاولى. (2) العاملي زيد الدين. تمهيد القواعد / 14 قاعدة الخامس والعشرون الطبعة الحجرية (*).

[243]

دائرة المفهوم، لان انتفاء احد القيود يكفي في انتفاء الجزء، فلو قال المولى: " إذا جاء زيد وأكرمك فأكرمه " كان مقتضاه انتفاء وجوب الاكرام بانتفاء مجئ زيد وبانتفاء اكرامه مع تحقق مجيئه. بخلاف ما لو قال: " إذا جاء زيد فأكرمه " فان مقتضاه انتفاء الوجوب عند انتفاء المجئ فقط. وهذا لا كلام فيه، انما الاشكال فيما إذا كان الجزء عاما ومتعددا، فهل يقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزء بنحو الاستغراق أو بنحو المجموع ؟ مثلا في القضية المشهورة " إذا كان الماء قد كر لا ينجسه شئ " هل مقتضى المفهوم هو انه إذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه كل شئ بنحو الموجبة الكلية أو ينجسه شئ ما بنحو الموجبة الجزئية ؟. وقد ادعى ان المفهوم في مثل ذلك موجبة جزئية، لان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، والمفهوم عبارة عن ارتفاع الجزء وارتفاعه يكون بنقيضه. ولكن هذا غير صحيح، لان دعوى ان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية انما هي للمنطقيين، وقد قيلت بلحاظ جعل ضابط عام للنقيض، وهو لا يرتبط بشأن الاصولي والفقيه من ملاحظة ظاهر الكلام وما يدل عليه اللفظ. وعليه، فالتحقيق ان يقال: ان الحكم الثابت في الجزء وان كان ثابتا بنحو الاستغراق، الا ان المعلق على الشرط تارة يكون عموم الحكم، بمعنى ان المعلق كل حكم حكم. فعلى الاول: لا يستلزم انتفاء الشرط سوى إنتفاء مجموع الاحكام، فيكون المفهوم بنحو الموجبة الجزئية. وعلى الثاني: يكون المفهوم موجبة كلية لانتفاء كل حكم حكم سلبي كان ثابتا في الجزء. هذا بحسب مقام الثبوت. واما بحسب مقام الاثبات: فتارة يكون الدال على العموم من الاسماء مثل: " كل ". واخرى يكون العموم مدلولاً للحرف أو سياق الكلام كالنكرة

[244]

الواقعة في سياق النفي. فعلى الاول: يكون تعليق كل من عموم الحكم أو الحكم العام ممكناً وتعيين احدهما يتوقف على قرينة خارجية. وعلى الثاني: يتعين تعليق الحكم العام ولا يمكن تعليق العموم لانه مدلول الحروف وهو غير قابل للتعليق. وعليه، فالقضية المشهورة مفهومها موجبة كلية، لان العموم مفاد السياق لا الاسم، فمفهوم قوله (ع): " الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شئ " " الماء إذا لم يبلغ قدر كر ينجسه كل شئ ". هذا مع ان البحث في كون المفهوم لهذه القضية موجبة كلية أو جزئية لغو، لانه إذا كانت جزئية ثبت تنجس الماء بجميع النجاسات لعدم القول بالفصل فلا اثر لكلية المفهوم. وربما يقال: يكفي في تصحيح البحث ثبوت الاثر بالنسبة الى المتنجسات، إذ ليس هناك قول بعدم الفصل بين النجس والمتنجس، فلو كان المفهوم كلياً ظهر الاثر. ويدفع: بان المراد بلفظ: " شئ " في الرواية ليس مطلق الشئ، بل ما من شأنه التنجيس، فان لم يقر دليل على ان المتنجس ينجس لم يكن المتنجس مشمولاً للمنطوق فضلاً عن المفهوم، وان قام دليل على انه ينجس كفانا هذا الدليل لاثبات منجسيته للقليل من الماء من دون احتياج الى المفهوم. هذا تمام ما أفاده المحقق النائيني (1). (والكلام معه في امرين: الاول: ما ذكره بالنسبة الى قضية " الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شئ " ،

[245]

فان هذه القضية ونحوها من القضايا السالبة انما تستعمل في نفي خصوص المرتبة العليا، ويفهم انتفاء غيرها بالاولوية، فمثلا لو قال القائل: " هذا المحموم لا يفيد أي شئ من الدواء "، انما ينظر في نفيه الى المرتبة العليا من الدواء المؤثر وهكذا سائر الامثلة العرفية. وعليه، فلا معنى لايفاع البحث المزبور فيها من ان المعلق عموم الحكم أو الحكم العام، إذ لم يتكفل الجزاء سوى نفي الحكم عن فرد واحد وهو المرتبة العليا من الافراد لا اكثر، فلا موضوع للبحث المزبور بالمرة. وبما ان المثال الفقهي الوحيد للبحث هو هذا المثال نستطيع ان نقول ان البحث لغو من اساسه كما لا يخفى. الثاني: ما ذكره في دفع توهم ثبوت الثمرة للمفهوم بلحاظ المتنحس. فان المراد منه غير واضح.. فان كان مراده انه ان لم يكن دليل على منجسية المتنحس اصلا فلا يشمل المنطوق، وان كان دليل يدل باطلاقة على تنجيس المتنحس فهو يكفي في اثبات تنجيسه للماء القليل بلا حاجة الى المفهوم. ان كان مراده ذلك - كما قد يظهر من كلامه - فالاشكال فيه واضح لتصور شق ثالث وهو: قيام دليل على تنجيس المتنحس في الجملة بلا ان يكون له اطلاق، فيكون مشمولاً للمنطوق، وحينئذ فان كان المفهوم موجبة كلية اقتضى منجسية المتنحس مطلقا والا فلا، فالمفهوم - على هذا الاحتمال - يحتاج إليه في اثبات تنجيس المتنحس للماء القليل. وان كان مراده انه إذا قام دليل على تنجيس المتنحس كان مشمولاً للمنطوق، فإذا كان المفهوم موجبة جزئية كان مفاده: ان الماء إذا لم يبلغ الكر ينجسه شئ ما من النجس والمنتجس، وإذا ثبت تنجيس المتنحس في الجملة ثبت تنجيسه مطلقا بعدم القول بالفصل كما قيل في النجس فلا فائدة في اثبات

[246]

كلية المفهوم. إذا كان مراده ذلك ففيه: ان المفهوم إذا كان موجبة جزئية كان مقضاه ان الماء القليل ينجسه شئ ما بنحو الاهمال - ولا تصريح فيه بانه شئ من النجس وشئ من المتنحس كما لا يخفى - والقدر المتيقن منه تنجيس النجس في الجملة فيثبت تنجيس النجس مطلقا بعدم القول بالفصل. اما المتنحس فهو غير متيقن فلا موضوع لعدم القول بالفصل فيه. وجملة القول: ان البحث في كلية المفهوم وجزئيته تظهر فائدته في تنجيس المتنحس وعدمه، فما ذكره (قدس سره) من عدم الثمرة فيه اصلا غير وجيه. فالتفت. وقد اورد على النائي فيما أفاده من: ان المعلق تارة يكون عموم الحكم واخرى الحكم العام واختلاف مقام الاثبات في ذلك، بأنه غير صحيح ولا موضوع له، لان المستفاد من القضية الشرطية انما هو تعليق مدلول التالي بمدلول المقدم، ومدلول التالي في محل البحث امر واحد وهو الحكم المجعول على الطبيعة السارية، وان كان المجعول بحسب اللب متعددا بحسب تعدد الموضوع لكنه بحسب مقام الاثبات امر واحد، والمناط هو الوحدة والتعدد بحسب هذا المقام لا مقام اللب، فانه لا تأثير له في كيفية استفادة المفهوم من الكلام. وعليه، فإذا فرض وحدة الحكم اثباتا وكان هو المعلق على الشرط كان مقتضى التعليق انتفاء الحكم عن الطبيعة السارية عند انتفاء الشرط، وهو يتحقق بانتفائه عن بعض الافراد ولا يتوقف على انتفاء الحكم عن جميع الافراد فلنا ان نقول ان مفهوم السالبة الكلية موجبة جزئية (1). وفيه :

[247]

اولاً: ما سيأتي في مبحث العموم والخصوص ومبحث المطلق والمقيد من: ان الاستغراق بنفسه يكون مدلول الكلام ومراداً من اللفظ اما وضعا أو بمعونة مقدمات الحكمة أو غيرهما، لا انه امر لبي فقط، وهذا واضح لا غبار عليه والعجيب منه كيف التزم بخلافه. وثانياً: انه لا يتصور معنى صحيح للطبيعة السارية في قبال مطلق الوجودات والوجود الخاص وصرف الوجود، فان الاهمال في مقام الثبوت ممتنع كما قرر مرارا وتكرارا. وبالجمله فما ذكره السيد الخوئي لا محصل له. التنبيه الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء. ويمثل له بقوله (ع " : (إذا خفي الاذان فقصر " و " إذا خفي الجدران فقصر " فبناء على الالتزام بالمفهوم يقع التعارض بين مفهوم كل منهما ومنطوق الاخرى، لان مفهوم كل منهما ينفي وجوب القصر بانتفاء الشرط المذكور في المنطوق، ومنطوق الاخرى يثبت وجوبه بتحقيق الشرط الاخر المذكور فيه. وقد ذكر في رفع التعارض وجوه. عدها في الكفاية خمسة: الاول: الالتزام بتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الاخرى، إذ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق (1). الثاني: الالتزام بعدم المفهوم في كل منهما، فلا تدل كل جملة الا على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وهو لا ينافي ثبوته عند ثبوت الاخر. الثالث: الالتزام بتقييد اطلاق الشرط المقابل للعطف بالواو في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو المركب منهما، لا كل منهما مستقلاً. الرابع: الالتزام بان المؤثر هو الجامع بين الشرطين لا كل منهما بعنوانه،

(1) بل النسبة هي العموم من وجه، لان المنطوق يشمل صورة المفهوم للآخر وعدمه، ولعل هذا هو الوجه في الاحتمال الثالث. (منه عفى عنه (*).

[248]

بل كل منهما بما هو فرد الجامع. الخامس: رفع اليد عن المفهوم في احدهما . وقد رجح صاحب الكفاية الوجه الثاني، بلحاظ النظر العرفي، فذهب الى ان العرف يساعد عليه. ورجح الرابع بحسب النظر الدقي العقلي، فذهب الى ان العقل يعينه لاستحالة تأثير المتعدد بما هو متعدد في واحد، فوحدة الجزاء تكشف عن وحدة المؤثر، وهو يقتضي ان يكون المؤثر هو الجامع بين الشرطين لا كلا منهما بنفسه لامتناعه عقلاً بمقتضى قانون السنخية بين العلة والمعلول (1). والتحقيق ان يقال: ان طريق الجمع بين الدليلين يختلف بحسب اختلاف طريق اثبات المفهوم. فان التزمنا بالمفهوم من طريق الاطلاق المقامي، وكون المتكلم في مقام بيان ما هو الشرط، تعين رفع اليد عن المفهوم في كل منهما، لان ذكر الشرط الاخر يكشف عن عدم كونه في مقام بيان ما هو الشرط، فينتفي الاطلاق الذي هو مستند المفهوم فلا يثبت المفهوم. وهكذا الحال لو التزمنا بالمفهوم من طريق كون الجملة الشرطية ظاهرة في تعليق الجزاء على الشرط الملازم للانحصار، لان تعدد الشرط يكشف عن عدم استعمال الاداة أو الهيئة في التعليق لمنافاته لتعدد الشرط. وان التزمنا بالمفهوم من طريق الاطلاق اللفظي باحد الوجوه الثلاثة المتقدمة، تعين رفع اليد عن اطلاق المفهوم لا نفس المفهوم، لان تعدد الشرط لا يخل بانعقاد الاطلاق لفظاً وانما يكشف عن انه غير مطابق للمراد الجدي، فيقيد اطلاق كل منهما بالمقتضي للمفهوم بالشرط الاخر، ويبقى على حاله في غير مورده كسائر موارد المطلق والمقيد .

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 201 - طبعة مؤسسة آل البيت (*).

[249]

ومن هنا ظهر انه لا وجه لما ذكره صاحب الكفاية - بقول مطلق - من ان العرف يساعد على الوجه الثاني، إذ عرفت انه متعين على تقدير دون آخر. واما الوجه الثالث: فلا طريق الى اثباته اصلاً، ولاجل وضوح بطلانه لم يتعرض صاحب الكفاية لنفيه. وذلك: لان قواعد المعارضة والجمع الدلالي بين المتعارضين هو التصرف في مركز المعارضة ومحطها من الظهور. ومن الواضح ان التعارض بين مفهوم كل منهما

ومنطوق الآخر اما ظهور كل منهما في الاستقلال فليس محط المعارضة، وإن كان رفع اليد عنه موجبا لارتفاع المعارضة، لكن لا تنتهي النوبة إليه ما دام يمكن الجمع والتصرف في مورد التعارض، ولذا لا يتوهم احد مع امكان الجمع الدلالي التصرف في احد المتعارضين من حيث الجهة أو السند مع انه يرفع التعارض. فالجمع بالوجه الثالث جمع تبرعي. وبذلك يظهر لك ما في كلام المحقق النائيني (قدس سره) في المقام من الاشكال فانه (قدس سره) ذكر - بعد بيان موضوع الكلام - ان الامر يدور بين رفع اليد عن اطلاق الشرط المقابل للعطف باو وتقييده ورفع اليد عن اطلاقه المقابل للعطف بالواو، وحيث لا معين لاحد التقييد كان مقتضى العلم الاجمالي سقوط كل من الاطلاقين عن الحجية، ونتيجة ذلك عدم ترتب الجزاء الا عند حصول كلا الشرطين، لعدم العلم بترتبه بحصول احدهما والاصل ينفيه، فنتيجة الاصل العملي هو تقييد الاطلاق المقابل للعطف بالواو وكون الشرط هو كلا الامرين (1). ووجه الاشكال فيه: ما عرفت من ان الجمع الدلالي انما يكون في مورد التعارض فلا يدور الامر بين الاطلاقين، بل يتعين التصرف بالاطلاق المقابل

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 424 - الطبعة الاولى (*).

[250]

للعطف بـ "أو". ويتعبير آخر: اطلاق كل من الشرطين المقتضى لاستقلالهما في التأثير ليس مورد التعارض، بل هو منشأ التعارض كالدليل الدال على حجية الخير، وهو لا يسوغ التصرف فيه مع امكان الجمع في مورد المعارضة. واما الوجه الرابع: فقد عرفت توجيهه في الكفاية. ويرد عليه: اولاً: انه انما يتم إذا كان المسبب واحداً شخصياً، اما الواحد النوعي فلا مانع من تأثير المتعدد فيه، فيجوز تأثير شرط في مسبب وتأثير غيره في فرد آخر كما نرى ذلك بالوجدان، فان النار تؤثر في الحرارة كما ان الكهرباء يؤثر فيها. وبالجمله: فبرهان السنخية انما يتم في الواحد الشخصي لا النوعي. وثانياً: انه انما يجري في الاسباب والمسببات التكوينية التي يكون تأثيرها واقعياً ناشئاً عن ربط خاص بين العلة والمعلول - والالزم تأثير كل شئ في كل شئ -، لا الاسباب الشرعية التي هي في الحقيقة تنتزع عن ترتب تحقق شئ على وجود آخر بلا ان يكون للسبب تأثير في المسبب نحو تأثير العلة في المعلول. فلا مانع من اعتبار شئ واحد مرتباً على أحد شيئين. واما الوجه الخامس: فهو لا يرفع التنافي، إذ التنافي بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر، فمع رفع اليد عن مفهوم احدهما يبقى التنافي بين منطوقه ومفهوم الآخر على حاله. وقد ذكر المحقق الاصفهاني انه ضرب عليه خط المحو في النسخ المصححة (1)، ولعل الوجه فيه ما عرفت. نعم، لو حمل احدهما على المعرفية لا على تأثير بنفسه وعنوانه ارتفع التنافي، ولكنه يعين طرح احد الدليلين منطوقاً ومفهوماً كما لا يخفى، وهو مما يحتاج الى دليل خاص، ولعله الى هذا المعنى نظر صاحب الكفاية .

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 324 - الطبعة الاولى (*).

[251]

والمتحصل: ان المتعين في طريق رفع التنافي ما عرفت دون غيره. يبقى الكلام في بيان مقصود صاحب الكفاية مما ذكره من انه لا بد من المصير الى ان الشرط في الحقيقة هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله (1). فقد ذكر لها المحقق الاصفهاني معنيين، واستشكل في كل منهما (2). والذي يبدو لنا ان معناها هو: ان الالتزام بكون الشرط الجامع يتوقف على امرين: احدهما: رفع اليد عن اطلاق المفهوم في كل منهما لان البناء على بقاء اطلاق المفهوم على حاله في كل منهما يتنافى مع منطوق كل منهما الدال على ثبوت الجزاء بثبوت الشرط، ولا يمكن الالتزام بهما معاً.

ومن الواضح ان شرطية الجامع فرع ثبوت الجزء عند ثبوت كل من الشرطين، وهو لا يتحقق الا برفع اليد عن المفهوم. ثانيهما: الالتزام بشرطية كل منهما بنحو الاستقلال، إذ لو كان الشرط هو المركب منهما وكان مجموع الامرين لم يكن معنى لكون الشرط هو الجامع بينهما كما لا يخفى جدا. وهذا المعنى وان استشكل فيه المحقق الاصفهاني، لكن لا يهمننا التعرض إليه ودفعه وإنما المقصود الإشارة الى معنى العبارة فالتفت. التنبيه الرابع: في البحث عن التداخل فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزء. وموضوع الكلام: ما إذا فرض ظهور الجملة في تأثير الشرط استقلالا وترتب الجزء عليه عند حصوله. وقد اختلف صاحب الكفاية والمحقق النائيني " قدس سره " في نحو تحرير

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 201 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 324 - الطبعة الاولى (*).

[252]

البحث. فقال صاحب الكفاية في مقام تحريره: " إذا تعدد الشرط واتحد الجزء فلا اشكال على الوجه الثالث - ويقصد به الالتزام بان المؤثر مجموع الامرين - وأما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزء متعددا حسب تعدد الشروط أو يتداخل ويكتفى باتيان واحدة ؟ " (1). فقد اخذ " رحمه الله " موضوع الكلام لزوم الاتيان بالجزء متعددا أولا، فالقول بتأكد الحكم بتعدد الشرط من اقوال التداخل بنظره (قدس سره)، بل صرح بذلك في عده منها (2). وقد حرره المحقق النائيني بنحو جعل موضوع الكلام تعدد الاثر في صورة تعدد الشرط ووحده. وعليه فيكون القول بالتأكد قولاً بعدم التداخل لتعدد الاثر (3). وعلى كل حال فالامر سهل في هذا الامر، إذ كون القول بالتأكد من التداخل أو غيره لا يؤثر في دعواها وما هو اثرها. وإنما يقع الكلام في ما هو المهم من التداخل وعدمه. والكلام في مقامين: المقام الاول: في تداخل الاسباب ويقصد به ان مقتضى القاعدة في مورد تعدد الشرط هل هو تعدد الجزء أو عدم تعدده ؟. المقام الثاني: في تداخل المسببات ويقصد به انه لو ثبت تعدد الجزء فهل مقتضى القاعدة تحقق امثال الجميع - مع الاشتراك في الاسم - بواحد أو لا يتحقق الا بالاتيان بالمتعلق بعدد افراد الحكم ؟. ولم يتعرض صاحب الكفاية الى هذا التفصيل بل خلط في بحثه كلا المقامين. اما تداخل الاسباب: فقد اختار صاحب الكفاية عدمه ولزوم الاتيان بالجزء متعددا .

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 202 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الخراساني المحقق محمد كاظم. كفاية الاصول - 203 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 426 - الطبعة الاولى (*).

[253]

وقد وجهه: - بعد ما بين توجيه القول بالتداخل بوجوه ثلاثة حكم بانها خلاف الظاهر ولا دليل على احدها - بان ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزء عند حدوث الشرط يقتضي تعدد الجزء بتعدد الشرط، إذ وحدته تنافي ظهورها في الحدوث عند الحدوث، لان وحدة الجزء تكشف عن عدم ذلك. كما ان ظهور الجزء في وحدة المتعلق يقتضي وحدة الحكم عند تعدد الشرط لاستحالة تعلق الحكمين بطبيعة واحدة لاستلزامه اجتماع المثليين وهو محال، كاجتماع الضدين. وبالجملة: فالقضية الشرطية تشتمل على ظهورين: احدهما: يقتضي تعدد الحكم في الجزء. ثانيهما: يقتضي وحدته، لكن ما يقتضي الوحدة ظهور اطلاقى وهو اطلاق المتعلق وسرايته لاي فرد ولو كان الفرد الذي يقع امثالاً للحكم الاخر. وبما انه معلق على عدم البيان، وكان ظهور القضية في الحدوث عند الحدوث صالحاً لان يكون بياناً لما هو المراد من المطلق - لانه ظهور وضعي غير معلق على شئ -، لم ينعقد للمطلق ظهور في الاطلاق بواسطة الظهور الاخر الوضعي، بل كان الظهور في الحدوث عند الحدوث

كاشفا عن كون الحكم متعلقا بفرد آخر غير المطلوب بالحكم الآخر، فيكون حاكما علي الظهور الاطلاقي ورافعا لموضوعه. وبذلك ذكر ان الالتزام بعدم التداخل لا يستلزم تصرفا في الظاهر، بل هو مقتضى الالتزام بالظاهر بخلاف القول بالتداخل (1) وقد وافق المحقق النائيني (رحمه الله) صاحب الكفاية في اختيار عدم التداخل، لكن خالفه بالدليل عليه. فقد قرب (رحمه الله) دعواه بنحو آخر .

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 202 - 204 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (*)

[254]

فذكر اولاً: ان القضية الشرطية ترجع الى قضية حقيقة حملية موضوعها الشرط ومحمولها الجزء، كما ان القضية الحقيقة ترجع الى قضية شرطية مقدمها الموضوع وتاليها المحمول، فهما حقيقة قضية واحدة. وعليه فكما ان الحكم في القضية الحملية الحقيقية ينحل بانحلال موضوعه كذلك يكون الانحلال في القضية الشرطية فيتعدد الحكم بتعدد افراد الشرط ووجوداته، واما تعدده بتعدد الشرط ماهية فهو يستفاد من ظهور اطلاق القضية في الاستقلال. وبعد ذلك ذكر ان الطلب المتعلق بالماهية لا يقتضي إلا ايجاد متعلقه خارجا ونقض عدمه المطلق، وبما ان نقض العدم المطلق يصدق على اول وجود من الطبيعة كان مجزيا عقلا. واما كون متعلق الطلب صرف الوجود، فليس هو مدلولاً لفظياً لصيغة الامر لا مادة ولا هيئة، إذ المادة لم توضع الا الى الماهية، والهيئة لا تدل الا على طلب ايجادها، وهو يصدق قهراً على اول الوجود، وذلك لا يقتضي كون مطلوبة صرف الوجود مدلول الكلام. وعليه، فإذا كان مقتضى الطلب ايجاد الطبيعة ونقض عدمها، فإذا تعلق طلبان بماهية كان مقتضى كل منهما ايجاد ناقض للعدم، فمقتضى الطلبين ايجاد ناقضين للعدم، نظير ما إذا تعلققت الارادة التكوينية بشئ واحد مرتين، فان مقتضاها تحقق وجودين منه. واما وحدة الطلب وتعدده، فهو مما لا يتكفله الطلب المتعلق بالمادة، بل هو ينتج عن عدم ما يقتضي التعدد لا عن ظهور اللفظ في الوحدة، فإذا فرض ظهور الجملة في الانحلال وتعدد الطلب كان هذا الظهور مقتضياً للتعدد فيرتفع موضوع وحدة الطلب، وهو عدم المقتضى للتعدد، ولو سلم ظهور الجزء في وحدة الطلب، فهو ناتج عن عدم المقتضى للتعدد، وبما ان ظهور الجملة الشرطية في التعدد لفظي كان حاكماً على ظهور الجزء في الوحدة لرفعه موضوعه وهو عدم

[255]

المقتضى للتعدد. هذا خلاصة ما افاده (قدس سره) مما يرتبط بما نحن بصده (1)ولكنه غير خال عن المناقشات من جهات عديدة: الاولى: ما ذكره من رجوع القضية الشرطية الي قضية حملية حقيقية. فانه لا يرتبط بتحقيق عدم التداخل، وانما هو بيان لصغرى البحث، وهي صورة تعدد الشرط، فجعله من مقدمات تحقيق البحث لا يخلو عن مسامحة. هذا مع ما في نفس البيان من الاشكال كما سيأتي توضيحه انشاء الله تعالى. الثانية: ما ذكره من ان مقتضى الطلب ايجاد متعلقه خارجا ونقض عدمه المطلق. فانه يرد عليه: بان الاطلاق الوارد في التعبير اما ان يكون قيد العدم، فيكون مقتضى الطلب نقض العدم المطلق، فمتعلق النقض العدم المطلق، واما ان يكون قيد الوجود، فيكون مقتضى الطلب اليجاد المطلق الناقض للعدم. فان كان قيد العدم، فالمقصود من العدم المطلق ان كان جميع الاعدام، فالوجد المطلوب لا ينقضها، لان كل وجود نقض عدمه البديل له لا غير، وان كان استمرار العدم، فهو يرجع الى صرف الوجود الذي نفى إقتضاء الطلب له. هذا مع ان مطلوبة صرف الوجود من الممكن ان تثبت بلحاظ ان متعلق الغرض يتحقق به، فيكون صرف الوجود فقط محبوباً أو مبعوضاً، فلو سلمت اثباتاً فهي بلحاظ وجود قرينة عقلية خاصة أو عامة ونحوها على ذلك، لا من جهة ان نفس الطلب يقتضي ذلك كما هو لازم كلامه (قدس سره) فنفس الطلب لا يقتضي شيئاً من ذلك اصلاً. وان كان قيد الوجود بمعنى ان مقتضى الطلب هو وجود الطبيعة المطلق

[256]

غير المقيد بالوحدة والتعدد، فلأزمه عدم تحقق الامتثال بواحد، إذ كل ما يتصور من الافراد يكون محققا للمأمور به ومصادقا له، ويصدق عليه انه وجود الطبيعة، فيكون مطلوبا ولا يتحقق الامتثال بدونه. الثالثة: ما ذكره من ان تعدد الطلب يقتضي ايجاد ناقضين للعدم. فانه اول الكلام، ومما يحتاج الى دليل، إذ ظاهر الجملة وحدة المتعلق، فما هو الدليل على ارادة ايجاد ناقضين لا على كون التعدد لتأكيد الطلب ؟. فلا ظهور لتعدد الطلب في نفسه في ذلك. الرابعة: ما يظهر من كلامه من ان متعلق الطلب نفس الماهية والايجاد انما يكون من مقتضيات الطلب لا أنه مأخوذ في مرحلة سابقة عليه. فانه يرد عليه: ما مر في مبحث تعلق الامر بالطبائع من ان الماهية بما هي غير متعلقة للطلب، بل اخذ وجودها في متعلقه، فراجع. الخامسة: ما يظهر من كلامه من عدم اخذ صرف الوجود في متعلق الطلب وانما هو أمر قهري. فانه يرد عليه: ان متعلق الطلب يمتنع ان يكون هو الوجود المطلق بلا تعيين نحو خاص من انجائه لامتناع الاهمال في مقام الثبوت. فلا بد اما ان يكون المطلوب جميع الوجودات أو مجموعها أو صرف الوجود بمعناها الاصولي، وهو الناقض للعدم المستمر المنطبق على اول الوجود. وقد ثبت ان المأخوذ في متعلقات الاوامر ليس الجميع ولا المجموع فيتعين ان يكون صرف الوجود. السادسة: ما يظهر من كلامه من تشكيل المعارضة بين ظهور الجملة في تعدد الطلب وظهور الطلب في الجزاء في الوحدة، وترجيحه الظهور الاول لارتفاع موضوع الثاني به. فانه عجيب منه (قدس سره)، إذ منشأ توهم التداخل هو ظهور الكلام

[257]

في وحدة متعلق الحكمين المانع من تعددهما، لاستحالة اجتماع المثليين، كما قرره (قدس سره) في صدر البحث، فالمعارضة بين ظهور الجمليتين في تعدد الطلب وظهور الكلام في وحدة المتعلق المنافي لتعدد الطلب. ولم يتوهم متوهم ان طرف المعارضة هو ظهور الجزاء في وحدة الطلب، كي يدفع: ؟ بانه ناتج عن عدم المقتضي للتعدد، والمفروض انه موجود فيما نحن فيه، لظهور الجملة في الانحلال وتعدد الطلب، إذ لاوجه لتوهم ان وجود طلب ينافي وجود غيره. فما افاده غريب جدا ولا نعلم له وجهها وجيها. اذن فما ذكره في وجه عدم التداخل لا يمكننا الالتزام به . فالوجه المتجه هو ما افاده صاحب الكفاية وقد مر ذكره. وعليه، فالحق عدم تداخل الاسباب، وكون تعددها مقتضيا لتعدد المسبب، وينبغي التنبيه على امور: الامر الاول: ذكر صاحب الكفاية في آخر كلامه: ان بحث التداخل وعدمه انما يتأتى في المورد القابل للتعدد نظير الوضوء والصلاة وغيرهما. اما المورد غير القابل للتعدد فلا يجري فيه بحث التداخل وعدمه، بل لا اشكال في التداخل، نظير القتل فانه إذا اجتمع سببان للقتل لا يتعدد الحكم لعدم قابلية متعلقه للتعدد كما لا يخفى (1). ولكن المحقق النائيني ذهب الى دخول صورة منه في محل الكلام ببيان: ان ما لا يقبل التعدد.. تارة: يكون الحكم فيه قابلا للتقييد نظير القتل المسبب وجوبه عن حق الناس، كالواجب لاجل القصاص، فانه وان لم يكن متعددا خارجا لكن وجوبه مقيد بكل واحد من السببين، فلو ارتفع أحد السببين - كما لو عفا اولياء احد

[258]

المقتولين - يبقى الوجوب على حاله لثبوت السبب الآخر ونظير الخيار المسبب عن امرين، فلو سقط احدهما عن السببية بقي الآخر مؤثرا. واخرى: لا يكون الحكم فيه قابلا للتقييد، كوجوب القتل الناشئ عن غير حق الناس كالارتداد، إذ حكم الله وحقه لا يمكن العفو عنه. فالتزم (قدس سره) بدخول النحو الاول في محل الكلام، وانه بناء على عدم التداخل يتقيد الجزاء بكل واحد من السببين، فيؤثر احدهما عند ارتفاع الآخر (1). والحق ان ما افاده غير وجيه: وذلك، لان قياس باب وجوب القتل على باب الخيار قياس مع الفارق، إذ لا محذور في تعدد جعل حق الخيار - بعد كونه امرا اعتباريا خفيف المؤنة - سوى انه لغو محض، إذ الاثر يترتب على الخيار المجعول اولاً، فيتفصى عن اشكال اللغوية بان الاثر للتعدد موجود، وهو ما إذا ارتفع احد السببين للخيار باسقاط أو معارضة، فانه بناء على التعدد يبقى حق الخيار ثابتاً لسببية السبب الآخر. وهذا المقدار من الاثر يكفي في تصحيح جعل الخيار متعدداً. وليس الامر في باب الاحكام التكليفية ذلك، إذ محذور تعدد الحكمين هو اجتماع المثلين، وهو مما لا يرتفع بالتقيد، كما لا يخفى. اذن فما اختاره صاحب الكفاية هو المتجه. الامر الثاني: قد عرفت ان الحق عدم التداخل في صورة تعدد الشرط، وبما ان من الامثلة المهمة لهذا البحث مسألة الوضوء وتعدد اسبابه، فقد وقع الكلام في بيان الوجه للتداخل في باب الوضوء وسبب خروجه عن مقتضى القاعدة .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 428 - الطبعة الاولى (*).

والذي ذكره المحقق النائيني في المقام: ان سبب الوضوء هو الحدث، وهو غير قابل للتعدد فمحققاته كثيرة كالبول والنوم والتغوط، لكن ذلك لا يستلزم تعدد الحدث، إذ لا معنى للحدث بعد الحدث، فيكون المؤثر في تحقق الحدث من اسبابه هو اول وجود منها. فالتداخل في باب الوضوء منشؤه وحدة الشرط لعدم قابليته للتعدد وان تعددت اسبابه (1). وقد وافقه الفقيه الهمداني (2). اقول: ان كانت دعوى عدم قابلية الحدث للتعدد، لاجل انه مقتضى حكم العقل بذلك - كما هو ظاهر كلامه - ، فاندفاعها واضح جداً، لان الحدث من الامور الاعتبارية فلا محذور في تعدده، كما قيل به في باب الحدث الاكبر. وان كان لاجل استفادته من النصوص والادلة، فهو امر لا نسلم به، إذ لا ظهور للروايات في نفي قابلية الحدث للتعدد. فالتحقيق ان يقال: ان الاحتمالات في المجعول في باب الوضوء التي يختلف الاثر فيما نحن فيه باختلافها ثلاثة: الاول: كون نفس هذه الامور كالنوم والبول وغيرهما سببا لوجوب الوضوء، وليس هناك سوى الوضوء، وهو شرط الاعمال. الثاني: ان الوضوء محقق للطهارة اما لكونهما من قبيل السبب والمسبب أو العنوان والمعنون. وكون هذه الامور نواقض للطهارة وروافع لها، فالمجعول هو الطهارة دون الحدث. الثالث: كون هذه الامور سببا لتحقيق الحدث وهو يرتفع بالوضوء فليس المجعول سوى الحدث. اما الطهارة فهي عبارة عن امر عديم وهو عدم الحدث. والذي يظهر من الروايات هو الاحتمال الثاني، لظهور وجود امر مجعول

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 432 - الطبعة الاولى. (2) الهمداني الفقيه حاج آقارضا. مصباح الفقيه / 125 - كتاب الطهارة الطبعة الاولى (*).

مستمر، وهو لا يمكن ان يكون الوضوء لانه فعل متصم. كما انه ليس للتعبير بسببية هذه الامور للحدث عين ولا اثر في الروايات، وانما هو وارد في لسان الفقهاء بل يظهر هو كون هذه الامور نواقض للطهارة التي يعبر عنها بالوضوء في بعض الروايات. وجملة القول: ان طاهر الادلة سببية هذه الامور لنقض الطهارة لا لتحقيق الحدث. وعليه، فيظهر لنا وجه التداخل بوضوح، إذ النقض لا يقبل التعدد، فإذا حصل اول سبب كالنوم انتقضت الطهارة، فيكون السبب الآخر بلا اثر لامتناع نقض المنقوض،

وهكذا الحال لو وجد فرد من نوع ثم وجد غيره منه كفردين من البول، فالوضوء انما يلزم من باب تحصيل الطهارة لانتقاضها بسبب من اسباب النقض، والانتقاض غير قابل للتعدد، واما الامثلة المشهورة من قولهم: " إذا بليت فتوضاً " ونحوه فلم ترد في لسان الشارع اصلا. وهذا الوجه مما لا نعلم احدا ذكره قبل الحين والله العالم. الامر الثالث: قد عرفت ان موضوع البحث صورة تعدد الشرط. وقد ذكر المحقق النائيني (رحمه الله) في بيان الوجه في تعدد الشرط من جنس واحد: بان القضية الشرطية ترجع الى قضية حقيقية، فكما ان الحكم في القضية الحقيقية ينحل بانحلال موضوعه كذلك الحال في القضية الشرطية، فكل فرد من افراد الشرط المأخوذ في الكلام يكون موضوعا للحكم (1). وما افاده (قدس سره) لا يخلو عن مناقشة، وذلك لانه لو سلم ما ذكره من رجوع القضية الشرطية الى قضية حقيقية، فهو لا يلزم ما ذكره، إذ ظهور القضية الحملية في الانحلال لم يكن لقريئة عامة بحيث تكون ملازمة للانحلال

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 428 - الطبعة الاولى (*).

[261]

مطلقا ويكون الانحلال من شؤونها حتى يقال بانه يثبت لما يرجع الى القضية الحملية في الحقيقة واللب، بل الاستغراق وغيره ما يستفاد من قرائن خاصة في كل مقام، ولذا ذكر صاحب الكفاية ان مقتضى الاطلاق ليس الا كون المراد هو الطبيعة غير المقيدة اما ارادة جميع الافراد أو صرف الوجود، فهو امر يستفاد من دليل آخر بحسب اختلاف المقامات (1). وبالجمله: لا ينفع في اثبات الانحلال في القضية الشرطية كونها كالحملية في الحقيقة بعد ما لم يكن الانحلال من لوازم الحملية، بل هو مقتضى قرائن خاصة قد لا تثبت في بعض المقامات. وعليه، فالمرجع في اثبات الانحلال وعدمه واخذ الشرط بنحو الاستغراق أو غيره هو ملاحظة خصوصية المقام وما يقتضيه، ولا ضابط لدينا في ذلك. ولا بأس بالتعرض لما يقتضيه المقام بالنسبة الى اسباب الوضوء، كالبول والنوم ونحوهما، فنقول: ان الظاهر اخذها بنحو صرف الوجود من جهة وبنحو الاستغراق من جهة اخرى. بيان ذلك: انك قد عرفت ان هذه الاسباب ناقصة للطهارة والناقضية لا تقبل التعدد، فكل ما يفرض للبول من افراد ناقصة للطهارة كانت ملحوظة بنحو الاستغراق، اما غيرها من الافراد فالملاحظ صرف الوجود لامتناع تأثير غيره في النقض، ففي مثل: " إذا بليت فتوضاً " ملحوظ بنحو صرف الوجود من جهة تحقق النقض بالبول، بمعنى انه يتحقق بصرف الوجود، وبنحو الاستغراق بالنسبة الى ما يحقق النقض، بمعنى ان كل ما ينقض الطهارة يترتب عليه وجوب الوضوء، فتدبر. الامر الرابع: ذهب الفخر وغيره - كما نسب إليه - الى ابتناء القول

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 352 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[262]

بالتداخل وعدمه على كون الاسباب الشرعية معارفات أو مؤثرات. فعلى القول بانها معارفات يلتزم بالتداخل. وعلى القول بانها مؤثرات يلتزم بعدم التداخل (1). والمراد بالمعرف احد وجهين: اما معرف الحكم - كما صرح به المحقق النائيني (2) - . واما معرف الشرط الحقيقي - كما صرح به صاحب الكفاية وغيره - (3) ونحن نوقع الكلام على كلا الاحتمالين: اما الالتزام بان الاسباب الشرعية معارفات الحكم، فهو يتصور على وجهين كلاهما باطلان: احدهما: ان يكون الحكم المنشأ في القضية الشرطية حكما طريقيا أو ظاهريا موضوعه الشرط المأخوذ في الكلام، ويكون المجموع سببا للعلم وكاشفا عن حكم واقعي مجعول على موضوع واقعي. وبطلانه واضح، لجهتين: الاولى: ان هذا مما لا يلتزم به احد ولا يتفوه به متفوه، كيف ؟ ولازمه الالتزام بعدم واقعية الاحكام في القضايا الشرطية وهي اكثر من ان تحصي. الثانية: انه كر على ما فر منه، إذ الشرط بذلك لا يخرج عن كونه مؤثرا في الحكم الطريقي، فيعود

المحذور، إذ لازمه عدم التداخل عند تعدد الشرط، والالتزام بتعدد الحكم الشرطي الملازم لتعدد الحكم الواقعي. ثانيهما: أن يكون الانشاء في القضية الشرطية في الحقيقة اخباراً عن الحكم الواقعي الثابت لموضوع واقعي. وبطلانه واضح كسابقه، إذ لازمه أن لا يكون هناك انشاء في القضايا

(1)نسب إليه المحقق الخراساني كما في كفاية الاصول / 205 والمحقق كلانتر كما في مطارح الانظار / 176. (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 427 - الطبعة الاولى. (3) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 205 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[263]

الشرعية، وهو لا وجه له، وتصرف في ظهور الكلام في الانشاء بلا وجه . وعليه، فيمكننا القول بعدم صحة الالتزام بأن الاسباب الشرعية معارف الحكم، إذ لا يتصور له معنى يمكن الالتزام به. وأما كونها معارف للشرط الحقيقي الواقعي، فهو يتصور على وجهين أيضاً: أحدهما: أن يكون الشرط المذكور في الكلام موضوعاً للحكم المنشأ، والمجموع طريق وكاشف عن حكم واقعي ثابت لموضوع واقعي. وهذا الوجه باطل، لما عرفت من أنه يستلزم الالتزام بعدم واقعية الاحكام المنشأة في القضايا الشرطية. مع أن لازمه أن يكون هناك جعل ومجوع واقعي وراء المجعول المنشأ، فللحكم واقعان ومقامان، وهو مما لا يلتزم به أحد حتى من يرى أن واقع الحكم هو الإرادة والكرهية، لأن الانشاء قوامه الأبراز والاطهار فما لم يبرز الواقع لا انشاء ولا يتصور تحقق الجعل بدون الانشاء. ثانيهما: أن الشرائط المأخوذة في الكلام أخذت مرآة وحاكيا عن الشرط الواقعي، بأن يكون الشرط الواقعي والدخيل في الحكم واقعا ما يلزم هذا الأمر فيؤخذ هذا الأمر عنواناً للشرط الواقعي. وهذا المعنى معقول في نفسه ولا مانع من الالتزام به، بل هو واقع في العرفيات، كما لو أراد الحكم على موضوع واقعي وصعب تفهيمه للمخاطب بنفسه فيعلق الحكم ما يلزمه من العناوين قاصداً الحكاية به عن الموضوع المجهول والوصول به إلى ثبوت الحكم لموضوعه الواقعي. ومع الالتزام بأن الشرائط الشرعية معارف لشرائط الواقعية بهذا المعنى من أخذها عنواناً للشرط الواقعي المرتب عليه الحكم يتجه الالتزام بالتداخل، إذ المفروض أن كلا من الشرطين مرآة وعنوان للشرط الواقعي، ومن الممكن أن

[264]

يكون كلا منهما مرآة لما كان الآخر مرآة له، إذ لا يمتنع أن يكون للشيء الواحد عنوانان، فلا طريق لإثبات تعدد الشرط حقيقة، واحتمال وحدته يكفي في الحكم بالتداخل بلا احتياج لإحرازها، إذ الأصل العملي مع الشك ينفي تعدد الحكم. وقد اشير إلى إثبات تعدد الشرط حقيقة، ولو مع الالتزام بهذا الرأي .بوجه: الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من دلالة الجملة على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وهو يقتضي تعدد الجزاء بتعدد الشرط (1). وفيه: أن الجملة إنما تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط الواقعي، فإذا ثبت كون الشرط الواقعي غير المذكور في الكلام وإن ما يترتب عليه الجزاء غيره، وقد عرفت عدم امتناع وحدته واقعا، ولو تعدد المعرف فلا دليل على تعدد الشرط الواقعي كي يتعدد الجزاء بتعدد مقتضى الدلالة الحدوث عند الحدوث. الثاني: ما ذكره المحقق النائيني من أن ظاهر القضية الشرطية ترتب الجزاء على كل واحد من الشروط، ومجرد كون الشرط معروفاً وإمكان تعدده مع وحدة المعرف لا يكفي في رفع اليد عن هذا الظهور (3). وفيه: أن مراده أن كان ما ذكره صاحب الكفاية فقد عرفت ما فيه. وإن كان ما هو الظاهر من دلالة الجملة على الترتب، فالاشكال فيه واضح، إذ على هذا المبنى - أعني المعرفية - لا يلتزم بترتب الجزاء على الشرط المأخوذ في الكلام، بل على غيره مما يكون هذا طريقاً إليه، وقد عرفت أنه لا دليل على تعدده. الثالث: ما ذكره الفقيه الهمداني من أن ظاهر كون الشرط معروفاً هو

[265]

المعرفة الفعلية، وعليه فيمتنع ان يكون كلا الشرطين - مع التعاقب - معرفا فعلا للحكم الواحد، إذ لا معنى للعلم بالحكم ثانيا بعد تحقق العلم به أولا، فلا بد من تعدد الحكم المعرف، فتعدد المعرف يستدعي تعدد المعرف (1). وفيه :انه انما يتجه لو كان الجزء هو العلم بالحكم لا نفسه، وهو مما لا يلتزم به احد لوضوح ان المعلق على الشرط في قول الامر: " ان جاء زيد فأكرمه " نفس وجوب الاكرام لا العلم به. وقد عرفت ان المراد بالمعرفية هو مرآتية الشرط الكلامي لما هو الشرط الواقعي، وهذا لا ينافي تعدد المرأة مع وحدة المرأي. وجملة القول: ان الالتزام بالتدخل على هذا المبني متجه ولا اشكال فيه بناء عليه، لكن الاشكال في المبني نفسه فانه لا وجه للالتزام بان الاسباب الشرعية معرفات، وصرف الكلام عن ظاهره في كون الشرط المذكور فيه دخيلا في ترتب الحكم كالشرط المذكور في القضايا غير الشرعية فلاحظ وتذكر. هذا تمام الكلام في المقام الاول، وهو البحث في تدخل الاسباب. وقد عرفت ان الحق عدم التدخل. ويقع الكلام بعد ذلك في تدخل المسببات، والبحث يقع في صورتين: الاولى: ما إذا كان متعلق الحكمين طبيعة واحدة. الثانية: ما إذا كان متعلقهما طبيعتين متغايرتين، كوجوب اكرام العالم ووجوب ضيافة الهاشمي. اما الصورة الاولى: فلا وجه لتوهم التدخل فيها لما عرفت من انه لا يعقل تعلق حكمين بطبيعة واحدة، وانه لا بد من حمل الكلام الظاهر في نفسه في ذلك على كون متعلق احدهما فردا آخر غير ما امتثل به الاخر، فكل من

(1)الهمداني الفقيه حاج آقارضا. مصباح الفقيه / 127 - كتاب الطهارة - الطبعة الاولى (*).

[266]

الحكمين يطلب به فرد غير ما يطلب بالحكم الاخر. وعليه فيمتنع الاكتفاء بفرد واحد، وليس هو الا نظير الاكتفاء عن نافلة المغرب بركتين. وما ذكرناه واضح جدا، ومعه لا وجه لبيان ان الاصل عدم التدخل - كما جاء في تقريرات النائيني (1) -، إذ لا وجه له الا تخيل قيام الدليل في بعض الصور على الاكتفاء بفرد واحد في مقام امتثال الامر المتعدد، ولكن لو ثبت الدليل في بعض الموارد فهو يرجع في الحقيقة الى بيان وحدة الحكم، إذ تعدد الحكم وإرادة فردين خلف الاكتفاء بواحد، فإن قول الامر: " اريد ان تعطي درهمين " ينافي قوله: " اكفني بدرهم واحد " كما لا يخفى. واما ما سبق - في اجود التقريرات - مثلا لقيام الدليل الخاص على الاكتفاء بامتثال واحد، واحد مسألة الاكتفاء بغسل واحد عن حدوث الجنابة والحيض وغيرهما، ومسألة الوضوء لو فرض تعدد الحدث الموجب لتعدد الامر. فهو انما يتجه لو كان محل البحث هو ان الاوامر المتعددة المتعلقة بافراد الغسل أو الوضوء هل تتمثل بغسل أو وضوء واحد أو لا تتمثل ؟ فيفرض المسبب وجوب الغسل. اما لو كان محل البحث هو ان الاحداث المتعددة المسببة عن الاسباب المتعددة هل ترتفع بغسل أو وضوء واحد او لا ؟ فلا يرتبط بما نحن فيه، إذ المسبب فرض هو الحدث ولا معنى للتدخل فيه. وانما يقع الكلام في ارتفاعها بعمل واحد، وهو لا يرتبط بمسألة التدخل، بل يتبع دليل الغسل أو الوضوء فان دل على كونه رافعا لطبيعي الحدث كان سببا لارتفاع جميع الاحداث به، وان دل على انه رافع لحدث واحد لم يرفع غيره. وظاهر كلامه ان موضوع البحث هذه الجهة. وعليه فلا معنى لجعل المسألة من شواهد التدخل .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 432 - الطبعة الاولى (*).

واما ما ذكره (قدس سره) من انه بناء على رافعية الوضوء لجميع الاحداث بلحاظ الاجماع، فلو نوى رفع بعض الاحداث دون غيرها بنحو نية العدم لا عدم النية قد يدعي بطلان الوضوء لاجل ان رفع بعض الاحداث ملازم لرفع بعضها فلا يمكن نية رفع بعض وعدم رفع اخرى لانهما متناقضان، فتكون هذه النية في الحقيقة كلانية فيبطل العمل كما قد يدعي الصحة لاجل ان نية العدم لغو فلا ضير فيها .فقد اورد عليه: بانه لا وجه للتشكيك، بل المتجه هو الحكم بالصحة، إذ وجه البطلان لا يستلزمه لانه لا يعتبر في الوضوء نية رفع الحدث به، فغاية ما يقتضيه التناقض بين النيتين هو عدم تحقق نية رفع الحدث عنه وهو لا يضير في صحة العمل (1). ولكن يمكن ان يكون مراده (قدس سره) في توجيه دعوى البطلان، انه لم يشرع سوى الوضوء الرافع لجميع الاحداث، اما الرافع للحدث البولي فقط فلم يشرع في الشريعة. وعليه فنية الوضوء الرافع لخصوص حدث خاص نية لما هو غير مشروع فلا يصح العمل منه، لان ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع. وعلى هذا فلا يرد عليه ما تقدم كما لا يخفى، وان كان هذا المعنى لا يتفق مع ظاهر كلامه، فان ظاهره توجيه البطلان بتنافي القصدين الراجع في الحقيقة الى عدم القصد .واما الصورة الثانية: فهي على أنحاء: الاول: ان تكون الطبيعتان متغايرتين ذاتا، كاكرام الهاشمي وضيافة العالم. الثاني: ان تكونا متحدتين ذاتا، لكن يتغايران قيما كاكرام الهاشمي

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 432 هامش رقم (2) - (الطبعة الاولى (*).

واكرام العالم. الثالث: ان يكون اختلافهما باخذ جزء أو شرط يوجب المغايرة، وان كانتا ذاتا متحدتين كنافلة المغرب والغفيلة، فانهما يجتمعان في الغفيلة المأتي بها في وقت النافلة، وتفترق النافلة بما إذا جاء بالعمل بلا الذكر الخاص المعتبر في الغفيلة كما تفترق الغفيلة إذا جاء بها في غير وقت النافلة. وبذلك كان بينهما العموم من وجه. اما النحو الاول: فمقتضى القاعدة فيه هو التداخل وتحقق الامتثال بالمجمع، لكونه مصداقا لكلتا الطبيعتين، فيمكن ان يمثل به كلا الامرين، فله ان يمثل الامر باكرام الهاشمي وضيافة العالم بضيافة العالم الهاشمي، لانها ضيافة للعالم واکرام للهاشمي. وقد يتوهم: ان المورد من موارد تأكد الحكمين فيرجع في الحقيقة الى تداخل الاسباب لوحدة الامر لا تداخل المسببات، فالمتوهم يشترك مع الدعوى في تحقق الامتثال بالمجمع لكنه يختلف معها في انه يذهب الى وحدة الامر والدعوى تقول بتعددده. ويندفع هذا الوهم: بانه لا يلزم التداخل في الامر وصيرورته امرا مؤكدا على جميع الوجوه القائلة بامتناع اجتماع الحكمين المختلفين أو المتماثلين. اما على الوجه القائل بامتناع اجتماعهما لتضادهما أو تماثلهما في انفسهما: فلان ذلك انما يتأتى مع وحدة متعلق الحكمين، اما مع تعددهما فلا يتأتى المنع، وما نحن فيه كذلك، لان متعلق كل من الحكمين غير متعلق الاخر، وهو صرف الوجود من كل طبيعة، والمجمع مصداق متعلق الحكم لا نفسه، لان العموم بدلي، نعم لو كان العموم شموليا بحيث كان يسري الى كل فرد امتنع اجتماع الحكمين لوحدة متعلقهما. واما على الوجه القائل بامتناع اجتماع الحكمين المختلفين لتنافيهما في الحكمين لوحدة متعلقهما. واما على الوجه القائل بامتناع اجتماع الحكمين المختلفين لتنافيهما في

مقام الداعوية، وامتناع اجتماع المتماثلين لعدم امكان داعوية كل منهما بنحو الاستقلال في عرض واحد، وهو يتنافي مع حقيقة الحكم لانه جعل ما يمكن ان يكون داعيا بنفسه - بناء على هذا الوجه -: فهو انما يتم مع وحدة المتعلق، اما مع اختلافه كما لو كان متعلق الامر طبيعة ما بنحو العموم البدلي، ومتعلق النهي طبيعة اخرى أيضا بنحو العموم البدلي، فلا امتناع في جعل الحكمين ولو تصادقت الطبيعتان على

واحد، وهكذا الامر في ما لو اتفق الحكماء فتعلق امران بطبيعتين كذلك فان تصادق الطبيعتين على واحد وامكان امتثال الحكمين به لا يتنافى مع قابلية كلا الحكمين للداعوية المستقلة نحو متعلقه، لامكان الاتيان بفردين للطبيعتين. واما على الوجه القائل بامتناع اجتماعهما من جهة المبدأ من مصلحة ومفسدة واردة وكراهة: فلانه وان لم يكن اطلاق المتعلق في كلا الحكمين شاملا للمجمع إذا كانا مختلفين، كالامر والنهي، لامتناع اجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين في شئ واحد، فلا يكون متعلقا للارادة والكراهة معا في آن واحد - ولا ينافي ذلك بقاء كل من الامر والنهي على حاله -، لكن ذلك لا يتأتى بالنسبة الى مورد اتفق الحكمين كأمرين، إذ من الممكن ان يكون شئ واحد مشتملا على مصحلتين ملزمتين، ولا زمة تأكد الارادة بالنسبة الى هذا الفرد، لكن عرفت انه غير متعلق بالحكم فلا ينافي تأكد الارادة فيه بقاء الحكمين على حالهما لاختلاف متعلق احدهما عن الآخر. وجملة القول: ان ما نحن فيه لا يكون من موارد وحدة الحكم وتأكده على جميع المباني في تضاد الاحكام وتمائلها، وعليه، فالمورد من موارد تداخل المسببات. وقد يدعى: عدم صحة القول بالتداخل ولزوم الاتيان بعملين استنادا الى ما يراه العرف من ان تعدد الحكم يلزم تعدد الاطاعة .

[270]

وقد رده الفقيه الهمداني: بان ذلك مالا شاهد له عرفا، بل الشاهد على خلافه، إذ لو أتى شخص بعمل واحد ينطبق عليه عناوين حسنة متعددة: يرى ان ثوابه اكثر مما إذا انطبق عليه احد هذه العناوين، وليس ذلك الا لتعدد الامر ووقوع العمل امتثالا للوامر المتعددة (1). وعلى كل حال فيكفينا مقتضى الصناعة والبرهان من دن أي خدشة. ومما ذكرنا يظهر الحال في الصورتين الاخرتين، فان المتعلقين وان اتحدا ذاتا لكنهما مختلفان قيما أو جزءا، فيوجب ذلك تباينهما، فمع اجتماعهما في واحد يمكن امتثال كلا الامرين به، فإذا اكرام عالما هاشميا تحقق امتثال كلا الامرين لصدق اكرام العالم واکرام الهاشمي عليه. كما لا يخفى. ويبقى الكلام في جهتين: الاولى: تختص بمثال الصورة الثالثة، وهو نافلة المغرب والغفيلة، ونظائرهما. فانه قد يستشكل في تحقق امتثال كلا الامرين بركعتي الغفيلة من جهة ما قرر من اعتبار امر واقعي قصدي في الصلوات المتشابهة صورة يكون موجبا لتباينها حقيقة وكون احدهما غير الآخر، وانه لا طريق الى قصده الا بالاتيان بالعمل بقصد عنوانه الخاص كعنوان الظهر أو العصر، ولو لاه لما كان هناك فارق بين نافلة الصبح وصلاتها وبين صلاة الظهر والعصر وهكذا. وعليه، فإذا ثبت اعتبار العنوان القصدي في نافلة المغرب ليتحقق امتياز عما يشاكلها كالصلاة القضائية، وثبت اعتباره في الغفيلة أيضا، فمن الممكن ان يكون العنوانان القصديان متباينين واقعا بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد، نظير عدم امكان الاتيان بربع ركعات بقصد الظهر والعصر، ونظير قصد التعظيم والاهانة بقيام واحد .

(1) الهمداني الفقيه حاج اقارضا. مصباح الفقيه / 128 - كتاب الطهارة - الطبعة الاولى (*).

[271]

ومع هذا الاحتمال لا مجال للقول بالتداخل لعدم العلم بالفراغ مع الاتيان بعمل واحد بقصدهما معا، فقاعدة الاشتغال محكمة، ولا رافع لهذا الاحتمال. نعم، يمكن الاتيان بعمل واحد بداعي امتثال كلا الامرين رجاء وهو غير التداخل. فالتفت. الجهة الثانية: ترتبط بجميع الصور، وهي أنه - بناء على التداخل - هل يعتبر في تحقق امتثال الامرين قصدهما أو يكفي قصد احدهما ؟. والتحقيق: انه ان كان الواجبان قصديين، وقلنا بالتداخل بطريق ما، فلا بد من قصد كلا الامرين، إذ مع قصد احدهما لا يتحقق متعلق الآخر لتقومه بالقصد. وإن لم يكونا قصديين، فانما يلزم قصدهما على بعض المباني في كيفية امتثال الامر التعبدية. بيان ذلك: ان الاحتمالات في كيفية امتثال الامر العبادي ثلاثة: الاول: الاتيان بالعمل المأمور به مرتبطا بالمولى ولو كان ربطا غير واقعي، كما لو جاء بالعمل بداعي امتثال امر خاص فلم يكن له وجود وكان

الثابت امرا آخر فانه يتحقق امتثاله .فلا يعتبر في العبادية سوى ربطه بالمولى واسناده إليه وان لم يكن له واقع .الثاني: الاتيان بالعمل المأمور به مرتبطا بالمولى بربط واقعي، ولو كان غير ربطه بالامر الذي يتحقق امتثاله، بان يكون العلم له جهتا اضافة للمولى فيأتي به العبد مرتبطا من احدى الجهتين فيقع امتثالا عن كليهما. الثالث: الاتيان بالعمل مرتبطا بالمولى ومضافا إليه من طريق نفس الامر الذي يقع امتثالا له، فلو كان للعمل جهتا اضافة وقصد احدهما لم يقع امتثالا عن الاخرى .

[272]

فعلى الاحتمال الاول والثاني: لا يعتبر في تحقق الامتثال قصد كلا الامرين، بل يكفي قصد احدهما لتحقيق اضافة العمل الى المولى باضافة واقعية .وعلى الاحتمال الثالث: لا بد في امتثال كلا الامرين من قصدهما معا، والا لم يقع امتثالا الا لما قصده منهما. فلاحظ. وتحقيق احد هذه الاحتمالات قد تقدم في مبحث التعبد والتوصلي، وتقدم ان الحق هو الثاني. فراجع. هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط والحمد لله تعالى أولا واخرا * * *

[273]

مفهوم الوصف وقع الكلام في ثبوت مفهوم الوصف وعدمه، فهل مقتضى قول الامر " :اكرم الرجل العالم " عدم وجوب اكرام غير العالم ؟. وقد تصدى المحقق النائيني الى بيان ان محل البحث هو الوصف المعتمد على موصوف، والى انه الوصف الاخص من موصوفه أو الاعم منه من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف (1) . وهذا البيان ينبغي ان يذكر بعد تحقيق الحال في المفهوم والنظر في ادلة اثباته ونفيها، حتى يعرف ما تقتضيه من سعة موضوع البحث وضيقه. وعليه، فيقع البحث فعلا في اصل المطلب ولنجعل موضوع البحث الوصف المعتمد على الموصوف لانه متيقن الدخول فيه. فنقول: الوجوه التي تذكر لاثبات مفهوم الوصف متعددة: الاول: ما اشار إليه في الكفاية من دعوى الوضع للعلية المنحصرة (2). وفيه: انه لا شاهد عليه اصلا .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 433 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 206 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[274]

الثاني: ما ذكره في الكفاية من ان الاصل في القيود ان تكون احترازية، ومقتضاه ثبوت المفهوم والا لم يكن القيد احترازيا (1). وفيه: ما ذكره (قدس سره) من ان المراد من كونها احترازية انها توجب الاحتراز فيما كانت قيда له، فإذا كانت قيدا للموضوع كما هو الظاهر فلا توجب الا تضيق دائرته، كما لو ذكر اولا بعنوان واحد، فلا فرق بين جنني بانسان وجنني بحيوان ناطق. ويتعبير آخر :انها احتراز عن دخالة غيره في شخص الحكم لا سنخه، وذلك لا يلزم المفهوم .وجملة القول: انه لم يثبت من كونها احترازية غير ذلك. فلاحظ. الثالث: ما ذكره في الكفاية أيضا من حمل المطلق على المقيد - إذا كانا مثبتيين -، فانه لا يصح الا إذا قيل بمفهوم الوصف، فيدل المقيد على انتفاء الحكم عن غير مورد الوصف .وفيه: ما اشار إليه (قدس سره) من انه يبتني على امرين: احدهما: وحدة الحكم المنشأ بالدليلين. وثانيهما كون القيد احترازيا، فانه يثبت بذلك ان الحكم موضوعه المقيد كما لا يخفى، ولا يبتني حمل المطلق على المقيد على الالتزام بمفهوم الوصف. والالزم عدم تقدم المقيد على المطلق لان دلالة كل منهما على مدلوله بالاطلاق، لان ثبوت المفهوم على تقديره بضميمة الاطلاق. وعليه فلا وجه لتقديم احدهما على الآخر (2). الرابع: اللغوية، بمعنى انه لا اثر لذكر الوصف الا افادة المفهوم والا كان لغوا، وهذا المعنى اشار إليه

في الكفاية وجوابه ظاهر كما ذكره، إذ يكفي في رفع اللغوية تصور أدنى أثر لذكر الوصف كالاهتمام به أو وقوعه مورد السؤال ونحو ذلك (3). (ع*)

(2) (1) و (3) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 206 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع*) (*).

[275]

الخامس: ما افاده المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية، وهو يمكن جعله وجهاً آخر للغوية، وهو يبتني على مقدمات ثلاث. الاولى: ان ظاهر القيد كونه احترازياً، والمراد به انه دخیل في تحقق الحكم وموجب لقابلية المورد لثبوت الحكم فيه. الثانية: ان المعلق عليه هو الوصف بعنوانه، ودخالة غيره منافية لتأثيره بعنوانه، إذ يستند الحكم الى الجامع، لامتناع تأثير المتعدد في الواحد. الثالثة: ان المعلق هو سنخ الحكم لا شخصه، بالمعنى الذي بينه لسنخ الحكم. فإذا تمت هذه المقدمات ثبت المفهوم لا محالة، إذ لو ثبت الحكم عند ثبوت غير الوصف لما كان الوصف مؤثراً في سنخ الحكم بعنوانه كما عرفت. ولكنه استشكل فيه بانكار المقدمة الثانية بدعوى: ان قضيه امتناع تأثير المتعدد في الواحد انما هي في الواحد الشخصي لا النوعي، وما نحن فيه من هذا القبيل، لان وحدة شخصي الحكم بالنوع لا بالشخص، فلا يمتنع تأثير المتعدد بما هو متعدد فيه على ان يكون كل واحد مؤثراً في فرد غير ما يؤثر فيه الآخر (1). لكنه صحيح بمقدار يلزم به صاحب الكفاية، لالتزامه بالقضية المزبورة في الواحد النوعي كما مر منه مراراً (2). هذا ولكن الحق انه لا يمكننا الزام صاحب الكفاية ومن نحا نحوه بهذا البيان لوجهين: الاول: انه ينتقض باللقب، لان مقتضاه ثبوت المفهوم له أيضاً لظهور دخالة: " زيد " في: " اكرم زيدا " بعنوانه في الحكم، فإذا كان المعلق هو سنخ الحكم

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين، نهاية الدراية 1 / 330 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 206 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع*) (*).

[276]

كان ذلك ملازماً للمفهوم، إذ لو ثبت غيره موضوعاً للحكم كان المؤثر في الحكم هو العنوان الجامع بين زيد وغيره ولا يكون زيد بعنوانه مؤثراً، وهو خلف. الثاني: ان المقدمة الثالثة المتكفلة لبيان كون المعلق هو السنخ غير مسلمة - وبذلك ينحل الاشكال في الجميع -، وذلك إذ التوصيف وان كان ظاهراً في دخالة الوصف لكن لا ظهور له في انه دخیل في سنخ الحكم حتي ينتفي بانتفائه، بل يمكن ان يكون دخيلاً في شخصه فلا يلزم المفهوم. وبتعبير آخر: انه (قدس سره) التزم بان مفاد الكلام - في القضية الشرطية - تعليق وجود الحكم بما هو وجود للحكم على الشرط الملازم للمفهوم بلحاظ جهة لا ثبوت لها هنا وهي تكفل الكلام لبيان الانحصار فانه يكون لغوا إذا لم يكن المعلق هو وجود الحكم بما هو وجود للحكم - كما مر - وهذا لا اثر له هنا. كما ان صاحب الكفاية وان التزم بان مفاد الجملة الطلبية مفهوم الطلب، لكن لا قرينة على ان الوصف دخیل في المفهوم لا شخص الطلب المتحقق بالانشاء. وبالجملة: فلا دليل على ان الوصف دخیل في ثبوت السنخ لا الشخص، فلا يتم البيان المزبور. فالتفت. والذي يتحصل: ان ما يذكر دليلاً على مفهوم الوصف اما انه لا ينهض للدليلية أو انه غير مسلم. وقد افاد المحقق النائيني (قدس سره) في مقام نفي مفهوم الوصف ما حاصله: ان القيد تارة يرجع الى الحكم بالمعنى الذي تصوره (قدس سره)، وهو تقييد المادة المنسبة، واخرى يرجع الى الموضوع. والاول يلزم المفهوم دون الثاني. وبما ان الشرط يرجع الى الحكم التزم بالمفهوم. واما الوصف فظاهره انه راجع الى الموضوع فلا يلزم المفهوم، إذ ثبوت الحكم لموضوع معين لا ينافي ثبوته لآخر، ولا يلزم انتفاء الوصف سوى انتفاء الموضوع، وهو لا يلزم انتفاء الحكم

لامكان ثبوته لموضوع غيره (1). وما افاده (قدس سره): لا يخلو من نظر. فان ما ذكره بقول مطلق من ان القيد إذا رجع الى الحكم يلزم انتفائه انتفاء الحكم، وعليه بنى اختيار ثبوت مفهوم الشرط. مخدوش بما عرفت من ان تقييد الحكم بالشرط ان كان راجعا الي تعليق عليه لازم ذلك ثبوت المفهوم. وان كان بمعنى آخر من ترتب الحكم عليه أو الملازمة فلا يلزم المفهوم، وقد عرفت انه لم يدع احد ان الاداة موضوعة للتعليق، وورود التعبير به مسامحة وغفلة. واما ما ذكره من انه إذا كان القيد قيذا للموضوع فلا يلزم المفهوم. ففيه: انه (قدس سره) يلتزم بان قيود الموضوع ترجع في الحقيقة الى الحكم وتكون قيودا له، بتقريب: ان الحكم بالاضافة إليه اما مطلق أو مهمل أو مقيد، والاول ممتنع لانه خلف. وهكذا الثاني أيضا لامتناع الاهمال في مقام الثبوت. فيتعين الثالث. نعم، من يلتزم بامكان الواجب المعلق قد يدعي صحة تقييد الموضوع دون الحكم كما صح تقييد المتعلق دونه - وان كان ذلك مورد كلام -، لكنه (قدس سره) ممن لم يلتزم به. إذن فما افاده في تحقيق مفهوم الوصف غير سديد كالذي افاده في تحقيق مفهوم الشرط. يبقى الكلام في جهتين أشرنا اليهما في صدر المبحث: الاولى: في بيان محل البحث من الوصف، وانه هل يختص بالوصف المعتمد على موصوف اولاً؟. فذهب المحقق النائيني الى الاول (2). والتحقيق هو الثاني، لجريان بعض ادلة مفهوم الوصف في غير المعتمد

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 434 - الطبعة الاولى. (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 433 - الطبعة الاولى (*).

كالوجه الخامس الذي ذكره المحقق الاصفهاني. ولعل الوجه في اختيار المحقق النائيني للاول هو: انه (قدس سره) جعل ملاك المفهوم وعدمه رجوع القيد الى الحكم أو الى الموضوع، وهذا مما يستلزم ثبوت الموضوع حتى يرجع القيد إليه أو الى حكمه، وبدونه لا معنى للترديد المزبور. ولكن عرفت ان وجوه المفهوم متعددة، وبعضها يتأتى في غير المعتمد على الموصوف. الثانية: ما ذكرها صاحب الكفاية بعنوان: " التذنيب " وهي تحديد محل البحث في الوصف بلحاظ نسبته مع الموصوف. وبيان ذلك: ان الوصف تارة يكون اخص من الموصوف مطلقا. واخرى اعم منه مطلقا. وثالثة مساو له. ورابعة اعم وأخص منه من وجه. لا اشكال في دخول الوصف الاخص من الموصوف مطلقا كالنحوي بالنسبة الى العالم في محل النزاع، وهكذا دخول الاخص من وجه إذا كان الافتراق من جهة الموصوف بان وجد الموصوف دون الوصف، كالعالم العادل. واما سائر الصور، وهي صورة عموم الوصف مطلقا وصورة تساويه مع الموصوف وصورة العموم من وجه إذا انتفى الموصوف والوصف، فاستظهر صاحب الكفاية عدم جريانه فيها. ولعل الوجه فيه هو كون محل البحث هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف، فلا بد من فرض بقاء الموضوع، وهو لا يثبت في هذه الصور الثلاث. وقد استظهر (قدس سره) من بعض الشافعية جريان النزاع في صورة العموم من وجه مع انتفاء الموصوف والوصف، حيث قال: قولنا: " في الغنم السائمة زكاة " يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل، وعلله باستظهار كون الوصف علة تامة منحصرة فينتفي الحكم بانتفائها، وبذلك حكم بان مقتضاه جريان النزاع في صورة عموم الوصف المطلق ومساواته للموضوع، لجريان

الوجه فيه أيضا، واستشكل في التفصيل الصادر من الشيخ (قدس سره) - على ما في التقريرات (1) - بين تلك الصورة وصورتها العموم المطلق والمساواة، بجريان النزاع فيها وعدم جريانه فيهما لعدم الموضوع، لان ملاك عدم الجريان فيهما

يسري الى تلك الصورة كما ان ملاك الجريان فيها يسري اليهما، فلا فرق بين هذه الصور من حيث جريان النزاع وعدمه. وعلى أي حال: فمن يرى ان مركز البحث هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف يلتزم بخروج هذه الصور عن محل البحث. ومن يرى ان البحث في انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو لم يكن الموضوع يلتزم بدخولها في محل البحث. فالتفت. يبقى الكلام في تعبير صاحب الكفاية عن صورة العموم من وجه وانتفاء الموصوف والوصف، بما إذا كان الافتراق من جانب الوصف، فانه لا يخلو عن مسامحة ظاهرة. وذلك لان صورة افتراق الوصف معناها وجود الوصف وعدم الموصوف. ومن الواضح انها خارجة عن محل البحث، إذا البحث في اقتضاء انتفاء الوصف لانتفاء الحكم، فصورة وجوده لا بحث فيها. وقد ورد هذا التعبير في التقارير ايضا، ولكن المراد منه ما عرفت. ومن هنا تعرف ان المراد من قوله في صدر التذنيب: " واما في غيره " (2) ليس مورد افتراق الوصف، بل غير مورد افتراق الموصوف مما يحتمل ان يدخل في البحث، وهو مورد انتفائهما معا، إذ موردا وجودهما ووجود الوصف لا بحث فيهما. فالتفت ولا تغفل، والله ولي التوفيق * * *

(1) كلان تري الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / 182 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 207 - طبعة مؤسسة آل البيت ع (*).

[281]

مفهوم الغاية وقع الكلام في مفهوم الغاية، وان مقتضى قول الامر - مثلا " :- اجلس الى الليل " انتفاء وجوب الجلوس عما بعد الغاية وهي الليل اولا ؟. وهناك بحث آخر يرتبط بالغاية وهو ان الغاية هل تكون داخلية في المغيى اولا ؟، بمعنى ان الحكم هل يثبت عند حصول الغاية، فيكون موضوع البحث في المفهوم ما بعد الغاية، أو يتحدد بمقتضى الدليل بمجئ الغاية فيكون موضوع البحث في المفهوم مجئ الغاية وما بعده ؟. فالبحث في الغاية من جهتين: الجهة الاولى: في ثبوت المفهوم للغاية. وقد ذهب صاحب الكفاية الى التفصيل بين غاية الحكم وغاية الموضوع، فإذا كانت غاية للحكم كما في قوله (ع): " كل شئ لك حلال حتى تعرف انه حرام " (1) وقوله (ع): " كل شئ طاهر حتى تعلم انه قدر " (2) كان حصولها موجبا لارتفاع الحكم. وعلمه بانسباق ذلك منها وكونه قضية تقييده بها، والا لما كانت ما جعل

(1) الكافي 5 / 313. الحديث: 40 من باب النوادر كتاب المعيشة. (2) تهذيب الاحكام 1 / 284. الحديث: 119 (*).

[282]

غاية له بغاية. وإذا كانت غاية للموضوع وقيدا له بحسب القواعد العربية مثل: " سر من البصرة الى الكوفة "، فهي كالوصف في عدم دلالتها على المفهوم، بل انما تقتضي تقييد شخص الحكم بها وتحديد، فعند حصولها يرتفع شخصه، ولا اقتضاء لها لارتفاع سنخه عن غير موضوع. وعلمه بعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالبا دلت على اختصاص الحكم به (1). هذا ما افاده في الكفاية بقليل تصرف. ولم يتعرض (قدس سره) الى تعيين طابط اثباتي يعرف به كون الغاية قيدا للحكم أو للموضوع. وفي كلامه مجال للمناقشة من جهتين: الاولى: تفرقه بين ما إذا كانت الغاية قيدا للحكم وما إذا كانت قيدا للموضوع، مع ان قيد الموضوع في الحقيقة يرجع الى الحكم فيتقيد به الحكم ويرتبط به ولا يثبت بدونه. الثانية: ما ذكره من الغاية، إذا كانت قيدا للحكم دلت على المفهوم، مع انه كان ينبغي بيان ان الغاية غاية لسنخ الحكم لا شخصه، وهذا مما لا دليل عليه، وإذا امكن ان تكون الغاية غاية للشخص لم تدل على المفهوم، ولا ظهور للتقييد في كونه للسنخ. بل لو كان المغيى هو الطبيعي فلا يجدي في ثبوت المفهوم، لان انشاء الطبيعي المقيد بقيد أو المغيى بغاية وجعله، لا يقتضي عدم جعل الطبيعي مقيدا بقيد آخر أو غير مقيد بقيد اصلا. وبيان آخر نقول: ان التقييد طرأ على الطبيعي قبل انشائه فينشأ

مقيداً، بمعنى انه يلحظ الوجوب مقيدا بقيد وينشأ كذلك، وواضح ان جعل الطبيعي مقيدا بقيد واعتباره لا يتنافى مع اعتباره مقيدا بقيد آخر ومن دون أي قيد. وهذا المعنى يلتزم به صاحب الكفاية، فكيف يجعل تقييد الحكم بغاية ملازماً لانتفائه عند حصولها؟. وأما استشهاد (قدس سره) برواية: "كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام..."، فهو لا ينفع في اثبات المدعى، إذ انتفاء الحلية مع العلم بالحرمة عقلي لعدم امكان اجتماع الحكمين المتضادين، هذا مع انه استعمال في مورد خاص علم المراد منه لا يكشف عن اطراده في مطلق الاستعمالات. ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لتقريب مفهوم الغاية بنحو ما مر في تقريب مفهوم الشرط، من ورود القيد على المجعول والمعتبر دون الاعتبار، إذ عرفت انه لا يلزم المفهوم. كما ظهر ذلك ما في كلام المحقق النائيني في المقام من المسامحة، حيث ذهب الى ان الغاية إذا كانت قيда للحكم كانت ملازمة للمفهوم كالشرط وان كانت قيدا للموضوع لم تلازم المفهوم كالوصف. ثم تعرض إلى مقام الاثبات وتحديد ما يكون قيدا للحكم وغيرها، وعلى كل حال فقد جعل ملاك اقتضاء المفهوم كونها قيدا للحكم (1). وقد عرفت ان هذا المعنى لا يلزم المفهوم، كما انه لا وجه لقياسه المقام بالشرط، والحال انه لم يلتزم بالمفهوم فيه بمجرد كونه قيدا للحكم، بل بضميمة اطلاقه ونفي شرط آخر، يتأتى مثل هذا الاطلاق فيما نحن فيه، إذ نفي غاية اخرى للحكم أو قيد آخر له ولو لم يكن بغاية لا يلزم المفهوم، لاحتمال ثبوت

الحكم فيما بعد الغاية من دون أي قيد وشرط ومن دون كونه مغيباً بغاية معينة. فالتحقيق ان يقال: ان الكلام إذا كان مسوقاً لبيان الغاية فقط مع كون الحكم مفروغاً عنه، وانما كان المولى في مقام بيان غايته وحده، كان مقتضى الاطلاق المقامي ثبوت المفهوم وارتفاع الحكم بحصول الغاية، والا لم تكن الغاية غاية للحكم، ومثاله قوله تعالى: (كلوا واشربوا؟ حتى يتبين لكم الخط.). (1) فان اصل جواز الاكل معلوم والاية مسوقة لبيان غايته. وان كان مسوقاً لبيان الحكم المغيب فلا دلالة له على المفهوم لما عرفت من ان اعتبار حكم مقيد بقيد لا يتنافى مع اعتباره مقيدا بقيد آخر أو غير مقيد بقيد فتدبر والتفت. الجهة الثانية: في دخول الغاية في موضوع الحكم وشموله لها. وقد ذهب صاحب الكفاية الى عدم دخولها فيه، لان الغاية من حدود المغيب وجد الشيء يكون خارجاً عنه، وبما ان موضوع الحكم هو المغيب فلا يثبت الحكم للغاية (2). وقد ذكر المحقق الاصفهاني في تعليقه: ان "مبدأ الشيء ومنتهاه تارة: بمعنى اوله وآخره، واخرى: بمعنى ما يبتدأ من عنده وما ينتهي عنده الشيء، ودخول الاولين كخروج الآخرين من الشيء واضح، والكلام في ان مدخول "حتى" و"الى" هو المنتهى بالمعنى الاول أو الثاني. وكون الحد المصطلح خارجاً عن حقيقة الشيء لا يقتضي ان يكون مدخولهما حداً اصطلاحياً" (3). والذي يظهر من كلامه (قدس سره) ان حد الشيء في اصطلاح المعقول خارج عن الشيء. والذي يبدو انه غير صحيح، فان الحد في اصطلاح المعقول امر انتزاعي

عن واجدية شئ لشئ وفاقديته لآخر، فتحديد الخط بمتري ينتزع عن واجديته لمقدار من الخط وفاقديته لمقدار آخر. كما ان الحد في عرف المنطقيين عبارة عن حقيقة الشئ وذاته. ولم يظهر من كلام الكفاية ارادته الحد بمعناه المعقولي، بل يمكن ان يكون نظره الى معناه العرفي وهو نهاية الشئ. والذي يناقش به صاحب الكفاية ان موارد الاستعمالات مختلفة، فبعضها ظاهر في دخول الغاية، كما لو قال: " انتظرتك الى يوم الجمعة " فان يوم الجمعة داخل في الانتظار، ولذا يصح ان يجيبه المخاطب: " باني جئت يوم الجمعة ولم اجدك ". وبعضها ظاهر في عدم دخولها كقوله تعالى: (واتموا الصيام الى الليل) وعليه فلا يمكن الجزم باحد الطرفين واختيار احد الاحتمالين، والكلام بدون قرينة يكون مجملا * * * .

مفهوم الاستثناء - الحصر لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم المستثنى منه وعدم عمومته للمستثنى سواء كان الحكم ايجابيا أو سلبيا، وهذا المعنى لا يقبل الانكار عرفا، فلا يتوقف احد في ان قول القائل: " جاء القوم الا زيدا " يدل على عدم مجئ زيد، وقوله: " ما جاء القوم الا زيدا " يدل على مجئته. ولأجل وضوح هذا المعنى لم يكن في بحث مفهوم الاستثناء مزيد كلام. ولعله لأجل ذلك تعرض المحقق النائيني (1) الى البحث في بعض الجمل المشتملة على الاستثناء حتى يطول البحث شيئا ما مع خروجه عن بحث الاصول، فلا يهمنا التعرض إليه، ولكن مع وضوح هذا المعنى - في الاستثناء - ذهب أبو حنيفة الى انكار ثبوته، وإلى عدم دلالة الاستثناء على ما ذكر (2)، كما حاول البعض الاستدلال عليه (3) وهو مما لا حاجة له .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 438 - الطبعة الاولى. (2) العضدي. شرح مختصر الاصول / 265 - (3) استدلل به في قوانين الاصول 251 / 1 للقمي وفي مطارح الانظار / 187 للكلانري وفي الفصول / 196 (*).

اما حجة ابي حنيفة في انكاره مفهوم الاستثناء، فهي مثل قوله (ع): " لا صلاة الا بطهور "، إذ مقتضى مفهوم الاستثناء كون الطهور وحده صلاة دون غيره، وهو مما لا يقول به احد. واجاب عنه في الكفاية بوجهين: احدهما: انه استعمال مع القرينة وهو لا يدل على المدعى. ثانيهما: ان المقصود من الصلاة هو تمام الاجزاء والشرائط، والمعنى انها لا تكون صلاة الا إذا انضم إليها الطهور، فالطهور مقوم لصدق الصلاة على تمام الاجزاء لا ان الصلاة هو الطهور، إذ لم يقل لا صلاة الا لطهور وهذا واضح لا يخفي. فلا يدل على المدعى (1). واما احتجاج من استدلل عليه بكلمة التوحيد وهي: " لا اله الا الله "، إذ كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقبلها، مع انه لو لم تدل على الحصر ونفي الالهية عن غيره جل اسمه لم تنفع. فقد ناقشه صاحب الكفاية: بانه من الممكن ان يكون ظهورها في التوحيد من جهة قرينة حالية أو مقالية فلا تنفع في اثبات المفهوم (2). ثم انه قد اشكل على دلالة الكلمة الشريفة على التوحيد بان خبر " لا " اما ان يقدر " ممكن " أو " موجود ". فعلى الاول لا تدل على امكان وجوده تعالى لا على وجوده فعلا، وهو لا فائدة فيه. وعلى الثاني لا تنفي الا وجود غيره تعالى لا إمكانه، وهو أيضا لا فائدة فيه .

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 210 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 210 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

واجاب عنه صاحب الكفاية: بان المراد من الاله واجب الوجود، وحينئذ فتقدير الوجود نافع، إذ نفي وجود واجب الوجود مطلقا وإثباته لله جل شأنه يدل بالملازمة البيئة على امتناع تحقق غيره، إذ امكان واجب الوجود ملازم لوجوده، فلو كان ممكنا لوجد، فنفي اللازم يستلزم نفي الملزوم (1). فتدبر. وقد اطال المحقق الاصفهاني في تحقيق الجواب عن الاشكال، فراجع كلامه، إذ ليس في نقله معرفة فيه مزيد أثر فيما نحن فيه (2). وقد تعرض صاحب الكفاية بعد ذلك الى امر وهو: ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى هل هي بالمفهوم ومن باب انه لازم لخصوصية الحكم في المستثنى منه الذي دلت عليه الجملة منطوقا، أو انه بالمنطوق وينفس الاستثناء ؟. استظهر (قدس سره) الاول ولم يستبعد الثاني، وذهب (قدس سره) الى ان تعيين ذلك لا يكاد يفيد - على حد عبارته (3) - . ولكن الحق ان هذا البحث له أثر عملي، كبير، ونستطيع ان نقول: ان المهم في مبحث الاستثناء هو هذا الامر، وذلك لانه إذا كان ثبوت الحكم في المستثنى من باب المفهوم وكونه لازم لخصوصية الثابتة لحكم المستثنى منه، فمع الشك في سعة الحكم في المستثنى وضيقه لا طريق لدينا لاثبات سعته، إذ لا معنى للاطلاق فيه بعد ان كان مدلول التزميا، كما ان الاطلاق في المنطوق الملازم له لا ينفذ في ذلك لاحتمال ان تكون الخصوصية ملازمة لنفي الاطلاق عن المستثنى لا لنفي كل فرد من افراد المطلق، وهذا بخلاف ما لو كانت الحكم مدلولاً للمنطوق، فانه يمكن التمسك باطلاقه في اثبات سعة الحكم، وما يصلح مثالا لما

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 210 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 332 - الطبعة الاولى. (3) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 211 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

نحن فيه قوله (ع): " لا تعاد الصلاة الا من خمس.. " (1)، فانه مع الشك في ثبوت الاعادة من جهة هذه الخمس في بعض الحالات، فان كان ثبوت الاعادة فيها بالمفهوم لا مجال لاحرازه في مورد الشك ولو علم نفي الاعادة بنحو مطلق في طرف المستثنى منه، إذ لعل الاستثناء من حيث المجموع لا من حيث كل فرد فرد. واما إذا كانت ثبوت الاعادة فيها بالمنطوق امكن التمسك باطلاق الكلام في اثباته في مورد الشك، فانه نظير ما لو قال: " لا تعاد الصلاة من كذا وكذا وتعاد من خمس... "، وكون ذلك مدلولاً للحرف لا يضر في امكان الرجوع الى الاطلاق في متعلقة أو نحوه، كسائر موارد الحروف التي يتأتى فيها الاطلاق. وإذا ثبت الاثر لهذا الامر فيقع الكلام في اثبات احد طرفيه، وهو مشكل جدا. ولعل توقف الاصحاب من تعميم حكم الاعادة في الخمس لجميع الحالات مما يرجح انه ثابت بالمفهوم لا بالمنطوق. ولا طريق لدينا لاثبات أحد الطرفين. ثم ان صاحب الكفاية تعرض إلى بيان ما يفيد الحصر من الادوات تنميما للفائدة في مفهوم الحصر (2)، والا فهو خارج عن البحث الاصولي (3) * * *).

(1) وسائل الشيعة باب: 1 من ابواب افعال الصلاة حديث: 14. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 211 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3) وقد نقل سيدنا الاستاذ - مد ظله - كلامه من دون تعليق عليه متابعة له (قدس سره)، ولجل ذلك لا نرى حاجة تدعونا لنقله، فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع. منه عفي عنه (*).

مفهوم اللقب والعدد ذهب صاحب الكفاية وتبعه غيره، بل ذهب غيره الى عدم إقتضاء اللقب والعدد للمفهوم (1)، فلا دلالة لقول الامر: " اكرم زيدا أو اكرم العالم

" على عدم وجوب اكرام غير زيد أو غير العالم. كما لا دلالة لقوله " :اكرم عشرة رجال
" على عدم وجوب اكرام غيرهم، الا إذا اخذ العدد بنحو التحديد من طرف الأقل
والأكثر، فينفي وجوب اكرام غيرهم بمقتضى التحديد، وهو من أقوى المفاهيم. وهو
واضح لا كلام فيه فلاحظ وتدبر. والله سبحانه ولي التوفيق .انتهى مبحث المفاهيم
ويليه مبحث العام والخاص * * *

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 212 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[293]

العام والخاص

[295]

العام والخاص تعريف العام لا يخفى ان مفهوم العام واضح عرفاً، وهو - كما جاء
في الكفاية - ما يكون شاملاً لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه. وقد ذكر صاحب الكفاية:
انه عرف بتعاريف، ووقع الاشكال فيها من الاعلام، ولكنه ذكره - كما هو شأنه في
كثير من الموارد - انها تعاريف لفظية يقصد بها شرح الاسم، فلا يتجه الايراد عليها
بعدم الاطراد أو الانعكاس (1). كما ان المحقق الاصفهاني تابعه في الاشكال عليه:
بان التعريف اللفظي غير شرح الاسم بحسب الاصطلاح (2). (وعلى أي حال فالامر
ليس بمهم بعد ان لم يكن العموم - بهذا اللفظ وبمعنائه - مورداً للآثر شرعاً كي يبحث
في تحديد مفهومه، بل الآثر ثابت لما هو عام بالحمل الشائع وما يكون مصداقاً له.
وقد تعرض المحقق النائيني الى بيان الفارق بين العام والمطلق، وان دلالة

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 215 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2)
الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 334 - الطبعة الاولى (*).

[296]

الاول على الشمول لفظية، ودلالة الثاني بالقرينة العامة، وبيان ان ذلك لا
يتنافى مع احتياج مدخول اداة العموم الى مقدمات الحكمة (1). وهذا الامر له اثر مهم
في باب التعارض، ولذا يتعرض إليه في ذاك البحث، ولجل ذلك فما افاده المحقق
النائيني مرسلاً له ارسال المسلمات - مع انه محل بحث وسيأتي فيه انشاء الله
تعالى -، ذكر للامر قبل محله وتعرض له قبل وقته، وكان الاولى ايكاله الى محله،
والامر سهل أيضاً. اقسام العموم ينقسم العموم بلحاظ مقام تعلق الحكم الى اقسام
ثلاثة: الاستغراقي والمجموعي والبدلي، فالعموم في جميعها بمعنى واحد والاختلاف
في كيفية اخذه في موضوع الحكم. بيان ذلك: ان المفهوم العام يلحظ بنحو الشمول
واستيعاب جميع الافراد، بمعنى انه يلحظ المفهوم المنطبق على جميع افراده ثم انه
بعد ذلك... تارة: يلحظ جميع الافراد موضوعاً للحكم. واخرى: يلحظ كل فرد فرد موضوعاً
للكم. وثالثة: يلحظ فرد منها على سبيل البدل. فالاول هو العام المجموعي. والثاني
هو الاستغراقي. والثالث هو البدلي، فهناك لحاظ واحد تشترك فيه جميع الاقسام
وهو لحاظ جميع الافراد، ولحاظ آخر تختلف فيه الاقسام. ومن هنا يظهر ما في كلام
المحقق النائيني (2) وما يتراءى من عبارة

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 440 - الطبعة الاولى. (2) المحقق الخوئي
السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 443 - الطبعة الاولى (*).

الكفاية (1)، من ان هذا التقسيم يلحظ كيفية تعلق الحكم، الظاهر في تأخره عن تعلق الحكم. فان ذلك يتنافى مع الوجدان، لما ذكرنا من ان اللحظ المحقق لاحد هذه الاقسام في رتبة متقدمة على الحكم. كما انه يتنافى البرهان، لان الاستغراقية والمجموعية والبدلية من خصوصيات موضوع الحكم، والحكم يتعلق بالعام الاستغراقي واخويه، فيمتنع أن تنشأ الخصوصية التي يتقيد بها الموضوع من قبل الحكم. وقد حمل المحقق الاصفهاني عبارة الكفاية على ما بيناه فرارا عن المحذور العقلي الذي ذكره (قدس سره). ثم انه في مقام بيان كيفية اختلاف العموم الاستغراقي والمجموعي ذكر امرا جميل الاسلوب ومتين التصوير لكنه غير خال عن المناقشة. فانه ذكر ان للعموم جهتين جهة وحدة وجهة تكثر، فهو مفهوما واحد لكنه ذاتا متكثر، نظير الدار فانه مفهوما واحد لكنه ذاتا متكثر لاشتمال الدار على اجزاء عديدة، وهاتان الجهتان واقعيتان في العام لا ترتفعان عنه، لكن المولى في مقام الحكم على العام تارة يلحظ جهة الوحدة من دون ملاحظة جهة الكثرة فيكون الموضوع هو المجموعي. واخرى يلحظ جهة الكثرة دون جهة الوحدة فيكون الموضوع هو الاستغراقي. هذا كلامه ملخصا. (2) وفيه: ما عرفت من ان لحاظ العام منطبقا على جميع افراده وساريا في مصاديقه مما لا بد منه في جميع الاقسام، إذ لحاظ جهة الكثرة امر وجداني في الاقسام كلها فلاحظ .

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 216 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 334 - الطبعة الاولى (*).

والامر سهل بعد ان لم يكن هناك اثر عملي للاقسام المذكورة. وقد تعرض المحقق النائيني الى امرين (1) لا يخلوان عن أثر: الامر الاول: انه انكر العموم البدلي والحقه بالمطلق لكونه يستفاد غالبا من اطلاق المتعلق. ويرد عليه: اولاً: ان لمهم في اثبات العموم البدلي هو تقديمه على الاطلاق المعارض له، لان دلالته لفظية بخلاف دلالة المطلق. وهذا الامر يرتبط بواقع العام البدلي وهو كون الدال فيه لفظاً لا بتسميته عاماً أو مطلقاً، فلا اثر للتسمية في المقام. وثانياً: ان وجود بعض الافراد مما يدل عليه اللفظ يكفي في المطلب وتحرير الكلام. الامر الثاني: في بيان ما هو المتعين اثباتاً مع عدم القرينة مع دوران الامر بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي. والذي ذكره هو ان المتعين مع عدم القرينة هو العموم الاستغراقي لاحتياج العموم المجموعي الى مؤونة زائدة. ويرد عليه: ان مراده... ان كان أن الكلام ظاهر في الاستغراقي لاجل احتياج غيره الى مؤونة فهو في مقام الاستدلال على ثبوت الظهور في نفسه بذلك وتعليقه به. ففيه: اولاً: ان الاستغراقية الى تحتاج الى مؤونة كالمجموعية كما تقدم، وليست نسبة الاستغراقية الى المجموعية نسبة الاقل والاكثر بل نسبة التباين. وثانياً: ان احتياج احد القسمين الى مؤونة زائدة لا يعين ظهور الكلام فيما ليس فيه مؤونة، وأي ربط لذلك بالظهور أو الوضع، فلعله قد يوضع اللفظ لما فيه

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 443 - الطبعة الاولى (*).

مؤونة أو كان ظاهراً فيه. وان كان المراد ان الظاهر الاول للكل هو العموم الاستغراقي، وغيره يحتاج الى قرينة فيحمل الكلام عليه عند عدمها كحمل المطلق على الاطلاق عند عدم التقييد، فهي دعوى بلا دليل ولا شاهد عليها، فما افاده لا

يقبل الاقرار به. والحق ان الكلام لا ظهور له في احدهما بدون قرينة حال أو مقال، فمع عدمها يكون الكلام مجملا والمرجع الى الاصل العملي. ثم ان صاحب الكفاية ذكر ان شمول مثل لفظ " عشرة " لاحادها المندرجة تحتها ليس من باب العموم ودلالة العام على افراده، لما عرفت من ان العام هو المفهوم الصالح للانطباق على كل فرد من افراده مثل: " عالم " في: " كل عالم "، ومفهوم " عشرة " لا يصلح للانطباق على كل واحد مما يعمه (1). ولا يخفى ان لهذا المطلب اثرا عمليا، يظهر فيما سيأتي انشاء الله تعالى في مبحث حجية العام في الباقي وعدم منافاة التخصيص له ومعارضته، فانه لو التزم بذلك في العام لاجل عمومته لا يثبت لمثل العشرة إذا ورد دليل يتكفل اخراج بعض افرادها، بل يكون الدليل المخرج معارضا لها، وسيأتي توضيح ذلك انشاء الله تعالى فانتظر. صيغ العموم ذكر صاحب الكفاية ان للعموم صيغة تخصه كالخصوص، ولا وجه لدعوى عدم وجود صيغة تخصه وذكر الوجه الذي يستند إليه المانعون ورده (2). وهذا الامر لا نعرف له اثرا عمليا فعلا، فلا لزوم لاطالة الكلام فيه .

(1) و (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 216 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (*)

[300]

انما الامر الذي له كبير اثر في مقام الاستنباط، والذي ذكره الاعلام من دون مزيد تحقيق وكشف غموض ولم يعيروه الاهتمام اللازم له، هو ما تعرض له من عد بعض صيغ العموم وبيان احتياج كل منها الى جريان مقدمات الحكمة في المدخول . وهي خمسة: الاولى والثانية: النكرة الواقعة في سياق النفي والنهي. والكلام فيهما من جهات: الجهة الاولى: ان دلالة النهي عن العموم الذي به يفترق عن الامر قد عرفت تحقيقها فيما تقدم في اول مبحث النواهي، فقد عرفت هناك ان الامر إذا تعلق بصرف الوجود بمعناه الاصولي المنطبق على اول وجود فلا يقتضي امثاله سوى الاتيان بفرد واحد من الطبيعة، إذ بها يتحقق صرف الوجود. واما إذا تعلق النهي بصرف الوجود فهو يستدعي عدم الاتيان بأي فرد من افراد الطبيعة. وقد عرفت ما استشكله المحقق الاصفهاني، في كلام الكفاية، واعتراضه بملازمة النهي عن صرف الوجود لترك جميع الافراد، ولكنه استشكل فيه بما يرجع الى الاشكال اللفظي فراجع (1). وبالجمله: لا اشكال في ان النهي إذا تعلق بصرف الوجود اقتضى ترك جميع الافراد بخلاف الامر. ومن هنا يلتزم بان النكرة الواقعة في سياق النهي تفيد العموم. وليس تعلقه بصرف الوجود بالغريب عرفا، بل هو واقع عرفا، فمثلا إذا أراد الشخص النوم وكان يستيقظ بمجرد صدور كلام من حد فهو حين ينهي

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 260 - الطبعة الاولى (*).

[301]

عن الكلام بنهي عن صرف وجوده، بحيث لو تحقق صرف الوجود لم تكن سائر الوجودات مبعوضة لعدم تأثيرها في حاله بعد استفاقة من نومه. الجهة الثانية: ان هذا البيان لا يتأتى في النكرة الواقعة في سياق النفي، إذ تعلق النفي بصرف الوجود في مثل قوله: " لا رجل في الدار " مما لا معنى له محصل. وعليه، فما هو ظاهر الكفاية والمحقق الاصفهاني من كونهما من واد واحد في دلالتهما على العموم فيه مناقشة ظاهرة. فان المحقق الاصفهاني وان ناقش صاحب الكفاية في دلالتهما على العموم، لكنه لم يبين على اختلاف ملاك دلالتهما، فظاهره تقرير صاحب الكفاية. فالتفت. اذن فما هو الوجه في دلالة مثل: " لا رجل في الدار " على العموم، بحيث حصل الفرق به بين هذا القول وبين قوله: " في الدار رجل " ؟ . يمكن ان يقال: ان المراد بلفظ، " رجل " في كلا المثالين اقل مراتب وجود الرجل لا بما هو اقل بل ذات الاقل، ولا يخفى ان نفي ذات اقل المراتب ملازمة لنفي الجميع، إذ ذات الاقل موجودة في كل مرتبة تفرض للوجود، اما اثبات اقل المراتب فهو لا يلزم ثبوت الجميع كما لا

يخفى. الجهة الثالثة: ان دلالة النفي والنهي على العموم بالنحو المزبور تتبع في السعة والضيق سعة المدخول وضيقه، واحراز سعة المدخول انما يكون بمقدمات الحكمة، ولولاها لم يكن وجه لدعوى ارادة نفي جميع الافراد أو النهي عنها، إذ لعل مراده بقوله: " لا رجل في الدار " هو الرجل الابيض. وبالجمله: النفي والنهي يدلان على عدم جميع افراد المنفي، اما تعيين حدود المنفي من اطلاق أو تقييد فهذا يحتاج الى دليل آخر. وعليه، فالعموم فيها يتوقف على جريان مقدمات الحكمة في المدخول ليحزر ان المراد به المطلق. فلاحظ. وهذا الامر لا اشكال فيه، وقد اشار إليه

[302]

صاحب الكفاية في مبحث النواهي وفي هذا المبحث (1). الجهة الرابعة: ان العموم الثابت في هذين الموردين يختلف عن سائر موارد العموم فلا تترتب عليه آثاره، ومن جملتها التخصيص، فان ما يدل على وجود زيد في الدار أو وجود العالم فيها يعارض قوله: " لا رجل في الدار " بخلاف مثل: " لا تكرم فساد العلماء " فانه مخصص لدليل: " اكرم العلماء " ولا يعارضه، بل يقدم عليه بلا كلام. وهذه نكتة مهمة مغفول عنها في كلمات الاعلام، وسيأتي تحقيقها في المبحث الاتي انشاء الله تعالى. الثالثة: صيغة " كل " فانها تدل على العموم بلا كلام، وانما الكلام في كونها تابعة في السعة والضيق لما يراد من مدخولها، أو انها تدل على سعة المدخول وعمومه. والذي يظهر من صاحب الكفاية (2) وصريح المحقق النائيني الاول (3). وهذا البحث ذو أثر مهم في باب الاستنباط، ويظهر واضحا فيما لو تعارض العام والمطلق، فانه لو كانت دلالة العام تابعة لعموم مدخوله، وكان عموم المدخول مستفادا من مقدمات الحكمة، لم يتقدم العام على المطلق لصلاحية كل منهما لان يكون بيانا للآخر، بخلاف ما لو كان لفظ: " كل " دالا بنفسه على عموم المدخول، فان العام يتقدم على المطلق لصلاحيته لان يكون بيانا على المطلق دون العكس، لان دلالة المطلق تعليقية ودلالة العام تنجزية، وسيأتي ذلك مفصلا في مبحث التعادل والترجيح، وانما غرضنا الاشارة إلى الاثر. وعلى كل حال، فقد ذهب المحقق النائيني - وهو ظاهر الكفاية - الى ان: " كل " لا تدل على عموم المدخول، بل هي تدل على عموم ما يراد من المدخول،

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 150 و / 217 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
(2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول - 217 / طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3)
المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 441 و 450 - الطبعة الاولى (*).

[303]

فلا بد في تعيين المراد من المدخول من دليل، وما يدل على عمومته هو الاطلاق ومقدمات الحكمة. واورد عليه السيد الخوئي (حفظه الله) - بما يتضمنه كلام الاصفهاني في حاشية الكفاية (1) - من ان ذلك يستلزم لغوية: " كل " لانه إذا احرز عموم مدخولها بمقدمات الحكمة فلا يبقى ل: " كل أي أثر " (2). ويمكن دفع هذا الايراد: بان جريان مقدمات الحكمة في المدخول لا يلزم لغوية: " كل "، فانه يمكن ان يلتزم بدلالاتها على الشمول في قبال البدلية. إذ عرفت ان في العموم مقامين، مقام لحاظ الطبيعة منطبقة على جميع افرادها. ومقام تعلق الحكم بجميع الافراد - بنحو الاستغراق أو المجموعية - في قبال تعلقه بفرد على سبيل البدل. فمقدمات الحكمة تعين المقام الاول، و " كل " تعين المقام الثاني. وبالجمله: إن لدينا مراحل ثلاثة: الاولى: الطبيعة الصالحة للانطباق على جميع افرادها. الثانية: الطبيعة المنطبقة فعلا على جميع الافراد. الثالثة: أخذ جميع الافراد في موضوع الحكم في قبال الفرد على سبيل البدل. فالنزاع في ان الدال على المرحلة الثانية هل هو لفظ " كل "، فتدل عليها كما تدل على المرحلة الثالثة أو انه مقدمات الحكمة، فلو عبر عن " كل عالم " بمفهوم تفصيلي فقيل: " جميع افراد العالم " فهل يقصد بيان ارادة افراد العالم بلفظ: " كل " أو بالاطلاق ومقدمات الحكمة ؟ .

[304]

ولا نستطيع الجزم بأحد الوجهين فعلا لعدم الدليل على كل منهما، وسيأتي في المبحث الآتي ما لعلنا نستطيع الجزم به بأحد الطرفين. وأما قول الكفاية " :نعم لا يبعد أن يكون ظاهرا عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها " (1)، فلا نعرف المراد منه، وهل هو عدول عما استظهره أولا والتزام بتكفل: " كل " للدلالة على المرحلة الثانية. أو هو مجرد احتمال وبيان قيل ؟. فلاحظ وتأمل. الرابعة والخامسة: الجمع والمفرد المحلى بالالف واللام، والكلام فيهما من جهتين: الأولى: في دلالتهما على العموم، وسيأتي الكلام فيها في مبحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى. فانتظر. الثانية: في أنهما لو كانتا دالتين على العموم، فهل يدلان على عموم المدخول أو على عموم ما يراد من المدخول ؟. ذهب صاحب الكفاية الى الثاني، فالتزم بأن تحديد المراد فيهما تابع لسعة المدخول وضيقة. وان إطلاق التخصيص على ذكر القيد المتصل من قبيل قول القائل: " ضيق فم الركبة " (2)، ولا يخفى أن هذا البحث إنما يتأتى في الجمع بناء على أن الدال على العموم هو أداة التعريف، فتكون مثل: " كل "، فيبحث في دلالتها على عموم المدخول أو عموم ما يراد منه، وأما بناء على أن دلالة على العموم من باب دلالة اللام على العهد وتعين آخر مراتب الجمع، فلا معنى للبحث المزبور والترديد المتقدم، إذ لا موضوع له. نعم لا بد من ملاحظة المدخول وحده لبيان ما هو المتعين من أنواع الجمع. فالتفت ولا تغفل .

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 217 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع)، (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 217 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[305]

العام المخصص إذا خصص العام فلا اشكال في عدم حجته في مصداق الخاص المعلوم. وأما غير مصداق الخاص فقد وقع الكلام في حجية العام بالنسبة إليه بعد التخصيص. مثلا إذا قال المولى: " اكرم العلماء " ثم قال: " لا تكرم النحويين "، فهل هو حجة في العالم غير النحوي فيجب اكرامه أو لا فلا يجب اكرامه بمقتضاه ؟. الذي عليه جل الاعلام هو حجته في غير مورد التخصيص. وقد استشكل في حجته بأن العام إذا خصص كان استعماله مجازيا، وبما أن مراتب المجاز متعددة ولا معين لاحدها، فلا يكون العام حجة في احدها لاحتمال استعماله في كل منها، وتعيين تمام الباقي ترجيح بلا مرجح. وقد تصدى صاحب الكفاية (رحمه الله) لحل هذا الاشكال بما بيانه: أن التخصيص تارة بالمتصل، كما إذا قال: " اكرم كل عالم الا النحويين "، وأخرى بالمنفصل، كما إذا قال " :اكرم كل عالم " ثم قال بعد حين: " لا تكرم النحويين "، فإن كان التخصيص بالمتصل، فقد تقدم أنه لا تخصيص في الحقيقة، لأن تضيق المدخول لا ينافي استعمال أداة العموم في العموم، لأنها موضوعة لافادة عموم ما يراد من مدخولها، فلا فرق بين قوله: " كل رجل " و: " كل رجل عالم " في كون: " كل " مستعملة في العموم والاختلاف في المدخول. وان كان التخصيص بالمنفصل، فالتخصيص لا ينافي ظهور العام في العموم، وإنما يزاحمه في حجته على المراد الجدي ويتقدم عليه لكونه أظهر منه. فالعام مستعمل في العموم قاعدة وقانونا والخاص إنما ينافيه في حجته لا في ظهوره، فيكون حجة في غير الخاص لعدم ما ينافيه، ولا وجه لدعوى استعمال

[306]

العام في الخصوص وكون المخصص قرينة عليه، بعد إمكان إبقائه على ظهوره في العموم وفرض التنافي في مقام الحجية، لاستقرار ظهور العام في العموم قبل

ورود المخصص ولم يثبت ما يرفعه، إذ الثابت من منافاة الخاص منافاته في مقام الحجية لا غير (1). هذا تفصيل مطلب الكفاية، وهو لا يخلو من نوع إجمال ستعرفه فيما بعد. وقد اورد المحقق الاصفهاني على ما افاده بالنسبة الى المخصص المنفصل بوجهين مبنيين على اختياره فيما تقدم من عدم كون الانشاءات الشرعية متقومة بالارادة التشريعية الملازم لكون الحجية بلحاظ كاشفية الانشاء عن كونه بداعي البعث الجدي: الاول: ان صدور الانشاء الواحد الوارد على موضوع عام، اما ان يكون بداعي البعث الجدي بالاضافة الى جميع افرادة، وهو خلف فرض التخصيص. واما ان يكون ناشئا عن داعيين وهو محال، لاستحالة صدور الشئ الواحد عن داعيين مستقلين بلا جهة جامعة. والحجية وان كانت كانت جهة جامعة لترتبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف، الا انها لا تترتب بعد انكشاف عدم صدور الحكم بداعي البعث، بل بداعي جعل القاعدة، لانها تتقوم بالكاشف عن البعث والمفروض انه انكشف عدم الانشاء بداعي البعث بل بداعي جعل القاعدة. الثاني: انه يدور الامر بين رفع اليد عن أحد ظهورين، ظهور العام في استعماله في العموم. وظهور الانشاء في كونه بداعي البعث لا بداعي جعل القاعدة، فاما ان نرفع اليد عن ظهور العام في العموم ونلتزم باستعماله بداعي البعث الجدي في الخصوص. واما ان نلتزم باستعماله في العموم بداعي ضرب

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 218 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[307]

القاعدة فنرفع اليد عن ظهور الانشاء في كونه بداعي البعث، ولا مرجح لاحدهما على الآخر. ثم انه (قدس سره) بعد هذا النقاش ذكرنا امرا يندفع به الابرار فقال: "ويمكن ان يقال: ان المخصص المنفصل اما ان يرد قبل وقت الحاجة أو بعدها، فإذا ورد قبلها فالانشاء وان كان بداعي البعث جدا الا انه بالاضافة الى موضوعه الذي يحدده ويعينه بكلامين منفصلين، فانه لو علم ان عادة هذا المتكلم افادة مرامه الخصوصي بكلامين لم يكن ظهور كلامه في العموم دليلا على مرامه، وإذا ورد بعدها فالانشاء بداعي البعث الجدي بالاضافة الى الجميع. غاية الامر ان البعث المزبور منبعث في بعض افراد العام عن المصالح الواقعية الاولى، وفي بعضها الآخر عن المصالح الثانوية بحيث ينتهي أمدها بقيام المخصص (1). " اقول: يمكن ان يتوجه على صاحب الكفاية بانه ما المراد من استعمال العام في العموم قاعدة وقانونا، وليكون حجة ونحو ذلك مما ورد في التعبيرات في مختلف المقامات ؟. فان المراد منه يحتمل احد وجهين: الاول: انه يستعمل في العموم ليكون حجة عليه إذا لم يرد مخصص. الثاني: انه يستعمل فيه ليكون حجة على الباقي عند ورود المخصص - كما فسره المحقق الاصفهاني -. فان اريد منه الوجه الاول: فهو انما يستقيم إذا كان ورود المخصص بعد وقت العمل بالعام، فان العام يكون حجة في العموم حين العمل قبل ورود المخصص. اما إذا كان ورود المخصص قبل وقت العمل بالعام - كما هو الغالب في زماننا - فلا يتم ما ذكره، لان حجية العام في العموم من باب اصالة العموم، وهي

(1)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 337 - الطبعة الاولى (*).

[308]

انما تجرى مع احتمال المخصص عند حضور وقت العمل، اما قبله فلم يقيم بناء العقلاء على جريانها، وسيأتي ما يوضح ذلك في بحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص. وان اريد منه الوجه الثاني: فان اريد انه يستعمل في العموم ليكون حجة على الخصوص بلحاظ ان مدلوله العام، فهو مما لا يتفوه به أحد. وان اريد انه يكون حجة على الخصوص من باب ان الخاص جزء مدلول العام، فيدل عليه بالدلالة التضمنية، ففيه: أولا: ان استعمال العام مع ارادة الخاص يكون لغوا، وكان يمكنه

التعبير عن الخاص باللفظ الدال عليه، وثانياً: انه يبتني على عدم تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقة في الحجية كتبعيتها في الوجود، والا سقط العام عن الحجية بالنسبة الى الباقي لسقوطه عن الحجية بالنسبة الى العموم. والذي عليه التحقيق: هو تبعية الدلالة التضمنية للمطابقة في الحجية. ولا يخفى ان هذا الاشكال الاخير لا يرد على خصوص صاحب الكفاية فقط، بل يرد على كل من ذهب الى كون العام مستعملاً في العموم، وهو حجة على الباقي بعد التخصيص، كما هو ظاهر المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي (1). والذي يندفع به اصل الاشكال على حجة العام في الباقي: هو الالتزام بما التزم به المحقق النائيني (2) (قدس سره) من ان اداة العموم لا تفيد عموم مدخلها وإنما تفيد عموم واستغراق ما يراد من المدخول، واستفادة عموم المدخول انما تكون بمقدمات الحكمة .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم: اجود التقريرات 1 / 452 هامش رقم 1 - (الطبعة الاولى). (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم: اجود التقريرات 1 / 449 - الطبعة الاولى (*).

فانه على هذا لا يكون المخصص منافياً للأداة اصلاً، وإنما شأنه بيان المراد بالمدخول، فقول المولى: " لا تكرم النحويين " بعد قوله: " اكرم كل عالم " لا نظر له الا الى تقييد العالم وبيان المراد منه، فلفظ: " كل " قبل التخصيص وبعده مستعملة في معنى واحد وهو افادة الاستغراق أو المجموعة - في قبال البدلية -، ولم يتغير المراد الاستعمال فيها ولا المراد الواقعي. وبالجملـة :المخصص اما يضيق دائرة المدخول ولا يرتبط بمدلول الاداة اصلاً، فيكون التخصيص من باب تقييد المطلق. ولم يقل احد ان تقييد المطلق يستلزم المجازية، كي يرد الاشكال المتقدم وستأتي انشاء الله تعالى في باب المطلق والمقيد توضيح ذلك. وإذا انحل الاشكال المتقدم بهذا البيان ولم ينحل بالبيان السابق كان ذلك قرينة وشاهداً على تعيين احد الطرفين في معنى: " كل " الذي وقفنا منه موقف المتردد سابقاً، وعليه فيمكن ان يقال: ان " كل " لا تدل الا على استغراق افراد ما يراد من المدخول، اما عموم المدخول وشموله فهو يثبت بمقدمات الحكمة. ولو لا هذا الالتزام اشكل اندفاع الاشكال بالبيان السابق، لابتناؤه على حجية الدلالة التضمنية مع عدم حجية الدلالة المطابقة، وهو مما لا يلتزم به، والا فلو اردنا الالتزام به فيما نحن فيه كان علينا الالتزام به في العموم المجموعي بعد التخصيص، ومعه فلا بد من الالتزام به في موارد الاوامر المتعلقة بالمركبات الارتباطية إذا ارتفع الامر الضمني باحد اجزاها كالصلاة، مع انه لا يلتزم به أحد، ولذا لم يتمسك احد في اثبات تعلق الامر بالصلاة بباقي اجزاها عند تعذر البعض بالدلالة التضمنية، بل الذي يلتزم به ان ارتفاع الامر بالجزء يلزم ارتفاع الامر بالكل ويحتاج وجوب الباقي الى دليل آخر من استصحاب أو الاجماع القائم في باب الصلاة على ان: " الصلاة لا تسقط بحال " ونحنو ذلك .

وبالجملـة: لا محيص عن الالتزام بما التزم به المحقق النائيني، وهو كما يجري في لفظ: " كل " يجري في المحلى باللام بناء على ان " اللام " بنفسها تفيد العموم كما أشرنا الى ذلك. نعم هناك بحث في الجمع المحلى وهو ان اللام - على تقدير انها تفيد الاستغراق - هل تفيد استغراق الهيئة والمفهوم التركيبي فيكون الاستغراق بلحاظ مراتب الجمع، أو تفيد استغراق المادة والمفهوم الافرادي فيكون الاستغراق بلحاظ افراد المدخول ؟ وسياأتي البحث فيه انشاء الله تعالى في باب المطلق والمقيد. ثم ان صاحب الكفاية ذكر لدفع الاشكال على حجية العام في الباقي وجهين آخرين: الاول: ان العام وان كان مجازاً بعد التخصيص، الا ان تعين الباقي من بين مراتب المجاز بمرجح وهو أقربيته للعام من سائر مراتب المجازات. واستشكل فيه: بان الاقربية بنفسها لا توجب ظهور الكلام فيه، إذ الظهور وانصرف اللفظ الى المعنى انما ينشأ من كثرة الاستعمال فيه الموجه لحصول الانس بين اللفظ والمعنى بحيث يصرف المعنى الى الذهن عند اطلاق اللفظ. الثاني: ما في تقريرات الشيخ (رحمه

الله (1) وقد نقله صاحب الكفاية بنصه وهو: " الاولى ان يجاب: بعد تسليم مجازية الباقي بان دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراده ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لان المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفائه بالنسبة الى

(1) كلان تري الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / 129 - الطبعة الاولى (*) .

[311]

الباقي لاختصاص المخصص بغيره فلو شك فالاصل عدمه ". واستشكل فيه في الكفاية بان دلالاته على كل فرد كانت ناشئة عن دلالاته على العموم، فإذا لم يستعمل فيه - كما هو الفرض - واستعمل في الخصوص بنحو المجاز لم يكن هناك ما يعين احد المراتب بعد تعددها، إذ لا ظهور للكلام في احدها وتعيين الباقي ترجيح بلا مرجح. وبالجمله: الدلالة على تمام الباقي ارتفعت بارتفاع دلالاته على الكل لانها متفرعة عليه، فيحتاج في اثبات دلالاته عليه الى اثبات استعماله فيه وهو مما لا دليل عليه. فنفي المانع بالاصل لا ينفع مع التشكيك في وجود المقتضي للدلالة. هذا ما افاده في الكفاية (1). ويظهر منه انه حمل كلام التقريرات على ارادة الدلالة الضمنية على الافراد فوجه عليه الاشكال الذي عرفته. ولكن المحقق النائيني (قدس سره) وجه كلام التقريرات بنحو آخر، وذكر بعد كلامه الطويل انه يظهر به بطلان اشكال الكفاية. وحاصل ما افاده في مقام بيان كلام الشيخ (رحمه الله): ان العام يدل على كل فرد من افراده بدلالة استقلالية غير مرتبطة بدلالته على فرد آخر فكما ان ثبوت الحكم في كل فرد غير منوط بثبوته في فرد آخر كذلك دلالاته على كل فرد غير منوطة بدلالته على آخر - ولاجل هذا القياس خص الكلام بالعام الاستغراقي، إذ ثبوت الحكم في كل فرد من العام المجموعي منوط بثبوته في غيره من الافراد - وإذا ثبت ما عرفت فإذا قام الدليل ينفي دلالة العام على بعض افراده بقت دلالاته على سائر الافراد على حالها. وقد اطال (قدس سره) في بيان ذلك والمهم ما ذكرناه (2).

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 220 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) المحقق الخوني السيد أبو القاسم. أجود التقريرات / 1 / 453 - الطبعة الاولى (*).

[312]

وما افاده (قدس سره) لا يمكن الالتزام به، وذلك لوجه: الاول: انه يختص بالعام الاستغراقي كما تنبه له (قدس سره)، مع ان البحث فيما نحن فيه لا يختص بقسم دون آخر. الثاني: ان دلالة العام استقلالا على كل فرد ترجع الى دعوى استعماله في كل منها بنحو الاستقلال، وهو مما لا يلتزم به لعدم وضع العام لكل فرد، كما انه من استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو محال كما تقدم بيانه . الثالث: ان ما ذكره دعوى تحتاج الى دليل ولا دليل في البين عليها. والذي ينبغي ان يقال في توجيه ما في التقريرات هو: ان اللفظ حين يوضع لمعنى كما يحدث بينه وبين الموضوع له ارتباط كذلك يحدث بينه وبين المعنى الذي له علاقة به ارتباط بحيث يدل على اللفظ مع القرينة ويصح استعمال اللفظ فيه، فإذا كان للمعنى الحقيقي معان مجازية متعددة يختلف نحو ارتباطها مع المعنى الحقيقي وكانت متباينة في مقام الارتباط بمعنى ان جهة العلاقة في كل منها تختلف عنها في الآخر، كان اللفظ مع القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي مجملا فيها، لعدم ظهوره في احدها وعدم تعيينه لاحدها من دون معين لانه ترجيح بلا مرجح. ومن المعاني المجازية الجزء بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل، فإذا كان مراتب الاجزاء متعددة، فتارة لا يعتبر في صحة الاستعمال في الجزء سوى الجزئية للمعنى الحقيقي. واخرى يعتبر فيها علاقة خاصة اضافة على الجزئية. فعلى الاول: فيما ان اللفظ له ارتباط مع تمام مراتب المجاز

وكانت هذه المراتب متداخلة، فلا مباينة بينها في مقام الارتباط، فان الارتباط بالاكثر لا يباين الارتباط بالاقل لانه هو وزيادة. وعليه، كان له ظهور في أعلى مرتبة لارتباطها به، وعدم مباينته للارتباط بغيرها، فيوجب ذلك صرف اللفظ إليه بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة،

[313]

نظير المجاز الواحد، فان اللفظ يحمل عليه بمجرد القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي. وبالجمله: على هذا المبني يكون للفظ ظهور في تمام الباقي، فيحمل اللفظ عليه تحكيما لاصالة الظهور. اما على الثاني: فان كانت العلاقة المعتمدة زيادة على الجزئية كالمشابهة في الصورة، وهي الكثرة في باب العموم، فهي موجودة في جميع المراتب المحتمل استعمال اللفظ فيها، فيتأتى عين الكلام السابق لعدم التباين في مقام الارتباط. وان كانت العلائق الموجودة في المراتب المتعددة متباينة لم يكن للفظ ظهور في احدها، بل كانت نسبته إليها جميعا على حد سواء فيكون مجملا، لان ترجيح احدهما بلا مرجح. فيكون باب العام والخاص على هذا نظير الموارد الاخرى من المجازات مما يحتاج فيه اضافة معنى اخر، بحيث تكون نسبة المعنى المجازي الى الحقيقي نسبة المباين لا الاقل والاكثر. ولكن هذا الاحتمال بعيد جدا، فيمكن ان يكون نظر الشيخ (قدس سره) الى ما حققناه، وان خصوصية اختلاف المورد عن سائر موارد المجازات ما عرفت. فتدبر وافهم. وينبغي بيان امور: الاول: قد يدعى منافاة التقيد بالمتصل لمدخل اداة العام، بناء على كونها تتكفل بنفسها الدلالة على شمول المدخول وتتبنى تعميمه لجميع ما يصلح للانطباق عليه من الافراد، إذ التقيد بالمتصل يقتضي عدم ارادة جميع الافراد. ولكن هذه الدعوى وهم محض، وذلك لان الاداة على هذا الرأي انما تفيد تعميم المدخول لما يصلح للانطباق عليه وتخرج الانطباق من الشأن الى

[314]

الفعلية. ومن الواضح ان التقيد بالمتصل يمنع من صلاحية الانطباق، فهو لا ينافي الاداة ولا يزاحمها في مدلولها، فان: " العالم العادل " في: " اكرم كل عالم عادل " غير صالح للانطباق على العالم غير العادل، فالاداة تفيد تعميمه لجميع ما يصلح للانطباق عليه. وتعبير آخر اوضح: ان مدخول الاداة هو المقيد بما هو مقيد لا ذات المقيد، والمقيد بما هو مقيد لا يصلح للانطباق الا على افراده بما هو كذلك. وبالجمله: لا تراحم بين القيد ومدلول الاداة، بل القيد يرتبط بموضوع دلالة الاداة، فتدبر جيدا. الثاني: قد أشرنا فيما سبق الى ان اداة النفي أو النهي لو كانت مقتضية للعموم، فهي لا تكون على حد سائر ادوات العموم فلا يثبت لها حكمها. وقد اوعدناك في بيان ذلك. وعليه، فنقول: انه بناء على ان اداة العموم تفيد بنفسها تعميم المدخول لافرادها، وان حجيتها في الباقي بعد التخصيص بالمنفصل.. اما من باب ان العام مستعمل في العموم والخاص يزاخم حجيته في مورده، ومقتضاه حجيته في الباقي تحكيما لاصالة الظهور لدلالته التضمنية على ثبوت الحكم في الباقي. أو من باب استعماله في الخصوص مجازا، وتعين الباقي من بين مراتب المجاز بما قربنا به كلام الشيخ (رحمه الله). بناء على هذا الرأي لا يتأتى هذا الكلام في اداة النفي أو النهي، لان دلالتها على العموم ليس من جهة ان يفيد وضع ارادة جميع الافراد، بل من جهة ان النهي أو النفي متوجه الى ما يلزم انتفاء جميع الافراد، وهو صرف الوجود في النهي واقل المراتب في النفي .

[315]

وعليه، فإذا دل دليل على ثبوت فرد كان معارضا لمدخل دليل النفي أو النهي، للتنافي بين نفي أقل المراتب وثبوت مرتبة، وبين تحريم صرف الوجود وجواز فرد، ولا تكون نسبته الى دليل النفي أو النهي نسبة الخاص الى العام، إذ ليس لدليل النفي الا دلالة واحدة على أمر واحد، والعموم يستفاد بالملزمة العقلية، وليست له دلالة

على العموم راسا كي تكون نسبة الدليل المتكفل لثبوت فرد نسبة الخاص الى العام، لكونه ينافيه جهة عموميه لا في أصل مدلوله. فالتفت. الثالث: قد تقدمت منا الاشارة الى ان آثار العموم والخصوص لا تترتب على مثل لفظ: " عشرة "، مما لم تكن دلالتة على مندرجاته بالعموم. توضيح ذلك: ان ما اخترناه من ان تقدم الخاص على العام لاجل كونه مقيدا لمدخول الاداة وكون نسبته إليها نسبة المقيد الى المطلق، لان مدخول الاداة هو الطبيعة المرسله، لا يتأتى في مثل: " اكرم العشرة " إذا ورد ما يدل على حرمة اكرام بعضهم كما لو قال: " لا تكرم اثنين منهم "، وذلك لان مدلول " عشرة " ليس هو الطبيعة كي تكون نسبة الدليل الاخر نسبة المقيد. وعليه، فيكون الدليل الاخر معارضا لدليل: " اكرم العشرة " لا مخصصا له. فلاحظ. اجماع المخصص إذا ورد عام مخصص وكان مجملا بحسب المفهوم. فاما ان يكون متصلا أو منفصلا، وكل منهما إما ان يكون دائرا بين الاقل والاكثر، كمفهوم الفاسق المردد بين كونه خصوص مرتكب الكبيرة وكونه مرتكب الذنب مطلقا ولو كان صغيرة. أو يكون دائرا بين المتباينين كمفهوم: " زيد " المردد بين كونه ابن عمرو وكونه ابن بكر .

[316]

فالمصور أربع: الاولى: ما إذا كان الخاص متصلا وكان مرددا بين الاقل والاكثر، كقول المولى: " اكر العلماء إلا الفساق "، ولا اشكال في صيرورة العام مجملا لما عرفت. من ان المخصص المتصل يوجب قلب ظهور العام وانعقاده في غير الخاص، فمتعلق الحكم حينئذ هو العالم غير الفاسق لانه هو المدخول، وهو مشكوك الانطباق على مرتكب الصغيرة فلا يكون ظاهرا فيه. الثانية: ما إذا كان الخاص متصلا وكان مرددا بين المتباينين، كقول المولى: " اكرم العلماء الا زيدا " وتردد " زيد "، بين شخصين، والحكم فيها كالحكم في الصورة الاولى والبيان نفس البيان فلا نعيد. الثالثة: ما إذا كان الخاص منفصلا وكان مرددا بين المتباينين. ولا اشكال في عدم حجية العام في كلا المتباينين، وذلك بتقريبين: احدهما: ان حجية العام انما تكون ببناء العقلاء المعبر عنها باصالة العموم، وهي لا يمكن تطبيقها على كلا الفردين، لتعارض الاصلين فيهما للعلم الاجمالي بخروج احدهما عن دائرة العموم. وعليه، فلا دليل على ثبوت حكم العام في أحد الفردين المتباينين. وثانيهما: ان التخصيص يكشف عن تضيق دائرة حجية العام وقصرها على غير " زيد " مثلا، فالعام حجة في غير " زيد "، وعليه فكل من المتباينين يشك في انطباق العام بما هو حجة عليه. الرابعة: ما إذا كان الخاص منفصلا وكان مرددا بين الاقل والاكثر، كما لو قال: " اكرم العلماء " ثم قال " : لا تكرم الفساق من العلماء ". وقد حكم الاعلام فيها بحجية العام في مورد الشك بتقريب: ان العام قبل ورود المخصص انعقد له ظهور في العموم، ومقتضاه حجية العام في جميع افرادها ما لم يزاحمه ما هو أقوى منه، والخاص الوارد انما يزاحمه فيما هو حجة فيه

[317]

وهو القدر المتيقن، اما غيره فلا يكون الخاص حجة فيه فيكون العام هو الحجة فيه لعدم ما يزاحمه في مقام الحجة. وقد ذكر هذا التقريب صاحب الكفاية وغيره (1). وجملة القول: ان ظاهر الاعلام ارسا هذا الحكم بتعليقه بنحو مسلم .ولكن التحقيق انه قابل للمناقشة. ولا بد من ايضاح الكلام، لانه مورد أثر عملي كبير، ولم ينقح بنحو يشفي الغليل، فنقول ومنه جل اسمه نستمد العصمة والتوفيق :انه.. ان قلنا: بان الخاص يكون حجة ودليلا على ما يكون حجة فيه فعلا من مدلوله التصديقي، كان ما عليه الاعلام هو الحق، لانه حجة في الاقل فقط. لانه القدر المتيقن من مدلوله التصديقي، فيخصص العام بمقدار الاقل فقط. وان قلنا :بانه يكون حجة على ثبوت الحكم للعنوان الواقعي على واقعة وان لم يكن ظاهرا فيه فعلا، كان الحق هو واجمال العام في مورد الشك، لان الخاص يستلزم تضيق دائرة حجية العام بغير عنوانه الواقعي، فيشك في شمول المراد الواقعي من العام للمشكوك. وتقريب القول الاول بان يقال: ان التعبد بصدور الدليل وجعل حجتيه انما يصح بلحاظ ترتب الاثر العملي عليه، والا فالتعبد به لغو. وعليه ففي المورد لا يتكفل دليل الحجة الا التعبد بالخاص بمقدار ما هو ظاهر فيه فعلا لا غير، لعدم ترتب اثر عملي على التعبد به بالمقدار الزائد عليه. ولجل ذلك يقال: بعدم شمول ادلة الحجة للخبر المجمل بالمرة لعدم ترتب ثمرة عملية عليه .وتقريب القول الثاني بان يقال: ان الحجة وان كانت

بلحاظ الاثر العملي، لكن عدم الاثر للتعبد بثبوت الحكم على المجمل بواقعه ممنوع على

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 220 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[318]

اطلاقه، فانه يمكن ان يكون له أثر في بعض الاحيان كما فيما نحن فيه. بيان ذلك: انه إذا صدر حكم من المولى على موضوع عام ثم علم العبد بثبوت حكم مناف لحكم العام على بعض افراده بعنوان مجمل لا يعرف معناه اصلاً أو لا يعرف حدود معناه سعة وضيقاً بان لم عارفاً باللغة ولم يكن من اهل اللسان، فانه لا اشكال في حصول العلم لديه بتضييق المراد الواقعي من العام وانه غير واقع هذا العنوان المجمل، لعلمه بعدم امكان اجتماع الحكمين في موضوع واحد فهو لا يعلم الا بتضييقه بغير العنوان المجمل على واقعه، واثر ذلك هو التوقف عن اثبات حكم العام لما يشك في كونه من افراد الخاص المعلوم صدوره. وإذا تصورنا هذا الامر في مورد العلم بالصدور وثبت اثره امكن تطبيقه في مورد الشك في الصدور. ودعوى صحة شمول أدلة الحجية للتعبد بصدور الخاص بواقعه الذي هو له وان لم نعرفه، فان واقع الخاص معين في نفسه وانما هو مجمل في مقام الانكشاف، فيلتزم بتقييد المراد الواقعي للعام بغير واقع الخاص كيفما كان، واثره عدم التمسك بالعام في مورد الشك لعدم الدليل على كونه مراداً واقعاً، وهو أثر عملي يصح التعبد. وهذا التقريب متين جداً، ولكنه يبتني على ما سيأتي انشاء الله تعالى من ان العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر الارتباطيين هل ينحل حقيقة الى علم تفصيلي وشك بدوي أو لا ينحل؟. فان قلنا بانحلال حقيقة، لن ينفع هذا التقريب في اثبات اجمال العام في مورد الشك، لانه وان علم اجمالاً بثبوت الحكم على واقع الخاص على ما هو عليه لكنه منحل بالعلم التفصيلي بثبوته المتيقن والباقي مشكوك بدواً، فلا دليل على خروجه عن العام فيشمله بلا كلام. وان قلنا بعدم انحلاله حقيقة - بعد بيان ان التردد المفهومي بين الاقل

[319]

والاكثر من باب الاقل والاكثر الارتباطيين لا الاستقلاليين، فانه لا كلام في الانحلال فيهما - تم هذا التقريب لقيام الدليل على خروج واقع الخاص عن العام فيكون مجملًا حكماً في مورد الشك. ولا تنفع دعوى انحلال العلم الاجمالي حكماً، لان الاثر فيما نحن فيه أثر واقعي يترتب على واقع العلم الاجمالي لاعلى منجزيته. فالتفت. وبالجمله: فهذا التقريب يتم بلا دافع بناء على انكار الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي المتعلق بالاقل والاكثر، ويترتب عليه اجمال العام في مورد الشك بلا ريب ولا اشكال، فتدبر جيداً ولاحظ. وإذا عرفت ما ذكرناه تعرف ما في كلام الاعلام من المسامحة والاعفان. وقد اطال المحقق النائيني في الكلام بما لا يخلو عن إيراد، وتعرض إلى ذكر نقطتين من كلامه: (1) الاولى: ذكر (قدس سره) ان ورود المخصص المنفصل لا يوجب انحلالاً بظهور العام ولا ينافي دلالته التصديقية، بل يزاحمه في مقام الحجية، ولاجل ذلك يكون العام حجة في مورد الشك، لعدم حجية الخاص فيه فلا مزاحم للعام. ويرد على هذا البيان امران: احدهما: انه انما يتم بناء على الالتزام بان تعميم المدخول تتكلفه الاداة، أو الالتزام بانه بواسطة مقدمات الحكمة مع الالتزام بجريانها في المراد الاستعمالي. واما بناء على الالتزام بجريانها في المراد الواقعي فلا يتم كلامه، بل يكون ورود المخصص مخلاً بظهور العام لكشف المخصص عن المراد الواقعي. وهو (قدس سره) التزم بالمبني الاخير كما سيأتي منه انشاء الله تعالى (2)، خلافاً

[320]

صاحب الكفاية حيث التزم بجريانها في المراد الاستعمالي (1)، وتبعاً للشيخ (رحمه الله) (2)، ولأجل ذلك التزم بانقلاص النسبة (3)، اذن فما ذكره هنا يتنافى مع مسلكه والتزامه. وستتضح هذه الجهة في مبحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى. ثانيهما: انه لو التزم ببقاء العام على ظهوره ومزاحمة الخاص له في مقام الحجية. فهذا وحده لا يكفي في اثبات حجية العام في المقدار المشكوك، لما عرفت من التردد في ان الدليل الخاص هل يستلزم قصر حجية العام فيما هو حجة في فلا وفي العنوان الواقعي للخاص على واقعه ؟، فلا بد من اثبات الطرف الاول دون الاكتفاء بمجرد الدعوى واتمام الكلام بذلك. الثانية: ما ذكره (قدس سره) في مقام الجواب عما اورده على نفسه من استلزام الدليل المخصص تقييد المراد الواقعي بغير عنوان الخاص من ان الاحكام انما تتعلق بالمفاهيم باعتبار انها مرآة للحقائق والواقع. وعليه، فـدليل الخاص انما يقيد العام بواقع الفاسق مثلاً لا بمفهومه، وما يكون الخاص حجة فيه فهو المتيقن منه دون المشكوك. ويرد على ما ذكره: ان الحكم وان تعلق بالمفهوم بلحاظ انه مرآة للواقع، الا ان البحث يقع في ان المخصص يتكفل بتقييد العام بواقع الفاسق - مثلاً - الذي يكون حجة فيه فعلاً، أو تقييده بواقعه على ما هو عليه ولو مع عدم العلم به تفصيلاً. وقد عرفت ابتناء المسألة على ما يأتي في باب العلم الاجمالي من بحث الانحلال انشاء الله تعالى. فالتفت ولا تغفل .

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 248 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) كلانترى الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / 218 - الطبعة الاولى. (3) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول 2 / 278 - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي (*).

[321]

هذا كله فيما كان التردد في شمول الحكم العام لأجل اشتباه مفهوم الخاص . اما إذا علم مفهومه بحدوده وشك في انطباق الخاص عليه لأجل الاشتباه الخارجي، المعبر عنه اصطلاحاً بالشبهة المصداقية، فهل يصح التمسك بالعام في إثبات الحكم له أولاً ؟. لا اشكال في عدم صحة التمسك به إذا كان المخصص متصلًا، لما عرفت من انه يوجب انقلاب ظهور العام وانعقاده في غير عنوان الخاص، وعليه فالشك في فردية شئ للخاص يلزم الشك في انطباق العام عليه، فمع الشك في فسق شخص - مثلاً - يشك في انطباق عنوان: " العالم غير الفاسق " عليه الذي هو معقد ظهور العام بعد تخصيصه بالمتصل. وهذا واضح لا كلام فيه. وانما الكلام في ما إذا كان المخصص منفصلاً، كما إذا ورد: " اكرم العلماء " ثم ورد: " لا تكرم النحويين " ، وشككنا في فرد انه نحوي أولاً من جهة الاشتباه الخارجي كالشك في درسه للنحو ونحو ذلك. ولا يخفى ان هذه المسألة من مهمات المسائل من جهة الاثر العملي لابتناء كثير من الفروع الفقهية عليها، ومن أمثلتها الظاهرة مسألة تنجس الماء المشكوك كونه كراً بالملاقاة، فهل يشمل عموم ما دل على نجاسة الملاقي للنجس الذي قد خرج عنه الماء الكر أولاً يشمل ؟. وقد اختلف الاعلام المحققون في جواز التمسك بالعام في مثل ذلك، فمنهم من ذهب الى جوازه مطلقاً (1)، ومنهم من ذهب الى منعه مطلقاً (2)، ومنهم من ذهب الى التفصيل، كصاحب الكفاية فانه فصل بين ما إذا كان المخصص لفظياً،

(1)كلانترى الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / 192 - الطبعة الاولى. (2) (المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقارير 1 / 458 - الطبعة الاولى (*).

فمنع التمسك بالعام في مورده. وما إذا كان ليا فاجاز التمسك بالعام في مورده (1). فالكلام يقع في مقامين: المقام الاول: في ما إذا كان المخصص لفظيا. وقد قرب جواز التمسك بالعام في مورده للشك فيه بوجوده: منها: ما ذكره في الكفاية من ان العام حجة في مدلوله ما لم تقم حجة اقوى منه تراحمه وتنافيه، والخاص لا يكون حجة في الفرد المشكوك، والمفروض انطباق عنوان العام عليه، اذن فهو حجة فيه لعدم ما يراحمه في مقام الحجية. ودفعه صاحب الكفاية: بان الخاص يوجب تضيق حجة العام بغير عنوانه، ففي المثال المزبور يكون العام حجة في العالم غير النحوي. وعليه فالعام وان انطبق على الفرد المشكوك بلحاظ ظهوره لكن لا يحرز انطباقه عليه بما هو حجة، وانطباق عنوان العام لا ينفع ما لم يكن حجة فيما ينطبق عليه. وعليه، فلا يجوز التمسك بالعام لعدم احراز انطباقه بما هو حجة. بهذا المقدار من البيان دفع صاحب الكفاية وجه المستدل، وبنى على عدم حجة العام في الشبهة المصداقية للخاص. وقد اورد عليه: بانه عجيب منه (قدس سره) لانه منع التمسك بالعام في هذا المورد ببيان يتأتى في الشبهة المفهومية الدائرة بين الاقل والاكثر، ونفى وجه الحجية هنا مع انه يعينه هو الذي تمسك به في اثبات حجة العام في الشبهة المفهومية المزبورة. (2) وهذا الوجه يرد عليه بدوا، فكان على صاحب الكفاية التعرض الى نفيه

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 221 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) المحقق الايرواني الشيخ ميرزا علي نهاية النهاية 1 / 283 - الطبعة الاولى (*).

وبيان الوجه في تقيد دائرة حجة العام بغير عنوان الخاص. وسيأتي بيان عدم صحة هذا اليراد وتمامية ما افاده في الكفاية فانتظر. ومنها: ما ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية بانها له على التزامه بان قوام فعالية الحكم بالوصول وعدم كونه فعليا حال الجهل. بيان ذلك: انه لو التزمنا بان فعالية الحكم انما تتحقق بوصول الحكم والعلم به وجدانا أو تعبدا، وذلك باعتبار ان حقيقة البعث والزجر - وهما قوام فعالية الحكم - جعل ما يمكن ان يكون داعيا وزاجرا، ومن الواضح ان الحكم ما لم يصل الى المكلف ويعلم به لا يمكن ان يكون داعيا له أو زاجرا بحيث يفعل المكلف عن دعوته أو يترك عن زجره. بناء على هذا الالتزام، فيما ان الخاص لا يكون حجة في الفرد المشكوك لعدم العلم بانطباقه عليه لم يكن الحكم فيه - على تقدير كونه من افراده واقعا - فعليا فيكون العام فيه حجة، لان منافاة الخاص للعام وتقدمه عليه بالمقدار الذي يكون فيه فعليا، لان المنافاة بين الاحكام انما هي في مرحلة فعليتها. وقد اجاب عنه (قدس سره): (بان المخصص كما يكشف نوعا عن ثبوت الحكم لعنوان الخاص، يكشف بالملازمة عن نفي حكم العام عن عنوان الخاص للنفاة بينهما، ولازمه عقلا قصر حكم العام على بعض مدلوله. وحجة احد هذين الكاشفين لا ترتبط بالآخر، فإذا سقط الاول عن الحجية للجهل بالانطباق كان الآخر على حجيته (1). وهذا البيان هو مضمون جواب الكفاية عن الوجه الاول، وان اشتمل على بعض ايضاح كبيان ان تضيق دائرة حجة العام بالملازمة. ولكنه لم تنحل فيه جهة الغموض التي عرفت، فكان علينا ايضاح هذه الجهة .

(1)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 339 - الطبعة الاولى (*).

ثم ان هذا المقدار من البيان لا يدفع الوجه الثاني وذلك لان الخاص ..تارة: يكون مدلوله نفي حكم العام عن بعض الافراد مطابقة، كما لو ورد: " أكرم كل عالم " ثم ورد: " لا يجب اكرام النحويين ". واخرى: يكون مدلوله اثبات حكم مضاد لحكم

العام، لبعض الافراد، كما لو ورد: " يحرم اكرام النحويين "، فان تضيق حكم العام وقصره على بعض افراده مدلول التزامي للخاص باعتبار تضاد الاحكام، فاثبات احدهما يلازم نفي الآخر. ومحل الكلام في النحو الثاني، لانه فرض وجود كاشفين نوعيين أحدهما مطابق والآخر التزامي، وهو انما يثبت في النحو الثاني. وعليه فيتوجه عليه: اولاً: انه حيث ثبت ان التنافي بين الاحكام في مرحلة فعليتها. وثبت - بحسب التزامه - ان فعلية الحكم تتحقق بالوصول. وثبت ان دلالة الخاص على نفي حكم العام عن عنوانه باعتبار المناقاة بين الحكمين، لم يكن الخاص دالا على انتفاء حكم العام الا فيما كان حكمه فعلياً لعدم المناقاة بين الاحكام الانشائية. وعليه، فهو يتكفل تضيق حكم العام وقصره على غير النحوي المعلوم - في المثال المزبور - لا على غير النحوي مطلقاً، لانه انما يتكفل نفيه عن النحوي المعلوم، فمورد الشك يعلم بانطباق العام عليه بلا مزاحم ومعارض. فمع انتفاء الدلالة المطابقة عن الحجية لا وجود للدلالة الالتزامية كي يدعي حجيتها في هذا الحال. وثانياً: ان بقاء الدلالة الالتزامية على الحجية مع انتفاء المطابقة عنها ليس من المسلمات، بل هو محل بحث وكلام وقد تقدم. مع ان بعض من يرى عدم انفكاك الدالتين في مقام الحجية، يلتزم بذلك

[325]

فتدبر جيداً. وبما انك عرفت ان جواب المحقق الاصفهاني عن الوجه الثاني عبارة اخرى عن جواب الكفاية عن الوجه الاول، فهو جواب واحد عن كلا الوجهين .وقد عرفت غموضه وعدم وضوح الحال به ولذا كان مورد النقض بالشبهة المفهومية . وينبغي علينا ايضاحه وبيان نكتة الفرق بين المقامين. والذي نعتقده انه عمدة الوجوه التي تذكر في نفي التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وبوضوحه يعرف الحال في بعض كلمات الاعلام، فنقول ومن الله التوفيق: ان القضايا المتكفلة للاحكام على نحويين: الاول: ما تتكفل جعل الحكم على الموضوع المقدر الوجود والمفروض التحقق، فيكون مفادها ثبوت الحكم على تقدير ثبوت الموضوع، نظير " :اكرم كل عالم ". الثاني: ما تتكفل جعل الحكم فعلاً على موضوع خارجي ثابت نظير " :اكرم من في الدار " أو: " أصف هؤلاء ". وقد يصطلح على النحو الاول بالقضايا الحقيقية. وعلى الثاني بالقضايا الخارجية. ولا يهمننا ذلك لوقوع الاختلاف في تفسير الحقيقة والخارجية، وهو لا يرتبط بما نحن فيه. والاحكام في القضايا الشرعية من قبيل النحو الاول، فان مفاد القضايا الشرعية اثبات الاحكام على الموضوع المقدر الوجود. ومن الواضح ان المولى في مثل ذلك لا نظر له الى جهة انطباق الموضوع على مصاديقه ولا يتدخل فيها، ولذا يصح ان يجعل الحكم على موضوع لا وجود

[326]

لاي فرد من افراده، بل بعض الاحكام المجعول في الشريعة، يتوخى من جعلها اعدام الموضوع كاحكام الحدود ونظائرها، فان المقصود فيها عدم تحقق المحرمات المعينة مع انه مأخوذ في موضوعها. وبالجمله: غاية ما يدل عليه الدليل وما يتكلفه من بيان، هو بيان ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع لا اكثر. اما ان الموضوع ههنا ثابت اولاً فلا يرتبط بمدلول الدليل، بل المكلف إذا احرز ثبوت الموضوع في مقام يحرز ثبوت الحكم له بواسطة الدليل. فالقضايا تتكفل ببيان كبريات لصغريات يحرزها المكلف نفسه. وإذا ثبت ان مدلول الدليل هو هذا المعنى كان بمقتضى حجية الظهور حجة في انه مراد واقعاً، فيكون الدليل متكفلاً بمقتضى اصالة الظهور بيان تعلق الارادة الواقعية بثبوت الحكم على الموضوع المفروض الوجود، وحجية الدليل بهذا المقدار. واما اطلاق ان الدليل حجة في مصداق موضوعه المعلوم فهو لا يخلو عن مسامحة، إذ عرفت ان ذلك اجنبي عن مدلول الدليل، واحراز ثبوت الحكم يكون من باب احراز انطباق الموضوع العام على فرد، فيثبت له الحكم بمقتضى الدليل. وعليه، فما يتكلفه العام ثبوت الحكم على الموضوع العام المقدر الوجود، والخاص يزاحمه في هذا المقام، لانه يتكفل اثبات حكم مضاد لحكم العام على تقدير وجود موضوعه، فلا يجتمع الحكمان ويتقدم الخاص لاقوائيته ويوجب تضيق دائرة المراد الواقعي للعام وقصرها على غير عنوانه. اما المصداق الخارجي للخاص، فكل منهما لا يرتبط به، وكما لا يرتبط الخاص لا يرتبط به العام، واطلاق ان الخاص ليس حجة فيه

اطلاق مسامحي، لما عرفت ان مقام حجة الدليل لا ترتبط بالخارج اصلا، إذ هو حجة بلحاظ

[327]

مدلوله وليس في مدلوله ارتباط بجهة الانطباق خارجا. وبالجمله: فعدم حجة الخاص في المصداق المشتبه لا يصح التمسك بالعام لانه حجة بلا مزاحم، لان مقام مزاحمة الخاص للعام لا مساس لها بجهة الانطباق، وقد عرفت ان الخاص بمزاحمته اوجب قصر حكم العام على غير افراد الخاص المقدره الوجود أيضا. وبذلك يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية والشبهة المفهومية الدائرة بين الاقل والاكثر، فان الخاص في مورد اشتباه المفهوم بما انه مجمل لم يكن مزاحما للعام الا بمقدار كشفه عن المراد الجدي، وهو المقدار المتيقن، فيبقى العام في غيره بلا مزاحم. فقصور الخاص في مورد الشبهة المفهومية انما هو في مقام المزاحمة وهو مقام الحجة والكشف عن المراد الواقعي. وليس كذلك الحال في مورد الشبهة المصداقية، فان قصوره ليس في مقام الشكف والحجة، بل لا قصور أصلا، إذ التردد في الانطباق، وهو أجنبي عن مفاد الدليل من حيث المراد التصديقي والمراد الواقعي. فالتفت وتدير ولا تغفل. هذا وقد عرفت ان هذا الجواب لا ينهض في نفي الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الاصفهاني. فالتحقيق في نفيه هو ما تقدم منا في مبحث الواجب المعلق من عدم تقوم الفعلية بالوصول، وامكان كون الحكم فعليا مع الجهل به. وعليه فالخاص بعنوانه الواقعي ينافي العام لا بالمقدار الواصل منه، لانه يتكفل اثبات حكم فعلي لعنوانه الواقعي مضاد لحكم العام، فالتنافي بلحاظ المصداق الواقعي للخاص لا بلحاظ المصداق المعلوم، فتتضيق دائرة حجة العام بغير الخاص الواقعي. فلا يصح التمسك به في المصداق المشكوك لما عرفت في توجيه كلام الكفاية. ومنها: ما ذكره المحقق العراقي ناسبا له الى الشيخ الاعظم (رحمه الله).

[328]

وبيانه بتوضيح: ان باب الخاص والعام يختلف عن باب المطلق والمقيد، فان ورود الخاص وان اوجب تضيق حكم العام وقصر دائرته، لكنه لا يوجب تغيير موضوع الحكم العام عما كان عليه، بل يبقى العام بعنوانه على موضوعيته للحكم من دون تقييد له بشئ. واما المقيد فهو يوجب تضيق دائرة موضوع الحكم وصيرورة موضوع الحكم مقيدا ولا يبقى على اطلاقه، ونظير باب التخصيص موت احد افراد العام في كونه مستلزما لتقليل سعة الحكم من دون تغيير فيما هو موضوع الحكم، وهو شاهد على ان قصور الحكم وضيقه لا يلزم ضيق الموضوع. ومما يشهد باختلاف البابين في هذه الجهة هو وقوع التسالم على عدم التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية للمقيد، وعدم الكلام فيه مع وقوع الكلام في الشبهة المصداقية للمخصص. فلا يتوهم احد - بعد تقييد الرقبة بالايمان في مثل: " اعتق رقبة " و: " اعتق رقبة مؤمنة " - جواز التمسك باطلاق الرقبة في اثبات الحكم لمشكوك الايمان. وليس ذلك الا لان التقييد يوجب قلب عنوان الموضوع عما كان عليه قبله دون التخصيص، فانه لا يوجب تغيير الموضوع. وعليه، فلدينا شبهتان: شبهة حكمية وهي الشك في منافاة عنوان ما لحكم العام كعنوان النحوي ل: " اكرم كل عالم ". وشبهة موضوعية، وهي الشك في ثبوت المنافي - المفروض منافاته - في فرد من افراد العام. ومقتضى اصالة العموم وظهور الكلام في ثبوت الحكم لجميع الافراد نفي كلتا الشبهتين، فإذا ورد الخاص كان مزاحما للعام في حجتيه بالنسبة الى الشبهة الحكمية دون الموضوعية، فيبقى العام على حجتيه بالنسبة إليها بعد ورود المخصص. وقد يدعي: ان العام لا يكون حجة في الشبهة الموضوعية، لان رفع الجهل فيها ليس من شؤون المولى، إذ قد يكون اكثر جهلا من عبده فيها، فالجهل لا

[329]

يختص بالعبد، بل مشترك بين العبد والمولى فلا معنى لتصديه لرفع الجهل من جهتها. ودفع هذه الدعوى: بأنه لا يشترك في تصدي المولى لرفع الجهل في الشبهة الموضوعية علمه فيها، بل له نصب طرق وإمارات تتكفل رفع الجهل ولو كان هو جاهلا فيها كما لا يخفى جدا. هذا ولكن الحق عدم حجية العام في الشبهة الموضوعية في الجملة، لا لاجل هذا البيان، بل لاجل ان الحجية موضوعها الظهور التصديقي للكلام، وهو يتوقف على كون المتكلم بصدد الافادة والاستفادة، وفي مقام ابراز مرامه باللفظ وهو يتفرع على التفاته لمرامه، ومع جهله به واحتمال خروجه عن مرامه كيف يتعلق قصده بتفهمه ؟. وعليه، فما كان من الشبهات الموضوعية ناشئا عن اشتباه الامور الخارجية لم يكن العام فيه حجة لجهل المولى به وعدم تصديه لتفهمه باللفظ. وما كان منها ناشئا عن الشبهة الحكمية كان العام حجة فيه لكون مرجع رفع الجهل فيه هو المولى فله ان يتصدى لتفهم ثبوت الحكم فيه. وذلك نظير ما ورد من عدم صحة الصلاة في النجس، فانه مخصص لعموم الامر بالصلاة، فإذا شك في نجاسة شئ لاجل الشك في جعل النجاسة له - كالحیوان المتولد من طاهر ونجس - صح التمسك بعموم الامر بالصلاة في اثبات صحة الصلاة في جلده. هذا ما افاه (قدس سره) بتوضيح منا مع تلخيص واجمال لبعض كلماته، إذ المهم ما يختص به من البيان وهو امران: احدهما: بيان الفرق بين باب التخصيص وباب التقييد. وثانيهما: التزامه بحجية العام في الشبهة المصداقية الناشئة عن اشتباه

[330]

الحكم دون الناشئة عن الاشتباه الخارجي، بالبيان الذي عرفته (1). والذي نستطيع ان نقوله: ان كلامه بكلتا جهتيه غير تام، ومما لا يمكن المساعدة عليه .اما الجهة الاولى: فيتوجه عليها: اولاً: ان ما ذكره من الفرق بين التخصيص والتقييد لا يتم على مبنى من يذهب الى ان التخصيص يرجع الى تقييد اطلاق المدخول، وان شأن اداة العموم ليس الا افادة الاستغراق لا افادة عموم المدخول، فانه بالاطلاق ومقدمات الحكمة. فان واقع التخصيص - على هذا المبنى الذي اخترناه وذهب إليه المحقق النائيني (2) واستقر به صاحب الكفاية (3) - لا يختلف عن التقييد، والفرق بينهما لفظي واصطلاحي لا غير. وثانياً: انه لا يتم بالنسبة الى ما كان المخصص احواليا - حتى على مبنى من يذهب الى ان افادة العموم بالاداة -، لانه يتكفل تقييد اطلاق المدخول بلحاظ احوال الفرد، وذلك كالمثال المتداول وهو: " لا تكرم فساق العلماء " بالنسبة الى: " اكرم كل عالم " ، وذلك لان من يذهب الى ان افادة العموم بالاداة انما يذهب الى ان ذلك بلحاظ التعميم من جهة الافراد، اما التعميم بلحاظ احوال الفرد كالفسق وغيره فهو مفاد الاطلاق لا الاداة. فالمخصص المزبور يصادم اطلاق المدخول، فيرجع واقعه الى التقييد وان سمي بالمخصص .

(1) البروجردی الشیخ محمد تقی. نهاية الافكار 2 / 519 - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. العراقي المحقق الشیخ ضیاء الدین. مقالات الاصول 1 / 149 - الطبعة الاولى. (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 441 و 450 - الطبعة الاولى. (3) الخراساني المحقق الشیخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 217 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[331]

وهذا المعنى مغفول عنه في كلمات الاعلام، فالتفت إليه، وليكن على ذكر منه لعلك تنتفع منه في غير مقام. وثالثاً: ان ضيق الحكم وقصوره مع عموم الموضوع وسعته امر لا يقبل الموافقة، فان الحكم يتبع موضوعه ان واسعا فواسع وان ضيقا فضيق. وبيان آخر نقول: ان الموضوع ثبوتا اما ان يكون مطلقا، أو مقيدا بغير الخاص، أو مهملًا. والثالث ممتنع لامتناع الاهمال في مقام الثبوت. والاول لا يجامع التخصيص فينتعين ان يكون مقيدا. واما الاستشهاد على ما ادعاه بموت احد افراد العام، فهو لا صحة له بعد ما عرفت من ان الاحكام ثابتة على الموضوعات المقدرة الوجود بلا نظر الى الخارج وتطبيقه على افرادها، فانتقاء احد الافراد خارجا لا ينافي ثبوت حكم العام للموضوع العام ولا يوجب تغييرا في الموضوع، وهذا بخلاف التخصيص فانه يزاحم الدليل العام في حجته على ما تقدم تفصيله .ورابعا: ان ما ذكره من التسالم على

عدم التمسك بالمطلق في مورد الشبهة المصداقية للمقيد ممنوع على إطلاقه. بيان ذلك: ان موارد التقييد على نحوين: الاول: ما كان المطلق والمقيد متفقين في الحكم، والتقييد يكون لاجل احراز وحدة الحكم المكفليين لبيانه، وهذا نظير: "أعتق رقبة" و: "أعتق رقبة مؤمنة" و: "صل" و: "صل الى القبلة" أو: "صل مع الطهارة". ويصطلح على هذا النحو ب: "حمل المطلق على المقيد". والثاني: ما كان المطلق والمقيد متنافيين في الحكم، فيقيد المطلق لاجل اقوائية المقيد أو قرينته، نظير: "أكرم العالم". و: "لا تكرم الفاسق من العلماء". وقد يصطلح على هذا النحو ب: "حمل المطلق على المقيد" لكنه بضرب من

[332]

التأويل. والامر سهل بعد وضوح الفرق الواقعي بين النحوين. ولا يخفي انه لا يصح التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية في النحو الاول، لان موضوع الحكم هو المقيد كما عرفت، فلا يجرز انطباقه على المشكوك. اما النحو الثاني فلا دليل ولا شاهد على وقوع التسالم على عدم التمسك فيه بالمطلق في الشبهة المصداقية. واما ما استشهد به من الامثلة، فهو من قبيل الاول لا الثاني، فلا يصلح شاهدا على مدعاه. بل يمكننا دعوى: ان الشاهد على خلاف ما ذكره، فقد نسب الى المشهور التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بلحاظ فتواهم بالضمان في مورد الشك في كون اليد به امانة أو عادية. ومن الواضح ان ما يدل على الضمان من المطلق لا العام كقاعدة: "على اليد... ونحوها. وسواء تمت هذه النسبة ام لم تتم فهي تشهد لنا، لان ظاهرها عدم كون ما ادعاه من الامور الارتكازية المسلمة. كما انك عرفت فتوى البعض بنجاسة مشكوك الكرية إذا لاقى نجسا تمسكا باطلاق تنجيس النجس لما يلاقيه المقيد بالكر. وخامسا: لو سلم وقوع التسالم على عدم التمسك، بالمطلق في مورد الشبهة المصداقية للمقيد مطلقا وفي كلا النحوين، فهو لا يقتضي اختلاف البابين فيما ذكره من عدم استلزام التخصيص لتغيير موضوع الحكم واستلزام التقييد لذلك، وذلك لانه سيأتي انشاء الله تعالى بيان ان شأن مقدمات الحكمة ليس الا بيان ارادة الطبيعة المطلقة السارية في تمام الافراد، واما خصوصية الشمول والبدلية وغيرها فهي تستفاد من قرينة اخرى عقلية أو غيرها، فعموم

[333]

قوله تعالى: (احل الله البيع) (1) لجميع افراد البيع ليس بالاطلاق بل للقرينة العقلية. وعليه، فإذا ورد ما يقيد المطلق كما ورد في مثال البيع "نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر" وشك في فردانه غرري أولا، لا يمكننا الحكم بشمول الامضاء له لعدم حكم العقل بذلك بالقرينة المتقدمة ولا دليل آخر على ثبوته فيه. وبالجمله: مع احتمال الخصوصية من دون رافع لا يحكم العقل بتساوي الاقدام بالنسبة الى الفرد المحتمل فيه الخصوصية. اذن فعدم التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية لا يتعين ان يكون من جهة تضيق موضوع الحكم حتي يستكشف من التسالم فيه على عدم وقوع النزاع في باب التخصيص عدم تضيق موضوع الحكم في باب التخصيص، بل فيه جهة اخرى يمكن الاستناد إليها لا وجود لها في العام، لان الشمول فيه مدلول الكلام فتتساوي فيه الاقدام، ولا يجدي احتمال الخصوصية في التوقف. واما الجهة الثانية: فيدفعها ما تقدم منا من ان القضايا التي تتكفل الاحكام إذا كانت بلسان ثبوت الحكم على الموضوع المقدر الوجود من دون تصدي المولى مرحلة التطبيق، بل يوكل ذلك الى العبد نفسه، لم يكن الدليل حجة في الفرد المشتبه للموضوع، إذا الغرض انه مرتب على الموضوع ولا يتكفل الدليل اثبات موضوعه، لانه أجنبي عن مفاده، بلا فرق بين ان يكون الاشتباه من جهة الشبهة الموضوعية أو من جهة الشبهة الحكمية، فلو قال المولى "المالك يجوز له التصرف في ملكه" لم يكن له نظر الى تعيين المالك بهذا الدليل. وبما انك عرفت ان ورود المخصص يوجب تضيق موضوع حكم العام

(1) سورة البقرة، الآية: 275 (*) .

وقصره على بعض افراده، لم يكن العام حجة في الفرد المشبته، لعدم كونه ناظرا الى تشخيص موضوع حكمه، ولا يختلف الحال بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية. فتلخص ان ما افاده (قدس سره) مما لا يمكن الالتزام به. ثم انه قد يتخيل: امكان التمسك بالعام في الشبهة المصادقية إذا كان ثبوت الحكم بنحو القضية الخارجية، بمعنى ان الدليل العام كان يتكفل جعل الحكم على موضوع محرز محقق من قبل المولى نظير: " اكرم جيرانى "، بدعوى ان الدليل يتكفل اثبات الموضوع واحرازه وامر تطبيقه بيد المولى فيكون حجة مع الشك (1). والتحقيق: انه توهم فاسد، وذلك لان المخصص تارة يكون بنحو القضية الحقيقية. واخرى بنحو القضية الخارجية، فإذا قال: " اكرم هؤلاء " مشيرا الى جماعة جلوس معينين، فتارة يقول في مقام التخصيص: " لا تكرم الفاسق منهم " واخرى يقول: " لا تكرم هؤلاء " مشيرا الى قسم من الجماعة. فعلى الاول يكون الحكم فيه كالحكم في القضايا الحقيقية، وذلك لانه يكشف عن عدم ارادته اكرام الفاسق من الجماعة عدم تصديه الي تعيينه، بل اوكله الى المكلف نفسه، فتكون نتيجة التخصيص انقلاب العام الى قضية حقيقية أو صيرورته مركبا من قضية خارجية وحقيقية، لانه يكشف عن عدم تصدي المولى لاحراز الانطباق من جهة عنوان الفسق. وعلى كل حال فمع الشك في فسق احدهم لا يثبت له الحكم، لترتبه على غير الفاسق منهم بنحو فرض الوجود. ومثل هذا النحو نستطيع ان نقول بانه خارج عن باب القضية الخارجية .

(1)المحقق الخوئي: السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 459 - الطبعة الاولى (*).

كما عرفت. ومنه تظهر المسامحة في جعله مثال الشبهة المصادقية في القضية الخارجية كما ورد في اجود التقريرات (1)، والذي يخطر بالبال انه لم ينتبه لذلك في بعض المباحث التي يتعرض فيها لاقسام القضايا. والمثال الصحيح هو النحو الثاني، فانه لا يوجب تغييرا في موضوع الحكم على باقي الافراد، بل يبقى الموضوع على ما كان عليه فهو نظير اخراج بعض افراد الجماعة عنهم تكوينا، ولا يضر التخصيص بكون المولى في مقام احراز الانطباق وتشخيص موضوع الحكم. ولكن ذلك كله لا ينفع نحن بصده من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية كما إذا إشتبه فرد في كونه من الباقيين أو المخرجين، فلا وجه لتوهم التمسك بالعام في اثبات الحكم له، إذ الحكم في القضية الخارجية، لما كان ثابتا لواقع المعين المشار إليه بعنوان عام، كان موضوع الحكم العام في الحقيقة مابينا لموضوع الحكم الخاص، فتكون نسبة الدليلين الي المشتبه على حد سواء. وبالجمله: إذا قال: " اكرم هؤلاء " فكأنه قال: " اكرم زيدا وعمرا وبكرا وخالدا وباقرا " ، فإذا قال: " لا تكرم هؤلاء " مشيرا الى باقر وخالد، كان موضوع الحكم العام زيدا وعمرا وبكرا، وموضوع الخاص خالدا وباقرا، فمع التردد في شخص انه بكر أو خالد لم يكن وجه لتوهم شمول حكم العام له. وهذا واضح بادنئ تأمل. هذا تمام الكلام في المقام الاول. المقام الثاني: فيما إذا كان المخصص لبا. والحق هو التفصيل بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية. فإذا قال :

(1)المحقق الخوئي: السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 460 - الطبعة الاولى (*).

"اكرم كل عالم " ثم علم العبد بانه لا يريد اكرام الفاسق منهم كشف ذلك عن تضيق المراد الواقعي للعام، فمع الشك في فسق احدهم لا وجه للتمسك بالعام لانه يتكفل اثبات الحكم على تقدير الموضوع من دون تصدي المولى لتشخيص

موضوع حكمه. وإما إذا قال: " أكرم ساكني هذه المدرسة " مع علمه بهم واستقصائه، لهم، فقد تصدى المولى لمرحلة الانطباق وتشخيص موضوع حكمه، فإذا علمت بانه لا يريد اكرام الفاسق منهم لم يجدي ذلك في رفع اليد عن الحكم الا فيما قطع بفسقه، أما مع الشك فليس للعبد التوقف بعد فرض ان المولى اثبت الحكم لكل فرد بعينه، وكان للمولى عتابه وعقابه لو توقف في مورد الاشتباه، وانه لا حق لك في الاستبداد والاعتناء بالاحتمال بعد ان عينت لك الموضوع وأثبت الحكم لك. ومما ذكرنا يظهر ما في كلام الكفاية حيث ذهب الى حجية العام في مورد الشك مستدلا ببناء العقلاء وثبوت السيرة على ذلك، بشهادة ان المولى لو قال لعبده: " اكرم حيراني " وعلم العبد انه لا يريد اكرام عدوه منهم فليس له التوقف في مورد من يشك في عدواته من الحيران وكان للمولى مؤاخذته (1). فان ما ذكره (قدس سره) من المثال وان كان الحكم فيه مسلما، لكنه لا ينفع في إثبات جواز التمسك بالعام مطلقا فانه مثال للقضية الخارجية وقد عرفت انه يلتزم بحجية العام فيها. اما القضية الحقيقية فلا وجه للتمسك بالعام فيها ولم يثبت بناء من العقلاء على ذلك، فان الثابت من بناءهم ليس الا التمسك في مورد القضية الخارجية. وقد قرب المحقق الاصفهاني (رحمه الله) جواز التمسك بالعام في الشبهة

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 222 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[337]

المصادقية للمخصص اللبي، والفرق بينه وبين المخصص اللفظي، بان العام كما يدل على عدم منافاة عنوان ما لحكمه كذلك يدل على عدم وجود المنافي من بين افراده، فاصالة العموم محكمة في كلتا الشبهتين - أعني الحكمية والموضوعية - والمخصص اللفظي يدل على منافاة موضوعه لحكم العام كما يدل على وجود المنافي في افراد العام، والا لكانت تصدى المولى لبيان عيبا ولغوا، فيمنع حجية العام في كلتا الشبهتين اما المخصص اللبي فلا يكشف الا عن وجود المنافاة دون وجود المنافي كما لا يخفى، فهو انما يمنع حجية العام في الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية (1). ويتوجه عليه: ان ما ذكره بالنسبة الى المخصص اللبي انما يتم بالنسبة الى ما كان العموم مفاد القضية الخارجية. اما إذا كان الحكم ثابتا بنحو القضية الحقيقية فلا يتم كلامه، لما عرفت من عدم النظر فيه الى مقام تشخيص الموضوع وتطبيقه على افراده، بل هو ثابت لموضوعه المقدر الوجود، وتشخيصه لا يرتبط بالمولى، بل هو مركول الى المكلف نفسه. فلاحظ تدبر. ثم ان صاحب الكفاية (قدس سره) - بعد ما ذكر حجية العام في الفرد المشكوك للمخصص اللبي - ذكرانه يمكن التمسك باصالة العموم في اثبات كون المشكوك ليس من افراد الخاص، فيقال في مثل: " لعن الله بني امية قاطبة " المخصص بالمؤمن منهم، ان فلانا يجوز لعنه وان شك في ايمانه تمسكا باصالة العموم، وكل ما جاز لعنه ليس بمؤمن فينتج فلانا ليس مؤمنا (2). ولا يخفى ان هذا المطلب يتأتى في موارد الشبهة المصادقية مطلقا ولو كان المخصص لفظيا، فيما لو التزم بجواز التمسك بالعموم فيها .

(1)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 341 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 223 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[338]

وهذه المسألة تتحد موضوعا مع المسألة التي ذكرها بعد ذلك التي موضوعها: ما إذا ورد عام ثم علم بعدم ثبوت الحكم لفرد وشك في انه من افراد العام وقد خرج بالتخصيص أو انه ليس من افراده فيكون خارجا بالتخصص (1). وهي احد موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصص، وقد وقع الكلام في انه هل يجوز التمسك باصالة العموم في اثبات عدم التخصيص وخروجه بالتخصص ؟. وبيان اتحادهما موضوعا: ان التمسك باصالة العموم في اثبات كون الخارج خارجا بالتخصص لا

بالتخصيص، انما هو لاجل دعوى ان العام كما له دلالة على ثبوت الحكم لجميع افراده له دلالة التزامية على ان من لا يثبت له الحكم ليس من افراده، وهو ما يعبر عنه في الاصطلاح المنطقي بعكس النقيض. فقول القائل: " كل عالم يجب اكرامه " يدل على ان: " من لا يجب اكرامه ليس بعالم "، فإذا علم بعدم وجوب اكرام زيد وشككنا في انه فيدل على عدم كون زيد عالما وانه خارج بالتخصص لا بالتخصيص. وبنظير هذا البيان توصل صاحب الكفاية - فيما نحن فيه - الى اثبات كون الفرد المشكوك ليس من افراد الخاص، وذلك لان لدينا عاما وهو مثلا: " يجوز لعن بني امية قاطبة " وخاصا وهو مثلا: " يحرم لعن المؤمن منهم " وهذا الخاص يدل بعكس النقيض على: " ان من لا يحرم لعنه ليس بمؤمن "، فإذا تكفل العام اثبات جواز اللعن كان دالا بضميمة عكس نقيض الخاص على عدم كون الفرد مؤمنا وانه خارج عن الخاص تخصصا لا تخصيصا. فمراده (قدس سره) من قوله: " وكل من جاز لعنه ليس مؤمنا " بيان عكس نقيض الخاص، إذ لا منشأ

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 225 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[339]

لها غيره. وبالجمله: الفرد المشكوك الذي يثبت له حكم العام يدور امره بين خروجه عن الخاص تخصيصا أو تخصصا، فببركة عكس نقيض الخاص يثبت انه خارج بالتخصص لا بالتخصيص. والخلاصة ان دليل العام في المقام لا يتكفل سوى نفي حكم الخاص عنه واثبات ضده كدليل حرمة اكرام زيد في تلك المسألة. واما اثبات انه ليس من افراد الخارج عنه في حكمه فهو ببركة عكس النقيض، فان الامر ههنا يدور بين التخصيص والتخصص ولولا عكس النقيض لا طريق الى نفي التخصيص واثبات التخصص. وإذا ثبت بوضوح اتحاد المسألتين موضوعا وانهما من واد واحد يتوجه على صاحب الكفاية سؤال الفرق الموجب لتمسكه بعكس النقيض ههنا وتوقفه في تلك المسألة. يمكن الجواب: بان المسألتين وان اتحدتا موضوعا وكونهما معا من دوران الامر بين التخصيص والتخصص، لكن في البين ما يوجب الفرق. وذلك لان توقف صاحب الكفاية عن التمسك باصالة العموم في تلك المسألة انما كان لاجل ان اصالة العموم ليست حجة في المدلول المطابقي، وذلك لانه مع العلم بخروج: " زيد " عن حكم: " كل عالم يجب اكرامه " والشك في انه عالم أو غير عالم لا يمكننا ان نقول ان المراد الواقعي ثبوت الحكم لجميع ما يفرض كونه عالما حتى ولو كان زيدا، للعلم بخروجه، اذن فهو ليس حجة في المدلول المطابقي. والاصول اللفظية وان كانت حجة في مدلول الكلام الالتزامي، الا ان القدر المتيقن حجيتها فيه في مورد تكون حجة في المدلول المطابقي، اما مع عدم حجيتها في المدلول المطابقي فلا دليل على حجيتها لاثبات المدلول الالتزامي

[340]

فقط. وعليه، فلا يكون العام حجة في عكس النقيض الذي هو مدلول التزامي له حتى يثبت به عدم كون زيد عالما. وهذا غير جار في هذه المسألة - أعني: مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية - وذلك لان الخاص الذي يحاول التمسك به في اثبات عكس نقيضه حجة في مدلوله المطابقي - ولو بواسطة اصالة العموم - ، فيمكننا ان نقول ان المراد الواقعي هو عدم جواز لعن كل مؤمن من بني امية ولو كان هذا الشخص - اعني المشكوك - ولا ينافيه ثبوت حكم العام له لان ثبوته ظاهري لا واقعي، إذ لو علم بانه مؤمن خرج عنه جزما، وإذا كان الخاص حجة في مدلوله المطابقي على عمومته كان حجة في مدلوله الالتزامي أيضا، فيدل على ان من يجوز لعنه ليس بمؤمن، فإذا ضم هذا الى صغرى جواز لعن الفرد المشكوك ثبت انه ليس بمؤمن. وبالجمله: الفرق ان احتمال التخصيص ههنا ينفي باصالة العموم ولا يمكن نفيه هناك بها. فيلزم التفكيك بين الدلالة المطابقية والالتزامية في الحجية هناك ولا يلزم ههنا. وهذا فرق فارق بلا اشكال. هذا كله فيما يتعلق بتوجيه كلام صاحب الكفاية وهو مما لا نعهد له سابقة بيان. وبما انك عرفت ان تمامية كلامه فيما

نحن فيه تبتني على الالتزام بحجية العام في عكس نقيضه .فلا بد من تحقيق ذلك. فقد انكرت حجية العام في عكس نقيضه لوجهين: الاول: ان الامارة لا تكون حجة في مطلق اللوازم، بل هي حجة في نحوين منهما: احدهما: ان يكون بين المتعبد به ولازمه ملازمة بينة بالمعنى الاخص،

[341]

بحيث يكون الدليل الدال على المتعبد به دالا بالملازمة العرفية على ثبوت لازمه. وثانيهما: ان يكون اللازم مفاد امانة كالمدلول المطابقي، فيكون الدليل حجة فيه بالعنوان الذي يكون حجة في مدلوله المطابقي كموارد الخبر، فان الاخبار بالشئ اخبار باللازم، فهناك خبران احدهما باللازم والاخر بالملزوم .وليس عكس النقيض بالنسبة الى العام من أحد النحويين. الثاني: ما ذكره المحقق العراقي في مقالاته من ان العام لا نظر له الى تعيين المصاديق وتشخيصها، بل هو انما يتكفل الحكم على تقدير الموضوع (1). وفي كلا الوجهين نظر: اما الاول :فلان عكس النقيض لازم بين للحكم العام، فانه من الواضح ان ثبوت الحكم واقعا لجميع افراد العام يلزم نفي العام عما لا ثبوت للحكم فيه. وعليه، فالدليل الدال على ثبوت الحكم واقعا لجميع الافراد دال بالملازمة على نفي العموم عن غير مورد الحكم. فعكس النقيض بواقعه - لا بلفظه وبهذا الاصطلاح - امر لا ينكره احد وتشهد له الامثلة العرفية في مختلف الموارد، فمثلا لو عرف اهل بلدة بالسخاء وجاء شخص ادعى انه من اهل تلك البلدة ولم يكن سخيا فانه يكذب في دعواه بدعوى ان اهل تلك البلدة اسخياء وانت لست بسخي. ونظير ذلك كثير. واما الثاني: فلان عدم نظر العام الى تشخيص مصاديقه مسلم، لكنه بالنسبة الى مدلوله المطابقي وبلا واسطة، فانه عبارة عن الحكم على تقدير، ولا يسلم عدم نظره اصلا ولو بوسائط كما فيما نحن فيه، فانه يتكفل بالدلالة الالتزامية العرفية بيان كبرى كلية لتعيين المصدق، فينشأ تشخيصه من ضم صغرى الى هذه الكبرى. فتدبر .

(1)العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول 1 / 153 - الطبعة الاولى (*).

[342]

وخلاصة الكلام: ان دلالة العام بوضوح على النقيض لا تقبل الانكار. وقد اتضح لك من مجموع ما تقدم: حكم صورتين من صور دوران الامر بين التخصيص والتخصص. تبقى صورة تعرض لحكمها المحقق النائي وهي: ما إذا ورد عام ثم ورد ما يدل على ثبوت خلاف حكمه بالنسبة الى فرد مردد بين فردين احدهما من افراد العام والاخر من غير افراد، كما لو قال: " اكرم كل عالم " ثم قال: " لا تكرم زيدا " وكان هناك زيدان احدهما عالم والاخر غير عالم ولم يعرف المراد به هل هو غير العالم فيكون من باب التخصص أو العالم فيكون من باب التخصيص ؟. وقد ذهب (قدس سره) الى التمسك باصالة العموم في اثبات وجوب اكرام زيد العالم، وبها يثبت ان المحكوم بالحرمة هو غير العالم، فتكون اصالة العموم موجبة لانحلال العلم الاجمالي وتعيين المعلوم بالاجمال في احد طرفيه (1). والذي نريد ان نقوله هنا: ان ما ذكره انما يتم لو بنى على حجية اصالة العموم - بلحاظ انها امانة - في مطلق اللوازم العقلية، أو ان دلالتها على ثبوت الحرمة في غير العالم بالدلالة الالتزامية العرفية، ولكنه (قدس سره) لا يلتزم بالشق الاول، كما ان الشق الثاني ممنوع، إذ الملازمة اتفاقية ناشئة من العلم الاجمالي، فلا تكون سببا للظهور العرفي الذي هو موضوع الحجية. فلاحظ جيدا ولتكن على ذكر منه لعله ينفعل في مقام آخر * * *

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 457 - الطبعة الاولى (*).

استصحاب العدم الازلي: ثم انه يمكن اثبات حكم العام للفرد المشكوك بواسطة نفي عنوان الخاص عنه بالاصل إذا كان مسبقا بعدمه، فيقال في العالم المشكوك الفسق انه لم يكن فاسقا، فمع الشك يستصحب عدم فسقه فيثبت حكم العام له. ولكن هذا واضح بالنسبة الى الاعراض المتأخرة عن وجود الذات والواردة عليه، بحيث تكون الذات غير متصفة بها في بعض الاحيان كالفسق والعدالة والعلم والجهل ونحوها. اما بالنسبة الى الاوصاف الازلية المقارنة لوجود الذات المستمرة باستمرارها، فيشكل الامر فيها، إذ ليس للذات حالة سابقة يتيقن فيها بعدم الوصف كي يستصحب عدمه، ولأجل ذلك عقد الاعلام بحثا اصطلاحيا عليه بـ: " بحث استصحاب العدم الازلي " بحثوا فيه امكان جريان اصاله عدم الوصف الازلي لاثبات حكم العام للفرد المشكوك وعدم امكانه، ومثاله: ما ورد من ان المرأة تحيض الى خمسين المخصص بالقرشية فانها تحيض الى ستين، فمع الشك في كون امرأة قرشية، فلا مجال للقول بانها لم تكن قرشية فيستصحب العدم، لانها حين وجدت اما قرشية أو غير قرشية، نعم يمكن اجراء استصحاب عدم قرشية المرأة ولو بلحاظ عدم الموضوع في السابق، وهذا هو محل الكلام بين الاعلام. وقد ذهب صاحب الكفاية الى جريان الاستصحاب واثبات حكم العام للمشكوك بواسطته، فقال: " ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب

الموارد الا ما شذ ممكنا، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وان لم يجز التمسك به بلا كلام ضرورة انه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه اصل ينقح به انه مما بقي تحته، مثلا إذا شك ان امرأة تكون قرشية أو غيرها فهي وان كان إذا وجدت اما قرشية أو غير قرشية، فلا اصل يحرز به انها قرشية أو غيرها، الا ان اصاله عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض الا الى خمسين، لان المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضا باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمرة الى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف " (1). والمراد من قوله: " أو كالاستثناء من المتصل " الاشارة الى ان المخصص على قسمين: فمنه: ما يكون مؤداه بيان منفاة بعض الاوصاف لحكم العام فيتكفل اخراجه. وذلك كالاستثناء نظير: " اكرم كل عالم الا الفاسق " وكالشرط في مثل: " اكرم العلماء إذا لم يكونوا فاسقا ". ومنه: ما يكون مؤداه دخالة وصف آخر في الحكم نظير: " اكرم كل عالم عادل " أو: " إذا كان عادلا ". ومحل البحث هو القسم الاول، لوضوح ان القسم الثاني يوجب تضيق موضوع الحكم وتعنونه بعنوان زائد على عنوان العام. ثم ان كلامه - مع قطع النظر عن اصل دعوى جريان الاستصحاب - وقع موردا للاشكال من جهات عديدة نتعرض إليها فيما بعد انشاء الله تعالى، وانما المهم فعلا البحث في موضوع الكلام، أعني جريان استصحاب العدم الازلي. وقد عرفت انه (قدس سره) ذهب الى جريانه .

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 223 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

ولكن المحقق النائيني خالفه في ذلك وذهب الى عدم جريانه. وقد ذكر قبل تحقيق المطلب: ان كلام صاحب الكفاية انما يتم بناء على اخذ عدم الخاص في موضوع الحكم بنحو العدم المحمولي الراجع الى فرض موضوع الحكم مركبا من جزئين، احدهما عنوان العام، والاخر عدم عنوان الخاص من دون فرض اتصاف العام بعدم الخاص، بل يؤخذ عدم الخاص بمفاد ليس التامة لا الناقصة. واما بناء على اخذ عدم الخاص في الموضوع بنحو العدم النعتي الراجع الى فرض الموضوع، هو العام المتصف بعدم الخاص، فيكون عدم الخاص مأخوذا بمفاد ليس الناقصة، فلا يتم ما

ذهب إليه لعدم سبق اتصاف الذات بعدم الخاص، لانها حين توجد توجد اما متصفة به أو بعدمه. واما عدم المحمولي الازلي، فهو وإن كان في نفسه مجرى الاصل لكنه لا ينفع في اثبات عدم النعتي الا بناء على القول بالأصل المثبت. وبالجمله: فالبحث يبتني على اخذ عدم عنوان الخاص بنحو التركيب أو بنحو التوصيف. وقد ذهب (قدس سره) الى الثاني وقدم لذلك مقدمات ثلاث (*): المقدمة الاولى: ان التخصيص سواء كان بدليل منفصل أو متصل، استثناء كان أو غيره، يوجب تقيد موضوع الحكم العام، بنقيض عنوان الخاص، فإذا كان الخاص وجوديا تعنون العام بعنوان عدمي وإذا كان عنوان الخاص عدما تقيد الموضوع بعنوان وجودي. والوجه في ذلك: هو ان موضوع الحكم أو متعلقه بالنسبة الى انقساماته الاولى لا بد ان يلحظ اما مطلقا بالنسبة إليها أو مقيدا بوجودها أو بعدمها، ولا يجوز ان يكون مهملا لامتناع الاهمال في مقام الثبوت وتردد الحاكم الملتفت من (*) لم يذكر هنا إلا مقدمتين .

[346]

جهة التقسيمات الاولى. وعليه، فإذا خصص العام فالباقى تحت العام اما ان يكون مقيدا بنقيض الخارج، واما ان يكون مطلقا. والثاني ممتنع للزوم التدافع والتهافت بين دليل العام والمخصص، إذ لا يجتمع الحكم بحرمة اكرام النحوي - مثلا - مع وجوب اكرام العالم سواء كان نحويا أو لا. فيتعين الاول فيكون موضوع الحكم مقيدا بغير عنوان الخاص وهو المدعي. ولا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما من جهة اخرى، وهي ان المخصص المتصل يوجب التصرف في ظهور العام، فلا ينعقد له ظهور أولا الا في الخصوص فهو يتصرف في الدلالة التصديقية للعام، واما المخصص المنفصل فهو يوجب التقييد في المراد الواقعي لا في الدلالة التصديقية لانعقاد ظهور العام قبل وروده. وهذا الفرق غير فارق في جهة البحث لاشتراكهما في تقييد المراد الواقعي (1). اقول: ما ذكره اخيرا من عدم ثبوت الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل من جهة ان المتصل يتصرف في الدلالة التصديقية، والمنفصل لا يتصرف الا في المراد الواقعي، غير تام، بناء على ما التزم به من رجوع التخصيص الى تقييد مدخول اداة العموم، لما سيأتي منه من ان التقييد المنفصل يوجب الاخلال بظهور المطلق في الاطلاق، بلحاط انه يرى ان مجرى مقدمات الحكمة هو المراد الواقعي، فيكون معلقا على عدم البيان الى الابد (2)، كما هو رأي الشيخ الاعظم (قدس سره) (3)، ورتب على ذلك آثارا متعددة في باب

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 465 - الطبعة الاولى. (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 529 - الطبعة الاولى. (3) كلانترى الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار 218 - الطبعة الاولى (*).

[347]

التعادل والترجيح كالتزامه بانقلاب النسبة (1). فالتفت. واما ما ذكره أولا من استلزام التخصيص تقييد موضوع الحكم بغير عنوان الخاص، فهو محل الكلام، وقد عرفت فيما تقدم انكار المحقق العراقي لذلك ووافقه المحقق الاصفهاني واقام البرهان على امتناعه. والذي نراه ان الاختلاف بينهما مبنائي، فكل منهما على حق في دعواه بناء على ما التزم به في مدلول ادوات العموم. توضيح ذلك: انه إذا التزم برجوع العام الى المطلق، وان شأن ادوات العموم ليس الا افادة الاستغراقية أو المجموعية أو البدلية، وعموم المدخول مستفاد من جريان مقدمات الحكمة فيه - كما التزم به المحقق النائيني وقربناه -، كان التخصيص مستلزما للتقييد بلا تردد، وذلك لان الملحوظ في العام ثبوتا وفي مقام تعلق الحكم هو الطبيعة الشاملة، فإذا خرج بعض الافراد عن الحكم امتنع لحاط الطبيعة حينئذ بنحو الشمول، وهذا هو معنى امتناع الاطلاق، فيتعين ان تلحظ مقيدة بعدم عنوان الخاص. وان التزم بان العام يختلف عن المطلق، وان العموم مدلول الاداة نفسها والمدخول هو الطبيعة المهمة، فيكون مفاد العموم ارادة جميع افراد الطبيعة المهمة، لم يكن التخصيص مستلزما للتقييد، لانه لم يلحظ في مقام تعلق الحكم، الطبيعة القابلة للاطلاق والتقييد كي يتأتي فيها الترديد المزبور، بل لوحظ جميع افراد الطبيعة المهمة، ولا معنى للاطلاق والتقييد فيه

كي يتأتى التردد المتقدم بعد التخصيص، لان الاطلاق والتقييد شأن الطبيعة وواقع " جميع الافراد " ليس كذلك، ولو تصورنا الاطلاق والتقييد بالنسبة الي الباقي لا لتزمتنا بانه مطلق لا مقيد، بمعنى ان الحكم ثابت للباقي ثبت الحكم لغيره أم لم يثبت .

(1)الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول 2 / 278 - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي (*).

[348]

وبالجملة: العموم على الالتزام الاول مستفاد من فرض الموضوع هو الطبيعة السارية، فيتأتى فيها حديث التردد بين الاطلاق والتقييد بعد ورود التخصيص .وعلى الالتزام الاخر لم يستفد من ذلك، بل لوحظت الافراد جميعها رأسا لا بتوسط لحاظ الطبيعة بنحو السريان، فهو بمنزلة ان يقال: " جميع افراد الطبيعة المهمة "، ومن الواضح انه لا معنى لان يقال: ان جميع الافراد لوحظ اما مقيدا أو مطلقا، ولو سلمنا امكانه فقد عرفت انه يتعين الاطلاق لا التقييد. هذا هو تحقيق المقام، ولا اشكال لنا على كل من هؤلاء الاعلام لاختلاف مبناهم، وانما اشكالنا على من يرى ان العموم بالاداة ويقر هذه المقدمة للوجه المزبور .فلاحظ. ثم انه قد أشرنا الى ان المحقق الاصفهاني أقام البرهان على امتناع تعنون العام بعد التخصيص بعنوان زائد على عنوان العام. وبيانه: ان موضوع البعث الحقيقي الموجود بوجود منشأ انتزاعه لا مقام له سوى مقام الانشاء، فما يكون موضوعا للحكم في البعث الانشائي يكون هو الموضوع للبعث الحقيقي، لان الانشاء انما يكون بداعي جعل الداعي، وبستحيل الانشاء بداعي يجعل الداعي الى غير ما تعلق به، فانشاء الحكم المتعلق بالصلاة يستحيل ان يكون داعيا للصوم، كما ان انشاء الحكم المتعلق باكرام العالم يستحيل ان يكون داعيا لاکرام غيره .وعليه، فيما ان الحكم المنشأ بالدليل العام انشئ على الموضوع العام، فيستحيل ان يتقيد بورود المخصص بقيد آخر لاستلزامه اختلاف موضوع البعث الانشائي عن موضوع البعث الحقيقي، وقد عرفت انه ممتنع. وقد ذكر بعد ذلك: بان يشهد لما ذكرنا مضافا الى البرهان، ان المخصص إذا كان مثل: " لا تكرم زيدا العالم " لا يوجب إلا قصر الحكم على ما عداه، لا على المعنون

[349]

بعنوان ما عدا زيد أو شبهه (1). وما افاده (قدس سره) لا يمكننا الالتزام به لوجهين: الاول: النقض عليه بما إذا كان الوصف المأخوذ في الكلام غير دخيل في ثبوت الحكم أصلا، وانما كان معرفا لما هو الموضوع الحقيقي، فان مثل ذلك يقع كثيرا في الاحكام. الثاني: انه لا مانع من ان يكون موضوع الحكم الواقعي غير المذكور في الكلام إذا كان مما يتعارف تفهيم الواقع به وقابلا لارادته منه، وذلك كقول القائل: " أكلت الخبز " وهو يقصد أكل الفرد الخاص من الخبز، لانه هو الذي يقع عليه الاكل لا الطبيعي، مع ان لفظ الخبز موضوع للطبيعي، فاراد الفرد الخاص من باب اطلاق الكلبي على فرد. وعليه، ففيما نحن فيه حيث ان العام يدل على الباقي، ولذا كان حجة فيه بعد التخصيص بلا كلام، امكن اكون موضوع الحكم هو الباقي بما انه معنون بعنوان خاص كالفقيه أو نحوه وان لم يؤخذ ذلك لفظا، لقابلية اللفظ لتفهم هذه الحصة - كما هو المفروض - فيمكن ان تراد منه من باب اطلاق الطبيعي وارادة فرد، فان الفقيه - مثلا - فرد الباقي. ومما ذكرنا يظهر انه لا مجال للنقض بان يستحيل الانبعاث نحو الصوم إذا أمر بالصلاة ونحو ذلك، لان الصوم لا يقبل التفهيم بلفظ الصلاة ولا يصح ارادته منه فلا يتحقق الانبعاث نحوه قهرا للجهل بارادته وعدم ما يدل عليه. هذا كله فيما يرتبط بالبرهان. واما ما استشهد به (قدس سره) من المثال على عدم التعنون، فان كان ناظرا الى كون التخصيص بغير زيد بنحو القضية الخارجية، فهو مسلم، ولكنه

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 341 - الطبعة الاولى (*).

ليس محل البحث، وإن كان ناظرا الى كونه بنحو القضية الحقيقية، فهو اول الكلام، بل لمدع ان يدعي بتعنون العام بعنوان زيد، فلاحظ. واما تنظير المحقق العراقي - في بحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية - باب التخصيص بصورة موت احد افراد العام فقد تقدم ما فيه فلا نعيد. تنبيه: قد تقدم منا الايراد على المحقق العراقي، بان قصر الحكم يلزم تضيق الموضوع بالبيان المتقدم الذي ذكره المحقق النائيني، وقد عرفت انه لا يتم بناء على مذهب العراقي في العموم من كونه مفاد الاداة لا مقدمات الحكمة. وعليه، فترفع اليد عن هذا الايراد، لكنه لا ينفع المحقق العراقي في تقريب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إذ يعلم بقصر الحكم على بعض افراد العام وان لم يكن بعنوان زائد على عنوان العام، ويعلم بخروج بعضها عن حكمه، فمع التردد في فرد أنه من الخارج أو الباقي لا يكون العام حجة فيه، لانه حجة في غير عنوان الخاص فتدبر جيدا. المقدمة الثانية: ان العنوان الخاص إذا كان من قبيل الاوصاف القائمة بعنوان العام، سواء كان من العناوين المتأصلة أو الانتزاعية، فلا محالة يكون موضوع الحكم بعد التخصيص مركبا من المعروض وعرضه القائم به، أعني به مفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتي. والسر في ذلك: هو ان انقسام العام باعتبار اوصافه ونعوته القائمة به انما هو في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته، فإذا كان المخصص كاشفا عن تقييد ما بمقتضى المقدمة الاولى، فلا بد من ان يكون هذا التقييد بلحاظ الانقسام الاولى، أعني به الانقسام باعتبار اوصافه، فيرجع التقييد الى ما هو مفاد ليس الناقصة، إذ لو كان راجعا الى التقييد بعدم مقارنته لوصفه بنحو مفاد ليس التامة ليكون الموضوع في الحقيقة مركبا من عنوان العام وعدم عرضه

المحمولي، فاما ان يكون ذلك مع بقاء الاطلاق، بالاضافة الى جهة كون العدم نعتا، ليرجع استثناء الفساق من العلماء في قضية: " اكر العلماء الا فساقهم " الى تقييد العلماء بان لا يكون معهم فسق سواء كانوا فاسقين ام لا. أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتا، وكلا الوجهين باطلان: اما الاول: فلانه محال، للتدافع بين الاطلاق من جهة العدم النعتي والتقييد بعدم المحمولي. واما الثاني: فلان التقييد بعدم المحمولي لغو بعد التقييد بالعدم النعتي لكفايته عنه (1). وقد اورد على ذلك بوجهين: الاول: انه يستلزم انكار جميع الموضوعات المركبة التي يمكن احراز احد اجزائها بالوجدان والآخر بالاصل، لجريان الترديد المتقدم فيها، فلا يكون هناك موضوع مأخوذ بنحو التركيب، بل تكون الموضوعات دائما مأخوذة بنحو التوصيف. بيان ذلك: ان مقارنة كل جزء مع الجزء الآخر أو تعقبه به من اوصافه ونعوته، فيكون الانقسام باعتبارها متقدما رتبة على ذات الجزء، لانه من مقارناته. وعليه، فنقول: ان تقييد الجزء بوجود الجزء الآخر اما ان يكون مع بقاء اطلاقه من جهة مقارنته للجزء الآخر، فيكون الجزء الآخر معتبرا سواء قارنه الجزء أو لا أو مع تقييده بمقارنته بالجزء الآخر. فعلى الاول يتحقق التدافع بين الاطلاق من جهة المقارنة والتقييد من جهة نفس الجزء. وعلى الثاني يكون التقييد بنفس الجزء لغوا، لكفاية التقييد بالمقارنة عنه، مثلا - في باب الصلاة - إذا قيد الركوع

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 466 - الطبعة الاولى (*).

بالسجود اما ان يكون مطلقا من جهة تعقبه بالسجود، فيتحقق التدافع. أو مقيدا بتعقبه بالسجود، فيكون التقييد بنفس السجود لغوا. الثاني: ان تقييد موضوع الحكم أو متعلقه بما يلزم امرا آخر خارجا، لا يبقئ مجالا لتقييده بذلك الامر، ولا

اطلاقه بالإضافة إليه، فمع تقييد الصلاة بان تكون الى القبلة فلا مجال لتقييد ها بعدم كونها الى دبر القبلة، كما لا مجال لاطلاقها بالإضافة إليه، بل يرتفع مجال التقييد والاطلاق بذلك، وعليه فإذا كان التقييد بعدم المحمولي ملازما لعدم النعتي، فلا مجال حينئذ للتقييد به، ولا الاطلاق بالإضافة إليه، بل ترتفع بذلك قابلية المورد للاطلاق والتقييد، كي يتأتى التردد المزبور. كما هو الحال بالنسبة الى التقييد بعدم النعتي، فانه يرفع قابلية المورد للاطلاق والتقييد من جهة عدم المحمولي (1). أقول: إذا كان المراد من كلامه ما هو ظاهره من ان رتبة الوصف أسبق من رتبة المقارن، فمع التقييد بالمقارن اما ان يكون مقيدا بالوصف بنحو التوصيف. أو مطلقا. والاول لغو والثاني مستلزم للتهافت والتدافع. توجه عليه الايرادان المذكوران، كما يتوجه عليه ثالثا: ان دعوى كون لحاظ الوصف أسبق رتبة من لحاظ المقارن دعوى بلا شاهد ولا مستند، إذ لا وجه للتقدم الرتبي للاتصاف على المقارنة. ولكن يمكن توجيه كلامه بنحو لا تتوجه عليه هذه الايرادات، بل تندفع بحذاقها. بيان ذلك: ان مرتبة الجزء متقدمة على مرتبة الكل بلا اشكال، والامر الذي يؤخذ جزء لا بد ان يلحظ في مرحلة جزئيته بالإضافة الى جميع صفاته، لاحتمال دخل بعضها في جزئيته وترتب أثره الضمني، إذ قد لا تكون ذات الجزء

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 469 هامش رقم (1) - (الطبعة الاولى (*).

[353]

بدون وصف خاص جزء وذات اثر ضمني. ثم بعد تكميل جهة جزئيته واخذه جزء مطلقا أو مقيدا ببعض الصفات تصل النوبة الى لحاظه بالإضافة الى الاجزاء الاخرى وأخذه معها بلحاظ ترتيب اثر الكل، لما عرفت ان الجزء أسبق رتبة من الكل، فلحاظه بخصوصياته بما هو جزء في نفسه أسبق من لحاظه مع الاجزاء الاخرى الذي هو عبارة اخرى عن لحاظ الكل. وعليه، فيمكن ان يكون نظر المحقق النائيني - وان لم يظهر من عبارة التقريرات - الى هذا المعنى، وان اخذ الموضوع مع عدم وصفه بنحو التركيب يستلزم اولاً لحاظ الموضوع بكامل خصوصياته وفي مرحلة جزئيته، فإذا فرض دخالة عدم الوصف في تأثيره كان مقيدا به ولم يكن مطلقا، ومع تقييده به اغني عن أخذ عدم الوصف جزء، ولحاظه كذلك أسبق رتبة من لحاظه مع عدم الوصف بنحو المقارنة، لما عرفت من أسبقية الجزء رتبة من الكل. وعليه، فلا يرد عليه الوجه الاخير، إذ عرفت الوجه في التقدم الرتبي المفروض فيما نحن فيه، وليس المراد ان الشئ بلحاظ اوصافه أسبق رتبة منه بلحاظ مقارناته كي يقال انه دعوى بلا دليل، بل مقصوده ان لحاظ الجزء بالإضافة الى عوارضه أسبق من لحاظه بالإضافة الى الاجزاء الاخرى. كما يندفع الوجه الثاني، فان التقييد بكل منهما وان اوجب رفع قابلية المورد للاطلاق والتقييد بالإضافة الى الاخر، الا انه عرفت ان ملاحظته بالإضافة الى اوصافه وتقييده بها وجوداً أو عدماً أسبق رتبة من ملاحظته بالإضافة الى مقارناته، فلا تصل النوبة الى أخذ عدم جزء. واما الوجه الاول، فيندفع بان وصف المقارنة وصف انتزاعي لا دخل له في التأثير الا بلحاظ منشأ انتزاعه، وهو ليس الا عبارة عن وجود أحد الجزئين عند وجود الاخر، وهذا ليس الا تركب الموضوع من الجزئين .

[354]

هذا مع ان ما ذكر من لحاظ المقارنة يتأتى في كلا الجزئين، فانه كما يقال ان هذا الجزء بلحاظ مقارنته مع ذلك الجزء اما مطلقا فيلزم التدافع أو مقيدا فتلزم اللغوية كذلك يقال ان ذاك الجزء بلحاظ مقارنته مع هذا الجزء اما مطلقا فيلزم التدافع أو مقيدا فتلزم اللغوية. وبذلك يتعين الامر بكلا الجزئين، لان تخصيص احدهما بالامر ترجيح، وهذا كما لو كان في كل من المتلازمين مصلحة ملزمة فانه يتعين الامر بكليهما، لان الامر باحدهما بالخصوص مع وجود المصلحة ايضا في الاخر ترجيح مرجح - ولو كان كافيا - وهو ممتنع. هذا ولكن يرد على التوجيه المزبور وجهان: الاول: ان ملاحظة الموضوع مع عدم الوصف لا يلزم تقييده به، وان كان دخيلا في التأثير، إذ يمكن ان لا يكون دخيلا في تحقق أثر الجزء، ولكنه دخيل في تحقق اثر الكل، فيكون الجزء مطلقا

بالإضافة إليه بلحاظ جزئيته وإثره الضمني، ولكنه مقيد به لآخذه جزءاً آخر بلحاظ أثر الكل ودخالته في تحقيقه، فلا ملازمة بين لحاظه وبين أخذه قيداً. كما لا منافاة بين إطلاق الجزء بلحاظ جزئيته بالإضافة إليه وتقييده به بلحاظ أثر الكل. الثاني: أن عدم الوصف لو فرض أنه دخیل في تأثير الجزء بما هو جزء، فغاية ما يقتضي ذلك هو تقييد الجزء به، أما أنه يؤخذ بنحو التوصيف أو بنحو التركيب فهو أجنبي عن مفاد هذا البرهان، ولا ملازمة بين التقييد وبين أخذه بنحو التوصيف، كما اعترف به (قدس سره)، إذ عقد المقدمة الثانية لأجل إثبات أن التقييد بنحو التوصيف مع اثباته بالمقدمة الأولى ضرورة التقييد، فلو كان التقييد ملازماً للتوصيف كانت المقدمة الثانية لغوا محضاً. وبالجمله: وقع الخلط بين الوصف والاتصاف، والذي لا بد من ملاحظته في الجزء سابقاً على لحاظ الكل هو أوصاف الجزء وهو لا يلزم أخذها - على تقدير دخالتها - بنحو الاتصاف. فتدبر جيداً .

[355]

ثم إن السيد الخوئي (حفظه الله) التزم بما ذكره المحقق النائيني من: أن الموضوع المقيد بعرضه القائم به لا بد أن يؤخذ بنحو التوصيف في خصوص الوصف الوجودي، ببيان: أن العرض بما أن وجوده في نفسه عين وجوده في موضوعه، لأنه متقوم بالغير في قبال الجوهر القائم بنفسه، فإذا أخذ في موضوع الحكم فاما أن يؤخذ بلا تقييد له بموضوع خاص، كأن يكون موضوع الحكم زيد والعدالة أينما وجدت ولو في غيره، وأما أن يؤخذ مقيداً بموضوع خاص، كأن يكون موضوع الحكم زيد وعدالته. فعلى الأول يترتب الحكم عند وجود زيد ووجود العدالة ولو في غيره، لكنه خارج عن محل البحث، لأن محل البحث أخذ الشيء وعرضه القائم به في الموضوع. وعلى الثاني فإنما يترتب الحكم على تقدير وجود الوصف في ذلك الموضوع الذي هو في الحقيقة وجود نعتي، لأن وجود العرض في نفسه عين وجوده في موضوعه، فوجود العدالة في زيد هو بعينه ثبوت العدالة له المعبر عنه باتصاف زيد بالعدالة، وما هو مفاد كان الناقضة (1). وهذا الكلام مخدوش لوجهين: الأول: أن قيام العرض بموضوعه إذا كان ملازماً لآخذ الموضوع بلحاظ عرضه بنحو الاتصاف لجرى هذا الكلام في النحو الأول، وذلك لأن المفروض أخذ العرض في موضوع الحكم، والمفروض أنه يتقوم بغيره، فالماخوذ هو العرض المتقوم بمحل ما، وهذا ملازم لآخذه بنحو الاتصاف بلحاظ مطلق المحل لا محل خاص. الثاني: أن تقوم العرض بالذات لا يلزم أخذ الذات متصفة به وينحو النعتية، فإن حقيقة النعتية هي الوجود الرابط، وهو جهة زائدة عن أصل وجود العرض المعبر عنه بالوجود الرابطي .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 466 هامش رقم 1 - (الطبعة الأولى (*).

[356]

ولأجل ذلك وقع البحث في مبحث المشتق فيما هو المصحح لحمل المبدأ على الذات - إذا كان المشتق بمعنى المبدأ -، مع بدهة قيام المبدأ بالذات، فإنه يكشف عن أن جهة تقوم المبدأ بالذات تختلف عن جهة النعتية والاتصاف المصححة للحمل. ويمكننا تقريب المقدمة الثانية، ولكن ببيان لا ظهور له من عبارة التقريرات، وهو: أن الدليل المخصص لو كان يتكفل إخراج المبدأ، لكان للبحث في أن المأخوذ في عنوان العام بعد التخصيص عدمه النعتي أو المحمولي مجال، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن المخصص يتكفل إخراج العنوان الاشتقائي، فهو مثلاً يخرج عنوان الفاسق عن دليل وجوب إكرام العلماء لا الفسق، وعنوان الشرط المخالف للكتاب عن دليل نفوذ الشروط لا مخالفة الشرط. وعليه، فإذا كان مقتضى المقدمة الأولى تقييد موضوع حكم العام بنقيض الخاص، فنقيض الفاسق " لا فاسق " ونقيض المخالف " لا مخالف "، والموضوع يتقيد به لا بعدم الفسق أو عدم المخالفة. ومن الواضح أن تقييد الموضوع به يرجع إلى أخذه فيه بنحو الاتصاف النعتية كما هو ظاهر. مع أن الإطلاق معناه ثبوت الحكم للموضوع كالعام سواء كان فاسقاً أو لم يكن فاسقاً، فإذا خرج الفاسق ثبت الحكم لغيره جزماً لأنه إذا الغيت " السوائية " كان الحكم ثابتاً للعالم إذا لم يكن

فاسقا. ولو تنزلنا والتزمنا بان التقيد بنقيض العنوان الاشتقاقي لا يلزم أخذه بنحو النعتية، فهو يكفي في منع استصحاب عدم الازلي كما سيتضح انشاء الله تعالى. والذي نذهب إليه هو منع استصحاب عدم الازلي .

[357]

ولكن لا بالتقريب المزبور، بل ببيان آخر. وتوضيح ذلك: انه اما ان يلتزم بان العموم مفاد الاداة مقدمات الحكمة. أو يلتزم بانه مفاد الاطلاق ومقدمات الحكمة. فعلى الاول، قد عرفت ان التخصيص لا يلزم تعنون العام بغير عنوان الخاص، بل غاية ما يتكفله الدليل المخصص هو اخراج بعض الافراد الموجب لقصر حكم العام على البعض الآخر من دون تغير في موضوع الحكم. وعليه، فلدينا حصتان، احدهما محكمة بحكم العام. والآخرى محكمة بحكم الخاص. والفرد المشكوك يدور امره واقعا بين ان يكون من افراد الحصة المحكمة بحكم العام، وان يكون من افراد الحصة المحكمة بحكم الخاص، ومن الواضح ان استصحاب عدم الازلي لا يعين كون الفرد من احدى الحصتين، وانه من الحصة المحكمة بحكم العام، الا على القول بالاصل المثبت. وعلى الثاني، قد عرفت ان التخصيص يستلزم تقييد موضوع حكم العام، ولكن ذلك على اطلاقه ممنوع، لان العنوان المأخوذ في دليل الخاص تارة: يكون من احوال الفرد الواحد كعنوان الفاسق. واخرى: يكون مفردا كعنوان الفارسية في العقد. وبعبارة اخرى: التخصيص تارة يكون احواليا. واخرى يكون افراديا. ففي الصورة الاولى، يتقيد موضوع الحكم، فانه مع اخراج بعض حالات الفرد عن الحكم يمتنع ملاحظة الطبيعة بنحو الاطلاق، بل لابد من ملاحظتها مقيدة بغير تلك الحال. وبتعبير آخر: ان الفرد بما ان له حالتين، فلا بد من التفريق بينهما بتقييده بغير عنوان الخاص، فيكون موضوع الحكم هو العالم غير الفاسق، لعدم وجود الفرق ذاتا فيما بين ما هو محكوم بحكم العام وما هو محكوم بحكم الخاص الا بلحاظ اختلاف الحالين وهو يلزم التقييد .

[358]

وفي الصورة الثانية، لا يستلزم التخصيص نقيض موضوع حكم العام، بل يكون حكم العام واردا على جملة من الافراد وحكم الخاص واردا على جملة اخرى من الافراد والفرق بينهما ذاتي فلا يكون التقيد قهريا ضروريا، فلا يتكفل التخصيص سوى اخراج بعض الحصص فيبقى حكم العام ثابتا للخصص الاخرى بعنوانه من دون تقييد بخصوصية اخرى. ولا يرد الترديد المزبور - أعني: " اما ان يكون مطلقا أو مقيدا " -، إذ لا معنى للاطلاق والتقيد في موضوع الحكم بلحاظ الافراد الاخرى، ولو كان له معنى تعين الاطلاق كما تقدم. وبما ان موضوع الكلام هو الخصوصيات المفردة، لان موضوع الكلام في الاوصاف اللازمة للذات من حين وجودها، لم يكن الدليل المتكفل لاجراج العنوان الازلي موجبا لتقييد موضوع الحكم بخلافه وبنقيضه، وعليه كان الحال فيه هو الحال على المبنى الاول والكلام فيه هو الكلام على الاول. فلا ينفع الاصل الازلي في اثبات حكم العام للفرد المشكوك على كلا المبنيين في باب العموم. وبالجملية: فاساس منع الاصل بهذا البيان هو منع المقدمة الاولى. ولو تنزلنا وسلمنا استلزام التخصيص تقييد موضوع الحكم بنقيضه، فلا نسلم - أيضا - جريان الاصل، لما عرفت من ان التخصيص يتكفل اخراج العنوان الاشتقاقي، وقد عرفت ان نقيضه مأخوذ بنحو النعتية، فنقيض المخالف للكتاب هو اللا مخالف، فيتقيد موضوع النفوذ باللا مخالف، واستصحاب عدم الازلي لا ينفع في اثبات العنوان بنحو النعتية، بل عرفت الاشارة الى انه يكفي التشكيك في كيفية أخذه، وانه مأخوذ بنحو النعتية أو التركيب. بيان ذلك: ان اثبات أخذ عدم بنحو التركيب إذا فرض انه عدم المبدأ كعنوان: " عدم المخالفة " أو: " عدم الفسق " - مع تردد الامر فيه ثبوتا بين اخذه

[359]

بنحو عدم النعتي واخذه بنحو عدم المحمولي -. وترجيح الثاني على الاول انما يكون ببيان أن اخذه بنحو عدم النعتي يحتاج الى مؤونة زائدة، وذلك لعدم

صلاحية عدم الفسق في حد ذاته لان يكون نعتا للذات، فيتوقف على ملاحظة التقييد بوصف انتزاعي، كوصف المقارنة للعدم، فيكون الموضوع هو الذات المقارنة لعدم الفسق - مثلاً - بخلاف ما إذا كان مأخوذاً بنحو العدم المحمولي وبنحو التركيب لا التوصيف، فإنه لا يحتاج الى هذه المؤونة، فمع تردد الامر بين ما لا مؤونة فيه وما فيه المؤونة يرجح الاول. وهذا البيان لا يتأتى بالنسبة الى عدم الوصف، كعدم الفاسق وعدم المخالف، إذ اخذه بنحو التوصيف لا يحتاج الى مؤونة زائدة، إذ يمكن ان يكون في نفسه نعتا للذات ومحمولا عليها. وعليه، فمع تردد الامر بين اخذه باحد النحويين - التوصيف والتركيب - لا طريق الى تعيين احدهما، ومعه لا ينفع استصحاب العدم الازلي، لعدم احراز اثبات جزء الموضوع به للشك في أخذ العدم جزء أو وصفاً. هذا مع ما في البيان المتقدم من الاشكال، فان ترجيح ما لا مؤونة فيه على ما فيه المؤونة انما هو بلحاظ مقام الاثبات، بمعنى ان مقام الاثبات إذا تردد بين ما لا مؤونة فيه وما فيه مؤونة اثباتاً، كالتردد بين ارادة المطلق والمقيد من اللفظ، تعين الاخذ بما لا مؤونة فيه اثباتاً من الاحتمالين. واما التردد بين ما لا مؤونة فيه وما فيه المؤونة ثبوتاً لا اثباتاً، بان يكون احد المحتملين مشتملاً على خصوصية زائدة، فلا يلزم الاخذ بما لا مؤونة فيه لعدم الدليل عليه، كما عرفت تحقيق ذلك أيضاً في ما تقدم من صورة دوران امر العموم بين المجموعي والاستغراق. فراجع. وقد ذكر المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية بعد الايراد على نفسه: بان الحاجة الى الاصل انما هو للفرار عن حكم الخاص، لا للدخال تحت العموم، لصدق عنوان العام بلا حاجة الى الاصل، وعنوان الخاص لا ينتفي

[360]

بالاصل المذكور، إذ الانتساب وكون المرأة من قريش لا يكون موضوعاً بوجوده المحمولي بل بوجوده الرابط، فنفي كونه المحمولي ليس نفياً لعنوان الخاص حتي ينفي به حكمه، بل ملازم له، فالاصل بالنسبة الى عنوان الخاص مثبت. - ذكر (قدس سره) بعد هذا الايراد - ان الغرض من الاصل هنا وفي أمثاله ليس نفي عنوان الخاص بدواً، بل الغرض هو احراز عنوان مضاد لعنوان الخاص يكون داخلاً في العموم فيثبت له حكم العام، وبمضادة هذا العنوان لعنوان الخاص ينفي حكم الخاص لكونه محكوماً بخلاف حكمه، فالمرتبة على الاصل مباشرة هو حكم العام الثابت بأي عنوان غير العنوان الخارج، وثبوت حكم العام لهذا الموضوع المضاد للعنوان الخارج يوجب نفي ضده وهو حكم الخاص. ثم اورد على نفسه واجاب عنه بما لا يهمننا نقله. ولكن بعد جميع ذلك استشكل فيما افاده صاحب الكفاية فقال: " التحقيق ان ما افاده (قدس سره) من كفاية احراز العنوان الباقي تحت العام في اثبات حكمه لا يخلو عن محذور، لان العناوين الباقية ليست دخيلة في موضوع الحكم العمومي بوجه من الوجوه، فلا معنى للتعبيد باحدها ليكون تعبداً بالحكم العمومي حتي ينفي حكم الخاص بالمضادة ". ومرجع كلامه (قدس سره) الى ان الاطلاق ليس في الحقيقة جمعاً بين القيود، كي يرجع الى دخالة كل قيد في الحكم، بل هو رفض القيود الذي يرجع الى نفي دخالة اي قيد في الحكم (1). والذي نستفيده من كلامه امران: احدهما: ما فرضه من كون النظر الى نفي حكم الخاص ولو بواسطة نفي اثبات حكم العام .

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 342 - الطبعة الاولى (*).

[361]

وثانيهما: ما يظهر منه من تفسير عبارة الكفاية، بان العام بعد التخصيص يكون معنواً بكل عنوان غير عنوان الخاص. ولنا معه في كلا الامرين كلام: اما الاول: فلان المنظور في الاصل الازلي اولاً وآخره هو اثبات حكم العام به للمشكوك، وانه يؤدي ثمرة اصاله العموم على القول بالتمسك بها في الشبهة المصداقية ويقلل أثر البحث الطويل العريض فيها، فلا موهم لكون ثمرة الاصل نفي حكم الخاص. هذا مع ان الدليل المخصص قد لا يكون متكفلاً لاثبات أي حكم، بل مفاده ليس الا نفي حكم العام عن بعض افراده، كما لو قال: " اكرم العلماء " ثم قال: " لا يجب اكرام فساقيهم "، ومنه

تخصيص دليل نفوذ الشرط بالشرط المخالف للكتاب فإن الشرط المخالف لا حكم له، بل هو غير نافذ. أو يكون متكفلاً لما هو نقيض حكم العام فينتفي حكمه قهراً بثبوت حكم العام للفرد المشكوك بواسطة الأصل، وذلك كالمثال المشهور في ما نحن فيه وهو مثال الحيض. فإن العام يتكفل إثبات الحيض لكل امرأة لغاية الخمسين، والخاص يتكفل تحديده إلى ستين بالنسبة إلى القرشية، فالتنافي بين الدليلين في تحديد الحيض لا في أصل حكمه، إذ لا تنافي بينهما بلحاظه، بل الاختلاف في تحديده بالخمسين - وهو مفاد العام - ونفي تحديده بها - وهو مفاد الخاص -، فمع إجراء الأصل وإثبات تحديد الحيض بالخمسين للمرأة المشكوكة ينتفي حكم الخاص قهراً، لأن ثبوت أحد النقيضين ملازم قهراً لنفي الآخر. نعم قد يكون المخصص متكفلاً لما هو ضد حكم العام، كما لو قال: " يجب إكرام العلماء " ثم قال: " يحرم إكرام النحويين "، ولكنه نستطيع نفي حكم الخاص بأصل البراءة بلا احتياج للأصل الأزلي. فقد ظهر أنه لا يحتاج في نفي حكم الخاص إلى استصحاب العدم الأزلي

[362]

في جميع هذه الصور، وإنما يحتاج إليه في إثبات حكم العام. فلاحظ. ثم إن ما أفاده من أن ثبوت حكم العام للموضوع المضاد للعنوان الخارج يوجب نفي ضده وحكم الخاص. غير مسلم، وذلك لأن إثبات حكم العام له ظاهراً أما يستلزم نفي حكم الخاص عنه واقعاً. أو ظاهراً. والاول: ممنوع، إذ لا وجه له إلا عدم إمكان اجتماع حكمين متنافيين، وهو مندفع بما تقرر في محله من جواز اجتماع الحكمين المتنافيين إذا كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً. والثاني: ثابت في نفسه، إذ يكفي في عدم ثبوت حكم الخاص ظاهراً عدم الدليل عليه، لتوقف الحكم الظاهري على الدليل عليه. هذا مع أن نفي حكم الخاص بالأصل القائم على إثبات حكم العام يتوقف على القول بالأصل المثبت، للملازمة بين أحدهما وعدم الآخر عقلاً. فتدبر. وأما الثاني: فقد وافقه المحقق النائيني، وحمل عبارة الكفاية على ما عرفت وأورد عليه بإيرادين: أحدهما: أنه يتنافي مع بدء كلامه حديث نفي تعنون العام بعنوان خاص. وثانيهما: أنه يلزم أن يكون العام معنواً بالعناوين المتضادة (1) ولكن يمكن حمل عبارة الكفاية على ما لا يرد عليه اشكال، بأن يقال: إن مراده أنه لا يتعنون بأي عنوان إلا عدم كونه من الخاص، فالتخصيص لا يستلزم تقييد موضوع الحكم إلا بمقدار عدم الخاص، وهذا العدم مأخوذ بنحو العدم المحمولي لا النعني، وبنحو التركيب لا التوصيف، بقرينة ما يذكره بعد ذلك من جريان استصحاب العدم الأزلي وترتب حكم العام عليه .

(1) المحقق الخوئي أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 473 - الطبعة الأولى (*) .

[363]

ثم إن المحقق النائيني استشكل في عبارة أخرى وهي قوله: " أو كالاتثناء من المتصل "، وجهة الاشكال هي: إن المخصص المتصل يوجب التصرف في الظهور التصديقي، وانعقاد الظهور رأساً في الخصوص، فكيف يذهب صاحب الكفاية إلى عدم استلزام التخصيص بالمتصل لتعنون العام وأنه كالمفصل ؟ ! (1). ويمكن دفع هذا الاشكال بما بيانه: إن المقصود بالتعنون ههنا ما يرادف من أخذ القيد بنحو التوصيف والنعنية. وعليه، فالمخصص المتصل على نحوين: نحو يتكفل إخراج بعض العناوين عن حكم العام من دون أن يدل على التوصيف إثباتاً، وهو كالاتثناء. والنحو الآخر يتكفل الإخراج، ولكن يدل على التوصيف إثباتاً نظير: " غير " في مثل: " إكرام العلماء غير النحويين "، فالنحو الآخر يدل على أخذ العدم بنحو النعنية والتركيب. وأما النحو الأول فلا دلالة له على ذلك، بل غاية ما يقتضيه التخصيص المتصل هو تقييد العام بالعدم، أما أنه مأخوذ بنحو النعنية فلا دلالة للكلام على ذلك، وقد عرفت أن التقييد لازم أعم لأخذ العدم بنحو التركيب وأخذه بنحو التوصيف. فمراد صاحب الكفاية من قوله: " أو كالاتثناء " هو النحو الأول، إذ عرفت أن النحو الثاني يقتضي إثباتاً تعنون العام وأخذ العدم فيه بنحو النعنية. وهذا التفصيل لا يتأتى في المخصص المنفصل لعدم إخلاله

بظهور العام. ثم ان المحقق العراقي ذهب الى التفصيل في جريان الاصل الازلي بين ما إذا كان العرض مأخوذاً في رتبة متأخرة عن وجود الذات، وما إذا كان

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 473 - الطبعة الاولى (*).

[364]

مأخوذاً في مرحلة نفس الذات لا وجودها. فيجري في الثاني دون الاول، وذلك لان نقيض الوصف الملحوظ عروضه على الوجود هو العدم في تلك المرتبة، لاتحاد المتناقضين في الرتبة، فلا يجوز ان يكون احدهما في رتبة والاخر في رتبة اخرى . وعليه، فالعدم الازلي الثابت في ظرف عدم الوجود لا يكون نقيضا للوصف العارض على الوجود، كي يكون استصحابه مجديا في نفي الاثر الثابت للوصف. واما في ما كان الوصف بلحاظ الذات، فالعدم الازلي يكون نقيضا له، لان نقيض المقيد اعم من نفي القيد والذات والنسبة، فيترتب على استصحابه نفي أثر الوصف. ولا يختلف الحال في كلتا صورتين بين أخذ الوصف بنحو النعتية أو بنحو التركيب والمقارنة. ثم استشكل فيما افاده المحقق النائيني بعد حمله كلامه على التفصيل بين أخذ الوصف بما هو شئ في حيال ذاته وأخذه بما هو قائم في الغير، فعلى الاول يجري استصحاب العدم الازلي، لانه نقيض نفس وجود الوصف، فينتفي به اثر الوجود. وعلى الثاني لا يجري لان العدم الازلي وفي ظرف عدم الموصوف لا يكون نقيضا للوصف القائم بالذات، لتأخر الوجود القائم بالذات عن وجود الذات فلا يكون نقيضا الا العدم في ظرف وجود الذات (1). ولا يهمننا بيان جهة استشكله في هذا الكلام. والتحقيق: ان ما ذكره اجنبي عما هو محط النظر في الاستصحاب الازلي، فان محل الكلام بين صاحب الكفاية والنائيني - كما عرفت - في ان العدم المأخوذ

(1)البرجودي الشيخ محمد تقى. نهاية الأفكار 4 / 200 - 203 طبعة مؤسسة النشر الاسلامي (*).

[365]

في موضوع الحكم هل هو مأخوذ بنحو العدم النعتي أو بنحو العدم المحمولي ؟ . فالمفروض في كلامهما اخذ عدم الوصف في نفس الموضوع، فالاحتياج للاستصحاب المزبور لاثبات الحكم لا لنفي الحكم الثابت لوجود الوصف. فقد عرفت ان المنظور في الاصل الازلي اثبات حكم العام واستحصا لنتيجة اصالة العموم منه، لا انه من باب نفي موضوع الاثر كما هو محط كلامه، فالاستصحاب الذي اوقع البحث فيه يشترك مع ما هو محط الكلام في الاسم فقط. ومنه يظهر ما في توجيهه لكلام المحقق النائيني بما عرفت. فانه بعيد كل البعد عما هو محط نظر المحقق النائيني فراجع كلامه. وإذا ظهر بوضوح عدم ارتباط كلامه (قدس سره) بما هو محط الكلام، فلا يهمننا حينئذ تحقيق مواقع النظر في كلامه في هذا المقام الذي اشيرنا الى بعض قليل منه، فانه لا يخلو عن اشكال في بعض جهاته: كالتزامه بلايدية كون نقيض الوجود النعتي هو العدم في ظرف وجود الذات للزوم اتحاد المتناقضين في الرتبة. فانه التزام بلا وجه، إذ لا وجه للزوم اتحاد رتبة المتناقضين، لان التقدم والتأخر الرتبي يكون بملاك خاص فقد يوجد في احدهما دون الاخر. وعليه فنستطيع ان نقول: ان نقيض الوجود الرابط هو عدم الوجود الرابط لا العدم الرابط - كما عبر به المحقق الاصفهاني في بعض كلماته -، هذا مع استلزامه ارتفاع النقيضين في ظرف عدم الذات، وامتناع ارتفاعهما كامتناع اجتماعهما من الواضحات. ايقاظ: لا يخفى ان البحث في جريان استصحاب العدم الازلي بلحاظ مبحث الاستصحاب صغروي، إذ بعد تحقيق كبرى الاستصحاب ونفي الاصل المثبت يقع الكلام في ان الاصل الازلي مثبت أو لا. واما بلحاظ مبحث العموم، فهو كبروي، لان البحث يقع في ان العدم

مأخوذ في موضوع حكم العام بنحو العدم النعتي فلا يجري الاصل، أو بنحو العدم المحمولي فيجري الاصل ويثبت حكم العام للمشكوك، ولأجل ذلك ناسب ذكره في مبحث العموم دون مبحث الاستصحاب. ومما ذكرنا يظهره من ذكره بعض مراجع العصر من ان الاصل الازلي لا يستفاد من ادلة الاستصحاب عرفا، كيف ؟ وقد عرفت ما هو فيه من الدقة والعمق، فان عدم اتسافدته عرفا لا يمنع من جريانه لان العرف مرجع في تشخيص المفاهيم لا في تعيين المصاديق، وقد عرفت ان البحث صغروي بلحاظ ادلة الاستصحاب. فلو شخص بالدقة والتأمل وجود قطرة بول في الاناء حكم بنجاسته وان لم يرى العرف فيه بولا. فلاحظ وتدبر والله سبحانه ولي العصمة والتوفيق. انتهى مبحث استصحاب العدم الازلي، وبه ينتهي البحث العلمي في باب العموم والخصوص، فان ما يليه من الابحاث غير علمية دقيقة، ولأجل ذلك نكتفي بالتعرض في غالبها لمطلب الكفاية فيها وما يدور حوله وفي اطاره. فصل ذكر صاحب الكفاية انه قد يستظهر من البعض التمسك بالعمومات مع الشك في فرد من غير جهة احتمال التخصيص، كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل: " اوفوا بالنذور " إذا وقع متعلقا للنذر، فيقال: يجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر لعموم وجوب الوفاء، وكل ما يجب الوفاء به يقع صحيحا للقطع بانه لولا صحته لما وجب الوفاء به. وليس هذا المعنى غريبا، بل هو واقع شرعا، فقد ورد صحة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر إذا تعلق بهما النذر بهذا القيد. وقد ناقشه صاحب الكفاية بان العمومات إذا كانت متكلفة لاحكام

العناوين الثانوية.. فتارة: يؤخذ في موضوعاتها احد الاحكام الثابتة بالعنوان الاول، كعموم وجوب اطاعة الوالد، فانه مأخوذ في موضوعه جواز المأمور به من قبل الوالد وعدم حرمة. وكعموم وجوب الوفاء بالنذر، فانه مأخوذ في موضوعه رجحان متعلقه وكونه طاعة. وأخرى: لا يؤخذ في موضوعاتها حكم اصلا. ففي النحو الاول: مع الشك في الحكم المأخوذ في موضوع الحكم الثانوي لا مجال للتمسك بالعموم ولا يتوهم عاقل صحة التمسك به. كيف ؟ والشبهة مصداقية بلحاظ نفس العام. وفي النحو الثاني: يتمسك بعموم الدليل في اثبات حكمه مع الشك في فرد فيثبت له الحكم بعنوانه الثانوي، فإذا كان محكوما بعنوانه الاول بغيره وقعت المزاخمة بين المقتضيين، فيؤثر الاقوى منهما لو كان، والا كان محكوما بحكم آخر كالاباحة فيما كان احد المقتضيين مؤثرا في الحرمة والاخر في الوجوب. واما مسألة نذر الاحرام قبل الميقات، والصوم في السفر، فصحتها لدليل خاص، وهو يوجه بأحد وجوه ثلاثة: الاول: ان يكون الدليل كاشفا عن رجحانها ذاتا في هذه الحال، وانما لم يؤمر بهما لمانع يرتفع بالنذر. الثاني: ان يكون الدليل كاشفا عن تحقق رجحانها بنفس النذر. الثالث: ان يكون الدليل مخصصا لعموم ما دل على اشتراط الرجحان في متعلق النذر. هذا ما افاده صاحب الكفاية (1).

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 223 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

ولا بد من التنبيه على امرين: احدهما: انه ما المراد بالعموم الذي يظهر من البعض التمسك به، هل هو عموم: " وجوب الوفاء " مثلا - كما هو الظاهر -، أو عموم مشروعية الوضوء، فان كان المراد عموم وجوب الوفاء، فلا متوهم له ولا يلتزم به أحد. وان كان عموم مشروعية الوضوء فالمقصود من الشك من غير جهة التخصيص ان كان هو الشك في شمول الدليل له في حد ذاته لاجماله وعدم اطلاقه فلا يتمسك به كما هو واضح. وان كان هو الشك في كونه مضافا وعدمه مع العلم بعدم شمول الدليل للمضاف، فهو شبهة مصداقية للمخصص، كما انه خلاف الغرض لان الغرض انه يعلم انه وضوء بالماء المضاف. اذن فلم نعرف المقصود من موضوع الكلام نفيا واثباتا.

وثانيهما: انه (قدس سره) التزم في القسم الثاني لادلة الاحكام الثانوية بوقوع التزاحم بين الحكمين الاول والثاني. وهذا لا يتلائم مع ما سيأتي منه في بحث التعادل والترجيح وغيره من تقدم دليل الحكم الثانوي على دليل الحكم الاول بالنظر العرفي. فالتفت ولا تغفل. فصل في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص. وقد حدد صاحب الكفاية محل البحث، فذكر ان البحث في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وعدم جوازه، انما هو بعد الفراغ عن ان اصاله العموم معتبرة من باب الظن النوعي لا الشخصي، وانها معتبرة في حق المشافه وغيره، وعدم كون العام من اطراف العلم الاجمالي بالتخصيص، بعد الفراغ عن هذه الجهات الثلاثة نوقع البحث في جواز العمل بالعام قبل الفحص

[369]

وعدمه، ليكون البحث شاملا لجميع المباني والتقارير. ومنه يظهر ان الاستدلال على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص بعدم حصول الظن الشخصي قبله، أو عدم احراز حكم المشافه قبله، أو لاجل العلم الاجمالي المانع من جريان اصاله العموم، ليس كما ينبغي لان البحث كما عرفت بعد الفراغ عن جميع هذه الجهات. ثم انه ذهب الى عدم جواز العمل قبل الفحص إذا كان العام في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لان العمل باصاله العموم يلحظ بناء العقلاء عليها، ولم يثبت بناء العقلاء على العمل بها قبل الفحص عن المخصص لو لم يقطع بعدمه. وبالجمله: لو لم يقطع بينائهم على عدم العمل بالعام قبل الفحص، فلا اقل من الشك فيه، وهو يكفي في التوقف لعدم الدليل حينئذ على العمل بالعام قبل الفحص. واما إذا لم يكن العام في معرض التخصيص كالعمومات الواقعة في المحاورات العرفية فلا اشكال في ثبوت السيرة على العمل بها قبل الفحص عن المخصص. وذكر بعد ذلك ان مقدار الفحص في المورد اللازم هو المقدار الذي يخرج به العام عن المعرضية للتخصيص، إذ الملاك - على ما عرفت - في وجوب الفحص هو معرضية العام للتخصيص. هذا ما ذكره في الكفاية (1)، وقد اطال المحقق النائيني (قدس سره) الكلام في المقام، وتعرض الى بيان وجود العلم الاجمالي وواقع البحث الطويل في انحلاله (2)، ولا حاجة لنا في التعرض إليه، إذ سيأتي البحث عنه في محله ويوفى

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 226 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 480 - الطبعة الاولى (*).

[370]

حقه، فما ذكره في الكفاية به الكفاية. هذا بالنسبة الى احتمال المخصص المنفصل. واما بالنسبة الى احتمال المخصص المتصل، فقد ذكر صاحب الكفاية ان الظاهر عدم لزوم الفحص عنه، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد انفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا ولو قبل الفحص. انتهى ما افاده في الكفاية (1) وتحقيق الكلام فيه: ان صور الشك في القرينة المتصلة ثلاث: الاولى: الشك في قرينة الموجود لفقدانه كما لو فقدت بعض كلمات الرسالة الموجهة الى شخص بحيث يحتمل ان تكون دخيلة في تغيير ظاهر الكلام. وفي هذا الصورة لا اشكال في التوقف عن العمل بظاهر الكلام الباقي. الثانية: الشك في قرينة الموجود لاجماله، كما لو كان الكلام محتفا بما هو مجمل في معناه واحتمل اعتماد المتكلم عليه في تفهيم مرامه لصلاحيته للقرينة. والحكم في هذه الصورة هو التوقف كسابقها وهو مما لا اشكال فيه. الثالثة: ان يشك في مراد المتكلم، لاحتمال انه كان في نيته نصب قرينة وغفل فلم يذكر القرينة، بل ذكر الكلام مجردا. ولا اشكال في جواز التمسك بالظاهر ههنا وعدم الاعتناء بالاحتمال المزبور لاصالة عدم الغفلة. ولا معنى للفحص ههنا للعلم بعدم القرينة، كما انه قد يتمسك بالكلام مع فقدان المتكلم وانتفاء موضوع الفحص كما في موارد الوصايا. وإذا تبين حصر موارد الشك في القرينة المتصلة بهذه

الصور الثلاث، وعرفت حكمها، تعرف انه لا وجه لانكار لزوم الفحص مع احتمال القرينة المتصلة، لانه اما لا يجوز العمل بالعام، واما لا معنى للفحص كي ينفى لزومه .

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 226 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[371]

فتدبر. ثم ان صاحب الكفاية ذكر ان الفحص ههنا يختلف عن الفحص اللازم في باب الاصول العملية، فانه ههنا عما يمنع عن الحجية وفي الاصول العملية عما يتم الحجية، إذ بدونه لا حجة (1). وتابعه على ذلك المحقق النائيني (2). وقد ناقشه المحقق الاصفهاني بمناقشة متينة (3). والامر سهل جدا بعد ان كان هذا البحث عديم الثمرة بالمرّة فلاحظ. فصل وقع الكلام في الخطابات الشفاهية في أنها هل تختص بالحاضر مجلس الخطاب أو تعم غيره من الغائبين والمعدومين ؟. وقد ذكر صاحب الكفاية ان الكلام يمكن ان يقع في جهات ثلاثة: الاولى: في صحة تعلق التكليف - الذي يشتمل عليه الخطاب - بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين. الثانية: في صحة مخاطبة غير الحاضرين من الغائبين والمعدومين. الثالثة: في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب لغير الحاضرين من الغائبين، بل المعدومين، وعدم عمومها لهم بقرينة الاداة. وذكر ان النزاع في الجهتين الاوليتين عقلي وفي الثالثة لغوي. اما الجهة الاولى: فقد افاد في مقام تحقيقها انه لا يصح تعلق التكليف الفعلي بالمعدوم عقلا، بمعنى بعثه أو زجره فعلا، لعدم قابلية المعدوم للانبعاث أو الانزجار فعلا، نعم يصح تعلق التكليف به بنحوين: احدهما: التكليف الانشائي غير المشتمل على البعث والزجر، فانه

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 227 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 480 - الطبعة الاولى. (3) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية / 345 - الطبعة الاولى (*).

[372]

خفيف المؤنة ولا مانع من تعلقه بالمعدوم فيصيرها فعليا حين تحقق شرائطه . وهذا نظير انشاء الملكية في باب الوقف للبطون اللاحقة لتصير فعلية حين وجودها بنفس الانشاء السابق. وثانيهما: ان يتعلق به التكليف الفعلي بقيد الوجود، بمعنى ان يتعلق التكليف الفعلي بالموجود الاستقبالي بهذا القيد، نظير الواجب المعلق، لكنه ههنا بالنسبة الى الموضوع لا المتعلق. ومن هنا يظهر انه لا وجه لاشكال المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية بانه يصح تعلق التكليف بامر استقبالي، وانه لا فرق بين تعلق التكليف بما لا يمكن تحقيقه الا في الاستقبال - كما هو مورد الواجب المعلق - وتعلقه بما لا يوجد الا في المستقبل (1) فانه غفلة عن تعرض صاحب الكفاية له وارادته من قوله: " واما إذا انشئ مقيدا بوجود المكلف ووجد انه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان ". فلاحظ وانتبه. واما الجهة الثانية: فقد ذكر انه لا يصح توجيه الخطاب الحقيقي الى غير الحاضر، لاجل التقويم الخطاب الحقيقي بالتفات المخاطب، وهو مفقود في الغائب والمعدوم. واما الجهة الثالثة: فقد ذكر في تحقيقها: ان الادوات ان كانت موضوعة للخطاب الحقيقي كان استعمالها فيه موجبا للتصرف في المدخول وقصره على الحاضرين، كما ان استعمال المدخول في العموم يكون قرينة على عدم استعمال الاداة في الخطاب الحقيقي. واما إذا كانت موضوعة للخطاب الانشائي، فلا تكون موجبة للتصرف في المدخول لصحة تعلق الخطاب الانشائي بالغائب والمعدوم. والظاهر انها موضوعة للخطاب الانشائي الايقاعي، والاختلاف من

(1)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 346 - الطبعة الاولى (*).

حيث الدواعي كما هو الحال في بعض الصيغ الانشائية، كادوات الاستفهام والتمني والترجي كما تقدم منه ذلك. نعم، المنصرف منها عند اطلاقها هو الانشاء بداعي الخطاب الحقيقي، لكنه مع عدم المانع عنه، وهو موجود في كلام الشارع للعلم بعدم اختصاص التكليف المنشأة بمن حضر مجلس الخطاب. وقد استشهد على كونها موضوعة للخطاب الانشائي بصحة ارادة العموم من مدخولها مع عدم ملاحظة علاقة وعناية. ودعوى انه أمر ارتكازي تندفع؛ بانه لا يلتفت إليه مع الالتفات والتفتيش، ولو كان ارتكازيا لعلم به بالالتفات، إذ لا طريق الى معرفة انه ارتكازي الا ذلك. ثم تعرض الى توهم؛ ان وضع الاداة للخطاب الحقيقي لا يستلزم اختصاص المخاطبين بالحاضرين في خطاباته تعالى، لاحاطته بالموجود والمعدوم، والكل لديه على حد سواء. ودفعه: بان الاحاطة لا تلازم صحة الخطاب، إذ المانع من صحة الخطاب هو عدم قابلية المعدوم للمخاطبة وهي لا ترتفع باحاطته جل شأنه. ثم انه بعد كل هذا ذكر ان ما تقدم، يبتني على القول بان المخاطب بالخطابات الالهية هو غير النبي (ص)، واما إذا كان المخاطب حقيقة هو النبي (ص) فلا محيص عن الالتزام باستعمال ادوات الخطاب في الخطاب الانشائي - ولو كان بنحو المجاز - إذ مدخولها غير مقصود بالخطاب حقيقة كما هو الفرض، فلا بد ان يكون موردا لانشاء الخطاب لا حقيقة. هذا ما أفاده صاحب الكفاية في المقام (1)، وقد نحا المحقق النائيني في

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 227 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

تحقيقه نحو آخر، فأفاد (قدس سره): ان الكلام تارة يقع في القضايا الخارجية. واخرى في القضايا الحقيقية. اما القضايا الخارجية، فالحق فيها اختصاص الخطاب بالمشافهين، لان خطاب الغائب فضلا عن المعدوم يحتاج الى تنزيل وعناية، وهو خلاف ظاهر الخطابات. واما القضايا الحقيقية - وهي القضايا المحكوم فيها على الموضوع المقدر الوجود كالقضايا الشرعية -، فالحق عموم الخطاب للغائب والمعدوم والحاضر، كعموم الحكم ثبوتا لهم جميعا، إذ مخاطبة الغائب والمعدوم لا تحتاج الى أكثر من تنزيلهما منزلة الموجود وهو حاصل، إذ به تقوم القضية الحقيقية، فلا يدفعه الاصل لانه ليس أمرا زائدا عن حقيقة القضية الحقيقية (1). وقد اورد عليه السيد الخوئي (2) تبعا للمحقق الاصفهاني (3) (بانه لا يكفي في صحة خطاب المعدوم والغائب تنزيلهما منزلة الموجود، بل يعتبر تنزيلهما منزلة الحاضر وهو أمر زائد على مقتضى القضية الحقيقية، فينفيه الاصل مع عدم الدليل عليه. ثم ان صاحب الكفاية نقل للبحث ثمرتين وناقشهما، فيكون البحث مما لا ثمرة له عملية، وهما: الاولى: حجية ظهور الخطابات للمعدومين والغائبين - بناء على عمومها لهم - وعدم حجيتها بناء على عدم عمومها لهم. وناقشها: أولا: بانه تبتني على اختصاص حجية الظاهر بالمقصود افهامه وقد تقرر

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 490 - الطبعة الاولى. (2) الفيض محمد إسحاق. محاضرات في اصول الفقه 5 / 277 - الطبعة الاولى. (3) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 3 / 219 هوامش الجزء الاول - الطبعة الاولى (*).

عدم الاختصاص. وثانيا: انه لو سلم اختصاص حجية الظاهر بالمقصود افهامه، فلا يختص المشافهون بكونهم مقصودين بالا فهم، بل الناس كلهم مقصودون به وان لم يعمهم الخطاب. الثانية: انه بناء على التعميم يصح التمسك باطلاقات الخطابات

القرآنية للمعدومين إذا وجدوا ولو اختلفوا مع المشافهين بالصف، وبناء على عدم التعميم لا يصح التمسك لهم بالاطلاق، لأنها إنما تتكفل حكم المشافهين فقط، فلا بد من تسرية الحكم لغيرهم من وحدة الصف، لأنها موضوع قاعدة الاشتراك في الأحكام، لأن دليلها الإجماع ولا ثبوت له في غير مورد اتحاد الصف. وقد ناقشنا: بأن المقصود باتحاد الصف هو الاتحاد في ما اخذ قيداً للحكم، وعليه فيمكننا اثبات اتحاد الصف ونفي دخالة الأوصاف الموجودة في المشافهين المفقودة في غيرهم باطلاق الخطاب من دون تقييد بالوصف، فإن إرادة المقيد واقعاً مع عدم البيان يكون مخرلاً بالغرض بالنسبة إلى الأوصاف القابلة للتبدل. وعليه، فسواء قلنا بالتعميم أو بعدمه يمكن اثبات الحكم لغير المشافهين، ولو مع اختلافهم في الأوصاف التي لم تؤخذ قيداً في الحكم في لسان الدليل، لأمكان نفيها بالاطلاق (1). فصل إذا ورد عام ثم ورد بعده ضمير يرجع إلى بعض أفرادها، فهل يستلزم تخصيص العام أولاً؟ وموضوع الخلاف - على ما ذكره في الكفاية - ما إذا وقع في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام،

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الأصول / 231 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[376]

كما في قوله تبارك وتعالى: (والمطلقات يتربصن..) إلى قوله: (ويعولتهن أحق بردهن) (1) - فإن المراد بضمير يعولتهن المطلقات الرجعيات - وأما إذا كان مثل: "والمطلقات أزواجهن أحق بردهن" فلا شبهة في تخصيصه به، إذ ليس للعام حكم آخر كي يتخيل عموم، بل ليس له إلا الحكم الخاص فيخصص بلا كلام. وقد ذكر صاحب الكفاية في مقام تحقيق الكلام: أن الأمر يدور بين التصرف في العام بإرادة خصوص المراد من الضمير الراجع إليه، والتصرف في ناحية الضمير أما بارجاعه إلى بعض ما يراد من مرجعه - وهو العام -، أو بارجاعه إلى تمامه بنحو المجاز في الإسناد، فيسند الحكم المسند حقيقة إلى البعض - يسند - إلى الكل مجازاً. والمتعين هو العمل بإصالة العموم وإبقائه على عموم، وذلك لجريانها بلا معارض، إذ لا تجري أصالة الحقيقة في جانب الضمير للعلم بالمراد الجدي منه، وإصالة الحقيقة إنما تجري مع الشك في المراد، أما مع العلم بالمراد والشك في كيفية الاستعمال فلا تجري أصالة الحقيقة لأن المتيقن من دليل أصالة الظهور هو الصورة الأولى (2). وقد وافقه المحقق النائيني في اختيار جريان أصالة العموم وعدم جريان أصالة عدم الاستخدام - التي جعلها هي المعارضة بدواً مع أصالة العموم -، ووجهه بوجوه ثلاثة: الأول: أن الاستخدام إنما يلزم من إرادة خصوص الرجعيات من الضمير لو كان العام المخصص مجازاً ليكون الخاص معنى آخر للعام، والصحيح خلاف ذلك كما عرفت، فليس هناك معنى آخر للعام يراد من ضميره كي يستلزم ذلك الاستخدام.

(1) سورة البقرة، الآية: 228. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الأصول / 232 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[377]

الثاني: أن أصالة عدم الاستخدام إنما تجري مع الشك في المراد لا في كيفية الإرادة. ثم أورد على نفسه: بأنه إذا كان لجريان أصالة عدم الاستخدام مع الشك في كيفية الإرادة أثر فلا مانع من جريانها، وإن لم يكن لها أثر في تعيين المراد للعلم به - وما نحن فيه كذلك -، إذ جريانها يلزم تخصيص العام فيثبت بها، نظير جريان الأصل العملي لاثبات لازم مجراه، كما لو كان ثوب نجس فلاقته اليد مع الرطوبة وشك في أنه هل طهر قبل الملاقاة أولاً؟. وكان الثوب عند الشك والعلم بنجاسته خارجاً عن محل الابتلاء، فإن استصحاب نجاسته يجري لاثبات نجاسة اليد وإن لم تكن نجاسته قابلة للتعبيد لخروجه عن محل الابتلاء، وإذا صححنا ذلك في الأصل العملي فليكن الحل كذلك في الأصل اللفظي. وإجاب عنه: بأن نجاسة الملاقي من الآثار

الشرعية لنجاسة الملاقي - بالفتح - ، فاستصحاب نجاسته يترتب عليه نجاسة ملاقيه ويكون حاله حال استصحاب الامر التكويني لاثبات أثره الشرعي مع انه في نفسه غير قابل للتعبد. واما تخصيص العام، فليس أثرا شرعيا لاصالة عدم الاستخدام، بل هو من ملازماته العقلية، فيكون أصل عدم الاستخدام بالنسبة إليه مثبتا، فلا بد من اثبات الملزوم في نفسه كي يثبت لازمه تبعا له، وقد عرفت عدم جريان الاصل في اثبات عدم الاستخدام في نفسه. اقول لا ملزم لهذا التطويل في الابرار والجواب، إذ لنا ان نقول بان عدم جريان الاصل اللفظي مع العلم بالمراد والشك في كيفية الارادة ليس من جهة عدم ترتب الاثر عليه، بل من جهة ان المتيقن من دليله غير هذه الصورة، وانه لا دليل عليه في هذه الصورة إذ ليس بناء العقلاء على جريانه فيها، كما اشار الى ذلك صاحب الكفاية في كلامه .

[378]

الثالث: ان المقال خارج عن مورد الاستخدام، إذ المستعمل فيه الضمير هو مطلق المطلقات لا خصوص الرجعيات، واردة الرجعيات كان بدليل آخر وهو عقد الحمل، فلا اختلاف بين المستعمل فيه العام والمستعمل فيه الضمير. هذا ما افاده (قدس سره) نقلناه ملخصا (1). وتحقيق الحال ان يقال: ان المراد بالاستخدام تارة: يكون استعمال اللفظ في معنى واردة معنى آخر له من ضميره . واخرى: يكون عبارة عن اختلاف المراد الجدي من اللفظ وضميره. فاصالة عدم الاستخدام على الاول تفيد وحدة المستعمل فيه الضمير مع اللفظ. وعلى الثاني تفيد وحدة المراد الجدي منهما ولو مع اختلاف المستعمل فيه. وعليه، فنقول: ان اصالة العموم لا تعارضها اصالة عدم الاستخدام بالمعنى الاول، وذلك لما تقدم من ان الحق ان ارادة الخاص جدا من العام لا تستلزم استعمال العام في الخصوص لانفكاك المراد الاستعمالي عن المراد الجدي. وعليه، فالاستخدام ثابت سواء اريد من العام العموم أو الخصوص، لاستعماله في العموم على كلا التقديرين فلا وجه حينئذ لاجراء اصالة عدم الاستخدام، فاصالة العموم تكون بلا معارض. واما اصالة عدم الاستخدام بالمعنى الثاني، فقد ادعى: ان مستندها هو ان وحدة المراد الجدي من الضمير ومرجعه من الظهورات السياقية. وعليه فيحصل التعارض بينها وبين اصالة العموم، لاختلاف مؤداهما، فلو لم تكن مقدمة على اصالة العموم كانت معارضة وتكون النتيجة هي التساقط، والنتيجة تكون هي التخصيص حكما. ولكن يرد على هذا القول :

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 493 - الطبعة الاولى (*).

[379]

اولا: ان الاستخدام بهذا المعنى لا يتأتى الا في باب العام والضمير. اما في مثل: " رأيت اسدا وضربته " فلا وجه لان يدعى وحدة الاستعمال بان يراد من " اسد " وضميره هو الحيوان المفترس، لكن يختلفان في المراد الجدي فيراد من اسد جدا الحيوان المفترس ويراد جدا من الضمير الرجل الشجاع. نعم، في ما نحن فيه يمكن تأتية، فيكون المستعمل فيه العام والضمير واحدا، ولكن يراد جدا من العام العموم ومن الضمير الخصوص. اذن فلا معنى لتفسير الاستخدام بهذا الوجه لعدم تأتية في مطلق الموارد التي يحتمل فيها الاستخدام. فان قلت: يمكن تأتية هذا المعنى من الاستخدام في مثل: " رأيت اسدا وضربته "، إذ يمكن استعمالهما معا في الحيوان المفترس ويراد من الضمير الرجل الشجاع بنحو الحقيقة الادعائية. قلت: هذا خلاف الوجدان، وذلك لان استعمال اللفظ الموضوع للطبيعي واردة الفرد انما هو من باب الاطلاق لا الاستعمال، إذ لا يستعمل لفظ " الخبز " في: " أكلت الخبز " في الفرد المأكول بل يطلق عليه، فالحقيقة الادعائية عبارة عن اطلاق لفظ الاسد المستعمل في معناه الحقيقي على زيد بادعاء انه فرد للحيوان المفترس. ثم ان الواضح ان الضمير لا يستعمل في المعنى المراد من مرجعه، بل يستعمل في معناه المبهم ويراد به مرجعه بنحو الاطلاق. فارادة الرجل الشجاع من الضمير بنحو الحقيقة الادعائية تستلزم تعدد الاطلاق وان يكون هناك اطلاقان أحدهما اطلاق الضمير على

الحيوان المفترس والآخر إطلاق الحيوان المفترس على فردة الادعائي، والتعدد خلاف المرتكز في مثل هذا الاستعمال. فتدبر. وثانياً: ان ما ادعي لهذا الاصل من المنشأ وهو الظهور السياقي وعورض به اصالة العموم، امر لا اساس له عند العقلاء، بل وحدة المراد الجدي من

[380]

الضمير ومرجعه انما تستفاد في سائر الموارد من البناء العقلاني على مطابقة مقام الاثبات لمقام الثبوت وان المراد الاستعمالي هو المراد الجدي. فانه إذا اتحد المراد الاستعمالي للضمير ومرجعه، فبضميمة هذا البناء العقلاني يستفاد وحدة المراد الجدي للضمير ومرجعه، وليس لدينا وراء هذا الامر أمر آخر نعبر عنه بالظهور السياقي بيني عليه العقلاء في محاوراتهم، بل لا معنى له بعد اداء نتيجته باصل آخر عقلاني لا تشكيك فيه. وإذا اتضح هذا المعنى فنقول: في المقام حيث يعلم بالمراد الجدي من الضمير وانه يخالف المراد الاستعمالي لو كان عاماً، فلا يجري فيه الاصل العقلاني المزبور، وانما يجري في طرف العام فقط، فكانت اصالة العموم في العام محكمة ولا مزاحم لها اصلاً. والنتيجة: ان اصالة العموم جارية ولا تزاحمها اصالة عدم الاستخدام بالمعنى الاول. هذا مع ما تقدم من المحقق النائيني من ان المستعمل فيه الضمير هو العموم فلا اختلاف فيه، فالمورد أجنب عن الاستخدام بهذا المعنى. كما عرفت ان اصالة عدم الاستخدام بالمعنى الآخر لا اساس لها. فما اختاره صاحب الكفاية هو المتبع. ثم ان صاحب الكفاية بعد ما ذكر ما عرفته قال: " لكنه إذا عقد للكلام ظهور في العموم، بان لا يعد ما اشتمل عليه الضمير مما يكتنف به عرفاً، والا فيحكم عليه بالاجمال ويرجع الى ما يقتضيه الاصول " (1). ولم يرتضه المحقق النائيني ببيان: ان ملاك باب اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية هو ان يكون في الكلام لفظ مجمل بحيث لو كان المتكلم متكلاً عليه في بيان مراده لم يكن مخلاً بالغرض، وهو غير متوفر فيما نحن فيه، إذ الجملة المشتملة على الضمير تتكفل

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 233 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[381]

حكماً غير الحكم الذي تتكفله الجملة المشتملة على العام، فلا يصح للمتكلم الاتكال على جملة الضمير في مقام البيان (1). اقول: تحقيق الصحيح من هذين الكلامين يتضح عند التعرض لتحقيق اصل موضوع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية في مبحث حجية الظواهر فانتظر والله سبحانه الموفق. فصل: ذكر صاحب الكفاية وقوع الاتفاق على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة، ولعل الوجه فيه ما قيل: من ان المنطوق لا يعارض العموم وانما يعارضه المفهوم، فتقديم العموم على المفهوم اما ان يكون مع عدم التصرف في المنطوق أو معه، والاول ممتنع لاستلزام المفهوم للمنطوق بنحو الاولوية، والثاني يستلزم رفع اليد عما ليس بطرف المعارضة للعموم وهو لا وجه له، فيتعين تقديم المفهوم على العموم وتخصيصه بغير مورد. كما ذكر (قدس سره) وقوع الاختلاف في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال: " تحقيق المقام انه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، ودار الامر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم. ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور احدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك احدهما أظهر، والا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر. ومنه قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم ذلك

[382]

الارتباط والاتصال، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر، والا فهو المعول، والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل " (1). والمراد من كلامه (قدس سره) واضح لا يحتاج إلى بيان. لكن يتوجه عليه: أولا: أن تقديم المفهوم الخاص على العام أمر مسلم فقهيًا، فإيقاع البحث فيه لا نعرف وجهه، فهل يتوقف أحد في أن المولى إذا قال " :أكرم كل عالم " ثم قال: " أكرم كل عالم إذا كان عادلا " أن الدليل الآخر يكون مخصصا للعام بمفهومه ؟. وثانيا: أن بيانه اجمالي ولا يتكفل حل المشكلة، إذ هو يتكفل بيان كبرى معروفة لكل أحد، والمهم تحقيق صغرى ما ذكره، فجعله ما ذكره تحقيقا للمقام ليس كما ينبغي. وثالثا: أن عمدة الوجه في ثبوت المفهوم هو الإطلاق، فترديده بين أن يكون المفهوم وضعيا أو إطلاقيا مستدرك. ثم أنه كان ينبغي بيان مركز التنافي بين العام والمفهوم، وهو دلالة المنطوق على الخصوصية الملازمة للمفهوم، فلا بد من علاج التنافي في هذا المقام، وستعرف انشاء الله تعالى عن قريب. وقد تعرض المحقق النائيني (رحمه الله) إلى هذا البحث وإطال فيه الكلام، فتعرض أولا لبيان معنى مفهوم الموافقة وأنه ما وافق المنطوق سلبيًا وإيجابيًا، ومعنى مفهوم المخالفة وأنه ما خالف المنطوق في السلب والإيجاب، ثم تعرض إلى أن مفهوم الموافقة تارة يكون بالاولوية. وأخرى بالمساواة كما في موارد العلة المنصوصة، وذكر الاختلاف في مؤدى مثل قوله: " الخمر حرام لأنه مسكر " ومثل :

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 233 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[383]

"الخمر حرام لاسكاره "، وإن الأول يستفاد من عموم الحكم لمطلق المسكر دون الثاني، وبين وجه الاختلاف. ولا يهمنا التعرض إليه لعدم ارتباطه بما نحن فيه. ثم تعرض لتحقيق البحث في مفهوم الموافقة بقسميه: أما مفهوم الموافقة بالاولوية فذكر: أنه قد يدعى تقدمه على العموم للوجه السابق الذي عرفت في صدر البحث، وناقشه (قدس سره) بأن المنطوق كما يدل بالاولوية على حكم آخر مناف للعام كذلك العام يدل بالاولوية على ما ينافي حكم المنطوق. وذلك لأن العام بعمومه ينفي الحكم عن مورد المفهوم فهو يدل بالاولوية على نفي حكم المنطوق. فيتحقق التعارض بين المنطوقين. وعليه، فإن كان المنطوق أخص مطلقا من العموم كما لو ورد: " لا تكرم الفساق " وورد: " أكرم فساق خدام العلماء " الدال بالاولوية على وجوب اكرام العلماء، كان المفهوم مقدما على العام ولو كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه - كما في المثال -، لعدم إمكان رفع اليد عن المفهوم بنفسه، ولا يمكن رفع اليد عن المنطوق لأنه أخص مطلقا من العموم فيقدم عليه، فيكون المورد من موارد تقديم أحد العامين من وجه على الآخر لمرجح فيه. وإن كان بين المنطوق والعام عمومًا من وجه كما لو ورد: " لا تكرم الفساق " وورد: " أكرم خدام العلماء " الدال بالاولوية على وجوب اكرام العلماء. فإن قدم المنطوق على العموم في مورد التعارض كان المفهوم مقدما على العموم أيضا، وإن قدم العموم على المنطوق فخرج الخادم الفاسق عن المنطوق فلا يثبت بالاولوية الا وجوب اكرام العلماء العدول فلا تعارض بينهما حينئذ. وأما مفهوم الموافقة بالمساواة فقد ذكر: أن الكلام فيه هو الكلام في سابقه بلا اختلاف في الحكم 1).

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 498 - الطبعة الاولى (*).

وقد اورد عليه المقرر (دام ظله): بانه لا وجه للتفكيك، بين قسمي المفهوم في البيان بعد ان كان حكمهما واحدا (1). ولا يخفى ان هذا الايراد ايراد ادبي لا يرتبط بواقع البحث، مع انه لا وجه له لتعارض التفكيك في البيان لغرض الايضاح، هذا لو لم يكن التفكيك البياني من المقرر نفسه في تقريره والا فالاشكال عليه. والذي يرد على المحقق النائيني (قدس سره) فيما افاده في مفهوم الموافقة بالاولوية: ان مفروض الكلام اولا هو عدم المنافاة بين المنطوق والعام بذاتيهما اصلا، فدعوى المدعي لتقديم المفهوم كانت على هذا الاساس، ففرضه (قدس سره) كون نسبة المنطوق الى العام نسبة الخصوص المطلق أو العموم والخصوص من وجه خروج عن مفروض البحث، إذ التعارض فيما فرضه يكون بين المنطوق والعموم راسا، فيتقدم عليه في الاول قهرا ويتساقطان مع عدم المرجح في الثاني. ولا يحتاج حينئذ الي ما اتعب به نفسه في اثبات منفاة العموم للمنطوق بالاولوية لانه ينافيه بدلالته اللفظية ومنطوقه. فالمثال الذي يتناسب مع مفروض البحث هو ما إذا ورد: " لا تكرم العلماء " ثم ورد: " اكرم خدام الفقهاء غير العلماء " فانه يدل بالاولوية على وجوب اكرام اسيادهم الفقهاء، مع عدم التنافي بين المنطوقين بذاتيهما أصلا، ونسبة المفهوم الى العموم نسبة الخاص الى العام. ومثل: " لا تقل لها اف " (2) الدال بالاولوية على حرمة ضرب الوالدين بالنسبة الى دليل " يجوز ضرب الاقارب "، لو فرض وجوده. وتحقيق الكلام فيه: ان التعارض يكون في الحقيقة بين المنطوق والعام، إذ دلالة مثل: " لا تقل لها اف " (2) عقلا على حرمة الضرب، انها تكون باعتبار

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 500 هامش رقم 1 - (الطبعة الاولى). (2) سورة بني اسرائيل، الآية: 23 (*).

استفادة ان تحريم قول الاف باعتبار انه أضعف افراد الايذاء، فانه يلزم عقلا حرمة الاقوى منه من افراد الايذاء، وهو بهذه الدلالة المستلزمة عقلا لما عرفت، يتنافي مع عموم جواز ضرب الاقارب الشامل للوالدين، فان تجويز الفرد الاقوى يتنافى مع تحريم الفرد الاضعف - والا فلا منفاة بحسب ذات المنطوقين لاختلاف موضوعيهما -، وهكذا الحال في المثال الاول، فان دليل: " اكرم خدام الفقهاء " حيث دل على وجوب اكرامهم لارتباطهم بالفقهاء لا لخصوصية فيهم، كان دالا بالملازمة العقلية على وجوب اكرام الفقهاء ومنافيا لاجل ذلك لما دل بعمومه على حرمة اكرامهم. وعليه، فإذا كانت المنافاة بين المنطوقين، فلا بد في تقديم احدهما من ملاحظة الاقوى منهما والا فيتساقطان، كالدليلين الدال احدهما على وجوب اكرام زيد والاخر على حرمة، فانهما يتنافيان باعتبار لازمهما العقلي وهو نفي الاخر والا فمدلولاهما مختلفان، وبالجمله: ما نحن فيه كسائر موارد المعارضة بالتبائن، فيقدم الاقوى منهما ظهورا لو كان والا تساقطا. فلاحظ. واما ما افاده في المفهوم بالمساواة وعطفه على مفهوم الموافقة. ففيه: ان الدليل المتكفل لحكم المنطوق إذا كان يتكفل بيان التعليل، راجعا الى بيان كلي على موضوع كلي، فالدليل يتكفل بيان حكمين احدهما على الموضوع المنشأ بالعلة المنافي لعموم آخر لذلك العام، واجراء القواعد المقررة المعلومة ولا وجه لفرض التعارض بين المنطوق والعام فانه خلف الفرض، إذ الفرض عدم منفاة المنطوق بنفسه للعموم، كما لو قال: " يحرم الفقاع لانه مسكر " ثم قال: " يجوز شرب كل ما يتخذ من العنب "، فان النسبة بينه وبين الحكم بحرمة كل مسكر العموم من وجه، ولا ينافي المنطوق بوجه كما لا يخفى .

وبعد ان تعرض (قدس سره) الى مفهوم الموافقة بما عرفت، تعرض الى تحقيق الكلام في مفهوم المخالفة، فذهب الى ان المستفاد من ظاهر كلام الشيخ (رحمه الله) التفصيل بين ما إذا كان العموم آبيا عن التخصيص فلا يخصه المفهوم وما

إذا كان غير آب عنه فيخصه، وجعل (قدس سره) بناءه على تقدم عموم العلة في مفهوم البناء على المفهوم، وعدم تخصيصه بالمفهوم من هذا الباب، لان إصابة القوم بجهالة أمر مرغوب عنه شرعا وغير قابل للاختصاص بمورد دون آخر. واما بالنسبة الى سائر العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن، فبنى على تقدم المفهوم على العام لحكومته عليها، لان خبر الواحد بدليل حجته يخرج موضوعا عن العمل بالظن (1). وناقشه (قدس سره) صدرا وذيلا: بان الحكومة تجري في كلا الموردين والا لامتنع تقديم المفهوم على غير عموم العلة من العمومات. ثم انه (قدس سره) تعرض لدعوى التفصيل بين صورة اتصال العام بماله المفهوم فيقدم عليه ويمنع عن انعقاد ظهور الكلام في المفهوم. وصورة انفصاله عنه فيقدم المفهوم لاختصاصه (2). وناقشها: بانه يمتنع تقدم العام على المفهوم في صورة الاتصال، وانه يستحيل ان يكون العام مانعا عن انعقاد الظهور في المفهوم، وذكر لذلك وجوها ثلاثة: الاول: ظهور الكلام في المفهوم وان كان بالاطلاق كظهوره في العموم، الا ان جريان مقدمات الحكمة في اثبات المفهوم اسبق رتبة من جريانها في العموم، فيكون ما له المفهوم حاكما على العموم، واحتفاف الكلام بما يصلح

(1) و (2) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / 72 - 74 - الطبعة الحجرية. كلان تري الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / 210 - الطبعة الاولى (*).

[387]

للقينية انما يمنع من انعقاد الظهور في غير موارد الحكومة. الثاني: ان الاحتياج لمقدمات الحكمة في اثبات المفهوم لاجل نفي البطلان والشريك، اما رجوع القيد الى الحكم لا الى الموضوع - وهو مناط ظهور الكلام في المفهوم - فهو يستفاد من ظهور وضعي، وهو مقدم على الظهور الاطلاقي في جانب العموم، ولا يصلح هذا لمنع الظهور الوضعي، فيقدم على العموم لا محالة. الثالث: ان المفهوم حيث يثبت من جهة ظهور الكلام الوضعي في رجوع القيد الى الحكم، وظهوره الاطلاقي في نفي البطلان والشريك، فتقدم العموم عليه لابد وان يكون منشؤه اما تصرفه في الظهور الاول أو الثاني. وكلاهما منتف، لان الاول ظهور وضعي لا يقاومه ظهور العموم لانه اطلاقي. والثاني لا تعرض للعام لنفيه، إذ هو يتكفل جعل الحكم على موضوعه المقدر الوجود من دون تعرض لاثبات البطلان ونحو ذلك. هذا خلاصة ما افاده (قدس سره) (1). تحقيق الكلام: ان جهة الاشكال والشبهة التي كان منشأ لايقاع البحث في تقدم المفهوم الخاص على العام وافراده في الكلام عن سائر الخصوصات هي: ان المفهوم انما يستفاد من دلالة المنطوق على خصوصية ملازمة للمفهوم كخصوصية العلية المنحصرة في الشرط، وبما ان الدلالة على هذه الخصوصية بالاطلاق، لم يناهض المفهوم العام، لان الدال عليه هو الاطلاق وهو لا يتقدم على ظهور العموم، بل مقتضى القاعدة تقدم العموم عليه بناء على كون ظهوره وضعيا، وتقدم الخاص على العام ليس لدليل خاص كي يؤخذ باطلاقه، بل لا جل أظهريته وهي منتفية في مورد كون الخاص مدلولاً للاطلاق، بل يكون شأنهما شأن العامين من وجه. والجواب عن هذه الشبهة: ان تعارض الاطلاقين أو الدليلين اللذين بينهما

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات / 1 / 501 - الطبعة الاولى (*).

[388]

عموم من وجه لا يلزم دائما سقوطهما، بل قد يلتزم بتقديم احدهما لخصوصية، كما لو كان الالتزام بتقديم احدهما في المجمع موجبا لالغاء دخالة خصوصية احدهما في الحكم بالمرة، كما يقال بتقديم ما دل على طهارة بول وخرء الطائر على ما دل نجاسة بول وخرء غير مأكول اللحم مع ان بينهما عموما من وجه، ببيان: ان الالتزام بنجاسة بول وخرء الطائر غير مأكول اللحم وتخصيص الطهارة بالطائر المأكول اللحم يستلزم الغاء خصوصية دخالة الطير في الطهارة، إذ مأكول اللحم طاهر

مطلقا بلا خصوصية للطير وغيره، وهو ينافي ظهور الدليل في دخالة الطير في الحكم بالطهارة الذي هو أقوى من الظهور الاطلاقي. وهذا البيان لا يتأتى لو قدم دليل طهارة بول وخرى الطير على الدليل الآخر كما لا يخفى. فيقدم هذا الدليل، لان تقديم الدليل الآخر عليه يلزم طرحه بالنسبة الى موضوعية العنوان المأخوذ فيه. وفيما نحن فيه يجري نظير هذا البيان، وذلك لان الدليل المشتغل على الشرط - مثلا - ظاهر في حد نفسه في دخالة الشرط في ثبوت الحكم بنحو الاجمال، وإذا انضم إليه الاطلاق الدال على نفي العدل والشريك تتم الدلالة على المفهوم. فإذا فرض تقديم العام كان ذلك ملازما لالغاء ظهور دليل المفهوم في دخالة الشرط في ثبوت الحكم، إذ العموم ينفي دخالة القيود، وهذا الظهور ليس باطلاقي كي لا يصلح لمصادمة العام. وبالجمله: العام انما يصادم دليل المفهوم في دلالة على اصل دخالة الشرط في الحكم التي هي أسبق رتبة من دلالة على المفهوم. ودليل المفهوم يلحظ هذه الدلالة أقوى من دلالة العام على العموم. فلاحظ. وبهذا البيان ينحل الاشكال، ولذا لم يتوقف أحد عملا كما عرفت في تقديم دليل: " اكرم العلماء إذا كانوا عدولا " على دليل: " اكرم كل عالم ". وبهذا البيان لا بد من تحقيق الكلام، لا بالنحو الذي سلكه في الكفاية،

[389]

أو بالنحو الذي سلكه المحقق النائيني من تعرضه لصغري من صغريات المورد، والبحث فيها مع الشيخ مع موافقته له في الكبرى، وعدم بيان نكته تقديم الدليل الدال على المفهوم إذا كان منفصلا عن العام، بل اكتفى بمجرد الدعوى وإرساله إرسال المسلمات مع أنك عرفت قوة شبهة التوقف في التقديم، وكلامه مع الشيخ وان كان لا تخلو عن بعض المناقشات لكن أهملنا التعرض لها إيكالا ذلك الى محله فانظر. فتدبر والله سبحانه العالم الموفق. فصل إذا تعقب الاستثناء جملا متعددة، كما إذا قال المولى: " اكرم العلماء واکرم التجار واکرم الادباء الا الفساق منهم "، فهل الظاهر رجوعه الى الكل أو الى خصوص الأخيرة أو لا ظهور له في احد الامرين ؟. وقد ذكر صاحب الكفاية انه لا اشكال ولا خلاف في تخصيص الأخيرة به على كل حال، إذ رجوعه الى غيرها بالخصوص على خلاف طريقة اهل المحاورة، ولا اشكال في صحة رجوعه الى الكل ثبوتا وان تراءى من كلام المعالم (1) وجود الاشكال فيه، وعلل عدم الاشكال ثبوتا في رجوعه الى الكل بقوله " :وذلك ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتا اصلا في ناحية الاداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاما أو خاصا، وكان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعددا هو المستعمل فيه فيما كان واحدا كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا اشكال، وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجا لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الاخراج مفهوما "، ثم تعرض الى مقام الاثبات (2). اقول: الاشكال الثبوتي بحسب النظر الاول قوي ومتين، وذلك لانه

(1) العاملي جمال الدين، معالم الدين / 137 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 235 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[390]

بناء على ان الموضوع له الحروف والادوات هو النسبة الكلامية - بتعبير المحقق النائيني (1) -، والوجود الرابط - بتعبير المحقق الاصفهاني (2) - وقد عرفت اختياره، بناء على هذا الرأي يمتنع استعمال الاداة في الاستثناء من جميع الجمل، لتعدد الربط بين المستثنى منه بتعدد المستثنى منه، واداة الاستثناء موضوعة لخصوصيات الربط وواقعه، فيمتنع ان تستعمل ويراد بها الربط المتعدد لاستلزام ذلك استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو محال كما تقدم بيانه. وبالجمله: الاشكال الثبوتي في رجوع الاستثناء الى الجمل كلها هو استلزام ذلك لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو محال. وقد عبر المحقق الاصفهاني في مقام تقريب الاشكال، بان الاداة موضوعة للاخراجات الخاصة. (3) وهو لا يتلائم مع ما ذهب إليه من ان الموضوع له هو الوجود الرابط، وهو غير الاخراج الخاص فيما نحن فيه، بل هو النسبة الخارجية

الاستثنائية. وقد يقال في دفع هذا اليراد: انه انما يلزم لو كان الاستثناء من كل واحد واحد من الجمل على حدة وبنحو العموم الاستغراقي واما إذا كانت العمومات ملحوظة في الاستثناء بنحو العموم المجموعي، بان يكون الاستثناء من المجموع لا من كل واحد واحد، فيكون طرف الربط واحدا لا متعددا، فلا تعدد للربط فلا يلزم المحذور المدعى (4). ويرد هذا القول ان اخذ المجموع طرفا للربط اما بلحاظ عنوان آخر منطبق على الكل، والاستثناء منه. واما بلحاظ نفس العمومات بنحو المجموع، والاستثناء منها كذلك. والاول: يتنافى مع الوجدان، إذ لا نرى عنوانا آخر أخذ

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 18 - 23 - الطبعة الاولى. (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 16 - 19 - الطبعة الاولى. (3) و (4) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 - 348 / الطبعة الاولى (*).

[391]

طرفا للاستثناء. والثاني: بعيد عن طريقة المحاورة العرفية، لاستلزامه ان يلحظ كل واحد من العمومات بلحاظين، احدهما استقلالي في مقام تعلق الحكم به، والاخر ضمنى في مقام الاستثناء، وهو لو لم يكن محالا عقلا فلا اقل من انه تكلف لا دليل عليه. وتحقيق الحال ان يقال: ان بعض الحروف لا يتكفل في بعض موارد استعماله ببيان الربط بين مدخوله والمفهوم السابق عليه في الكلام، نظير ما يقال في مثل: " زيد في الدار " من ان طرف الربط ليس زيدا، بل هو مقدر مثل: كائن أو مستقر. وقد يتكفل في بعض استعمالاته الربط بين المفهوم اللاحق والسابق في الكلام مثل: " زيد في الدار جاءني " فان: " في " رابطة بين زيد والدار في هذا المثال دون المثال الاول. وعليه فنقول: ان اداة الاستثناء تارة نقول: انها متكفلة لبيان الربط بين المستثنى والمستثنى منه. واخرى نقول: انها لا تكون متكفلة لربط المستثنى منه، بل تتكفل ببيان ربط المستثنى مع المستثنى - بالياء -، نظير الفعل الدال على الاخراج كقوله: " اخرج ". فعلى الاول يتوجه المحذور بالبيان السابق، وعلى الثاني لا يتوجه الاشكال، إذ لا تعدد لطرف الربط كما لا يخفى. والذي ينبغي عليه هو الوجه الثاني، لبداهة صحة الاستثناء من الجميع من دون توقف، فانه يكشف عن ان وضعها ومفادها يتلاءم مع ذلك، وليس ذلك الا الوجه الثاني. وإذا انتفى المحذور الثبوتي في رجوع الاستثناء الى الجميع، يقع الكلام في مرحلة الاثبات. ولا كلام في معنى: " الا " والخاص، انما الكلام وما عليه تشخيص الظهور هو معرفة المراد بالضمير وتعيين مرجعه، فما هو المقصود من الضمير في قوله " الا الفساق منهم " ؟ هل الجميع أو العام الاخير أو هو مجمل ؟. فنقول: ان الضمير يؤتى به للاشارة الى معنى متعين، ولا يصح ارادة المعنى منه

[392]

من دون ان يكون معينا. فمع عدم سبق معنى بالمرّة لا ذكرا ولا ذهنيا، لا معنى لان يقال: " هو كذا " إذ يتساءل ما المراد بـ: " هو " ؟ ويستنكر عليه مثل هذا الابهام في مقام التفاهم. فالتعين لا بد منه في صحة استعمال الضمير. وعليه، فتارة: يتحد المحمول ويتكرر ذكر العمومات فقط، بان يقال: " اكرم العلماء والتجار والادباء الا الفساق منهم ". واخرى: يتكرر المحمول سواء اتحد نوعه ام اختلف بدون عطف بان يقال: " اكرم العلماء، أضف التجار، احترم الادباء الا الفساق منهم ". وثالثة: يتكرر المحمول مع العطف بان يقال: " اكرم العلماء واضف التجار واحترم الادباء الا الفساق منهم ". ففي الصورة الاولى: يكون الضمير راجعا الى الجميع، وذلك لانه المعنى المتعين الصالح لرجوع الضمير إليه، اما الخصوص الاخرة فلا تعين له ذهنا من بين العمومات الاخرى، وكونه اقرب العمومات الى الضمير لا يوجب التعيين، والا فالابعد ايضا فيه خصوصية وهي الابدعية. فلا يصلح العام الاخير لرجوع الضمير إليه، فيتعين رجوعه الى الجميع. وفي الصورة الثانية: يتعين رجوع الضمير الى الاخرة، إذ بيان كل حكم بجملة مستقلة غير مرتبطة بسابقتها برابط يوجب كون الجملة السابقة في حكم المغفول عنها والمنتهى عن شؤونها، وهذا الامر يوجب نوع تعين للاخرة من بين الجمل الاخرى السابقة عليها، إذ هي المعهودة فعلا دون السوابق لفرضها كالمغفول

عنها، وعلى هذا جرت سيرة العرف، فانه إذا تعددت مطالب الكتاب أو الكلام الواحد المتصل، ثم الحق الاستثناء بأحدهما كان راجعا إليه ولا يلتزم برجوعه الى جميع المطالب السابقة لاجل ذكرها، إذ الأخير له تعين من بينها يوجب صرف الضمير إليه فقط. وأما الصورة الثالثة: يكون الكلام مجملا، إذ يحتمل ان يكون استقلال

[393]

الأخير في الحكم موجبا لتعيينه عرفا من بينها، كما يحتمل ان يكون ربط الأخير بحرف العطف موجبا لعدم تعيينه لكون الجميع بمنزلة الجملة الواحدة، هي من جهة العطف يحتمل كونها كالصورة الأولى، ومن جهة الاستقلال في الحكم يحتمل كونها كالصورة الثانية، فيكون الكلام مجملا، ولكن تخصيص الأخيرة قدر متيقن. هذا غاية تحقيق الكلام، وقد عرفت ان موضوعه هو تعيين مرجع الضمير المذكور في الكلام أو المقدر، لوضوح ارادة استثناء العنوان المضاف الى العام وان لم يضاف إليه لفظا ولاجل ذلك كان خاصا، فالمراد من: " اكرم العلماء الا الفساق " " الا فساقهم " والا فعنوان الفساق عام ونسبته الى العلماء نسبة العموم من وجه، فلا معنى لتخصيص العام به. ثم انه لا يخفى على المتأمل ما في كلام المحقق النائيني من النظر، حيث ذكر (قدس سره): ان الموضوع تارة يكون مكررا في الجملة الأخيرة. وأخرى لا يكون مكررا، بل هو يكون مذكورا في الجملة الأولى، كما إذا قال: " اكرم العلماء واضفهم واطعمهم الا فساقهم ". ففي الصورة الأولى حيث ان عقد الوضع ذكر في الجملة الأخيرة فقد اخذ الاستثناء محله فيحتاج تخصيص غيرها الى دليل آخر. وفي الصورة الثانية رجع الاستثناء الى الجميع لعدم ذكر الموضوع الا في صدر الكلام، فلا يصلح الاستثناء للرجوع الا إليه وإذا رجع إليه خصص الجميع لا محالة (1). فإن ما ذكره غير تام في كلتا صورتين. أما ما ذكره في الصورة الأولى فلان اخذ الاستثناء محله ليس امرا يحكم في باب الظهور وما يفهم عرفا من الكلام كما لا يخفى، فهو استدلال خارج عن الطريقة الصناعية. وأما ما ذكره

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 496 - الطبعة الاولى (*).

[394]

في الصورة الثانية فقد اورد عليه المحقق الاصفهاني: بانه خلط بين " الا " الوصفية و " الا " الاستثنائية، فان الأولى لا ترجع الى الضمير لان الضمير لا يوصف. أما الاستثناء منه فلا مانع منه (1). وأما ما ذكره صاحب الكفاية من تشبيه المقام بصورة تعدد المستثنى (2). فهو ليس كما ينبغي وذلك: لان المستثنى تارة: يكون متعددا مصداقا، لكنه واحد بالعنوان، كعنوان: " الفساق ". وأخرى: يكون متعددا عنوانا. فالاول: لا اشكال فيه لوحدة طرف الربط ولكنه لا يشبه المورد. الثاني: تارة يكون مع العطف كان يقول: " اكرم العلماء الا الفساق والنحويين ". وأخرى بدون العطف. فالاول: لا اشكال فيه، لان الربط وان تعدد لكن الدال متعدد أيضا، إذ هو في الاول أداة الاستثناء وفي الثاني أداة العطف. فهو لا يشبه المورد من جهة تعدد الربط ووحدة الدال المذكورة في الاشكال. والثاني: لم يثبت جوازه، بل محذور تعدد المستثنى منه يسري إليه ويرد فيه بلا تفاوت لتعدد الربط ووحدة الدال. فتدبر. والخلاصة: ان ما ذكرناه هو الذي ينبغي ان يقال فان فيه تحقيق المقال (*). فصل: وقع الكلام في جواز تخصيص العام الوارد في الكتاب بخبر الواحد

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 3 / 294 من هوامش الجزء الاول - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول - 235 / طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (*) (*) تنبيه: قد عرفت ان الاشكال الثبوتي لا ينحل بما ذكر من رجوع الاستثناء الى المجموع، لانه يتصور بأحد نحويين كلاهما بعيدان عن طريقة المحاورة. ولكن سيدنا الأستاذ (دام ظله) عدل عن ذلك - بعد البحث معه (مد ظله) - والتزم بإمكان رجوع الاستثناء الى المجموع، لوجود عنوان واحد جامع للعمومات، وهو الضمير، فانه عنوان مبهم قابل للانطباق على الجميع كما عرفت. عليه فيندفع المحذور الثبوتي بهذا الوجه

ايضا، وينحصر البحث حينئذ في تعيين مرجع الضمير. فلاحظ وتأمل جيدا والله سبحانه الموفق. (منه عفي عنه).

[395]

غير المحفوف بالقرينة القطعية، مع الاتفاق بجواز تخصيصه بالكتاب وبالخبر المتواتر وبخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية. وقد التزم صاحب الكفاية بجوازه بلا ترتيب لوجهين: احدهما: قيام سيرة الاصحاب على العمل بخبر الاحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الانمة (ع). وثانيهما: لزوم الغاء الخبر أو ما يحكمه لندرة خبر لا ينافي عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك. وقد قرب عدم جواز التخصيص به بوجوده: اولها: ان العام الكتابي قطعي الصدور، والخبر ظني السند فلا يقاوم العام. ورده صاحب الكفاية: بان ذلك لا يمنع التصرف في دلالاته الظنية، والا لامتنع تخصيصه بالخبر المتواتر مع انه جائز بلا كلام. وذكر ان السر فيه: ان المعارضة بين اصاله العموم ودليل حجية الخبر، وبما ان الخبر بدلالته وسنده صالح للتصرف في اصاله العموم، لحكومته أو وروده عليها، لانه رافع لموضوعها تعبدا، ولذا لو تيقن بمضمون الخبر يرتفع موضوع اصاله العموم تكوينا، كان الخبر مقدما على العام. واصالة العموم لا تصلح للتصرف في اصاله الحجية لانها لا ترفع موضوعها كما لا يخفى. وثانيها: ان ما يدل على حجية الخبر هو الاجماع، والقدر المتيقن منه ما لا يوجد على خلافه دلالة ولو كان مثل عموم الكتاب. ورده في الكفاية: بان الدليل لا ينحصر بالاجماع، كيف ؟ وقد عرفت قيام السيرة على العمل بخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب. ثالثها: ما دل من الاخبار على وجوب طرح المخالف للكتاب من الاخبار، وضربه عرض الجدار، وانها زخرف، ومما لم يقله الامام (ع)، وهي كثيرة جدا .

[396]

ورده في الكفاية بوجه: الاول: ان المراد بالمخالفة هي غير المخالفة بنحو العموم والخصوص، لانها ليست مخالفة بنظر العرف، ولا يرى العرف تنافي الدليلين إذا كانا كذلك. الثاني: انه لو لم نقل بانصراف المخالفة عن المخالفة بالعموم والخصوص، فلا بد من كون ذلك للقطع بصدور الاخبار الكثيرة المخالفة للكتاب بهذه المخالفة. الثالث: قوة احتمال كون المراد انهم (عليهم السلام) لا يقولون بغير قول الله تعالى واقعا وان خالفه ظاهرا، لاطلاعهم على مراده الواقعي، وما يرى من كونه مخالفا لا يعدو سوى التخييل لا الواقع. رابعها: انه إذا جاز التخصيص جاز النسخ بخبر الواحد، لانهما من واد واحد، إذ النسخ في الحقيقة تخصيص أزمانى، وقد قام الاجماع على عدم جواز النسخ به، فيدل على عدم جواز التخصيص به. ورده في الكفاية: بان عدم جواز النسخ به لقيام الاجماع، وهو لا يلزم الاجماع على عدم جواز التخصيص به وان اشتركا في كونهما معا من التخصيص، لوجود الفرق وهو توفر الدواعي الى نقل النسخ وضبطه دون التخصيص، فلا يكتفى في النسخ بالظن دون التخصيص. هذا توضيح كلام الكفاية، وليس فيه ما يحتاج الى تطويل البحث الا ما ذكره في تفسير الروايات الامرة بطرح المخالف للكتاب، وبما انه يقع البحث فيها في مبحث حجية خبر الواحد ومبحث التعادل والترجيح فنوكل الكلام فيه الى محله منهما. فتدبر (1) * * *).

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 235 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[397]

فصل: في دوران الامر بين النسخ والتخصيص. وقد ذكر في الكفاية ان الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما من حيث التخصيص والنسخ، فتارة يكون الخاص مخصصا. واخرى يكون ناسخا. وثالثة يكون منسوخا بالعام، وذكر في بيان ذلك - بعد تسليم أمرين: احدهما: امتناع التخصيص بعد وقت العمل بالعام لاستلزامه تأخير

البيان عن وقت الحاجة. وثانيهما: امتناع النسخ قبل حضور وقت العمل - ان الخاص ان كان مقارنا مع العام أو بعده قبل حضور وقت العمل به كان مخصصا، وان كان بعد حضور وقت العمل به كان ناسخا، إذ التخصيص يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، نعم يستثنى من ذلك صورة ما إذا لم يكن العام واردا لبيان الحكم الواقعي كما هو الحال في غالب العمومات الواردة في لسان الشرع، فانه يكون الخاص مخصصا له. وان كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص دار الامر بين كون الخاص مخصصا وكونه منسوخا، ويتحقق التصادم بين ظهور العام في العموم وظهور الخاص في الدوام والاستمرار، وبما ان التخصيص اشتهر وذاع كان ظهور العام ولو كان وضعيا اضعف من ظهور الخاص الاطلاقى، وبذلك يتعين الالتزام بالتخصيص. ثم انه تعرض لصورة الجهل بتاريخ ورود الخاص بعد العام وانه بعد العمل به أو قبله، وحكم بها بالرجوع الى الاصول العملية، ولا نفع كثرة التخصيص في ترجيحه، إذ غاية ما تستلزم، الظن بالتخصيص بلحاظ الغلبة ولا دليل على اعتبار هذا الظن. ففرق بين الصورة السابقة وهذه الصورة، فان شهرة التخصيص تستلزم اقوائية احد الظهورين على الآخر - في الصورة السابقة - وليس الامر كذلك في صورة الجهل بالتاريخ لعدم الدوران بين الظهور والتصادم بينهما .

[398]

ثم انه بعد ذلك ذكر ان تعين الخاص للتخصيص فيما لو ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل وقت العمل بالخاص، يبتني علي امتناع النسخ قبل حضور وقت العمل، والا فلا يتعين التخصيص، بل يدور امره بين النسخ والتخصيص، ولكن يلتزم بالتخصيص لاقوائية الظهور في الدوام من الظهور في العموم من جهة شهرة التخصيص وندرة النسخ. هذا ما افاده صاحب الكفاية في المقام (1). تحقيق الكلام: ان المراد من تأخير البيان عن وقت الحاجة المحكوم بالقبح أحد وجوه ثلاثة: الاول: تأخير البيان عن وقت العمل والامتنال، كالانشاء الفعلي لوجوب الجلوس في المسجد أمس، فانه عبث لغو، إذ الحكم المذكور لا يترتب عليه شئ من الداعوية فيكون قبيحا. الثاني: تأخير البيان عن وقت البيان، بمعنى تأخير البيان عن الوقت الذي يكون المتكلم في مقام البيان، فانه قبيح ايضا لانه خلف. الثالث: تأخير البيان المفوت للمصلحة واستيفاء الغرض، فانه قبيح لاجل تفويت الغرض. وهذا غير مرتبط بالعام والخاص، بل هو وجه سار في كل مورد من موارد عدم البيان المستلزم لذلك. كما لا يخفى. والعمدة في وجه الاشكال في تأخير الخصوصيات هو الاول، فانه لا معنى للانشاء الفعلي للاحكام الخاصة في الزمان الماضي، فتأخير التخصيص عن وقت الامتنال والعمل قبيح سواء كان الخاص متكفلا لحكم الزامي أو ترخيصي، إذ بعد مضي الوقت لا يبغي مجال لانشاء الالتزام أو الترخيص فيه لعدم ترتب الاثر المرغوب من جعل الحكم عليه .

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 237 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[399]

ولكن هذا الوجه مع أهميته ومتانته مغفول عنه في كلمات الاعلام، وانما يتعرضون لوجهين الآخرين. والذي يظهر من صاحب الكفاية ارادة الوجه الثاني، فان ما ذكره من تعين الخاص للنسخ إذا ورد بعد وقت العمل بالعام إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي دون ما إذا لم يكن واردا لذلك، ظاهر جدا في كون نظره في تأخير البيان هو الوجه الثاني. وهكذا المحقق النائيني فانه تابعه في ذلك، لانه وان اورد عليه بعدم امكان تكفل العام لبيان الحكم الظاهري، لكنه وافقه في ما هو المهم، وهو عدم تكفل العام لبيان الواقع فانه مشترك بينهما (1) وعلى كل، فقد عرفت ان صاحب الكفاية ذهب الى تعين الخاص للتخصيص في مورد دوران الامر بين كونه مخصصا وناسخا أو مخصصا ومنسوخا، وعلمه باقوائية الظهور في الدوام على الظهور في العموم لشهرة التخصيص وندرة النسخ. وارود عليه المحقق النائيني بوجوه عديدة: منها: ان اصالة العموم من الاصول اللفظية، واصالة عدم النسخ من الاصول

العملية لانها مفاد استصحاب عدم النسخ لا انها مفاد الاطلاق، إذ الدليل المتكفل لاصل الحكم لا يمكن ان يكون بنفسه متكفلا لاثبات استمراره لتأخر الاستمرار رتبة عن الحكم. وعليه فعند التعارض يتقدم الاصل اللفظي على العملي لحكومته عليه، فلا بد من الحكم بالنسخ لا بالتخصيص. وقد اختار (قدس سره) التخصيص بوجه آخر، فانه بعد ان قدم مقدمات ثلاث، تعرض في الاولى منها بكلام الكفاية المرتبط بتكفل العام لبيان

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 506 - الطبعة الاولى (*).

[400]

الحكم الظاهري. وفي الثانية لبيان ان النسخ قبل وقت الحاجة معقول في الجملة وفي بعض صور جعل الاحكام. وفي الثالثة لبيان عدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان من عادة المتكلم ذلك، لمصلحة هناك، كما هو الحال في المولى الشرعي. بعد ذلك ذكر ان مجئ الخاص المتأخر يمنع من جريان مقدمات الحكمة في العموم لصالحية الخاص للتخصيص، ومع وجود ما يصلح للتخصيص وتقيد موضوع العام لا تتم مقدمات الحكمة، فاصالة العموم لا تكون جارية في نفسها عند ورود المخصص، لعدم مقتضي وهو مقدمات الحكمة لا لوجود المانع. ولا يختلف الحال بين ان يكون الخاص متأخرا أو متقدما، بل فيه اولى لابعدية احتمال النسخ فيه، إذ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لو سلم المانع من الالتزام بتخصيص الخاص المتأخر فلا يسلم قبح تقديم البيان عن وقت الحاجة. فلاحظ (1). ولكن ما افاده لا يمكننا الالتزام به. اما التزامه بان نفي النسخ مفاد الاستصحاب لا الاطلاق، فهو محل منع كما سيأتي الكلام فيه في محله، وخلاصة ما يدفع به: ان الدليل كما يتكفل باطلاقه ثبوت الحكم لا فراده الدفعية، كذلك له اطلاق يتكفل بثبوته لافراذه التدريجية وهو معنى استمراره وهذا الوجه ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله أيضا (2). واما ما ذكره من ان مخصصة الخاص لاجل عدم تمامية مقدمات الحكمة، فلو سلم - على مبناه من ان عدم النسخ والاستمرار يثبت بالاستصحاب لا بالاطلاق - في الخاص المتأخر، فلا يسلم في الخاص المتقدم على العام، وذلك لان التنافي بين الخاص والعام انما يتحقق إذا كان زمان الحكمين متحدا، وعليه فلا

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 506 - الطبعة الاولى. (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 3 / 295 من هوامش الجزء الاول - الطبعة الاولى (*).

[401]

يكون الخاص المتقدم منافيا للعام إلا إذا فرض ثبوت حكمه في وقت العام، وهذا انما يكون على مبناه بالاستصحاب، وإذا كان ثبوت حكم الخاص في وقت ورود العام بالاستصحاب لم يصلح لمناهضة اصالة العموم كما لا يخفى، فانه مما لا يتوهمه فاضل. فما افاده (قدس سره) عجيب منه. كما ان ما افاده صاحب الكفاية من اقوائية الظهور الاطلاقي من ظهور العموم، يرد عليه: اولاً: انه انما ينفع في اثبات التخصيص بالنسبة الى الخاص المتقدم لا المتأخر، وذلك لوجود ظهور اطلاقي في الاستمرار يتكفله الخاص، وظهور وضعي في العموم يتكفله العام. وهذا غير متوفر في صورة تأخر الخاص، لان ورود الخاص المتأخر موجب لانتفاء الاطلاق جزماً، سواء لوحظ بالاضافة الى ما بعد ورود الخاص كما هو واضح، أو لوحظ بالاضافة الى حين وروده من حين ورود العام، لانه اما ان يكون مخصصاً فلا استمرار لعدم موضوعه أو ناسخاً. وإذا تبين عدم الاطلاق المتكفل للاستمرار فلا دوران بين اصالة العموم واصالة الاطلاق، بل القاعدة تقضي بجريان اصالة العموم لعدم المعارض. وثانياً: - اشار الى هذا اليراد بنحو الاجمال المحقق العراقي في مقالاته (1) - ان كثرة التخصيص وندرة النسخ متأخرة عن زمان ورود الخاص، بمعنى انه لم تكن ثابتة قبل ورود الخصوصات بالنحو المزبور، بل هي ناشئة عن الالتزام بالتخصيص دون النسخ في الخصوصات المزبورة،

فلو التزم بالنسخ كان الامر بالعكس. وعليه، فلا بد من بيان علة الالتزام بالتخصيص دون النسخ من اول

(1)العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول 1 / 162 - الطبعة الاولى (*).

[402]

الامر وقبل تحقق الاشتهار المزبور، ولم يثبت في وجهه ما يستلزم أقوائية احد الظهورين على الآخر، إذ لعل الالتزام بالتخصيص من جهة الالتزام بانقطاع النسخ وبيانه بموت الرسول (ص) وعدم معقوليته حتى بنحو البيان من الائمة عليهم السلام، أو من جهة لزوم تذبذب الاحكام والشرعية لو التزم بالنسخ في هذه الخصوصيات جميعها. وهذا المعنى لا ستلزم قوة الظهور كما لا يخفى. وقد ذهب المحقق الاصفهاني (قدس سره) الى عدم احتمال النسخ ببيان: ان كلام الائمة (ع) كله بمنزلة كلام واحد، لانه بيان لحكم الله الواقعي الثابت من اول الامر لا انه تشريع فعلي للحكم. وعليه فلا تأخر ولا تقدم، بل الكل بمنزلة المقارن، فيتعين الخاص للتخصيص ولا يحتمل النسخ حينئذ (1). ويتوجه عليه: ان الامر وان كان كذلك، فبيانهم (ع) يكشف عن سبق جعل الحكم، لكن اثبات كون المعجول سابقا يحتاج الى دليل، إذ يحتمل ان يكون ابتداء الحكم من حين بيان المعصوم (ع) وان كان جعله سابقا، ولا طريق الى جر الحكم الى السابق واثبات تحققه من اول الامر سوى الاطلاق. وعليه، يدور الامر بين التصرف باصالة العموم أو رفع اليد عن الاطلاق، إذ لو لا الاطلاق لا تعارض، فالدال على الحكم المنافي للعام هو الاطلاق فيتعارضان، فاحتمال النسخ ثابت كما لا يخفى. وخلاصة الكلام: ان ما ذكره الاعلام الثلاثة (قدس سرهم) لم يوصلنا الى حل سليم في المقام. والتحقيق ان يقال: انه إذا التزم بامتناع النسخ في زمن الائمة (صلوات الله عليهم) لانتهائه في زمن الرسول (ص) حتى بنحو البيان، لم يكن لاحتمال

(1)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 3 / 294 - من هوامش الجزء الاول - الطبعة الاولى (*).

[403]

النسخ مجال حينئذ فيتعين الخاص للتخصيص، وان التزم بإمكان النسخ في زمانهم (ع)، اما لامكان تشريعهم الاحكام ابتداء، أو لاجل بيانهم النسخ الثابت من السابق، كان احتمال النسخ في كل خاص ثابتا. لكن الالتزام بالنسخ في هذه المخصصات الكثيرة ممتنع لملازمته للالتزام بتذبذب الشرعية وعدم استقرارها بهذا النحو الغريب الذي يلازم السخرية والهزو لو كان صادرا في القوانين العرفية المبنية على الجهل بالواقع فضلا عن المولى الشرعي. وعليه، فلا يدور الامر بين النسخ والتخصيص في هذه المخصصات الواردة بالبيان المتعارف، نعم قد يدور الامر بينهما في حكم خاص بين بنحو يتلاءم مع النسخ والتخصيص. وعليه فيتعين الالتزام بالتخصيص في هذه المخصصات. ولكن في التخصيص بالخاص المتأخر محذور تقدمت الاشارة إليه وهو: استلزامه تأخير البيان عن وقت العمل بيان ذلك: ان الدليل اما يتكفل انشاء الحكم فعلا بوجوب العمل أو بالترخيص فيه فيما سبق من الازمنة. أو يتكفل بيان ثبوته من السابق. والاول، لغو محض، إذ لا يترتب عليه ما يلحظ في التكليف من البعث أو اطلاق العنان لتصرم الزمان ومضيه، فلا معنى لا يجاب شئ في الامس أو الترخيص فيه. والثاني: ممتنع أيضا، إذ جعل الحكم في السابق مع الجهل به وعدم امكان الجري على طبقه بوجه من الوجوه، لقيام الحجة على خلافه، وهي اصالة العموم الدالة على الحكم الالزامي المنافي في له، يكون لغوا قبيحا كما هو واضح. وغاية ما نقوله في رفع المحذور المذكور هو: ان البداهة والضرورة الفقهية قامت على عدم اختلاف الموضوع الواحد في الحكم في زمانين لا وحدة الحكم فيهما - نظير المتلازمين -.

وعليه، فالدليل الخاص الدال على ثبوت الحكم في مورد فعلا يدل بالملزمة على نفي غيره عنه في الزمان السابق، فينافي الدليل العام الدال على ثبوت غيره له سابقا، فإذا قدم الخاص لاقوائمه كان كاشفا عن عدم شمول العام لموضوعه من الاول. فالتنافي بين العام والمخصص بدلالته الالتزامية. فتدبر جيدا. ثم ان صاحب الكفاية اوقع الكلام بعد ذلك في حقيقة النسخ والبداء (1). وتبعه غيره في ذلك، ولكن رأينا الاولى عدم التعرض لذلك، لعدم دخالته في علم الاصول، وعدم القناعة بما ذكر له من الحلول، فنوكل علمه الى أهله فان اثبات الشبهات غير محمود. إنتهى مبحث العام والخاص، ويتلوه مبحث المطلق والمقيد * * *

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 238 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

المطلق والمقيد

المطلق والمقيد عرف المطلق: بما دل على شائع في جنسه، وقد اورد عليه : بعدم الاطراد وعدم الانعكاس. وقد ذكر صاحب الكفاية - كما عادت في كل تعريف - ان هذه الايرادات لا وجه لها، لان التعريف يقصد به شرح الاسم لا بيان الحد أو الرسم (1). ولا يخفى انه لا اثر لذلك، فالمتعين اهمال البحث فيه وايقاع البحث في الالفاظ المعدودة من المطلق ونحوها وتعيين الموضوع له فيها. وهي موارد :الاول: اسم الجنس، سواء كان اسما للجوهر كإنسان ورجل وفرس وحيوان. أو للعرض سواء كان متصلا، كسواد وبياض. أو انتزاعيا، كالملك ونحوه. وعبر صاحب الكفاية عن اسم الجنس للعرض الانتزاعي بالعرضي (2)، كما عبر عنه بذلك في باب المشتق (3) واورد عليه هنا كما اورد عليه هناك: بانه

(1) و (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 243 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
(3) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول - 40 / طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

خلاف اصطلاح اهل الفن، فانهم يصطلحون بالعرضي على العنوان الاشتقائي، وبالعرض على المبدأ اعم من كونه انتزاعيا أو غيره. وهذا ليس بمهم فيما نحن فيه، وانما المهم تحقيق الموضوع له اسم الجنس، والمنسوب الى المشهور كونه موضوعا للطبيعة الملحوظ معها عدم لحاظ شئ، المعبر عنها في الاصطلاح بالماهية لا بشرط القسمي. واختار صاحب الكفاية كونها موضوعا للماهية المبهمة المهملة بلا شرط اصلا حتى لحاظ انها كذلك، ثم قال: " وبالجمله: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم، الغير الملحوظ معه شئ اصلا الذي هو المعنى بشرط شئ، ولو كان ذلك الشئ هو الارسال والعموم البدلي. ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شئ معه، الذي هو الماهية اللابشرط القسمي "، واستدل على نفي وضعه للماهية بشرط الارسال، انه لو كان كذلك لم يصدق على كل فرد من الافراد في نفسه مع وضوح صدقه عليه بماله المعنى بلا عناية. كما استدل على نفي وضعه للماهية بنحو

اللا بشرط القسيمي، بان المفهوم اللا بشرط القسيمي موجود ذهني لتقيده باللاحاظ، فيمتنع صدقه على الفرد الخارجي الا بالتجريد، مع انه يصدق عليه بلا مسامحة وعناية (1). وقد تعرض المحقق الاصفهاني الى بيان اعتبارات الماهية، وانها تارة: يكون النظر مقصورا فيها على ذاتها وذاتياتها من دون لحاظ أي امر خارج عنها معها، وهي المعبر عنها بالماهية بما هي هي، التي لا يحمل عليها الوجود والعدم وغير ذلك، بل هي ليست الاهي. واخرى: تلاحظ بالاضافة الى امر خارج عن ذاتها وذاتياتها، وهي بهذا الاعتبار تارة: تقيد بوجود ذلك الامر الخارجي. واخرى: تقيد بعدمه. ثالثة: لا تقيد باحدهما، ويعبر عنها بالماهية اللا بشرط

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 243 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[409]

القسيمي. ويعبر عن الثاني بالماهية بشرط لا. وعن الاول بالماهية بشرط شئ. كما يعبر عن المعنى الجامع لهذه الاعتبارات الثلاثة الذي لا تعين له بدون احدها باللا بشرط القسيمي، فاللا بشرط القسيمي غير الماهية المبهمة وبما هي هي(1)، كما تعرض المحقق النائيني الى تقسيم البشرط لا الى قسمين (2). ولا يخفى ان التعرض الى هذه التقسيمات، وبيان المصطلح على كل منها، والايراد والنقض في صحة اطلاق بعض المصطلحات على بعض هذه الاعتبارات، امر لا يرتبط بما نحن فيه، وما نرومه، فان الذي نحاول البحث فيه وتحقيقه جهتان: الاولى: بيان الموضوع له اسم الجنس، وانه هل الماهية اللا بشرط القسيمي اولاً ؟ والاثر فيه، انه إذا كان الموضوع له هو الماهية اللا بشرط القسيمي، فلو وقع موضوعا للحكم يستفاد عموم الحكم لجميع الافراد من الوضع لا بالقرينة، بخلاف ما لو لم يكن موضوعا لها فانه يستفاد العموم من القرينة. والثانية: بيان ان حقيقة اللا بشرط القسيمي وواقعه هو رفض القيود أو الجمع بينها، فقد تكرر هذا الحديث منا تبعا للمحقق الاصفهاني من دون تحقيق الحال فيه. ومن الواضح ان معرفة كل من الامرين لا تتوقف على التقيد بمصطلحات اعتبارات الماهية، بل هو يرتبط بواقع الماهية والاعتبار. والبحث في الجهة الثانية نوكله الى ما بعد الانتهاء من تعداد الالفاظ ومعرفة وضعها. ويقع البحث الان في الجهة الاولى، فنقول: الموضوع له اسم الجنس هو

(1)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1: 351 - 352 - الطبعة الاولى. (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1: 522 - الطبعة الاولى (*).

[410]

ذات الماهية والطبيعة التي تطرأ عليها هذه الاعتبارات، والثابتة في جميع هذه التقسيمات بلا تقيد لها باعتبار دون آخر، فليست هي الماهية بما هي هي، ولا الماهية بشرط الارسال، ولا الماهية اللا بشرط القسيمي أو القسيمي. وبعبارة اخرى: ان هناك امرا واحدا ثابتا لا يتغير باختلاف الاعتبارات، بل الاعتبارات تطرأ عليه وهو نفس الماهية، فيقال الماهية تارة تلاحظ كذلك واخرى تلاحظ بهذا النحو وهكذا. فالمدعى: ان الموضوع له هو هذا الشئ الثابت في جميع هذه الاقسام. ودليلنا على ذلك - وبه ننفي سائر الاحتمالات - هو: صحة استعمال اللفظ في جميع هذه الاقسام بلا أي عناية ومسامحة، فانه يكشف عن كون الموضوع له ما ذكرنا، والا لم يصح الاستعمال بلا عناية في جميع الاقسام. فظهر بطلان احتمال كون الموضوع له الماهية بنحو اللا بشرط القسيمي. واما ما ذكره صاحب الكفاية في وجه ابطاله من: انه يلزم ان يكون الموضوع له أمرا ذهنيا لا يصدق على الخارجيات الا بالتجريد (1). ففيه: ان اللا بشرط القسيمي يرجع الى لحاظ الماهية من دون دخل القيد وعدمه في الحكم، وحينئذ فتارة: يدعى وضع اللفظ الى الماهية الملحوظة بنحو يكون قيد لللاحاظ ماخوذا في الموضوع له. واخرى: يدعى وضع اللفظ الى ذات ما تعلق به الللاحاظ، فيكون التعبير باللاحاظ للاشارة الى تلك الذات. فعلى الاول: يتم ما ذكره من الاشكال.

وأما على الثاني: فلا يتم لصلاحيّة الموضوع له بنفسه للانطباق على الخارج من دون أيّ عناية كما لا يخفى. والظاهر هو الثاني، بل يكفيّا مجرد امكان ادعائه، إذ به تصحّ دعوى

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 244 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[411]

الوضع للابشرط القسمي. فتدبر. الثاني: علم الجنس كاسامة للاسد، وثعلبة للثعلب، ونحوهما. وقد نسب صاحب الكفاية الى المشهور من اهل العربية وضعه للطبيعة بما هي متعين بالتعين الذهني لا بما هي هي، ولاجل ذلك يعامل معاملة المعرفة بدون اداة التعريف. وخالفهم (رحمه الله) في ذلك، فذهب الى وضعه الى صرف المعنى بلا لحاظ شئ معه اصلا، وان التعريف فيه لفظي لا معنوي كالتأنيث اللفظي، فلا فرق بينه وبين اسم الجنس في الموضوع له. ونفى ما ذكره المشهور بوجهين: الاول: انه يكون امرا ذهنيّا لا يصدق على الخارجيات الا بالتصرف بالتجريد، مع ان صدقه عليها لا يكون بعناية كما لا يخفى. الثاني: ان الوضع لمعنى مع خصوصية يحتاج في استعماله الى تجريده عنها لا يصدر عن الجاهل فضلا عن العاقل الحكيم (1). وقد وافقه المحقق الاصفهاني بناء على كون المراد من التعين هو التعين الذهني، ولكنه احتمل ارادة التعين الجنسي منه - كما في الفصول (2) تبعا للسيد الشريف - ببيان: ان كل معنى طبيعي متعين بنفسه ممتاز عن غيره وهو امر ذاتي له، فالمدعي ان علم الجنس موضوع للمتعين، بما هو متعين، واسم الجنس موضوع لذات المتعين والممتاز (3). اقول: لا بد اولا من معرفة ما به يكون اللفظ معرفة ونكرة، فنقول: لا يمكن ان يكون التعريف مستندا الى امتياز مفهوم اللفظ عن غيره من المفاهيم وتعيينه في نفسه، وذلك لان المفاهيم كذلك، فكل واحد منها له تعيين في نفسه وامتياز

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 244 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / 166 - الطبعة الاولى. (3) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 354 - الطبعة الاولى (*).

[412]

عن غيره، فيلزم ان تكون جميع الالفاظ معارف، بل الذي يستند إليه التعريف هو تعيين المصداق والامتياز في مرحلة الانطباق بحيث يكون مصداق المعنى معينا في فرد خاص. فمثل: " رجل " في: " جئني برجل "، لا يكون معرفة لعدم التعين المقصود منه، وتردده بين افراد بلا تعيين لاحدهما في الصدق. وهكذا اسم الجنس فانه وان كانت افرادة ممتازة عن غيرها، فافراد الانسان لها تعيين، لكن لاحد لها، بل كل ما يفرض وجوده من الطبيعة يصدق عليه الانسان. فلها تعيين من جهة دون اخرى. فسبب التعريف تعيين المصداق والمنطبق خارجا وتحدده. وليس المراد به التعين عند المتكلم، والا لكان " رجل " في: " رأيت رجلا " معرفة لتعيينه عند المتكلم، ولا عند السامع والا لكان: " زيد " في: " جاء زيد " نكرة إذا لم يعرفه السامع وكان مرددا بين اشخاص كل منهم مسمي بذلك. بل المراد التعين الواقعي وفي نفسه بحسب ما يدل عليه اللفظ له، فمتعلق الرؤية وان كان متعينا واقعا، لكن لا يستفاد المعين من اللفظ بنفسه ومجردا عن القرينة. كما ان من اسباب التعريف التعين الذهني، كالمعهود في المعرف باللام، واسماء الاشارة والضمائر، فان تعريفها باعتبار تعيين معناها ذهنا وان كان ينطبق على الكثير كما إذا كان المرجع للضمير هو الكلّي. وعليه، فعلم الجنس يصير معرفة إذا كان موضوعا للطبيعة بقيد التعيين الذهني. اما ايراد الكفاية على ذلك: بانه يستلزم عدم الصدق على الخارجيات، لصيرورة المعنى امرا ذهنيّا فلا يصدق على الخارج الا بالتجريد، وهو مسامحة لا تلحظ في الاستعمال وجدانا، كما انه خلاف الحكمة (1). (فيندفع :

[413]

اولاً: بالنقض في مثل الضمائر واسماء الاشارة فانها لا تستعمل إلا في مورد التعين الذهني، فمدلولها هو المعنى المتعلق للاشارة الذهنية، والمتعين بالتعيين الذهني، مع انه ينطبق على الخارج فاقول: " جاء زيد وهو راكب "، فان الركوب وصف لزيد الخارجي لا الذهني. وثانياً: بالحل في الجميع، وقبل بيانه نشير الى شئ وهو: ما يقال بان العلم لا يتعلق بالخارج وانما يتعلق بالصورة الذهنية، ويعبر عن الخارج بالمعلوم بالعرض لا بالمعلوم بالذات، وهذا أمر دقي فلسفي، والا فالعرف يرى ان المعلوم رأساً هو الخارج. وعلى كل، فالخارج يكون له ربط بالعلم واقعا، وهو ربط المعلوماتية بالعرض - بالدقة - وربط المعلوماتية بالذات - في العرف -، ويدل على حدوث الربط بينه وبين العلم وصفه بالمعلوماتية دون غيره، ولا يمنع تعلق العلم بالشئ من صدقه على الخارجيات كما لا يخفى. إذا عرفت ذلك فنقول: الاشارة الذهنية وإن كانت تتعلق بالامر الذهني حقيقة ولكن للخارج والواقع نحو ارتباط بها، ولذا يقال ان هذا المعنى - ويشار الى الخارج - مشار إليه دون غيره، مما يدل على حدوث اضافة وربط بينهما لا يوجد بين الاشارة وغيره من المعاني التي لم تتعلق بها الاشارة، والذي يلتزم به ان الموضوع له هو هذا المعنى الخارجي الذي تعلقت الاشارة بصورته الذهنية وفي ظرف تعلق الاشارة بالصورة الذهنية له، أو قل: ان الموضوع له هو المشار إليه بالعرض لا بالذات، والمشار إليه بالعرض يصدق على الخارجيات كالمعلوم بالعرض. وان شئت فعبر عما ذكرنا بان الموضوع له هو المعنى الذي يكون طرف الاضافة الى التعين الذهني على ان يكون القيد خارجا والتقيد داخلا، فيؤخذ التعين الذهني في الموضوع له بنحو المعنى الحرفي. والخلاصة: ان ما يلتزم به في الموضوع له اسم الاشارة والضمير هو الذي

[414]

يلتزم به في علم الجنس فيندفع المحذور. الثالث: المفرد المعرف باللام، وقد ذكر صاحب الكفاية ان المشهور كونه على اقسام، المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد باقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى. ثم انه ذكر ان المدخول يستعمل فيما يستعمل فيه المجرد، والخصوصية تستفاد من اللام ان من قرائن المقام بنحو تعدد الدال والمدلول، وبعد ذلك قال: " والمعروف ان اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني: وانت خبير بانه لا تعين في تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهناً، ولازمه ان لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد... " (1). ونتيجة كلامه هو: منع اخذ التعيين الذهني في مدلول المعرف باللام لاستلزامه عدم صدقه على الخارجيات الا بالتجريد والمسامحة، وهو خلاف الملموس في باب الاستعمالات وخلاف الحكمة. وهذان هما الوجهان اللذان اورد بهما على اخذ التعيين الذهني في مفهوم علم الجنس. وقد عرفت التفصي عن هذا الاشكال بالالتزام بكون الموضوع له هو طرف الاضافة، واخذ القيد بنحو المعنى الحرفي بان يكون التقيد داخلا والقيد خارجا بالمعنى الذي عرفته، وهو لا يتنافى مع صدق المعنى على الخارجيات. ثم انه اضاف هنا اشكالا ثالثاً أشار إليه بقوله " واستفادة الخصوصية... "، ومراده ان خصوصيات اللام من الاستغراقية والجنسية وغيرهما تستفاد من القرائن، ومعها لا تحتاج الى تلك الاشارة الذهنية وتكون لغوا (2). وانت خبير بانه لا وقع لهذا الاشكال بعد التزامه بصحة الاشتراك، لانه يتأتي في جميع موارد الاشتراك لعدم استفادة احد المعاني بعينه إلا بالقرينة .

(1) و (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 245 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

فلاحظ تعرف. ثم ان المحقق الاصفهاني قرب وضع اللام للتعين بنحو آخر وهو: الالتزام بكونها موضوعة للدلالة على ان مدخولها واقع موقوف المعروفة والتعيين، فهي تدل على تحقق النسبة بين التعيين والمتعين، كدلالة كلمة: " من " على وجود النسبة بين المبتدأ به والمبتدأ منه، و: " في " على وجود النسبة بين الطرف والمظروف. وبالجمله: الموضوع له اداة التعريف كالموضوع له في سائر الحروف هو الربط الخاص والنسبة الخاصة، فلا تدل الا على وقوع مدخولها موقع التعيين، لا ان مدخولها اخذ ملحوظا بما هو ملحوظ انتهى (1). وقد يشكل: بان المتقرر - كما تقدم - هو كون الحروف موضوعة للربط الذهني بين المفاهيم لا غير، وليست الاشارة الذهنية من المفاهيم، بل هي كالاشارة الخارجية من سنخ الموجودات والافعال فان فعل النفس كالفعل الخارجي ليس مفهوما كما لا يخفى. فالالتزام بان اللام موضوعة للربط بينها وبين المشار إليه خروج عما هو المقرر، وليس الربط بين مفهوم الاشارة ومفهوم المشار إليه كالربط بين مفهوم زيد ومفهوم الدار في مثل: " زيد في الدار "، بل الربط بين واقع الاشارة الذهنية لا مفهومها الموجود في الذهن، بل نفس توجه الذهن الى المعنى هو طرف الربط لا مفهوم التوجه. فلاحظ. ويندفع: بان الحرف وان كان موضوعا للربط الذي يكون طرفه المفهوم، لكن لا يلزم ان يكون كلا طرفي الربط مفهومين الا فيما قصد بالحرف الدلالة على الربط المضاف الى كلا الطرفين. وما إذا كان مدلوله هو الربط المضاف الى احد طرفيه - بان لم تلحظ اضافته الى الطرف الاخر في مقام الكشف وان كانت ثابتة واقعا - كان اللازم كون ذلك الطرف مفهوما .

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 354 - الطبعة الاولى (*).

وعليه، فيمكن القول بان مدلول اداة التعريف هو الربط المضاف الى متعلق الاشارة. واما اضافته الى الاشارة فلم تلحظ في مدلوله. وليس دلالة الحرف على الربط المضاف الى احد الطرفين دون لحاظ اضافته الى الاخر امرا بعيدا، بل له شواهد كثيرة، منها: ما إذا سألت شخصا عن مكان زيد فأجاب: في الدار. فان مدلول: " في " هو الربط الملحوظ اضافته الى احد الطرفين دون الاخر، وان كان الربط واقعا متوقفا بكلا الطرفين. ثم ان صاحب الكفاية (رحمه الله) اشار الى الجمع المعرف باللام بمناسبة البحث في دلالة اللام على التعيين، حيث جعل من شواهد دلالة اللام على التعيين دلالة الجمع المعرف على الاستغراق (1). وتحقيق الكلام: هو انه لا اشكال في دلالة الجمع المعرف على العموم، انما الاشكال في منشأته وهو يدور بين ثلاثة احتمالات. الاول: ان اللام تدل على التعيين ولا تعين الا للمرتبة الاخيرة فيلازم العموم. الثاني: ان اللام بنفسها موضوعة للعموم بنحو المعنى الحرفي. الثالث: ان المجموع موضوع للعموم. وقد ناقش صاحب الكفاية في الاول: بان لا تعين للمرتبة الاخيرة بل اقل المراتب ايضا متعينة (2) واشكل عليه: بان أقل المراتب وان تعينت من جهة العدد وهو الثلاثة، لكن لا تعين له من حيث الانطباق لصلاحيتها للانطباق على كل ثلاثة من الطبيعة، بخلاف اكثر المراتب فانها متعينة من حيث الصدق لا تردد فيها (3).

(1) و (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 245 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
(3) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 445 / هامش رقم (1) - الطبعة الاولى (*).

وقد أورد على الوجه الثالث: بان وضع الهيئة لذلك يستلزم ان يكون استعمال الجمع المعرف باللام في موارد العهد الذكري أو الخارجي استعمالا مجازيا (1). (وهذا

الوجه غير واضح المستند، فما هو منشأ الملازمة بين الأمرين ؟. نعم يرد على الوجه الثالث: بأن المجموع إذا كان موضوعاً للعموم لزم تجريد المدخول عن معناه عند الاستعمال، وذلك لأن المدخول بهيئته وهو: "علماء" - مثلاً - معناه عدة من العالم أو المتعدد منه أو جماعة منه، غاية الأمر أنه يفيد ذلك بنحو المعنى الحرفي، ومعناه الاسمي ما عرفت، وهو مردد بين أفراد، إذ كل عدة من العلماء يصدق عليهم: "علماء". فإذا فرض وضع المجموع لعدة خاصة وهي الشاملة لجميع العلماء، فعند الاستعمال لا بد من تجريد هيئة المدخول عن معناها، إذ بقاؤها على معناها لغو، لادائه باستعمال المجموع، فإن معناه العدة باضافة خصوصية. هذا لو فرض وضع المجموع للخاص، أما لو وضع للخصوصية فقط، فيؤدي العموم من مجموع الكلام وهيئة المدخول، فالحقيقة تدل على العدة والمجموع يدل على خصوصية للعدة، استلزم ذلك محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لاستعمال الهيئة مستقلاً وضماً في آن واحد في معنيين، فيلزم لحاظها بلحاظين. ولا يدفع هذا الإيراد سوى دعوى عدم الوضع للخصوصية فقط، بل للخاص بما هو خاص ودعوى تحقق التجريد وأنه ليس خلاف الظاهر من الكلام. وعليه، فتكون جميع هذه الاحتمالات قابلة للثبوت اثباتاً، ولا نستطيع

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 445 هامش رقم 1 (الطبعة الاولى (*).

[418]

الحزم باحدها، وليس ذلك بمهم بعد عدم الاشكال في أصل دلالة الجمع المعروف على العموم. فتدبر. الرابع: النكرة ك: "رجل" في: "رأيت رجلاً"، أو "جنني برجل". وقد ادعي وضعها للفرد على البدل بتعبير. وللغرد المردد بتعبير آخر. ولكن صاحب الكفاية ذهب الى غير ذلك باعتبار انه يرى انه لا وجود للفرد المرددا اصلاً، بل كل فرد في الخارج هو هو لا هو أو غيره، مع ان النكرة تصدق على الخارج. فذهب الى ان المفهوم منها في مورد الخبر هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند السامع. وفي مورد الانشاء هو الطبيعة المقيدة بالوحدة، فتكون كلياً صالحاً للانطباق على كثيرين، فالنكرة اما فرد معين في الواقع أو حصة كلية (1). أقول: البحث في وجود الفرد المردد وقابليته لتعلق الاحكام والصفات و عدم ذلك امر ذو أثر عملي يظهر في موارد: منها: بيع الصاع من الصبرة، ويعبر عنه بالكلي في المعين، فانه يقع البحث في حقيقة الكلي في المعين وانه هو الفرد المردد أو غيره. ومنها: مورد العلم الاجمالي، فانه يبحث عن ان متعلقه الفرد المردد، أو انه عبارة عن علم تفصيلي بالجامع وشككين في الطرفين. ومنها: الواجب التخيري، فانه يبحث عن تعلقه بالفرد المردد. والبحث المفصل فيه يقع في ابحاث العلم الاجمالي، ولأجل ذلك نوكله الى هناك، ولا اثر عملي منهم على تحقيقه هنا، ومعرفة حقيقة الموضوع له النكرة - من كونه الفرد المردد أو ما يذكره صاحب الكفاية أو غيره - بعد الاتفاق على قابليتها للصدق على كثيرين بنحو البديلية. فتدبر .

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 246 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[419]

وبعد هذا يقع الكلام فيما ذكره المحقق النائيني في مقدمة الدخول في بحث المطلق والمقيد، فانه ذكر امورا لا بأس بالاشارة إليها، وإلى ما فيها من كلام، وهي: الامر الاول: ما ذكره في المقدمة الاولى، من ان محل الكلام في المقام هو: الاطلاق المتصف به المعاني الافرادية الموجب للتوسعة دائماً، اما الاطلاق المتصف به الجمل التركيبية - أعني به ما يوجب طبع نفس القضية الموجب للتوسعة مرة وللتضييق اخرى - فلم يقع التكلم عنه في المقام لعدم ضابط كلي له يتكلم عنه في خصوص مورد، بل التكلم انما وقع فيه باعتبار انواعه في الموارد المناسبة له، كمباحث الاوامر

حيث يتكلم فيها عن اقتضاء اطلاق القضية للوجوب التعييني العيني النفسي،
وكمباحث المفاهيم التي يتكلم فيها عن اقتضاء اطلاق القضية الشرطية للمفهوم
(1). هذا كله (قدس سره) نقلناه بنصه. ويتوجه عليه :اولا: انه لم يثبت للجملة
التركيبية معنى ثالث غير معانيها الافرادية، كي يتمسك باطلاقه، فلا موضوع لكلامه.
وثانيا: ان ما ذكره من المثال ليس مثالا للتمسك باطلاق الجملة، بل هو من موارد
التمسك باطلاق المعاني الافرادية، فان الذي يتمسك به في صيغة الامر هو مدلول
الهيئة - كما قد يظهر من بعض كلمات الكفاية (2) - أو المادة كما حققناه أو المادة
المنتسبة - كما حققه (قدس سره - (3) (والجميع من المعاني الافرادية وليس من
معاني الجمل. وهكذا الذي يتمسك به في مورد الشرط، فانه اما اداة

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 516 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق
الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 108 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (3) المحقق الخوئي السيد أبو
القاسم. أجود التقريرات 1 - 169 / الطبعة الاولى (*).

[420]

الشرط أو نفس الشرط، وكل منهما معنى افراده تجري فيه مقدمات الحكمة
كما تجري في سائر موارد الاطلاق بلا فرق، فالحديث فيها واحد لا يتعدد. ثم ان
التعبير بما يوجبه " طبع " نفس القضية لا يخلو عن تكلف، فليس للقضية طبع يقتضي
شيئا، فتدبر. الامر الثاني: ما ذكره من اختلاف نتيجة الاطلاق من حيث البدلية
والاستيعاب، ببيان: ان المطلق تارة يكون مفاد اسم الجنس، وهو الطبيعة غير المفيدة
بشئ. واخرى يكون مفاد النكرة، وهي الطبيعة المفيدة بالوحدة المعبر عنها بالحصّة.
وكل منهما اما ان يقع في سياق النفي أو الاثبات. فعلى الاول كانا دالين على العموم
والاستيعاب. وعلى الثاني يكون الحكم استيعابيا، الا إذا كان هناك ما يقتضي البدلية
من طرف المادة كما في النكرة، أو الهيئة كما في أسماء الاجناس المتعلقة للامر، لان
الامر يتعلق بصرف الوجود، وهو يتحقق باول الوجودات لا بعينه (1). اقول: هذا تعرض
لامر في غير محله. وقد تعرض له صاحب الكفاية بعد بيانه لمقدمات الحكمة، وهو كما
ينبغي بحسب فن التحرير وسيأتي هناك ما ينفع به اصل المطلب، وان البيان الصحيح
لاستفادة البدلية في متعلق الامر غير ما ذكره. فانتظر. الامر الثالث: ما ذكره في مقام
الفرق بين العام الاصولي والمطلق، بان الشمولي في العام بالدلالة اللفظية، بخلافه
في المطلق فانه بحكم العقل، ولاجله يتقدم العام على المطلق الشمولي، كما انه
يتقدم المطلق الشمولي على البدلي (2). اقول: وقع هذا الامر - أعني تقديم العام
على المطلق، وتقدم المطلق

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 518 - الطبعة الاولى. (2) المحقق الخوئي
السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 519 - الطبعة الاولى (*).

[421]

الشمولي على البدلي - محلا للكلام، ويتعرض له مسهبا في مبحث التعادل
والترجيح، كما يشار إليه في مبحث دوران الامر بين تقييد المادة وتقييد الهيئة، وقد
استشكل في تقديم المطلق الشمولي على البدلي، لكن تقدم منا تصحيح ما افاده
المحقق النائيني فراجع تعرف. الامر الرابع: ما ذكره في تحقيق ان التقابل بين
الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، ببيان: ان الوجود والعدم تارة يلحطان
بالاضافة الى نفس الطبيعة والماهية، فيكونان متناقضين فلا يمكن اجتماعهما كما لا
يمكن ارتفاعهما. واخرى يلحظ العدم بالاضافة الى ما يقبل الاتصاف بالوجود فيكون
الملحوظ هو العدم الخاص وهو العدم الناعتي، ففي مثل ذلك يكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة، فعدم الملكة هو العدم فيما يقبل الاتصاف بالوجود، كالتقابل بين
البصر والعمى فان العمى هو عدم البصر في مورد يقبل الاتصاف بالبصر، ولذا لا يقال
للجدار انه اعمى، والمتقابلان تقابل العدم والملكة يرتفعان عن المورد غير القابل

للاتصاف. وعليه، فنقول: ان الاطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد يقبل التقييد فيكونان من موارد العدم والملكة، والوجه في ذلك هو ان الاطلاق عبارة عن تسرية الحكم لمورد القيد وغيره، في قبال التقييد الذي هو عبارة عن اختصاص الحكم بمورد القيد، فلا بد من كون المطلق مقسما للمقيد وغيره، وإذا لم يكن مقسما لها امتنع الاطلاق، إذ لا معنى لتسرية الحكم لمورد القيد وغيره بعد ان لم يكن مورد القيد من اقسامه، وعليه ففي كل مورد يمتنع فيه التقييد يمتنع فيه الاطلاق، ولذا لا يصح الالتزام باطلاق متعلق الوجوب في اثبات انه توصلي لامتناع تقييده بقصد القرية. ثم رد على الشيخ في التزامه بالاطلاق في هذا المورد بعد التزامه بامتناع التقييد، وفي التزامه بالاطلاق في اثبات عموم الحكم للعالم به والجاهل لامتناع

[422]

تقييده بالعلم به، والتزامه به في اثبات عموم الوجوب الغيري لمطلق المقدمة وعدم اختصاصه بالموصلة لامتناع تقييده بالايصال. فانه التزام بالاطلاق في مورد يمتنع فيه التقييد. وقد عرفت امتناع الاطلاق مع امتناع التقييد (1). اقول: هذا التحقيق منه (قدس سره) لا يخلو عن اشكال، وذلك: لان المراد من كون المطلق هو المقسم للمقيد وغيره اما ان يكون ما هو ظاهر عبارته من انه اللابشرط المقسمي، وان معنى المطلق هو الا بشرط المقسمي فيتوجه عليه: اولاً: ان كون موضوع الحكم هو الا بشرط المقسمي التزام يكون موضوع الحكم امرا مهملاً، لاهمال اللابشرط المقسمي وتردده - كما عرفت - بين انواع ثلاثة، وقد صرح (قدس سره) مرارا بامتناع الاهمال في مقام الثبوت، فلا بد من كون الموضوع معيناً ويمتنع كونه مهملاً (2). وثانياً: ان الا بشرط المقسمي يجتمع مع التقييد الذي هو البشروط شئ، لانه الجامع بينه وبين الا بشرط القسمي والبشروط لا، فكيف يجعل مقابلاً للبشروط شئ بنحو العدم والملكة. فهذا الاحتمال باطل جداً وبوضوح. واما ان يريد به الا بشرط القسمي، وهو يتوقف على كون الذات قابلة في نفسها للتقييد، فان عدم التقييد في المورد غير القابل للتقييد لا يكون لا بشرط قسمي، إذ معنى كونه قسماً ثبوت قسم آخر وهو التقييد وهو ممتنع على الفرض، فمع امتناع التقييد يمتنع الاطلاق بمعنى الا بشرط القسمي. أو قل: انه مع امتناع الحكم على الحصة المقيدة يمتنع الحكم على غير

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 520 - الطبعة الاولى. (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 465 - الطبعة الاولى (*).

[423]

المقيد لفرض وجود الجامع في ضمنه، فالحكم عليه حكم على الجامع، والمفروض امتناع الحكم على الجامع. وهذا الوجه ليس بطلانه من الوضوح كالوجه السابق، لكنه غير صحيح ايضاً، وذلك لانه يرد على البيان الثاني: ان امتناع الحكم على بعض حصص الجامع لا ينافي ثبوته لغيره من حصصه، فمثلاً لو امتنع الحكم على عمرو وامتنع كونه فرداً فعلاً للانسان لزم امتناع الحكم على زيد وغيره، لوجود الطبيعي في ضمنه، ولا يلتزم بذلك أحد. وعليه فامتناع الحكم على البشروط شئ القسمي، وهو المقيد، لا يلزم امتناع الحكم على الا بشرط القسمي. وعلى البيان الاول: ان المأخوذ في الجامع والمقسم وتعدد الاقسام ليس الانطباق الفعلي كي يكون امتناع احد الافراد موجبا لانتفاء فردية الاخرى وكونها قسماً من الجامع، بل الملحوظ هو الانطباق الشأني وقابلية الصدق، وهي متحققة ولو امتنع الحكم فعلاً على الفرد المعين. والنتيجة: ان ما افاده في تقريب بيان كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة لا يمكن الالتزام به. والتحقيق: ما ذكرناه سابقاً في مبحث التعدي والتوصلي من: ان امتناع التقييد تارة يلزم امتناع الاطلاق، وهو ما إذا امتنع الحكم على الخاص. واخرى يلزم ضرورة الاطلاق، وهو ما إذا كان الممتنع تخصيص الحكم بالفرد الخاص. فالتقابل تارة يكون من تقابل العدم والملكة. واخرى من تقابل السلب والايجاب فراجع ما تقدم تعرف حقيقة المطلب. الامر الخامس: ما ذكره من خروج الاعلام الشخصية من محل الكلام - وهو ان الاطلاق بالوضع أو بمقدمات

الحكمة -، لعدم الاطلاق فيها الا من جهة الحالات ولا يحتمل الوضع فيها من هذه الجهة، وخروج الهيئات التركيبية

[424]

ايضا بناء على عدم ثبوت الوضع المستقل لها، والا كانت داخلة في البحث كاسماء الاجناس (1). اقول: ما ذكره من وقوع البحث في الهيئة التركيبية بناء على ثبوت الوضع المستقل لها غير وجيه، وذلك لان البحث في ثبوت الاطلاق وعدمه انما هو بلحاظ الاثر الشرعي المترتب، سواء كان الاطلاق في موضوع الحكم ام في متعلقه، اما مع عدم الاثر الشرعي فاثبات الاطلاق والبحث فيه بلا محصل. وعليه فنقول: انه بناء على كون الهيئة التركيبية موضوعة لمجموع المعنى المستفاد من المفاهيم الافرادية من هيئة أو مادة، فلا اثر يترتب على اطلاق الهيئة التركيبية، وذلك لان الاثر انما يترتب بلحاظ مقام تعلق الحكم، سواء كان الشئ متعلقا أو موضوعا، ومن الواضح ان المفهوم التركيبي لا يكون في حال من الحالات موضوعا للحكم أو متعلقا له، فمثلا المفهوم التركيبي لقول الامر: " صل " ، نتيجة هو وجوب الصلاة، ووجوب الصلاة بنحو المجموع لا يكون موردا للحكم، كيف ؟ وهو نتيجة تعلق الحكم بشئ وينتزع عن ثبوت الحكم فالبحث في اطلاقه لا محصل له، نعم نفس الوجوب يصح فيه البحث عن الاطلاق، وهكذا نفس الصلاة، ولكن كل منهما مفهوم افرادي. وخلاصة الحديث: ان ما ذكره في هذه المقدمات غير متين في أغلبية. فلاحظ. ثم ان صاحب الكفاية (قدس سره) بعد ما أنهى الكلام عن الالفاظ المطلقة تعرض الى أمر وهو: الذي افاده بقوله: " إذا عرفت ذلك... " (2). وما ذكره لا يخلو عن غموض وخلط، ولتوضيحه لا بد من التكلم في جهتين :

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 521 - الطبعة الاولى. (2) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 246 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[425]

الجهة الاولى: انه قد عرفت وقوع البحث في الموضوع له اسم الجنس، وانه هل هو الطبيعة المهملة، أو انه الطبيعة المقيدة بالارسال بنحو البشروط شئ أو اللابشروط القسمي ؟ وقد عرفت ان الانصاف يقتضي وضعها لذات الماهية الموجودة في جميع التعيينات والاعتبارات، لشهادة الوجدان والارتكاز العرفي. وقد اضاف المحقق النائيني الى ذلك وجها آخر وهو: ان الحكمة تقتضي بالوضع للماهية المهملة، لان حكمة الوضع هي التفهيم والتفهم، وبما ان الماهية المهملة كثيرا ما تقع مورد التفهيم فلا بد ان يكون قد وضع لها ما يدل عليها، وليس لدينا لفظ سوى اسم الجنس (1). وهذا وجه خطابي لا بأس به والعمدة ما ذكرناه. ويترتب على البحث في هذه الجهة ثمرتان: الاولى: انه بناء على الوضع للماهية المهملة لا يكون التقييد مستلزما للتجاوز إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول، وذلك لاستعمال اسم الجنس في معناه الموضوع له، والخصوصية استفيدت من القيد. واما بناء على الوضع للماهية بقيد الارسال، فيكون التقييد مستلزما للتجاوز لمنافاة القيد مع الارسال، فلا بد من استعمال اسم الجنس في غير معناه الموضوع له. الثانية: انه بناء على الوضع للطبيعة المرسلة، لو ورد اسم الجنس في الكلام وشك في ارادة الاطلاق منه كان المحكم اصالة الحقيقة، فيستفاد ارادة العموم من اللفظ نفسه لوضعه له، فالاصل الاول هو العموم. واما بناء على الوضع للطبيعة المهملة، فلا مجال لاصالة الحقيقة لافادة الاطلاق، بل يستفاد العموم بواسطة قرينة خارجية خاصة أو عامة كمقدمات الحكمة. وهذا اثر مهم جدا في مقام الاستنباط .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 527 - الطبعة الاولى (*).

الجهة الثانية: ان لفظ: " المطلق " هل اطلاقه على اسم الجنس بالمعنى الذي ذكرناه اولاً ؟. وقد ذكر صاحب الكفاية ان المعنى اللغوي لا يأتي مع اطلاقه على اسم الجنس، ولم يثبت للقوم اصطلاح جديد فيه، نعم لو تم ما نسب الى المشهور من انه موضوع لما قيد بالارسال والشمول البدلي لم ينطبق على اسم الجنس بالمعنى المذكور. ولا يخفى ان هذا البحث لغوي واصطلاحي صرف لا اثر له عملاً اصلاً، وانما المهم البحث الاول. إذا عرفت ذلك، فقد ذكر صاحب الكفاية ان لفظ المطلق لو كان موضوعاً للطبيعة المقيدة بالارسال والشمول البدلي كان تقييد اسم الجنس موجبا للتجاوز في الاستعمال. وواضح ان ما ذكره خلط بين مقامين، مقام المفهوم ومقام المصادق، إذ التجوز يرتبط بتعيين الموضوع له في اسم الجنس كما عرفت، ولا يرتبط بمفهوم المطلق والمراد من لفظ المطلق. فاي شئ كان الموضوع له لفظ المطلق لا علاقة له بحصول التجوز في اسم الجنس، بل ما يرتبط بالمجاز هو تعيين الموضوع له في اسم الجنس، لانه هو الذي يطء عليه التقييد، فالتفت ولا تغفل وهذا المعنى لم نعهد أحدا تنبه إليه قبل الحين. فاحفظه * * *

مقدمات الحكمة ثم انه إذا تبين ان اسم الجنس ونحوه موضوع للطبيعة المهمة، فلا بد من استفادة ارادة الاطلاق منها من قرينة خاصة أو عامة تفيد ان الموضوع هو مطلق الافراد. والبحث يقع ههنا في القرينة العامة، فقد ادعي ثبوتها بنحو عام إذا تمت بعض المقدمات، ويصطلح عليها بمقدمات الحكمة. وهي - بحسب ما ذكره صاحب الكفاية - ثلاثة: الاولى: كون المتكلم في مقام البيان. الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين. الثالثة: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، ويراد به ما تكون نسبة الكلام إليه بنحو لو اريد غيره كان مستهجننا عرفاً وبحسب المتفاهم العرفي، كال مورد الذي يقع محط السؤال، فان ارادة غيره من الجواب المطلق مستهجن عرفاً. وليس كذلك الحال في القدر المتيقن من الخارج، فانه لا يرتبط بالكلام، بل هو قدر متيقن ثبوتاً، فلا تكون ارادة غيره من الكلام امراً مستهجننا عرفاً بالنظر الى الاساليب الكلامية. فإذا تمت هذه المقدمات الثلاثة ثبتت ارادة الاطلاق، وذلك لانه لو اراد المقيد لبين، لانه في مقام البيان والمفروض انه لم يبين، فارادته المقيد مع عدم البيان خلف الفرض ونقض للغرض، وهو امر لا يتحقق من الحكيم. اما إذا انتفت احدى هذه المقدمات لم يثبت الاطلاق. فلو لم يكن في مقام البيان اصلاً، بل صدر منه الكلام لا بقصد التفهيم، أو كان مقام البيان من غير الجهة المشكوكة الدخل في الحكم ولم يكن في مقام

البيان من تلك الجهة، لم تكن ارادته المقيد مع عدم البيان خلف، لانه ليس في مقام بيانه مراده. ولو كان في مقام البيان وكان هناك ما يوجب التعيين، فعدم ثبوت الاطلاق واضح. ولو كان في البين قدر متيقن في مقام التخاطب - وان كان في مقام البيان ولم يكن هناك ما يوجب التعيين - فلا يثبت الاطلاق، وذلك لانه لو كان مراده هو القدر المتيقن لم يكن عدم التنصيص عليه نقضاً للغرض وخلفاً، لا استفادته من الكلام، فمثلاً إذا كان القدر المتيقن من قوله: " اكرم العالم " هو الفقيه، كان وجوب اكرام الفقيه مستفاداً من مقام المحاورة، فلو كان هو تمام مرامه لم يكن مخلاً ببيانه، ولا يكون عدم التنصيص عليه منافياً لكونه في مقام بيان تمام مرامه. ثم انه ذكر انه إذا كان يصدد بيان انه التمام كان مخلاً، وتوضيحه: ان المتكلم تارة: يكون في مقام بيان ذات المراد وواقعه، ولو لم يعلم المخاطب انه تمام المراد، وبعبارة اخرى: ما كان بالحمل الشائع تمام المراد. واخرى: يكون في مقام بيان تمام المراد بما هو كذلك، يعني مع بيان انه تمام المراد واعلام المخاطب بذلك، بعبارة اخرى: ما هو بالحمل الاول تمام المراد. فعلى الثاني: لا ينفع وجود القدر المتيقن في نفي الاطلاق، إذ غاية ما يقتضيه التيقن بارادة هذا المتيقن، واما انه تمام المراد اولاً فلا

يعرف بالقدر المتيقن، بل يبقى ذلك مجهولا لدى المخاطب، فلا يعلم الا ان المتيقن مراد اما غيره فلا يحرز عدم ارادته، فيمكن التمسك بالاطلاق وعدم التقييد ان المطلق هو المراد. وعلى الاول: كان وجود القدر المتيقن مخلا بالاطلاق، لان تمام المراد لو كان هو المتيقن لم يكن عدم التنصيص عليه خلف الفرض، لفرض فهمه في مقام الكلام، كما ان جهل المخاطب بعدم كونه التمام لا يضر بعد ان لم يكن على المولى

[429]

رفع الجهل من هذه الناحية، إذ ليس عليه الا بيان تمام المراد بواقعه لا بوصف التمامية. وبما ان المتكلم في مقام بيان واقع تمام المراد لا وصف التمامية كان وجود القدر المتيقن مخلا بالتمسك بالاطلاق. فلاحظ. هذا تمام مطلب الكفاية بتوضيح منا (1). وقد استشكل في ما افاده من مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب للاطلاق. وبالنقض بالقدر المتيقن من الخارج، وانه إذا التزم بمانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب فلا بد من الالتزام بمانعية القدر المتيقن من الخارج، وبانه يستلزم عدم صحة التمسك بالمطلقات الواردة بعد السؤال عن حكم مورد خاص. وكلاهما لا يلتزم به صاحب الكفاية (2). اقول: الانصاف ان النقص عليه بالقدر من الخارج غير وارد، إذ لا يتأتى البيان المذكور في وجه مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب فيه، إذ لا دلالة للكلام عليه بوجه من الوجوه ولا يفهم منه اصلا، فارادته من الكلام من دون التنصيص عليه خلف فرض كونه في مقام البيان. ثم ان النقص به لا يرفع الاشكال بل يوسع دائرته، كما ان عدم التزام صاحب الكفاية بما افاده في بعض الموارد لا ينفع في نفي المطلب إذا تم من الناحية البرهانية الصناعية، فالمهم هو تحقيق انه تام في نفسه أو غير تام. والحق انه غير وجيه لوجهين: الوجه الاول: انه على تقدير تماميته، فهو انما يتم في المطلق الشمولي لا البدلي، وذلك لان ارادة بعض الافراد في المطلق الشمولي لا يختلف الحال فيها

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 247 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 530 - الطبعة الاولى (*).

[430]

عملا بين ارادتها بالخصوص أو في ضمن المجموع، إذ يجب اكرام كل فرد ولا يرتبط امتثال احدها بامتنال الاخرى، وهذا بخلاف المطلق البدلي، فانه يختلف الحال عملا بين تعلق ارادته بالبعض وتعلقها بالمجموع، إذ تعلقها مثلا باكرام خصوص الفقيه - وهو القدر المتيقن فرضا - يلزم عدم صحة الامتنال باكرام غيره، بخلاف تعلقها باكرام مطلق العالم فانه يصح معه الامتنال باكرام غير الفقيه. ومرجع هذا الى التردد في ان الملحوظ في متعلق الحكم هو خصوصية الفقيه، أو مطلق العالم، فيتردد الامر في مراده بين الخصوصيتين. وبالجمله: يختلف الحال في الحكم البدلي بين ارادة المقيد والمطلق عملا وواقعا، ووجود القدر المتيقن لا ينفع في اثبات الخصوصية، فلا يكتفى به في مقام البيان فيثبت الاطلاق بذلك. ومن هنا نستطيع ان نقول: بعدم مانعية القدر المتيقن في مورد الاطلاق الشمولي، بعد فرض ان الحال في سائر المطلقات بنحو واحد، بضميمة ان الشمولية والبدلية تستفاد ان من قرينة خارجية، ومقدمات الحكمة تجري في مرحلة سابقة عن نحو تعلق الحكم، وفي موضوع الشمول والبدلية - كما سيصرح به صاحب الكفاية فيما بعد - ، فإذا صح التمسك بالاطلاق في موارد الاطلاق البدلي مع وجود القدر المتيقن صح التمسك به في موارد الاطلاق الشمولي. الوجه الثاني: ان ما افاده غير تام في نفسه، وذلك لان ثبوت الحكم للقدر المتيقن يختلف بحسب الواقع بين ان يكون ثبوته له بخصوصه وبين ان يكون ثبوته له في ضمن المطلق، إذ ثبوته له بخصوصه يقتضي دخالة عنوانه في ثبوته، واما إذا كان ثابتا له في ضمن المطلق فلا يكون عنوانه دخيلا في ثبوته، بل ثبوته، له بما انه من افراد المطلق، وهذه جهة واقعية وان لم يترتب عليها أثر عملي في

الاطلاق الاستغراقي. وعليه، فيتردد في ان موضوع الحكم هل هو الفقيه - مثلا - أو العالم ؟، ووجود القدر المتيقن لا يرفع الشك من هذه الجهة، بل غاية ما ينفذ فيه هو ثبوت الحكم للفقيه، اما انه بعنوان أو بعنوان العالم، فلا دلالة له على شئ منه، فإذا لم يرد القيد يثبت ان موضوع الحكم هو المطلق لا المقيد. ونتيجة ما ذكرناه هو: ان اخذ عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب في عداد مقدمات الحكمة لا وجه له، لعدم اخلاله بثبوت الاطلاق. وقد التزم المحقق النائيني (قدس سره) بثلاثية المقدمات ايضا، لكنه انكر كون عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب من المقدمات، والتزم بان اولى المقدمات لزوم كون اللفظ بمعناه مقسما للمقيد وغيره، والا فمع عدم كونه كذلك لن يصح التمسك بعدم البيان في نفي التقييد (1). والذي نراه ان ادراج هذه المقدمة في مقدمات الحكمة غير متجه، كادراج عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب. وذلك لان المراد من كون المعنى مقسما.. ان كان هو اللا بشرط المقسمي، وهو الطبيعة الملحوظة بالنظر الى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها في قبال الماهية من حيث هي، فاعتباره لا اشكال فيه لتوقف الاطلاق والتقييد على لحاظ الماهية بالاضافة الى الخارج عن ماهيتها من القيود، فمع امتناع ذلك يمتنع الاطلاق قهرا، لكنه لا يتلاءم مع تشبيهه وتنظيره لذلك بمثل مورد عدم امكان اخذ قصد القرية وعدم امكان اخذ العلم بالحكم، إذ لا يمتنع لحاظ الماهية بالاضافة الى هذه القيود، وانما الممتنع اخذها في متعلق الحكم وموضوعه، وهو غير امتناع لحاظ الماهية مضافة إليها .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 528 - الطبعة الاولى (*).

وان كان المراد اشتراط كون مجرى الاطلاق مقسما فعليا للمقيد وغيره، بمعنى انه ينقسم فعلا اليهما، ففي مورد يمتنع الانقسام الفعلي - كمورد اخذ قصد القرية في متعلق الامر بناء على امتناعه - يمتنع الاطلاق. ان اراد هذا المعنى، فهو مما لا دليل عليه اصلا، وقد عرفت المناقشة فيه فيما تقدم من البحث عن نوع تقابل المطلق والمقيد. ونتيجة مجموع ما ذكرناه: هو ان مقدمات الحكمة ثنائية لا ثلاثية، كما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية والمحقق النائيني، إذ عرفت المناقشة فيما افاده. فمقدمات الحكمة عبارة عن كون المتكلم في مقام البيان، وانتفاء ما يوجب التعيين. ثم انه قد يشكل استفادة الاطلاق من مقدمات الحكمة، وذلك باعتبار ان اللفظ موضوع للطبيعة المهمة - كما هو الفرض -، والاطلاق والتقييد خصوصيتان تردان عليها، فكما يحتاج التقييد الى بيان زائد على اللفظ، كذلك يحتاج الاطلاق الى البيان الزائد، لكون نسبة اللفظ اليهما على حد سواء، فلا وجه لدعوى ان عدم ذكر القيد يكشف عن ارادة الاطلاق والالزام الخلف، إذ هذا يمكن عكسه فيقال: عدم ذكر الاطلاق يكشف عن ارادة المقيد والالزام الخلف. ولا يندفع هذا الاشكال إلا بدعوى ثبوت بناء عقلائي عرفي على انه إذا كان في مقام البيان ولم يذكر القيد كان مراده الاطلاق، وبدون ذلك لا يمكن الالتزام بان هذه المقدمات تنفع في اثبات ارادة الاطلاق. فتدبر. كما نه بشكل ايضا ما قيل في هذا الباب من: ان الاطلاق بمقدمات الحكمة لا بالوضع، هو ان كون المتكلم في مقام البيان - بمعنى عدم احراز انه في مقام جهة اخرى - مما يحتاج إليه في مطلق الظهورات حتى الوضعية، فانه لا يمكن الاستناد الى كلام المتكلم في تشخيص مراده ما لم يحرز انه في مقام البيان،

والا فلو كان نطقه باللفظ الموضوع لاجل تجربة صوته لا يمكننا ان نقول ان مراده هو معنى اللفظ. وهكذا الحال في عدم القرينة، فان وجود القرينة المنافية لمقتضى الوضع توجب الاخلال بظهور اللفظ في معناه وصرفه الى معنى آخر. فاذن هاتان المقدمتان لا بد منهما في تشخيص المراد الوضعي من اللفظ الموضوع لمعناه،

ولا اختصاص لهما في باب المطلق بحيث لا يحتاج اليهما في غير موردته. والتحقيق: هو تعيين الالتزام بان استفادة الاطلاق ليس بمقدمات الحكمة، بل من ظهور الكلام في كون الطبيعة تمام الموضوع. بيان ذلك: ان اللفظ المأخوذ في موضوع الحكم موضوع للطبيعة بما هي - كما عرفت - . وظاهر اخذ الطبيعة في موضوع الحكم انها تمام الموضوع، كما ان ظاهر اخذ: " زيد " في الموضوع في قوله: " اكرم زيدا " انه تمام الموضوع. وهكذا ظاهر قوله: " اكرم ابن عمرو " ان: " ابن عمرو " تمام الموضوع. وهذا الظهور تصطلح عليه الظهور السياقي وهو ثابت لا كلام فيه، وإذا كان الطبيعة تمام الموضوع ثبت الحكم في كل مورد تثبت فيه وتوجد، فثبوت الاطلاق واستفادته من جهة اخذ الطبيعة في الموضوع وظهور ذلك في كونها تمام الموضوع، ومما يؤدي ان الاطلاق يستفاد مما ذكرناه هو الاصطلاح على ظهور المطلق بالظهور الاطلاقي، فانه ظاهر في وجود ظهور للمطلق، وهو انما يتلاءم مع ما ذكرناه، إذ ليس مرجع مقدمات الحكمة الى ظهور اللفظ في شئ. وعليه، فلا نقع في الاشكال السابق وهو: ان الاطلاق خصوصية زائدة كالتقييد، فكيف يثبت بعدم التقييد؟. كي نضطر الى التخلص عنه بدعوى بناء العقلاء على الاطلاق عند عدم التقييد. إذ ما التزمنا به يرجع الى التمسك بظهور وضعي وظهور سياقي. كما لا نقع في اشكال آخر من جهة لزوم احراز كون المتكلم في مقام

[434]

البيان من جميع الجهات، وسيأتي الكلام فيه. فانتظر. ثم انه وقع الكلام في ان مجرى مقدمات الحكمة هل هو المراد الاستعمالي أو المراد الجدي الواقعي ؟ . فهل تجري في تنقيح المراد الاستعمالي بمعنى ما قصد المتكلم تفهيمه للمخاطب واحضاره من المعنى في ذهن السامع لا ما اراده من نفس اللفظ - فلا يرد حينئذ بانه لا معنى لان يكون المراد الاستعمالي هو المطلق لعدم استعمال اللفظ فيه قطعاً، بل هو مستعمل في معناه وهو الطبيعة - ؟ أو تجري في تنقيح المراد الواقعي، وبيان ان المراد جدا هو المطلق ؟. الذي ذهب إليه صاحب الكفاية هو الاول (1). خلافاً للشيخ (رحمه الله) حيث ذهب الى الثاني (2). وتبعه عليه المحقق النائيني (3). ولا تخفى ثمرة هذا الخلاف العملية، حيث تظهر في موارد البحث عن انقلاب النسبة، إذ المقيد المنفصل لا يخل بظهور المطلق في الاطلاق على رأي صاحب الكفاية، بل يراحمه في مقام الحجية. ولكنه يخل باطلاق المطلق على رأي الشيخ، لكشفه عن تقييد المراد الجدي وعدم اطلاقه. وقد استشهد صاحب الكفاية على مدعاه: بان ما ذهب إليه الشيخ يلازم عدم امكان التمسك بالمطلقات إذا قيدت بقيد منفصل، لانه يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان في كلامه، فتنهدم أولى المقدمات بو رود المقيد المنفصل، وهذا اللازم باطل إذ لا يلتزم به أحد، فيكشف عن بطلان المبني الذي يتبني عليه (4).

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 247 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) كلاتري الشيخ أبو القاسم. مطابع الانظار / 218 - الطبعة الاولى. (3) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 529 - الطبعة الاولى. (4) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 248 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[435]

واستشكل فيما ذكره (قدس سره): بان غاية ما يكشف عنه المقيد هو عدم كونه في مقام البيان من جهة القيد وعدمه، اما سائر جهات المطلق فلا يرتبط بها المقيد ولا ينظر إليها، فيمكن التمسك بالاطلاق من سائر الجهات. ولم يفرض كونه في مقام البيان بالنسبة الى تمام مراده بنحو العموم المجموعي من جهة الخصوصيات، بل بنحو العموم الاستغراقي، فانكشف عدم كونه في مقام البيان من جهة لا يلازم انكشف عدم كونه في مقام البيان من سائر الجهات (1). ويمكن ان يوجه كلام صاحب الكفاية: بان الاطلاق من سائر الجهات في فرض التقييد موضوعه الحصة الخاصة، فهو في طول المقيد، لا ان الاطلاق والقيد يرد ان على الطبيعة في عرض واحد، فإذا ثبت الحكم للعالم العادل، فاطلاق الموضوع من حيث السيادة

وعدمها موضوعه العالم العادل لا ذات العالم، إذ لا معنى للاطلاق من حيث السيادة الا في حدود واطار العالم العادل، إذ لا يثبت الحكم - مع فرض موضوعه العالم العادل - للعالم المطلق من جهة السيادة وعدمها ولو لم يكن عادلا. وبعبارة اخرى: ان الاطلاق يلحظ تمام الموضوع لا يلحظ كل جزء جزء، وتام الموضوع في الفرض هو الحصة الخاصة وذات الطبيعة جزء الموضوع وهو ليس مجرى الاطلاق الا في موارد خاصة، ولذا لا يجري الاطلاق بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الصلاة، بل الى مجموع الصلاة في موارد تعلق الحكم بها. وعليه، فإذا ورد المقيد الكاشف عن كون الموضوع هو الحصة اختل التمسك بالاطلاق من جميع الجهات، لان ما ينبغي ان يكون مجرى المقدمات وموضوع الاطلاق هو الحصة لانها تمام الموضوع، والمتكلم لم يكن في مقام البيان

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 355 - الطبعة الاولى (*).

[436]

من جهاتها وخصوصياتها، إذ لم يكن في مقام ذاتها. وما كان في مقام بيانه - وهو الطبيعة - ليس مورد الاطلاق بعد ورود المقيد لانه ليس موضوع الحكم. وقد يتوهم: ان هذا البيان مستلزم لمنع التمسك بالاطلاق مع كون المتكلم في مقام البيان من جهة دون اخرى، وذلك لاحتمال ان يكون مراده الواقعي من الجهة التي ليس في مقام منها هو الحصة الخاصة فيكون الاطلاق من الجهة الاخرى في طولها، ومع هذا الاحتمال يمتنع التمسك بالاطلاق، لانه لا يحرز انه في مقام بيان ان الموضوع هو الطبيعة كي يتمسك باطلاقها، لانه في مقام بيانها. وهو ليس في مقام بيان الحصة، فان المفروض انه مهمل من هذه الجهة. وبالجمله: إذا فرضنا انكشف ان كون المراد الواقعي هو المقيد مانع عن التمسك بالاطلاق من سائر الجهات لعدم كونه في مقام بيان المقيد، فاحتمال ذلك - مع عدم كونه في مقام بيانه - يكفي في المنع عن التمسك بالاطلاق، لانه انما يصح التمسك باطلاق الموضوع الواقعي إذا كان المتكلم في مقام بيانه، وهو مشكوك على الفرض، فمثلا: لو قال " اكرم العالم " ولم يكن في مقام البيان من جهة العدالة والفسق، لم يصح التمسك باطلاق العالم بالنسبة الى السيادة وعدمها، لعدم احراز انه تمام الموضوع، لاحتمال انه العالم العادل وهو ليس في مقام بيانه. مع ان هذا اللازم لا يقول به احد، فان التفكيك في مقام البيان بين الجهات يلتزم به الكل ولا يرون فيه اشكالا. ويندفع هذا التوهم: بالفرق بين مقام الحدوث والبقاء، فانه مع الالتفات حدوثا الى ان المتكلم في مقام البيان من جهة دون اخرى كما لو صرح بذلك، فمرجع ذلك الى تصريحه - مثلا - بانه مقام البيان من هذه الجهة - كجهة السيادة - بالنسبة الى الموضوع الواقعي على واقعه المردد بين المطلق من الجهة الاخرى والمقيد - كالمردد بين العادل ومطلق العالم - من دون تعرض لبيان ما هو الموضوع

[437]

الواقعي، فلو انكشف انه المقيد لم يضر بالاطلاق، لانه كان في مقام بيانه من الجهة الاخرى، وهذا بخلاف ما لم يكن حدوثا كذلك، فلا ظهور يدل على انه في مقام بيان الموضوع الواقعي على واقعه، إذ لم يكن الكلام حدوثا ظاهرا في الاجمال، بل ظاهرا في الاطلاق من هذه الجهة ايضا، فإذا ورد القيد كشف عن كون الموضوع هو الصحة ولم يكن في مقام البيان بالنسبة إليها، بل في مقام الذات لا غير فيكشف عن عدم كونه في مقام البيان بالنسبة الى الموضوع الواقعي، والا لنبه على ذلك بعد ان لم يكن للكلام ظهور فيه. فالتفت فانه لا يخلو عن دقة. وعليه، فايراد الكفاية موجه بالبيان الذي عرفته. ولكن هذا لا يصحح كلام الكفاية واختيار صاحبها، أعني كون مجرى المقدمات هو المراد الاستعمالي فانه غير سالم عن الاشكال. بيان ذلك: ان الواقع في باب الانشائيات يختلف عنه في باب الاخباريات، فان وجود واقع وراء الاستعمال امر متصور في باب الاخبار يحكي عنه الخبر، يطابقه أو لا يطابقه، وليس كذلك الحال في باب الانشاء، فان الامور الانشائية لا واقع لها سوى مقام الانشاء،

والاحكام منها، اذن فما هو المراد من المراد الواقعي في باب الاحكام في قبال المراد الاستعمالي، بناء على ان واقع الحكم ليس الا الانشاء، وهو استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى بوجود انشائي أو اعتباري؟ لا يقصد من ذلك الا مقام الداعي للانشاء، فإذا انشأ الطلب بداعي البعث حقيقة كان وجوباً حقيقة، وإن انشأه بداعي غير البعث لم يكن وجوباً حقيقة، فاتفق المراد الواقعي مع المراد الاستعمالي معناه صدور الانشاء بداعي البعث جداً واختلافه معناه صدور الانشاء بداعي غير البعث كالتهديد . وعليه، فنقول إذا فرض ان المراد الاستعمالي هو المطلق، بان انشئ الحكم على جميع الافراد، ولكن كان المراد الجدي على طبق المقيد بان كان الواجب حقيقة بعض الافراد فما هو الاثر من تفهيم المطلق؟. الذي ذكره صاحب

[438]

الكفاية ان انشاء الحكم على الكل بداعي ان يكون قاعدة وقانوناً (1). وقد تقدم الاشكال فيه في مبحث العموم: بانه ان اريد قاعدة وكاشفا عن حكم الخاص بعد التقييد بما انه عام، فهو خارج عن طريقة المحاورة، إذ لا معنى لانشاء الحكم على الكل وارادة البعض، فهو نظير ان يقول: " اكرم عشرة " ثم يبين انه يريد اكرام خمسة، وبالخصوص إذا كان معنى الاطلاق ثبوت الحكم للطبيعة من دون أي خصوصية، فانه ينافي التصريح بدخول الخصوصية بعد ذلك منافاة توصل الكلام الاول الى حد الاستهجان. وان اريد كونه كاشفا عن حكم الخاص بما انه بعض مدلوله، فهو يبتني على حجية الدلالة التضمنية لو سقطت المطابقة عن الحجية، كما انه ما الملزم للاستعمال في العموم؟ مع امكان ان ينشئ الحكم على المقيد رأساً. هذا مضافاً الى ما اورده المحقق الاصفهاني من: ان الانشاء بداعي البعث جداً بالنسبة الى الجميع ممتنع لفرض ارادة المقيد لا المطلق، والانشاء بداعي البعث بالنسبة الى البعض، وبداعي آخر بالنسبة الى البعض الآخر يستلزم صدور الفعل الواحد وهو الانشاء عن داعيين وهو محال (2). وان كان ما ذكره قابل للرد. فتأمل. نعم ينحل الاشكال على صاحب الكفاية بالالتزام بكون الانشاء بداعي البعث جداً بالنسبة الى الجميع فيثبت الحكم الحقيقي للجميع، ولكنه يرتفع عن البعض بورود المقيد لانتهاء مصلحته. ولكنه التزام بتعدد الحكم وبالنسخ وهو غير صحيح قطعاً لبداهة وحدة الحكم وعدم تعدده .

(1) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 248 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 337 - الطبعة الاولى (*).

[439]

ونتيجة مجموع ما ذكرناه ان كلا المذهبين لا يخلو ان من اشكال. والذي نراه ان منشأ اشكال صاحب الكفاية على المذهب الآخر والجواب غير الصحيح عنه الذي عرفته، هو الغفلة عن شئ، وهو: ان المدعي لكون المتكلم في مقام بيان المراد الجدي وجريان المقدمات في ذلك المقام يرى ان من المقدمات عدم القرينة الى زمان لا يقبح تأخيرها عنه، لا عدم القرينة في حال الخطاب. وعليه، فلا يكون ورود القيد كاشفا عن عدم كونه في مقام البيان واختلال الاطلاق المنعقد بدواً، بل لا ينعقد الاطلاق اصلاً قبل ورود القيد، نعم ينعقد بعد مرور زمان يقبح تأخير البيان عنه. فإذا ورد القيد قبل مرور هذا الزمان كان موجباً للاخلال بالمقدمة الثانية، أعني عدم ما يوجب التعيين، ولا يكون مخلاً بالمقدمة الاولى، إذ لا تنافي بين تأخير البيان عن الخطاب وكونه في مقام البيان. فإذا كان المتكلم في مقام بيان مرامه بالتدريج لم ينعقد الاطلاق قبل مرور الزمان الذي يفرضه لبيان مرامه، ولم يكن ورود القيد في الاثناء منافياً لكونه في مقام البيان، فورود القيد في اثناء هذا الزمان يوجب انعقاد الظهور الاطلاقي في المقيد والحصاة الخاصة، لانه كان في مقام بيانها. وبالجمله: القيد المنفصل على هذا المذهب كالقيد المتصل يوجب انعقاد الظهور في المقيد. ومنشأ اشكال الكفاية هو: تخيل ان المفروض انه في مقام البيان في مقام الخطاب، ورود القيد المنفصل يستلزم الكشف عن عدم كونه في مقام البيان، فيلزم المحذور

السابق، فاشكال الكفاية متجه بناء على هذا التخيل لكنه تخيل غير صحيح. ويتخلص من مجموع ما ذكرناه مسالك ثلاثة: الاول: ما قربناه من ان استفادة الاطلاق بواسطة ظهور اخذ الطبيعة

[440]

المدلول عليها باللفظ في موضوع الحكم في كونها تمام الموضوع، وهذا الظهور يكون حجة على المراد الواقعي بمقتضى اصالة الظهور. الثاني: ان استفادة الاطلاق بواسطة مقدمات الحكمة الجارية في تشخيص المراد الاستعمالي، ويكون الظهور الاطلاقي حجة على المراد الواقعي بمقتضى حجية الظهور. الثالث: ان استفادة الاطلاق بواسطة جريان مقدمات الحكمة في تشخيص المراد الواقعي رأسا . والجميع يشترك في أمر، وهو ان الدليل المقيد يتقدم على المطلق إذا لم يمض وقت بيان المراد الواقعي. لكنه لا يتصرف في اصل الظهور على الاولين، بل ينفي حجيته. ويتصرف فيه على الاخير بحيث ينعقد الاطلاق في المقيد رأسا. والوجه في تقدم المقيد على المطلق في الغرض المزبور: اما على الاخير فواضح كما تقدم تقريره، انه كالقيد المتصل واما على الاولين، فالظهور وان كان حجة على الواقع لكنه في مقام لا يكون من شأن المتكلم بيان الواقع ببيان متعدد، اما إذا كان من شأنه ذلك كما هو الحال بالنسبة الى الشارع الاقدس، فلا يكون الظاهر حجة على الواقع ما لم يمض زمان البيان، إذ مع عدم مضيه يكون الكلام في معرض التقييد، ولا يكون حجة مع كونه كذلك. ومن هنا يقال: بانه يلزم على هذا عدم انعقاد الاطلاق للكلام، أو عدم حجيته قبل انتهاء زمان الاثمة (عليهم السلام) لان كلامهم بمنزلة كلام واحد، ومن الواضح ان المطلق الذي يصدر من السابق منهم (ع) في معرض التقييد ممن يلحقه منهم (ع)، فلا يمكن الكشف عن المراد الواقعي بالتمسك باطلاق كلامهم (ع) ما لم ينته زمان البيان منهم. وتحقيق الحال: ان لدينا صورا ثلاث :

[441]

الاولى: ان يكون السائل للمعصوم (ع) ممن لا يرجو لقاءه اولفاء احد الرواة عادة، كما إذا كان من البلاد البعيدة، فلا معنى لان يقال في مثل هذا الغرض ان الامام (ع) في مقام بيان مرامه بكلام متعدد، بل لابد ان يكون في مقام بيان مرامه بنفس كلامه مع السائل، فله التمسك باطلاق الكلام واستكشاف المراد الواقعي به. فإذا ورد مقيد بعد حين كان معارضا للمطلق لا مقدما عليه رأسا، بل تلحظ قواعد المعارضة بينهما. الثانية: ان يكون السائل من يجتمع مع الامام (ع) كثيرا وسؤاله لمعرفة الحكم وتعلمه كمثال زرارة. ففي مثل هذا الغرض يمكن ان يقال ان العادة على عدم بيان تمام مرامه في مجلس واحد وكلام واحد بل في مجالس متعددة. وعليه، فلا يمكنه التمسك باطلاق كلامه الاول ما لم يمض وقت البيان عادة ولم يرد القيد، فإذا ورد القيد في الاثناء كان مقدما على الاطلاق جزما .الثالثة: ان يكون السائل كذلك، لكن القيد يأتي من المعصوم اللاحق، وفي مثله لا يمكننا ان نقول بان العادة على تأخير البيان والاعتماد على الامام اللاحق (ع) بحيث يظهر ذلك من حال الامام السابق (ع). وعليه، فيمكن التمسك بالاطلاق ويكون المقيد معارضا له كما في الصورة الاولى، ولا يصح تقديمه عليه الا إذا كان أظهر، على اشكال سنأتي الاشارة إليه انشاء الله تعالى. فظهر انه لا معنى للجزم بتقديم المقيد على المطلق رأسا، حتى بناء على كون مجرى مقدمات الحكمة هو المراد الواقعي، لانعقاد الاطلاق إذا مضى وقت البيان ولم يرد القيد .وسياتي انشاء الله تعالى في مبحث الجمع بين المطلق والمقيد مزيد تحقيق وتوضيح. فانتظر * * *

[442]

في الشك في كون المتكلم في مقام البيان ثم انه إذا احرز كون المتكلم في مقام البيان فلا اشكال. ولو شك في كونه في مقام البيان فلدينا صورتان :الاولى: ان لا يحرز ان في مقام البيان من أي جهة من الجهات، بل يحتمل انه في مقام الاهمال

من جميع الجهات. الثانية: ان يحرز انه في مقام البيان من جهة ويشك في كونه في مقام البيان من جهة اخرى، كما لو قال: " اكرم العالم " واحرز انه في مقام البيان من جهة العدالة والفسق وشك فيه من جهة السيادة وعدمها .اما الصورة الاولى: فلا اشكال في ان بناء العقلاء على حمل المتكلم على كونه في مقام البيان، وحينئذ فيجوز التمسك بالاطلاق من جميع الجهات لعدم المرجح لاحداها على الاخرى. واما الصورة الثانية: فظاهر الكفاية ثبوت البناء العقلاني على ان المتكلم في مقام البيان، واستشهد على ذلك بالتمسك بالاطلاقات من دون فحص واحراز لكون المتكلم في مقام البيان (1). وخالفه المحقق النائيني (قدس سره) فذهب الى عدم الدليل على اثبات انه في مقام البيان من الجهة المشكوكة، لارتفاع اللغوية بكونه في مقام البيان من الجهة الاخرى - كما هو الفرض - (2). اقول: استدلاله (قدس سره) بعدم اللغوية في غير محله، إذ لم يكن البناء على ان المتكلم في مقام البيان من جهة صون كلامه عن اللغوية، كيف ؟ وقد التزم (قدس سره) بإمكان ورود الكلام في مقام التشريع لا اكثر .

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / 248 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم، أجود التقريرات 1 / 529 - الطبعة الاولى (*).

[443]

وتحقيق الحال: انه ان قلنا بان استفادة الاطلاق من مقدمات الحكمة اشكل الجزم باحد الرايين لعدم الطريق الى تعيين الحق منهما، وانا إذا قلنا بان استفادة الاطلاق من ظهور ترتيب الحكم على الطبيعة في كونها تمام الموضوع - كما قربناه - فلا يعتبر احراز كون المتكلم في مقام البيان، وذلك لان مقتضى اصالة الحقيقة هو ارادة المعنى الظاهر من الكلام، ومقتضى حجية الظاهر مطابقة المراد الواقعي للظاهر، ومقام الثبوت لمقام الاثبات. وعليه، فيكون الكلام دليلا على ثبوت الحكم للطبيعة بلا دخل الخصوصية، وان شك في كون المتكلم في مقام البيان من جهتها، لان بناء العقلاء - بلا تشكيك - على العمل بظاهر الكلام بلا توقف وتردد، وقد عرفت ان الظاهر هو ترتيب الحكم على ذات الطبيعة بلا دخل الخصوصية، ومع الشك في ارادة الظاهر يرجع الى اصالة الحقيقة كما هو الحال في كل مورد يشك في ارادة ظاهر الكلام منه. نعم إذا احرز انه ليس في مقام البيان من بعض الجهات، وانه في مقام الاهمال من تلك الجهة، لا يكون الظاهر حجة على مراده من تلك الجهة وهو واضح. فان بناء العقلاء على حجية الظاهر ما لم يحرز انه لا يقصد الكشف عن مراده الواقعي به. فظهر ان ما اخترناه في بيان استفادة الاطلاق أمر عرفي خال عن بعض التكاليف، كتكلف دعوى بناء العقلاء على ارادة المطلق لو لم ينصب قرينة على التقييد، مع ان الاطلاق خصوصية زائدة كالتقييد، وتكلف دعوى بناء العقلاء على كونه في مقام البيان، مع الشك في جهة واحراز انه كذلك من جهة اخرى. ولكن ما ذكرناه انما ينفع في استفادة الاطلاق في موارد يؤخذ المعنى المقصود اثبات تعميمه لافراده في موضوع الحكم، كي تتأتي دعوى ان اخذه في موضوع الحكم ظاهر في انه تمامه .

[444]

واما لو لم يكن ذلك، فلا ينفع ما ذكرناه، كما في المثال المذكور في أجود التقريرات (1)، وهو قوله تعالى: (فكلوا مما امسكن) (2) حيث يشك في انه في مقام البيان من جهة نفي الحرمة الثابتة للميتة، أو اعم منها ومن نفي الحرمة من جهة النجاسة باعتبار ملاقة محل الامساك. فان عدم الحرمة له فردان، عدم الحرمة من جهة الميتة، وعدم الحرمة من جهة النجاسة. فإذا شك في ان المقصود بيانه هل هو عدم الحرمة من جهة الميتة أو اعم، لم ينفع البيان الذي ذكرناه .اما بالنسبة الى اجرائه في نفس عدم الحرمة المدلول عليه بالهيئة، فمضافا الى انه معنى حرفي غير قابل للحاظ الاستقلالي، انه لم يؤخذ في موضوع الحكم، كي يقال بان ظاهر ترتيب الحكم عليه دخالته بنفسه من دون دخل خصوصية فيه، بل لا معنى لذلك، لان مدلول الهيئة ليس مفهوم الحكم، بل هو النسبة وهي معنى حرفي .واما بالنسبة الى

اجرائه بالنسبة الى الاكل بان يقال: ان الحكم ثابت لطبيعة الاكل ولم يقيد بما قبل الغسل وعدمه فيدل على ان ذات الاكل هو متعلق الحكم، فلانه لا يقتضي ان الحكم هو الاعم، إذ نفي الحرمة من جهة الميته ثابت للاكل قبل الغسل وبعده، فاثبات اطلاق المتعلق أو الموضوع لا يلزم اثبات ان المنفي هي الحرمة من كلتا الجهتين. وفي الحقيقة ان المورد ليس من موارد الاطلاق على جميع المسالك، فانه لا معنى للالتزام بمقدمات الحكمة في اثبات الجواز الفعلي. لانها ان لوحظت بالنسبة الى مدلول الهيئة، فقد عرفت ان مدلولها ليس مفهوم عدم الحرمة كي

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 529 - الطبعة الاولى. (2) سورة المائدة، الآية: 4 (*).

[445]

يتمسك باطلاقه في اثبات كلامه فرديه - اعني الجواز من جهة النجاسة ومن جهة الميته. فيلزم الجواز الفعلي، بل مدلولها النسبة الذي لا يتصور فيها العموم، مضافا الى انه معنى حرفي ملحوظ آلة فلا تتم فيه مقدمات الحكمة. وان لوحظت بالنسبة الى المتعلق أو الموضوع، فقد عرفت ان نفي الخصوصية لا يثبت الجواز من جميع الجهات فتدبر. نعم لو كان الدليل متكفلا للجواز الفعلي تم ما ذكر، لكنه هو محل الاشكال وهو موضوع النزاع. اذن فلا طريق لدينا الى اثبات ان الآية تتكفل بنفي الحرمة بالمعنى الاعم، لا خصوص عدم الحرمة من جهة الميته، فتدبر ولا تغفل * * * .

[446]

الانصراف ثم انه بعد ان تقدم من ان استفادة الاطلاق بمقدمات الحكمة أو بما ذكرناه، يقع الكلام في مانعية الانصراف الى بعض الافراد أو الاصناف عن التمسك بالاطلاق. وقد ذكر صاحب الكفاية للانصراف افرادا ثلاثة. الاول: الانصراف البدوي الزائل بالتأمل، ومثل له بانصراف لفظ الماء الى ماء الفرات أو دجلة في الموضع القريب منهما. الثاني: الانصراف الملازم لظهور اللفظ في المنصرف إليه. الثالث: الانصراف الملازم لتيقن المنصرف إليه، مع عدم كونه ظاهرا فيه بخصوصه. وقد حكم بعدم مانعية الاول من الاطلاق، ومانعية الاخيرين من التمسك فيه (1). وقد اوقع المحقق النائيني الحديث عن الانصراف، وذكر له صورا ثلاثة ايضا: الاول: الانصراف البدوي وهو الناشئ عن غلبه خارجا. الثاني: الانصراف الناشئ من التشكيك في الماهية بحسب متفاهم العرف، بحيث يرى العرف خروج بعض الافراد عن كونه فردا للطبيعة، كانصراف لفظ ما لا يؤكل لحمه عن الانسان. الثالث: الانصراف الناشئ من التشكيك في الماهية، بحيث يشكك العرف

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 249 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[447]

في مصداقية بعض الافراد، كانصراف لفظ الماء الى غير ماء الداج والكبريت . وقد ذكر ان القسم الاول لا مجال لتوهم مانعيته عن الاطلاق. واما القسم الثاني فهو يمنع من التمسك بالاطلاق، لان المورد يكون من قبيل احتفاف الكلام بالقرينة المتصلة، فلا ظهور الا في غير ما ينصرف عنه اللفظ. وهكذا الحال في القسم الثالث، فانه يمنع من الاطلاق، لكون المطلق فيه يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة (1). اقول: حصره الانصراف غير البدوي بالناشئ عن تشكيك في غير محله، إذ قد يتحقق الانصراف في غير موارد التشكيك، كما قد يدعى انصراف قوله تعالى:

(أحل الله البيع) (2) إلى البيع الصادر من المالك لا مطلق البيع. ثم إن جعله انصراف لفظ ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان من موارد الانصراف الناشئ من التشكيك يمكن أن يكون من جهة القوة وإن يكون من جهة الضعف، بأن يقال إن الإنسان باعتبار أنه أقوى أفراد الحيوان وأرفعها انصرف عنه لفظه، أو يقال إن الحيوانية العرفية فيه ضعيفة فينصرف عنه لفظ الحيوان إلى البهيمة. وعلى كل فهذا ليس بمهم وإنما المهم تحقيق الكلام فنقول: لا كلام فيما ذكره المحققان من عدم مانعية الانصراف البدوي، لعدم إخلاله بما يعتبر في باب الظهور، كما لا كلام فيما ذكرناه من مانعية القسم الثاني من الإطلاق على أي مسلك من مسالكه، لأن وجود ما يوجب تعيين بعض الأفراد يتنافى مع استفادة الإطلاق على جميع مسالكه وهو واضح .

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 532 - الطبعة الأولى. (2) سورة البقرة، الآية: 275 (*).

[448]

وأما مورد الانصراف لأجل التشكيك في صدق المفهوم على بعض الأفراد، فقد عرفت تعليل مانعيته في كلام المحقق النائيني بأنه يكون من قبيل الاحتفاف بما يصلح للقرينة. وتحقيق صحة هذا المعنى يأتي في محله إنشاء الله تعالى. فالأولى تعليل المانعية بأن الإطلاق إنما ينفع فيما إذا أحرز انطباق المعنى على المشكوك ثبوت الحكم له. فمع الشك فيه - يعني في الانطباق - لا ينفع الالتزام بأن المراد هو المطلق، إذ لا يتوصل إلى إثبات الحكم له مع الشك في كونه فرداً للطبيعي. ومن هنا يظهر أن مراد صاحب الكفاية في مانعية تيقن المنصرف إليه أن كان ما ذكرناه، فيكون مراده تيقن الفردية دون غيره، فهو تام لا إشكال فيه. وإن كان من جهة وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيكون مراده تيقن الإرادة مع إحرار أن غيره فرد للطبيعة، فقد عرفت الإشكال في مانعيته عن التمسك بالإطلاق فراجع. ثم إن التعبير الوارد في تقارير النائيني بأن الانصراف ينشأ من رؤية العرف خروج بعض الأفراد عن مصداقية الطبيعة (1)، لا يخلو من تسامح، إذ العرف مرجع في تعيين المفاهيم، أما تشخيص المصاديق للمفهوم المحدود عرفاً فلا يرجع إليه فيه. فلا بد أن يكون المراد أن العرف يرى أن مفهوم اللفظ بنحو لا ينطبق على هذا الفرد، فتدبر. فصل في المطلق والمقيد المتنافيين إذا ورد المطلق وورد مقيد ينافيه، فهل يقدم المقيد على المطلق أولاً؟ وتحقيق المقام: أن الدليل المقيد على نحوين :

(1) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 532 - الطبعة الأولى (*).

[449]

الأول: ما يكون متكفلاً لحكم إرشادي من أمر أو نهي، فيكون الأمر فيه للإرشاد إلى جزئية أو شرطية، متعلقة لموضوع الحكم، والنهي فيه للإرشاد إلى مانعيته، نظير الأوامر الواردة في باب المركبات الاعتبارية، فإنها ظاهرة في الإرشاد إلى أخذ متعلقها في المركب. الثاني: ما يكون متكفلاً لحكم مولوي متعلق بالمقيد. ولا إشكال في تقديم - إذا كان بالنحو الأول - على المطلق، فإذا ورد دليل يأمر بالصلاة بقول مطلق، وورد دليل يأمر بها مع الركوع، وكان ظاهراً في الإرشاد إلى جزئية الركوع، قدم المقيد بلا كلام. وسنشير إلى وجه تقديمه. وعلى كل، فليس هذا النحو محل الكلام فيما نحن فيه، وإنما محل الكلام هو النحو الثاني، كما إذا قال: "أكرم العالم" ثم قال: "يحرم أكرام العالم الفاسق" أو: "يجب أكرام العالم العادل". فقد وقع الكلام في تقديم المقيد على المطلق وفي وجه تقديمه. وعليه، فما يظهر من أجود التقريرات من ابتناء التقديم وعدمه على النحوين في كيفية المقيد، بمعنى أنه إن كان ظاهراً في الإرشاد يقدم. وإن كان ظاهراً في المولوية لا يقدم (1). غير صحيح، إذ محل الكلام في التقديم وعدمه، وفي مسألة حمل المطلق على المقيد هو: ما إذا كان المقيد وارداً بالنحو الثاني فالتفت. وعلى كل، فقد تعرض المحقق النائيني (قدس

سره) قبل الدخول في أصل البحث الى أمر ذكره كمقدمة للبحث وتوطئة لتوضيح الحال فيه. وهو: ان ظهور القرينة يتقدم على ظهور ذي القرينة من دون ملاحظة أيهما الأقوى .

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 535 - الطبعة الاولى (*).

[450]

ولذا يقدم ظهور: " يرمي " في رمي النبل على ظهور: " الاسد " في الحيوان الخاص في قول القائل: " جاء اسد يرمي "، مع ان ظهور يرمي انصرافي، وظهور اسد وضعي، وهو أقوى من الانصرافي. وجهه بان الشك في ارادة ما يظهر فيه ذو القرينة مسبب عن الشك في ارادة ما تظهر فيه القرينة، فالأخذ بظاهر القرينة يستلزم رفع الشك في المراد بذی القرينة وحمله على خلاف ظاهره الاولی، لان مؤدی القرينة بنفسها يرجع الى تشخيص المراد بذی القرينة وتعيينه، وليس الامر بذلك بالعكس، فان الأخذ بظاهر ذي القرينة لا يستلزم تعيين المراد من القرينة الا بالملازمة العقلية - بلحاظ التنافي بين الظهورين -، والاصل اللفظي وان كان حجة في اللازم العقلي لمجره، لكنه انما يثبت به اللازم العقلي على تقدير جريانه في نفسه، واصالة الظهور في ذي القرينة لا تجري الا على وجه دائر، لان جريانه فيه يتوقف على عدم جريان اصالة الظهور في القرينة - إذ جريانه في القرينة يلغي الشك في ذي القرينة فلا مجال للاصل فيه -، فلو كان عدم جريان اصالة الظهور في ناحية القرينة مستندا الى جريانه في ذي القرينة لزم الدور. وبهذا البيان يلتزم بتقدم الاصل الحاكم على الاصل المحكوم. ولا يختلف الحال فيما ذكر بين القرينة المتصلة أو المنفصلة، وان كان هناك فرق بينهما من ناحية اخرى، وهي: ان القرينة المتصلة تصادم اصل الظهور التصديقي لذی القرينة، المعبر عنه بالمراد الاستعمالي فتوجب التصرف فيه. واما القرينة المنفصلة، فهي تصادم كاشفية الظهور التصديقي لذی القرينة عن المراد الواقعي فتوجب التصرف في حجته وكاشفيته لا فيه نفسه (1). هذا ما افاده (قدس سره)، وقد ذكره مقدمة لبيان ان تقديم المقيد على

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 535 - الطبعة الاولى (*).

[451]

المطلق من جهة قرينية المقيد. وهذا البيان منه لا يخلو من مناقشات من جهات عديدة. الاولى: ما يظهر منه (قدس سره) من فرض ظهورين للقرينة ولذی القرينة، يقع التصادم بينهما ويقدم احدهما للحكومة بالوجه الذي عرفته. فان ذلك غير سديد، فانه ليس لدينا في موارد القرينة المتصلة الا ظهور واحد ينعقد للكلام رأسا بلا ملاحظة ما ذكره من جهة التصادم والتقديم. اما في مثل موارد التقييد مثل: " اكرم العالم العادل " فواضح، بدهاة عدم وجود ظهورين متصادمين يدور الامر بين تقديم هذا أو ذاك منها، لعدم تصادم الظهور الاولی للعالم مع الظهور الاولی للعادل، ولذا لا ينتقل السامع من الكلام رأسا إلا الى الحصة الخاصة، ويرى ان للكلام ظهورا واحدا منعقدا فيها وليس هناك أي تصادم بين ظهورين. واما في مثل موارد المجاز نحو: " جاء أسد يرمي " فكذلك، فان السامع ينتقل ذهنه رأسا الى معنى واحد وهو الشجاع، بحيث يرى الكلام ظاهرا فيه رأسا بلا ان يرى تصادما ويعمل ترجيحا لاحد الظهورين على الآخر. ولعل السر فيه، هو: انه وان كان للفظ: " أسد " ظهور طبعي لا يتلائم مع ظهور لفظ: " يرمي "، لكن الملحوظ في مقام التصادم ليس الظهور الطبعي للفظين، إذ الظهور الطبعي لاي لفظ ثابت فيه ولو مع الجزم بارادة خلافه، كما انه ليس موضوعا لاي اثر وبناء عقلاني، وانما التصادم - على تقدير وجوده - يكون بين الظهورين التصديقيين، بمعنى يقع التصادم بين بناء العقلاء على ارادة كلا الظهورين الفعليين. ولكنه فيما نحن فيه غير ثابت، إذ لا يتحقق بناء العقلاء على ارادة ظاهر أي لفظ ما لم

يتم كلام المتكلم، لان موضوعه هو الظهور الفعلي لا الظهور الطبيعي، وهو لا ينعقد قبل تمامية الكلام، فقبل ورود القرينة لابتناء للعقلاء على ارادة ظهور ذي القرينة، وبعد ورودها في الكلام لا يكون للكلام

[452]

الا ظهور واحد يتناسب مع القرينة، وهو موضوع بناء العقلاء، فأين هو التصادم بين الظهورين، واين دوران الامر بين تقديم هذا أو ذاك ؟. بل ليس الكلام بملاحظة مجموعته إلا ظهور واحد يكون موضوعا لبناء العقلاء. وبالجمله :الظهور الذاتي ليس موضوعا لبناء العقلاء، كي يقع التصادم والدوران بين ترجيح ظهور القرينة وظهور ذيها، بل هو الظهور الفعلي، وهو ليس الا ظهور واحد بملاحظة مجموع الكلام. ومما يشهد لما ذكرنا من وحدة الظهور الفعلي هو: انه لو صدر الكلام من الغافل كالنائم، ينتقل الذهن الى المعنى المجازي. وهذا يكشف عن ان ظهور اللفظ في المعنى المجازي اجنبي عن مسألة ترجيح الظهورين، إذ لا مجال لاعمال قواعد الترجيح في الفرض لغفلة المتكلم. وبعبارة اخرى مختصرة نقول: ان حديث ترجيح احد الظهورين لاربط له كلية بانعقاد ظهور الكلام في المعنى، إذ لا ربط للبرهان العقلي في تشكيل ظهور اللفظ وحكايته عن المعنى فعلا الذي هو موضوع اصالة الحقيقة. وبهذا يندفع ما قد يتخيل من: ان مقصود القائل هو تصادم الظهورين الاقتضائيين في مقام انعقاد الظهور الفعلي، إذ الظهور الاقتضائي يصير فعليا ما لم تقم قرينة على خلافه، فيحصل التدافع بين ظهور القرينة وذيها. وجه الاندفاع: ان حديث انعقاد الظهور لا يرتبط بالبرهان العقلي المزبور. فالتفت. الثانية: ما ذكره من تطبيق الوجه العقلي في تقديم الحاكم على المحكوم على مورد القرينة، وبيان ان تقدمها بهذا الوجه. وهذا الوجه مأخوذ من الشيخ (1). ونفحه المحقق الخراساني (2).

(1)الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / 432 - الطبعة الحجرية. (2) (الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / 256 - الطبعة الاولى (*).

[453]

وهو - مع غض النظر عن صحته وعدمها في نفسه، فان لذلك مجالا آخر - لا ينطبق على ما نحن فيه. وذلك لانه انما يتأتى في الحاكم بلحاظ انه ينظر الى موضوع المحكوم نفيا أو اثباتا، وفيما نحن فيه ليس كذلك، لان القرينة وان رفعت الشك في ذي القرينة، لكن ذلك بلحاظ نظرها الى المراد بذى القرينة لا بلحاظ ان مدلولها إلغاء الشك فيه - كما هو الحال في مثال الامارة مع الاصل بناء على الحكومة - . وعليه، فيتوجه عليه الاشكال الذي ذكره هو وهو: ان الالتزام بظاهر ذي القرينة يوجب التصرف بظاهر القرينة بالملازمة. وتقضيه عنه بما عرفت في غير محله، إذ لا وجه لفصل المدلول الالتزامي عن المدلول المطابقي، بحيث يلزم ان يجري الاصل بلحاظ اثر المدلول المطابقي أولا ثم يثبت المدلول الالتزامي، بل يصح جريان الاصل بلحاظ المدلول الالتزامي رأسا، وعليه فيلزم التحاكم من الطرفين، فيقال أيضا: ان اصالة الظهور في القرينة تتوقف على عدم جريانها في ذي القرينة - لاستلزام جريانها فيه التصرف في ظهور القرينة -، فلو توقف عدم جريانها في ذي القرينة على جريانها فيها لزم الدور. الثالثة: ما ذكره من الفرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة، في ان الاولى تتصادم مع اصل الظهور التصديقي. والثانية تتصادم مع كاشفيته وحجيته. فانه مشكل من وجهين: الاول: انه لا يتلائم مع ما يذكره ويلتزم به من ان مجري مقدمات الحكمة هو المراد الواقعي، بحيث لو ورد المفيد كشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان من جهة القيد، فانه يستلزم كون المفيد المنفصل مخلا بالظهور الاطلاقي نفسه، فكيف يقول: ان القرينة المنفصلة لا تصادم نفس الظهور ؟ فما ذكره لا يتم في موضوع البحث على مسلكه (قدس سره). الثاني: ان هذا لا يلتزم به في موارد الاظهر والظاهر المؤديين لحكمين في

موضوع واحد، كما لو قال: " اكرم زيدا " ثم قال: " يجوز لك ترك اكرامه " ، فانه يلتزم بحمل الامر على الاستحباب وصرفه عن الوجوب ومن الواضح ان ما يلتزم به هو التصرف في المراد الاستعمالي لا خصوص المراد الجدي، فلا يلتزم بان المستعمل فيه الصيغة هو الوجوب، لكن المراد الواقعي هو الاستحباب لان ذلك مستهجن لاهل المحاوره. ثم انه (قدس سره) بعد ان ذكر: ان اساس حمل المطلق على المقيد على ثبوت التنافي بينهما وهو يتوقف على استفادة وحدة التكليف - في المتوافقين - التزم بتقديم المقيد للقربنية. ولنا معه كلام في جهتين: احدهما: التزامه بان حمل المطلق على المقيد للقربنية. وثانيتهما: التزامه بان وحدة التكليف تستفاد من نفس الدليلين لا من الخارج. وهو في كلتا الجهتين يختلف مع صاحب الكفاية لانه التزم بان حمل المطلق على المقيد للاقوائية، كما التزم بان وحدة التكليف تستفاد من الخارج. وعلى كل فما ذكره المحقق النائيني في كلتا جهتيه لا يمكننا الالتزام به. اما تقديم المقيد على المطلق بملاك انه قربنة، فلان الملاك في تقديم القربنة على ذي القربنة هو نظر القربنة الى مدلول ذي القربنة وتصرفها فيه، إذ من الواضح ان الدليل الذي يكون ناظرا يتقدم على ما ينظر إليه بحسب بناء العقلاء بلا نظر الى قوة مدلوله أو غير ذلك، بل لا يعد منافيا للدليل الاخر، وانما يستفيد العرف من المجموع حكما واحدا، ولا فرق في النظر بين ان يكون بمدلوله المطابقي، كما إذا قال: " اكرم العالم " ثم قال: " أعني به العالم العادل "، أو كان بالملازمة العقلية كدلالة الاقتضاء نظير: " لا شك لكثير الشك " بالنسبة الى ادلة احكام الشك، فانه لو لا نظره إليها كان لغوا، إذ نفي الشك أو اثباته لا

اثر له إذا لم يكن بلحاظ ما للشك من آثار. وبهذا الملاك يتقدم الدليل الحاكم على المحكوم، لانه يتكفل بمدلوله النظر الى مدلول الدليل الاخر. وبالجمله: كل دليل يكون ناظرا الى الاخر ومتكفلا لبيان المراد منه يتقدم عليه عرفا وبحكم بناء العقلاء، ولا معنى للتوقف في مراد المتكلم بعد تصريحه بان مرادي كذا. فالملاك في الحقيقة هو النظر الى الدليل الاخر. وبذلك يلتزم بتقديم المقيد إذا كان يتكفل الامر الارشادي، لانه ناظر الى المطلق ومبين للمراد منه فيكون حاكما عليه. وإذا ظهر هذا الامر وعرفت ان ملاك التقديم ليس عنوان القربنية، بل نظر احد الدليلين الى الاخر، فلا وجه للالتزام بتقديم المقيد على المطلق فيما نحن فيه بملاك القربنية، إذ لا ظهور للدليل المقيد في كونه ناظرا الى الدليل المطلق، بل هو دليل مستقل يتكفل حكما مولويا على موضوع خاص كان هناك غيره أولا، فاي نظر لدليل: " يحرم اكرام النحوي " الى دليل " اكرم العالم "، كما لا نظر لدليل: " اكرم العالم العادل " الى دليل: " اكرم العالم "، ودليل: " أعتق رقبة مؤمنة " الى دليل: " أعتق رقبة "، ولم لا يلتزم بالعكس ؟. ثم انه لو كان المقيد قربنة على المطلق فلم لا يلتزم بالتقييد في المطلقات الشمولية، واي فرق بينها وبين المطلقات البديلة ؟ كما لا حاجة الى سرد البيان الطويل مقدمة لبيان تقديم المقيد على المطلق، فالتفت ولا تغفل. فيتحصل: ان ملاك تقديم المقيد على المطلق ليس هو القربنية، بل هو أمر آخر نحققه فيما بعد انشاء الله تعالى. واما ان وحدة التكليف تستفاد من نفس الدليلين، فقد قرره - كما في أجود التقريرات - بان الامر بالمطلق بما انه يتعلق بصرف الوجود، فهو ينحل الى حكمين، حكم بالالزام بنفس الطبيعة. وحكم بالترخيص في تطبيق الطبيعة على

كل فرد من افرادها. ومن الواضح ان الامر بالمقيد يقتضي تعيين المقيد، فيتنافى مع الحكم الترخيصي في المطلق الراجع الى ترخيص المكلف في الاتيان باي فرد من افراد الطبيعة، لاستلزامه توارد النفي والاثبات على مورد واحد، وهي الامتثال بغير المقيد، فالاطلاق يجوز به والمقيد ينفيه، فلا يمكن الالتزام بحكمين، بل بحكم واحد متعلق بالمقيد أو بالمطلق (1). وهذا الوجه لا ينهض لاثبات غرضه، فانه واضح الاشكال. وذلك لان ما ذكره من منافاة وجوب المقيد مع ترخيص تطبيق الطبيعة على اي فرد من افرادها لا يثبت وحدة التكليف، بل هو متفرع على ثبوت وحدته، فانه إذا

ثبت ان التكليف واحد امتنع ترخيص الشارع في امثاله بالاتيان بأي فرد كان والزامه بالمقيد. واما إذا كان التكليف متعدد فترخيص الشارع في امثال احد التكليفين بأي فرد من افراد الطبيعة لا يتنافي مع الزامه في امثال الآخر بالاتيان بفرد معين، لعدم توارد النفي والاثبات على موضوع واحد بل موضوعين. فجعل هذا البيان طريقا لاثبات وحدة التكليف، مع انه متفرع عليه، عجيب منه (قدس سره). هذا مع ما تقدم منا في مبحث كراهة العبادة، من منع ثبوت حكم آخر للمولى يتكفل الترخيص في تطبيق الطبيعة على جميع افرادها، وان التزم به (قدس سره) ورتب عليه أثر في ذلك المبحث. فراجع (2) وقد يدعي في مقام بيان طريقة التنافي المذكور لاثبات وحدة التكليف، بان التكليف إذا كان متعددًا، فمقتضى الدليل المطلق وفاء المقيد بملاك التكليف

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 539 - الطبعة الاولى. (2) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 316 - الطبعة الاولى (*).

[457]

المتعلق بالمطلق، إذ هو لازم الاطلاق، فيكون المقيد وافيا بكلا الملاكين، وعليه فمع لزوم الاتيان به بمقتضى الدليل الآخر، لا يبقى مجال لبقاء المطلق على اطلاقه، إذ الالتزام بالمقيد يتنافى مع الترخيص في الاتيان بغيره، فلا بد من صرف الامر المطلق الى خصوص الخالي عن القيد، ولكن بنحو التخيير، بمعنى لزوم الاتيان به على تقدير عدم الاتيان بالمقيد، وهذا المعنى تعسف يحتاج الى مؤونة زائدة، فتعدد التكليف يلزم ما فيه تعسف. ويرد هذا التوجيه بوجه: الاول: ما عرفته من عدم ثبوت حكم آخر للمولى يتكفل الترخيص، بل لا حكم له الا بلزوم الطبيعة من دون دخل خصوصية فيها. الثاني: ان الترخيص في التطبيق ليس ترخيصا فعليا كي يتنافي مع الالتزام بالمقيد، بل هو ترخيص طبيعي، بمعنى انه ترخيص في تطبيق الطبيعة على غير المقيد من جهة امثال الامر بالطبيعة، فلا ينافيه الزامه بالمقيد من جهة اخرى. والثالث: انه لا مانع من الالتزام بلزامه من الوجوب التخييري، وليس هو تكلفا زائدا بعد كونه مقتضى الدليل، فإذا فرض ان مقتضى تعدد التكليف - الذي هو ظاهر الدليلين - ذلك فليلتزم به، كجميع موارد دلالة الاقتضاء، فهو نظير الالتزام بالترتب. والنتيجة: فما ذكره المحقق النائيني من ان استفادة وحدة التكليف من نفس الدليلين، لا يمكننا الالتزام به، فالصحيح ما أشار إليه صاحب الكفاية من انها تستفاد من دليل خارجي كاجماع ونحوه (1). ثم انه لا يخفي انه لا يترتب على تحقيق هذا الامر مزيد أثر عملي، إذ ليس تشخيص موارد وحدة التكليف مما - لو لم تكن من نفس الدليل - يحتاج

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 251 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[458]

الى مؤونة زائدة في الفحص والسبر، كي يكون اثبات ان وحدة التكليف تستفاد من نفس الدليلين مما يوفر علينا هذه المؤنة، بل هو امر معلوم في غالب الموارد الا ما شذ وندر، كيف ؟ والكثير من المطلقات والمقيدات واردة في موارد بيان الشروط والاجزاء (1)، فانه يعلم وحدة الشرط أو الجزء ويدور امره بين المطلق والمقيد، ولا يحتمل تعدد الجزء أو الشرط. ثم انه (قدس سره) ذكر في مقدمة استفادة وحدة التكليف امرين: احدهما: لزوم كون الحكمين مطلقين أو معلقين على أمر واحد، وقد تعرض فيه الى ما إذا كان احد الحكمين مقيدا دون الآخر، وانه هل يحمل المطلق على المقيد أو لا ؟ وما ذكره في هذا الامر (قدس سره) أولا في محله، فان محل البحث فعلا والقدر المتيقن منه ما إذا اختلف المتعلقان بالاطلاق والتقييد. واما صورة اختلاف الحكمين في ذلك، فيقع الكلام فيه بعد ذلك، فتعرضه إليه سابقا اخراج عن الاسلوب الصناعي. وثانيهما: كون الحكمين الزامين، فلو كان الحكم المقيد استحبابيا

لم يحمل عليه المطلق. وقد تعرض لذلك في ضمن تنبيهات المبحث وهو أنسب، إذ لا بد من معرفة ملاك حمل المطلق على المقيد أولا، ثم معرفة جريانه في المستحبات، أو أنه يختص بالواجبات. فتقديم التعرض الى نفي حمل المطلق على المقيد في المستحبات خارج عن اسلوب البحث الصناعي ايضا. والامر سهل .

(1) لا يتوهم: ان هذا خارج عن موضوع البحث، لان اوامر الشروط ارشادية، وذلك لان ما هو خارج عن موضوع البحث ما إذا كان المقيد ارشادا الى اخذ القيد في المطلق. وليس الحال كذلك في الفرض، بل كل من المطلق والمقيد يتكفلان الارشاد الى اخذ متعلهما في متعلق الوجوب. فيقع التنافي بينهما. وليس المقيد ارشاد الى اخذ القيد في متعلق الدليل المطلق، كي يكون خارجا عن موضوع البحث، فمثلا ليس ما يدل على وجوب سورة التوحيد ناظرا الى ما يدل على وجوب مطلق السورة، بل هو = (*)

[459]

ثم انه (قدس سره) في مقام بيان حمل المطلق على المقيد، ذكر ان الامر يدور بين احتمالات ثلاثة - على تقدير عدم التقييد -: احدها: حمل المقيد على الاستحباب، وهو يتنافى مع ظهور الصيغة في الوجوب. ثانيها: حمله على انه واجب في واجب، وهو يتنافى مع ظهور كون الموضوع هو المجموع لا خصوص القيد، مع ان ذلك نادر جدا. ثالثها: حمله على انه واجب مستقل، وهو يتنافى مع ظهور الدليلين في وحدة التكليف. فيتعين التقييد للقرينية. ولا يخفى انه (قدس سره) وان اطال في بيان ذلك، لكنه لا يختلف عن صاحب الكفاية الا في الامرين اللذين عرفتهما - اعني: التقديم بالقرينية. وكون وحدة التكليف مستفادة من نفس الدليلين -. فالتفت والامر هين. هذا كله فيما يرتبط بما افاده المحقق النائيني، فقد عرفت الخدشة فيه بجهاته. واما صاحب الكفاية، فقد ذكر في وجه الجمع وحمل المطلق على المقيد - بعد ان تعرض لما قيل من ان في الحمل جمعا بين الدليلين، وللايراد عليه: بان في حمل المقيد على الاستحباب جمعا بينهما ايضا، ولما استشكل في الايراد من ان التقييد ليس تصرفا في المطلق بخلاف الحمل على الاستحباب ولايراده على هذا الاشكال بان التقييد تصرف في المطلق لانعقاد ظهوره - ذكر بعد كل هذا مفصلا، بان الامر يدور بين ظهور الصيغة - في الدليل المقيد - في الايجاب التعيني، وظهور المطلق في الاطلاق، لان الاطلاق يتنافى مع تعيين وجوب المقيد، بل يتلائم مع التخيير بينه وبين غيره، بما ان ظهور الصيغة في الايجاب التعيني

= ناظر رأسا الى دليل وجوب الصلاة. كنفس ما يدل على وجوب مطلق السورة. فيتصادمان في مقام تقييد الصلاة. فالتفت ولا تغفل (منه عفى عنه (*)).

[460]

أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق يقدم عليه (1). وفيه: أولا: ان ظهور الصيغة في الوجوب التعيني ليس ظهورا وضعيا، بل هو ظهور اطلاقي ايضا، كما مر تقريره فيما سبق، فقد تقدم ان الوجوب التعيني مقتضى الاطلاق. وعليه، فيدور الامر بين الاطلاقين ولا ترجيح لاحدهما على الآخر، وما هو الوجه في اقوائية احدهما على غيره. وثانيا: ان هذا الوجه لو تم فهو يقرب حمل المطلق على المقيد في المتوافقين. اما في المختلفين سلبا وايجابا فلا يأتى هذا الوجه، وموضوع هذا الوجه وان كان هو المتوافقين الا انه كان ينبغي عليه انه كان ينبغي عليه ان يتعرض لما به يقدم المقيد على المطلق في جميع الموارد. فالتفت. والذي يتعين ان يقال في المقام هو: ان المقيد إذا كان واردا قبل انتهاء زمان البيان كان مقدما على المطلق، كما لو كان من عادة المتكلم بيان مرامه الواقعي في زمان محدود، فورد المقيد قبل انتهائه، وإذا كان واردا بعد انتهاء زمان البيان كان معارضا للمطلق. اما تقديمه على المطلق لو كان واردا قبل انتهاء وقت البيان، فبيان وجهه: انك عرفت ان في الاطلاق مسالك ثلاثة: الاول: ما سلكه الشيخ (رحمه الله) من اجراء مقدمات الحكمة في المراد الواقعي بحيث يكون وردو المقيد مخلا بالاطلاق (2).

[461]

الثاني: ما سلكه المحقق الخراساني (رحمه الله) من جريان المقدمات في المراد الاستعمالي (1). الثالث: ما سلكناه من ان الاطلاق نتيجة الظهور السياقي لا مقدمات الحكمة. اما على مسلك الشيخ: فتقدم المقيد واضح جدا، فان المتكلم إذا كان من عاداته بيان مرامه الواقعي بكلام متعدد وفي مدة ممتدة، فلا يكون لكلامه الاول ظهور في شئ ولا يمكن البناء على ان مراده كذا من اول الامر، بل تشخيص مراده وثبوت انه المطلق انما يكون فيما مضت تلك المدة ولم يرد دليل يدل على ان مراده الواقعي هو غيره. وعليه فإذا ورد المقيد في الاثناء لم يكن مصادما للمطلق لعدم انعقاد ظهور له في شئ، بل ينعقد الظهور في المقيد، فحال المقيد المنفصل على هذا المسلك حال المقيد المتصل في اخلاله باصل الظهور الاطلاقي وعدم تضادم المقيد مع المطلق. واما على المسلكين الآخرين: فقد يغمض تقديم المقيد، لان الكلام الاول انعقد له ظهور في الاطلاق، فيكون المقيد مصادما لظهوره. ولكن نقول: انه إذا كان من عادة المتكلم بيان مرامه الواقعي بكلام متعدد، فلا يكون كلامه الاول - وان انعقد ظهور - حجة على مرامه الواقعي عند العقلاء، بل انما يكون حجة فيما هو ظاهر فيه إذا مضت مدة البيان ولم يرد منه ما يدل على انه مراده الواقعي مقيد - وبهذا الملاك يتوقف عن العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص، لانه في معرض التخصيص، فلا يكون حجة عند العقلاء - . وعليه، فإذا ورد الدليل المقيد المصادم للمطلق في ظهوره يتقدم على المطلق، لعدم حجية المطلق في مدلوله قبل انتهاء زمان البيان، بل يكون العمل

[462]

به مراعي بعدم ورود ما يدل على تقييد المراد، والا كشف عن عدم وروده مورد بيان الواقع، فلا يكون حجة، نظير المطلق المعلوم صدوره بداعي الهزل . وبالجمله: لا يكون المطلق حجة فيما هو ظاهر فيه ما لم يحرز انه في مقام بيان مرامه الواقعي به، ولذا لا يكون الكلام الصادر لا بداعي الجد حجة في مدلوله، فان الكلام الذي لا يقصد به المتكلم الكشف عن المراد الواقعي لا يكون ظهوره حجة في مراده، بل لا بد من صدور الكلام بقصد الكشف عن المراد الواقعي، وهذا المعنى غير محرز ما دام ان عادة المتكلم بيان مراده ببيان متعدد، فإذا ورد في الاثناء ما يدل على ان مراده الواقعي مقيد، لم يكن المطلق حجة لكشفه عن عدم وروده مورد بيان الواقع، فليس تقديم المقيد من باب انه أقوى من المطلق أو من باب انه ناظر إليه، بل من جهة كشفه عن اختلال شرط الحجية في المطلق، وهو وروده مورد البيان للواقع. ولا يرجع تقديم المقيد الى كونه مبينا للمراد الواقعي من المطلق كي يكون ناظرا إليه، بل الى بيانه مراد المتكلم في نفسه الملازم لكشفه عن عدم ورود المطلق في مورد البيان. وبهذا البيان يقدم على المطلق من دون ملاحظة قوة دلالته، إذ لا يرتبط بها كما لا يخفى. فيكون حال المقيد المنفصل بالنسبة الى حجية المطلق كحال المقيد المتصل بالنسبة الى اصل الظهور. واما إذا ورد المقيد بعد انتهاء وقت البيان، لم يتأتى الوجه المزبور لانعقاد ظهور للمطلق في الاطلاق وحجته فيه في نفسه على جميع المسالك، فيتنافى مع المقيد ويقع التضادم بينهما في مقام الحجية. ولا وجه لتقديم المقيد على المطلق الا من باب انه أقوى الدليلين، في مورد يكون ظهوره أقوى من ظهور المطلق، إذ قد يشكك في ذلك في بعض الموارد، ولكن قاعدة تقديم أقوى الدليلين غير مسلمة، وتحقيق ذلك في مسألة التعارض الاتية انشاء الله تعالى . وإذا عرفت هذا الامر - وقد اشرنا إليه قبل قليل - اشكل الامر في تقديم

المقيدات الواردة في لسان الائمة (صلوات الله عليهم اجمعين) على المطلقات بقول مطلق. لما عرفت من ان لورود المطلق صوراً ثلاثاً: فتارة: يكون المطلق وارداً في بيان الحكم لمن يريد العمل ولا يتشرف بخدمة الامام (ع) ولا أحد الرواة، كما إذا كان من البلاد البعيدة فسأل الامام وهو على وشك السفر. واخرى: يكون المطلق وارداً لبيان الحكم فقط، كما إذا كان السائل من رواية الحديث. وهذا على نحوين: لان المقيد تارة يرد في كلام نفس الامام الصادر منه المطلق. واخرى: في كلام من يلحقه منهم (ع). ففي الصورة الاولى لا يمكن الالتزام بان العادة على تأخير بيان الحكم الواقعي الى وقت آخر، فإذا ورد دليل مقيد والحال هذه كان مصادماً للمطلق ولم يقدم عليه. وهكذا الحال في الصورة الثالثة، إذ ليس من العادة تأخير بيان الحكم الذي يريد ان يعرفه وينقله مثل زرارة الذي هو من اصحاب الصادق (ع) الى زمان الامام العسكري (ع). نعم في الصورة الثانية، يمكن الالتزام بان العادة جارية على بيان الحكم الواقعي في مجالس متعددة. وعليه، فلا بد من التأمل في المطلق والمقيد الواردين بانهما من أي الانحاء، فيحكم بالتقديم إذا كان من قبيل الصورة الثانية. وبالتوقف إذا كان من قبيل الصورتين الاولى والثالثة، ولعله لاجل ذلك نرى بعض الفقهاء يتوقفون من تقييد المطلق بالمقيد، بدعوى انه وارد مورد البيان. ولا ينحل الاشكال في الصورة الثالثة، الا بالالتزام بان الائمة (ع) حين

يبينون الحكم يبينونه بعنوان النقل والرواية عن النبي (ص) - غاية الامر انهم لا تشملهم أدلة حجية الخبر للقطع بصدقهم -، إذ على هذا الفرض لا يكون ورود المقيد متأخراً عن وقت البيان، لصدوره من الاول، نعم الاطلاع على صدوره يكون متأخراً عن وقت الحاجة، وهو لا يضير في تقديمه على المطلق بعد صدوره من السابق، فانه يكفي في عدم تأخره عن وقت البيان بيانه ولو للامام اللاحق، ولا يلزم بيانه لخصوص السائل، إذ ليس المقام مقام عمل، بل مقام معرفة الحكم وبيانه، وقد بينه بقيد. نعم لو اراد ان يعمل لم يكن له حق التمسك بالاطلاق ما لم يسأل كل من يحتمل صدور القيد إليه. ومن هنا ظهر انه لا تنحل ذلك مشكلة تأخير القيد في الصورة الاولى، لان المفروض كون السائل في مقام العمل، وتأخير بيان القيد له لا معنى له. وبالجمله: لا يتصور وجه لصحة تأخير بيان القيد في الصورة الاولى أصلاً. واما إذا قلنا بانهم يبينون الحكم بعنوان الاستنباط من الكتاب والسنة والاطلاع على حكم الله تعالى، لكنهم ليسوا كسائر المجتهدين باعتبار ان استنباطهم يطابق الواقع ولا يشوبه الخطأ بناء على هذا، كان الاشكال متوجهاً، لان مقتضى الدليل المطلق ان الحكم الالهي هو المطلق، ومقتضى الدليل المقيد ان الحكم هو المقيد، فيتصادمان كسائر موارد التعارض. ولا يرتفع التعارض الا بالالتزام بان المطلق لم يرد لبيان المراد الواقعي للمولى ولم يقصد به الكشف عن الواقع، ولكنه مشكل، إذ بعد فرض كون السؤال عن الواقع لاجل العمل أو الاطلاع عليه، لا معنى لا يقال ان الامام (ع) ليس بصدد بيان الواقع في جوابه، فالتفت وافهم وتدبر في اطراف ما ذكرناه فانه بالتدبر حقيق ومن الله سبحانه نستمد التوفيق. ثم انك قد عرفت في كلامنا مع المحقق النائيني: ان موضوع البحث مورد اختلاف المتعلق في الاطلاق والتقييد، ومورد كون كلا الحكمين الزاميين .

اما صورة اختلاف نفس الحكمين بالاطلاق والتقييد، وكذا مورد كون الحكمين استحيابيين. فالكلام فيه بعد ذلك. وبما انه انتهى الكلام عن موضوع البحث، فلا بد من التعرض لهاتين الجهتين - بعد فرض الالتزام بحمل المطلق على المقيد فيما تقدم -، وعليه، فيقع الكلام في امرين: الامر الاول: ما إذا كان الحكم في احد الدليين مطلقاً والاخر مقيداً، كما إذا قال: " اعتق رقية " ثم قال: " ان ظاهرت فاعتق رقية "، فهل يحمل الحكم المطلق على المقيد أو لا ؟. والتحقيق: انه حيث عرفت ان اساس حمل

المطلق على المقيد هو العلم بوحدة التكليف الموجبة لوقوع التناقض بين الدليلين. وعرفت أيضا ان طريق العلم بوحدة من الخارج من اجماع ونحوه. فلا مجال ههنا لحمل المطلق على المقيد من الحكمين، لعدم دليل على وحدة التكليف فيهما، بل الدليل على خلافه، فان ظاهر الدليلين تعدده، إذ ظاهر المطلق - في المثال - ان الوجوب ثابت مطلقا حصل الظاهر ام لم يحصل، وظاهر المقيد ان الوجوب المنشأ به لا يتحقق إلا عند حصول الظاهر، وهذا ظاهر في تغاير الحكمين، فلا مجال للحمل الا في مورد تقوم قرينة خارجية قطعية على ان التكليف واحد فتدبر. هذا بناء على ما سلكناه في طريق استفادة وحدة التكليف. واما بناء على ما سلكه المحقق النائيني من ان طريق استفادة وحدة التكليف نفس الدليلين، باعتبار ان ترخيص تطبيق الطبيعة في مقام الامتثال به الذي هو مقتضى الدليل المقيد لانه يلتزم بالمقيد. بناء على هذا المسلك يشكل الامر، باعتبار ان هذا البيان يتأتى بواقعه فيما نحن فيه، إذ يقال: ان الدليل المتكفل للحكم المطلق يقتضي الالتزام بالعق،

[466]

ولو لم يتحقق القيد كالظاهر. والدليل المتكفل للحكم المقيد ينفي الالتزام به قبل تحقق الظاهر. فيتحقق التناقض الموجب للقول بوحدة التكليف المستلزمة للحمل والتقيد، وليس له ان يتخلص عن هذه المشكلة، بان التناقض فرع العلم بوحدة التكليف، والا فمع فرض تعددهما لا تنافي بين الدليلين، لان ما يثبت حكما في صورة عدم القيد لا يتنافى مع ما ينفي حكما آخر في هذه الصورة. فان هذا البيان هو ما ذكرناه ردا على ما ذكره سابقا، من ان استفادة وحدة التكليف بنفس الدليلين، فلو التزم به ههنا لزم به هناك. ولا فرق فيما ذكرناه من ان لازم ما افاده حمل المطلق على المقيد من الحكمين، بين ان يكون متعلقهما متحدا كالمثال المتقدم، وبين ان يكون مختلفا بالاطلاق والتقيد، كما إذا قال " :اعتق رقية مؤمنة " ثم قال: " ان ظهرت فاعتق رقية ". ولكنه (قدس سره) التزم بالحمل في الصورة الاولى دون الثانية، بدعوى ان حمل المطلق من الحكمين على المقيد يتوقف على وحدة المتعلق، ووحدة المتعلق تتوقف على وحدة الحكمين، فيكون حمل المطلق على المقيد في الفرض مستلزما للدور (1). وهذه الدعوى غير صحيحة، لانه (قدس سره) التزم بانه إذا قام ما يدل على وحدة التكليف صح حمل المطلق على المقيد في المتعلق، وهذا يعني منه انه لا يمكننا فرض وحدة المتعلق ولا تعدده قبل ملاحظة التكليف في حد نفسه ومع قطع النظر عن المتعلق، وقد عرفت قيام البرهان على وحدته بالبيان الذي سلكه (قدس سره)، ولا معنى لربط استفادة وحدة التكليف بوحدة المتعلق، إذ بعد ان

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 537 - الطبعة الاولى (*).

[467]

كانت وحدته وتعدده ترتبط بوحدة التكليف وتعدده، إذ لا ظهور للكلام في تعدد المتعلق ما لم يلحظ الحكم ودلالته عليه، والا لجرى بيان الدور في صورة اطلاق الحكمين المطلق والمقيد، الذي كان موضوع الكلام، فيقال: ان العلم بوحدة المتعلق تتوقف على وحدة التكليف لاحتمال تعدده، وهي تتوقف على وحدة المتعلق. فتدبر. ومنه ظهر انه لا وجه لما ذكره (قدس سره) في مقام عدم حمل أحد الحكمين على الآخر في هذه الصورة، من ان انتفاء القيد لا يستلزم بمقتضى دليله الا انتفاء شخص الحكم الثابت لا طبعي الحكم، فمن الممكن ثبوت فرد آخر في غير مورد القيد، لانه يلزم القول بعدم الحمل في الصورة الاولى. فتدبر. الامر الثاني: ماذا كان الدليلان يتكفلان حكمين نديبين، احدهما متعلق بالمطلق. والآخر متعلق بالمقيد. كما إذا ورد: " يستحب زيارة الحسين (ع) " وورد " :يستحب زيارته (ع) مع الغسل ". والتحقق: انه لا وجه لحمل المطلق على المقيد، إذ أساسه على ما عرفت ثبوت وحدة التكليف، وطريقها الدليل الخارجي، وهو غير موجود في باب المستحبات لتعارف اختلاف الافراد من حيث مراتب الاستحباب، فلا طريق الى احراز وحدة التكليف، بل

يحمل المقيد على كونه افضل الافراد. نعم على مسلك المحقق النائيني في طريق استفادة وحدة التكليف لا بد من الالتزام بحمل المطلق على المقيد، لان ما ذكره في وجه عدم الحمل من: ان الدليل المقيد يتكفل الترخيص في الترك وجواز الامتثال بغيره فلا ينافي ما يدل على استحباب الكل. (1) غير تام، إذ الدليل المقيد يقتضي عدم جواز امتثال الحكم الاستحبابي بغير المقيد، لفرض انه ظاهر في دخالة القيد فيه فينافي ما دل

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 539 - الطبعة الاولى (*).

على جواز الامتثال باي فرد ولو كان غير المقيد. فما ذكره (قدس سره) ناش عن البناء على ان عدم جواز الامتثال بغير المقيد من شئون الحكم الوجوبي، فلا يثبت في مورد الاستحباب فلا يتحقق التنافي. ولكنه غفلة عن انه لازم أعم للحكم الوجوبي والاستحبابي، لانه فرع أخذ القيد في متعلق الحكم اي حكم كان. ولذا لو لم يكن في مورد الاستحباب غير المقيد لم يلتزم بجواز الاتيان بغيره امتثالا للحكم، والترخيص في الترك الذي هو لازم الاستحباب غير جواز امتثال الحكم الاستحبابي بغير المقيد. فان الترخيص في الترك يرجع الى جواز عدم الامتثال لا جواز الامتثال بفرد آخر فالتفت. وبالجمله: النفي والأثبات في مورد المستحبين يردان على موضوع واحد، فيتعين حمل المطلق على المقيد بناء على الالتزام بهذا البيان. فتدبر جيدا. هذا كله في ما إذا كان المطلق بدليا. واما إذا كان شموليا، كما إذا قال: " اكرم العالم " ثم قال: " اكرم العالم الفقيه " فهل يحمل المطلق على المقيد أولا يحمل ؟. وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى عدم التقييد وبقاء المطلق على اطلاقه، باعتبار ان اساس الحمل في مورد الاطلاق البدلي هو تعلق الحكمين بصرف الوجود المستلزم للتنافي فيستكشف وحدة التكليف، وهو غير ثابت في مورد الاطلاق الشمولي، لعدم تعلق الحكم بصرف الوجود كي تستكشف وحدة الحكم، بل الحكم متعلق بكل فرد فرد فلا طريق لا ستكشاف وحدة التكليف التي هي اساس حمل المطلق على المقيد (1). اقول: عدم تأتي الوجه السابق لا خلافا للموضوع لا يلزم عدم الدليل

(1)المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات 1 / 541 - الطبعة الاولى (*).

على وحدة التكليف، بل وحدة التكليف في مورد الاطلاق الشمولي مما يلتزم بها كل احد، إذ لا يلتزم احد ان هناك حكمين في مورد العالم العادل أو الفقيه، بل ليس هناك الا حكم واحد. ومن ذلك ما ستعرفه في ذيل الكلام. وعليه، فيشكل الامر باعتبار ان القيد ظاهر في الاحترازية، فهو يظهر في دخالة القيد في الحكم ولازمه انتفاء الحكم عن غير مورد القيد. فالتحقيق في وجه عدم التقييد هو: ان الحكم الوارد على المقيد لا ظهور في كونه حكما تأسيسيا جديدا، بل هو حكم مؤكد للحكم الثابت بالمطلق، بمعنى ان الدليل المقيد يتكفل انشاء نفس الحكم السابق، غاية الامر انه على بعض الافراد، فهو من توابعه، وإذا كان كذلك فلا ظهور حينئذ للقيد في كونه احترازيا، لان الحكم الثابت بالدليل الاخر ثابت لمطلق الافراد، بل يلغو ظهوره في ذلك ويحمل على ذكره من باب انه اظهر الافراد أو أفضلها، لانه بيان للحكم السابق، لا انه حكم جديد، المفروض ان الحكم السابق ثابت لمطلق الافراد. اما انه لا ظهور له في التأسيس، بل هو حكم تأكيد، فيظهر مما تقدم في اواخر مبحث الاوامر من أن الامرين إذا تعلقا بشئ واحد يدور الامر بين المحافظة على ظهور كل منهما في التأسيس والتصرف في المتعلق بتقييده بمثل مرة اخرى. أو المحافظة على ظهور المتعلق والتصرف في ظهور الامر في التأسيس بحمله على التأكيد، وقد عرفت انه بذلك يسقط ظهور الامر في التأسيس، وهذا هو الطريق في الالتزام بعدم تعدد الحكم

ههنا الذي عرفت انه من المسلمات. فراجع تعرف. تذييل: ذكر في الكفاية ان قضية مقدمات الحكمة تختلف بحسب اختلاف المقامات، فلا تلازم ثبوت الاستغراق دائما، بل هي تتكفل ببيان ان المراد هو ذات الطبيعة بلا تقييد، فقد تقوم القرينة بحسب المقام على ان الحكم ملحوظ بنحو الاستغراق. وقد تقوم على ارادة العموم البدلي. كما قد تقوم على ارادة خصوص

[470]

فرد من الطبيعة المطلقة. ومثل للاول بقوله تعالى: (احل الله البيع)، فان المراد به هو مطلق افراد البيع، وذلك لان ارادة البيع مهما أو مجملا خلف فرض كون المتكلم في مقام البيان، وارادة العموم البدلي لا تناسب المقام، فانه لا معنى لارادة تحليل احد البيوع، كما لا معنى لارادة بيع اختياره المكلف، مع انه يحتاج الى نصب دلالة، إذ لا يفي الاطلاق به بدونها، فيتعين ان يراد به الاطلاق الشمولي. ومثل للثاني بمتعلقات الاوامر، لان العموم الاستيعابي لا يمكن ارادته، إذ لا يعقل ارادة جميع افراد الصلاة - في مثل صل -، وارادة غير العموم البدلي وان كانت ممكنة، الا انها منافية للحكمة وفرض كون المتكلم بصدد البيان. ومثل للثالث: باطلاق صيغة الامر المقتضي للوجوب التعيني العيني النفسي، لان ارادة ما يقابلها تحتاج الى بيان، وارادة جميع الافراد لا معنى له، فيتعين حمل الاطلاق على التعيني العيني النفسي (1). اقول: ما ذكره (قدس سره) من ان الاطلاق ومقدمات الحكمة انما تتكفل اثبات ملاحظة الطبيعة بنحو السريان، وعدم دخل القيد فيها فحسب. واما استفادة الاستغراق أو البدلية أو غيرهما فهي ترتبط بقرائن المقام وجيه لا كلام لنا فيه. وانما الاشكال في كلامه في موردين: احدهما: ما قرب فيه حمل الاطلاق في متعلقات الاحكام على البدلي لامتناع ارادة الاستيعابي. فانه غير واضح، إذ امتناع ارادة الاستيعابي لا بد وان يكون منشاءه عدم القدرة على جميع الافراد، وهذا غير مانع لوضوح تقييد المتعلق بالقدرة عقلا،

(1)الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / 252 - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

[471]

فالمطلوب هو جميع الافراد المقدورة - بناء على الاستيعاب - وهو مما لا امتناع فيه. فالوجه الصحيح في نفي الاستيعاب هو: ما اشرنا إليه في اول مباحث النواهي من ان الغالب في موارد الامر حصول الغرض بوجود واحد من وجوداته، في قبال النهي الذي يكون الغالب فيه ثبوت المفسدة في جميع افرادة. وهذه الغلبة توجب ظهور الكلام في كون متعلق الامر صرف وجود الطبيعة، وهو ينطبق على اول وجود منها ناقص للعدم فيتحقق الامتناع به. وثانيهما: ما ذكره في مقام التمثيل لما كان مقتضى الاطلاق ارادة خصوص فرد، من ان مقتضى الاطلاق في صيغة الامر هو ارادة خصوص فرد معين منه. فانه غير واضح ايضا، لما عرفت من ان مجري مقدمات الحكمة انما هو المادة والمتعلق، وهو يلزم ثبوت خصوص الوجوب التعيني واخويه، فلم يرد فرد خاص من المطلق وما هو مجري المقدمات، بل اريد به الاستيعاب من تلك الجهة، وانما هي تلازم ارادة فرد خاص من غيره وهو الوجوب، لان مجري المقدمات ليس هو الوجوب بل المتعلق. نعم بناء على جريانها في خصوص الوجوب - الذي عرفت فيما تقدم امتناعه - بدعوى ان خصوصية التعيين لا تحتاج الى بيان بخلاف ما يقابلها، فعدم البيان يقتضي حمل اللفظ المطلق عليه بعد دورانه بين الفردين - كما تقدمت هذه الدعوى من المحقق الاصفهاني (1) -. بناء على هذا البيان يصح التمثيل، بهذا المورد لما كان مقتضى الاطلاق فيه ارادة احد الافراد. فالتفت ولا تغفل والحمد لله اولا واخرا .

(1)الاصفهانى المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 141 الطبعة الاولى (*).

تم مبحث المطلق والمقيد يوم الاثنين 25 ربيع الثاني سنة 1388 ومن الله نستمد التوفيق (1). ويقع الكلام بعده في مباحث القطع. وهذه الغلبة توجب ظهور الكلام في كون متعلق الامر صرف وجود الطبيعة، وهو ينطبق على اول وجود منها ناقض للعدم فيتحقق الامتثال به. وثانيهما: ما ذكره في مقام التمثيل لما كان مقتضى الاطلاق ارادة خصوص فرد، من ان مقتضى الاطلاق في صيغة الامر هو ارادة خصوص فرد معين منه. فانه غير واضح ايضا، لما عرفت من ان مجري مقدمات الحكمة انما هو المادة والمتعلق، وهو يلزم ثبوت خصوص الوجوب التعييني واخويه، فلم يرد فرد خاص من المطلق وما هو مجري المقدمات، بل اريد به الاستيعاب من تلك الجهة، وانما هي تلازم ارادة فرد خاص من غيره وهو الوجوب، لان مجري المقدمات ليس هو الوجوب بل المتعلق. نعم بناء على جريانها في خصوص الوجوب - الذي عرفت فيما تقدم امتناعه - بدعوى ان خصوصية التعيين لا تحتاج الى بيان بخلاف ما يقابلها، فعدم البيان يقتضي حمل اللفظ المطلق عليه بعد دورانه بين الفردين - كما تقدمت هذه الدعوى من المحقق الاصفهاني (1) -. بناء على هذا البيان يصح التمثيل، بهذا المورد لما كان مقتضى الاطلاق فيه ارادة احد الافراد. فالتفت ولا تغفل والحمد لله أولا واخرا .

(1) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية 1 / 141 الطبعة الاولى (*).

تم مبحث المطلق والمقيد يوم الاثنين 25 ربيع الثاني سنة 1388 ومن الله نستمد التوفيق (1). ويقع الكلام بعده في مباحث القطع * * * .

(1) اهل السيد الاستاذ - دام ظله - بحث المجمل والمبين لعدم اهميته. (منه عفى عنه (*).